



The Aesthetics of the Supplication of “Jawshan Kabīr”

Hassan Kharaghani¹

DOI: 10.22051/TQH.2021.33198.2983

Received: 22/09/2020

Accepted: 01/03/2021

Abstract

What has been remained of Ahl al-Bayt (AS)’s hadiths, with their especial expression, is considered the most eloquent and beautiful word secondary after the holy Qur’an. Among them, supplications have a particular status in which the highest knowledge is embodied in the form of the most beautiful phrases with a well-groomed and stable order. The “Jawshan Kabīr” is a glorious example of religious literature. It teaches how to communicate with God and call Him. It depicts the height of religious knowledge on a peak of beauty. This article will answer the questions of “what is the literary and aesthetic level of the prayer of Jawshan Kabīr?” and “how is its authenticity?”. Based on a descriptive-analytical method, it studies the novel beauties in this supplication, in the axes of repetition, paronomasia, rhyme, and balance, observance of peer, contradiction and order. It is concluded that the prayer Jawshan Kabīr is beautiful in its literary form and firm in its literary concepts, that the divine attributes organized in it are phonetically and semantically completely integrated with each other. This sublime literature confirms the authenticity of this prayer and its issuance from the source of revelation and is closely related to the Qur’an.

Keywords: *Hadith, Jawshan Kabīr Supplication, Aesthetics, Figures of Speech.*

1. Associate Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences. h.kharaghani@gmail.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۸۵-۱۲۱

زیبایی‌شناسی دعای جوشن کبیر

حسن خرقانی^۱

DOI:10.22051/TQH.2021.33198.2983

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

چکیده

آنچه از اهل بیت وحی با شیوه بیانی آنان به یادگار مانده، پس از قرآن، شیواترین، رساترین و زیباترین کلام شمرده می‌شود. در این میان ادعیه جایگاهی بلند دارد و عالی‌ترین معارف در قالب زیباترین عبارات‌ها با نظم آراسته و استوار تجسم یافته است. دعای جوشن در میان متون مذهبی نمونه‌ای فاخر از ادب دینی است که چگونگی ارتباط با خدا و خواندن او را به ما می‌آموزد و بلندای معارف دینی را در قلّه زیبایی به تصویر کشیده است. در این مقاله در پی پاسخ به این پرسش هستیم که دعای جوشن کبیر داری چه سطح ادبی و زیبایی‌شناختی است و اصالت آن چه مقدار است. با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی زیبایی‌های بدیعی در دعای جوشن، در محورهای تکرار، جناس، سجع، توازن، مراعات نظیر، تضاد و ترتیب پرداختیم و این نتیجه حاصل شد که دعای جوشن کبیر از نظر ادبی برون

^۱ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

ساختی زیبا و درون ساختی استوار دارد و صفات الهی سامان یافته در آن، از جهات آوایی و معنایی کاملاً با یکدیگر انسجام دارند. این ادب والا مؤیدی بر اصالت این دعا و صدور آن از منبع وحی است و ارتباط نزدیکی با قرآن دارد.

واژه‌های کلیدی:

حدیث، دعای جوشن کبیر، زیبایی‌شناسی، آرایه‌های ادبی.

مقدمه و طرح مسئله

دعای گران سنگ جوشن کبیر در میان ادعیه ساختار منحصر به فرد و جایگاه متمایزی دارد و نام‌های فراوان الهی در آن، این دعا را به گنجینه‌ای اعتقادی و عرفانی تبدیل کرده است. دعای جوشن از نظر ادبی و زیبایی‌شناختی نیز متنی والا و فاخر است که آرایه‌های لفظی و معنایی در آن را در اوج خود می‌توان یافت. در این مقاله در پی پاسخ به این پرسش هستیم که دعای جوشن کبیر در چه سطح ادبی و زیبایی‌شناختی قرار دارد و آیا با توجه به آن می‌توان صدور دعا از معصوم را اثبات کرد؟ در زمینه زیبا شناسی ادعیه خلأ وجود دارد و چنین بحث‌هایی می‌تواند به گسترش این امر مدد رساند. پژوهش‌های زیبایی‌شناختی در زمینه ادعیه مأثور از اهل بیت (علیهم‌السلام)، می‌تواند به شناخت سبک بیانی آنان کمک کند و این متون را به‌عنوان متون فاخر ادبی بازشناسد و زمینه ترویج معارف دینی را فراهم آورد. همچنین خود این سبک ادبی می‌تواند معیاری جهت اصالت این ادعیه باشد و جهت صدور آنها را تقویت کند و از آن سو متون غیر اصیلی را که به آنان منتسب است، متمایز سازد.

عالمان شیعه بر دعای جوشن کبیر شرح‌هایی نوشته‌اند؛ از جمله ملا هادی سبزواری شرحی با نام: «شرح الاسماء» دارد و با دیدی عارفانه و حکیمانه به بیان معنای اسمای مذکور در دعا پرداخته است و مباحث مهم فلسفی و عرفانی را ذیل آنها مطرح کرده است. شروح دیگری نیز در عصر حاضر نوشته شده، مانند «دعاشناسی موضوعی؛ پژوهشی نوین در دعای جوشن کبیر» از علیرضا فراهانی منش. شیوه‌ای که در این اثر برای آشنایی با این دعا از آن استفاده شده، عبارت است از روش دعا به دعا، به این معنا که ابتدا دعای جوشن کبیر، موضوع‌بندی شده و اسما و صفات مرتبط با یکدیگر، در یک بحث گنجانده شده است، آنگاه از دیگر ادعیه برای تبیین این بحث، استفاده شده است. همچنین با ذکر برخی آیات قرآنی مربوطه، تطابق و ارتباط ادعیه با قرآن کریم را نیز تا اندازه‌ای روشن نموده است.

کتاب «عرفان برتر؛ تفسیر جوشن کبیر» از ابوالفضل بهرامپور نیز ترجمه و شرح دعای جوشن کبیر می‌باشد و سعی دارد از معارف این دعا رمزگشایی کند. احمد محسنی هم کتابی با نام «جوشن کبیر؛ تحلیلی ادبی عرفانی و روان‌شناختی» نوشته است. مقاله‌ای که به این دعا و یازیبایی‌شناسی آن پرداخته باشد مشاهده نشد.

۱. دعاشناسی جوشن کبیر

دعای جوشن کبیر از دعا‌های ارجمندی است که به نقل از معصومان^(علیهم‌السلام) در برخی متون دعایی ثبت گردیده است (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴۷-۲۶۰؛ همو، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۲-۴۱۱؛ قمی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۱۹-۱۳۵). این دعا از امام موسی بن جعفر^(علیه‌السلام) از پدرشان امام جعفر صادق^(علیه‌السلام) و ایشان از پدرشان امام سجاد^(علیه‌السلام) و ایشان از طریق امام حسین^(علیه‌السلام)، از امام علی^(علیه‌السلام) نقل کرده‌اند که این دعا را رسول خدا^(صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌عنوان سری از اسرار الهی به او آموختند. جریان این دعا چنین بوده که در روز جنگ احد که هوا بسیار داغ بود، پیامبر^(صلی‌الله‌علیه‌وآله)

جوشنی (زرهی سنگین) به تن داشتند که جسم حضرت را آزار می‌داد. در این هنگام جبرئیل با سلام و پیام الهی فرود آمد که زره را برکن و این دعا را بخوان که کار آن را انجام می‌دهد و هدیه‌ای برای تو و امت توست. سپس فضیلت‌ها و آثار فراوانی برای این دعا بیان شده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۳۸۲-۳۸۴؛ قمی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۱۸).

علت نام‌گذاری این دعا به جوشن سبب ورود آن است و صفت کبیر در مقابل دعای دیگری است که نام جوش دارد (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۶-۳۳۲؛ قمی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳۵-۱۴۲) و حجم کمتری دارد و این به کبیر و آن به صغیر متصف گشته‌اند. از نظر سندی اثبات صدور دعای جوشن از معصوم کار دشواری است؛ زیرا این دعا سند متصلی به معصوم ندارد و کفعمی متوفای سال ۹۰۵ قمری آن را به‌طور مرسل نقل می‌کند (البته اگر سندش نیز ذکر می‌شد باز احتمال جان سالم به در بردن آن از زیر تیغ دقت‌های رجالی کم بود)، ولی کفعمی در مقدمه کتابش تصریح دارد که استعاذات، دعاها، تسییحات و زیاراتی را که در کتابش گرد آورده همه از آل طه و یس است و از الفاظ نیکو و معانی کهنگی ناپذیری برخوردار است و از کتاب‌هایی که مورد اعتماد، صحیح و مأمور به تمسک هستند، برگرفته شده‌اند (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۲). مقدمه‌ای هم که کفعمی برای فضیلت این دعا ذکر کرده است خود نشان دهنده شهرت این دعاست. تعبیر علامه مجلسی نیز چنین است:

«از ادعیه معروفه دعای جوشن کبیر است که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده و آن را گروهی از متأخران اصحاب ما رضوان الله علیهم روایت کرده‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۳۸۲).

۲. سنجش دعای جوشن کبیر با قرآن

پیش از در نظر گرفتن اسناد، جهت پالایش احادیث لازم است بلندای محتوای حدیث و قوت مضمون آن ملاحظه شود و سند در درجه دوم اعتبار قرار دارد (معرفت، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۲۱۹). بهترین شیوه تشخیص سره از ناسره در باب احادیث که دعا نیز یکی از مصادیق آن است، عرضه آنها بر قرآن است. طبق «روایات عرضه» هر چه از آنان نقل شده باشد و موافق کتاب خدا باشد، می توان آن را به آنان منتسب ساخت و هر چه را که مخالف کتاب خدا باشد، نگفته اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۴). بنابراین وقتی موافقت دعای جوشن کبیر با قرآن ثابت شود، با توجه به فرمایش خود اهل بیت می توان آن را به آنان منتسب ساخت.

یکی از راه های سنجش دعای جوشن کبیر با قرآن استفاده از چهارچوب بینامتنیت است. بینامتنیت بیانگر آن است که هیچ متنی جزیره ای و جدا از دیگر متون نیست. هر متنی به طور خود آگاه یا ناخود آگاه از متنی دیگر تأثیر پذیرفته است و هیچ نویسنده ای، خلاق به تمام معنا نیست و تقلید هم می کند (نک: احمدی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۳۲۷؛ قائمی نیا، ۱۳۸۹ش، ص ۴۳۶).

رابطه های گوناگونی، متون را از لحاظ مضمون و صورت به هم پیوند می دهد؛ از جمله آن ها بینامتنیت واژگانی، بینامتنیت ساختاری و بینامتنیت الهامی است. در بینامتنیت واژگانی، پاره ای از واژگان موجود، وامدار لفظی و یا معنوی متن پنهان خواهد بود. در بینامتنیت ساختاری، گاهی تمام فراز مورد نظر بدون هیچ تغییری از متن پنهان به متن موجود منتقل می شود و گاه پس از دگرگونی در ساختار صرفی و نحوی و اندکی کاستن و افزودن واژه ها در متن پنهان، فرایند انتقال به متن پنهان صورت می گیرد. در بینامتنیت الهامی، مفهوم و مضمون متن پنهان در متن موجود با عبارت هایی دیگر بیان می شود (نک: خرقانی، معین و اسفندیاری، ۱۳۹۷ش، ص ۳۷-۴۷).

در ادبیات سنتی اصطلاحات دیگری همچون اقتباس وجود دارد که گویای این مطلب است. اقتباس آن است که کلامی چه شعر و چه نثر متضمن چیزی از قرآن و حدیث باشد بدون آنکه مشخص سازد برگرفته از آن است؛ یعنی بدون آن که به صورت حکایت نقل از آن دو باشد (مغربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۸۳).

ادعیه مأثور در بستری صادر شده‌اند که پیوند تنگاتنگی با قرآن کریم دارند؛ چون «امام علیه‌السلام، قرآن ناطق و عینی است که قرآن مصحفی و علمی را - که مجموعه‌ای از اعتقادات، اخلاق و اعمال است - در گفتار و کردار تجلی بخشیده است و انسان کاملی است که قرآن ممثّل است» (جوادی آملی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸) دعای جوشن کبیر در وام‌گیری و الهام‌گیری از قرآن، مرتبه‌ای بالا دارد زیرا این دعا صبغهای توحیدی دارد و خداوند را به نام‌های نیکویش می‌خواند و از آن سو قرآن توحیدمحور است و سراسر آن به افعال و صفات الهی آراسته است.

به‌طور نمونه این فراز از دعا به‌طور صریح اقتباس از قرآن است: «يَا مَنْ أَضْحَكَ وَ أُبْكِيَ يَا مَنْ أَمَاتَ وَ أَحْيَا يَا مَنْ خَلَقَ الرَّؤُوجِينَ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَى» (بند ۴۱) و از این آیات کریمه برگرفته شده است: «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكِيَ * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا * وَأَنَّهُ خَلَقَ الرَّؤُوجِينَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» (نجم: ۴۳ - ۴۵). نیز «يَا قَابِضُ يَا بَاسِطُ» (بند ۲۹) و «يَا قَابِضَ كُلِّ شَيْءٍ وَ بَاسِطَهُ» (بند ۹۴). الهام گرفته از: «وَ اللَّهُ يَفْبِضُ وَ يَبْسُطُ» (بقره: ۲۴۵) است.

غرض ما در این مقاله پرداختن به اقتباس و بهره‌مندی دعای جوشن از قرآن نیست، اما در راستای اثبات اعتبار آن و نیز بیان موارد زیبایی‌شناختی آن که با توجه به تأثیرپذیری‌های واژگانی، ساختاری و محتوایی می‌تواند متأثر از واژگان، ساختار و محتوای قرآن باشد، به این مسئله اشاره کردیم و در این زمینه بند ذیل را تحلیل می‌کنیم:

«يَا حَيُّ الْغَافِرِينَ يَا حَيُّ الْفَاتِحِينَ يَا حَيُّ النَّاصِرِينَ يَا حَيُّ الْحَاكِمِينَ يَا حَيُّ الرَّازِقِينَ يَا حَيُّ الْوَارِثِينَ يَا حَيُّ الْحَامِدِينَ يَا حَيُّ الذَّاكِرِينَ يَا حَيُّ الْمُنْزِلِينَ يَا حَيُّ الْمُحْسِنِينَ» (بند ۳). این بند را

می توان مصداق بینامتنیت واژگانی دانست. ده مورد از اسمای حسناى الهی که در قرآن به کار رفته است با کلمه خیر آغاز می شود: خیر الرازقین، خیر الحاکمین، خیر الفاتحین، خیر الغافرین، خیر الوارثین، خیر المنزلین، خیر الفاصلین، خیر الراحمین، خیر الماکرین، خیر الناصرین.^۱

هفت مورد از آن در بند ۳ دعای جوشن آمده و خیر الفاصلین، خیر الراحمین، خیر الماکرین، استفاده نشده است. از آن سو خیر الحامدین، خیر الذاکرین و خیر المحسنین در قرآن به کار نرفته است. جهت دانستن معنای این صفات راه درست آن است که با رجوع به قرآن ببینیم آنها در چه معنایی آمده اند:

(۱) **خَيْرَ الْغَافِرِينَ**: «فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» (اعراف: ۱۵۵). مغفرت به معنای پوشاندن گناهان و گذشت از خطاهای بندگان است (ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۵، ص ۲۵).

(۲) **خَيْرَ الْفَاتِحِينَ**: «رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ» (اعراف: ۸۹). فتح متضاد اغلاق و به معنای گشودن است و کاربردهای چندی دارد؛ از جمله داوری و قضاوت (ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۵۳۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۱). فتح در «خیر الفاتحین» را نوعاً به همین معنا تفسیر می کنند. در برخی از گویش های عربی فاتح و فتاح یعنی قاضی چون مشکلات را می گشاید و حل و فصل می کند. فتح را در آیه ۸۹ اعراف که از زبان شعیب است، به معنای از بین بردن دشمن و طلب نصرت نیز گرفته اند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۱۷۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۶۹۲).

۱. علامه طباطبایی نه مورد را برشمرده که با خیر آغاز می شوند و خیر الناصرین را فروگذار کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۵۷).

۳) خَيْرَ الْحَاكِمِينَ: «فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (اعراف: ۸۷).

این تعبیر سه بار در قرآن کریم آمده است؛ از جمله همین آیه که مانند آیه پیشین از زبان شعیب پیامبر است. حکم به معنای قضاوت و حاکم نیز به معنای حکم کننده و داور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۴۵) مفسران «خَيْرُ الْفَاتِحِينَ» و «خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» در این دو مورد را نظیر یکدیگر می‌دانند (زمخشری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۹۲).

۴) خَيْرَ النَّاصِرِينَ: «بَلِ اللَّهِ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ» (آل عمران: ۱۵۰). نصر: یاری

کردن مظلوم و ناصر: یاری کننده است (ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۵، ص ۲۱۰).

۵ و ۶) خَيْرَ الرَّازِقِينَ وَ خَيْرَ الْوَارِثِينَ: «رازق» یعنی مال و روزی می‌دهد و

«وارث» یعنی در نهایت همه چیز به او برمی‌گردد: «وَ إِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ نَحْنُ الْوَارِثُونَ» (حجر: ۲۳). خَيْرُ الرَّازِقِينَ پنج بار در قرآن کریم آمده است؛ از جمله «وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (جمعه: ۱۱). خَيْرُ الْوَارِثِينَ نیز یک بار آمده است: «وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ» (انبیاء: ۸۹).

۷) خَيْرَ الْمُنْزَلِينَ: مُنَزَّلٌ به معنای پذیرا و مهمان نواز است؛ چنانکه در داستان

یوسف است: «أَلَا تَرَوْنَ أَيُّ نَجْوَى الْكَيْلِ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزَلِينَ» (یوسف: ۵۹)؛ یعنی من بهترین میزبانم (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۵۲). در داستان نوح است: «وَ قُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزَلِينَ» (مؤمنون: ۲۹). «خَيْرُ الْمُنْزَلِينَ»، را نوعاً مترجمان و مفسران بهترین فرود آورندگان معنا کرده‌اند (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۳) و این تفسیر کاملی نمی‌تواند باشد؛ چرا که مقصود نوح آن نبود که خداوند در پایین آوردن او از کشتی بهترین است، بلکه نوح در سرزمین سیلاب زده‌ای که همه چیز نابود شده است، قدم به زمین می‌گذارد و مهمان خداست و خداوند را بهترین میزبانان می‌خواند تا آنجا را پرخیر و برکت گرداند و روزیشان را فراهم آورد، و او و نسلش را وانگذارد. بنابراین، این تعبیر همانند تعبیر سوره

یوسف است. البته برخی مفسران درست معنا کرده و گفته‌اند: تو بهترین میزبانان در پذیرایی هستی.^۲

سه صفت «خَيْرَ الْحَامِدِينَ»، «خَيْرَ الدَّاكِرِينَ» و «خَيْرَ الْمُحْسِنِينَ» در قرآن کریم یافت نشد. اما ذکر را خداوند به خود نسبت داده است: «فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ» (بقره: ۱۵۲). بنابراین، می‌تواند بینامتنیت الهامی باشد. ذکر، ضد نسیان، به معنای جاری ساختن چیزی بر زبان، یاد آن در دل و نیز یادآوری بعد از فراموشی است (مدنی، ۱۳۸۴ش، ج ۸، ص ۱۲). از اجابت دعا و پاداش ذکر بندگان و امداد رسانی به آنها، با عنوان ذکر یاد شد چون نتیجه و پاداش آن است. در اینجا نسبت این فعل به خداوند از باب مشاکله و مجاز است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۱۷).

حمد، نقیض ذم به معنای ستایش است که نوعاً بر زبان جاری می‌شود (ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۳، ص ۱۵۵)؛ از این رو این واژه نیز، با یاد زبانی سرو کار دارد و مانند ذکر امکان اسناد آن به خداوند وجود دارد. احسان نیز در قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده است: «وَ قَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ» (یوسف: ۱۰۰)، «وَ أَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» (قصص: ۷۷). این مسئله نیز پر واضح است که خداوند در تمامی صفات نیکو خیر و بهترین است.

۳. نقد برخی اشکالات بر دعای جوشن کبیر

به دعای جوشن کبیر اشکالاتی وارد شده است که برخی از آنها به جنبه سندی آن است و این جنبه را بررسی کردیم. برخی به جنبه محتوایی آن ایراد گرفته‌اند و گفته‌اند نام‌هایی مثل «یا صبور»، «یا متین» و «یا شافع» را نمی‌توان به خدا نسبت داد و ما سند معتبری نداریم که به

۲. «وَ قُلْ رَبِّ انزِلْنِي مُنْزَلًا مُنْزَلًا بِزَمَانِهِ وَ مَكَانِهِ مُبَارَكًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ الْمُضْفِينِ فِي نَزْلِكَ» (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۴۴).

خدا نسبت دهیم (فتحی، ۱۳۹۹ش، انصاف نیوز). اینگونه ایرادها جای شگفتی دارد زیرا برخی از این صفات در قرآن کریم آمده است؛ مانند متین: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات: ۵۸). «ذو القوه» از نام‌های خداوند به معنای قوی است. «متین» نیز از نام‌های اوست و به معنای قوی می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۸۹). رابطه متانت با قوت مثل رابطه عزت با قوت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۹۶).

در دو آیه نیز «وَأْمَلِي لَكُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ» آمده (اعراف: ۱۸۳، قلم: ۴۵) و این صفت به کید الهی نسبت داده شده است. از ماده شافع، سه نوبت «شفیع» به خداوند اسناد داده شده است؛ از جمله: «مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا شَفِيعٍ» (سجده: ۴. نیز نك: انعام: ۵۱ و ۷۰). پاسخ دیگر آنکه اسماء الله توقیفی نیستند، بلکه نام‌های نیکو همه از آن خداست: «أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰). همین‌طور صرف نسبت دادن و جاری ساختن نامی بر زبان و اطلاق آن به خداوند بدون آنکه قصد نام‌گذاری باشد، مشکلی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۶۳).

همچنین گفته شده: «یا هادی المضلین» با آیه ۳۷ سوره نحل خیلی سازگاری ندارد (فتحی، پیشین). با رجوع به این آیه کریمه می‌بینیم ارتباطی میان آیه و این صفت نیست: «إِنْ تَحَرَّصَ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَ مَا هُمْ مِنْ نَاصِرِينَ». «هادی المضلین» می‌گوید: خداوند گمراه‌کنندگان را می‌تواند هدایت کند؛ همچنان که گمراهان را هدایت می‌کند و با «وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره: ۲۱۳) و آیات فراوان دیگری در این موضوع موافق می‌باشد. آیه نحل می‌فرماید: آن را که خدا گمراه کند، کسی نمی‌تواند او را هدایت کند؛ مثل «مَنْ يُضَلِّلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ» (اعراف: ۱۸۶) و هر چه توی پیامبر حرص بورزی کار به دست خداست (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۰۶)؛ بنابراین آیه و این صفت هر کدام به مطلبی جدا اشاره دارند.

۴. سنجش سطح ادبی و زیبایی‌شناختی دعای جوشن کبیر از نگاه دانش

بدیع

آنچه از معصومان (علیهم‌السلام) رسیده، پس از قرآن، شیواترین، رساترین و زیباترین کلام است؛ رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) سرآمد سخنوران عرب بود و همگان به فصاحت آن حضرت اعتراف داشتند (رک: رافعی، ۱۹۹۰م، ص ۲۸۶؛ شکعه، ۱۹۹۵م، ص ۵۵-۷۰). امیرمومنان (علیه‌السلام) نیز می‌فرماید: «ما امیران کلامیم، سخن در ما ریشه دارد و شاخسارش بر ما سایه افکنده است» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۳، ص ۳۵۴). بنابراین معانی بالا و سبک والای دعا که آن را متمایز سازد، می‌تواند نشان از صدور آن از معصوم باشد. ادعای نگارنده آن است که دعای جوشن کبیر آن قدر شیوا، رسا و زیباست که در توان شخصی عادی نیست که آن را انشا کند. البته چنین حکایت شده که جبرئیل این دعا را به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) آموخته است ولی مانند حدیث قدسی الفاظ آن را از معصوم می‌توان دانست.

خاستگاه زیباشناسی سخن را به‌طور عموم باید در میان علوم بلاغت و مشخصاً در علم بدیع جستجو کرد. بدیع دانشی است که با آن گونه‌های سخن‌آرایی پس از مطابقت با مقتضای حال و روشنی معنا شناخته می‌شوند (تفتازانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۵). در آنچه پیش روست، مباحث زیبایی‌شناختی دعای جوشن را در محورهای تکرار، جناس، سجع، توازن، مراعات نظیر، تضاد و ترتیب که در حوزه علم بدیع داخل است، دنبال می‌کنیم.

۴-۱. تکرار در دعای جوشن کبیر

مقتضای حال در دعا و ارتباط با موجودی فراتر و برتر از خود، با گفت‌وگو و پیام‌رسانی به انسانی دیگر، تفاوت دارد. آنجا مقام سخن گفتن با محبوب است که هرچه به درازا کشد، دل‌پذیرتر می‌نماید؛ مقام حضور و شکستن دل است که باید با سیر در راز و نیاز ایجادش کرد؛ مقام از خود رستن و پرواز در ملکوت است که بستر بیانی هموار و بی سنگلاخ و

روحی گسسته از تعلقات می‌طلبد؛ از این رو در دعاهای مأثور که به حق، قرآن صاعدند، تکرار و پیایی بودن تعبیرات، روانی و هماهنگی واژگان و موزون بودن مقاطع، آنها را شیوا، دل‌انگیز و جان‌فزا ساخته است.

تکرار، کارکردهای تربیتی و آموزشی مهمی دارد و موجب تثبیت دانسته‌ها، عادت شدن کارها، ملکه شدن صفات و مهارت یافتن در انجام امور می‌گردد. یک بار گفتن در فراگیری و تربیت انسان همیشه مؤثر نمی‌افتد. از نظر ادبی نیز کاربرد نیکوی آن از عناصر سازنده زیبایی است. بنابراین تکرار یکی از مختصات سبک ادبی است و در مفهوم گسترده خود قانون بنیادی موسیقی را تشکیل می‌دهد و آفریننده بسیاری از آرایه‌های لفظی است (زوبعی و حلاوی، ۱۹۹۶م، ص ۱۴۴؛ شمیسا، ۱۳۸۶ش، ص ۶۳). در مطالعات زبان‌شناسان متن، تکرار به‌عنوان یکی از ابزارهای انسجام بخش متن معرفی می‌شود. بدین صورت که ممکن است عنصر زبانی در قالب یک واژه یا جمله یا پاراگراف از ابتدا تا انتهای متن امتداد یابد و این امتداد در کنار سایر مؤلفه‌های انسجام آفرین منجر به هم تنیدگی واژگانی واحدهای زبانی می‌گردد (مشکین فام و رحیمی، ۱۳۹۸، ۱۹۴).

تکرار در سبک مذهبی فراوان است؛ به ویژه در دعا، نمود گسترده‌ای دارد. فواید تکرار در دعا به دعا کننده باز می‌گردد؛ زیرا او به دنبال مجال و حال و هوایی است تا ارتباط خویش را با پروردگار برقرار سازد و فضایی روحانی پدید آورد تا او را متوجه ضعف خود و عظمت خالق گرداند. نیز تکرار با یادآوری صفات نیکوی الهی و پای فشردن بر آموزش خواهی و خواسته خواهی موجب جلب رضای الهی و لطف و رحمت وی می‌شود.

۴-۱-۱. تکرارهای واژگانی در دعای جوشن کبیر

تکرار هنری و درست واژگان در سخن بر زیبایی و دلپذیری آن می‌افزاید. تکرار واژگان در دعای جوشن کبیر را فراوان می‌توان سراغ گرفت. این تکرارها بسیار منظم و دقیق است.

در شماری از ساختارهای گوناگونی که از دعای جوشن یاد می‌شود، واژگانی به صورت منظم تکرار شده‌اند و شاهد تکرار «من»، «ذا»، «رب»، «خیر» و «نعم» هستیم. نوعی از تکرار واژگانی، «واژه آرایبی» است که در آن یک واژه یا واژگان همگون (واژگانی که میانشان گونه‌ای تشابه لفظی وجود دارد)، در سطح کلام تکرار می‌گردد (شمیسا، ۱۳۸۶ش، ص ۷۵-۸۲؛ راستگو، ۱۳۷۶ش، ص ۵۱-۵۳). نمونه‌های فراوانی از این نوع در دعای جوشن وجود دارد. گسترده‌ترین این تکرار، تکرار حرف نداء «یا» است که هزار بار در این دعا تکرار شده است. گرچه ظاهر «یا»، ندا زدن و خواندن خداوند است، ولی از باب تناسب حکم و موضوع، خود این نداءها نیز می‌تواند، نوعی درخواست باشد و در برخی موارد دعا و درخواست در آنها نهفته است.

به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود: «یا کاشِفَ کُلِّ مَکْرُوبٍ یا فَارِجَ کُلِّ مَهْمُومٍ یا رَاحِمَ کُلِّ مَرْحُومٍ» (بند ۱۰) یعنی پروردگارا من اندوهگین و دردمندم ای کسی که اندوه و درد همگان را برطرف می‌سازی، اندوه و درد من را نیز برطرف کن. ای کسی که بر همگان ترحم می‌نمایی بر من نیز ترحم فرما. نمونه‌های متعدد دیگری از تکرارهای منظم زیبای واژگانی در دعا یافت می‌شود، مانند تکرار «نور» در «یا نُورَ النُّورِ، یا مُنَوَّرَ النُّورِ، یا خَالِقَ النُّورِ، یا مُدَبِّرَ النُّورِ، یا مُقَدِّرَ النُّورِ، یا نُورَ کُلِّ نُورٍ...» (بند ۴۷). این تکرار، نور را محور صفات قرار داده است.

نوعی دیگر از تکرارهای واژگانی «تشابه اطراف» نام دارد. در این گونه کلمه‌ای که در آخر جمله پیشین است در ابتدای جمله دوم تکرار می‌شود و به همین ترتیب کلمه آخر جمله دوم در ابتدای جمله سوم تکرار می‌شود (ر.ک: ابن ابی الاصبیح، ۱۹۹۵م، ص ۵۲۰-۵۲۱؛ مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۱۰ و ۳۲۲). تشابه اطراف افزون بر تکرار و توازنی که در سخن ایجاد می‌کند، مفاهیم را مسلسل وار به هم می‌پیوندد و از مطلبی به دیگری انتقال می‌یابد.

به این جهت ما آن را «تکرار تسلسلی» می‌نامیم. یکی از نمونه‌های زیبای آن بند ذیل از دعای جوشن کبیر است که در آن ۱۰ واژه تکرار می‌شود و به ترتیب از یکی به دیگری انتقال می‌یابد: «یا مَنْ هُوَ فِي عَهْدِهِ وَوَيْتٌ، یا مَنْ هُوَ فِي وَفَائِهِ قَوِيٌّ، یا مَنْ هُوَ فِي قُوَّتِهِ عَلِيٌّ، یا مَنْ هُوَ فِي عُلُوِّهِ قَرِيبٌ، یا مَنْ هُوَ فِي قُرْبِهِ لَطِيفٌ، یا مَنْ هُوَ فِي لُطْفِهِ شَرِيفٌ...» (بند ۳۵). به‌طور نمونه «وفی» در صفت دیگر در قالب «وفاء»؛ تکرار شده است و به همین ترتیب قوی و دیگر موارد.

«یا مَنْ فِي الْأَفَاقِ آيَاتُهُ يَا مَنْ فِي الْأَيَاتِ بُرْهَانُهُ» (بند ۴۲)؛ «یا مَنْ هُوَ لِمَنْ أَطَاعَهُ حَبِيبٌ يَا مَنْ هُوَ إِلَى مَنْ أَحَبَّهُ قَرِيبٌ» (بند ۹۶). در این دو بند نیز تکرار تسلسلی به صورت کوتاه وجود دارد که شبیه قیاس منطقی شده است و با حذف واژه تکرار شده در دو بخش به نتیجه‌ای جدید می‌توان رسید: «یا مَنْ فِي الْأَفَاقِ بُرْهَانُهُ» و «یا مَنْ هُوَ لِمَنْ أَطَاعَهُ قَرِيبٌ».

۴-۱-۲. تکرار عبارتی در دعای جوشن

گاه در یک شعر یا متنی ادبی - مذهبی پس از جمله یا جملاتی چند، عبارتی به صورت منظم تکرار می‌شود. این نوع تکرار در کنار نقش معنایی و معارفی خود، در دو بعد موسیقایی و تناسبی ارزش زیبا شناختی بالایی دارد و متن را همبسته و آراسته می‌سازد. از جمله کاربردهای هنری تکرار عبارت در ادب، قالب‌هایی از شعر مانند ترجیع بند است.^۳ از جمله نمونه‌های تکرار زیبای عبارتی، آیه کریمه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» است که ۳۱ بار در سوره مبارکه رحمن، عروس قرآن، تکرار شده است (نک: خرقانی، ۱۳۹۸ش، ص ۲۷۷-۲۸۳).

۳. ترجیع بند شعری است شامل چند بند هم‌وزن اما با قافیه‌های گوناگون که در پایان هر بند (هر بخش از شعر که از بخش‌های دیگر جدا شده است) بیتی ثابت و واحد که به آن «برگردان» می‌گویند با قافیه‌ای مستقل می‌آید. تقریباً تمامی ترانه‌های عامیانه و ترانه‌های مرسوم در قالب ترجیع بند یا دست کم با استفاده از بیت برگردان گفته شده‌اند (انوشه، ۱۳۷۶ش، ج ۲، ص ۳۵۱ - ۳۵۲).

در دعای جوشن کبیر نیز چنین تکراری را می‌بینیم و در آن عبارت «سُبْحَانَكَ يَا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَوْثُ الْعَوْثُ حَلِّصْنَا مِنَ النَّارِ يَا رَبِّ» صد مرتبه و پس از هر بند دعا تکرار می‌شود. هنگامی که این عبارت، دسته جمعی خوانده شود، سرود مذهبی زیبایی اجرا می‌شود. با توجه به تفاوت نام‌هایی که در هر بند خداوند با آنها خوانده می‌شود این سخن ناظر به آن نام‌ها می‌تواند باشد. به طور مثال وقتی گفته می‌شود: «يَا عَلَامَ الْغُيُوبِ يَا عَفَّارَ الذُّنُوبِ يَا سَتَّارَ الْغُيُوبِ يَا كَاشِفَ الْكُرُوبِ ...» (بند ۱۲). سپس گفته می‌شود: «سُبْحَانَكَ يَا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَوْثُ الْعَوْثُ حَلِّصْنَا مِنَ النَّارِ يَا رَبِّ» یعنی پاک و منزهی! ای تویی که چنین صفات نیکوی داری: دانای غیب، آمرزنده گناهان و... هستی و نیز چنین هستی که جز تو خدایی نیست، به فریادمان رس و از آتش قهرت رهایی بخشی ای پروردگار من».

دو نام دیگر الهی نیز در این «تکرار بند» می‌آید: «إله» و «رب»، اما آن دو به این ده صفت افزوده می‌شود، نه آنکه دعای «حَلِّصْنَا مِنَ النَّارِ» منحصر به این دو صفت گردد و ارتباطی با صفات آن بند نداشته باشد. این مطلب از سیاق قرار گرفتن این عبارت پس از هر بند به دست می‌آید و حکیمانه بودن کلام اقتضای آن را دارد که به طور طبیعی باید ارتباطی در میان باشد. چنین نیز می‌توان گفت که صفات هر بند، زمینه تکرار این عبارت را فراهم می‌آورد، گرچه مستقیم ناظر به صفات آن بند نباشد.

۴-۱-۳. تکرار نحوی در دعای جوشن

تکرار نحوی تکرار نقش‌ها و قالب‌های دستور زبانی در متن است به گونه‌ای که نظم آفرین و موسیقی ساز باشد (خضرم، ۲۰۰۳م، ص ۱۱۴). در تکرار نحوی واژگان در نظامی خاص و بر یک سیاق، در پی هم آورده می‌شوند و گاه افزون بر تکرار نقش، تکرار حروف و واژگان نیز در آن وجود دارد. این نوع تکرار، تکرار صفت، حال، قَسَم، شرط، مبتدا و

آوردن خبرهای متعدّد و مانند آن را شامل می‌شود که در سوره‌های جزء سیم قرآن کریم نمونه‌های متعددی را می‌توان برای آن سراغ گرفت.^۴

گسترده‌ترین تکرار در دعای جوشن کبیر، تکرار نحوی است که از آغاز تا پایان دعا را فراگرفته است و تا آنجا که نویسنده می‌داند، چنین تکراری در میان تمامی متون، بی‌نظیر است. هزار منادی در این دعا وجود دارد و در هر بندی نیز نقش‌های نحوی ویژه‌ای تکرار می‌شود. به‌طور نمونه در: «يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يَصْرِفُ السُّوءَ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يَخْلُقُ الْخَلْقَ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يَعْفِرُ الذَّنْبَ إِلَّا هُوَ...» (بند ۹۰). در این فراز دعای گران‌سنگ جوشن که آورده شد، ده عبارت با ترکیب ذیل تکرار شده است: حرف ندا + من موصول + صله‌ای که مرکب است از فعل منفی، مفعول به آن، حرف استثنا و مستثنی. پیداست که چنین نظمی، زیبایی ویژه‌ای و نوعی موسیقی لفظی و معنوی خواهد داشت.

ده صفتی که در هر بند از دعای جوشن قرار گرفته‌اند ساختارهای گوناگون نحوی دارند و در شماری از این ساختارها واژگانی به صورت منظم تکرار شده‌اند. در اینجا به بررسی این ساختارها می‌پردازیم:

۱. شمار قابل توجهی (۳۵ مورد) از بندهای دعا چنین است که با «من» موصول آمده است؛ مثل: «يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يَصْرِفُ السُّوءَ إِلَّا هُوَ...» (بند ۹۰).

۲. در پنج بند از «ذا» به معنای صاحب و دارنده استفاده شده است («ذا» در بندهای ۸، ۱۵ و ۲۳، در تمامی ده صفت و در بند ۷۸ در پنج و در بند ۸۰ در سه صفت آمده است)؛ مثل: «يَا ذَا الْجُودِ وَ الْإِحْسَانِ يَا ذَا الْفَضْلِ وَ الْإِمْتِنَانِ يَا ذَا الْأَمْنِ وَ الْأَمَانِ...» (بند ۱۵)؛ «يَا ذَا الْعَرْشِ الْمَجِيدِ يَا ذَا الْقَوْلِ السَّدِيدِ يَا ذَا الْفِعْلِ الرَّشِيدِ...» (بند ۷۸). ساختار صفات الهی در این

^۴ ۱۰ آیه آغازین سوره شمس نمونه‌ای از تکرار نحوی قسم و آیات چهارده‌گانه اول سوره تکویر نمونه‌ای از تکرار نحوی شرط است. نیز در «إِنَّهُ هُوَ يَبْدِئُ وَ يُعِيدُ. وَ هُوَ الْعَفُوْرُ الْوَدُوْدُ. ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ. فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (بروج: ۱۳-۱۶) خبرهایی زیبایی بر یک نظام خاص آمده است.

نوع به این شکل است که پس از «ذا» یا دو چیز به هم معطوف است و یا به شکل صفت و موصوفی آمده است.

۳. در دو مورد نیز هر صفت با «رب» آغاز می شود: «يَا رَبَّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَا رَبَّ الشَّهْرِ الْحَرَامِ يَا رَبَّ الْبَلَدِ الْحَرَامِ يَا رَبَّ الرَّكْنِ وَالْمَقَامِ...» (بند ۲۶)؛ «يَا رَبَّ النَّبِيِّينَ وَالْأَنْبِيَاءِ يَا رَبَّ الصَّالِحِينَ وَالْأَخْيَارِ...» (بند ۵۴). در این ساختار واژه رب ده بار تکرار شده است که تأکیدی وافر بر ربوبیت الهی نسبت به همه اشخاص، اشیاء و اماکن دارد.

۴. سه بند نیز در آغاز هر صفت «خیر» آمده است: «يَا خَيْرَ ذَاكِرٍ وَ مَذْكُورٍ يَا خَيْرَ شَاكِرٍ وَ مَشْكُورٍ يَا خَيْرَ حَامِدٍ وَ مَحْمُودٍ...» (بند ۹۵)؛ «يَا خَيْرَ الْمَرْهُوبِينَ يَا خَيْرَ الْمَرْغُوبِينَ يَا خَيْرَ الْمَطْلُوبِينَ...» (بند ۳۹). تکرار «خیر» در این بند تأکیدی بر بهتری و سرآمدی خداوند در همه چیز است.

۵. در یک بند «نعم» تکرار گردیده است: «يَا نِعْمَ الْحَسِيبُ يَا نِعْمَ الطَّيِّبُ يَا نِعْمَ الرَّقِيبُ يَا نِعْمَ الْقَرِيبُ...» (بند ۵۱). تکرار «نعم» در این فراز نیز خداوند را بر خوب بودن در صفات یاد شده می ستاید.

۶. یک نوع پر کاربرد در این دعا آن است که صفات الهی به طور مستقیم؛ یعنی بدون کاربرد «من»، «ذا»، «رب»، «خیر» و «نعم» به شکل صفتی آمده است که خود دو گونه است: یا صفات مرکب است که از دو واژه یا بیشتر تشکیل شده اند مثل: «يَا ذَاتِمُ الْبُقَاةِ يَا سَامِعَ الدُّعَاءِ يَا وَاسِعَ الْعَطَاءِ يَا غَافِرَ الْخَطَاةِ...» (بند ۶۴) و یا صفات تک واژه ای هستند که در این صورت پیش از آنها تعبیر «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ» آمده است؛ همانند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا أَوَّلُ يَا آخِرُ يَا ظَاهِرُ يَا بَاطِنُ...» (بند ۸۵). آورده شدن این عبارت پیش از نام های مفرد همچون پایه ای است که آنها روانتر و با تمرکز بیشتری ادا شوند و از نظر حجمی نیز به دیگر بندها نزدیک گردند.

۴-۲. جناس در دعای جوشن

یکی از اموری که زیبایی سخن و جلوه و نفوذ آن را دو چندان می‌کند، تناسب و همانندی واژگان آن در جنبه‌های لفظی و آوایی است. آرایه جناس در ادبیات عهده‌دار این امر است. اگر دو واژه با اختلاف در معنا به نوعی میانشان تشابه لفظی وجود داشته باشد، در اصطلاح به آن «جناس» یا «تجنیس» گفته می‌شود. «جناس» به معنای همانندی و هم‌شکلی است (رک: ابن منظور، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۴۳؛ علوی یمنی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۲۶۴).

همگونی در چهار عنصر: نوع حروف، تعداد حروف، ترتیب حروف و حرکات حروف، دو واژه را از تمامی جهات شبیه هم می‌سازد و اختلاف در هر یک از آنها تا حدودی از این همانندی می‌کاهد. اگر دو واژه کاملاً عین هم باشند، «جناس تام» نام دارد و اگر در یکی از این چهار عنصر مختلف باشند، «جناس غیر تام» نامیده می‌شود؛ همانند: «یا مُعْنَى یا مُفْنَى یا مُفْنَى» (بند ۹۳) که دارای مشابهت با تفاوت در حرف دوم می‌باشند و مصادیقی از جناس ناقص هستند.

«یا عَظِيمُ یا قَدِيمُ یا عَلِيمُ یا حَلِيمُ یا حَكِيمُ» (بند ۱). در این چهار صفت جناس از نوع تفاوت در یک حرف است: «علیم» با «حلیم» تفاوت در حرف نخست دارد و «عظیم» با «علیم» و «حلیم» با «حکیم» تفاوت در حرف میانی دارد. دو حرفی که با هم تفاوت دارند، اگر «مقارب»^۵ باشند، «جناس مضارع» و اگر «غیر مقارب» باشند، «جناس لاحق» نامیده

۵. حروف «مقارب» عبارت از حروفی است که مخارج یا صفات آنها نزدیک یکدیگر باشند که سه نوع دارد:

الف) حروفی که مخرج و صفتشان هر دو به هم نزدیک باشد، مانند: «ل»، «ر»، «ذ» و «ز».

ب) حروفی که تنها مخرجشان به هم نزدیک باشد، نه صفتشان: مانند: «د، ن، س».

ج) دو حرفی که صفتشان به هم نزدیک باشد، نه مخرجشان مانند: «ق، د، ط». (رک: حقیان، ۲۰۰۱م، ص ۲۰۱-۲۰۷؛ بیگلری، بی‌تا، ص ۱۶۶).

می شود (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۲۷۷ و ۲۸۴). بنابراین، میان «علیم» با «حلیم»، «جناس مضارع» و میان «عظیم» با «علیم» و «حلیم» با «حکیم»، «جناس لاحق» وجود دارد.

«يَا دَا الْحَمْدِ وَ الثَّنَاءِ يَا دَا الْفَخْرِ وَ الْبَهَاءِ يَا دَا الْمَجْدِ وَ السَّنَاءِ» (بند ۸). «ثناء» به معنای ستایش و «سنا» به معنای روشنائی و بلندی است (بستانی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۸۲ و ۷۶). این دو واژه همخوانی آوایی بسیار نزدیکی دارند و جناسشان «مضارع» است. در بند ۶۴ نیز آمده است: «يَا جَمِيلِ الثَّنَاءِ يَا قَدِيمِ السَّنَاءِ».

«يَا جَلِيلِ يَا جَمِيلِ يَا وَكِيلِ يَا كَفِيلِ يَا دَلِيلِ يَا قَبِيلِ يَا مُدِيلِ يَا مُنِيلِ يَا مُقِيلِ يَا مُحِيلِ» (بند ۱۳). «جلیل» با «جمیل» و «مدیل»، «منیل»، «مقیل» و «محول» با یکدیگر همگونی با تفاوت در حرف میانی دارند. «مدیل»، از «اداله» به معنای نصرت و غلبه است. حدیث قدسی است: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا مُدِيلُ الْمَظْلُومِينَ»؛ یعنی برای مظلومان دولت و پیروزی بر ستمگران قرار می دهد (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۷۳). «منیل» یعنی نائل کننده و عطا کننده (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۷۶۱). «مقیل» یعنی اقاله کننده و گذشت کننده (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۶۴۵) و «محول» یعنی نیروبخش.^۶

در بند ۴۴ «يَا قَرِيبُ يَا رَقِيبُ» و در بند ۵۱ «يَا نِعَمَ الرَّقِيبُ يَا نِعَمَ الْقَرِيبُ» آمده است که میان این دو واژه همگونی با اختلاف در چینش حروف است. گاه دو واژه در نوع، شمار و حرکات حروف یکسانند، اما ترتیب قرار گرفتن حروف آن دو تفاوت دارد. این نوع «جناس قلب» نام دارد (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۲۷۵ و ۲۷۶)؛ در بند ۵۶ «يَا مَنْ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى يَا مَنْ لَهُ الصِّفَاتُ الْعُلْيَا» آمده است که اعلی و علیا را مصداق این نوع جناس می توان بر شمرد همین طور در بند ۷۸ «يَا مَنْ هُوَ قَرِيبٌ غَيْرُ بَعِيدٍ ... يَا مَنْ هُوَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» بعید و عبید چنین رابطه ای دارند.

۶. طبق حاشیه شیخ عباس قمی «محول» یعنی عطا کننده حول (قوت و توان) (مفاتیح ص ۹۹۶).

نوعی دیگر از همگونی واژگان آنجاست که واژگانی آورده شود که در زبان به یک ریشه بازگردند؛ به این نوع در بدیع «تجنیس اشتقاق» اطلاق شده است (رک: مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۱۲۷، ۲۶۹ و ۶۰۳) مانند: «ذَاكِرٌ وَ مَذْكُورٌ» و «شَاكِرٌ وَ مَشْكُورٌ» در بند ۹۵ دعا. این نوع نیز در دعای جوشن فراوان است؛ مانند: «يَا عَاصِمَ مَنِ اسْتَعَصَمَهُ يَا رَاحِمَ مَنِ اسْتَرْحَمَهُ يَا غَافِرَ مَنِ اسْتَغْفَرَهُ يَا نَاصِرَ مَنِ اسْتَنْصَرَهُ يَا حَافِظَ مَنِ اسْتَحْفَظَهُ...» (بند ۳۰) در این بند نیز «تجنیس اشتقاق» وجود دارد و هر بخش اسم فاعل و ماضی باب استفعال از فعلی بخصوص را دارد. از سویی طالبی که مولای کریم خود مدد می‌جوید و از سوی دیگر مولای کریمی که پاسخ او می‌گوید.

«يَا أَعْظَمَ مَنِ كُنَّ عَظِيمٌ يَا أَكْرَمَ مَنِ كُنَّ كَرِيمٌ يَا أَرْحَمَ مَنِ كُنَّ رَحِيمٌ...» (بند ۳۳)؛ یا أَقْرَبَ مَنِ كُنَّ قَرِيبٌ يَا أَحَبَّ مَنِ كُنَّ حَبِيبٌ...» (بند ۴۵). در دو بند ۳۳ و ۴۵ نیز نمونه‌های زیبای دیگری از «تجنیس اشتقاق» وجود دارد. این دو بند ترکیبی نظیر هم دارند که افعال تفضیل و صفت مشبّهه مشتق از یک ریشه باشد.

«يَا مَنْ بَرَى وَ لَا يُرَى يَا مَنْ يَخْلُقُ وَ لَا يُخْلَقُ يَا مَنْ يَهْدِي وَ لَا يُهْدَى يَا مَنْ يُجِيبِي وَ لَا يُجِيبِي يَا مَنْ يَسْأَلُ وَ لَا يُسْأَلُ يَا مَنْ يُطْعِمُ وَ لَا يُطْعَمُ...» (بند ۵۰). سراسر این بند به جز بخش آخر آن را «جناس اشتقاق» فراگرفته است و حالت معلوم و مجهول یک فعل نظامی زیبا به آن بخشیده است.

آنچه یاد شد نمونه‌هایی از جناس‌های فراوان این دعای شریف بود. در بررسی انجام شده، جناس تام در این دعا مشاهده نشد و همین‌طور جناس ناقص با تفاوت در شمار حروف.

۴-۳. سجع در دعای جوشن

دعای جوشن کبیر از نظر آهنگین و نظام دار بودن در حد اعلاّی خود قرار دارد و در درون هر بند تمامی صفات با یکدیگر ریخت آوایی موزونی دارند؛ چه صفت کوتاه باشد و چه

بلند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا مُسَبِّبُ يَا مُرْعِبُ يَا مُقَلِّبُ يَا مُعَقِّبُ يَا مُرْتَبُّ يَا مُخَوِّفُ يَا مُخَدِّرُ يَا مُذَكِّرُ يَا مُسَجِّرُ يَا مُعَوِّزُ» (بند ۹۷) تمامی این صفات بر یک وزن هستند و غالباً حرف آخرشان با صفت پیشین یکی است.

در ادبیات به تناسب آوایی در پایان جمله‌های نثر «سجع» گفته می‌شود (ر.ک: علوی یمنی، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۱۱؛ مطلوب، ۲۰۰۰ م، ص ۳۱۱). سجع از لحاظ واژگانی به صوتی اطلاق می‌شود که آهنگین و موزون باشد. از این رو آواز کبوتر و فاخته را سجع گویند (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۱۳۵؛ ابن منظور، ۱۳۶۳ ش، ج ۸، ص ۱۵۰). سجع در نثر مثل قافیه در شعر است و با ایجاد موسیقی در نثر، آن را به نظم نزدیک می‌سازد.

این نکته نیز شایسته یادآوری است که هر فراز از دعای جوشن، یک جمله است؛ چون هر جمله دست کم باید از دو اسم یا یک فعل و یک اسم تشکیل شود و در هر نام که ندا می‌شود، «یا» که حرف نداء است جایگزین فعل «أدعو» می‌باشد که خود متشکل از اسم و فعل است (صَبَّان، ۲۰۱۳ م، ج ۱، ص ۳۷؛ مدنی، ۱۴۳۵ ق، ج ۱، ص ۱۴۷). بنابراین، مثل بند بالا مشتمل بر ده جمله و فقره است. در ادبیات، سجع سه گونه دارد: متوازی، مطرف و متوازن که از نظر ارزش موسیقایی، به همین ترتیب یاد شده می‌باشند:

۴-۳-۱. سجع متوازی

سجع متوازی آن است که واژه‌های به کار رفته در پایان فقرات، هم در وزن، و هم در حرف پایانی (روی) یکسان باشند (مطلوب، ۲۰۰۰ م، ص ۳۱۵)، مقصود از وزنی که در اینجا گفته می‌شود، وزن عروضی است نه وزن صرفی؛ یعنی دو واژه در حرکت‌ها و سکون‌ها و ترتیب آن موافق باشند، خواه در نوع حرکات یکسان باشند یا خیر. بنابراین «نعم» و «کرم» وزن عروضی شان یکی است. بیشترین سجع به کار رفته در دعای جوشن، نوع متوازی است و این نشان از آهنگین بودن بیشتر این دعا دارد. در بند ذیل تمامی واژگان پایان فقرات دعا وزنشان یکسان است و به حرف میم ختم گشته‌اند: «يَا ذَا الْجُودِ وَاللِّعَمِ يَا ذَا

الْفُضْلِ وَالْكَرَمِ يَا خَالِقَ اللَّوْحِ وَالْقَلَمِ يَا بَارِيَّ الدَّرِّ وَالنَّسَمِ يَا ذَا الْبَأْسِ وَالْيَقَمِ يَا مُلْهِمَ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ يَا كَاشِفَ الضَّرِّ وَالْأَلَمِ...» (بند ۸۰).

۴-۳-۲. سجع مطرف

سجع مطرف آن است که دو واژه در وزن مختلف و در حرف پایانی مشترک باشند (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۱۶)؛ همانند: «يَا مَنْ فِي السَّمَاءِ عَظَمْتُهُ يَا مَنْ فِي الْأَرْضِ آيَاتُهُ» (بند ۵۸) عظمت و آیات و ز نشان متفاوت است اما به حرف مشترکی ختم شده‌اند. این نوع نیز در دعای جوشن به کار رفته است؛ گرچه فراوان نیست. از آن جمله است: «يَا مَنْ إِلَيْهِ يَرْعَبُ الرَّاهِدُونَ يَا مَنْ إِلَيْهِ يَلْجَأُ الْمُتَحَيِّرُونَ يَا مَنْ بِهِ يَسْتَأْنِسُ الْمُرِيدُونَ يَا مَنْ بِهِ يَفْتَحِرُ الْمُجْبُونَ يَا مَنْ فِي عَفْوِهِ يَطْمَعُ الْخَاطِئُونَ يَا مَنْ إِلَيْهِ يَسْكُنُ الْمُوقِنُونَ يَا مَنْ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ» (بند ۴۳). «الزَّاهِدُونَ» با «الْمُتَحَيِّرُونَ» و آن نیز با «الْمُرِيدُونَ» و همین‌طور «الْمُوقِنُونَ» با «الْمُتَوَكِّلُونَ» و ز نشان مختلف است اما در حرف قافیه مشترکند.

۴-۳-۳. سجع متوازن

سجع متوازن آن است که کلمات قرینه در وزن متفق و در حرف پایانی مختلف باشند (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۱۵). به تعبیر دیگر، واژه‌ها فقط هموزن باشند؛ مانند: «يَا سُبُوحُ يَا قُدُّوسُ» در بند ۵۷. این نوع نیز در دعای جوشن وجود دارد. از نمونه‌های آن است: «يَا أَقْدَمَ مِنْ كُلِّ قَدِيمٍ يَا أَكْبَرَ مِنْ كُلِّ كَبِيرٍ يَا أَلْطَفَ مِنْ كُلِّ لَطِيفٍ يَا أَجَلَ مِنْ كُلِّ جَلِيلٍ يَا أَعَزَّ مِنْ كُلِّ عَزِيزٍ» (بند ۳۳) «قدیم»، «کبیر»، «لطیف»، «جلیل» و «عزیز» هم وزن هستند.

۴-۴. توازن و توازی در دعای جوشن

توازن یعنی ایجاد همسانی و هماهنگی طولی در سطح جمله‌های قرینه هم؛ به گونه‌ای که از نظر شمار واژگان همانند باشند و تمامی یا بیشتر واژگان، دو به دو با هم طراز گردند و در

روی، وزن و یا هر دو، یکسان شوند. توازن در بلاغت با نام‌هایی همچون ترصیح و مماثله مطرح است (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۰۶ - ۳۰۹ و ۶۵۴ - ۶۵۶؛ تفتازانی، بیتا، ج ۲، ص ۲۱۱). توازی (به موازات هم بودن) عبارت است از همانندی و برابری ساختارها یا معانی در سطرهایی که از نظر کلمات مطابق هم هستند یا عبارت‌هایی که برپایه زوجیت هنری بنا شده‌اند. در چنین مواردی عبارات مطابق، برابر یا متوازی نام دارد؛ خواه در شعر باشد یا نثر، به ویژه نثر مقفی یا هنری (شیخ، ۱۹۹۹م، ص ۷-۸). توازی نیز اصطلاحی شبیه توازن است با این تفاوت که توازن در صورت صوتی کلمات رخ می‌دهد و توازی بعد معنایی آنها را نیز در برمی‌گیرد.

در سراسر دعای جوشن کبیر توازن وجود دارد و در هر بند تمامی عبارات به موازات هم هستند و این اعتدال به گونه‌ای معجزه آسا به صورت دقیق و بدون تکلف و روان مشهود است و تمامی بندها در آهنگین و نظام‌دار بودن در اوج زیبایی خود قرار دارند. به این فقرات بنگرید: «يَا مَنْ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ لَا وَزِيرَ يَا مَنْ لَا شَيْبَةَ لَهُ وَ لَا نَضِيرَ»؛ «يَا زَارِقَ الطِّفْلِ الصَّغِيرِ يَا رَاحِمَ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ يَا جَابِرَ الْعَظْمِ الْكَبِيرِ» (بند ۷۹). شمار واژگان و حتی حروف آنها کاملاً برابر است و از نظر معنایی نیز گاه مقابله و معادله صورت گرفته است. به‌طور مثال می‌بینیم «شیخ» در برابر «طفل» و «کبیر» در برابر «صغیر» قرار گرفته است.

۴-۵. مراعات نظیر در دعای جوشن کبیر

در «مراعات نظیر» واژه‌هایی در سخن به کار برده می‌شوند که همه، داخل در یک مجموعه و زمینه معنایی قرار دارند و از جهت جنس، نوع، زمان، مکان، همراهی و مانند آن با یکدیگر پیوسته و همبسته هستند (نک: تفتازانی، ۱۳۹۲ش، ج ۴، ص ۲۱-۲۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۶۱۴ و ۱۱).

هر متن حاصل به هم پیوستن مجموعه‌ای از واژگان در ضمن جملات و مجموعه‌ای از جملات در ضمن یک مقطع و یا پاراگراف است. گرچه قواعد دستور زبانی شکل و

چهارچوب کلی متن را تعیین می‌کند اما ارتباط معنایی میان واژگان و جملات، انتخابگر این عناصر از میان عناصر فراوان زبان است. عناصر و اجزای جمله‌ها به نوعی با سایر عناصر و اجزا ارتباط دارند و مجموعه آن‌ها کلیت منسجم و هماهنگی را به وجود می‌آورند که در آن همه عناصر سازنده متن بر اساس اصول و قواعد معینی به هم پیوسته‌اند. آرایه‌هایی مانند: مراعات نظیر و تضاد بیانگر وجود تناسب و رابطه معنایی میان واژگان است و در زبان‌شناسی نیز این امر در قالب باهم‌آیی مطرح شده است. «هم‌آیی»، یا روابط مورد انتظار، نوعی پیوستگی و انسجام واژگانی، است که از رهگذر واژگان متمایل به یکدیگر خلق می‌شود و منظور از آن «در یک جا آمدن» واژگانی معین در چارچوب موضوع یک متن است که منجر به پیدایش ارتباط بین جمله‌های آن متن می‌شود (نورگارد، بوسه و مونتورو، ۱۳۹۴ش، ۱۱۱؛ فرج، ۲۰۰۷م، ص ۱۰۳-۱۰۴).

در دعای جوشن هر ده امری که کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، تنها توازن آوایی، آنها را به هم پیوند نداده است، بلکه از نظر معنا نیز میان‌شان روابط معنایی و پیوند‌های استواری برقرار است و مصادیق مراعات نظیر در میان آنها فراوان است. البته ممکن است این روابط دو به دو یا چند به چند باشد و گاه تمامی ده صفت را فراگرفته باشد. در این زمینه نمونه‌هایی را یاد می‌کنیم:

«یا مَنْ لَهُ الْعِزَّةُ وَ الْجَمَالُ یا مَنْ لَهُ الْقُدْرَةُ وَ الْكَمالُ یا مَنْ لَهُ الْمُلْكُ وَ الْجَلالُ» (بند ۴).

عزت، قدرت و ملک و از آن‌سو جمال، کمال و جلال، از یک مجموعه هستند.

«یا رَبَّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الشَّهْرِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الْبَلَدِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الرُّكْنِ وَ الْمَقَامِ یا رَبَّ

الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ یا رَبَّ الْحِلِّ وَ الْحَرَامِ» (بند ۲۶). در این فراز نیز واژگان به

کار رفته در آن همه در یک حوزه قرار دارند و به فریضه حج مربوط هستند.

«یا حَبِيبَ مَنْ لا حَبِيبَ لَهُ یا طَیِّبَ مَنْ لا طَیِّبَ لَهُ یا مُجِيبَ مَنْ لا مُجِيبَ لَهُ یا شَفِیقَ

مَنْ لا شَفِیقَ لَهُ یا رَفِیقَ مَنْ لا رَفِیقَ لَهُ یا مُعِیْثَ مَنْ لا مُعِیْثَ لَهُ یا دَلِیلَ مَنْ لا دَلِیلَ لَهُ یا اُنَیسَ

مَنْ لَا أُنَيْسَ لَهُ يَا رَاحِمَ مَنْ لَا رَاحِمَ لَهُ يَا صَاحِبَ مَنْ لَا صَاحِبَ لَهُ» (بند ۵۹). «حیب»، «طیب»، «محبیب»، «شفیق»، «رفیق»، «مغیث»، «دلیل»، «انیس»، «راحم»، و «صاحب» تمامی در یک حوزه معنایی قرار دارند؛ چه آنکه دوست، پزشک، پاسخ دهنده، دلسوز، یار، فریادرس، راهنما، همدم، ترحم کننده، و همراه کسانی هستند که کمک کار انسان و دوست دار او هستند و انسان در تنهایی و مشکلات به آنان پناه می برد.

۴-۶. تضاد در دعای جوشن

دو چیزی که مقابل یکدیگر و ضد یکدیگر باشند نیز تلازم ذهنی دارند و ذهن از یک معنا به ضد آن منتقل می شود و تناسبی ایجاد می کند که بر زیبایی، لطافت و روشنگری سخن می افزاید؛ زیرا کاربرد معانی متقابل، ابعاد گوناگون یک امر را پوشش می دهد و جوانب مطلب را روشن می سازد. بنابراین امر، تضاد یکی از عوامل انسجام بخش به متن است. در بلاغت به جمع میان دو معنای متضاد «تضاد» یا «طباق» می گویند (ر.ک: مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۶۷؛ خرقانی، ۱۳۹۸ش، ص ۳۱۱-۳۱۴). مانند: «يَا مَنْ هُوَ يَبْتَىٰ وَ يَفْتَىٰ كُلُّ شَيْءٍ» (بند ۱۶). «يَبْتَىٰ» و «يَفْتَىٰ» تضاد دارند. اگر دو یا چند معنای سازگار یاد شود و سپس آنچه به گونه موافقت یا مخالفت در برابر آنها قرار دارد، به ترتیب آورده شود، «مقابله» و «تقابل» نام دارد (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۶۳۶؛ جمعه، ۲۰۰۵م، ص ۷۷). «يَا مَنْ أَظْهَرَ الْجَمِيلَ يَا مَنْ سَتَرَ الْقَبِيحَ» (بند ۲۲). میان اجزای این دو صفت تقابل وجود دارد: آشکار کردن مقابل پوشاندن و زیبا مقابل زشت است.

«يَا غَالِيَا غَيْرَ مَعْلُوبٍ يَا صَانِعَا غَيْرَ مَصْنُوعٍ يَا خَالِقَا غَيْرَ مَخْلُوقٍ يَا مَالِكَا غَيْرَ مَمْلُوكٍ يَا قَاهِرَا غَيْرَ مَقْهُورٍ يَا رَافِعَا غَيْرَ مَرْفُوعٍ يَا حَافِظَا غَيْرَ مَحْفُوظٍ يَا نَاصِرَا غَيْرَ مَنْصُورٍ يَا شَاهِدَا غَيْرَ غَائِبٍ يَا قَرِيبَا غَيْرَ بَعِيدٍ» (بند ۴۶). در این بند ده واژه با واژه مقابل آن به کار رفته است که ۸ مورد

تقابل آن از نوع تضایف است. از غالب و مغلوب تا ناصر و منصور و دو مورد هم تقابل تضاد است: شاهد و غائب و قریب و بعید.^۷

برخی نمونه‌های تضاد در دعای جوشن، ترکیباتی تضادنا است که در آن دو صفت متضاد را به خداوند نسبت می‌دهد؛ مثل: «يَا ضَارُّ يَا نَافِعُ» (بند ۳۲)؛ «يَا فَاصِلُ يَا وَاصِلُ» (بند ۸۱)؛ ای زیان رسان و ای سود رسان؛ ای جدا کننده و ای پیوند دهنده. در این موارد، آرایه به گونه‌ای است که گمان می‌رود واژگان آن ناسازند، در حالی که با نگاهی دیگر سازگاری آن روشن می‌شود و تناقضی وجود ندارد و هر کدام از جهتی است و در موردی است.

این نوع، «ایهام تضاد»، «متناقض‌نما» و «پارادوکس» نامیده می‌شود. «تصویر پارادوکسی تصویری است که دو روی ترکیب آن به لحاظ مفهوم یکدیگر را نقض می‌کند؛ مثل سلطنت فقر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴ش، ص ۵۴). نمونه‌های دیگر این نوع در دعای جوشن فقرات ذیل است: «الَّذِي بَعُدَ فَلَا يُرِي، وَقَرَّبَ فَشَهِدَ النَّجْوِي»؛ (قمی، ۱۳۹۶ش، دعای افتتاح، ص ۳۱۲). «يَا مَنْ دَنَا فِي عُلُوِّهِ يَا مَنْ عَلَا فِي دُنُوِّهِ» (بند ۸۲). دور نزدیک، و توصیفات از این دست برای خداوند سبحان، که در دعا آمده است، تعبیراتی واقع‌گرا و تضادنمایند. این صفت باری تعالی تصویرگر آن است که علو پروردگار، موجب دوری او از انسانها نمی‌باشد، بلکه او در عین والایی و برتری، به انسان نزدیک است. نه قرابت و نزدیکی پروردگار به آدمی، ذره‌ای از بالایی و والایی اش می‌کاهد و نه بالایی و والایی اش مانع نزدیکی و آگاهی به احوال بندگان است.

۷. در منطق تقابل چهار نوع است: تقابل تضاد؛ مانند جمع میان مرگ و زندگی، سردی و گرمی، روز و شب. تقابل سلب و ایجاب یا تقابل دو نقیض؛ مانند رفتن و نرفتن، هست و نیست. تقابل عدم و ملکه؛ مانند کور و بینا، دانا و نادان، و تقابل تضایف (تقابلی که فهم و تصور یکی متوقف بر دیگری است)؛ مانند خالق و مخلوق، علت و معلول (ر.ک: مظفر، ۱۹۸۰م، ص ۴۸ - ۴۹؛ ساحلی، ۱۹۹۶م، ص ۳۰ - ۳۱).

۴-۷. آرایه ترتیب در دعای جوشن

یکی از آرایه ها را «ترتیب» یاد کرده اند و آن چنین است که صفاتِ موصوفی طبق ترتیب آفرینش طبیعی آن ذکر شود. به طور مثال در آیه ۶۷ غافر آفرینش انسان و سیر حیات او، از مواد طبیعت و نطفه تا پیری طبق ترتیب طبیعی ذکر شده است (ر.ک: سیوطی، ۲۰۰۱م، ج ۲، ص ۱۶۹؛ مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۳۰۰).

چینش میان فقرات و صفات در دعای جوشن نیز جای بحث و کاوش دارد. این چینش حکیمانه و حسن ترتیب را با دقت نظر و بررسی چگونگی ترتیب صفات مذکور می توان مشاهده کرد: «یا مَنْ فِي الْمَمَاتِ قُدْرَتُهُ يَا مَنْ فِي الْقُبُورِ عِبْرَتُهُ يَا مَنْ فِي الْقِيَامَةِ مُلْكُهُ يَا مَنْ فِي الْحِسَابِ هَيْبَتُهُ يَا مَنْ فِي الْمِيزَانِ قَضَاؤُهُ يَا مَنْ فِي الْجَنَّةِ ثَوَابُهُ يَا مَنْ فِي النَّارِ عِقَابُهُ» (بند ۴۲). نخست مرگ آمده سپس قبور و آنگاه قیامت و حساب و میزان و سرانجام نیز جنت و نار.

«يَا مَنْ خَلَقَنِي وَ سَوَّأَنِي يَا مَنْ رَزَقَنِي وَ رَبَّأَنِي يَا مَنْ أَطْعَمَنِي وَ سَقَّأَنِي ... يَا مَنْ أَمَاتَنِي وَ أَحْيَانِي» (بند ۶۶) ابتدا آفرینش انسان و سامان بخشی خلقت او آمده است. سپس روزی و تربیت. نخست غذا خوردن آمده و سپس نوشیدن. در آخر کار هم میراندن و آنگاه رستاخیز و زنده ساختن مردگان.

نتایج تحقیق

۱. دعای جوشن کبیر از دعاهاى بسیار زیبا و دارای محتوای توحیدی بالایی است که در ابعاد گوناگون واژگانی، ساختاری و الهامی متأثر از قرآن کریم است.
۲. یکی از ابعاد زیبایی در دعای جوشن کبیر، تکرارهایی گسترده ادبی است که انواعی از تکرارهای واژگان نظیر واژه آرای، تصدیر و تکرار تسلسلی را شامل می شود. همچنین کاربرد تکرار عبارتی پس از هر بند، آن را به بلندترین سرود مذهبی تبدیل کرده

است. گسترده‌ترین تکرار در دعای جوشن کبیر، تکرار نحوی است که از آغاز تا پایان دعا را فراگرفته است.

۳. از میان انواع جناس؛ جناس مضارع و لاحق و نیز جناس اشتقاق در دعای جوشن فراوان وجود دارد و همگونی میان واژگان در آن در حد بالایی قرار دارد.

۴. در سراسر دعای جوشن کبیر توازی معجزه گونه، دقیق و روان مشهود است و در آهنگ و نظم در اوج زیبایی خود قرار دارند. در درون هر بند تمامی صفات با یکدیگر ریخت آوایی موزونی دارند و انواعی از سجع متوازی، مطرف و متوازن در آن وجود دارد که بیشترین نوع را سجع متوازی تشکیل داده است که آهنگین‌ترین نوع است.

۵. در دعای جوشن هر ده امری که کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، تنها توازن آوایی آنها را به هم پیوند نداده است، بلکه از نظر معنا نیز میانشان روابط معنایی و پیوندهای استواری برقرار است و مصادیق «هم آیی»، در قالب مراعات نظیر و تضاد در میان آنها فراوان است.

۶. چینش میان فقرات و صفات در دعای جوشن نیز چینی حکیمانه است و بررسی چگونگی ترتیب صفات مذکور پژوهش‌های مفصل‌تری را می‌طلبد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن ابی الاصبیح مصری (۱۹۹۵م)، *تحریر التحبیر*، قاهره: المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه.
۴. ابن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن قیم جوزیه (۱۹۹۸م)، *الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علم البیان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن منظور (۱۳۶۳ش)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه.

۷. ابن یعقوب مغربی، احمد بن محمد (بی تا)، **مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، بیروت: دار الکتب العربی.
۹. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. احمدی، بابک (۱۳۷۰ش)، **ساختار و تأویل متن**، تهران: نشر مرکز.
۱۱. انوشه، حسن (۱۳۷۶ش)، **فرهنگنامه ادبی فارسی**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۱۲. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵ش)، **فرهنگ ابجدی عربی فارسی**، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۳. بیگلری، حسن (بی تا)، **سر البیان فی علم القرآن**، تهران: کتابخانه سنائی.
۱۴. تفتازانی، سعد الدین (۱۳۹۲ش)، **الاصباح فی شرح تلخیص المفتاح المعروف بالمطول**، با حواشی ادیب ذره صوفی، قم: دارالحجّه.
۱۵. تفتازانی، سعد الدین (بی تا)، **شرح المختصر علی تلخیص المفتاح**، با حواشی عبدالمتمتع صعیدی، قم: مکتبه نجفی.
۱۶. جمعه، حسین (۲۰۰۵م)، **التقابل الجمالی فی النصّ القرآنی**، دمشق: دارالنمیر.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۸ق)، **علی بن موسی الرضا علیه السلام و القرآن الحکیم**، مشهد: کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام.
۱۸. حقیان، احمد محمود عبد السميع (۲۰۰۱م)، **أ شهر الہ مصطلحات فی فن الأداء و علم القراءات**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. خرقانی، حسن (۱۳۹۸ش)، **زیبا شناسی قرآن از نگاه بدیع**، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۰. خرقانی، حسن؛ معین، جواد؛ اسفندیاری، محمد (۱۳۹۷ش)، «الگو پذیری خطبه قاصعه نهج البلاغه از قرآن کریم با رویکرد بینامتنیت»، **مطالعات ادبی متون اسلامی**، شماره ۹.

۲۱. خضر، سید (۲۰۰۳م)، **التکرار الاسلوبی فی اللغة العربیة**، قاهره: دارالوفاء جامعه المنصوره.
۲۲. رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۳. راستگو، سید محمد (۱۳۷۶ش)، **هنر سخن آرای، فن بدیع**، کاشان: انتشارات مرسل.
۲۴. راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، محقق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیة.
۲۵. رافعی، مصطفی صادق (۱۹۹۰م)، **اعجاز القرآن و البلاغة النبویة**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۶. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دار الفکر.
۲۷. زمخشری (۱۴۱۳ق)، **الکشاف**، قم: نشر البلاغة.
۲۸. زوبعی، طالب و حلاوی، ناصر (۱۹۹۶م)، **البيان و البدیع**، بیروت، دارالنهضة العربیة.
۲۹. ساحلی، منی علی سلیمان (۱۹۹۶م)، **التضاد فی النقد الادبی**، بنگازی: منشورات جامعه قاریونس.
۳۰. سید رضی، (۱۹۹۱م)، **نهج البلاغه**، تصحیح صبحی صالح، قاهره: دارالکتب المصری، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
۳۱. سیوطی، جلال الدین (۲۰۰۱م)، **الاتقان فی علوم القرآن**، تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۲. شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۴ش)، **شاعر آینه‌ها**، تهران: انتشارات آگاه.
۳۳. شکعه، مصطفی (۱۹۹۵م)، **البيان المحمدي**، الدارالمصریه - اللبنانیة.
۳۴. شمیس، سیروس (۱۳۸۶ش)، **نگاهی تازه به بدیع**، تهران: نشر میترا.
۳۵. شیخ، عبدالواحد حسن (۱۹۹۹م)، **البدیع والتوازی**، مصر: مكتبة الاشعاع.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: مكتبة الصادقی.

۳۷. صبان، محمد بن علی (۲۰۱۳م)، **حاشیه الصبان، علی شرح الأشمونی علی الفیه بن مالک**، قم: دار زین العابدین.
۳۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، **التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم**، اردن: دار الكتاب الثقافی.
۴۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۴۱. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، محقق: حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۴۲. علوی یمنی، یحیی بن حمزه (۱۴۱۵ق)، **کتاب الطراز المتضمن لا سرار البلاغ و علوم حقایق الامجاز**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۳. فتحی، اشرف علی (مصاحبه ۱۳۹۹/۲/۳۱)، **دعای جوشن کبیر معتبر است؟** پایگاه خبری تحلیلی انصاف نیوز.
۴۴. فخر رازی (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت.
۴۶. فرج، حسام احمد (۲۰۰۷م)، **نظریه علم النص**، قاهره: مکتبه الآداب.
۴۷. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **المصباح المنیر**، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۴۸. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹ش)، **بیولوژی نص**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۹. قمی، شیخ عباس (۱۳۹۶ش)، **مفاتیح الجنان**، تصحیح، تحقیق و ترجمه فارسی، تهران: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵۰. کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۳ش)، **زیباشناسی سخن پارسی: بدیع**، تهران: کتاب ماد.
۵۱. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق)، **المصباح (جنة الأمان الواقیة)**، قم: دار الرضی.

۵۲. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۱۸ق)، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دارالحديث.
۵۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۵. مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۸۴ش)، *الطراز الأول*، مشهد: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لاحیاء التراث.
۵۶. مدنی، سید علی خان (۱۴۳۵ق)، *الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة*، قم: مؤسسه دارالهجره.
۵۷. مشکین فام، بتول؛ رحیمی، معصومه (۱۳۹۸ش)، «نقش تکرار در انسجام بخشی به سوره هود با تکیه بر الگوی هالیدی و حسن»، *تحقیقات قرآن و حدیث*، شماره ۴۴، صص ۱۸۹-۲۲۴.
۵۸. مطلوب، احمد (۲۰۰۰م)، *معجم مصطلحات البلاغیة و تطورها*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۵۹. مظفر، محمد رضا (۱۹۸۰م)، *المنطق*، بیروت: دارالتعارف.
۶۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۳ش)، *التفسیر الأثری الجامع*، قم: مؤسسه تمهید.
۶۱. نورگارد، نینا و بوسه، بثاتریکس و مونتورو، رو سیو (۱۳۹۴ش)، *فرهنگ سبک شناسی*، ترجمه احمد رضا جمکرانی و مسعود فرهمندفر، تهران: مروارید.
۶۲. همایی، جلال الدین (۱۳۶۸ش)، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران: نشر هما.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. Imam Ali (AS) (1991), *Nahj al-Balaghah*, Research: Subhī Sālih, Cairo: Dar al-Kutub al-Misrī and Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnānī.
3. Biglari, Hassan (nd), *Serr Al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Sanā'ī Library.
4. Ibn Abi al-'Asba 'al-Misrī (1995), *Tahrīr al-Tahbīr*, Cairo: The Supreme Assembly for Islamic Affairs.
5. Ibn Fāris, Ahmad ibn Zakarīya (1404 AH), *Mu'jam-u Maqāyīs al-Lughah*, Research: 'Abdusalām Muhamad Harun, Qom: Maktabat al-'A'lām al-Islāmī.
6. Ibn al-Qayyim al-Jawzīyyah (1998), *Al-Fawā'id al-Moshawaq ilā 'Ulūm al-Qur'an wa 'Ilm al-Bayān*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
7. Ibn Manẓūr, (1984), *Lisān al-'Arab*, Qom: Adab al-Hawzah.
8. Ibn Ya'qūb al-Maghribī, Ahmad ibn Muhammad (nd), *Māwāhib Al-Fattāh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
9. Ibn Jawzī, Abdurrahman ibn Ali (1422 AH), *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabī.
10. Ibn Atīyah, Abdulhaq ibn Ghālib (1422 AH), *Al-Muharrar al-Wajiz fī Tafsīr al-Quran al-Aziz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
11. Ahmadi, Babak (1991), *Structure and Interpretation of the Text*, Tehran: Markaz Publishing.
12. Anousheh, Hassan (1997), *Persian Literary Dictionary*, Tehran: Printing and Publishing Organization.

13. Ālūsī, Mahmoud (1415 AH), *Rūḥ Al-ma 'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān Al-'aẓīm*. Research: Ali 'Abdulbārī 'Aṭīyah. Beirut: Dār Al-kutub Al-'ilmīyah.
14. Bostani, Fouad Afram (1996), *Arabic-Persian Alphabetic Dictionary*, Tehran: Islamic Publications.
15. Taftāzānī, Sa'd al-Din (nd), *Sharh al-Mukhtasar 'alā Talkhīs al-Misbāh*, Qom: Najafī Library.
16. Taftāzānī, Sa'd al-Din (2013), *Al-Asbāh*, Qom: Dar al-Hujjah.
17. Jum'ah, Hussein (2005), *Al-Taḳāb Al-Jamālī fī al-Nass al-Qur'ānī*, Damascus: Dar al-Numayr.
18. Jawādī Āmolī, Abdullah (1408 AH), *Ali ibn Musa al-Reza (AS) and the al-Qur'an al-Hakim*, Mashhad: Imam Reza World Congress.
19. Faraj, Hesām Ahmad (2207), *Nadarīyat 'Ilm al-Nass*, Cairo: Al-Ādāb Library.
20. Hafyān, Ahmad Mahmoud 'Abd al-Samī' (2001), *Ashar Al-Mostalahāt fī Fann al-Ada' wa 'Ilm al-Qirā'āt*, Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmīyah.
21. Kharaghani, Hassan (2009), *The Aesthetics of the Qur'an in the Science of Rhetorical Figures ('Ilm al-Badī')*, Second Edition, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.
22. Kharaghānī, Hassan, Moin, Javad and Esfandiari, Mohammad (2018), "Modeling the Ghāsi'ah sermon of Nahj al-Balaghah from the Holy Qur'an based on the Intertextuality approach", *Literary Studies of Islamic Texts*, No. 9.
23. Khidr, Sayed (2003), *Al-Takrār al-Uslūbī fī al-Lughat al-Arabīyah*, Cairo: Dar al-Wafa, Al-Mansoura University.
24. Abu al-Futūḥ Rāzī (1408 AH), *Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al Qur'ān*, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan-e Quds Raḍawī.
25. Rastgoo, Seyed Mohammad (1997), *The Art of Speech Design*, Kashan: Morsal Publications.

26. Rāghib Isfahani, Hussain bin Muhammad (1412 AH). *Al-Mufradāt*. Research: Şafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: Dar al-Qalam. 1st ed.
27. Rāfī’ī, Mustafā Sadeq (1990), *Ijāz al-Qur’an wal-Balāghat al-Nabawīyah*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi.
28. Zubaydī, Mohammad Morteza (1414 AH), *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Beirut: Dar al-Fikr.
29. Zamakhsharī Mahmoud ibn ‘Umar (1413 AH), *Al-Kashāf*, Qom: Al-Balāghah Publishing.
30. Zūba’ī, Tālib and Halāwī, Nasser (1996), *Al-Bayān wal-Badī’*, Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiya.
31. Sāhelī, Monā Ali Suleiman (1996), *Al-Tadād fi al-Naqd al-Adabī*, Benghazi: Publications of Qaryunus University.
32. Suyūfī, Jalal al-Din (2001), *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’an*. Research: Fawwāz Ahmad Zumalī, Dar al-Kitāb al-Arabī.
33. Shafiee Kadkani, Mohammad Reza (1995), *Poet of Mirrors*, Tehran: Agah.
34. Shuk'ah, Mustafā (1995), *Al-Bayān Al-Muhammadi*, Egyptian-Lebanese al-Dar.
35. Shamīsā, Sīrūs (2007), *A New Look at Badī’ Science*, Tehran: Mitra Publishing.
36. Sheikh, Abdul Wāhed Hassan (1999), *Al-Badī ‘wa Al-Tawāzī*, Egypt: Al-Ash’ā Library.
37. Sādeqī Tehranī, Muhammad (1419 AH), *Al-Balāq fi Tafsīr Al-Qur’an bil-Qura’n*, Qom: Sadeqī Library.
38. Sabbān, Muhammad ibn Ali (2013), *Hāshiyat al-Sabbān alā Sharh al-Ashmūnī alā Alfīyat Ibn Mālik*, Qom: Dar Zayn al-Ābidīn.

39. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1417 AH), *Al-Mizan fi Tafsi'r al-Qur'an*, Qom: Publications Office of the Islamic Society of Seminary Teachers of Qom.
40. Ṭabarānī Sulaiman ibn Ahmad (2008), *Al-Tafsi'r al-Kabīr*, Jordan: Dar al-Kitāb al-Thaqāfī.
41. Ṭabrisī, Fazl ibn Hasan (1991), *Majma' al-Bayān fi Tafsi'r al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow.
42. Turayhī, Fakhr al-Din (1996), *Majma Al-Bahrain*, Tehran: Mortazavi.
43. Al-Alawī Yamanī, Yahya ibn Hamzah (1415 AH), *Kitāb Al-Tarāz al-Mutadammin li Asrār al-Balāgha wa 'Ulum Haqā'iq al-'Ijāz*, Cairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
44. Fathī, Ashraf Ali (2020), "Is the prayer of Joshan Kabir valid?" Insāf News analytical news site, an interview.
45. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), *Mafātīh al-Ghayb*, 3rd ed, Beirut: Dar 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
46. Farāhīdī, Khalil Ibn Ahmad (1414 AH), *Kitāb al-'Ayn*, Research: Mehdi Makhzoumi and Ibrahim Samiraei, Qom: Hijrat.
47. Fayyūmī, Ahmad ibn Muhammad (1414 AH), *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Qom: Dār al-Hijrah Institution, 2nd ed.
48. Ghaemini, Alireza (2010), *Biology of the Text*, Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
49. Qumī, Hājj Sheikh Abbas (2017), *Mafātīh al-Janān*, Islamic Research Foundation of Āstan-e Quds Raḍawī.

50. Kulainī, Muhammad ibn Ya'qūb (1429 AH). *Al-Kāfi*. Qom: Dar al-Hadith Institute of Science and Culture, Printing and Publishing Organization.
51. Kazzazi, Mir Jalaluddin (1994), *Aesthetics of Persian Language: Badī' Science*, Tehran: Mad book.
52. Kafamī, Ibrahim bin Ali Āmeli (1405 AH), *Al-Misbāh*, Qom: Dar al-Radī.
53. Kafamī, Ibrahim bin Ali Āmeli (1418 AH), *Al-Balad Al-Amīn wal-Dar'u Al-Hasīn*, Beirut: Mu'assisat al-'A'lamī.
54. Majlisī Mohammad Baqir ibn Mohammad Taqi (1403 AH). *Biḥār Al-'Anwār*. Beirut: Mu'assisat al-Wafā', 2nd ed.
55. Madanī, Sayed Ali Khan (1435 AH), *Al-Hādāiq Al-Nadīyyah*, Qom: Dar Al-Hijra.
56. Madanī, Sayed Ali Khan (2005), *Al-Tarāz al-Awwal*, Mashhad: Mu'assisat 'Āl al-Bayt (AS).
57. Meshkinfam, Batool and Rahimi Masoomah (2019), "The Role of 'Repetition' in the Harmony of 'Surah al-Hūd', Regarding 'Holliday and Hassan's Pattern'", *Journal of Qur'an and Hadith Sciences*, no. 44.
58. Matlūb, Ahmad (2000), *Mu'jam Mustalahāt al-Bilāghīya wa Tatawwuruhā*, Beirut: Lebanese Library of Publishers.
59. Muzaffar, Mohammad Reza (1980), *Al-Manteq*, Beirut: Dar Al-Ta'āruf.
60. Ma'refat, Mohammad Hadi (2004), *Al-Tafsīr Al-Atharī Al-Jāme'*, Qom: Tamhīd Institute.
61. Norgard, Nina, Busse, Beatrix and Montoro, Rocio (2015), *Key Terms in Stylistics*, Tehran: Morvarid.
62. Homayi, Jalaluddin (1989), *Rhetoric and Literary Arts*, Tehran: Homa Publishing.