



دوره ۱، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۴

مدیر اجرایی

محمد قربانزاده

ویرایش

سید صادق حیدری

صفحه آرایی

پیرایش قلم

نشانی وبگاه

<https://aqj.journals.miu.ac.ir>

تیراژ: ۱۰۰ نسخه

قیمت: ۱۰,۰۰۰,۰۰۰ ریال

نشر: چاپخانه دیجیتال المصطفی

نشانی

مشهد، بولوار شهید مدرس،

نیش مدرس ۱، طبقه هفتم،

جامعه المصطفی العالمیه،

معاونت پژوهشی

راههای ارتباطی

تلفن: ۵۲۳۲۱۱۸۲۱ (+۹۸)

نمابر: ۵۲۳۲۱۷۱۶۷ (+۹۸)

کد پستی: ۹۱۳۳۹۳۶۳۱۶

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی العالمیه

محل انتشار: نمایندگی جامعه المصطفی در خراسان

مدیر مسئول: روح الله سعیدی فاضل

سرمدیر: محمد فاکر میبدی

هیئت تحریریه

محمدعلی رضایی اصفهانی (استاد جامعه المصطفی العالمیه)

محمدفاکر میبدی (استاد جامعه المصطفی العالمیه)

حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)

محمدجواد اسکندری (دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

حسین علوی مهر (دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

زمینه انتشار

این نشریه در زمینه مباحث آرایه‌های ادبی قرآن منتشر می‌شود و درصدد است با ایجاد و بسط فضای علمی و پژوهشی نسبت به تحقیق دقیق، عمیق، جامع و منسجم و نقد و بررسی اندیشه‌های مطرح در حوزه زیبایی‌شناسی قرآن و طرح موضوعات و مسائل نو در این موضوع چاره‌اندیشی نموده و به چالش‌های علمی در جهان اسلام پاسخگو باشد.

تذکرات

آراء و دیدگاه‌های مطرح‌شده در این نشریه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه نشریه نیست.

نشریه در ویرایش آثار ارسالی آزاد است.

نقل هرگونه مطلب از این نشریه با ذکر منبع بلامانع است.

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (isc.ac)

پایگاه نشریات جامعه المصطفی العالمیه (journals.miu.ac.ir)

پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags.ir)

بانک اطلاعات نشریات کشور (magiran.com)

گوگل اسکولار (scholar.google.com)

پایگاه اطلاعاتی سیویلیکا (civilica.com)

فهرست مقالات

«چندمثنایی» و ازنگان در سوره بقره از منظر علامه طباطبائی ۵

عاطفه پولاد، و محسن برقی کار

کاربرد فنون بدیعی در سوره «بروج» براساس دو اثر خطیب قزوینی ۲۷

محمد انور اصغری، و محمد قربانزاده

تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبائی در تمثیلات قرآن ۴۳

نسیرین انصاریان، و محمد فلاحی قمی

«کنیه» در آیات قرآنی «بشارت» و «انذار» در ارتباط با بهشت و جهنم (بارویکرد تفسیری) ۵۷

صدیقه عمادی استرآبادی

تناهلی نو در معنانشناسی و بایست «تناویل» قرآن کریم ۷۷

احمد رضا تحبیری

بررسی حروف شرط «ان» و «اذا» در قرآن کریم بارویکرد بلاغی (مطالعه موردی سوره زمر) ۹۷

عیسی متقی‌زاده، و کوروش فریدون‌پور



"Polysemy" in Surah Al-Baqarah from Perspective of Allamah Tabataba'i

Atefe Pulad¹, and Mohsen Barghikar²

1. *Corresponding Author*, Level 4 seminary student of Comparative Exegesis at Fatimah Al-Zahra Institute of Higher Education, Khorasgan, Isfahan, Iran. Email: atefepoolad13@gmail.com
2. Department of Quranic and Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Isfahan, Iran. Email: mohsenbarghikar@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	"Polysemy" means that a word has multiple meanings in different expressions. Polysemy is the same as verbal sharing; it means that a word has two or more lexical meanings, which is of special importance in the interpretation and meaning of the divine verses and Quranic sciences. In this research, with the library and the descriptive-analytical method, an attempt has been made to investigate the phenomenon of polysemy in Surah Al-Baqarah, focusing on Tafsir al-Mizan. The results of the research show that according to Allamah Tabatabai, the verses of the Quran have different semantic layers and facets, which have different levels in terms of meaning; verses that bear multiple meanings and verses that explicitly express a specific meaning. In Surah Baqarah, there are words with several meanings, such as " <i>Ethm</i> ", " <i>Sabab</i> ", " <i>R'oyah</i> " and " <i>Tarbbos</i> ". Allamah believes that each word is created only for one meaning, but he does not deny the existence of multiple meanings for words and considers it correct. Context is also one of the methods of analysis that has been effective in Quranic aspects and analogies, and its validity is a rational matter. The only clue connected to the verse is context. Allamah has used this method everywhere in Al-Mizan; therefore, in this surah, the words " <i>R'oyah</i> " and " <i>Tarbbos</i> " shows the issue of polysemy. The words " <i>Fisq</i> " in the topic of truth and " <i>Ghalb</i> " and " <i>Ishtir'a</i> " have also been examined according to its metaphoric aspect. Irony is also the cause of multiple-meaning in the Holy Qur'an in words such as " <i>Mas</i> " and " <i>Tadloo</i> " in this Surah from the perspective of Allamah.
Article history: Received 02 April 2025 Received in revised form 08 May 2025 Accepted 15 June 2025 Available online 01 July 2025	
Keywords: verbal sharing, polysemy, truth and metaphor, irony, Allamah Tabataba'i, aspects and analogies	

Cite this article: Pulad, A., & Barghikar, M. (2025). "Polysemy" in Surah Al-Baqarah from Perspective of Allamah Tabataba'i. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(2), 3-23. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7308>





شایا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو برخط

شایا برخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



«چندمعنایی» واژگان در سوره بقره از منظر علامه طباطبائی

عاطفه پولاد^۱، و محسن برقی کار^۲

۱. نویسنده مسئول، طلبه سطح چهار تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی فاطمه الزهرا (س) خوراسگان، اصفهان، ایران. atefepoolad13@gmail.com

۲. عضو هیأت علمی گروه علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه، اصفهان، ایران. mohsenbarghikar@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	چندمعنایی یعنی یک لفظ در عبارات گوناگون دارای معنایی متعدد باشد. چندمعنایی همان اشتراک لفظی است؛ یعنی واژه‌ای در لغت دارای دو یا چند معنا باشد که در تفسیر و معنای آیات الهی و علوم قرآنی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی، تحلیلی تلاش شده است تا پدیده چندمعنایی در سوره بقره با محوریت تفسیر المیزان مورد بررسی قرار گیرد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد از نظر علامه طباطبائی، آیات قرآن دارای لایه‌ها و وجوه معنایی گوناگون است که از حیث معنی مراتب مختلفی دارند؛ آیاتی که تحمل معانی متعدد را دارند و آیاتی که به یک معنای خاص تصریح دارند. در سوره بقره واژگان چند معنا با توجه به اشتراک لفظی چون «اثم»، «سبب»، «رؤیت» و «تربص» وجود دارد. علامه در بحث اشتراک لفظی معتقد است که هر لفظ برای یک معنا وضع می‌شود، ولی وجود معانی متعدد برای الفاظ را نیز نفی نکرده و آن را صحیح می‌داند. سیاق هم یکی از شیوه‌های تحلیلی است که در وجوه و نظائر قرآنی تأثیرگذار بوده و حجیت آن امری عقلایی است و تنها قرینه متصل به آیه، سیاق است. علامه در همه جای المیزان از این روش کمک گرفته است؛ از این رو، در همین سوره، واژه «رؤیت» و «تربص» بیانگر بحث چندمعنایی است. واژه‌های «فسق» در مبحث حقیقت و واژگان «قلب» و «اشتراء» نیز با توجه به جنبه مجاز آن بررسی شده است. کنایه نیز سبب چندمعنایی در قرآن کریم در واژگانی چون «مس» و «تدلوا» در این سوره از منظر علامه بیان شده است.

کلیدواژه‌ها:

اشتراک لفظی،
چند معنایی،
حقیقت و مجاز،
کنایه،
علامه طباطبائی،
وجوه و نظائر

استناد: پولاد، عاطفه؛ برقی کار، محسن (۱۴۰۴). «چندمعنایی» واژگان در سوره بقره از منظر علامه طباطبائی. *آرایه‌های*

ادبی قرآن، ۳۱(۲)، ۳-۲۳. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7308>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

چندمعنایی واژگان قرآن کریم، یکی از دانش‌های مهم و کاربردی در فهم، ترجمه و تفسیر زبان آیات الهی به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را از ضروریات اولیه در ترجمه و تفسیر قرآن دانست و از جمله مسائلی است که در پژوهش‌های قرآنی از اهمیت و آثار فراوانی برخوردار است. از این رو، نظرات متفاوتی را می‌توان در بین صاحب نظران قرآنی و مفسران بزرگ اسلامی مشاهده نمود که مشهورترین و صحیح‌ترین این دیدگاه‌ها پذیرش کاربرد چندمعنایی در لغت عرب و قرآن کریم است، بسیاری از مفسران با گرایش‌های متفاوت به تفسیر قرآن روی آورده و هر کدام، قرآن را از منظر خاصی تفسیر کرده‌اند و حتی بسیاری از معانی و نتایج به دست آمده در تفاسیر مختلف، با یکدیگر متفاوت است و انسان در مواجهه با این برداشت‌های مختلف از قرآن، ممکن است متحیر شود که کدام یک از برداشت‌ها و معانی، مراد خدای متعال است و کدام معنا صحیح و کدام برداشت و تفسیر صحیح نیست؟ شناخت چندمعنایی در پاسخ این سؤالات معناشناسانه بر اساس ضوابط و قواعدی خاص، مسائل لغوی را تحلیل نموده، تلاش دارد این ابهام را در محدوده معانی واژگان برطرف نماید.

اگرچه نمی‌توان همه ابهامات و مشکلات موجود در فهم قرآن را با این ابزار به سامان رساند، اما با توجه به اینکه فهم معانی واژگان اهمیت بسزایی در فهم متن دارد، این مباحث در حوزه معناشناسی قرآن کریم امری ضروری است، البته باید یادوری نمود، این دانش تحت عنوان وجوه و نظایر نیز آمده و در همین راستا امام علی (ع) وقتی ابن عباس را برای گفتگو و مذاکره به سوی خوارج می‌فرستد، به او توصیه می‌کند: «لا تخصمهم بالقرآن فان القرآن حمال ذو وجوه تقول و يقولون و لكن حاجبهم بالسنة فانهم لن يجدوا عنها محيصاً»؛ با آن‌ها با قرآن مخاصمه نکن، زیرا قرآن دارای وجوه مختلف است، تو می‌گویی و آن‌ها هم می‌گویند، پس باسنّت با آن‌ها به احتجاج بپرداز که از سنت‌گزینی نخواهند یافت.

این سفارش حضرت یعنی اینکه ابن عباس نباید با قرآن با خوارج احتجاج کند، چون قرآن قابلیت توسعه معنایی را دارد و خوارج ممکن است وجوه معنایی صحیح را نپذیرند.

در موضوع این پژوهش نوشته‌های از مفسرانی همچون محمد طاهر بن عاشور صاحب تفسیر «التحریر و التنویر» وجود دارد و از مفسران معاصر که به این بحث توجه ویژه داشته است می‌توان از آیت‌الله مکام شیرازی نام برد. وی در کتاب اصولی‌اش موسوم به «انوار الاصول»، اشاره‌ای کوتاه به این موضوع در تفسیر قرآن دارد. همچنین علامه طباطبایی با اینکه تفسیر و یا کتاب علوم قرآنی‌اش «قرآن در اسلام» مسئله استعمال لفظ در بیش از یک معنا را به صورت مستقل مطرح نکرده، در تفسیر المیزان معانی باطنی را در طول معانی ظاهری آیات دانسته و آن را بیگانه از قضیه استعمال لفظ در بیش از یک معنا معرفی می‌کند، ولی به طور مجمل یا مفصل به بحث چندمعنایی و وجوه و نظایر در کلمات و آیات قرآن پرداخته است.

کتاب «چندمعنایی در قرآن کریم» نوشته دکتر طیب حسینی نیز به موضوع چندمعنایی در قرآن کریم پرداخته است، ولی بیشتر میدان‌شناسی معنایی انجام داده است.

جدای از کتاب‌های ذکر شده، مقالاتی هم در این زمینه به نگارش درآمده است:

– مقاله «بررسی ادله موافقان و مخالفان چندمعنایی در قرآن کریم»، نوشته احمد پرنای و نسرین حسن‌زاده (نشریه الهیات قرآنی، ۱۳۹۶).

– مقاله «بررسی وجوه معنایی ماده «کتب» در قرآن بر اساس کتب وجوه و نظایر» (نشریه مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم، ۱۳۹۷).

هرچند محققان در زمینه چندمعنایی پژوهش‌هایی داشته‌اند، اما تفاوت دیگر این نوشتار با پژوهش‌های انجام شده، در این است که محقق سعی کرده تا در پرتو تفسیر المیزان، واژگان چندمعنایی سوره بقره را از حیث اشتراک لفظی، حقیقت و مجاز و کنایه مورد بررسی قرار دهد.

در این پژوهش سعی شده است معناشناسی در کلام علامه طباطبایی به تصویر کشیده شود و اهتمام محقق بر جمع‌آوری واژه‌هایی است که علامه از استدلال‌های وسیع‌تر و تحلیل‌های بهتری استفاده کرده است که این امر در سایر پژوهش‌ها یافت نشد. بدین منظور که تقسیم‌بندی جدیدی در این زمینه صورت گرفته و آن عبارت است از تقسیم‌بندی واژگان چندمعنایی بر اساس حقیقت و مجاز و کنایه و مشترک لفظی.

۱. مفهوم شناسی

تبیین مفهوم لغوی و اصطلاحی کلمات کلیدی، نقش به سزایی در پیشبرد اهداف مورد نظر مباحث دارد، از این رو، مهم‌ترین مفاهیم کلیدی مرتبط با این پژوهش بیان می‌شود.

۱.۱. «وجوه»

«وجوه» جمع وجه، در لغت به معنای روی و چهره هر شیء است. مهتر، حالت، مأخذ و دلیل و آنچه انسان به آن - از عمل و غیر آن - روی می‌آورد، از دیگر معانی این کلمه است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۱ و ۲/ ۶۴۹) سیوطی در تعریف اصطلاحی «وجوه» تعریف مستقلی ارائه داده و می‌گوید: «وجوه» لفظ مشترکی است که در چندمعنا به کار می‌رود، مانند لفظ «أمة» که به سه معنای «ملت»، «طریقت» و «مدّت» در قرآن آمده است. به عبارت دیگر موضوع علم وجوه، شناختن معانی مختلفی است که یک کلمه در جای‌جای قرآن به آن معانی به کار رفته است. (سیوطی، ۱۳۹۲: ۴۸۷/۱)

وجوه همان معانی کاربردی هر یک از الفاظ در پهنه آیات قرآن است، اعم از آنکه معانی حقیقی باشد یا مجازی یا استعاری یا کنایی یا مصداقی و یا به صورت مشترک لفظی.

۲.۱. نظایر

«نظایر» جمع نظیر در لغت به معنای همانند و مساوی است. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۱۲: ۶۱۲ و ۱) و در اصطلاح، الفاظی است که از نظر معنا با یکدیگر هماهنگ و هم‌تا باشند، مانند الفاظ مترادف که معانی آن‌ها یکسان یا به هم نزدیک است. (سیوطی، ۱۳۹۲ش، ۱: ۴۸۷)



۳.۱. چندمعنایی

چندمعنایی، یک پدیده زبانی است که هم در کلام روزمره، که هدف، صرفاً ارتباط است، فراوان یافت می‌شود و هم در زبان ادبی دارای سطوح معنایی پیچیده است. در یک عبارت ساده می‌توان گفت: چندمعنایی یعنی اینکه یک واژه بر معانی متعدد دلالت نماید. (سلوی، ۱۳۸۲، ۱-۶۷: ۵۶)

در علم معناشناسی تفاوت ظریفی بین چندمعنایی و اشتراک لفظی قابل توجه است؛ تعبیر چندمعنایی از سوی معناشناسان، شامل اشتراک لفظی نیست. در چندمعنایی سخن از رابطه بین دو واژه با یکدیگر نیست، بلکه سخن از یک واژه است که می‌تواند در معانی متعدد به کار برده شود. (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۸۰) به عبارت دیگر، اگر اصل دو واژه مختلف از هم باشد، آن را مشترک لفظی و اگر هر دو واژه به یک ریشه برگردند آن را داخل در چندمعنایی می‌دانیم.

اما زبان‌شناسان، اشتراک لفظی را از علل پدیده چندمعنایی در زبان می‌دانند و به همین جهت آن را یکی از اقسام چندمعنایی می‌دانند. مثلاً واژه «نجم» به عنوان مشترک لفظی هم به معنای ستاره و هم به معنای بوته به کار رفته و امکان استنباط دو معنا را در آیه فراهم کرده است. (باطنی، ۱۳۷۸: ۲۳۰) به اعتقاد علامه طباطبائی اصل بر آن است که هر لفظ برای یک معنا وضع شود. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۸۱/۳) اما وجود معانی متعدد برای الفاظ نیز نفی نشده، بلکه آن را صحیح می‌دانند. (همان، ۱۵/۶)

یکی از قرائن تعیین معنای مشترک لفظی، توجه به استعمالات قرآنی و کاربردهای لفظ در قرآن کریم است. گاهی از اوقات اصلاً نیازی نیست که مفسر، خود را بین معانی گوناگون آن واژه بعضی از معانی اصلاً در قرآن کاربرد نداشته اند و فقط لازم است تعداد کمی از احتمالات بررسی شود. مثلاً علامه ذیل آیه (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (نساء: ۱۰۱) در بیان معنای واژه ی «فتنه» می‌نویسد: هر چند واژه معنای گوناگونی دارد، اما آنچه از اطلاق آن در قرآن به ویژه درباره کافران و مشرکان معهود است، همان معنای شکنجه، یعنی کشتن و زدن است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۶۱/۵) همچنین علامه، «مجاز» را به عنوان یکی از بسترهای چندمعنایی لفظ می‌پذیرد، ولی حمل بر مجاز را در صورتی صحیح می‌داند که نتوان مفهومی را بر حقیقت حمل کرد. (همان: ۱۱۰/۱۳)

علامه، نقش استعاره را در مشترک لفظی نفی نکرده است. وی درباره معنای واژه‌ی «ید» معتقد است با اینکه بسیاری از علمای لغت برای این واژه معانی زیادی غیر از «دست» از جمله قدرت، قوت، نعمت و ملک را ذکر کرده‌اند، اما در حقیقت، اصل این کلمه فقط برای معنای «دست» وضع شده و در سایر معانی فقط به صورت استعاره استعمال شده است، زیرا هر کدام از این معانی اموری هستند که هر یک به نوعی با دست ارتباط پیدا می‌کنند، بنابراین معنای این کلمه در آیات قرآن بر حسب اختلاف مورد، متفاوت است. (همان: ۳۴/۶)

علامه معتقد است معنای کنایی الفاظ یکی از مجاری چندمعنایی است و چنانچه بتوان لفظی را بر دو معنای حقیقی و کنایی حمل کرد، باید کنایه را از مصادیق اشتراک لفظی به شمار آورد. (همان: ۲۲۷/۵) اما

علامه حمل لفظ مشترک بر چند معنا به صورت هم‌زمان را ممنوع دانسته و استعمال یک لفظ در چند معنا را به طوری که آن معانی در عرض یکدیگر باشند، جایز نمی‌داند. (طباطبائی، بی‌تا: ۴۹-۴۸)

۲. چندمعنایی بودن زبان قرآن

زبان قرآن کریم، زبانی با معانی چند لایه و چند بطنی است که از جنبه‌های اعجاز آن به حساب می‌آید. بر اساس روایات، قرآن کریم در هفت یا در بعضی دیگر از روایات هفتاد بطن معنایی است که از دیرباز نگاه قرآن‌پژوهان را به خود جلب کرده و تلاش‌های زیادی از جهت کشف معانی آن انجام داده‌اند. بنابراین از مباحث مهم زبان‌شناسی در زمینه معناشناسی، اصطلاح «چندمعنایی» است.

۳. وجوه و نظایر در علوم قرآنی و مفردات و تفسیر

دانش وجوه و نظایر جایگاه مهمی در علوم قرآنی دارد. این علم جزو علوم قرآنی محض است. از آنجایی که موضوع علم وجوه و نظایر، واژگان قرآنی است که از نظر معانی متفاوت و مترادف است، وجوه و نظایر جزو علوم قرآنی محض به شمار می‌رود. این دانش، یکی از شاخه‌های مفردات قرآن بوده و علم مفردات یکی از دانش‌های قرآنی است. (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۲ / ۲۲۹۸)

علم مفردات یا واژه‌شناسی قرآن، دانشی است که درباره تک واژه‌های قرآنی از نظر ریشه، اشتقاق لغوی، دلالت بر معنای مطلوب، مناسبات و نوع کاربرد آن در قرآن بحث می‌کند. به این صورت که هرگاه شخصی معنای واژه‌ای از واژگان قرآنی را نمی‌داند، با مراجعه به کتاب‌های لغوی مانند مفردات راغب اصفهانی- می‌تواند معنا، ریشه، موارد اشتقاقی و نوع کاربرد آن را بشناسد. (همای، ۱۳۹۳: ۲۴)

از سویی دیگر در دانش مفردات، بحث می‌شود که این معانی متفاوت که برای یک لفظ واحد استعمال شده‌اند، چه ارتباطی با معنای اصلی دارند؟ مثلاً لفظ «رحمت» که در معانی ایمان، بهشت، نعمت، نبوت، روزی، عافیت و... به کار رفته است (تفلیسی، ۱۳۶۰: ۱۱۲) آیا این معانی به معنای واحدی بازمی‌گردند یا چنین چیزی امکان‌پذیر نیست؟ و اگر به معنای واحدی بازمی‌گردند، چه علاقه‌ای بین معنای اصلی و معانی برگرفته از آن وجود دارد؟ در مورد ارتباط وجوه و نظایر با تفسیر نظرات متفاوتی وجود دارد. (معرفت، بی‌تا: ۵ / ۴۱۶)

برخی معتقدند وجوه و نظایر جزو دانش تفسیر است، درحالی‌که مشخصاً وجوه و نظایر و تفسیر مستقل از یکدیگرند. تفسیر، علمی است که در آن از سخن خدا (قرآن) از جهت دلالت آن بر مراد حق تعالی بحث می‌شود. (طریحی، ۱۳۶۷: ۳ / ۴۰۱)

۴. جایگاه معانی مجازی و مصادیق در وجوه معانی

سخن این است که آیا کاربرد استعمالی لفظ در معنای مجازی ممکن است یا نه؟ و بر فرض امکان آیا مقصود دانشمندان علم وجوه و نظایر از معانی، موضوع‌له الفاظ است یا آنکه اعم از حقیقت و مجاز است؟ در پاسخ سؤال اول بعضی گفته‌اند مجاز بودن قرآن محال است، زیرا مجاز زمانی استفاده می‌شود که نتوان مقصود را به وسیله معنای حقیقی رساند، درحالی‌که خداوند قادر مطلق است. همچنین مجاز نوعی کذب است که این هم از ساحت قدس الهی به دور است، اما این پاسخ قابل قبول نیست، زیرا کاربرد مجاز



در ناتوانی از آوردن حقیقت نیست، بلکه به جهت زیبایی و بلاغت کلام است. بلیغان اتفاق نظر دارند که مجاز از حقیقت رساتر است و اگر مجاز در قرآن صحیح نباشد، لازمه‌اش این است که تأکید یا حذف برخی کلمات به دلیل وجود قرینه، در قرآن انکار شود. (کوثری، ۱۳۹۴: ۵۸/۱)

اما درباره پاسخ سؤال دوم به نظر می‌رسد که منظور از اشتراک و کلمه «وجه» در مباحث مربوط به وجه و نظایر در قرآن کریم، اعم از معنای حقیقی و مجازی باشد، زیرا منظور از اشتراک الفاظ قرآنی این است که یک لفظ کاربردهای معنایی مختلف داشته باشد، اگر چه یکی مجازی باشد. (همان) سؤال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که آیا کاربرد یک لفظ در موارد متعدد، فقط از باب کاربرد یک لفظ در معانی متعدد است یا ممکن است به لحاظ مصادیق نیز مختلف باشد.

برای فهم بهتر، ابتدا تعریفی از «مفهوم» و «مصدق» بیان می‌شود؛ گاه مفهوم درمقابل منطوق به کار می‌رود، در این صورت یک اصطلاح اصولی است و منظور از آن دلالت التزامی است که از منطوق استفاده می‌شود. گاه مفهوم درمقابل مصداق است که همین کاربرد مورد نظر در این بحث است. مفهوم در این کاربرد، یعنی صورتی از لفظ که در ذهن ترسیم می‌شود و در مقابل آن، مصداق است که همان حقیقت خارجی و بیرون از ذهن است. مثلاً وقتی نام محمد شنیده می‌شود، آن صورت ذهنی که از لفظ محمد در ذهن نقش می‌بندد، مفهوم آن است و وجود خارجی آن، مصداقش است. (مظفر، ۱۴۳۶: ۲۱۵/۱)

۵. اقسام وجه

وجه را می‌توان به قسم حقیقی، مجازی، تقسیم کرد. وجه مجازی، خود علاوه بر مجاز، شامل استعاره و کنایه نیز می‌شود.

۵.۱. وجه حقیقی

اگر واژه‌ای در چند معنای اصلی و حقیقی به طور مستقل و غیر قابل جمع با جایی دیگر در قرآن به کار رفته باشد، همه وجه معنایی آن واژه، وجه حقیقی به شمار می‌روند. برای مثال، واژه «نجم» در آیه «الْجُزْءُ الْفَاقِبُ» (طارق: ۸۶) به معنای ستوده است. (تفلیسی، ۲۸۴: ۱۳۶۰) یکی دیگر از وجه حقیقی «نجم» در آیات قرآن، نجم به معنای بوته و گیاه است. مانند آیه (وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدَانِ). (الرحمن: ۶) و گیاه و درخت سجده می‌کنند. (طبرسی ۱۳۷۲: ۱۳/۷ و ۱۰)

۵.۲. وجه مجازی

وجه مجازی شامل مجاز، استعاره و کنایه می‌شود. «مجاز» در اصطلاح لفظی است که در غیر آنچه در اصطلاح مخاطب برای آن وضع شده، استعمال شده است و این استعمال به خاطر پیوند و مناسبتی است که بین معنای حقیقی و مجازی وجود دارد و همراه با قرینه‌ای است که مانع از اراده معنای وضعی و حقیقی آن می‌شود. (هاشمی، بی‌تا: ۲۳۶)

«کنایه» از آن جهت که در غیر معنای حقیقی خود به کار می‌رود، جزو وجه مجازی محسوب می‌شود. (هاشمی، بی‌تا: ۲۳۶) کنایه در اصطلاح، لفظی است که معنایی غیر از آنچه برای آن وضع شده است از آن

اراده شده و اراده معنای اصلی آن هم جایز است؛ چون قرینه باز دارند از اراده معنای اصلی وجود ندارد. (همان: ۲۸۳) بر این اساس، سه نوع کاربرد مجازی در وجوه واژگان قرآن وجود دارد؛ مجاز مفرد مرسل، استعاره و کنایه.

۶. گستره و اقسام چندمعنایی در قرآن

برای چندمعنایی واژه‌ها و آیات قرآن کریم، اقسام مختلفی وجود دارد. هر یک از این اقسام وجهی از وجوه چندمعنایی قرآن کریم به شمار می‌روند. این اقسام عبارت‌اند از:

۶. ۱. مشترک لفظی و معنوی

اصلی‌ترین و اولین معیار تعدد معنا و موضوع چندمعنایی، وجود الفاظ مشترک در لغت و زبان است، وجود اشتراک لفظی در لغت امری مسلم و مشهور بوده (عاملی، ۱۴۱۰: ۹۶)، در عین حال مخالفانی نیز داشته است. (طیب حسینی، ۸۹: ۱۳۸۸)

واژگان مشترک یکی از پدیده‌های زبانی است که مترجمان قرآن در ترجمه آیات، ناگزیر با آن‌ها مواجه هستند. الفاظی که در ظاهر یکسان هستند، اما در جملات مختلف، در معانی متفاوت به کار رفته‌اند. عنوان «وجوه» که کاربردش به قرن اول هجری برمی‌گردد، مفهوم عامی است که این واژگان را در بر می‌گیرد. (معینی کوهی و حجت، ۱۳۹۳)

به عبارت دیگر می‌توان گفت: تردیدی نیست هر واژه‌ای که در زبان کاربرد دارد، دارای معنای حقیقی است و چنانچه برای یک لفظ چند معنای حقیقی وجود داشته باشد، آن را مشترک می‌نامند. (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۱۱) به نظر علامه طباطبائی اصل این است که هر لفظ برای یک معنا وضع شود، ولی وجود معانی متعدد برای الفاظ را نیز نفی نکرده و آن را صحیح می‌داند. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۸۱/۳)

۶. ۲. حقیقت و مجاز

گاهی یک لفظ فقط یک معنای حقیقی دارد، ولی به علت وجود تشابه، آن لفظ را به صورت مجازی در معنای دیگری هم به کار می‌برند، مانند استعمال لفظ «اسد» که به معنای شیر است در مرد شجاع. (جعفری، ۱۳۷۷: ۱۰) بنابراین معنای مجازی در کنار معنای حقیقی می‌تواند بستر چندمعنایی باشد. (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۲۷) درباره وقوع حقیقت و مجاز در قرآن نیز در اینکه الفاظ حقیقت در قرآن واقع شده، اختلافی وجود ندارد، اما در مورد مجاز، جمهور عقیده دارند که آن نیز در قرآن واقع شده است و فقط عده‌ای آن را انکار کرده‌اند. (سیوطی، ۱۳۹۲: ۱۲۱/۲)

۶. ۳. کنایه و استعاره

یکی دیگر از مباحث مرتبط با بحث چندمعنایی، معنای «کنایه» است. همان طور که در مفهوم‌شناسی واژه کنایه بیان شد، کنایه آن است که متکلم لفظی را به کار برد که می‌توان آن را به معنای حقیقی آن گرفت، ولی معنای مجازی آن مورد نظر است؛ به عبارت دیگر کنایه عبارت است از ذکر ملزوم و اراده لازم و اما استعاره نوعی تشبیه است که کلمه‌ای را از یک معنای معروف، در معنای غیر معروف استعمال می‌کنند،



مانند استعمال کلمه «ام» که به معنای مادر است در مفهوم اصل و ریشه در آیه (وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ). (زخرف: ۴)

از این طریق نیز الفاظ معانی فراوانی پیدا می‌کنند و وجوه و نظایر به وجود می‌آید. (جعفری، ۱۳۷۷: ۱۱ و ۱۰)

۷. سیاق

نظر به اهمیت و نقش سیاق در این زمینه لازم است جایگاه آن در وجوه قرآن شناخته شود. از نظر اصطلاحی، دانشمندان علوم قرآن و همچنین علمای فقه و اصول در مورد سیاق زیاد سخن گفته‌اند؛ (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۳۵/۲؛ صباغ، ۱۳۱۹: ۱۴۰۸) اما این دانشمندان تعریف دقیقی از سیاق ارائه نداده‌اند و حتی در تعریف‌های کمی هم که ارائه شده، کاستی‌هایی دیده می‌شود که با موارد استعمال این واژه در آثار دانشمندان سازگاری ندارد. مثلاً آیت‌الله معرفت به عنوان قرآن‌پژوه در تعریف سیاق می‌نویسد: قرآن به تدریج در مناسبت‌های مختلف نازل گردید و گاهی مجموعه‌ای از آیات به مناسبتی مخصوص نازل می‌گردید که لازمه آن وجود ارتباط ذاتی بین آن مجموع آیات است، این ارتباط را در اصطلاح، سیاق آیه می‌گویند. (معرفت، بی‌تا: ۵/ ۲۳۹)

تعریف مذکور دارای ابهام است، زیرا اولاً محدوده ارتباط ذاتی بین آیات بیان نشده که در این صورت هم قرینه حالیه و هم قرینه لفظیه را شامل می‌شود، ثانیاً فصل منطقی تعریف که همان قرائن پیوسته لفظی است و شامل کلمات، جملات و یا آیات می‌شود در این تعریف دیده نمی‌شود. بنابراین، تعریف مذکور از طرفی جامع افراد است، زیرا با بیان ارتباط ذاتی بین آیات تمام قرائن وارد تعریف می‌شود، ولی مانع اغیار نیست، زیرا با بیان قرائن پیوسته لفظی محدوده تعریف را ضیق نکرده است. (ستوده‌نیا و همکاران، ۱۳۹۲: ۶۵-۶۶)

همچنین سیاق عبارت است از کیفیت قرار گرفتن کلمات، جملات، یا آیات در کنار هم، به گونه‌ای که از نوع چینش آن‌ها مفهومی به دست آید که از ظاهر کلام حاصل نمی‌شود، بلکه از لوازم عقلی آن است. البته سیاق به این معنا فقط اختصاص به قرآن ندارد، بلکه در هر سخنی می‌تواند وجود داشته باشد، مانند وقتی که گفته می‌شود: «أذهب الی البحر و استمع الی حدیثه باهتمام»، که سخن مرد است بین اینکه معنای حقیقی «بحر» مراد است که دریا باشد یا معنای مجازی آن که مرد دانشمند است. پاسخ این است که چون «أذهب الی البحر» به همراه جمله «استمع الی حدیثه باهتمام» آمده، یعنی نزد مرد دانشمند برو و اگر به تنهایی ذکر شده بود یعنی به دریا برو. (رجبی، ۱۳۹۳: ۸۶)

در میان مفسران شیعه و عامه، علامه طباطبایی به کارگشایی سیاق در پرده‌برداری از آیات شریفه بیشتر توجه کرده و از سیاق آیات برای بیان لغات، ترکیب آیات، ترجیح قرائات، نقداحادیث، بیان محذوفات، ترتیب نزول آیات، مکی و مدنی بودن آیات شریفه، ترتیب سور، ردّ آرای مختلف تفسیری، ترجیح اقوال تفسیری، نقد پاره‌ای از ترکیبات ادبی، بیان مرجع ضمیرها و نقد آرای کلامی و... استفاده کرده است. (ربانی، ۱۳۸۰: ۳۳۸)

۸. امکان وقوع چندمعنایی در زبان عرب

استدلال‌هایی که درباره رد یا قبول چندمعنایی به ویژه در حوزه الفاظ قرآن شده است، در کتاب‌های اصول فقه و تحت عنوان «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» یا «حمل لفظ بر همه معانی‌اش» یافت می‌شود و کمتر در کتاب‌های تفسیری در این مورد، استدلال دیده می‌شود. به همین دلیل در این قسمت فقط چهار دیدگاه عمده که ارتباط بیشتری با آیات قرآن دارد، بیان شده و دیدگاه مورد قبول توضیح داده می‌شود.

دیدگاه اول این است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا نه جایز است و نه ممکن، تفاوت عدم جواز و عدم امکان در این است که عدم امکان یک حکم عقلی است، ولی عدم جواز، نهی است، یعنی وقتی گفته می‌شود که عملی جایز نیست به این معنا نیست که آن عمل ممکن نیست، بلکه به این معنا است که نباید انجام شود و یا شایسته انجام دادن نیست. (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۵۳) دیدگاه دوم این است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا، از نظر عقل امکان‌پذیر بوده، ولی در کلام و زبان عرب واقع نشده است، زیرا خلاف عادت رایج بین اهل زبان است. (غزالی، ۱۴۱۳: ۲/۷)

دیدگاه سوم این است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا، از نظر عقل امکان‌پذیر بوده، در زبان عرب نیز چنین کاربردی رواج دارد، ولی در کتاب و سنت وجود ندارد. از طرفداران این دیدگاه سید مصطفی خمینی است و دلیل ایشان براین مطلب این است که این نوع استعمالات دارای ابهام است، درحالی‌که سخن خداوند از ابهام‌گویی منزّه است.

همچنین آیات قرآن در مقام تشریع احکام و قوانین و برای ارشاد و راهنمایی انسان نازل شده، پس لازم است از هرگونه استعمال مبهم و دو پهلوالی باشد، ولی در این نوع استعمالات اگر قرینه قطعی وجود داشته باشد، پذیرفتن آن مشکلی ندارد. (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۱۸: ۳۰۱)

باید گفت اشکال این دیدگاه این است که در قرآن لفظی مجمل و مبهم وجود ندارد، مگر نسبت به دستورهای کلی عبادی و غیرعبادی مانند نماز، روزه، حج و... که تبیین آن‌ها بر عهده پیامبر اکرم (ص) گذاشته شده است. در غیر این موارد، فهم آیات قرآن در زمان نزول برای مخاطبان اولی قرآن، روشن بوده است و اگر هم مواردی وجود داشت که دارای ابهام بود با تبیین رسول خدا (ص) آن ابهام برطرف می‌شد، اما برای مخاطبان بعدی قرآن یعنی مردم پس از عصر نزول، ممکن است الفاظ و آیاتی از قرآن، مجمل جلوه کند، بنابراین اجمال در آیات را که ناشی از اشتراک در لفظ یا عبارت می‌باشد، باید امری نسبی دانست، چه بسا لفظی برای یک فرد مجمل باشد، ولی برای فرد دیگر، مجمل نباشد.

بنا بر توضیحاتی که داده شد این نظر که: «آیات مشترک مجمل خواهد بود» قابل قبول نیست، بنابراین باید در جستجوی قرائن بود و معنای مشخصی از الفاظ قرآن را به دست آورد و یا در صورتی که تضاد و تنافی بین دو معنا وجود نداشته باشد باید لفظ مشترک را بر هر دو معنایش با هم حمل کرد. البته این بدین معنا نیست که هر لفظ یا عبارتی از قرآن را که دارای چند احتمال معنایی است، بتوان بر همه معانی‌اش حمل کرد و اساساً همین وجوه مختلف معنایی اصلی‌ترین عامل برای ایجاد پدیده تشابه در قرآن



بوده است. بنابراین برای اعتبار و حجیت چنین دلالت‌هایی اول آنکه، شرایطی لازم است و دوم آن که، محدودیت‌هایی نیز وجود دارد. (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۶۹-۱۶۶)

با توجه به دیدگاه چهارم، چند معنای یا استعمال لفظ در بیش از یک معنا در لغت و کلام عرب و در قرآن واقع شده است.

امام خمینی در «تهذیب الاصول»، دلیل بر جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا را وقوع آن در کلمات ادبا و شعرا و همچنین عدم تمامیت دلیل مخالفان این نوع استعمال دانسته است. (سبحانی، ۹۴: ۱۴۰۵) بنابراین نمونه‌هایی از استعمال لفظ در بیش از یک معنا دلیل اصلی موافقان است. روشن‌ترین و مشهورترین این نمونه‌ها عبارت است از آیه ۵۶ سوره مبارکه احزاب: (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ...); به یقین خداوند و فرشتگان بر پیامبر (ص) درود می‌فرستند. (احزاب: ۵۶)

در این آیه فعل «يُصَلُّونَ» با یک بار استعمال به دو معنا به کار رفته است، یکی نسبت به خدا که به معنای ایجاد رحمت است و دیگری به معنای درخواست رحمت که به فرشتگان انتساب می‌یابد. (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۷۴-۱۷۳)

خلاصه بحث اینکه چندمعنایی یعنی واژه‌ای دارای چند معنا بوده، در هر کاربردی در یکی از معانی‌اش به کار رفته باشد. چندمعنایی به دلیل وجود اشتراک معنوی و لفظی، حقیقت، مجاز، کنایه، استعاره و... در زبان عربی به وجود می‌آید که نظر اندیشمندان درباره آن متفاوت است.

بعضی مخالف چندمعنایی بوده‌اند؛ اما در مقابل بعضی با آن موافق بوده، آیاتی را نیز به عنوان «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» تفسیر کرده‌اند. علامه طباطبایی نیز چندمعنایی یا استعمال لفظ در بیش از یک معنا در لغت و کلام عرب را بالامانع می‌داند، اما استعمال لفظ چند معنا را در بیش از یک معنا جایز نمی‌داند.

۹. آیات مشتمل بر واژگان چندمعنایی با توجه به اشتراک لفظی و کنایه و حقیقت و مجاز

در این قسمت، وجوه مهم‌ترین واژگان در سوره بقره بر مبنای انتخاب واژگان چند معنا با محوریت تفسیر المیزان بیان می‌شود. به این صورت که ابتدا واژه و سپس آیه‌ای که واژه مورد بحث در آن ذکر شده بیان می‌گردد، سپس ترجمه آن از آقای موسوی همدانی (ترجمه المیزان) بیان شده، در ادامه وجوهی که علامه ذکر کرده‌اند با بیان نمونه‌های قرآنی و شواهد تفسیری بیان می‌شود و در صورت ذکر وجوهی دیگر در کتب معتبر، آن‌ها نیز ذکر می‌شوند.

۹.۱. اشتراک لفظی

قدر مشترک تعریف‌های اشتراک لفظی این است که یک لفظ بیش از یک معنای حقیقی داشته باشد. اشتراک لفظی یکی از علت‌های پدیده چندمعنایی در زبان است.

(أَمْ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ). (بقره: ۲۴۳)

در این آیه، کلمه «رؤیت» که در اصل، مصدر فعل «تری» و به معنای دیدن است، به معنای، علم هم استعمال شده است. علت اینکه از علم به رؤیت تعبیر شده برای این است که بفهماند مطلب آن قدر روشن

است که می‌توان آگاهی از آن را، دیدن نامید. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/ ۲۷۹) بنابراین واژه «رؤیت» در دو معنای حقیقی دیدن و علم به کار رفته و دارای اشتراک لفظی است.
(ب) تَرْبُصٌ: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...؛ زنان طلاق گرفته، تا سه پاکی منتظر بمانند. (بقره: ۲۲۸)

معنای اصلی «ربص»، انتظار کشیدن است. (مصطفوی، ۴: ۲۹، ۱۴۳۰) راغب می‌گوید «تربص» انتظار کشیدن برای چیزی است، مثل انتظار کشیدن برای گرانی یا فراوانی متاع یا برای امری که حصول و یا زوال آن محل انتظار است. «قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيْنِ» (توبه: ۵۲) بگو آیا برای ما جز یکی از دو نیکی انتظار می‌کشی. (راغب اصفهانی، ۳۳۸: ۱۴۱۲)

علامه به صراحت بیان کرده است که واژه «تربص» مشترک بین دو معنای «انتظار» و «حبس» است و فرمودند، از همنشینی آن با قید «أَنْفُسِهِنَّ» سبب شده است بر معنای تمکین به مردان و حبس نسبت به ازدواج در مدت عده طلاق دلالت کند. علامه به صراحت بیان کرده است که واژه «تربص» مشترک بین دو معنای «انتظار» و «حبس» است، یعنی زن مطلقه در زمان عده نباید نسبت به هیچ مردی تمکین کند و نباید ازدواج با کسی را هم بپذیرد. (طباطبایی، ۲: ۲۳۰، ۱۴۱۷)

(ج) (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ). (بقره: ۲۴۸)

أصل «آية»، «أُويّة» به فتح «و» — که حرف دوم اصلی آن است — می‌باشد و نسبت آن (أَوَوِيٌّ) بعضی گفته‌اند اصل آن بر وزن «مفاعله» می‌باشد که حرف دوم یا آخر آن به لحاظ تخفیف حذف شده و اگر به صورت کامل بیاید، «آییه» می‌شود. معنی آیه از کتاب خدا عبارت است از گروهی حروف و کلمات، چنان که گفته‌اند: «خرج القوم بأيتهم، یعنی بجماعتهم، همگی خارج شدند و هیچ کس را جا نگذاشتند و آیه در جای دیگر به معنی علامت است». (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۸۸/۱-۸۷)

معنی «آیه» در اصطلاح قرآن به صورت مفرد و مثنی و جمع مختلف ذکر شده است.

۱. نشانه و علامت: (إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ)؛ نشانه حکومت او، این است که به سوی شما

خواهد آمد. (بقره: ۲۴۸)

۲. معجزه: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ...؛ قسمتی از گاو را به مقتول بزنید! (تا زنده شود، و قاتل را معرفی کند). خداوند این گونه مردگان را زنده می‌کند؛ و آیات خود را به شما نشان می‌دهد. (بقره: ۷۳)

علامه معتقد است «آیه» در اینجا با توجه به سیاق به معنای «معجزه» است و هر معنای دیگری مثل

بیان حکمی از احکام با سیاق سازگاری ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۲/۱)

۳. بینه و دلیل: (وَلَنْ آتِيَنَّ الدِّينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبْعُوا قِبَلَتَكُمْ). (بقره: ۱۴۵)

این جمله برای سرزنش اهل کتاب است که هر چه هم دلیل و برهان برای آن‌ها بیاوری آن‌ها از قبله

تو پیروی نخواهند کرد. بنابراین سیاق، معنای دلیل و برهان را برای «آیه» نشان می‌دهد.

۴. قرآن و کتب مقدس دیگر: (وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ...). (بقره: ۹۹)



در اینجا به قرینه سیاق «انزلنا» کلمه «آیه» به معنای کتاب قرآن است.
(د) اثم: (فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ).
لغت‌پژوهان برای واژه «إثم» معانی مشترکی ذکر کرده‌اند، از جمله اینکه «الاثم و الاثام اسمی است برای افعالی که مانع رسیدن به ثواب و پاداش است. تسمیه «إثم» به دروغ برای این است که دروغ از جمله گناهان است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳/۱) از آنجا که واژه اثم در دو معنای حقیقی «دروغ» و «کاری که مانع رسیدن ب ثواب و پاداش است» به کار رفته است، پس این واژه در این دو معنا دارای اشتراک لفظی است.

«إثم» کاربردهایی دارد که در زیر به مهم‌ترین آن‌ها از منظر علامه طباطبایی اشاره می‌شود:
(أ) «إثم» به معنی گناه: (...فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ)؛ (بقره: ۱۷۳)
علامه طباطبایی برای واژه «باغی»، مصداق‌هایی را با توجه به روایات بیان می‌کند، از جمله: در تفسیر عیاشی از امام صادق (ع) روایت آورده که فرمود: «باغی، ظالم و عادی، غاصب است؛ و از حماد از آن جناب روایت کرده که فرمود: «باغی آن کسی است که بر امام خروج کند و عاری از اوست». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۲۷/۱-۴۲۶)

علامه ذیل این روایات می‌نویسد: «همه این روایات‌ها از قبیل شمردن صدق است و همه آن‌ها معانی را که ما از ظاهر لفظ آیه استفاده کردیم تأیید می‌کند». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۲۷/۱) یعنی علامه طباطبایی با توجه به روایات واژه «اثم» را در این آیه در معنای حقیقی خود یعنی «گناه» به کار برده است.
(ب) «إثم» به معنای باطل و غیر حق: (... مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ). (بقره: ۱۸۸)

این آیه یک غرض و منظور را بیان می‌کند و آن نهی کردن از مصالحه بین «راشی» و «مرتشی» برای خوردن مال مردم است؛ یعنی بخشی از مال به صورت رشوه به قضات داده شود تا بقیه مال را در تملک آن‌ها قرار دهند. قرآن می‌گوید اگر چه ظاهراً در اینجا به حکم قاضی مال را به دست آورده‌اید، ولی این کار آکل به باطل است و حقی در آن ندارید.

برداشت علامه از این آیه می‌تواند از روایاتی باشد که از اهل بیت (ع) وجود دارد؛ به عنوان مثال در «کافی» از امام صادق (ع) در تفسیر این آیه روایتی نقل شده که حضرت فرمود: «مردم بر سر مال و حتی ناموس خود قمار می‌کردند و خداوند آن‌ها را از این کار نهی کرد». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۲/۲)
بنابراین واژه «اثم» در تمام معانی ذکر شده دارای معنای حقیقی بوده و مشترک بین معانی دروغ، گناه، زنا، نافرمانی و سرکشی، خطا و باطل و غیر حق می‌باشد.

۹.۲. کنایه

یکی دیگر از مباحث مرتبط با بحث چندمعنایی، معنای «کنایه» است. «کنایه» عبارت است از واژه‌ای که از آن لازم یا ملزوم معنای حقیقی اراده شود. (تفتازانی، ۴۰۷: ۱۴۲۴)
(أ) تَدُلُّوْا: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ). (بقره: ۱۸۸)

از دیدگاه ابن عاشور، معنای اصلی و حقیقی واژه «إدلاء»، انداختن سطل در چاه است، ولی در این آیه از باب مجاز به معنای «توسل» و «رفع» به کار رفته است. (ابن عاشور، بی تا: ۲/ ۱۸۷) بنابراین، این واژه، مشترک بین دو معنای حقیقی و مجازی است (عمادی الهیاری، ۱۳۹۵: ۵)، ولی علامه این واژه را کنایه می‌داند و می‌نویسد:

کلمه «تدلو» مضارع باب افعال است (ادلا)، و ادلا به معنای آویزان کردن دلو در چاه برای بیرون کشیدن آب است. این کلمه به عنوان کنایه برای رشوه دادن به حکام به کار می‌رود تا حکام طبق میل انسان رأی دهند. این کنایه‌ای لطیف است تا بفهماند مثل رشوه دهنده، مثل کسی است که با دلو، آب را از چاه بیرون می‌آورد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۲/۲)

با توجه به توضیحات بالا به دست می‌آید که معنای اصلی «إدلاء» انداختن سطل در چاه است، ولی گاهی در معنای مجازی «توسل» به کار رفته و گاهی هم از آن معنای کنایی «رشوه دادن» برداشت شده است. (ب) مَسْ: (وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودًا...); و گفتند: هرگز آتش جهنم به ما نخواهد رسید، مگر چند روزی. (بقره: ۸۰)

«مَسْ» دارای یک معنای اصلی است و آن هم لمس کردن چیزی با دست می‌باشد. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۱/ ۱۰۶) مس کردن مانند لمس کردن است، ولی لمس برای یافتن چیزی است که اشیاء را لمس می‌کنند و دست می‌زنند، هرچند که یافت نشده باشد. مس در موقعی گفته می‌شود که با ادراک و حواس لامسه همراه باشد و به نکاح به کنایه «مَسَّهَا» می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۷۶۶)

«مَسْ» در قرآن وجوهی دارد:

۱. مَسْ به معنای همبستر شدن: (لَا جَنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ). (بقره: ۲۳۶)
- کلمه «مس» که در لغت به معنای تماس گرفتن دو چیز با یکدیگر است، در اینجا کنایه از عمل زناشویی می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/ ۲۴۴)
۲. مَسْ به معنای جن زده: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ). (بقره: ۲۷۵)

انسانی که ممسوس شیطان شده است (یعنی شیطان با او تماس برقرار کرده) قوه تشخیص او مختل شده و این همان خبطی است که رباخوار به آن مبتلا شده است، زیرا فرد رباخوار فرقی بین بیع (معامله مشروع) و ربا (معامله نامشروع) نمی‌گذارد. (طباطبایی، ۴۱۰: ۲/ ۱۴۱۷)

کلمه «مس» در اصل به معنای لمس مستقیم جسم با دست است که برای اصابت جسمی با جسمی دیگر استعاره شده است. (ابن عاشور، بی تا: ۶/ ۱۰۸) در وجوه قرآن تفسیری «مَسْ» را در آیه ۲۷۵ سوره بقره به دیوانگی معنا کرده است، بنابراین «مس» که در اصل به معنای برخورد دو چیز با یکدیگر است، در این آیه کنایه از جنون می‌باشد. (تفلیسی، ۲۷۰: ۱۳۶۰)



۹.۳. حقیقت

«حقیقت» در لغت از «حقّی الشی» به معنای ثابت، پا برجا و محکم است و در اصطلاح به معنای کلمه‌ای است که در معنای موضوع له و اصلی خود به کار رفته باشد. (تفتازانی، ۵۶۷: ۱۴۲۴)

(أ) فسق: (فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ). (بقره: ۵۹)

علامه برای فسق چند وجه بیان کرده است. ایشان در آیه (وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ) (بقره: ۹۹)، فسق را به معنی کفر به آیات الهی گرفته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۳۰) [به نظر می‌رسد «فسق» در این آیه در معنای حقیقی خود به کار رفته است، زیرا کسی که نسبت به آیات خدا کافر می‌شود، یعنی از حریم و دستورات الهی خارج شده است همان طور که خرما از پوستش خارج می‌شود.] همچنین علامه فسق را در آیه (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ...) (بقره: ۱۹۷)، به معنی دروغ و معنای حقیقی گرفته‌اند. (همان، ۷۹) و این معنا را با توجه به روایت امام صادق (ع) که فرمودند: «فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ...»، «رفث» به معنای جماع و «فسوق» به معنی دروغ است، به دست آورده‌اند. (همان: ۸۵)

(ج) حياء: (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ)؛ یکی از آن دو زن که با حالت شرمگین راه می‌رفت به سوی موسی آمد. (قصص: ۲۵)

«حیاء» از ریشه «حیی» بوده، این ریشه دارای دو معنای اصلی است:

۱. خلاف موت، به معنای زندگی؛

۲. ضد وقاحه، به معنای شرم است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲/۳۳۵)

علامه کلمه «استحیاء» را در آیه به عفت و نجابت معنا کرده است. یعنی یکی از دختران شعیب با عفت و نجابتی که از راه رفتنش پیدا بود نزد حضرت موسی (ع) آمد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۶)

طبرسی در مجمع البیان نیز «استحیاء» را به معنای شرم گرفته، یعنی با حیایی که رسم زنان با شرم بود نزد موسی (ع) آمد؛ اما بعضی به معنای پوشاندن صورت با آستین معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۳۸۸) [که با سیاق و ظاهر آیه که «تمشی علی استحیاء» است، همخوانی ندارد. از طرفی رفتن این کلمه به باب استفعال باعث شده که معنای طلب در آن ظهور پیدا کند و بتوان معنای «خواهان شرم و عفت شد و این شرم و حياء در او ظهور پیدا کرد» را هم برایش تصور کرد.] (صفایی، ۱۳۸۷: ۴/۲۱۹)

(هـ) بلاء: (... بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ)؛ در این‌ها از جانب پروردگارتان آزمایش بزرگی بود. (بقره: ۴۹ و ۱۴۱؛ ابراهیم: ۶)

علامه معنای «بلاء» را در هر سه آیه، امتحان بیان کرده و نوشته است «در این وقایع، بلا و محنت (امتحان) بزرگی از ناحیه پروردگارتان بود». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۲۱)

۹.۴. مجاز

«مجاز» در اصطلاح عبارت است از کلمه‌ای که در غیر معنای موضوع له و اصلی خودش استعمال شود. (مشکینی، ۱۳۴۸: ۱۱۵)

معنای مجازی می‌تواند مجرای چندمعنایی باشد. این استعمال به خاطر پیوند و مناسبتی که بین معنای حقیقی و مجازی وجود دارد و همراه با قرینه‌ای است که مانع اراده‌ی معنای وضعی آن می‌شود. بنابراین، امکان استعمال چندین معنای مجازی برای یک لفظ که هر یک غرض خاصی را دنبال می‌کنند وجود دارد و این امر، دامنه لغات مشترک را زیاد می‌کند.

(أ) قلب: (خَتِمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ). (بقره: ۷)
«قَلْبُ الشَّيْءِ» یعنی برگرداندن و وارونه کردن چیزی از رویی به رویی دیگر. «قَلْبُ الثَّوبِ»، یعنی برگرداندن پارچه و قَلْبُ الْإِنْسَانِ، یعنی برگرداندن انسان از راه و اندیشه‌ای به راهی و اندیشه‌ای دیگر. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۶۸۱)

درباره قلب انسان گفته شده است به دلیل تغییر و دگرگونی حالات قلب به این اسم، نامیده شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/ ۱۷۲)

معنی دیگری هم برای «قلب» آمده است که از آن تعبیر به روح، نفس و عقل می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۶/ ۶۸۶؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲/ ۵۱۲)

«قلب» به معنی نفس و روح: (لَا يُؤْخَذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ)؛ خدا شما را به سوگندهای بیهوده بازخواست نمی‌کند، ولی به آنچه دل‌هایتان مرتکب شده مؤاخذه می‌نماید و خدا آمرزنده و بردبار است.

«قلب» در این آیه دلالت بر نفس و روح آدمی می‌کند. (مُدْرَك واقعی، قلب است، ولی اعضاء، مثل چشم و گوش و... ابراز درک هستند)، لذا ادراکاتی مانند حب و بغض و حسد و عفت و... را هم به قلب نسبت می‌دهند و هم به نفس، سپس این مجازگویی آن قدر ادامه پیدا می‌کند تا اینکه لفظ قلب را بر نفس اطلاق می‌کنند.

با این توضیحات، در آیه مورد بحث، جمله (ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم) دارای مجاز عقلی است، زیرا ظاهر کلمه «لكن» که اعراض از سوگند لغو به سایر سوگندها است، این است که باید سایر سوگندها را ذکر می‌کرد، ولی در آیه ذکر نکرده است، بلکه اثر شکستن آن سوگند را که همان گناه است، ذکر نموده و این خود مجاز عقلی است و اشاره است به اینکه خداوند فقط با قلب انسان‌ها کار دارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲/ ۲۲۳-۲۲۵)

علامه طباطبائی درباره کلمه «قلب» می‌گوید:

«قلب» همان عضو معروف است، اما در قرآن غالباً مورد استعمال آن درباره وسیله ادراک انسان و آن چیزی است که به واسطه آن عواطف باطنی مانند حب و بغض، آرزو و نگرانی آن را بروز می‌دهد؛ در حقیقت قلب همان نفس انسانی است که با قوا و عواطف باطنی تجهیز شده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۹/ ۴۶)

(ب) اشتراء: (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ). (بقره: ۱۶)



«بیع» به معنای «فروختن» و «شراء» به معنی خریدن است و هر کدام به جای دیگری نیز به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۲/۲) این دو واژه، جزو واژگان اضداد هستند. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۴/۴۲۸) «اضداد» به واژگان مشترکی گفته می‌شود که بر دو معنای متضاد دلالت می‌کنند، به گونه‌ای که اجتماع آن‌ها بر یک شیء واحد صحیح نباشد، مانند واژه «قُرء» که هم‌زمان هم بر معنای پاکی و هم ناپاکی دلالت می‌کند. سیوطی «اضداد» را یکی از انواع لفظ مشترک دانسته است. (سیوطی، بی‌تا: ۳۸۷/۱) «اِشْتَرَى» در آیه ۱۱۱ سوره توبه به معنای خریدن به کار رفته است؛ (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ).

حقیقت معنای خرید و فروش در مورد خداوند شایسته نیست، زیرا مشتری و خریدار آنچه را در ملک و تصرف او نیست، خریداری می‌کند، در حالی که خداوند مالک تمام چیزهاست، لیکن منظور در این آیه از لفظ «خریدن» برای تأکید پاداش است و این تعبیر از باب مجاز می‌باشد. (طبرسی، ۳۷۲: ۵/۱۱۳) علامه نیز این وعده خداوند را در قالب تمثیل می‌داند و بیان می‌کند که خداوند وعده بهشت را به خرید و فروش تشبیه کرده است که خود خدا خریدار، مؤمنین فروشنده، جان و مال آن‌ها کالای مورد معامله و بهشت را قیمت و کتاب‌های تورات و انجیل و قرآن را سند معرفی کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۳۹۵) یکی از مهم‌ترین محورهای بررسی پژوهش‌های قرآنی، کشف و تبیین دقیق معانی واژگان در آیات الهی است تا بدین طریق، فهم و دریافت گزاره‌های دینی، صحیح انجام گیرد. این فهم با بررسی واژه‌ها در سوره بقره با محوریت میزان کاملاً بارز و مشهود بود، مخصوصاً با ظرافت‌هایی که علامه در پیدا کردن معنای صحیح واژگان به کار برده است.

نتیجه‌گیری

دانش چندمعنایی (وجوه و نظایر) یکی از مباحث علوم قرآنی است که راه احتمال را در فهم معانی قرآن باز کرده و گاهی باعث به اشتباه افتادن عده‌ای و گاهی باعث دستاویز قرار دادن برخی از فتنه‌جویان به منظور شبهه‌افکنی در معانی و مفاهیم پاره‌ای از واژه‌ها و آیات قرآن شده است. بنابراین، آشنایی با وجوه و احتمالات یک ضرورت برای وارد شدن به عرصه‌ی فهم معانی قرآن است. این پژوهش با هدف دستیابی واژگان چند معنا در سوره بقره انجام شد و معلوم شد که «وجوه»، همان معانی کاربردی هریک از الفاظ در آیات قرآن است.

این معانی حقیقی یا مجازی و یا استعاری و کنایی و یا به صورت مشترک لفظی می‌باشند. در توضیح این مطلب بیان شد، به دلیل وجود اشتراک معنوی و لفظی، حقیقت و مجاز، کنایه و استعاره در زبان عربی و دلایل دیگر، چندمعنایی به وجود می‌آید، البته در مورد چندمعنایی در قرآن بین اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد، بنابراین پژوهشگران علوم قرآنی حتماً باید از وجوه و معانی واژگان و موارد استعمال آن‌ها که اغلب در کتب وجوه و نظایر ذکر شده، آگاهی داشته باشند، ولی از آنجایی که دانش «وجوه قرآن»، ضابطه‌ای برای بیان معانی مورد نظر ارائه نداده است، از این رو، صحت و سقم معانی موجود در کتب وجوه باید در

درون و سیاق آیات محک زده شود و با جستجو در کتب لغت، استمداد از روایات و در نظر گرفتن شرایط صرفی و نحوی معنای کلمه به دست آید.

در آخر با بررسی واژه‌ها در سوره بقره با محوریت تفسیر المیزان مشخص شد که واژگان در آیات مختلف با توجه به بافت و دیگر عوامل تأثیرگذار، دارای معانی متفاوتی می‌شوند؛ البته تحلیل واژگان به دست آمده محدود به اطلاعاتی شد که علامه ارائه داده بودند، در غیر آن، تک تک این واژگان می‌توانند در ابعاد مختلف مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند.



منابع

قرآن کریم

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، مصحح: طناحی، محمود محمد، چاپ چهارم، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، *التحریر و التنویر*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، لسان العرب (۱۴۰۵)، ج ۱۰، بی‌جا: نشر ادب حوزه.

باطنی، محمدرضا (۱۳۷۸)، *زبان و تفکر*، چاپ هفتم، تهران: نشر آگاه.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۲)، *ترجمه شناسی قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۲۴)، *المطول*، چاپ اول، قم: انتشارات امام المنتظر □.

تفلیسی، حبیب بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *وجوه قرآن*، چاپ چهارم، تهران: بنیاد فرهنگی قرآن.

تهانوی (۱۹۹۶م)، *کشاف، اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۲، چاپ اول، بیروت: بی‌نا.

جعفری، یعقوب (۱۳۷۷)، «ضرورت شناخت وجوه و نظایر در ترجمه قرآن کریم»، *مجله ترجمان وحی*، شماره ۴.

جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی (۱۳۹۲)، *ترجمه الاتقان فی علوم القرآن*، سید مهدی حائری قزوینی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷)، *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی*، چاپ اول، تهران: انتشارات دوستان.

خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸)، *تحریرات فی الاصول*، چاپ اول، قم: مؤسسه عروج.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، ج ۱۳، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، محمد بن حسین (۱۴۱۲)، *مفردات الالفاظ القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالقلم.

ربانی، محمد حسن (۱۳۸۰)، «نقش سیاق در تفسیر»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۲۷ و ۲۸.

رجبی، محمود (۱۳۹۳)، *روش تفسیر قرآن*، چاپ ششم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.

سیحانی، جعفر (۱۳۶۳)، *تهذیب الاصول*، تقریر امام خمینی (ره)، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

ستوده‌نیا، محمدرضا و همکاران (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی سیاق از دیدگاه قرآن‌پژوهان معاصر»، *فصلنامه علوم قرآنی*، شماره ۱۵.

سلوی محمد الحوا (۱۳۸۲)، *بررسی زبان شناختی وجوه و نظایر در قرآن*، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: به نشر.

سیوطی، جلال‌الدین (بی‌تا)، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.

صباغ، محمدبن لطفی (۱۴۰۸)، *بحوث فی اصول التفسیر*، بیروت: المکتب الاسلامی.

صفایی، غلامعلی (۱۳۸۷)، *ترجمه و شرح مغنی الأدیب*، چاپ هشتم، قم: قدس.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

- طباطبائی، سید محمد حسین (بی‌تا)، حاشیه الکفایه، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷)، مجمع‌البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، بی‌جا: مکتب نشرالثقاة الاسلامیه.
- طیب حسینی، محمود (۱۳۸۸)، چندمعنایی در قرآن کریم (درآمدی بر توسعه دلالت‌های قرآنی، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- العاملی، ابومنصور جلال‌الدین الحسن بن زین العابدین (۱۴۱۰)، معالم‌الدین، چاپ چهارم، بی‌جا: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- عرفان، حسن (۱۳۸۲)، تهذیب‌البلاغه، چاپ اول، بی‌جا: محدث
- عمادی‌الهیاری، زهرا (۱۳۹۵)، بررسی تطبیقی قواعد تفسیر در «المیزان» و «التحریر و التنویر»، رساله دکتری رشته علوم قرآن و حدیث.
- الغزالی، ابی حامد محمدبن محمد (۱۴۱۳)، المستصفی، چاپ سوم، بیروت: [بی‌نا].
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح‌المنیر فی غریب‌الشرح‌الکبیر للرافعی، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجره.
- کوثری، عباس (۱۳۹۴)، فرهنگ‌نامه تحلیل‌وجوه و نظائر در قرآن، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مشکینی، علی (۱۳۴۸)، اصطلاحات‌الاصول، چاپ دوم، قم: بی‌نا.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰)، التحقيق فی کلمات القرآن‌الکریم، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه / مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۶)، المنطق، کاظمین: مؤسسة الامام الجواد (ع) للفکر و الثقافه.
- معرفت، محمد هادی (بی‌تا)، التمهید، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- معینی کوهی، فخری و هادی حجت (۱۳۹۳)، «اشتراک لفظی در قرآن کریم و تأثیر آن بر اهم ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن»، کتاب و سنت، شماره ۳.
- هاشمی، سید احمد (بی‌تا)، جواهر‌البلاغه، چاپ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- همایی، غلامعلی (۱۳۹۳)، واژه‌شناسی قرآن مجید، چاپ چهارم، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- همایی، غلامعلی (۱۳۹۵)، درس‌نامه مفردات قرآن، چاپ پنجم، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).



Application of Rhetoric Techniques in Surah "al Buruj" Based on Two Works of Khatib Qazvini

Muhammad Anwar Asghari¹, and Muhammad Ghorbanzadeh²

1. *Corresponding Author*, Department of Qur'an and Sciences, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran. Email: moalima1358@gmail.com
2. Assistant Professor at Department of Quran and Sciences, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran. Email: m_ghorbanzadeh@miu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received

05 April 2025

Received in revised form

15 May 2025

Accepted

20 June 2025

Available online

01 July 2025

Keywords:

innovative techniques,
verbal innovation,
spiritual innovation,
Surah Buruj,
Khatib Qazvini

ABSTRACT

The Holy Qur'an was revealed to the Holy Prophet with the utmost eloquence and rhetorical standards, and it is full of rhetorical secrets, which itself is one of the miracles of the Qur'an. At the time of revelation of the Holy Qur'an, understanding the order and beauty of the revealed verses was based on natural understanding, because the early audiences of the Qur'an had good taste and eloquence. From the second and third centuries (AH), with the establishment of rhetoric, this natural perception turned into a professional perception. The knowledge of rhetoric flourished in the 7th and 8th centuries (AH) by Sakkaki and Khatib Qazvini, and it was divided into three branches: "Ma'ani", "Bayan" and "Bad'i", each of which is for understanding a dimension of speech delivery; "Bad'i" is for beautifying the words. Considering the role of *Bad'i* in the aesthetics of the verses of the Holy Qur'an, the question of research is how many *Bad'i* techniques are used in the verses of Surah al Buruj? What is the ratio of the use of verbal and spiritual arts in the verses of this surah? And which is the most used of them in the verses of this surah? The scope of the research is the *Bad'i* techniques recorded in the two original and important rhetorical works of Khatib Qazvini, that is, "Talkhis al-Meftah" and "Al-Idah". The current research was conducted with the descriptive research method, based on relating details to general propositions with the aim of answering the above questions. The findings of the research show that nineteen of *Bad'i* techniques recorded in two works of Khatib are evident in the verses of Surah al-Buruj. The proportion of usage of verbal arts in this surah is higher than spiritual arts. The most used arts in this surah are two arts, "*Fasilah*" and "*Tebaq*". The manifestation of all these *Bad'i* beauties in only 22 relatively short verses is a sign of the ultimate beauty of this surah.

Cite this article: Asghari, M. A., & Ghorbanzadeh, M. (2025). Application of Rhetoric Techniques in Surah "al Buruj" Based on Two Works of Khatib Qazvini. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(2), 25-40. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7309>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/es.2024.9727>



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو ادبیات

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



کاربرد فنون بدیعی در سوره «بروج» بر اساس دو اثر خطیب قزوینی

محمد انور اصغری^۱، و محمد قربان زاده^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه قرآن و علوم جامعة المصطفی العالمية نمایندگی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: moalima1358@gmail.com

۲. استادیار گروه قرآن و علوم جامعة المصطفی العالمية نمایندگی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: m_ghorbanzadeh@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ کلیدواژه‌ها: فنون بدیعی، بدیعی لفظی، بدیعی معنوی، سوره بروج، خطیب قزوینی	قرآن کریم در نهایت فصاحت و بلاغت بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است و مملو از اسرار بلاغی است که خود یکی از وجوه اعجاز قرآنی است. در زمان نزول قرآن کریم، ادراک نظم و زیبایی های آیات وحی بر اساس فهم فطری بود، زیرا مخاطبان اولیه قرآن صاحب ذوق سلیم و فصاحت و بیان بودند. از قرن دوم و سوم با تأسیس علوم بلاغت، این ادراک فطری به ادراک علمی مبدل گشت. علم بلاغت در قرن هفتم و هشتم توسط سکاکی و خطیب قزوینی به شکوفایی و بالندگی رسید و به سه علم «معانی»، «بیان» و «بدیع»، تفکیک گردید که هر کدام برای فهم بعدی از رسایی کلام است؛ همان طور که علم بدیع، برای زیانگری کلام است. با توجه به نقش علم بدیع در زیبایی شناسی آیات قرآن کریم، مسئله تحقیق این است که چه تعدادی از فنون بدیعی، در آیات سوره مبارکه بروج به کار رفته است؟ نسبت کاربرد صنایع لفظی و معنوی در آیات این سوره چگونه است؟ و پر کاربردترین آن‌ها در آیات این سوره کدام است؟ قلمرو تحقیق، فنون بدیعی مدون در دو اثر بلاغی اصیل و مهم خطیب قزوینی، یعنی «تلخیص المفتاح» و «الایضاح» می‌باشد. تحقیق حاضر با روش تحقیق توصیفی، مبتنی بر ارتباط دهی جزئیات به گزاره‌های کلی باهدف پاسخ به پرسش‌های فوق صورت گرفته است. یافته‌های تحقیق نشان از این دارد که نوزده فن از فنون بدیعی مدون در دو اثر خطیب، در آیات سوره بروج مشهود است. نسبت کاربرد، صناعات لفظی در این سوره از صناعات معنوی، بیشتر می‌باشد. پر کاربردترین صنعت در این سوره، دو صنعت، «فاصله» و «طباق» است. تجلی این همه زیبایی بدیعی در ۲۲ آیه نسبتاً کوتاه، نشانه اوج زیبایی این سوره است.

استناد: اصغری، محمد انور؛ قربان زاده، محمد (۱۴۰۴). کاربرد فنون بدیعی در سوره «بروج» بر اساس دو اثر خطیب قزوینی. *آراییه‌های ادبی قرآن*، (۲۱)، ۴۰-۲۵. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7309>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمية.



مقدمه

قرآن کریم در نهایت فصاحت و بلاغت بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است؛ تا مرتبه‌ای که به دلیل رسایی و شیوایی کلام الهی، دیگران از آوردن عباراتی شبیه آن عاجز ماندند. افرادی که در مقام تحدی برخاستند، همگی از عمل خود عاجز ماندند و این دلیل کامل و روشن است که نظم در قرآن کریم در پرتو ترکیب صحیح کلمات و اصطلاحات با یکدیگر می‌باشند و کلام الهی مملو از اسرار بلاغی است که خود یکی از وجوه اعجاز قرآنی است.

در زمان نزول قرآن کریم، ادراک معانی، نظم، ظرافت و زیبایی‌های آیات وحی برای صاحبان درک و فهم فطری بود، زیرا آنان صاحب ذوق سلیم و فصاحت و بیان بودند. از قرن دوم و سوم این ادراک فطری به ادراک علمی مبدل گشت، زیرا علوم بلاغت تأسیس گردید و کتب با نام معانی القرآن، مجاز القرآن، غریب القرآن و نظم القرآن به رشته تحریر در آمد. این روند علمی شدن بلاغت، روزه‌روز رونق گرفت. در قرن پنجم، ابن‌سنان خفاجی کتاب «سرّ الفصاحه» را تدوین نمود و شیخ عبدالقاهر جرجانی با کتاب «دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه» علم معانی و بیان را بنیان نهاد. در قرن ششم زمخشری در «الکشاف» به نکات بلاغی پرداخت. منتهی از بدو تأسیس تا پیش از قرن هفتم، حد و مرز علوم بلاغی دقیق مشخص نبود. در قرن هفتم سراج‌الدین سکاکی نخستین کسی بود که علوم بلاغی را به سه قسم «معانی»، «بیان» و «بدیع» تقسیم و حد و مرز هر کدام را مشخص کرد؛ پس از سکاکی در قرن هشتم، خطیب قزوینی انواع فنون بدیعی را تحت اسم «محسنات» مطرح نموده و آن را به محسنات لفظی و معنوی تقسیم کرد. بنابراین علم بلاغت در قرن هشتم به اوج شکوفایی رسید و به سه علم معانی، بیان و بدیع، تفکیک گردید که هر کدام علمی، برای فهم رسایی کلام است.

از جمله، علم بدیع، دانشی، برای زیبانگاری کلام است. زیبایی‌شناسی آیات قرآن کریم خود یک بخش از اعجاز بیانی قرآن کریم است. بنابراین با توجه به نیاز ادراک علمی زیبایی‌شناسی ادبی قرآن کریم، وسیله علمی برای این مهم، «دانش بدیع» است. «بدیع» فنون و صنایعی دارد که به کارگیری آن‌ها به زیبایی کلام می‌انجامد و این زیبایی با آگاهی از آن فنون، ادراک می‌گردد.

باتوجه به نقش علم بدیع در زیبایی‌شناسی آیات قرآن کریم، مسئله تحقیق این است که چه تعدادی از فنون بدیعی، در آیات سوره مبارکه بروج به کار رفته است؟ نسبت کاربرد صنایع لفظی و معنوی در آیات این سوره چگونه است؟ و پرکاربردترین آن‌ها در آیات این سوره کدام است؟ از آنجا که در کتاب‌های بلاغی در مورد تعداد صنایع بدیعی، ارقام، واحدی وجود ندارد، بلکه آمار متفاوتی برشمرده شده است. قلمرو این تحقیق، فنون بدیعی مدون در دو اثر بلاغی اصیل و مهم خطیب قزوینی، یعنی «تلخیص المفتاح» و «الایضاح» می‌باشد که در دو بخش بررسی شده است.

۱. پیشینه تحقیق

خوشبختانه در مورد اعجاز بیانی قرآن کریم به صورت عموم، کتاب‌های زیادی تدوین شده است و در خصوص بررسی فنون بدیعی در قرآن کریم، نیز آثار کتبی متعدد، نسبت به کل قرآن یا در خصوص آیات برخی از سوره‌های قرآن تدوین گشته است. از جمله آثاری که به بررسی فنون بدیعی در قرآن کریم پرداخته است، مقالات ذیل است:

۱. «نمونه‌های لفظی بدیعی در قرآن»، مقاله هوشمند اسفندیارپور (فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۲۹، بهار ۱۳۹۰). در این مقاله، یازده فن از فنون لفظی بدیعی شامل «جناس سجع»، «ترصیع»، «موازنه»، «قلب»، «اعنات»، «تصدیر»، «عکس»، «تشابه الاطراف لفظی»، «تصحیف» و «تکرار با روش کیفی، توصیفی» در قرآن کریم که جامعه آماری کلیه آیات قرآن است و ذکر نمونه آیاتی که فنون بدیعی آن‌ها آشکار است، بررسی شده است. نتیجه تحقیق این شده است که از میان فنون لفظی بدیعی به کار رفته در قرآن کریم، بسامد «سجع» و «جناس» از همه بیشتر است و زیباترین سجع در قرآن کریم، «سجع متوازی» است.

۲. «سبک‌شناسی محسنات معنوی در سوره نساء»، مقاله هادیلو و همکاران (نشریه عیون، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۳). در این مقاله با نگاه سبک‌شناسی، فنون معنوی بدیعی در سوره نساء بررسی شده است. نتیجه این تحقیق شامل سه مطلب است:

أ) سبک‌شناسی غیر از نکات بلاغی است و از نکات بلاغی کمک می‌گیرد.

ب) تفسیر آیات سبک‌شناسی ناممکن است.

ج) از فنون بدیعی معنوی ۹ فن «طباق»، «مقابله»، «توریه»، «مراعات نظیر»، «مشاکله»، «جمع»، «تفریق»، «تقسیم» و «تقسیم با جمع و تفریق» در آیات سوره نساء به کار رفته است.

۳. «بدیع در آینه قرآن»، مقاله حسن خرقانی (نشریه علوم و معارف قرآنی، ش ۲، تابستان ۱۳۷۵). نویسنده در این تحقیق از فنون بدیعی، جناس و اقسام جناس در قرآن کریم را بررسی نموده است.

۴. «نقش هنر سازه‌های بدیعی در تعجب‌برانگیزی مخاطب در سوره‌های مکی با تکیه بر نقد فرمالیسم روسی» (مطالعه موردی، سوره بروج و غاشیه)، مقاله حسین یسانی و الیاس مخمی (مجله علمی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ش ۳۶، پاییز ۱۳۹۴). در این مقاله فنون و صنایع بدیعی با تعبیر هنر سازه‌های ادبی که در ادبیات روسی و انگلیسی مطرح است، به دو دسته هنر سازه‌های مفید و غیر مفید تقسیم گردیده و در آیات سوره بروج و غاشیه (سوره‌های مکی) بررسی شده و به دو نتیجه رسیده است؛ یکی اینکه سوره‌های مکی به علت کوتاهی آیات و هماهنگی حروف پایانی فواصل از موسیقی زیبا و دلنشینی بهره مند شده‌اند، دیگر اینکه این زیبایی‌ها و دلنشینی‌ها در این نوع سوره‌ها به وسیله وجود هنر سازه‌های مفید شکل گرفته است.

با دقت در تحقیقات نامبرده در مورد فنون بدیعی، می‌توان دریافت که تحقیق حاضر از جهات مختلف از جمله از جهت قلمرو فنون بدیعی و مطالعه موردی با تحقیقات انجام شده متفاوت است.



۲. مفهوم‌شناسی واژه «بدیع»

واژه «بدیع»، در لغت به معنی پدید آورنده، نوآورنده و نیز به معنی نوآورده شده و جدید، و در اصطلاح، شاخه‌ای از علوم بلاغت است که در آن از زیبایی‌های الفاظ و آرایش نیکوی سخن بحث می‌شود. به تعبیر دیگر، دانش بدیع، مجموعه شگردهایی است که کلام عادی را تبدیل به کلام ادبی می‌کند و یا کلام ادبی را به سطح والاتری از ادبی بودن یا سبک ادبی داشتن تعالی می‌بخشد.

خطیب قزوینی، در تعریف علم بدیع می‌نویسد: «بدیع علمی است که با آن، انواع زیباسازی کلام شناخته می‌شود و به دو گونه معنوی و لفظی می‌باشد». (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۵۶)

در بدو تأسیس، از این شگردهای بدیعی به «محسنات بدیعی» تعبیر می‌شد، ولی اکنون از آن‌ها به فنون بدیعی و صنایع بدیعی و گاهی هم به آرایه‌های ادبی تعبیر می‌گردد، که البته آرایه‌های ادبی عام است و شامل گزاره‌های دانش معانی و بیان نیز می‌شود. با توجه به اطلاق فنون بدیعی و صنایع بدیعی به «محسنات بدیعی»، در این تحقیق از دو واژه فنون بدیعی و صنایع بدیعی، استفاده شده است.

۳. شناسه پژوهشی

آیات قرآنی مورد مطالعه این تحقیق، آیات سوره بروج می‌باشد. سوره بروج از سوره‌های مکی است که از نظر ترتیب سوره‌های قرآنی، هشتاد و پنجمین سوره و از نظر ترتیب نزول، بیست و هفتمین سوره می‌باشد و در جزء ۳۰ قرآن کریم قرار گرفته است. سوره مبارکه بروج تعداد ۲۲ آیه دارد که شامل ۱۵۷ کلمه و ۴۶۷ حرف می‌باشد.

در مورد تعداد صنایع بدیعی، در کتاب‌های بلاغی، ارقام، واحدی وجود ندارد، بلکه آمار متفاوتی بر شمرده شده است. از این رو قلمرو این تحقیق، فنون بدیعی مدون در دو اثر بلاغی خطیب قزوینی، یعنی «تلخیص المفتاح» و «الایضاح» می‌باشد، زیرا این دو اثر از منابع اصیل و مهم در فنون بدیعی است. نام مؤلف دو اثر نامبرده، محمد بن عبدالرحمن مشهور به خطیب قزوینی است. خطیب در ماه شعبان سال ۶۶۶ هـ.ق. در موصل به دنیا آمده است و در جمادی الاولی ۷۳۹ هـ.ق. در سن ۷۳ سالگی در دمشق وفات نموده است. قزوینی شافعی مذهب، ادیب، نظریه‌پرداز در بلاغت، قاضی القضاات در مصر و شام و خطیب جمعه و جماعت در شام، در سده‌های ششم و هفتم بوده است.

خطیب قزوینی نخستین دانشمند بلاغی است که پس از سکاکی، به صورت دقیق به بسط و تبیین مباحث بدیع پرداخته است. خطیب بر کتاب مفتاح العلوم سکاکی شرحی به نام «تلخیص المفتاح» نوشت که سیوطی آن را به نظم در کشید و نام «عقود الجمان» بر آن نهاد (ابن خلدون، ۲۰۰۴م: ۲۵۲) و کتاب دیگرش الایضاح فی علوم البلاغة می‌باشد.

بر اساس اعتراف برخی از محققان در علم بلاغت، این دو اثر بلاغی خطیب، از مهم‌ترین کتاب‌ها در علم بلاغت است، زیرا از یک سو ارای نقد محققانه برخی دیدگاه‌های بعضی از صاحب نظران گذشته مانند عبدالقاهر جرجانی و سکاکی است و از سوی دیگر کتاب‌های بلاغی که بعد از خطیب تدوین شده است،

نوعاً تکراری‌اند و منبع اصلی آن‌ها بیشتر دو کتاب بلاغی خطیب است. از این‌رو قلمرو این تحقیق، فنون بدیعی مدوّن در دو اثر بلاغی خطیب، انتخاب شده است.

خطیب فنون بدیعی را تحت عنوان «محسنات» به دو دسته «محسنات لفظی» و «محسنات معنوی» تقسیم نموده است. تعداد فنون لفظی در تلخیص المفتاح و الايضاح شش فن است که عبارت‌اند از:

۱. سجع؛

۲. جناس؛

۳. ردّ العجز علی الصدر؛

۴. اعنات (الترام)؛

۵. موازنه؛

۶. تشریع.

اما تعداد فنون معنوی بدیعی در دو اثر خطیب، ۳۴ صنعت است که عبارت‌اند از:

۱. طباق، ۲. مقابله، ۳. مراعات نظیر، ۴. تشابه الاطراف، ۵. ارضاد، ۶. عمشاکله،

۷. استطراد، ۸. مزاجه، ۹. رجوع، ۱۰. توریه، ۱۱. استخدام، ۱۲. لف و نشر، ۱۳. جمع، ۱۴. تفریق، ۱۵.

تقسیم، ۱۶. جمع مع تفریق، ۱۷. جمع مع تقسیم، ۱۸. جمع مع تفریق و تقسیم، ۱۹. تجرید، ۲۰. مبالغه

مقبوله، ۲۱. مذهب کلامی، ۲۲. حسن تعلیل، ۲۳. تفریع، ۲۴. تاکید مدح بما یشبه الذم، ۲۵. تاکید الذم بما

یشبه المدح، ۲۶. استنباع، ۲۷. ادماج، ۲۸. توجیه، ۲۹. تجاهل عارف، ۳۰. القول بالمجیب، ۳۱. اطراد، ۳۲.

ترصیع، ۳۳. التفتات و ۳۴. الهزل الذی یراد به جد.

با توجه به آمار فوق، مجموع فنون بدیعی مدوّن توسط خطیب قزوینی در دو کتاب «تلخیص المفتاح» و «الایضاح»، ۴۰ صنعت هستند.

روش این پژوهش، روش تحقیق توصیفی است که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای با هدف پاسخ به

پرسش‌های تحقیق که در مقدمه مطرح گردید، در ضمن پیمودن سه مرحله ذیل انجام گرفته است:

۱. در مرحله اول فنون بدیعی با تکیه بر دو اثر بلاغی خطیب، جمع‌آوری، مفهوم‌شناسی و دسته‌بندی

شده است.

۲. در مرحله دوم هر کدام از فنون بدیعی از باب تطبیق قواعد کلی بر جزئیات در آیات سوره بروج

مصادق‌یابی گردیده و در صورت کاربرد، مورد و یا موارد آن‌ها، یادداشت شده است.

۳. در مرحله سوم، فنون به کار رفته در دو بخش تنظیم و تبیین شده و ارقام کاربرد فنون هر بخش

در پایان آن جهت نشان دادن تعداد کاربرد در جدول مربوطه قرار داده شده است و در نهایت، بر اساس

آن، نتیجه‌گیری صورت گرفته و پاسخ پرسش‌های تحقیق به دست آمده است.

۴. فنون بدیعی

در آنچه گذشت، یاد شد که فنون بدیع، به دو قسم لفظی و معنوی تقسیم می‌شود. در فنون لفظی بازگشت

زیباسازی، به لفظ است و معنی نیز، پیرو آن، نیکو می‌شود و در فنون معنوی، بازگشت زیباسازی، به معنی



است و لفظ نیز، پیرو آن، نیکو می‌شود. اینک کار برد تعداد فنون بدیعی در آیات مبارکه سوره بروج با توجه به فنون بدیعی مدون در دو اثر خطیب قزوینی در دو بخش، فنون لفظی بدیعی به کار رفته در سوره بروج و فنون معنوی به کار رفته در سوره بروج، بررسی می‌گردد.

۵. فنون لفظی بدیعی به کار رفته در سوره بروج

قبلاً یاد شد که فنون لفظی بدیعی در هر دو کتاب «الایضاح» و «تلخیص مفتاح خطیب» در مجموع، شش فن «سجع»، «جناس»، «رد العجز علی الصدر»، «اعنات (التزام)»، «موازنه» و «تشریح» می‌باشد. با توجه به این فنون ششگانه مدون در دو اثر خطیب، کاربرد پنج فن از آن‌ها آن هم برخی به دفعات، در آیات سوره بروج مشاهده می‌شود.

۵. ۱. سجع (فاصله)

سجع یا تسجیع آن است که کلمات آخر قرینه‌ها از حیث وزن یا حرف روی و یا هر دو، یکی باشند و بر سه نوع «متوازی»، «مطرف» و «متوازن است». (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۹۷) به کلامی که با سجع بیان شود مُسَجَّع و به جمله‌های همانند قرینه گفته می‌شود. سجع در قرآن، «فاصله» نامیده شده است که نشانه آهنگین بودن آیات است.

أ) سجع متوازی، آن است که کلمات در وزن و حرف روی، هر دو، متفق باشند. مانند: دو واژه (کار/ بار) در فارسی و دو کلمه (قعود/سجود) در عربی؛
ب) سجع مُطَرَف، آن است که واژگان در حرف روی، متفق، ولی در وزن، مختلف باشند؛ مانند: دو واژه (کار/شکار) در فارسی و دو کلمه (وقار/ اطوار) در عربی؛
ج) سجع متوازن، آن است که کلمات قرینه، در وزن، متفق، ولی در حرف روی، مختلف باشند؛ مانند دو واژه (کام/کار) و دو کلمه (مستبین/ مستقیم) در عربی.
تمامی اقسام سجع در سوره مبارکه بروج به قرار ذیل به کار رفته است:

۱. سجع متوازی سه مورد:

أ) موعود/ مشهود/ اخدود

ب) وقود/قعود/ شهود/ ودود/ جنود/ ثمود

ج) حمید/ شهید/ شدید/ یعید/ یرید.

۲. سجع مطرف یک مورد: اخدود/ وقود

۳. سجع متوازن شش مورد:

أ) شهود/ حمید

ب) عزیز/ حمید

ج) شهید/ حریق

د) کبیر/ شدید

هـ) غفور / ودود

و) محیط / مجید.

۵. ۲. جناس

جناس آن است که کلمات از حیث حروف و یا حرکات به صورت کامل یا تقریباً مانند هم هستند، اما معنای آن‌ها متفاوت است؛ اختلاف معنای کلمات نیز از قرینه فهمیده می‌شود.

جناس اقسام متعدد دارد؛ در سوره مبارکه بروج از میان اقسام جناس سه قسم جناس «اشتقاق»، «مردوف» و «لاحق» به کار رفته است.

أ) جناس اشتقاق آن است که در آیه یا عبارتی کلمات متشابه آورده شوند که هم ریشه باشند. (تفتازانی، ۱۳۸۶: ۴۶۴) در سوره بروج واژه‌های شاهد، مشهود، شهود و شهید، به کار گرفته شده‌اند و هم‌ریشه هستند.

ب) جناس مردوف آن است که از یکی از کلمات هم‌جنس یک حرف بیشتر از بقیه داشته باشد و آن حرف زاید در اول کلمه باشد، مانند دو واژه «حال» و «محال». (تفتازانی، ۱۳۸۶: ۴۶۶) جناس مردوف در سوره بروج میان «شهود» و «مشهودم» برقرار است.

ج) جناس لاحق آن است که کلمات متجانس در یک حرف در اول و یا در وسط با هم اختلاف دارند و آن حروف قریب المخرج نیستند. (تفتازانی، ۱۳۸۶: ۴۶۳) در سوره بروج دو کلمه «شهید» و «شدید» جناس لاحق دارند.

۵. ۳. ردّ العجز علی الصدر

«تصدیر» یا «ردّ العجز علی الصدر»، در این فن، واژه‌ای که در آغاز جمله یا شعر آمده است، عیناً یا با تفاوت اندکی در آخر آن تکرار می‌شود. (تفتازانی، ۱۳۸۶: ۴۶۶) این فن در سوره بروج یک مورد به کار رفته است؛ آیه دوم سوره بروج با واژه «شاهد» شروع می‌شود و با واژه «مشهود» به پایان می‌رسد؛ (و شاهدٍ و مشهود). (بروج: ۲)

۵. ۴. التزام (اعنات)

«التزام» آن است که حرف یا حروفی در آخر یک قرینه قبل از روی بیاید که در قرینه دیگر قبل از روی تکرار گردد. (تفتازانی، ۱۳۸۶: ۴۸۰) فن التزام در قرآن کریم به وفور به کار رفته است؛ به عنوان نمونه:

– حرف «و» در واژه «مخضود» و «منضود» در آیه ۲۸ و ۲۹ سوره واقعه: (فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ وَ طَلْحٍ مَّنْضُودٍ). (واقعه: ۲۸-۲۹)

– حرف «ن» در دو واژه «خنس» و «کنس» در آیه ۱۵ و ۱۶ سوره تکویر: (فَلَا أُقْسِمُ بِالْخَنَسِ الْجَّوَارِ الْكُنَسِ). (تکویر: ۱۵-۱۶)

– حرف «س» در دو واژه «وسق» و «اتسق» در آیه ۱۷ و ۱۸ سوره انشقاق: (و اللَّيْلِ وَ مَا وَسَقَ وَ الْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ). (انشقاق: ۱۷-۱۸)



حرف «ه» در دو واژه «تقهر» و «تنهر» در آیه ۹ و ۱۰ سوره ضحی: (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ). (ضحی: ۹-۱۰)

به خاطر رعایت فن التزام تکرار گردیده است. فن التزام، در آیات سوره بروج نیز دو مورد وجود دارد:

۱. تکرار حرف «و» پیش از حرف «د» در واژه‌های موعود/ مشهود/ اخدود/ وقود/ قعود/ شهود؛

۲. تکرار حرف «ی» پیش از حرف «د» در واژه‌های شهید/ حمید/ یعید.

۵. موازنه

«موازنه» در قرآن کریم نوعی از فواصل است که علاوه بر آخر قرینه‌ها، کلمات قبل از آن‌ها دو به دو از حیث وزن یکی است، اما از حیث حرف روی با هم فرق دارند؛ مانند واژه «نمارق» و «زرابی» در آیه ۱۵ و ۱۶ سوره غاشیه: (وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزُرَابَىٰ مَبْثُوثَةٌ). (غاشیه: ۱۵ و ۱۶). (تفتازانی، ۱۳۸۶: ۴۷۵)

فن موازنه در سوره بروج به کار رفته است و یک مورد دارد؛ سه واژه «شیء»، «فوز» و «عرش»، پیش از کلمه آخر قرینه در وزن متفق و در حرف روی با هم فرق دارند.

جدول (۱): تعداد فنون بدیعی لفظی در سوره بروج					
رقم	صنعت	انواع	کاربرد	رقم	صنعت
۱	سجع	متوازی	۳	۳	رد العجز علی الصدر
		مطرب	۱	۴	التزام
		متوازن	۶	۵	موازنه
۲	جناس	اشتقاق	۱		
		مردوف	۱		
		لاحق	۱		

۶. فنون معنوی بدیعی به کار رفته در سوره بروج

از ۳۴ فن معنوی مدون در دو اثر خطیب، چهارده فن آن در سوره بروج به دفعات ذیل به کار رفته است.

۶.۱. طباق

«طباق» یا «مطابقه» که به آن، «تضاد» هم می‌گویند، در لغت به معنای منطبق بودن است و در اصل، از نهادن پا به جای دست در راه رفتن چهارپایان، گرفته شده است.

در علم بلاغت، به جمع میان دو معنای متضاد، «طباق» می‌گویند؛ یعنی، در سخن، میان چیزهایی که به‌گونه‌ای دارای تقابل هستند، جمع شود؛ خواه، این تقابل، حقیقی باشد یا اعتباری و خواه، یکی از اقسام تقابل در منطق باشد (تقابل تضاد، سلب و ایجاب، عدم و ملکه و تضایف) یا شبیه آن؛ مانند جمع میان مرگ و زندگی، سردی و گرمی، روز و شب، سفیدی و سیاهی، زشت و زیبا، نیک و بد، غم و شادی، تلخ و شیرین، دوست و دشمن، سست و سخت و مانند آن.

استفاده از طباق، تناسبی ایجاد می‌کند که بر زیبایی و لطافت سخن و روشنگری آن می‌افزاید، زیرا همراه هر معنی، ضد آن در ذهن تداعی می‌شود و کاربرد معانی متضاد، تمام جوانب مطلب را آشکار می‌سازد. قرآن کریم، اسلوب طباق را فراوان، به کار می‌برد. برای نمونه در آیات سوره مبارکه فاطر، فن طباق به کار رفته است:

(وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ). (فاطر: ۲۲-۱۹)

فن طباق در سوره مبارکه بروج، به کار رفته است و پنج مورد می‌باشد. (تفتازانی، ۱۳۸۶: ۲۵۷)

۱. شاهد/مشهود، در آیه سوم؛

۲. سماوات/ارض، در آیه نهم؛

۳. فتنوا/عملوا الصالحات، در آیه دهم و یازدهم؛

۴. جهنم/جنت، در آیه دهم و یازدهم؛

۵. یبدی/ یعید، در آیه سیزدهم.

۶. ۲. مقابله

صنعت مقابله، آن است که دو یا چند معنای سازگار، در کلام یاد شود و سپس آنچه در برابر آن‌هاست، به ترتیب آورده شود. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۵۹) صنعت مقابله در سوره بروج در آیه ۱۰ و ۱۱ به کار رفته است. در آیه ۱۰ چند معنای سازگار ذکر شده است و سپس در آیه ۱۱ معنای مقابل آن‌ها بیان گردیده است: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ). (بروج: ۱۰-۱۱)

۶. ۳. مراعات نظیر

مراعات نظیر آن است که کلمات به کار رفته در کلام، از نظر معنی با یکدیگر تناسب دارند؛ بدین گونه که همه داخل در یک مجموعه هستند که از جهت جنس، نوع، زمان، مکان، همراهی و... در یک راستا قرار دارند. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۶۱) صنعت مراعات نظیر در قرآن کریم به وفور به کار رفته است از جمله در سوره بروج در سه مورد مشهود است. در آیه اول، معنای کلمه «السماء» و معنای کلمه «البروج» تناسب ویژه دارند و در آیه دوم و سوم، معنای کلمات «یوم»، «موعود»، «شاهد» و «مشهود» با هم تناسب دارند و در آیه یازدهم، معنای کلمات «آمنوا»، «عملوا الصالحات»، «جنت»، «فوز الکبیر» و «تحت الانهار» باهم تناسب دارند.

۶. ۴. توریه

آوردن واژه‌ای با دو معنا که معنای دور از ذهن آن مورد نظر است «توریه» نامیده می‌شود. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۶۶) این صنعت در سوره بروج، در سه واژه «مشهود»، «فتنوا» و «وراء»، به کار گرفته شده است. (أ) معنای قریب به ذهن «مشهود»، انسان است، ولی معنای بعید به ذهن آن، «اعمال» است و در آیه (و شاهد و مشهود) (بروج: ۳) معنای بعید از ذهن مقصود است.



ب) معنای قریب به ذهن «فتنوا»، فتنه‌گری کردن است، ولی معنای بعید به ذهن آن، «شکنجه دادن» است که در آیه (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...) (بروج: ۱۰) قصد شده است.
 ج) معنای قریب «وراء» پشت سر است و معنای دورش، «دوری از همه جهت‌ها» است و در آیه (وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ). (بروج/۲۰) مقصود از وراء، معنای دوم است.

۵.۶. استطراد

برای «استطراد» تعاریف مختلفی بیان شده است. در کتاب «ایضاح» به تعریف زمخشری اشاره شده است؛ از نظر زمخشری، استطراد آن است که گوینده از مطلبی که در آن است خارج شود و در مطلبی که مرادش است و در ظاهر بی‌ارتباط و در واقع مرتبط به مطلب اول است، وارد شود و سپس به مطلب اول خود بازگردد. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۶۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۹۷)

مطابق این تعریف، در سوره «بروج» یک مورد استطراد وجود دارد. در آیه سیزدهم تا بیستم، ابتدا به مدح عظمت خداوند پرداخته شده و سپس هجو کافران مطرح شده است، پس از آن دو باره به مدح عظمت خداوند پرداخته شده است:

(إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ * وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ * فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ * هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ * فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ * بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ * وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ). (بروج/۱۳-۲۰)

۶.۶. مذهب کلامی

مذهب کلامی آن است که مدعی و مطلوب همراه با دلیل آن بیان شود. این روش، روش اهل کلام است، از این رو به چنین کلامی، «مذهب کلامی» گفته می‌شود. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۷۶)

از این صنعت در سوره بروج دو مورد وجود دارد؛ یکی در آیه نهم که مالک آسمان بودن، دلیل شاهد بودن خدا بر تمام اشیاء بیان شده است: (الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ). (بروج: ۹)

دیگری در آیه نوزدهم و بیستم که احاطه داشتن خداوند بر کفار دلیل اطلاع از تکذیب آن‌ها بیان شده است: (بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ * وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ). (بروج: ۲۰-۱۹)

۷.۶. تجرید

«تجرید»، آن است که به قصد مبالغه، صفتی از موصوفش جدا و به طور مستقل آورده شود. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۷۴؛ جرجانی، ۱۴۲۲ق: ۲۹۱) برای مثال در آیه (النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ) (فصلت: ۲۸) جهنم حاوی خان‌های جاویدان برای کافران شمرده شده است، در حالی که خود جهنم، خانه جاوید آنان است. از این صنعت در سوره بروج کار گرفته شده است؛ وصف جنود از فرعون و ثمود تجرید گردیده، به صورت مستقل ذکر شده است. سپس در تبیین آن، فرعون و ثمود بیان شده است: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ * فِرْعَوْنَ وَ ثَمُودَ). (بروج: ۱۷-۱۸)

۶. ۸. جمع

«جمع» در اصطلاح علم بلاغت آن است که گوینده، دو یا چند مورد متعدّد را در یک ویژگی و حکم، مشترک قرار دهد. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۶۹) از این صنعت در سوره بروج، یکبار و در آیه ۱۸ استفاده شده است: (فِرْعَوْنَ وَ ثَمُودَ). (بروج: ۱۸) اشتراک فرعون و ثمود در لشکر داشتن است که در آیه قبل بیان شده است.

۶. ۹. مبالغه مقبوله

مبالغه را برخی از دانشمندان بلاغت مانند سیوطی از آرایه‌های بدیعی شمرده‌اند و آن عبارت است از اینکه یک صفت و ویژگی طوری در کلام در شدت و یا ضعف به کار برده شود که دور از ذهن و محال به نظر برسد. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۷۵) مطابق این تعریف، فن مبالغه در آیه ششم سوره بروج وجود دارد: (إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ). (بروج/۶) آن‌گاه که آنان بالای آتش نشسته بودند. تعبیر آیه این است که آنان بالای آتش نشسته‌اند و چنین چیزی بعید به نظر می‌رسد، ولی مقصود نزدیک بودن به آتش و رؤیت عینی سوختن مؤمنان است. شنقیطی در اضواء البیان در توضیح این آیه می‌نویسد: «و هذا زیادة فی التبیکیة بهم، إذ یرون هذا المظهر بأعینهم و لم یشفقوا بهم و لم یعتبروا بثباتهم». (شنقیطی، ۱۴۲۷: ۸۴/۹)

۶. ۱۰. مدح شبیه به ذم

مدح شبیه ذم، آنکه گوینده مطلبی را بیاورد که در ابتدا با خواندن بخش اول نگوشتش به نظر آید، اما با خواندن ادامه سخن معلوم می‌شود که مقصود مدح بوده است. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۸۱) این صنعت در آیه هشتم سوره بروج به کار رفته است: (وَمَا نَقْمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ). (بروج/۸) آنان هیچ ایرادی به مومنان نداشتند، جز آنکه به خدای عزیز و حمید ایمان آورده بودند. (قرآنی، ۱۳۸۳: ۴۳۴/۱۰) شنقیطی در «اضواء البیان» در مورد این آیه می‌نویسد: «هذا ما یسمی أسلوب المدح بما یشبه الذم». (شنقیطی، ۱۴۲۷: ۸۴/۹)

۶. ۱۱. تجاهل عارف

تجاهل عارف این است که گوینده آنچه را که حقیقتاً می‌داند، بپرسد و خود را به جهت نکاتی مانند مدح، ذم، توبیخ، تقریر و... به تجاهل بزند. (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۸۵) نام دیگر این صنعت «سوق المعلوم مساق غیره» است که تادباً در خصوص قرآن، بیشتر از این اصطلاح استفاده می‌شود. این فن در سوره بروج یکبار به کار رفته است و نکته کاربردش تقریر است: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ). (بروج: ۱۷)

۶. ۱۲. تشابه الاطراف

تشابه الاطراف آن است که در پایان کلام مطلبی آورده شود که با صدر کلام مناسب باشد. صنعت تشابه الاطراف در سوره بروج در دو آیه به کار رفته است. در آیه دهم: (إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ). (بروج: ۱۰) کلمه عذاب الحریق که در پایان آیه آمده با کلمه قتلوا در صدر آیه تناسب دارد و در آیه یازدهم: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ



تَحْتَهَا الْآنَ هَارُ ذَلِكَ الْفَوْزِ الْكَبِيرِ). (بروج: ۱۱) کلمه «فوز الکبیر»، مذکور در پایان آیه با کلمه «آمنوا» در صدر آیه مناسبت دارد.

۶. ۱۳. تلمیح

«تلمیح» در اصطلاح علم بدیع آن است که در خلال کلام (نظم یا نثر) به یک داستان یا شعر تنها اشاره شود بدون آنکه ذکر آن‌ها به میان آید. (خطیب، ۲۰۱۰م: ۵۸۷) از فن تلمیح در سوره بروج دو بار؛ یکی در آیه ۴: (قَتَلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ) و دیگری در آیه ۲۰: (فِرْعَوْنَ وَ ثَمُودَ) استفاده شده است.

۶. ۱۴. التفتات

«التفتات» عبارت از انتقال کلام از اسلوبی به اسلوب دیگر می‌باشد. التفتات شش نوع است؛ التفتات از تکلم به خطاب، التفتات از تکلم به غیبت، التفتات از خطاب به تکلم، التفتات از خطاب به غیبت، التفتات از غیبت به تکلم و التفتات از غیبت به خطاب.

صنعت التفتات در سوره بروج دو بار به کار گرفته شده است و در هر دو مورد، التفتات از نوع التفتات از خطاب به غیبت می‌باشد. التفتات مورد اول در آیه ۱۲ و ۱۳: (إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ * إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ). (بروج: ۱۲-۱۳) و مورد دوم در آیه ۱۷ و ۱۹: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ * بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ). (بروج: ۱۷-۱۹) است.

لازم به تذکر است که خطیب، فن التفتات را پیرامون مبحث سکاکی در مباحث علم معانی توضیح داده است.

جدول (۲): تعداد فنون معنوی بدیعی در سوره بروج					
رقم	نام صنعت	ت. کاربرد	رقم	نام صنعت	ت. کاربرد
۱	طباق	۵	۸	جمع	۱
۲	مقابله	۱	۹	مبالغه مقبوله	۱
۳	مراعات نظیر	۳	۱۰	مدح شبیه به ذم	۱
۴	توریه	۳	۱۱	تجاهل عارف	۱
۵	استطراد	۱	۱۲	تشابه الاطراف	۲
۶	مذهب کلامی	۲	۱۳	تلمیح	۲
۷	تجريد	۱	۱۴	التفتات	۲

نتیجه‌گیری

بر اساس ارقام مندرج در جدول شماره ۱ و ۲، که یافته‌های پژوهش است، فنون بدیعی با توجه به چهل فن مدون در دو کتاب «الایضاح» و «تلخیص المفتاح» خطیب قزوینی، نوزده فن بدیعی، پنج فن لفظی بدیعی و چهارده فن معنوی بدیعی در آیات سوره بروج مشهود است. نسبت کار برد، صناعات لفظی بدیعی در این سوره از صناعات معنوی بدیعی، بیشتر می‌باشد.



پرکاربردترین صنعت از میان تمام صنایع بدیعی در این سوره، دو صنعت، فاصله و طباق به ترتیب است، زیرا این سوره از صنعت فاصله، ده مورد و از صنعت طباق، پنج مورد بهره‌مند است. پس از دو صنعت فاصله و طباق سه صنعت جناس، مراعات نظیر و توریه هرکدام سه بار به کار رفته است. چهار صنعت التزام، تشابه الاطراف، تلمیح و التفات هرکدام دو بار در این سوره به کار رفته است. ده صنعت دیگر هر کدام یک بار به کار رفته است. بهره‌مندی سوره بروج که شامل ۲۲ آیه نسبتاً کوتاه می‌باشد، از این همه فنون بدیعی که زیبایی عجیبی را در آن متجلی نموده است، خود یکی از نشانه‌های اعجاز بیانی، این کلام آسمانی و وحیانی است.



منابع

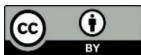
- ابن خلدون عبدالرحمن (۲۰۰۴م)، المقدمة، دمشق: داريعرب.
- تفتازانی سعد الدين (۱۳۸۶)، شرح المختصر، قم: اسماعيليان.
- جرجانی عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۲۲ق)، اسرار البلاغه، بيروت: دارالكتب العلمية.
- جرجانی عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۲۲ق)، دلائل الاعجاز في علم المعاني، بيروت: دارالكتب العلمية.
- خرقانی حسن (۱۳۷۵)، «بدیع در آيينه قرآن»، نشریه علوم و معارف قرآنی، ش ۲.
- خطیب قزوینی محمد ابن عبدالرحمن (۱۳۹۳)، تلخیص المفتاح، بيروت: دارالكتب العلمية.
- خطیب قزوینی، محمد ابن عبدالرحمن (۱۴۲۴ق)، الايضاح في علوم البلاغه، بيروت: دارالكتب العلمية.
- خفاجی، ابن سنان (۲۰۱۰)، سرفصاحه، بيروت: دار الكتب العلمية.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الكشف عن حقایق غوامض التنزيل...، بيروت: دارالكتاب العربی.
- شنقیطی، محمدامین (۱۴۲۷ق)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الكتب العلمية.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
- هادیلو و همکاران (۱۳۹۳)، «سبک شناسی محسنات معنوی در سوره نساء»، نشریه عیون، ش ۱.
- هوشمند اسفندیارپور (۱۳۹۰)، «نمونه‌های لفظی بدیعی در قرآن»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۲۹.
- یسانی حسن، مخمی الیاس (۱۳۹۴)، «نقش هنر سازه‌های بدیعی در تعجب برانگیزی مخاطب در سوره‌های مکی با تکیه بر نقد فرمالیسم روسی» (مطالعه موردی، سوره بروج و غاشیه)، انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ش ۳۶.



A Analysis of Allamah Tabatabai's Views About Quran's Allegories

Nasrin Ansarian¹, and Muhammad Fallahi Qomi²

1. *Corresponding Author*, Level 3 seminary student of Comparative Exegesis at Al-Zahra University, Qom, Iran. Email: nasrin.ansarian@yahoo.com
2. Assistant Professor at the Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Qom. Iran. Email: fallahi.ghomi@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	From the beginning of Islam until now, understanding the teachings of the Qur'an has been and still is the focus of the exegetists and thinkers of the Qur'anic sciences. One of the contemporary exegetists is Allamah Tabatabai, who has a special scientific acceptance in the exegetical community and even the general public, and one of his best works is the multi-volume collection "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", which paying deep attention to its contents is helpful for reaching the true meaning of the verses and understand the teachings of the Quran. On the other hand, some verses have a key and mysterious expression, a group of which are "allegories". The purpose of this article is to analyze Allamah Tabatabai's views on allegory in Tafsir al-Mizan. The importance of the topic of this article is because by analyzing his views on this matter, one can understand some of the key points hidden in the allegories of the Qur'an. In most cases, in addition to Tafsir al-Mizan, the data of the research are exegetical, rhetorical, and lexical books, and based on the descriptive-analytical method, the findings of the research indicate that Allamah Tabatabai considers the verses in which the word " <i>Mathal</i> " and its derivatives an allegory, and while pointing out the aspects of similarities, he has a rational understanding of the verses and explanatory traditions. Of course, some of the Qur'anic phrases that he believes to be allegories are doubtful due to the lack of obvious "simile" and "similarities".
Article history: Received 31 March 2025 Received in revised form 07 May 2025 Accepted 12 June 2025 Available online 01 July 2025	
Keywords: analysis, allegory, quran, Allamah Tabatabai	
Cite this article: Ansarian, N., & Fallahi Qomi, M. (2025). Analysis of Allamah Tabatabai's Views About Quran's Allegories. <i>Literary Arrays of the Qur'an</i> , 1(2), 41-53. https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7302	
	© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University. DOI: https://doi.org/10.22034/es.2024.9727



شایا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو مجله قرآن

شایا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبائی در تمثیلات قرآن

نسرین انصاریان^۱، و محمد فلاحی قمی^۲

^۱ نویسنده مسئول، طلبه سطح ۳ تفسیر تطبیقی جامعة الزهراء قم، ایران. رایانامه: nasrin.ansarian@yahoo.com

^۲ استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: fallahi.ghomi@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ کلیدواژه‌ها: تحلیل، تمثیل، قرآن، علامه طباطبائی	از صدر اسلام تاکنون پی بردن به آموزه‌های قرآن کانون توجه مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی بوده و هست. یکی از مفسران معاصر علامه طباطبائی است که مقبولیت علمی خاصی در جامعه تفسیری و حتی عامه مردم دارند و از آثار سرآمد ایشان مجموعه چند جلدی «المیزان فی تفسیر القرآن» است که توجه عمیق به مطالب آن برای رسیدن به مراد واقعی آیات و پی بردن به معارف و آموزه‌های قرآن راهگشاست؛ از طرفی برخی آیات، بیانی کلیدی و رمز آلود دارند که یک دسته از این آیات «تمثیلات» هستند. هدف این نوشته تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبائی در مورد تمثیل در تفسیر المیزان است. اهمیت موضوع این مقاله از این رو است که با تحلیل دیدگاه‌های ایشان در این مورد، می‌توان به بخشی از نکات کلیدی و نهفته در تمثیلات قرآن پی برد. داده‌های پژوهش در اکثر موارد علاوه بر تفسیر المیزان، کتب تفسیری، بلاغی و لغوی بوده و بر اساس روش توصیفی، تحلیلی یافته‌های پژوهش به این اشاره دارند که علامه طباطبائی آیاتی را که در آنها واژه «مَثَل» و مشتقات آن است، تمثیل دانسته و ضمن اشاره به وجوه مشابهت‌ها، برداشتی عقلانی از آیات و روایات تفسیری دارد؛ البته برخی عبارات قرآنی که ایشان قائل به تمثیل است به دلیل آشکار نبودن «تشبیه» و «وجوه مشابهت‌ها» محل تأمل است.

استناد: انصاریان، نسرین؛ فلاحی قمی، محمد (۱۴۰۴). تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبائی در تمثیلات قرآن. آرایه‌های ادبی

قرآن، ۱(۲)، ۴۱-۵۳. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7302>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

روش بیان مفاهیم در آیات متفاوت است؛ برخی به صورت حقیقت، برخی مجاز، برخی تشبیه، برخی کنایه و... برخی عبارات قرآنی نیز به صورت «تمثیل» بیان شده است. هرچند وجود تمثیل در قرآن انکار نشدنی است، اما مفسران در کمیت و کیفیت تمثیلات قرآنی متفاوت هستند؛ علامه طباطبایی به عنوان یکی از مفسران معاصر، در تفسیر المیزان در تفسیر برخی آیات آن‌ها را «تمثیل» دانسته است؛ هدف این نوشته تحلیل دیدگاه‌های ایشان در تمثیلات قرآن است.

اهمیت بحث از آن جهت است که انسان برای دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی به آگاهی از تمامی معارف و آموزه‌های قرآن نیازمند است. در این راستا برخی آیات به صورت تمثیل بیان شده، بنابراین، فهم مراد از تمثیلات قرآنی نیز برای او لازم است و از آنجایی که علامه طباطبایی از جمله مفسرانی است که در بین جامعه تفسیری و بلکه عامه مردم مقبولیت خاصی دارند، تحلیل دیدگاه‌های ایشان در این رابطه اهمیت دارد.

پیشینه بحث تمثیلات قرآن به قرون اولیه اسلام بر می‌گردد. در ابتدا مفسران در برخورد با آیاتی که به صورت تمثیل بیان شده دیدگاه خود را در رابطه با تمثیل در قرآن بیان می‌کردند. (مصری، ۱۳۶۸: ۱۷۹؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۱: ۲/ ۳۳۲؛ بلاغی، ۱۳۶۸: ۷/ ۹۶؛ ابوزهره، ۱۴۱۸: ۲۷۴) برخی دانشمندان علوم قرآنی نیز در لابه‌لای کتابهای خود فصلی را به این بحث اختصاص می‌دادند (ر. ک: جرجانی، بی‌تا: ۷۳؛ عرفان: ۱۳۷۹: ۹۹)

برخی نویسندگان نیز با نگاه استقلالی به تمثیلات قرآن آثاری را به رشته تحریر در آوردند. از جمله این آثار کتاب «تشبیهات و تمثیلات قرآن» نوشته «جهانبخش ثواقب» است که در دو بخش تمثیلات و تشبیهات تنظیم شده است. همچنین کتاب «تمثیلات تفسیر نور» نوشته محسن قرائتی که در آن تمثیلات قرآنی که در تفسیر نور تبیین شده آمده است، در همین شمار است.

کتاب دیگری با عنوان «تمثیلات قرآنی و جلوه‌های تربیتی آن» توسط «حمید محمد قاسمی» نوشته شده که مزیت آن بر کتاب‌های قبل این است که در کتاب‌های قبلی به جنبه ادبی تمثیلات توجه شده، اما در این کتاب به بررسی تمثیلات قرآن از جنبه تربیتی آن پرداخته شده است.

هرچند در مورد تمثیلات قرآنی تاکنون مطالب ارزشمندی نوشته شده اما در مورد تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی در مورد تمثیلات قرآن، نوشته‌ای یافت نشد، از این‌رو هدف این پژوهش قرار گرفت.

۱. مفهوم شناسی

ریشه واژه «تمثیل» «م ث ل» است که لغویان آن را به «شبهه»، «نظیر» و «کلمه‌ای که برای بیان تسویه بین دو چیز استعمال می‌شود» معنا کرده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/ ۲۲۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/ ۲۹۶) واژه «تمثیل» نیز مصدر باب تفعیل از این ریشه است که لغویان معنای آن را این گونه بیان کرده‌اند که «یکی از آن دو شیء، دیگری را روشن و مجسم کند». (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/ ۶۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۹)

تمثیل در اصطلاح اهل بلاغت، از انواع تشبیه است که وجه شبه آن یک جمله یا بیش از یک جمله می‌باشد. (دسوقی، بی‌تا؛ ۳/ ۳۸۸؛ تفتازانی، بی‌تا: ۳۹۱)

نکته مهم در تمثیل این است که باید بر دل‌ها اثر کند، یعنی گوینده طوری امر معقول را به صورت محسوس جلوه دهد که امکان تحریک انسان‌ها را چندین برابر سازد. (صفی‌الدین حلی، بی‌تا: ۱۱۸) برخی مفسران در این رابطه آورده‌اند که «مثال و تمثیل، تشبیه نمودن امر معقول به محسوس است که معقول را تا اندازه‌ای در پرده محسوس نشان می‌دهد و به این طریق چیزی دستگیر شنونده و مخاطب می‌شود». (امین، بی‌تا: ۲/ ۱۷۸)

علامه طباطبایی معتقد است کلمه «مِثْل» به معنای «مانند» و «مَثَل» وصفی است که شیء را در نظر شنونده مجسم می‌سازد که در اصطلاح به آن «استعاره تمثیلیه» می‌گویند، مانند اینکه خداوند درباره علمای یهود که به علم خود عمل نمی‌کردند مَثَل زده به چهارپایی که کتاب بر آن بار کرده باشند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۵۹)

ایشان در جای دیگر آورده‌اند که مَثَل می‌تواند واقعیت خارجی داشته یا نداشته و تنها فرض و خیال باشد، مانند مَثَل‌هایی که در قالب گفتگوی حیوانات یا جمادات با یکدیگر می‌آورند. (همان: ۲/ ۳۸۶ و ۱/ ۴۰۸)

علامه ضرورت وجود تمثیل را این‌گونه بیان می‌کنند که بیانات قرآن، مَثَل‌هایی برای معارف حقه الهی هستند که خداوند آن‌ها را تا سطح افکار عامه مردم تنزل داده است، اما دو مشکل وجود دارد؛ اول اینکه شنونده به ظاهر کلام و جنبه حسی آن اکتفا کند، که در این حالت گوینده به هدف نمی‌رسد، دوم اینکه شنونده به ظاهر کلام توجه نکند و تنها معانی مجرده را در نظر بگیرد که در این صورت مطلبی کمتر یا بیشتر از هدف گوینده می‌فهمد، زیرا نمی‌داند چه اندازه خصوصیات مَثَل را طرد نموده و چه مقدار را برای فهم مقصود محفوظ بدارد.

علامه طباطبایی راهکار خلاصی از دو مشکل را این می‌داند که گوینده باید معنای مَثَل را به صورت مَثَل‌های مختلف بیان کند تا شنونده بتواند با معارضه انداختن قالب‌ها هم بفهمد که آن قالب‌ها در ماوراء خود حقایقی مَثَل دارند و مراد گوینده تنها لفظ محسوس نیست و هم بفهمد چه مقدار از خصوصیات ظاهر کلام را باید طرد کند. (همان: ۳/ ۶۲-۶۳ و ۱۲/ ۴۴۲)

ایشان در مورد محدوده بیان قسمت‌های یک تمثیل آورده‌اند که در مَثَل‌های قرآنی اگر تمام مَثَل مورد نظر بوده، همه آن ذکر شده مانند آیه «مِثْلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» (ابراهیم: ۲۶) «سخن بد را به درخت ناپاکی شبیه کرد که از زمین کنده شده و قرار و ثباتی ندارد» و اگر بعضی از قسمت‌های مَثَل مورد نظر بوده یا به نقل همان مقدار اکتفا شده مانند «إِنَّمَا مِثْلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنْزِلْنَاهُ...» (یونس: ۲۴) «مثل دنیا درست مانند آبی است که از آسمان نازلش می‌کنیم...» یا همه قصه به منظور ناقص نبودن ذکر شده مانند «أَتَبَتَّ سَعْيَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ» (بقره: ۲۶۱) «...حکایت دانه‌ای است که هفت خوشه رویانیده که در هر خوشه صد دانه باشد...» که در این تمثیل مراد تنها دانه‌ای



است که هفتصد دانه از آن به وجود می‌آید و کاشتن و روییدن آن دخالتی در تمثیل ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۳۸۶)

برای دستیابی به تحلیلی صحیح از دیدگاه علامه طباطبایی در مورد تمثیلات قرآن، لازم است در سه محور بحث شود؛ ابتدا ملاک تشخیص تمثیلات از جانب ایشان بیان گردد، سپس روشی که ایشان برای تبیین آن تمثیل به کار برده‌اند مشخص شود و در آخر به نکات علمی حاصل از بررسی آیاتی که علامه آن‌ها را تمثیل دانسته اشاره شود.

۲. ملاک تشخیص تمثیلات قرآن

اولین مطلب در تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبایی در تمثیلات قرآن، یافتن ملاکی برای تشخیص تمثیل در قرآن از جانب ایشان است. حاصل بررسی در این زمینه این شد که در برخی آیات که لفظ «مَثَل» یا مشتقات آن ذکر شده علامه آن‌ها را تمثیل دانسته است. (همان: ۱۲/۳۶ و ۱۵/۲۰۱؛ ۱۶/۱۳۰-۱۳۱؛ ۱۶/۱۷۶؛ ۱۹/۲۱۳)

به عنوان مثال عبارت «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا» هفت بار در قرآن آمده (ابراهیم: ۲۴ نحل: ۷۵، ۷۶ و ۱۱۲؛ زمر: ۲۹؛ تحریم ۱۰ و ۱۱) و توضیحات وی حاکی از آن است که همه را تمثیل گرفته‌اند (همان: ۱۲/۲۹۹، ۳۰۱ و ۳۶۱؛ ۱۷/۲۵۸)

یکی از آن آیات، این آیه است: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطَ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا... وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ... وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ...) (تحریم: ۱۰-۱۲) «و نیز خدای تعالی برای کسانی که ایمان آوردند مثلی می‌زند و آن داستان همسر فرعون است... و داستان مریم دختر عمران...».

در این آیه، عبارت «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا» دو بار آمده است. علامه ذیل آیه آورده است که این آیات متضمن دو تمثیل هستند؛ تمثیل اول، حال کفار و تمثیل دوم، حال مؤمنان. برای تمثیل حال کفار، آن‌ها را مانند حال دو زنی دانسته که همسر دو پیامبر بودند، اما خیانت کرده و دوزخی شدند و برای تمثیل حال مؤمنان آن‌ها را مانند حال دو زن دانسته یکی همسر فرعون و دیگری مریم دختر عمران. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۳۴۳)

مثال دیگر در این زمینه، آیه ۷۳ سوره مبارکه حج است: «أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ...» (حج: ۷۳) «ای مردم مثلی زده شده گوش بدان دارید...».

در این آیه عبارت «ضُرِبَ مَثَلٌ» آمده و علامه به این دلیل آن را تمثیل دانسته است. (همان: ۱۴/۴۰۸)

در برخی آیات (رعد: ۱۷؛ ابراهیم: ۴۵؛ نحل: ۷۴؛ اسراء: ۴۸؛ نور: ۲۵؛ فرقان: ۹ و ۲۹؛ عنکبوت: ۴۳؛ حشر: ۲۱)

واژه «مَثَل» به صورت جمع یعنی «امثال» به کار رفته و ایشان آن‌ها را نیز تمثیل می‌داند. (همان: ۱۱/۳۳۵؛ ۱۲/۵۰، ۸۴ و ۲۹۸؛ ۱۳/۱۱۵؛ ۱۵/۱۲۳، ۱۸۵ و ۲۱۸؛ ۱۶/۱۳۲؛ ۱۹/۲۲۱)

به همین منوال، علامه طباطبایی در آیاتی که «کاف تشبیه» آمده و دارای وجوه مشابهت است، آن‌ها را تمثیل می‌داند.

یکی از این موارد، آیه ۱۴ سوره رعد است: «...الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ...» (رعد: ۱۴) «...و کسانی که جز او را می‌خوانند به هیچ وجه اجابتشان نمی‌کنند، آنان همانند کسی هستند که دو دست خود را به سوی آب برد که آب به دهانش رسد اما آب به دهانش نخواهد رسید...».

علامه ذیل این آیه ابتدا آورده است که انسان تشنه برای آشامیدن آب، نزدیک آب شده، کف دست را باز می‌کند، آب را برداشته و می‌نوشد، اما تشنه‌ای که از آب دور است، اگر کف دست را باز کرده و نزدیک دهان ببرد، آبی به دهانش نمی‌رسد. سپس بیان می‌کند که این آیه می‌رساند مثل کسی که غیرخدا را می‌خواند مثل شخص دور از آب است، همان‌گونه که دست را نزدیک دهان بردن او را سیراب نمی‌کند، دعای بت‌پرستان هم در ظاهر دعا کردن است و خاصیت دیگری ندارد. (همان: ۳۱۸/۱۱) ایشان در جاهای دیگر نیز به همین منوال عمل کرده است. (همان: ۳۵/۱۲)

بنابر این ملاک تشخیص تمثیلات قرآنی از دیدگاه علامه این است که در آیه به نحوی به «مثل» بودن آن اشاره شده باشد.

۳. روش تبیین تمثیلات قرآن

دومین مطلب در مورد تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبایی در تمثیلات قرآنی «روش تبیین تمثیلات قرآنی» است. ایشان در برخورد با تمثیلات قرآن به وجوه مشابهت‌های متعدد اشاره کرده‌اند به عنوان مثال می‌توان به این آیه اشاره کرد: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ...) (نور: ۳۵) «خدا نور آسمان‌ها و زمین است. نور او همچون محفظه‌ای است که در آن چراغی باشد و چراغ در شیشه‌ای، شیشه‌ای که گویی ستاره‌ای است درخشان و آن چراغ با روغن زیتی صاف روشن باشد که از درخت پر برکت زیتون (سر زمین مقدس) گرفته شده باشد نه زیتون شرقی و نه غربی، در نتیجه آن چنان صاف و قابل احتراق باشد که نزدیک است خود به خود بسوزد هرچند که آتش بدان نرسد...».

در تبیین تمثیل این آیه اکثر مفسران به بیان مراد از نور در آیه پرداخته‌اند؛ برخی آن را ایمان و معرفت (کاشفی، بی‌تا: ۷۸۰؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۱/۳۷۱)، برخی نور سینه محمد (ص) (ابن‌عادل، ۱۴۱۹: ۱۴/۳۸۹؛ ابن‌ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۲/۳۸۷؛ پانی‌پتی، ۱۴۱۲: ۶/۵۲۵) و برخی دیگر چندین مورد ذکر کرده‌اند. از جمله هدایت، نور معرفت در قلب مؤمن، حواس خمس، قوه خیال، قوه عقل، قوه فکر و قوه قدسیه نبویه. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۱۰۷؛ نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶: ۵/۱۹۷)

علامه طباطبایی در این آیه تابش نور از شیشه چراغ بر خانه را، تمثیل برای تابش نور خداوند بر دل‌های مؤمنان دانسته‌اند و در تبیین تمثیل علاوه بر اینکه نور را معرفت الهی می‌داند، به تعدد تشبیه‌ها نیز اشاره کرده و آورده است که آنچه تشبیه به مشکات شده، مشکات و همه خصوصیات است که در آیه آمده و همه آن ویژگی‌ها در تشبیه دخالت دارند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۱۲۳) ایشان در جاهای دیگر نیز به همین منوال عمل کرده است. (همان: ۱۶/۶ و ۳۴۸)



به این صورت علامه در تبیین تمثیلات قرآن به وجوه مشابهت‌ها در آن اشاره کرده، که به این وسیله هم دلیلی بر صحت تمثیل بودن آیه ذکر شده و هم از بیان آن وجوه مشابهت در تفسیر آیه بهره برده است.

۴. نکات استنباط شده از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

سومین مطلب در مورد تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی در مورد تمثیل، بیان نکات به دست آمده از دیدگاه‌های ایشان است. با توجه به اینکه ایشان علاوه بر قائل شدن به تمثیل در برخی آیات، برخی روایات تفسیری را که در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» آورده‌اند، نیز تمثیل می‌داند، در این قسمت از نوشته تمثیل در آیات و تمثیل در روایات تفسیری به صورت مجزا بررسی می‌شوند.

۴.۱. برداشتی عقلانی از تمثیل در آیات

برخی از مواردی که علامه طباطبایی در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» قائل به تمثیل آن می‌باشد، در مورد آیات است و علامه ضمن تمثیل دانستن آن‌ها برداشتی عقلانی از آن‌ها را ارائه می‌دهد؛ از جمله:

مثال اول: رانده شدن حضرت آدم (ع) از بهشت تمثیل برای جریان زندگی همه انسان‌ها
اولین مثال از تمثیلات در آیه که علامه طباطبایی برداشتی عقلانی از آن کرده، این آیه است: (فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مَلِكٍ لَا يَلْيَ فَاَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى)؛ شیطان او را وسوسه کرد و گفت: ای آدم آیا تو را به رخت خلود و سلطنتی که کهنه نمی‌شود راهبری کنم؟ سر انجام هر دو از آن درخت خوردند و عورت‌هایشان به ایشان نمودار شد و بنا کردند از برگ‌های بهشت به خودشان بچسبانند، آدم نافرمانی پروردگار خویش کرد و از راه برفت پس از آن پروردگارش او را برگزید و توبه او را پذیرفت و هدایتش کرد. (طه: ۱۲۰-۱۲۲)

در این آیه داستان حضرت آدم (ع) و همسرش، وسوسه شیطان و اخراج‌شان از بهشت آمده است. در زمینه این داستان دو دیدگاه بین مفسران وجود دارد؛ بیشتر آنان حوادث را مربوط به حضرت آدم (ع) می‌دانند و برخی قائل‌اند که آن تمثیلی برای نوع انسان است (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸: ۱/ ۷۵؛ رضا، ۱۴۱۴: ۱/ ۲۸۰) تمثیل در آیه این گونه تبیین شده است:

مراد از بهشت این است که ذات انسان به رفاه و آسایش گرایش دارد؛ مراد از درخت ممنوع، شرّ و بدی و نهی از آن، بر حذر داشتن انسان از چیزی است که مانع کمالش شود. مراد از وسوسه شیطان، روح پلیدی است که انسان‌ها را به سوی زشتی‌ها می‌کشاند و مراد از پذیرش توبه حضرت آدم (ع) این است که برای انسان امکان بازگشت و جبران گذشته‌ها وجود دارد. (رضا، ۱۴۱۴: ۱/ ۲۸۳)

علامه طباطبایی در این زمینه آورده است که خداوند حضرت آدم (ع) را در بهترین قوام خلق کرد و نعمت‌های فراوانی به او عطا فرمود، اما وی دل به دنیا بست و به تدریج زشتی‌های زندگی دنیا برایش روشن گشته و از بهشت اخراج شد ایشان اضافه می‌کند که این داستان حال همه انسان‌ها را تمثیل می‌کند.

(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/ ۲۱۸)

نکته قابل توجه این است که علامه طباطبایی این تمثیل را تمثیلی حقیقی می‌داند، نه تخیلی و قول برخی که مراد از حضرت آدم (ع) را آدم نوعی یعنی جنس و طبیعت انسان خارجی می‌دانند (الوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۳/۲۱) رد می‌کند و معتقد است اگر مراد آدم نوعی باشد محلی برای فرض همسر برای او باقی نمی‌ماند. ایشان منشأ این سخن را اعتقاد به قدیم بودن زمین و انواع موجودات اصلی آن و از آن جمله انسان می‌داند و معتقد است اصول علمی این ادعا را به طور قطع باطل می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۲۵۷)

علامه طباطبایی در آیات دیگر که خطاب به «بنی آدم» است به این داستان و تمثیل بودن آن برای همه انسان‌ها اشاره کرده است. از جمله در این آیه: (یا بنی آدمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتَكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ...؛ ای فرزندان آدم! ما بر شما لباسی فرو فرستادیم که عورت‌های شما را می‌پوشاند و نیز پوششی زیبا نازل کردیم و لباس تقوا بهتر است.... (اعراف: ۲۶)

ایشان در تفسیر این آیه آورده است که نمایان شدن عورت حضرت آدم (ع) و همسرش در بهشت تمثیلی است برای کندن لباس تقوا از تن انسان‌ها، بنابراین هر انسانی تا فریب شیطان را نخورده در بهشت سعادت است و هنگامی که فریب خورد خداوند او را از آن بیرون می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۷۱) برخی مفسران نیز این آیه را تمثیل دانسته‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۳۵؛ حقی برسوی، بی‌تا: ۶/۲۲۲) به نظر می‌رسد با توجه به اینکه علامه طباطبایی و کسانی که هم رأی ایشان هستند موضوع داستان را که در مورد حضرت آدم (ع) است رد نکرده‌اند، بلکه مطلبی عقلانی اضافه بر نظر مفسران دیگر بیان کرده‌اند، صحت این دیدگاه محتمل است.

مثال دوم: تمثیل دانستن حوادث مادی در قیامت

دومین مثال از تمثیل در آیات که علامه طباطبایی برداشتی عقلانی از آن کرده است، آیات مربوط به حوادث مادی در قیامت است. ایشان معتقد است روز قیامت با انقراض دنیا به پا می‌شود و آیاتی که از خراب شدن دنیا و تبدیل زمین و آسمان به یکدیگر و فروریختن ستارگان و... سخن می‌گویند (نازعات: ۴۶؛ روم: ۵۵) نوعی تشبیه و تمثیل هستند. (طباطبایی ۱۳۹۰: ۲۰/۱۹۶) علامه با تمثیل دانستن این آیات به نکته عقلانی که در قیامت ویژگی‌های مادی از بین می‌روند، به خوبی اشاره کرده است.

۲.۴. برداشتی عقلانی از تمثیل در روایات تفسیری

دومین مورد که علامه طباطبایی در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» قائل به تمثیل آن است، در مورد روایات تفسیری است و علامه ضمن تمثیل دانستن آن‌ها برداشتی عقلانی از آن‌ها ارائه می‌دهد، از جمله: مثال اول: اولین مثال از تمثیلات در روایات تفسیری که علامه طباطبایی برداشتی عقلانی از آن کرده‌اند روایات مربوط به برخی مطالب معراج مانند دیدن خدا و سخن گفتن علنی با اوست. مجسم شدن دنیا در هیئت زنی که همه رقم زیور دنیایی به خود بسته، دیدن انواع نعمت‌ها و عذاب‌ها برای بهشتیان و دوزخیان و...، علامه همه این موارد را از باب تمثیل می‌داند و مؤیدی که برای سخنان خود می‌آورد اختلاف لحن اخبار این باب است.



به عنوان مثال معتقدند که درباره صعود رسول اکرم (ص) به آسمان در روایات اختلاف است. بنا بر روایات این صعود گاهی به وسیله براق، گاهی بال جبرئیل (ع) و گاهی به وسیله نردبانی که یک سرش روی صخره بیت المقدس و سر دیگرش به بام فلک رفته، صورت گرفته است. ایشان مراد از این بیانات را مجسم ساختن امری غیر مادی به صورت امری مادی به نحو تمثیل می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۳۴)

برخی مفسران نیز در تمثیل دانستن روایات مربوط به معراج با علامه هم عقیده هستند. (حقی برسوی، بی‌تا: ۵/۱۱۳)

به این ترتیب تمثیل دانستن این روایات پاسخی عقلانی به شبهات مربوط به مادی بودن آن‌ها می‌دهد. مثال دوم: مثال دوم برای تمثیل دانستن روایات تفسیری از دیدگاه علامه طباطبایی در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» در مورد شکافته شدن سینه پیامبر اکرم (ص) است. آیه زیر مثالی برای این مورد است: (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ؛ آیا ما سینه تو را گشاده نساختم؟) (شرح: ۱)

علامه مراد از «شرح صدر نبی اکرم (ص) را گستردگی و وسعت نظر نبی (ص) می‌داند، به گونه‌ای که ظرفیت تلقی وحی و نیروی تبلیغ آن و تحمل ناملايمات راه را داشته باشند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۳۱۴) از این‌رو، در روایاتی که مراد از آیه را شکافتن ظاهری سینه نبی اکرم (ص)، در آوردن کینه و حسد از آن و قرار دادن رأفت و رحمت در آن ذکر کرده‌اند، تمثیل می‌داند. (همان: ۲۰/۳۱۵)

برخی مفسران نیز آن را تمثیل دانسته (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۹/۱۷۲) و برخی علت تمثیل بودن را این دانسته‌اند که «شرح» به معنی گستردگی غیر از «شق» به معنی شکافتن است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲/۱۰) برخی نیز شکافتن سینه را دور از عقل می‌دانند. (کاشانی، بی‌تا: ۵/۲۳۶)

به نظر می‌رسد جمله اخیر یعنی «دور از عقل بودن شکافتن سینه» برهانی قوی برای تمثیل دانستن این دسته روایات است.

۵. تأملی در دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

حاصل بررسی آیاتی که علامه طباطبایی قائل به تمثیل آن شده‌اند، این است که برخی از این موارد قابل تأمل است، زیرا در برخی آیات که ایشان قائل به تمثیل شده، تشبیه واضحی وجود ندارد یا وجوه مشابهت‌های متعدد قابل تصور نیست.

یکی از این موارد، آیه ۷۸ سوره مبارکه نساء است: (أَيُّهَا تَكُونُوا يَدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ؛ هر کجا باشید مرگ شما را در می‌یابد هرچند در بناهای استوار باشید....) (نساء: ۷۸)

در این آیه علامه طباطبایی ضمن اشاره به تمثیل بودن آن آورده‌اند که مرگ سرنوشتی همگانی است، هرچند انسان در محکم‌ترین پناه‌گاه باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/۷)

مفسران دیگر لفظ تمثیل را برای این آیه به کار نبرده و تنها توضیحی مانند علامه برای آیه بیان کرده‌اند. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳/۷۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۱۲۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳/۲۳)

به نظر می‌رسد وجوه مشابهت‌های متعدد در آیه واضح نیست و پناه بردن به برج‌های محکم برای فرار از مرگ تنها مصداقی برای فرار از مرگ است، نه تشبیهی برای آن، از این رو تمثیل دانستن آن قابل تأمل است. این مطلب در موارد دیگر نیز که علامه قائل به تمثیل شده است، وجود دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۹۲)

نتیجه‌گیری

- ۱) ملاک تشخیص علامه طباطبایی برای تمثیل‌های قرآنی این است که ایشان آیات و عبارات دارای واژه «مَثَل»، مشتقات و هم معنا‌های آن را «تمثیل» می‌داند.
- ۲) علامه طباطبایی در مقام تبیین تمثیلات قرآنی به وجوه مشابهت‌ها در آن اشاره می‌کند.
- ۳) نکات به دست آمده از بررسی تمثیل‌های قرآنی در «المیزان فی تفسیر القرآن» حاکی از آن است که علامه از تمثیل‌های آیات و روایات تفسیری برداشتی عقلانی دارد.
- ۴) برخی عبارات قرآنی که علامه طباطبایی قائل به تمثیل آن است، به دلیل آشکار نبودن تشبیه و وجوه مشابهت‌ها محل تأمل هستند.



منابع

قرآن کریم

ابن ابی جامع، علی بن حسین (۱۴۱۳)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی)، ۳ جلد، چاپ اول، قم: دار القرآن الکریم.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹)، متشابه القرآن و مختلفه، ۲ جلد، چاپ اول، قم: بیدار.

ابن عادل، عمر بن علی (۱۴۱۹)، اللباب فی علوم الکتاب، ۲۰ جلد، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت: منشورات محمد علی بیضون.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۳۰ جلد، چاپ اول، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، ۶ جلد، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، ۱۵ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.

ابن ابی اصبح مصری، عبد العظیم بن عبد الواحد (۱۳۶۸)، بدیع القرآن (ترجمه)، ۱ جلد، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.

ابو السعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳)، تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)، ۹ جلد، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحیط فی التفسیر، ۱۱ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.

ابو زهره، محمد (۱۴۱۸)، المعجزة الکبری القرآن، ۱ جلد، چاپ اول، قاهره: دار الفکر العربی.

عرفان، حسن، (۱۳۷۹)، اعجاز در قرآن کریم، ۱ جلد، چاپ اول، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی. جرجانی، عبدالقاهر بن عبد الرحمن (بی تا)، أسرار البلاغة فی علم البیان، ۱ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.

امین، نصرت بیگم (بی تا)، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۵ جلد، چاپ اول، بی نا، بی جا.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۱۶ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

بلاغی، عبد الحجه (۱۳۶۸)، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، ۷ جلد، چاپ اول، قم: حکمت (چاپخانه).

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، ۵ جلد، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

پانی پتی، ثناء الله (۱۴۱۲)، التفسیر المظهری، ۱۰ جلد، چاپ اول، کویت: مکتبه رشديه.

تفتازانی، مسعود بن عمر (بی تا)، کتاب المطول و بهامشه حاشیه السید میر شریف، ۱ جلد، چاپ چهارم، قم: مکتبه الداوری.

حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۱۸ جلد، چاپ اول، تهران: لطفی.

حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، تفسیر روح البیان، ۱۰ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.

- دسوقی، محمد (بی‌تا)، حاشیه الدسوقی علی مختصر المعانی، ۴ جلد، چاپ اول، بیروت: المكتبة العصرية. راجب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، ۱ جلد، چاپ اول، بیروت: دار القلم. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ۱۲ جلد، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸)، بیان السعادة فی مقامات العبادۃ، ۴ جلد، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، ۷ جلد، چاپ دوم، قم: بیدار. صفی الدین حلی، عبد العزیز بن سرايا (بی‌تا)، شرح الکافیة البدیعة، ۱ جلد، چاپ اول، جمهوریة العراق. دیوان الوقف السنی، بغداد: مرکز البحوث و الدراسات الاسلامیة.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، ۹ جلد، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- کاشانی، فتح الله بن شکر الله (بی‌تا)، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ۱۰ جلد، چاپ اول، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- کاشفی، حسین بن علی (بی‌تا)، تفسیر حسینی (مواهب علیہ)، ۱ جلد، چاپ اول، سروان: کتابفروشی نور. نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.



"Irony" in the Quranic Verses of "Annunciation" and "Warning" in Connection with Heaven and Hell (With an Exegetic Approach)

Seddigheh Emadi Astarabadi

Department of Education, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Tehran, Iran.
Email: esterabady@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Review Article	The Holy Qur'an was revealed from the position of "Umm al-Kitab" (the origin of the Book) to guide its audiences, who are the mankind, to the ultimate goal of creation, i.e. "salvation". Therefore, in this way, it has used the most eloquent and rhetorical literary styles common at that time in expressing its deep and lofty teachings, and since the correct understanding of the Qur'an depends on familiarity with these styles, "irony" as an expressive style has a special appearance and place in the Qur'an, so that in many verses, including the verses of annunciation and warnings, the language of the Qur'an is ironic. What justifies the necessity of conducting this research is a better understanding of God's intention in expanding the sentences in which irony is used in the form of praise, condemnation, brevity, hyperbole, politeness, avoiding the use of obscene words and the like, and in fact, it leads a person to understand more the truths and teachings of the Qur'an so that while finding the right way of life, he can find out its literary beauties and enjoy it. According to the statistical analysis, the most irony used in the mentioned Quranic verses is "irony" of the type described as " <i>Talwih</i> " (implied).
Article history: Received 08 April 2025 Received in revised form 14 May 2025 Accepted 18 June 2025 Available online 01 July 2025	
Keywords: holy quran, annunciation, warning, irony, types of irony	
Cite this article: Emadi Astarabadi, S. (2025). "Irony" in the Quranic Verses of "Annunciation" and "Warning" in Connection with Heaven and Hell (With an Exegetic Approach). <i>Literary Arrays of the Qur'an</i> , 1(2), 55-74. https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7310	





شایا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرایه های قرآنی

شایا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



«کنایه» در آیات قرآنی «بشارت» و «انذار» در ارتباط با بهشت و جهنم (با رویکرد تفسیری)

صدیقه عمادی استرآبادی

عضو هیأت علمی گروه معارف، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران، رایانامه: esterabady@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، بشارت، انذار، کنایه، انواع کنایه	قرآن کریم از جایگاه ام‌الکتاب نازل شده است تا مخاطبان خود را که نوع بشر است به مقصد نهایی خلقت، یعنی «رستگاری» هدایت کند. لذا در این راه در بیان معارف عمیق و والای خود که راه رسیدن به کمال انسانی است، فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین اسلوب‌های ادبی رایج در آن زمان را به کار برده است و از آنجایی که فهم صحیح قرآن در گرو آشنایی با این اسالیب است، «کنایه» نیز به عنوان یک اسلوب بیانی، نمود و جایگاه خاصی در قرآن دارد، به طوری که در بسیاری از آیات از جمله آیات بشارت و انذار زبان قرآن زبان کنایی است. آنچه ضرورت انجام این پژوهش را موجه می‌سازد، فهم بهتر مراد الهی در وسعت بخشی جملاتی که در آن فن کنایه در قالب مدح، ذم، اختصار، مبالغه، رعایت ادب، پرهیز از آوردن الفاظ قبیح و نظایر آن به کار رفته است و در واقع انسان را به سوی درک بیشتر حقایق و معارف قرآن می‌کشاند تا ضمن یافتن راه صحیح زندگی، زیبایی‌های ادبی آن را دریابد و از آن لذت ببرد. بر اساس تحلیل آماری بیشترین کنایه‌های به کار رفته در آیات قرآنی مذکور، «کنایه» از نوع موصوف به شیوه تلویح است.

استناد: عمادی استرآبادی، صدیقه (۱۴۰۴). «کنایه» در آیات قرآنی «بشارت» و «انذار» در ارتباط با بهشت و جهنم (با رویکرد تفسیری). *آرایه‌های ادبی قرآن*، ۱(۲)، ۷۴-۵۵. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7310>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

سهم عمده‌ای از آیات قرآن کریم، به «بشارت» و «انذار» تعلق دارد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین مأموریت قرآن کریم، تربیت انسان است. از همین خاستگاه آیات بشارت و آیات انذار در این کتاب آسمانی جایگاه ویژه‌ای دارد. اسلام در تربیت از ابزارهای گوناگون از جمله «تبشیر» و «انذار» استفاده کرده است و این دو را جایگزین تنبیه و تشویق می‌کند، زیرا تنبیه و تشویق بیشتر جنبه حیوانی دارد، اما تبشیر و انذار جنبه انسانی دارد.

بحث‌های مربوط به کاربرد تشویق و تنبیه در روان‌شناسی به‌عنوان ابزارهای تغییر رفتار در جانوران از سال‌ها پیش مطرح بوده است. باین‌حال، نخستین بررسی‌ها درباره تشویق و تنبیه و تقویت‌کننده‌های مثبت و منفی با پژوهش‌های ایوان پترویچ پاولف (۱۸۴۹-۱۹۳۶) آغاز شد. وی با طرح نظریه شرطی‌سازی کلاسیک مدعی شد که با دادن تقویت و شرطی کردن حیوان، رفتارهای بازتابی حیوان را می‌توان کنترل کرد. پس از او بوروس فردریک اسکینر (۱۹۰۴-۱۹۹۰) بررسی‌های گسترده‌ای درباره‌ی اثر تقویت‌کننده‌ی مثبت و منفی در فراخواندن رفتار جدید در حیوانات آغاز کرد. وی با گسترش دادن این یافته‌ها در قلمرو رفتار انسانی، در زمینه اثرگذاری تشویق و تنبیه بر رفتار انسان، باب تازه‌ای را باز کرد. پژوهش اسکینر شرطی‌سازی کنشگر نام دارد. (سیف، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۰)

«تبشیر» به معنای ترغیب و بشارت دادن به حصول نتیجه مطلوب در آینده است. تشویق متوجه گذشته و حال است و تبشیر ناظر بر آینده و حال است. تأثیر تشویق بیشتر از تبشیر است. از سوی دیگر کسی که پذیرش تبشیر را دارد از پختگی ویژه‌ای برخوردار است، زیرا حرکت کردن با تبشیر مستلزم نوعی کف نفس است. (باقری، ۱۳۷۵: ۱۱۹-۱۱۸) لذا امیدی که تبشیر در دل‌ها می‌آفریند، هم برای آغازکنندگان راه مفید است و هم برای تربیت یافتگان که با آن امید راه می‌پویند.

طبق اصل عدل، خداوند انسان‌ها را به سبب بد کرداری به مجازات و عذاب دچار می‌کند. مقتضای عدل، آن است که پیش از وقوع مجازات، آگاهی کافی نسبت به آن ایجاد شود، زیرا حقیقتاً کسی باید مجازات شود که از روی علم و عمد، خطا می‌کند. آنچه سبب این گونه آگاهی می‌شود، «انذار» است. از این‌رو بدون انذار اصل عدل تحقق نمی‌یابد. در نتیجه «انذار» ترساندن از نتیجه عمل بد و نوعی اخبار از پیامد بد عمل است و جنبه بازدارندگی دارد. انذار ناظر به آینده و تنبیه ناظر به گذشته و آینده است. انذار کاری ارزشی است، از همین‌رو قرآن کریم روش انذار را قوی‌تر می‌داند و وقتی می‌خواهد یکی از دو روش تبشیر و نذیر را به کار ببرد، می‌فرماید: (إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ)؛ تو فقط انذارکننده‌ای (فاطر: ۲۳).

حال سخن اصلی بر این است که:

۱. اسلوب‌های کنایی به کار رفته در آیات تبشیر و انذار از چه قرار است؟
۲. آیا کاربرد تعبیر کنایی در این آیات عوامل و انگیزه‌های خاصی داشته است؟ جهت انجام این پژوهش، نخست بعد از تبیین معنای لغوی و اصطلاحی واژگانی از قبیل: «بشارت»، «انذار»، به توضیح «کنایه» و ارکان و انواع آن در حد نیاز این پژوهش پرداخته، سپس ۲۴ آیه از آیاتی را که در ارتباط با عنوان

مقاله دارای تعبیر کنایی هستند بر اساس انواع کنایه به تناسب معنا و از نظر لوازم و سیاق _ که تاکنون چنین پژوهشی صورت نگرفته است _ مورد تحلیل و بررسی قرار داده و در پایان نتایج ذکر شده است.

۱. مبانی نظری

۱.۱. واژه تبشیر و انذار

«تبشیر»، مصدر باب تفعیل از باب «بشر» و به معنای شادمان شدن است. بشارت، مصدر ثلاثی مجرد بر وزن «فعالة» و از مادهی «بشر» بوده که معانی مختلفی را برای آن ذکر کرده‌اند؛ جمال و زیبایی (فراهِیدی، ۱۴۱۴: ۲۶۰/۶)، خبر مسرت‌بخش (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۱۲۵) و معادل آن در فارسی، «مژده» و «خبر خوش» است. (معین، ۱۳۶۰: ۲۱۲) در تفاوت «بشارت» و «خبر» گفته شده که «بشارت» خبر سرورانگیزی است که برای اولین بار داده می‌شود (طوسی، ۱۳۰۹: ۱/ ۱۰۷)

«انذار» مصدر باب افعال از باب «نَذَرَ يَنْذِرُ» به معنای آگاه شدن به امری، از آن پرهیز کردن و خود را برای آن آماده ساختن اشتقاق یافته است. (شرتونی، ۱۳۷۴: ۵/ ۳۷۸)

لغت‌شناسان و مفسران معنای انذار را با تعبیری گوناگون ذکر کرده‌اند؛ آگاه کردن یا ابلاغ و خبردادنی که در آن ترسانیدن صورت پذیرد، بر حذر داشتن از امر ترسناکی که زمان و فرصت کافی برای پرهیز از آن باشد (طوسی، ۱۳۰۹: ۱/ ۶۲)، ترسانیدنی که به صورت گفتاری بوده (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲/ ۷۵) و در آن امر ترسناک نیز معرفی شود (عسکری، ۱۴۱۰: ۷۸) پند دادن و آموزش آنچه مردم را در بازشناسی حق از باطل و درست از خطا توانا می‌سازد. (ابن عاشور، بی تا: ۱۱/ ۶۲)

۱.۲. کنایه

«کنایه» مصدر ثلاثی مجرد از باب «کنا، یکنُو» به معنای «پوشیده و سر بسته سخن گفتن» است. وجه تسمیه کنایه به سبب اخفاء در برابر تصریح است؛ زیرا «ک، ن، ی» به هر صورتی که ترکیب شود معنای پوشاندن و خفاء را می‌رساند.

«کنایه» در اصطلاح، لفظی است که معنای غیر حقیقی آن مورد نظر باشد، ولی به دلیل اینکه قرینه‌ای ندارد تا از اراده معنای حقیقی جلوگیری کند، جایز است معنای حقیقی آن نیز اراده شود. کنایه گاه بدون واسطه مفهوم است. «قریبه»، مانند: زیدٌ طویل النجاد، که بلندی حمایل شمشیر کنایه از بلندقامتی است. کنایه گاه با واسطه مفهوم می‌شود. «بعیده»، مانند: کثیر الرّماد، «زیادی خاکستر» که در آن انتقال از زیادی خاکستر به سوختن هیزم زیاد و از آن به کثرت بخت و سپس به مهمان‌داری و صفت کرامت صورت می‌گیرد. مثال دیگر: «سرها در گریبان است». معنی کنایی و پوشیده «هر کسی به دنبال کار خود است و به دیگران کاری ندارد». (جرجانی، ۱۹۷۸: ۶۶)



۳.۱. انواع کنایه

کنایه دارای انواع گوناگونی از جمله کنایه از صفت، موصوف و نسبت است. کنایه از صفت، آن است که موصوف ذکر می‌شود و صفت اراده می‌شود؛ مانند: (وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ) که خداوند «حَمَّالَةَ الْحَطَبِ» را کنایه از زن سخن‌چین می‌آورد (نیشابوری، ۱۴۰۵: ۲/ ۸۹۵)

کنایه از موصوف، آن است که مقصود ذات و شخص موصوف باشد. مانند «ام‌القری» که لقب شهر مکه است. کنایه از نسبت کنایه‌ای که مقصود از آن اختصاص صفت یا مجموعه صفات به موصوف است، یا به عبارت دیگر اثبات امری برای امر دیگر یا نفی اش از آن می‌باشد: (أَوَلَيْكَ شَرُّ مَكَانًا) (مائده: ۶۰)؛ یعنی این گروه را نزد خدا بدترین منزلت است که اثبات شر برای مکان آن‌ها، کنایه از اثبات شر برای خود ایشان است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۵/۱) گویا شر آنان در مکان‌شان تأثیر گذاشته یا بزرگ گشته تا اینکه مجسم شده است.

کنایه بر اساس واسطه‌هایی که ما را به «مکنی عنه» می‌رساند به تعریض، تلویح، رمز و ایماء نیز تقسیم می‌شود. در تعریض رگه‌هایی از طعن و استهزاء مخاطب دیده می‌شود، مانند (ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ) (یوسف: ۵۲)

در این کلام، تعریض به خیانت آن زن در امانت همسرش می‌باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۴۷۹) البته این در صورتی است که این آیه مقول زلیخا باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/ ۱۹۶)

و در تلویح روند دریافت معنای اراده شده طولانی‌تر است، بی‌آنکه تعریضی وجود داشته باشد. مانند: (قَالَ سَتَشِدُّ عَضْدُكَ بِأَخِيكَ) (قصص: ۳۵)؛ قوی کردن بازو، کنایه از تقویت وی است (هاشمی، ۱۹۸۶: ۲۸۴) رمز، وجهه‌ای پنهان و رمزآلود دارد و کشف تناسب میان لفظ ذکر شده با مقصود اصلی گوینده، نیازمند ظرافت و دقت خاصی است. در این نوع از کنایه روند ادراک پیچیده نیست و تعریضی هم در آن دیده نمی‌شود؛ مانند: (قَالَا رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى). (طه: ۴۵)

عبارت «أَوْ أَنْ يَطْغَى» به شیوه رمز اشاره بر طغیان فرعون دارد تا جایی که ممکن است به علت قساوت قلبش در مورد حضرت حق سخنی ناروا بگوید. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/ ۶۶)

«ایماء» ساده‌ترین نوع کنایات است. این کنایه از پیچیدگی‌های رمز، طعن و تمسخر تعریض و روند طولانی دریافت معنای موردنظر دور است. در این نوع کنایه دستیابی به مقصود نهایی گوینده سریع‌تر و راحت‌تر صورت می‌پذیرد؛ مانند: (وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسِّرُ)، عبارت «ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسِّرُ» از نظر لغوی به معنای «دارای تخته‌ها و میخ‌ها» است که خداوند آن را کنایه از کشتی آورده است. (درویش، ۱۴۱۵: ۹/ ۳۷۹)

۴.۱. اهداف و اغراض کنایه

هدف کنایه در به وجود آوردن تصویری که با توجه به مقتضای سیاق در روح تأثیر می‌گذارد، نهفته است و چنانچه سخن به تصریح گفته شود این تأثیرگذاری اتفاق نمی‌افتد. علاوه بر تأثیر در روح مخاطب، کنایه نیز نقش اساسی در ارائه معانی دارد که همان روش خاص در تعبیر است که فراتر از بیان معانی را مورد

توجه قرارداده و با ارائه تصویری بلاغی، معنی را در چهارچوب فنی زیبایی ارائه می‌دهد. کنایات قرآن حکمت، فواید و اسبابی دارند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. توجه دادن به قدرت عظیم خداوند:

مانند: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ). (اعراف: ۱۸۹)

عبارت «نفس واحد» کنایه از حضرت آدم (ع) است (معرفت، ۱۴۱۶: ۲۳۶/۵)

۲. ذکر لفظ اجمل:

یکی از اغراض استعمال کنایه، ترک لفظ اصلی و آوردن لفظی زیباتر است و این سنت عرب‌ها در سخن گفتن بوده است؛ مانند: (إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ). (انفال: ۱۶)
در این آیه، «تحییز» کنایه از «هزیمت» است. (معرفت، ۱۴۱۶: ۲۳۶/۵)

۳. قبح تصریح:

پوشاندن و مخفی نگه داشتن معنایی که ذکر آن قبیح و ناپسند است؛ مانند کنایه آوردن خداوند از «جماع» به ملامسه، مباشره، افشاء و نظایر آن. مانند: (فَالَاَنَ بَاشِرُوهُمْ). (بقره: ۱۸۷)
۴. آزمودن زیرکی مخاطب:

مانند: (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ) (احزاب: ۴۰) که منظور از «احد من رجالکم»، «زید» است. (زرکشی، ۱۴۴۰: ۳۰۲) از این جهت به نام زید تصریح نشده تا مخاطب زیرک، با زیرکی و استعدادش، آن را دریابد.

۵. قصد مبالغه در وصف موصوف:

مانند: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) (مائده: ۶۴) که کنایه از کرم خداوند و قصد مبالغه در سخاوت اوست. (معرفت، ۱۴۱۶: ۲۳۶/۵)

۶. اشاره به عاقبت امر:

مانند: (وَأَمْرَاتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ) (مسد: ۴) زیبایی و لطف تعبیر آن است که ما تصور می‌کنیم او چوب هیزم می‌کشد تا آن‌ها را در آتش افکند و آن را شعله‌ور کند. آیه شریفه ضمن مذمت «ام‌جمیل» به نمایی، به وی وعده دخول آتش جهنم همراه با ابولهب می‌دهد؛ یعنی سرنوشت کسی که برای سخن‌چینی و شعله‌ور کردن آتش کینه و دشمنی بین مردم می‌کوشد این است که خود هیزم جهنم شود و قدرت از او سلب گردد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۸۶/۸)

۷. قصد اختصار:

به این معنا که متکلم به منظور کوتاه کردن کلام، به جای تصریح، از کنایه بهره می‌برد. مانند: (لَيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) (مائده: ۷۹) که لفظ «فعل» کنایه از کارهای گوناگون است.

۲. کنایه‌های موجود در آیات قرآنی بشارت و انذار

در این بخش، کنایه‌های موجود در آیات قرآنی بشارت و انذار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. (... فیها أزواجٌ مطهرةٌ وهم فیها خالدون) (بقره: ۲۵)

مطلوب از کنایه «مُطَهَّرَةٌ»، اشخاص و زنان پاک و متواضع هستند، بنابراین تلویحاً کنایه از موصوف



است. «هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» با توجه به آشکاربودن لزوم بین لازم و ملزوم، به شیوه ایماء و اشاره، کنایه از موصوف، یعنی ابدیت و جاودانگی مؤمنان در بهشت است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۵۴)
 ۲. (نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ... وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ). (بقره: ۲۲۳)
 «زنان شما کشتزار شما هستند... و بدانید که او را دیدار خواهید کرد و مؤمنان را [به این دیدار] مژده ده». (قرشی، ۱۳۷۱: ۱/۴۰۳)

«حَرْثٌ لَّكُمْ» در این آیه، برای تزیین سخن و رعایت ادب و نیز به دلیل تقبیح تصریح به جماع، تلویحاً کنایه از موصوف به معنای رابطه زناشویی است. (درویش، ۱۴۱۵: ۱/۳۳۱) «أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ» کنایه به صورت ایماء و از نوع موصوف به معنای دیدن و دریافت پاداش الهی است (طبرسی، ۱۳۷۳: ۱/۳۱۱)
 این آیه به لزوم هدفدار بودن مباشرت زن و مرد پرداخته و فرموده هر زمان که بخواهید می‌توانید با همسران‌تان آمیزش کنید که این آمیزش باید با رعایت شرایط و احکام شرع باشد تا نتیجه آن ولادت زنان و مردان مؤمن و صالح باشد.

آیه، مهرورزی و دل‌بستگی مردان به همسرانشان را نیز مورد تأکید قرار داده و زنان را به مزرعه تشبیه کرده که جامعه انسانی برای بقای نسل و دوام خود و مردان جهت یافتن آرامش به آن‌ها نیازمندند. در پایان آیه، پیام امیدبخشی می‌دهد و به پیامبر (ص) سفارش می‌کند که مؤمنان را به رحمت الهی و سعادت در سایه تقوا بشارت دهد. نکته ظریفی در تشبیه زن به زمین کشاورزی نهفته است و آن اینکه زن وسیله اطفای شهوت و هوسرانی مردان نیست، بلکه وسیله‌ای برای حفظ حیات نوع بشر است. این سخن هشدار به افرادی است که نگاه به جنس زن را بازیچه یا وسیله هوس‌بازی می‌دانند.

۳. (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...). (آل عمران: ۱۸۵)
 هرکس چشنده مرگ است و جز این نیست که کاملاً پرداخته شود مرزدهای شما در روز قیامت....
 «تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ» یعنی به تمام قوت، اجر خود را خواهند داشت و خردلی از اجر ایشان از بین نخواهد رفت.
 به دلیل فراوانی واسطه‌ها در این آیه در ارائه معنا، تلویحاً کنایه از موصوف است.

۴. (... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ) (نحل: ۸۹): «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ»؛ «کتاب» کنایه از موصوف به شیوه ایماء و اشاره؛ یعنی قرآن است. (طبرسی، ۱۳۷۳: ۶/۵۸۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۲/۸۱؛ محلی، ۱۴۱۶: ۲۸۰)

اینجا چند فضیلت از فضائل قرآن را تذکر می‌دهد:
 یکی اینکه قرآن تبیان است، «لِکُلِّ شَيْءٍ» عمومیت را می‌رساند که قرآن مبین و ظاهر کننده همه چیز است.
 دوم: قرآن هدایت است؛ یعنی هدایت‌کننده به طریق مستقیم قرب جوار احدیت است.
 سوم: قرآن رحمت است یعنی از مبدأ صفت رحمانیت حق تعالی فرود آمده است. چهارم: قرآن مسلمان‌ها را به سرای نیکوی بهشت که دار کرامت الهی است، بشارت می‌دهد (امین، بی‌تا: ۷/۲۳۰)
 ۵. (أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَ أَحْسَنُ مَقِيلًا). (فرقان: ۲۴)

مسلماً برای یاران و اهل بهشت در آن روز جایگاه و مسکنی بهتر و نیکوتر خواهد بود. «يَوْمَئِذٍ» تلویحاً

کنایه از موصوف به معنای قیامت است. دو واژه «مَقِيلًا» و «مُسْتَقَرًّا» اسم مکان بوده و در اینجا کنایه از موصوف به شیوه ایماء و اشاره است. «استقرار» به معنای جایگاه و «قیلوله» به معنای استراحت در نصف روز است. این قیلوله نشان می‌دهد که این بخش مربوط به مسئله برزخ است، چون قیلوله به معنای خواب نیم روز است درحالی که در بهشت محض خواب نیست. «مُسْتَقَرًّا» کنایه از سخنانی است که شامگاهان و صبحگاهان میان بهشتیان ردوبدل می‌شود و «مَقِيلًا» کنایه از استراحت نیم روزی است. (درویش، ۱۴۱۵: ۷/۷)

۶. «وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا...» (صف: ۱۳)؛ و تجارتی دیگر که آن را نیز دوست دارید....

عبارت «وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا»؛ کنایه موصوفه از نوع تعریض و توبیخ است بر دوست داشتن نعمتی که به زودی به آن‌ها می‌رسد و آن نصرتی از جانب خدا و فتحی نزدیک است به جای نعمتی که به آن وعده داده شده و آن آموزش گناهان و نعمت بهشت است و آدمی از روی طبع بشریت چیزی را دوست می‌دارد که زودتر به او نفع رساند. آیه مذکور تلویحاً کنایه از موصوف بوده، به معنای داشتن ایمان عمیق و خالص برای رسیدن به ایثار و فداکاری و جهاد است.

۷. (... يَوْمَ لَا يَخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ... وَأَغْفِرَ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (تحریم: ۸)

... در آن روزی که خداوند پیامبر گرامی و آنان که به او گرویده‌اند خوار نسازد و نوری پیشاپیش و سمت راست آنها در درخشش باشد... و ما را بیامرز. البته تنها تویی که بر انجام هر چیز توانایی.

«الخزى» در این آیه، به معنای رسوایی بوده و تلویحاً کنایه از موصوف و به معنای عذاب است و در تعبیری دیگر می‌توان آن را به معنای سرافکندگی کافران اراده نمود که در این صورت کنایه تعریضیه است. «الخزى» کنایه از عذاب است به خاطر وجود ملازمت بین آن دو (حایری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۱/۱۸۷) و نیز تعریض به سرافکندگی کافران است و نفی آن از پیامبر (ص) و مؤمنانی که با او هستند، زیرا وقتی خداوند این صفت را از پیامبر (ص) و مؤمنان نفی می‌کند پس آن را برای کافران اثبات کرده است، بدون اینکه تصریح شود. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۷۰)

(نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ)؛ تلویحاً کنایه از نوع نسبت است، زیرا صاحب نسبت که مؤمنان هستند در آیه ذکر شده است. اینکه مؤمنان از راه راست منحرف نمی‌شوند و راه برایشان روشن و آشکار است، کنایه از وارد شدن آن‌ها به بهشت می‌باشد. (عبدالقادر، ۱۹۹۱م: ۲۶۰)

در ابتدای آیه مؤمنان مورد خطاب هستند که از روی آوردن به گناه توبه کنند تا در روز قیامت به بهشت الهی به بهشت درآیند و در آن روز می‌گویند پروردگار نور را بر ما کامل گردان و گناهانمان را ببخش و عبارت «إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ تلویحاً کنایه از موصوف و به معنای امید به استجاب دعا است.

۸. (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ). (بقره: ۷)

خداوند بر قلب‌ها و گوش‌های ایشان مهر (غفلت) نهاده و برچشمه‌های ایشان پرده‌ای است که گویی حقایق را نمی‌بینند برای ایشان عذابی بزرگ است.



در آیه، چهار «تعبیر کنایی» در آیه وجود دارد؛ «ختم قلب» رمز و کنایه از موصوف، به معنای فرو رفتن در کفر و رویگردانی از حق (شبر، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۹) و کنایه از کم‌عمقی و کوتاه‌بینی در نظر و استدلال نیز است (طبرسی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۳۰) «ختم سمع» تلویحاً کنایه از موصوف، به معنای عدم قبول نصایح و تأثیر نکردن در ایشان است و مراد از عدم استماع نیز عدم قبول و اجابت است. «ختم الابصار» تلویحاً کنایه از موصوف، به معنای عدم هدایت و نجات یافتن است. (شریف رضی، بی‌تا: ۸)

«عذاب عظیم»، تلویحاً کنایه از صفت، به معنای بزرگی و هولناک بودن عذاب الهی است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸/ ۳۴۲)

این مهر زدن بر دل و گوش و پرده بر چشم فروکشیدن، جزای مناسب بی‌پروایی و بی‌اعتنائی آن‌ها در برابر انذار پیامبر (ص) است، چرا که انذار کردن و نکردن برایشان یکسان است، و این سرانجام طبیعی کفر عنادآمیز آن‌ها است که منظور از مهر و پرده، همان سلب توفیق است و اینکه میان قوای ادراکی آن‌ها و میان حقیقت فاصله‌ای قرار داده شده و آن‌ها دیگر قابلیت اینکه حق را درک کنند، ندارند و قابل هدایت نیستند.

۹. (فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) (بقره: ۱۰)

در قلب‌های ایشان بیماری شک و تردید است، پس افزون کند خداوند بیماری آن‌ها را و برای ایشان به کیفر کردار زشتشان و دروغی که می‌گفتند عذابی بزرگ است.

«مرض» کنایه از نوع موصوف به شیوه ایمانیه است که به نفاق و دورویی اشاره دارد. همان‌گونه که بیماری سبب تباهی بدن می‌شود، نفاق نیز سبب ضایع گشتن قلب و نهان می‌شود (صابونی، ۱۴۲۱: ۱/ ۶۳)

«قُلُوب» کنایه موصوف به شیوه ایمانیه است که قلب، نفس ناطقه است که انسان بودن آدمی به وجود آن است. عبارت «وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ»؛ تعریض به حرام بودن کذب است و این به معنای آن است که آنان مرتکب فعل حرام شدند؛ زیرا سرمایه اصلی منافقان، دروغ است و به دلیل دروغ‌گویی مستمر، گرفتار عذاب دردناکی می‌شوند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲/ ۶۵) منافقان چون خدا و رسول (ص) را تکذیب کردند و در اظهار ایمانشان دروغ گفتند، برای ایشان عذابی دردناک به سبب دروغ‌گویی‌شان است. (قطب، ۱۳۶۲: ۱/ ۴۴)

۱۰. (إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ). (بقره: ۱۶۶)

هنگامی که بیزاری جستند کسانی که پیروی کرده شدند از آنان که پیروی کردند و نگریستند عذاب را و گسیخته شد از ایشان سبب‌ها.

در «وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ» کنایه از موصوف به شیوه ایماء و اشاره به معنای هلاکت و نابودی و از دست دادن زمان است. این بخش از آیه، کنایه از زیان و هلاکت و از دست رفتن زمان است. (عبدالمعطی ابوسمعان، ۱۴۳۲: ۲۰۵)

آیه شریفه صحنه دیگری از صحنه‌های قیامت را در مورد مشرکان ترسیم می‌کند و آن اینکه در روز قیامت که حقایق بر همه روشن شد، رهبران بت‌پرستان و آن‌ها که با تبلیغات خود گروهی را به انحراف کشاندند، از پیروان خود که همان مردم ساده‌لوح هستند بیزاری و دوری می‌جویند و این هنگامی است که

این پیروان سراغ رهبران خود می‌روند و از آن‌ها می‌خواهند که پاسخگوی بدبختی آن‌ها باشند و عذاب الهی را از آن‌ها بردارند، ولی رهبرانشان که خود در عذاب الهی هستند و قدرت هیچ کاری را ندارند، از آن‌ها می‌خواهند که دور شوند، زیرا که دست آن‌ها از همه‌جا کوتاه است و این دلیل بر نهایت ناامیدی و یأس آن‌هاست. این پیروان وقتی چنین دیدند، آرزو می‌کنند که کاش بار دیگر به دنیا برمی‌گشتند و از آن رهبران که باعث چنین بدبختی شده‌اند بیزاری می‌جستند؛ ولی هیبت‌ها که این آرزو هرگز برآورده نمی‌شود. ۱۱. (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...)^(۱) (بقره: ۲۷۵)

کسانی که می‌خورند ربا (سود بر سود) را برنخیزند (در قیامت از قبرها) مگر همانند برخاستن، کسی که آشفته سازدش شیطان از جنون (این حالت)....

در «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا»، «اکل»، به معنای خوردن است و در اینجا تلویحاً کنایه از موصوف، به معنای آزمندی و انباشتن مال می‌باشد.

«الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» در واژه «المس» به شیوه ایماء، کنایه از صفت جنون و دیوانگی است. «مس»، چیزی است که به انسان آزار برساند و در این آیه کنایه از جنون است. (طوسی، ۱۳۰۹: ۲/ ۳۵۹) در این آیه ربا خواران به دیوانگانی تشبیه شده‌اند که نمی‌توانند تعادل خود را حفظ کنند. شاید مقصود از این تشبیه همان شیوه اجتماعی ربا خواران در دنیا باشد که مثل دیوانگان، فاقد تفکر صحیح اجتماعی هستند و ثروت‌پرستی چشم عقل آن‌ها را کور کرده است، به طوری که منافع خود و اجتماع را در نظر نمی‌گیرند. و شاید مقصود از این تشبیه قیام در رستاخیز باشد، یعنی در قیامت رباخواران به شکل دیوانگان محسوس می‌شوند. جمعی معتقد هستند که تعبیر «مس شیطان» کنایه از بیماری روانی و جنون است و این تعبیر در میان عرب معمول بوده است.

۱۲. (... وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). (آل عمران: ۷۷) و خداوند از خشم سخن نگویدشان و هیچ‌گاه به نظر رحمت در روز قیامت بدیشان ننگرد و پاکیزه نگرداندشان (از پلیدی گناه) و برای ایشان عذابی دردناک است.

در عبارت «وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ» دو کنایه وجود دارد:

۱. در معنای نزدیک تلویحاً کنایه از موصوف، بی‌اعتنائی خداوند به کافران است. ۲. در معنای دور تلویحاً کنایه از صفت، خشم و غضب الهی است. (صافی، ۱۴۱۸: ۲/ ۳۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۱۳) «وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ» کنایه از تحقیر و خشم خداوند است، زیرا کسی که از فردی نارحت و بیزار باشد رویش را از او برمی‌گرداند. (درویش، ۱۴۱۵: ۱/ ۵۴۳) «کنایه» در این آیه یک معنی نزدیک دارد که همان نگاه نکردن خداوند به کافران است و یک معنی دور، یعنی مراد اصلی از کنایه «غضب خداوند» است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۲/ ۶۲۶) از کنایه به‌کار رفته در این آیه چنین برمی‌آید که خداوند هم به کافران نگاه نمی‌کند و هم نسبت به آن‌ها خشمگین است، یعنی بر آن‌ها عطوفت و ترحم نمی‌آورد.

در آیه تعریض نیز است به دور شدن آن‌ها از احوال اهل بهشت که خدا با آن‌ها سخن می‌گوید و با درود فرستادن بر آن‌ها، آن‌ها را پاک می‌گرداند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/ ۹۸)



در این آیه، نهایت خشم و غضب خداوند بر کافران، با امری واضح، یعنی سخن نگفتن و روی برتافتن از آنان، به صورت «کنایه» آورده شده است تا معنای آیه را به شکلی محسوس روشن نماید. بلاغت کنایه با این ویژگی، در این است که بزرگی گناه و زشتی عمل این قوم را آشکار ساخته و بیان می‌دارد که آنان سزاوار چنین عذاب بزرگ و کیفر شدیدی شدند که فراخور و متناسب با اعمال و موضع ناپسندشان در برابر قرآن است. کنایه با این ویژگی، خشم و غضب خداوند را نسبت بدان‌ها به سبب موضعشان در مقابل قرآن، آشکار می‌کند.

۱۳. «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ». (آل عمران: ۱۰۶)

روزی که سفید گردد روی‌های (مؤمنان) و سیاه شود صورت‌های (کافران)، پس اما آنان که سیاه گردد روهای‌شان (فرشتان نکوهششان کنند که) بعد از ایمان کافر شدید؟ پس (اکنون) بچشید عذاب را به کیفر آنچه که کفر می‌ورزیدید.

در این آیه چهار کنایه به کار رفته است:

- «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ» کنایه از صفت به روش ایماء به معنای ظهور خوشحالی در صورت است.
 - «وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ» کنایه از صفت به روش ایماء به معنای ظهور رنج و بدبختی است. صاحب تفسیر «المنار» عبارت «تَسْوَدُّ وُجُوهٌ» را کنایه از عذاب عظیم عنوان نموده است. (رشیدرضا، ۱۳۹۳: ۴/ ۵۱) که «کنایه تلویحیه» خواهد بود.

- «فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ»، کنایه از موصوف به روش ایماء به معنای افراد کافر است.

چون مقام کفر و ناسپاسی نمودن در برابر نعمت الهی، و کفران هم مانند خیانتی است که موجب انفعال و خجلت صاحبش می‌شود، لذا خدای متعال در ذکر و یادآوری عذاب آخرتی این‌گونه افراد، عذابی را که با خجلت و انفعال مناسب می‌باشد، تذکر داده است. یعنی از سیاه شدن چهره معصیت کاران، نامبرده (که در دنیا هم سیاه شدن چهره را کنایه از انفعال و خجلت می‌دانند)، چنان که جمله «فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» به این خطاب دلالت دارد و یا لااقل اشعار دارد. همچنین در طرف مقابل که ثواب شاکران را ذکر می‌فرماید، موضوع سفید شدن چهره را تذکر می‌دهد که آن خود مناسب با مقام شاکران است، همان‌طور که در دنیا سفیدی رخساره را کنایه از خوشنودی و راضی بودن می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۳۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۴۰؛ شبر، ۱۴۰۷: ۱/ ۳۵۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/ ۱۲۸)

- «فَذُوقُوا الْعَذَابَ»: کنایه از اینکه عقوبت و حسرت آنان همواره رو به افزایش خواهد بود. (طیب،

۱۳۶۹: ۱/ ۴۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۱۱۲)

۱۴. (...كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا...). (نساء: ۵۶)

... هرگاه پخته شود پوست‌های بدنشان، پوست‌های دگری جایگزین کنیم (برویانیمشان).

«بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا»، «کنایه از صفت به روش ایماء به معنای شدت و دوام عذاب است. ذکر این جمله کنایه از این است که آن‌ها در همه حالات، عذاب را احساس می‌کنند و هر زمانی عذابی تازه می‌چشند، نه مثل کسانی که بر اثر مرور زمان، به درد عادت می‌کنند و رنج آن برایشان، خفیف می‌شود. «کَلَّمَا» هر زمان که، این صحنه را سخت و خوفناک با نیمی از یک جمله به تصویر می‌کشد: «كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ». هر زمان که پوست‌های (بدن) آنان بریان و سوخته شود، به شکل فراتر از آنچه مردمان انس بدان گرفته‌اند، با بقیه جمله، چنین صحنه شگفتی را به تصویر می‌کشد: «بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا»؛ پوست‌های دیگری به جای آن‌ها قرار می‌دهیم. این همه هول و هراس سخت را در یک جمله شرطیه نه بیشتر، خلاصه می‌کند! این سزای کفری است که با وجود مهمی بودن اسباب ایمانی، از روی قصد و اراده انجام پذیرفته است، سزایی است برابر.

۱۵. (... لِيَقْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ). (مائده: ۳۶)

... تا فدا دهند که از عذاب و شکنجه روز قیامت بربهند، از ایشان پذیرفته نگردد.

«لِيَقْتَدُوا بِهِ» در اینجا کنایه از صفت به شیوه ایماء به معنای لزوم عذاب بر کافران است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۰۰/۳؛ صافی، ۱۴۱۸: ۳۴۲/۶) در تعبیر دیگر می‌تواند بیان نهایت تأکید بر مسئله مجازات الهی باشد که با هیچ سرمایه و قدرتی نمی‌توان از آن عذاب رهایی جست، که در این صورت کنایه تعریضیه است. سید قطب می‌نویسد:

در دیگر سو، صحنه کفار قرار دارد. آن کسانی که از خدا نمی‌ترسند و وسیله‌ای برای تقرب به خفا نمی‌جویند و سرانجام رستگار نمی‌گردند. این صحنه، کاملاً زنده و برجسته و دارای حرکت و جنبش است. روند قرآنی با اوصاف و کلمات از این صحنه سخن نمی‌گوید، بلکه به زبان حرکات و انفعالات درباره ایشان به تعبیر می‌پردازد. آن‌گونه که شیوه قرآن در ترسیم صحنه‌های قیامت، و همچنین در ذکر اغلب مطالب، مقاصد است. (سید قطب، ۱۴۲۵: ۸۸۱/۲)

۱۶. (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ... وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ). (انعام: ۳۱)

به تحقیق زبان کردند کسانی که انکار لقاء خداوند را نمودند... و ایشان‌اند که بارگناهانشان را بر پشته های خود می‌کشند (شما ای مسلمانان) آگاه باشید که چه بار گرانی به دوش می‌گیرند.

«لِقَاءِ اللَّهِ» تلویحاً کنایه از موصوف، به معنای مشاهده آثار مغفرت و عقوبت الهی در روز رستاخیز است، زیرا ملاقات خداوند از نوع معنوی است، و از نوع مادی و جسمانی که در این دنیا صورت می‌گیرد، نیست. «أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ» (حمل گناهان بر پشت)، تلویحاً کنایه از موصوف است، به معنای همراه همیشگی بودن این گناهان با صاحب خود. گنهکاران را به چهارپایانی تشبیه کرده که بار سنگین خود را به دوش می‌کشند. هدف تنزیل جایگاه و تحقیر ایشان و وخیم بودن حالشان در قیامت است. «اوزار» جمع «وزر» به معنی بار سنگین است و در اینجا کنایه از موصوف به معنای گناهان است و منظور از «يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ»، تحمل گناهان است، گویا به صورت حقیقی آن را به دوش می‌کشند. (صافی، ۱۴۱۸: ۱۱۲/۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۵: ۲۵۹/۱)



این آیه می‌تواند یکی از دلایل تجسم اعمال باشد، زیرا می‌گوید آن‌ها گناهان خود را بر دوش می‌کشند و نیز می‌تواند کنایه‌ای از سنگینی بار مسئولیت بوده باشد، زیرا مسئولیت‌ها همواره تشبیه به بار سنگین می‌شود. گناهان را که آن روز به صورت باری سنگین مجسم می‌شود به دوش خواهند کشید و این خود پست‌ترین و دشوارترین احوال آدمی است و بد باری است که به دوش می‌کشند، یا بد گناه و یا بد وزر و وبالی است که حمل می‌کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۶)

«السَّاعَةُ» در آیه، کنایه از موصوف به معنای روز قیامت است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴/ ۱۲۴؛ صابونی، ۱۴۲۱: ۳۵۷/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۴/ ۲۵۶) علت انتخاب این نام «السَّاعَةُ» برای روز قیامت یا به خاطر آن است که با سرعت حساب مردم در آن ساعت انجام می‌گیرد (قرطبی، ۱۳۶۴: ۶/ ۴۱۲) و یا اشاره به ناگهانی وقوع آن است که در ساعتی برق‌آسا مردم از جهان برزخ منتقل به عالم قیامت می‌شوند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۰۵)

۱۷. (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...) ﴿اعراف: ۱۷۹﴾

و به تحقیق بسیاری از جن و انس به کیفر کردار زشتشان سرانجام جهنم خواهد بود. ایشان را دل‌هایی است که ادراک نکنند.

«لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» قلوب کنایه از عقول، کنایه از موصوف به روش ایماء است. معنای آیه این است که تکذیب‌کنندگان حق در قیامت از همه مردم بدحال‌ترند. برخی از مفسران جدید می‌گویند:

بلکه وضعیت چهارپایان از منکران حق بهتر است، چرا که چهارپایان بار سنگین را برمی‌دارند، لیکن این گروه گناهان را برمی‌دارند و دیگر آنکه بار چهارپایان را سرانجام پایین می‌آورند و آن‌ها رها می‌شوند و به استراحت می‌پردازند، اما این گروه با گناهان خود به جهنم می‌روند.

(مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/ ۱۸۰؛ قطب، ۱۴۲۵: ۲/ ۱۰۷۲)

۱۸. (وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ...) ﴿ابراهم: ۲۲﴾

و چون کار مردم خاتمه پذیرد (بهشتیان به بهشت و دوزخیان به دوزخ روند) شیطان به کافران گوید: خداوند شما را به‌راستی وعده داد و من خلاف آن وعده دادم و من را و هیچ‌گونه تسلطی بر شما نبود (و هرگز از شما اختیار گرفته نشد)....

در «لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ»؛ کنایه موصوف به روش ایمائیه، که حسابرسی کامل خلق و صدور حکم الهی از آن اراده شده است. «سُلْطَانٍ»؛ «کنایه از صفت» و به معنای قدرت و توانمندی است. در این آیه شریفه خداوند متعال مناظره کفار را با شیطان یادآوری می‌نماید که در روز حساب پس از آن که حکم محکومیت بیگانگان به اجرا گذارده می‌شود و در دوزخ استقرار می‌یابند. آن مردم بیگانه از خدا در مقام توبیخ و ملامت ابلیس بر می‌آیند بدین نظر ابلیس ناگزیر حقیقت را در مناظره اظهار نموده و از خود دفاع می‌نماید. از این آیه، چنین بر می‌آید که شیطان تنها قادر است که مردم را دعوت و اغوا کند، دیگر کاری از او ساخته نیست. بنابراین تنها کیفر او به خاطر همین دعوت است، نه کار دیگر. (طبرسی، ۱۳۷۳: ۶/ ۴۷۹)

۱۹. (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ...) (مریم: ۳۹)

ای پیغمبر امت را از روزی که جز ندامت حاصلی ندارد بترسان که آن روز کار از کار گذشته است... «يَوْمَ الْحَسْرَةِ»، تلویحاً کنایه از موصوف و به معنای روز قیامت است. «قُضِيَ الْأَمْرُ»؛ کنایه موصوف به روش ایمانیه است که حسابرسی کامل خلق و صدور حکم الهی از آن اراده شده است. «و انذرهم» اولین تکلیف پیغمبران بشارت و انذار است، بشارت باهل ایمان و تقوی و اعمال صالحه و انذار از شرک و کفر و ضلالت و فسق و فجور و اعمال سیئه و اخلاق رذیله و صفات خبیثه. «إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ» پس از مردن دیگر نه ایمان قبول می‌شود و نه توبه. «وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ» تصور می‌کنند و خیال می‌کنند همیشه در دنیا هستند و پس از موت خبری نیست و به کلی منکر معاد می‌شوند. (طیب، ۱۳۶۹: ۴۴۲/۸)

۲۰. (يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَحْجُورًا). (فرقان: ۲۲)

روزی که فرشتگان را ببینند که هیچ بشارت و نویدی به ستمکاران ندهند و (فرشتگان) به ایشان گویند: از رحمت و دیدار حق محروم باشید.

«یوم» در آیه، کنایه ایمانیه موصوفه، به معنای «زمان مرگ» (بغوی، ۱۴۲۰: ۳ / ۴۴۱) یا «قیامت» (طوسی، ۱۲۰۹: ۷ / ۴۸۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵ / ۴۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۳: ۷ / ۲۶۱) است.

«مُجْرِمِينَ»، کنایه از موصوف به روش ایمانیه است و به کافران اشاره دارد که نشانه‌های عذاب الهی را در روز قیامت مشاهده می‌کنند. «مُجْرِمِينَ»، «کنایه از کافران» است (طبرسی، ۱۳۷۳: ۷ / ۲۶۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳ / ۴۴۱)

«حِجْرًا مَحْجُورًا»، کنایه ایمانیه موصوفه و به معنای استعاده و پناه بردن است. «حجر» به معنای ممانعت و جلوگیری به کار می‌رود. در آیه مذکور اشاره بر این مطلب است که مجرمان در روز قیامت، این واژه را برای ممانعت از عذاب الهی در برابر فرشتگان به کار می‌برند، اگر چه به‌کاربردن این واژه تأثیری به حال ایشان ندارد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳ / ۲۴۷)

۲۱. (... أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْيٍ هَٰذَا يَوْمَ تَنْتَفِكِرُوا مِمَّا بَصَحَّ بِكُمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّ هَٰذَا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ). (سباء: ۴۶)

... دونفر دونفر، یا هر یک تنها در امر دین قیام کنید، سپس در کار محمد (ص) اندیشه نمایید که او هیچ بیماری روانی ندارد و او پیامبری ترساننده، قبل از عذاب سخت است. «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ»، تلویحاً کنایه از موصوف به معنای آمادگی و اقدام برای انجام کاری با کوشش و همت است. (بغوی، ۱۴۲۰: ۳ / ۶۸۵)

«مَّا بَصَحَّ بِكُمْ مِنْ جَنَّةٍ»، صاحب کنایه از موصوف به شیوه ایماء بوده و به پیامبر اکرم (ص) اشاره دارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳ / ۵۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱۵/۲۵) «جنة» به معنی جنون در اصل از ماده «جن» (بر وزن ظن) به معنی ستر و پوشش است، و از آنجا که مجنون چنان است که گویی عقلش پوشیده شده این تعبیر درباره او به کار می‌رود، و به هر حال نکته قابل ملاحظه اینجاست که گویا می‌خواهد این حقیقت را



بیان کند که دعوت‌کننده به اندیشه و بیداری فکر چگونه ممکن است خود مجنون باشد، و همین که منادی تفکر است خود دلیل بر نهایت عقل و درایت اوست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸/۱۳۷)

در «عذاب شدید»، تلویحاً کنایه از موصوفه معنای عذاب روز قیامت است. تعبیر «عذابی که پیش روی شماست»، «کنایه از عذاب قیامت» است اشاره به نزدیک بودن قیامت است. (کاشانی، ۱۳۳۶: ۷/۳۸۱، مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ۱۳/۴۸۳)

۲۲. (رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ). (غافر: ۱۵)
اوست خداوندی که مقام عظمتش بسیار رفیع و صاحب عرش است و او بنا به اراده و مشیت خویش به هریک از بندگان خویش که خواهد (روح) وحی فرستد تا مردم را از مکافات روز رستاخیز بیم دهد.
«ذو العرش» تلویحاً کنایه از صفت به معنای قدرت و سلطنت خداوند است. (کاشانی، ۱۳۳۶: ۸/۱۳۴)
مِنْ أَمْرِهِ، تلویحاً کنایه از صفت به معنای رفعت شأن خدای متعال است. «يَوْمَ التَّلَاقِ» تلویحاً کنایه از موصوف و به معنای روز قیامت است.

از نام‌های رستاخیز «يَوْمَ التَّلَاقِ» است؛ این تعبیر قرآنی هنگامه‌ای را به خاطر آدمی می‌آورد که با هر چه کرده است روبه رو می‌شود و در آن روز، هیچ چیز به فراموشی نمی‌رود و همه چیز باز می‌گردد و به ترازوی حساب می‌نشیند.

هدف قرآن از این تعبیر، آفرینش روحیه مراقبت و بیداری در مؤمنان است. این نام نیز همچون نام‌های دیگر رستاخیز به وصف و معنایی ویژه از آن روز اشاره دارد: روزی که انسان با حساب اعمال و گفتارش در آن دادگاه عدل تلاقی دارد (حاقه/۲۰) روزی که گذشتگان و آیندگان با هم تلاقی می‌کنند. روز تلاقی پیشوایان حق و باطل با پیروانشان. روز تلاقی ظالم و مظلوم با یکدیگر. روز تلاقی بهشتیان و دوزخیان! آری هدف آمدن انبیاء و نزول کتب آسمانی همین بوده است که بندگان را از آن روز تلاقی بزرگ بیم دهند و چه عجیب است این نام و مفهوم وسیع و تکان دهنده آن عجیب است. قیامت در قرآن کریم با نام‌ها و عناوین مختلف خوانده شده است زیرا هر کدام از آن‌ها نشان‌دهنده وضع مخصوص و نظام مخصوص حاکم بر آن است (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق: ۳۳۱/۸)؛ مثلاً از آن جهت که همه اولین و آخرین در یک سطح و در یکجا قرار می‌گیرند و ترتیب زمانی آن‌ها از بین می‌رود، «روز جمع» خوانده شده است منظور از «روز جمع» روزی که مردمان گرد می‌آیند. در آن روز خلاق به دو دسته تقسیم می‌گردند، یکی سعید و دارای پاداش و دیگری شقی و معذب. پس باید انداز بشوند تا از راه شقاوت بهره‌بزنند، و از پرتگاه هلاکت کنار آیند.

۲۳. (... يَوْمَ يُنْظَرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا). (نبا: ۴۰)

روزی که هر کس به کرداری که نموده، بنگرد و کافران از روی حسرت، آرزو کنند که ای کاش ما خاک می‌بودیم.

«یوم»، تلویحاً کنایه از موصوف و به معنای روز قیامت است. مراد از «مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ» تلویحاً کنایه از موصوف و به معنای کارهای زشتی است که در گذشته انجام شده است. (زمخسری، ۱۴۰۷: ۴/۲۵۳)

«يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا»، تلویحاً کنایه از صفت به معنای سختی و ناامیدی از رهایی و نجات است. «المرء» کنایه از موصوف به روش ایمائیه می‌باشد، مراد خاص کافر است.

انسان کافر و گناهکار در روز قیامت آرزو می‌کند که ای کاش خاک می‌بود و زیر پاها لگدکوب می‌شد و این آرزوی او، بر اثر سختی عذاب و ناامید شدن وی از رهایی است و چنین است، که هرکس فرصت را از دست دهد، گرفتار دریغ‌ها و گریه‌ها می‌شود. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۷/ ۵۰۴)

این طور تمناً و آرزو در آن روز ناشی از کافر است که همین‌طوری که در دنیا امیدوار به رحمت خدا نیست، در قیامت نیز از رحمت خدا مأیوس است، لیکن مؤمنین، و لو آنکه از جهت خطا و معاصی خود را در معرض عذاب و سخط ببینند، اما همین‌طوری که در دنیا امیدوار به رحمت الهی بودند، در آنجا نیز امید عفو و بخشش دارند. (امین، بی‌تا: ۳۱۰/۱۴)

سید قطب بر این عقیده است که انسان کافر این را نمی‌گوید مگر وقتی که به تنگنا رسیده و اندوهناک باشد. این هم تعبیری است که به واسطه آن، ترس و وحشت و پشیمانی سایه می‌افکند تا بدان‌جا که انسان کافر آرزو می‌کند نابود شود و به عنصری ناچیز تبدیل گردد و به نظر او این نابودی بی‌ارزشی، آسان‌تر از رویارویی با جایگاه، وحشت‌انگیز و سخت‌بازرسی است. (قطب، ۱۴۲۵: ۶/ ۳۲۱۹)

این آیه نیز به نام‌های مختلف قیامت اشاره دارد؛ به دلیل آنکه اعمال و عقاید انسان در آن روز آشکار و برملا می‌شود، اشاره به «یوم تبلی السرائر» است.

کافران وقتی اعمال زشت خود را مشاهده می‌کنند، دچار حسرت می‌شوند، اشاره به «یوم الحسرة» است. هنگامی که نتیجه اعمالشان را می‌بینند، «مغبون» (بازنده) شناخته می‌شوند، اشاره به «یوم التغابن» است. از آن جهت که در آن روز نادم می‌گردد و می‌گوید ای کاش خاک بودم، «یوم الندامة» می‌باشد. آری، کار انسانی که اشرف مخلوقات است گاه بر اثر کفر و گناه به جایی می‌رسد که آرزو می‌کند در صف یکی از موجودات بی‌روح و پست باشد.

۲۴. (فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى). (لیل: ۱۴)

پس بدین وسیله شما را از آن آتشی که زبانه کشد هشدار دهیم.

«نَارًا تَلَظَّى»، تلویحاً کنایه از موصوف و به معنای آتش جهنم است. بسیاری از واژه‌شناسان و مفسران، هر یک از نام‌های دوزخ را اشاره به بُعدی از ابعاد و ویژگی‌بی از ویژگی‌های دوزخ می‌دانند.

مثلاً دوزخ، «جهنم» نامیده می‌شود، چون آتش آن به سختی بر انسان حمله می‌کند، یا اینکه از عمق زیادی برخوردار است، یا «جحیم» نامیده می‌شود چون به شدت، افروخته است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/ ۱۹)، یا «لظى» نامیده می‌شود، چون زبانه می‌کشد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/ ۲۰۳)، یا «سقر» نامیده می‌شود، چون چهره را دگرگون می‌نماید (طوسی، ۱۲۰۹: ۱۰/ ۱۸۰)، یا «حطمه» نامیده می‌شود، چون همه چیز را درهم می‌شکند و در عمق جان نفوذ می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲/ ۹۴)، یا «هاویه» نامیده می‌شود، چون تبه‌کاران در عمق آن سقوط می‌نمایند. (طبرسی، ۱۳۷۳: ۱۰/ ۷۶۱)



انذار برای ترسانیدن است که خداوند انذار را برای هدایت انسان به کار می‌برد. خداوند نافرمانان را از آتشی که شعله ور است و لهیب زیادی دارد، انذار کرده و می‌ترساند، یعنی اینکه اگر می‌خواهید گرفتار آتش شعله‌ور جهنم نشوید مطیع باشید و فرمان ببرید. ذکر انذار به تنهایی دلیل بر این است که اگر لوازم و نیروهای عقلی یاری نکنند، انسان با انذار مغلوب این غرایز نشود.

نتیجه‌گیری

در تحلیل و بررسی تعابیر کنایی، جایگاه و نقش اسلوب کنایه در انتقال پیام‌های قرآن کریم به خوبی روشن می‌شود:

۱. آگاهی از اسلوب‌های بیان، از جمله کنایه، نقش بی‌بدیلی در تفسیر صحیح آیات قرآنی دارد. بی‌تردید، غفلت از این اسلوب‌ها موجب سوءبرداشت‌ها و تفسیر ناصحیح احتمالی از قرآن خواهد شد.
 ۲. بهره‌گیری از مباحث بیانی و بلاغی همچون کنایه می‌توان تصویرهایی زیبا از صحنه‌هایی که قرآن کریم آن‌ها را حکایت کرده است ترسیم نمود و از این طریق، شیرینی و جذابیت بیشتری به تفسیر داده، به تأثیرگذاری عمیق‌تر تفسیر و معارف قرآن کریم بر انواع مخاطبان کمک کرد.
 ۳. ذکر تعابیر کنایی در این آیات عوامل و انگیزه‌های بسیاری داشته است و همه تعابیر قرآن از جمله کنایه با اغراض بلاغی نزول یافته است.
 ۴. کنایات به کار رفته در قرآن عمق و جلای خاصی نسبت به کنایات غیر قرآنی دارد و مفهوم کنایه در قرآن وسیع‌تر از مفهوم آن نزد علمای بلاغت است.
 ۵. مفهوم کنایه در قرآن یک مفهوم آسمانی است که به لحاظ معنایی قابل قیاس با مفاهیم زمینی ادیبان و بلیغان نیست، زیرا کنایه نزد آنان ابزار آراستن کلام به سب‌های گوناگون است.
- بنابراین کنایه در قرآن صرفاً یک ابزار بلاغی جهت آراستن کلام نیست، بلکه یک هدفی است که خداوند حکیم از ورای آن انسان را از مقصود خودآگاه و به‌سوی کمال می‌کشانند و از آنجایی که قرآن کتاب زندگانی است مقصود و پیام سخن الهی در زمینه‌های مختلف دینی، علمی، ادبی، اجتماعی، اخلاقی و... با استفاده از تعبیرهای مختلف از جمله تعبیرهای کنایی به نحوی زیبا و تأثیرگذار در آیات مختلف بیان می‌شود. گاهی خداوند با زبان کنایی انسان را هشدار می‌دهد و یا او را بشارت داده و به عملی نیکو دعوت می‌نماید و گاهی با استفاده از کنایه به مدح پیامبران و مؤمنان و... و به بیان صفات پسندیده و گاهی نیز به ذم کفار و منافقان و بیان صفات ناپسند می‌پردازد.
- بنابراین، مقصود نهایی از کنایه در آیات غالباً بیان یک یا چندین صفت و یا اشاره به موصوف و گاهی بیان نسبت میان این دو می‌باشد که با توجه به مصداق هر آیه در قالبی از تعریض، تلویح، رمز، ایماء به نحوی زیبا و دل‌نشین بیان می‌شود.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه سید جمال‌الدین استرآبادی (۱۳۵۴)، چاپ اول، تهران: انتشارات فراوانی.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۵)، تذکره الأریب فی تفسیر الغریب (غریب القرآن الکریم)، ط. الاول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر، عماد الدین أبی الفداء إسماعیل (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم المشهور ب «تفسیر ابن کثیر»، به کوشش محمد حسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، تفسیر التحریر و التنویر المعروف به تفسیر ابن عاشور، ط. الاول، بیروت: موسسه التاریخ.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶)، لسان العرب، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- امین، نصرت‌بیگ (بی تا)، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۵ جلد، چاپ اول، بی جا.
- باقری، خسرو (۱۳۸۵)، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، چاپ سیزدهم، تهران: مدرسه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، ۵ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، ۵ جلد، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، ابوالعباس احمد بن محمد (۱۹۷۸م)، کنایات الأدباء و اشارات البلغاء، مصر: مطبعة السعادة.
- حاتری تهرانی، میر سید علی (۱۳۷۷)، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵)، اعراب القرآن الکریم و بیانه، چاپ چهارم، سوریه: دارالارشاد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار العلم و دار الشامیه.
- رشید رضا، محمد (۱۳۹۳)، المنار، چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفه.
- زركشى، أبو عبد الله بدر الدین محمد (۱۴۴۰)، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش یوسف عبدالرحمن مرعشلی، جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتاب العربی.
- سید قطب، ابراهیم حسین (۱۴۲۵)، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
- سیف، علی اکبر (۱۳۸۷)، روان‌شناسی پرورشی نوین، چاپ ششم، تهران: دوران.
- شیر، سیدعبدالله (۱۴۰۷)، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، ۶ جلد، چاپ اول، کویت: شرکت مکتبه الالفین.
- شرتوتی، سعید (۱۳۷۴)، اقرب الموارد فی فصح العربیه، چاپ اول، تهران: انتشارات اسوه.
- الشریف الرضی (بی تا)، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، تحقیق: محمد عبدالغنی حسن، بیروت: دارالأضواء.
- صابونی، محمد علی (۱۴۲۱ ق)، صفوة التفاسیر تفسیر للقرآن الکریم، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.



صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸)، الجدول فی اعراب القرآن، ۳۱ جلد، چاپ چهارم، بیروت: دارالرشید مؤسسه الایمان.

طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۳)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: نشرات ناصر خسرو.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
طوسی، محمد بن حسن (۱۲۰۹)، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴ جلد، چاپ دوم، تهران: اسلام.
عبدالقادر، حسین (۱۹۹۱ م)، القرآن و الصورة البیانیة، الطبعة الاولى، بیروت: دار المنار.
عبدالمعطی ابوسمعان، محمد حاتم (۱۴۳۲)، التراکب النحویة من الوجوه البلاغیة فی القرآن الکریم، الجامعة الاسلامیة غزة، عمادة الدراسات العليا، کلیة الآداب، قسم اللغة العربیة.

عسکری، ابو هلال (۱۴۱۰)، الفروق اللغویة، قم: مکتبه بصیرتی.
فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴)، کتاب العین، قم: اسوه.
فیض کاشانی، ملا محمد محسن (۱۳۸۳)، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، ط. الثانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۶)، التفسیر الصافی، قم: مؤسسه الهادی.
قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
قطب، محمد (۱۳۶۲)، روش تربیتی اسلام، ترجمه جعفری، تهران: انجام کتاب.
کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار فی معرفة الاثمه الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
محلی، محمد بن احمد (۱۴۱۶)، تفسیر الجلالین، ۱ جلد، ط. الاول، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
معرفت، محمد هادی (۱۴۱۶)، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم: نشر الاسلامی.

معین، محمد (۱۳۶۰)، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴)، تفسیر الکاشف، چاپ اوا، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، چاپ اول، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
_____ (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

نیشابوری، محمود بن أبی الحسن (۱۴۰۵)، ایجاز البیان عن معانی القرآن، دراسة و تحقیق حنیف بن حسن القاسمی، ط. الاول، بیروت: دار الغرب الاسلامی.

هاشمی، احمد (۱۹۸۶ م)، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، ط. الثانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



A New Reflection on the Semantics and Nature of "T'awil" (Justification) of the Holy Quran

Ahmad Reza Tahayyori

Department of Quran and Sciences of Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran.
Email: Ahmad_thayori@miu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	One of the controversial topics in the field of exegesis and Quranic sciences is the meaning of "T'awil" and its nature. In this article, we aim to present a clear and convincing definition of T'awil that does not have the problems of other theories and answers the ambiguities raised in this issue. For this purpose, we have first examined the lexical meaning of the word "T'awil" and by reflecting on the different meanings reported for this word in dictionaries, we have proved that it does not have more than one real meaning, which is sometimes used as an adjective and in this form it is: "the truth and interiority of something and its meaning and purpose, from which the thing originates and in some way is a sign of it", and sometimes it is used as an infinitive, which in this case means: "returning an object to its truth and interiority". This single meaning is comprehensive of all other meanings of "T'awil" and this word is used in all the cases of usage either in the same comprehensive meaning or, because of the existence of similarities, in requirements, results or examples of it. Then, by examining the usages of "T'awil" in the Holy Qur'an, we have proved that this word is also used in all its usages in the Divine Book in the same comprehensive sense and it does not imply any meaning beyond this, and we have provided evidences from the verses for this claim. Then, we examined the different views about the nature of T'awil of the Holy Quran and finally, inspired by the verses of the Holy Quran, the traditions of Ahl al-Bayt (AS) and some philosophical arguments, we have made a brief reference the nature of T'awil and the truth of the Holy Quran. Based on this, the method used in this writing is a combination of semantics and philosophical method.
Article history: Received 09 April 2025 Received in revised form 13 May 2025 Accepted 16 June 2025 Available online 01 July 2025	
Keywords: the main meaning of the first material, t'awil, truth and the interior of the object, Umm al-Ketab, t'awil of the holy qur'an	

Cite this article: Tahayyori, A. R. (2025). A New Reflection on the Semantics and Nature of "T'awil" (Justification) of the Holy Quran. *Literary Arrays of the Qur'an*, 1(2), 75-93.
<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7303>





شایا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو مجله‌های
فلسفه و ادبیات

شایا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



تأملی نو در معناشناسی و ماهیت «تأویل» قرآن کریم

احمد رضا تحیری

هیأت علمی گروه قرآن و علوم جامعة المصطفی العالمیة، نمایندگی خراسان، مشهد، ایران، رایانامه: Ahmad_thayori@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ کلیدواژه‌ها: معنای اصلی ماده اول، تأویل، حقیقت و باطن شیء، ام‌الکتاب، تأویل قرآن	یکی از مباحث اختلافی در حوزه تفسیر و علوم قرآنی، معنای «تأویل» و چستی آن است. در این نوشتار برآنیم تا تعریفی روشن و متقن از تأویل ارائه نمائیم که فاقد اشکالات وارد بر سایر نظریات و پاسخگوی ابهامات مطرح در این باب باشد. بدین منظور ابتدا به بررسی معنای لغوی واژه‌ی «تأویل» پرداخته و با تأمل در معانی مختلفی که در کتب لغت برای این واژه گزارش شده است، اثبات نموده‌ایم که «تأویل» یک معنای حقیقی بیشتر ندارد که گاهی به صورت وصفی به کار می‌رود و در این صورت عبارت است از: «حقیقت و باطن شیء و مراد و مقصود و هدف از آن، که شیء از آن سرچشمه گرفته و به نحوی آیه و نشانه و حامل آن است» و گاهی به صورت مصدری به کار می‌رود که در این صورت عبارت است از: «بازگرداندن شیء به آن حقیقت و باطن». این معنای واحد، جامع تمامی معانی دیگر «تأویل» بوده و این واژه در تمامی موارد استعمال یا در همین معنای جامع به کار رفته است و یا به واسطه وجود قرینه‌ای در لوازم یا آثار یا مصادیق این معنای جامع به کار رفته است. سپس با بررسی موارد استعمال «تأویل» در قرآن مجید، اثبات نموده‌ایم که این واژه در تمامی موارد استعمالش در کتاب الهی نیز در همان معنای جامع به کار رفته و بر معنایی بیش از این دلالت نمی‌کند و بر این ادعا شواهدی از آیات ارائه نموده‌ایم؛ سپس دیدگاه‌های مختلف در مورد چستی و ماهیت تأویل قرآن کریم را بررسی نموده و در نهایت با الهام از آیات قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت (ع) و برخی براهین فلسفی، اشاره‌ای اجمالی به چستی و ماهیت تأویل و حقیقت قرآن مجید نموده‌ایم. بر این اساس، روش مورد استفاده در این نوشتار تلفیقی از معناشناسی و روش برهانی، فلسفی است.

استناد: تحیری، احمد رضا (۱۴۰۴). تأملی نو در معناشناسی و ماهیت «تأویل» قرآن کریم. *آرشیو مجله‌های ادبی قرآن*، (۲)، ۷۵-۹۳.

<https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7303>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

واژه «تأویل» به دفعات متعددی در آیات قرآنی مورد استعمال واقع شده که در مواردی مراد، تأویل قرآن کریم و در مواردی مراد، تأویل امور دیگری غیر قرآن می‌باشد. یکی از مباحثی که در گستره تاریخ اسلام، همواره مورد توجه مفسران و علمای علوم قرآنی بوده است، معنای «تأویل قرآن کریم» و ماهیت و چیستی آن است که در این زمینه اشخاص متعددی اظهار نظر نموده و آرای مختلفی ابراز داشته‌اند. در این نوشتار درصدد هستیم تا با استفاده از اقوال لغویون و اصول عقلایی محاوره و نیز آیات کتاب الهی و روایات اهل بیت عصمت (ع) تعریفی روشن و متقن از «تأویل قرآن کریم» ارائه نمائیم که اشکالات سایر تعاریف و نظریات را واجد نبوده و پاسخگوی همه سؤالات و ابهامات مطرح در این زمینه باشد.

۱. تأویل در لغت

«تأویل» مصدر باب تفعیل از ماده «أول» است و از آنجا که «أول» در لغت به معنای «رجوع» آمده است (ابن اثیر جزیری و ابن منظور و طریحی و ابن فارس، معجم المقاییس اللغة و فیروز آبادی و فیومی و راغب أصفهانی، ذیل ماده أول) بنابراین تأویل با توجه به معنای غالبی باب «افعال» بایستی به معنی «ارجاع و بازگرداندن» باشد.^۱

اما در کتاب‌های لغت برای تأویل معانی فراوانی ذکر شده که می‌توان آن‌ها را در دو دسته قرار داد: (أ) برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مورد نظر است (راغب اصفهانی، همان) ارجاع و برگرداندن کلام از معنای ظاهر به معنای پنهان‌تر آن (طریحی، همان)، نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی آن به چیزی که نیازمند دلیل است (ابن اثیر جزیری، همان)، برگرداندن آیه از معنای ظاهر به معنای احتمالی موافق با کتاب و سنت (زبیدی، ذیل ماده أول)، آشکار ساختن آنچه که یک چیز به آن باز می‌گردد (همان؛ جوهری، ذیل ماده أول)، روشن ساختن کلامی که معانی آن مختلف بوده و جز با بیانی غیر از الفاظ آن میسر نباشد (فراهیدی، ذیل ماده أول)، خبر دادن از معنای کلام (عسکری، ۱۴۰۰: ق: ۴۸)، تفسیر باطن و خبر دادن از حقیقت مراد (جزایری، ۱۳۷۵: ۸۸ و ۸۹)، تبیین معنای متشابه (زبیدی، همان) و تعبیر کردن خواب (فیروز آبادی، همان) که می‌توان گفت جامع همه این معانی عبارت است از: بازگرداندن هر شیء اعم از اینکه فعل باشد یا حکم یا کلام خبری یا انشائی یا هر امر وجودی دیگر به آنچه که حقیقت و باطن شیء است و مراد و مقصود و هدف از شیء همان حقیقت بوده و شیء از آن سرچشمه گرفته و به نحوی آیه و نشانه و حامل آن است و معانی مذکور همگی از مصادیق و یا آثار و لوازم این جامع هستند.

به عنوان مثال، هر کلامی حقیقت و باطنی دارد که عبارت است از «معنای خاصی که متکلم القای آن را به مخاطب خویش توسط کلام مذکور اراده کرده است» و همین حقیقت، مراد و مقصود از کلام بوده و کلام نیز از آن سرچشمه گرفته و به نحوی حامل و نشانه اوست. لذا تأویل کلام یعنی «بازگرداندن کلام

۱. جرجانی در «التعریفات»، تأویل را به معنای ترجیع می‌داند که با معنای «ارجاع» یکی است. (ر.ک: جرجانی، ۱۴۱۱: ۶۵)

به معنایی که باطن و حقیقت کلام و مراد و مقصود متکلم از آن کلام است و تبیین و آشکار ساختن آن معنا و اراده».

همچنین حقیقت هر فعلی عبارت است از «مأل و عاقبت و مصلحتی که در فعل نهفته و بر آن مترتب است و همان عاقبت مطلوب و مراد فاعل بوده و اراده انجام فعل نیز از آن نشئت می‌گیرد». بنابراین تأویل فعل یعنی «بازگرداندن آن به مصلحت و عاقبتی که مطلوب و مراد فاعل بوده و در فعل نهفته و بر آن مترتب است».

و چنانچه فردی دیگری را به فعلی امر نماید، تأویل این انشاء عبارت است از «بازگرداندن آن (انشاء و امر) به مصلحت و عاقبتی که بر متعلقش مترتب است و امر حصول آن را طلب نموده یا برای خودش، یا برای شخص مأمور و یا برای فرد ثالث» و به عبارت دیگر تأویل امر عبارت است از «تبیین و روشن ساختن مصلحت و عاقبتی که بر متعلق امر مترتب است».

و یا حقیقت خواب عبارت است از «آن حقیقتی که برای فرد در عالم رؤیا در شکل و صورتی که متناسب با مدارک و مشاعر او بوده و به نحوی گویای آن حقیقت باشد، تمثیل پیدا می‌کند». لذا تأویل خواب یعنی «باز گرداندن خواب به آن حقیقت مبطلون که برای صاحب رؤیا به این صورت خاص متمثل گردیده و تعبیر و تبیین آن» که آن حقیقت متمثل ممکن است امری باشد که در مراتب علم و اراده الهی برای صاحب رؤیا و یا فرد دیگری که به گونه‌ای مرتبت با اوست مقدر و ممضی گردیده است و یا اخلاق و ملکات شخصیتی او و یا حتی وضعیت مزاجیش باشد که باعث حصول صور و تمثالاتی برای وی در خواب می‌شود. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۱: ۷۹ - ۸۰ و ۲۶۸ - ۲۷۳)

ب) پایان و انتهای شیء، عاقبت و سرانجام یک شیء، آنچه که یک شیء به آن باز می‌گردد (ابن فارس، مجمل اللغة، ذیل ماده اول)، عاقبت کلام و آنچه که کلام به آن باز می‌گردد (ابن فارس، معجم المقاییس اللغة، همان)، معنای پنهان قرآن که غیر از معنای ظاهر آن است (طریحی، همان) که می‌توان گفت جامع همه این معانی عبارت است از «امری که حقیقت و باطن شیء و مراد و مقصود و هدف از آن بوده و شیء از آن سرچشمه گرفته و به نحوی آیه و نشانه و حامل آن است» و با توجه به توضیحاتی که در مورد معنای بخش (أ) گذشت، بازگشت معانی مذکور در بخش (ب) به معنای جامع روشن است.

بنابراین «تأویل» در واقع یک معنا بیشتر ندارد و گاهی به صورت مصدری استعمال می‌گردد، که در این صورت همان معنای جامع اولی را افاده می‌دهد و گاهی به صورت وصفی، که در چنین حالتی معنای جامع دوم را متبادر می‌سازد.

می‌توان بر این مدعا - که تأویل یک معنای حقیقی بیشتر نداشته و سایر معانی مذکور در کتب لغت برای این واژه، از مصادیق، لوازم یا آثار همین معنای جامع واحد هستند - چنین استدلال نمود که امر واژه «تأویل» از سه حال خارج نیست: یا اینکه معنای مذکور برای این واژه، همگی معنای حقیقی آن هستند؛ یا همگی - به جز یک مورد - معنای مجازی‌اند؛ یا برخی حقیقی و برخی مجازی.

حالت دوم همان مدعای ماست؛ اما در حالت اول و سوم دو صورت متصور است:



- اینکه وضع این لفظ برای تمامی معانی حقیقی به صورت تعیینی است.

- وضع لفظ برای برخی تعیینی و برای برخی دیگر تعیینی است.

در صورتی که قائل به وضع تعیینی واژه برای تمام معانی حقیقی متعدد باشیم، این ادعا نیازمند مؤونه بسیار و اقامه دلیل قطعی دال بر وضع تعیینی در مورد تک‌تک معانی حقیقی ادعایی است که چنین دلیلی مفقود است. اما چنانچه قائل به وضع تعیینی تأویل برای معانی متعدد حقیقی بشویم، این نظر در حقیقت به همان مدعای ما بازگشت می‌کند، چرا که وضع تعیینی ابتدائاً از استعمال مجازی نشئت گرفته و در صورتی حاصل می‌شود که افراد، قبایل و گروه‌های مختلف، لفظی را که برای معنای خاصی وضع شده است، در معنای دیگری، به واسطه وجود مناسبتی میان آن معنای مستعمل و معنای موضوع‌له استعمال نموده و این استعمال به حدی از کثرت برسد که در نهایت منجر به وضع تعیینی لفظ برای معنای دوم گردیده و این معنا نیز در زمره معانی موضوع‌له لفظ قرار گیرد؛ و از آنجایی که تا قبل از بلوغ میزان استعمال مجازی به حد وضع تعیینی، استعمال لفظ در معنای دوم به صورت مجازی است، بنابراین وضع تعیینی در باطن و مأل به مدعای ما باز می‌گردد که لفظ یک معنای حقیقی بیشتر نداشته و سایر معانی از لوازم، آثار یا مصادیق همین معنای حقیقی هستند که به واسطه مناسبتی لفظ در آن‌ها استعمال گردیده است.

بنابراین واژه تأویل - و همچنین است سایر واژگان دیگری که در کتب لغت معانی متعددی برای آن‌ها ذکر شده است - اصالتاً یک معنای حقیقی بیشتر نداشته و سایر معانی مذکور در کتب لغت، همگی به واسطه وجود مناسبتی به همین معنای حقیقی واحد رجوع می‌کنند. مگر آنکه بتوان دلیلی قطعی بر تعدد وضع تعیینی لفظ برای دو یا چند معنا اقامه کرد که چنین دلیلی نه در مورد واژه تأویل و نه هیچ واژه دیگری در دست نیست و کتب و اقوال لغویون نیز دلیل نمی‌باشد، چرا که اولاً عموم ایشان - همچون فیروزآبادی در قاموس‌المحیط و زبیدی در تاج‌العروس و ابن‌منظور در لسان‌العرب و... - صرفاً درصدد جمع‌آوری معانی مستعمل لغات - اعم از حقیقی و مجازی - بوده و مجاز و حقیقت را از هم جدا نکرده‌اند و ثانیاً عده کمی که درصدد کشف معانی حقیقی و تمییز آن‌ها از معانی مجازی بوده‌اند، آنچه در این باب گفته‌اند اجتهاد ایشان می‌باشد و ثالثاً بسیاری از همین دسته دوم نیز همانند ابن‌فارس در معجم مقاییس و راغب در مفردات و از متأخرین آقای مصطفوی در التحقيق و علامه طباطبایی در المیزان - با ما هم‌نظر بوده و برای هر واژه، تنها قائل به یک معنای حقیقی واحد جامع بوده و سایر معانی را به آن بازگردانده‌اند. اما چنانچه کسی بگوید از کجا می‌توان فهمید که آن معنای حقیقی که لفظ به وضع تعیینی و در ابتدا برای آن وضع شده است، کدام یک از معانی‌بی است که برای لفظ مورد بحث در کتب لغت ذکر شده است؟ در پاسخ می‌گوییم: اهل تحقیق در این زمینه، در مقام تفسیر متشابهات کتاب الهی قاعده‌ای دارند با عنوان «اصل وضع الفاظ برای روح معانی».

بر اساس این قاعده، الفاظ برای روح معانی - یا به تعبیر دیگر معانی عام - وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق و قالب‌ها، دخلی در موضوع‌له الفاظ ندارند. حقیقت موضوع‌له الفاظ معنایی جامع است که بر همه مراتب و مصادیق آن معنا و بر همه شئون و درجات آن، قابل صدق و انطباق باشد و خصوصیات هیچ یک

از مراتب و شئون، دخیل در موضوع له نیست. به عنوان مثال، حقیقت موضوع له واژه «قلم» عبارت است از «ابزاری که توسط آن، صورتهای مختلف را در الواح نقش می‌زنند» و اینکه آیا جنس آن ابزار از چوب باشد یا آهن یا پلاستیک یا غیر آن، مادی و محسوس باشد یا مجرد و ملکوتی، نقشی که توسط آن زده می‌شود محسوس باشد یا معقول؛ هیچ کدام در موضوع له لفظ دخیل نیستند. کما اینکه حقیقت واژه «لوح» صرفاً عبارت است از «موجودی که منقوش فیه باشد» و جنس لوح و مادی و مجرد بودن آن و یا جنس و نوع و مرتبه وجودی نقش و فاعل نقاشی و... هیچ کدام در موضوع له اعتبار نشده‌اند. (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۵۱۵، ج ۱: ۳۲؛ مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲: ۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۴۸ - ۲۵۱؛ جوادی آملی، بی تا، ج ۱۲: ۱۳۰ - ۱۳۱؛ ج ۳: ۲۲۸ - ۲۲۹) کما اینکه علامه طباطبایی نیز همین مطلب را به بیانی دیگر و با نگاهی زبان‌شناختی و انسان‌شناختی تقریر نموده است. (ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۱: ۹ - ۱۰؛ ج ۲: ۳۱۹)

بر این اساس و مبتنی بر این قاعده، معنای اولیه که همان موضوع له لفظ می‌باشد، بایستی معنایی جامع باشد که خصوصیت موارد استعمال لفظ در آن دخیل نبوده، در بر گیرنده همه معانی مستعمل بوده و بتواند به منزله روح و بن‌مایه اصلی تمامی آن معانی لحاظ شود.

۲. واژه «تأویل» در قرآن مجید

اگر آنچه را که در مورد معنای حقیقی تأویل گفته شد، بپذیریم - که با توجه به توضیحاتی که گذشت، این مدعا مبرهن بوده و قابل خدشه نیست - در این صورت چنانچه متکلمی واژه «تأویل» را در کلام خود به کار برده باشد، اما مراد او از این استعمال برای ما معلوم نباشد، اصل آن است که کلام او را بر همین معنای جامع حمل نماییم، زیرا اگر متکلم معنایی زائد بر قدر جامع را اراده کرده باشد - منظور یکی از معانی است که در کتب لغت برای واژه «تأویل» آمده و در بحث لغوی به آن‌ها اشاره گردید و گفته شد که همگی این معانی از مصادیق، آثار یا لوازم همان جامع هستند - بایستی قرینه‌ای بر این استعمال نصب نموده و مؤونه زائدی در کلام خود بیاورد و چنانچه کسی چنین ادعایی بنماید، عرف عقلا از او دلیل این مدعا را طلب نموده و اثبات آن را خواستارند. این اصل از اصول اساسی عقلا در محاورات عرفی‌شان می‌باشد که از آن به «اصاله الحقیقه» تعبیر نموده و آن را در تمامی محاورات و در مورد همه کلمات ساری و جاری می‌دانند.

حال با توجه به این نکته می‌گوییم واژه «تأویل» هفده بار در قرآن کریم استعمال گردیده که به اعتقاد ما، در تمام این موارد در همان معنای جامع وصفی به کار رفته است؛ یعنی «آنچه که حقیقت و باطن شیء و مراد و مقصود از آن است و شیء از آن سرچشمه گرفته و حامل و نشانه اوست»، زیرا در تمامی این موارد، دلیل و قرینه‌ای بر اراده بیش از این معنا در کار نبوده و با حمل واژه «تأویل» بر قدر جامع، معنای کلام به صورتی صحیح و منطقی ترتیب یافته و نیازی به تصور یا تقدیر معنای دیگری نیست.

توضیح مطلب آنکه از این هفده مورد، دوازده بار واژه «تأویل» در مورد غیر قرآن و پنج بار در مورد قرآن کریم به کار رفته است؛ از میان دوازده مورد اول، چهار بار در حال اضافه به احلام و رؤیا و یا ضمیری



که به رؤیا باز می‌گردد به کار رفته (یوسف: ۳۶، ۴۴، ۴۵ و ۱۰۰) که در همه این موارد با توجه به توضیحی که گذشت، استعمال واژه «تأویل» در معنای جامع وصفی، واضح و مشخص است.

و سه بار در حال اضافه به «احادیث» استعمال شده (یوسف: ۶، ۲۱ و ۱۰۱) که در معنای احادیث در میان مفسران اختلاف واقع شده است و برخی آن را به معنای رؤیا گرفته‌اند (طلوسی، بی‌تا: ج ۶: ۹۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۴۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۳۱۰ و ۳۵۸؛ ج ۱۰: ۸۱) و بعضی به مطلق حوادث و وقایع معنا کرده‌اند که رؤیا نیز یکی از مصادیق آن است (فخر رازی، همان؛ طباطبایی، همان، ۱۱/ ۸۱) و برخی دیگر آن را مردد میان دو معنای رؤیا و غوامض کتب الهی و سنن انبیاء و کلمات حکما می‌دانند (فخر رازی، همان؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۶/۳) اما در هر صورت -احادیث را به هر معنایی بگیریم- معنای «تأویل احادیث» عبارت است از «حقیقت و باطن حدیث که هدف و مقصود از آن و سرچشمه و منشأ آن است».

زیرا چنانچه احادیث را به معنای رؤیا و خواب بدانیم، این سه مورد نیز همانند چهار مورد قبلی بوده و مدعای ما در معنای «تأویل احادیث» روشن و بی‌نیاز از توضیح اضافی است؛ و چنانچه آن را به معنای غوامض کتب الهی و سنن انبیاء و کلمات حکما بدانیم، در این صورت «تأویل احادیث» از سنخ «تأویل قرآن مجید» بوده و از توضیحی که در ادامه در مورد «تأویل قرآن مجید» خواهد آمد، صحت مدعای ما در اینجا نیز روشن خواهد گردید، اما چنانچه احادیث را به معنی مطلق حوادث و وقایع بدانیم، حقیقت و باطن حوادث و وقایع کونیه عبارت است از «جایگاه آن‌ها در نظام تقدیرات الهی و ساختار علی، معلولی عالم هستی».

توضیح مطلب آنکه بر اساس قوانین و نوامیس لایتغیر خلقت، هر حادثه و هر وجود امکانی دارای یک سری علل و عوامل و اسبابی است که از آن‌ها نشئت گرفته و معلول و مسبب آن‌ها می‌باشد؛ همچنین هر حادثه و وجود امکانی دارای یک سری غایات و نتایج است که منتهی به آن‌ها گردیده و آن غایات و نتایج، بر این حادثه و واقعه مترتب می‌باشند. این سلسله متشکل از «علل و عوامل حادثه»، «وجود خود حادثه» و «غایات و نتایج مترتب بر حادثه»، یک سلسله مرتبط و متصل و زنجیروار است که در آن هر حلقه با سایر حلقه‌ها -بی‌واسطه یا با واسطه- ارتباط داشته و وجود یکی، تحقق و وجود دیگر حلقه‌ها را مستلزم است. به عنوان مثال تقوای فردی انسان «الف» باعث می‌گردد تا علل و عوامل ملکوتی توسعه رزق، در مورد او فعال گردند و در نتیجه وسعتی در معاش او حاصل گشته و متأثر از این وسعت معاش، توفیق انفاقات و اعمال صالحه برای او بیشتر گردیده و ثمره این توفیق، ذریه صالحی باشد که خداوند به این انسان عطا می‌فرماید، اما چه بسا در مورد فرد «ب»، تقوا، باعث تضییع معاش وی گردد و او به واسطه صبر بر قلت رزق، مراحل کمال را به سرعت طی نماید و یا اینکه در مورد فرد «ج»، لایبالی‌گری و فسق و فجور وی، از باب سنت استدراج، باعث توسعه رزق او و نتیجتاً فرو رفتن روزافزون وی در منجلاب فساد و ورطه هلاک شود. حال اگر خداوند علم به تأویل حوادث و وقایع را به کسی ارزانی دارد، چنین فردی می‌تواند علل و عوامل وقوع هر حادثه و غایات و نتایج مترتب بر آن را از ورای حجاب ظاهر آن حادثه دریافته و باطن و حقیقت و تأویل آن را مشاهده نماید، چرا که علت هر شیء در عالم تکوین، باطن و حقیقت و تأویل آن شیء بوده و هر معلولی، آیت و نشانه‌ای برای علت خویش، و شأنی از شئون وجودی آن است. (ر.ک: طباطبایی، همان،

ج ۱۱: ۸۱) البته تأویل حوادث و وقایع امکانی معنای عمیق تر و راقی تری نیز دارد که آن، همان مظهریت وجودات امکانی برای اُسماء و صفات الهی است که توضیح و تبیین آن مجال دیگری می‌طلبد. همچنین کلمه «تأویل» یک بار در حال اضافه به ضمیر به کار رفته است (یوسف: ۳۷) که در مرجع ضمیر اختلاف بوده و برخی آن را به طعام (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/ ۳۵۶ - ۳۵۷؛ طباطبایی، همان: ۱۱/ ۱۷۲) و برخی دیگر به رؤیا و خواب دو زندانی در داستان حضرت یوسف (ع) بازمی‌گردانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹/ ۴۰۷)، که در هر صورت باز هم تأویل در یکی از مصادیق همان معنای جامع وصفی به کار رفته است. بنا بر اینکه ضمیر را به طعام بازگردانیم، گویا غذایی که آن روز برای زندانیان آورده شده بوده با جیره غذایی هر روزشان تفاوت داشته که در این صورت معنای «تأویل طعام» این است که حضرت یوسف (ع) قبل از اینکه آن غذای متفاوت را بیاورند، کیفیت آن و نیز علت متفاوت بودن غذای آن روز - که باطن و منشأ این تفاوت بوده و غذای متفاوت آن روز، آیت و نشانه‌ای از آن منشأ بوده است - را برای زندانیان بیان فرموده است؛ و بنا بر اینکه ضمیر به رؤیا و خواب دو زندانی بازگردد، این مورد نیز همانند چهار مورد اول (یوسف: ۳۶، ۴۴، ۴۵ و ۱۰۰) می‌باشد.

واژه تأویل دو بار هم در مورد کارهایی که حضرت خضر انجام داده و حکمت آن‌ها برای حضرت موسی (ع) پنهان بود (کهف: ۷۸ و ۸۲) و یک بار هم در مورد رجوع به خدا و رسول (ص) جهت داوری در تنازعات (نساء: ۵۹) و یک مورد هم درباره «ایفای کیل و توزین با ترازوی مستقیم» (اسراء: ۳۵) به کار رفته است که در همه این موارد نیز همان معنای جامع وصفی را افاده می‌دهد و با توجه به توضیحات گذشته در مورد تأویل فعل و تأویل امر به فعل، صحت ادعای ما واضح است.

۲. ۱. تأویل قرآن مجید:

همان گونه که گفته شد، از میان هفده موردی که واژه «تأویل» در قرآن مجید استعمال شده است، پنج مورد درباره خود قرآن مجید است،^۲ که در میان علمای علوم قرآنی و مفسران، در مورد معنی آن اختلاف نسبتاً زیادی وجود داشته و هر یک برای آن تعریفی ارائه داده‌اند.

در میان قدما، تأویل معنایی مترادف با تفسیر داشته که بنابر این قول، همه آیات قرآنی تأویل دارند. (طوسی، همان، ج ۲: ۳۹۹؛ مرکز الثقافه و المعارف القرآنیة، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۸۷، به نقل از ابن تیمیه) طبری نیز تأویل را به همین معنی می‌داند و در جای‌جای تفسیرش با عبارت «القول فی تاویل قوله تعالی...» یا «تأویل قول الله...» به بیان تفسیر آیات پرداخته است.

اما در میان متأخرین، برخی تأویل را معنای خلاف ظاهری می‌دانند که از کلام قصد شده است که بنابر این قول، تنها آیات مشابه دارای تأویل هستند؛ (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۶؛ مرکز الثقافه و المعارف القرآنیة، ۱۳۷۵: همان) علامه این قول را به اکثر متأخرین نسبت می‌دهد.

۲. از این پنج مورد، در دو مورد (آل عمران: ۷) به اتفاق مفسران قطعاً تأویل قرآن مورد نظر است و در سه مورد (اعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹) طبق نظر مشهور مقصود تأویل قرآن است.



عده‌ای دیگر تأویل را به معنی توجیه فعل و قول متشابه می‌دانند که بنابر این قول نیز، تنها آیات متشابه تأویل دارند. (معرفت، ۱۴۱۵: ۳/ ۲۸؛ معرفت، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۴؛ معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷۴)

برخی نیز تأویل را مترادف با معنای باطنی قرآن و شامل همه آیات می‌شمارند (معرفت، ۱۴۱۵: همان؛ معرفت، ۱۳۷۹: ۲۵؛ معرفت، ۱۳۸۱، همان) و برخی دیگر آن را معنای مرجوح کلام می‌دانند که به واسطه وجود قرینه و دلیلی بر آن حمل می‌شود (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۴۲۶، نوع ۷۷) به نظر می‌رسد که این قول، همان قول اولی است که از متأخرین نقل شد که علاوه بر سیوطی، ابوحیان و جرجانی و ماتریدی و بسیاری دیگر قائل به همین قول هستند. در هر حال، بنابر این قول نیز تنها آیات متشابه دارای تأویل هستند.

دسته‌ای دیگر از صاحب‌نظران معتقدند که تأویل در این موارد پنج‌گانه در معانی متعددی به کار رفته که عبارت‌اند از مقصود از آیات متشابه، مصداق خارجی و تجسم عینی وعد و وعیدها و خبرهای قرآن در زمینه آخرت، و معنای اعمی که علاوه بر دو معنای اولی، شامل معارف باطنی و مصادیق مستور آیات نیز می‌شود. (ر.ک: بابایی) و برخی نیز در دیدگاهی مشابه معتقدند که این واژه در رابطه با قرآن کریم، در لسان روایات نیز در معانی مختلفی استعمال شده است. (ر.ک: همان؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۶۹ – ۸۶)

در اینجا قول ششمی هم وجود دارد که منسوب به «ابن تیمیه» می‌باشد، مبنی بر اینکه تأویل قرآن از سنخ معانی نبوده و بلکه حقیقتی است که الفاظ و معانی از آن حکایت دارند. «ابن تیمیه» برای هر کلامی چهار مرحله وجود ذهنی و لفظی و کتبی و خارجی قائل بوده و معتقد است که تأویل کلام، همان مرتبه وجود خارجی آن است و سایر مراتب از سنخ تأویل نبوده و بلکه در حوزه تفسیر تعریف می‌شوند. حال اگر کلام، طلب باشد، تأویل آن، حقیقت مطلوب و آن مصلحتی است که بر متعلق طلب مترتب می‌گردد و اگر کلام خبر باشد، تأویل آن، تحقق عینی همان چیزی است که از آن خبر داده شده است که یا در گذشته تحقق یافته و یا در آینده محقق خواهد شد.

مثلاً چنانچه گفته شود: «طلعت الشمس»، تأویل این کلام، همان طلوع آفتاب است که در خارج تحقق یافته و یا تأویل رؤیا، همان تحقق خارجی آن است و هکذا. (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق: ۲/ ۱۴ – ۲۰؛ رشید رضا، ۱۳۶۷ق: ۳/ ۱۹۵ – ۱۹۶؛ مرکز الثقافه و المعارف القرآنی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۸۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۵) در این میان اقوال دیگری نیز وجود دارد که به واسطه سستی آن‌ها و یا بازگشتشان به موارد مذکور از بیانشان صرف نظر می‌کنیم. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۵ – ۶۲؛ همو، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۴ – ۴۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۴۲۶ – ۴۲۸، نوع ۷۷)

البته مرحوم علامه طباطبایی نیز دیدگاه ویژه‌ای در این زمینه دارد که در واقع با قول مختار ما یکسان بوده و در ادامه با بیان قول مختار، دیدگاه ایشان نیز روشن خواهد شد.

۲.۲. نقد اقوال

این در حالی است که تمامی اقوال مذکور دارای ایراد بوده و بعضاً از جهات عدیده‌ای دچار اشکال می‌باشند؛ زیرا: اولاً همان‌گونه که در ابتدا گفته شد، اصل اولی در استعمال واژه تأویل – و بلکه هر واژه دیگری – چه در استعمالات قرآنی و چه در غیر آن، اقتضای آن را دارد که لفظ بر معنای حقیقی خودش حمل گردد، مگر

در موردی که حمل بر معنای حقیقی متعذر باشد و یا قرینه قطعی‌ای دال بر اراده‌ی معنایی غیر از معنای حقیقی در کار باشد و حتی در صورت شک در وجود قرینه و یا شک در قرینه بودن امر موجود، باز هم اصل مذکور حاکم است. این در حالی است که در هیچ یک از موارد استعمال تأویل در قرآن مجید، قرینه‌ای دال بر اراده معنایی غیر از معنای حقیقی (قدر جامع) در کار نبوده و بلکه در ادامه با تبیین معنای مختار، روشن خواهد شد که با حمل تمامی موارد بر همان معنای حقیقی، معنای کلام به صورتی صحیح و منطقی ترتیب یافته و نیازی به تصور یا تقدیر معنای دیگری نبوده و هیچ معذوری هم در کار نیست. لذا تعاریف فوق همگی ادعای بدون دلیل‌اند.

ثانیاً هم دلایل و شواهد لغوی و هم شواهد روایی متعدد (ر.ک: شاکر، ۱۳۷۶: ۷۸ - ۷۹) دلالت بر این دارند که دو واژه «تفسیر» و «تأویل»، مفید دو معنای متفاوت می‌باشند، لذا قول اول باطل بوده و مبتنی بر مسامحه در تعبیر می‌باشد. البته برخی از صاحب‌نظران چنین پنداشته‌اند که این دو واژه در برخی روایات در معنایی یکسان استعمال شده‌اند (همان: ۷۷ - ۷۸) که این دیدگاه، گمانی سست و ناشی از بی‌دقتی و سطحی‌نگری در فهم این روایات است.

ثالثاً آیه مبارکه (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ) (اعراف: ۵۳) «آیا آن‌ها جز انتظار تأویل آن را دارند؟» و نیز آیه مبارکه (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) (یونس: ۳۹) «بلکه چیزی را دروغ انگاشتند که به علم آن احاطه نداشتند و هنوز تأویل آن برایشان نیامده است» ظهور در این مطلب دارند که داشتن تأویل، مختص به آیات متشابه نبوده و تمامی آیات کتاب الهی - عام از محکم و متشابه - واجد این وصف می‌باشند. بنابراین تعاریفی که تأویل را منحصر در آیات متشابه می‌نمودند (تعریف دوم و سوم از تعاریف مذکور) با ظهورات قرآنی منافی بوده و باطل‌اند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۶)

البته برخی از محققین در این ظهور خدشه نموده و بازگشت ضمیر در «تأویلُهُ» در این دو آیه به کل قرآن را نپذیرفته‌اند (ر.ک: بابایی، همان)؛ اما حتی بر فرض قبول دیدگاه ایشان نیز، داشتن تأویل مختص به آیات متشابه نیست. مضافاً اینکه روایات متعددی در دست داریم که به تأویل داشتن تمامی آیات قرآنی تصریح می‌نمایند. (ر.ک: همان)

رابعاً لازمه قول اول، دوم و سوم آن است که در قرآن مجید آیاتی باشند، که معنی و مراد از آن‌ها - بنا بر آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران - تنها برای خدا و راسخان در علم معلوم بوده و فهم عامه مردم از درک معنی آن‌ها عاجز باشد، که این امر با فصاحت و بلاغت ادبی کتاب الهی و هدایت بودن آن برای همگان منافات دارد، چرا که مستلزم اغلاق و ابهام در برخی تعالیم و گزاره‌هاست و کتابی که در بیان معارف خود دچار ابهام و اغلاق باشد، کجا می‌تواند ادعای اعجاز و هم‌آورد طلبی داشته و ندای هدایت عمومی و همگانی سر بدهد. مگر اینکه بگوییم تنها حروف مقطعه اوائل بعضی سوره دارای تأویل‌اند - زیرا تنها این آیات‌اند که معنای روشن و همه فهمی نداشته و می‌توان گفت که علم به معنی آن‌ها مختص خداوند است - که در بالا معلوم شد که این دیدگاه، با خود آیات منافی است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۷؛ همو، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۷)



قول ابن تیمیه نیز مبتلا به همین اشکال است، زیرا بسیاری از گزاره‌ها و آیات قرآنی از قبیل قصص و آیات الاحکام و یا آیات اخلاقی، اموری هستند که عموم مردم در درک مصداق خارجی آن‌ها شریک بوده و حتی بیماردلان نیز می‌توانند از آن‌ها آگاه شوند؛ حوادثی که آیات قصص از آن‌ها خبر می‌دهند یا حقایق خلقی و یا مصالحی که از عمل به احکام عبادات و معاملات و یا سایر دستورات عملی ناشی می‌گردند، اموری نیستند که درکشان مختص به خدا و راسخین در علم باشد و همه مردم در درک آن‌ها شریک‌اند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۹)

خامساً استعمال تأویل در مصداق خارجی، شاهد لغوی نداشته و قول ابن تیمیه ادعایی بدون پشتوانه و دلیل است، مگر اینکه منظور ابن تیمیه آن باشد که معنی «تأویل قرآن مجید» عبارت است از «حقیقت و باطن و آن امری که منشأ و سرچشمه آیات قرآن است» و آن حقیقت و سرچشمه نیز، چیزی جز وجود خارجی گزاره‌های قرآنی نیست (که ظاهراً منظور او همین باشد). در این صورت اگرچه قول ابن تیمیه را در مورد معنای «تأویل قرآن مجید» می‌پذیریم، اما چنانچه در ادامه روشن خواهد گردید، این نظر که حقیقت و باطن و منشأ آیات قرآنی، وجود خارجی آن‌ها به همان توضیحی که مدّ نظر ابن تیمیه است و در بالا گفته شد، باشد، نظر صحیحی نبوده و با خود آیات کتاب الهی در تنافی است.

سادساً تعاریف مذکور، هیچ‌کدام جامع و در بر گیرنده تمامی موارد استعمال تأویل در قرآن و روایات نیستند. توضیح مطلب آنکه «تأویل قرآن کریم» در لسان آیات کتاب الهی و روایات اهل بیت عصمت (ع)، محمول موضوعات متعددی قرار گرفته است که این موضوعات از سنخ و نوع واحد نیستند؛ در برخی روایات، تأویل به معنای «باطن» و «معنای باطنی آیات» استعمال شده است. (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۹۶؛ ح ۱، عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۹۰ و ۶۲۰ ح ۱۵۴ و ۱۵۵؛ همان: ۶۸۸ ح ۴۲۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵: ق ۱/ ۲، ۶۴۹ ح ۳)

در آیات ۵۳ سوره اعراف و ۳۹ سوره یونس، به معنای «ظهور و تحقق حقیقت و باطن کتاب الهی در روز قیامت به کار رفته (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۱۳۵؛ همان: ۶۷/ ۱۰) و در برخی روایات نیز به معنای «تحقق مصادیق حقیقت و باطن آیات در دوران‌های مختلف» استعمال شده است. (ر.ک: صفار، همان؛ همان: ۱۹۵، ح ۵ و ۶)

همین امر سبب شده تا برخی معنای تأویل را متعدد بدانند (ر.ک: بابایی، ۱۳۷۲: ۶۹ – ۸۶)، غافل از آنکه «تأویل قرآن مجید» در تمامی موارد استعمالش در مورد کل قرآن کریم و یا برخی آیات آن، در معنای واحدی استعمال گردیده و در تمامی این موارد، یک امر واحد و یک حقیقت ثابت است که محمول موضوعات مختلفی قرار گرفته است و با اندکی دقت و تأمل در این موارد، این مسئله کاملاً واضح و روشن می‌باشد که تعدد صرفاً در موضوعات این محمول است و نه معنای خود محمول. لذا بایستی تأویل را به گونه‌ای معنا کرد که جامع همه این معانی بوده و همه استعمالات مذکور را به شکلی قانع کننده توجیه و تبیین نماید؛ بدین صورت که این معانی یا از مصادیق «تأویل قرآن مجید» باشند و یا از مراتب و شئون وجودی متفاوت آن.

۲.۳. قول مختار

پس از تأمل در این پنج مورد - که تأویل درباره قرآن کریم به کار رفته است - حق آن است که بگوییم در تمامی این موارد نیز واژه تأویل در همان معنای جامع وصفی استعمال شده و قرینه‌ای دال بر اراده معنایی زائد بر معنای جامع در هیچ یک از پنج مورد و بلکه در روایاتی که واژه تأویل در آن‌ها در مورد قرآن کریم به کار رفته است، وجود ندارد و همین معنای حقیقی، بدون هیچ اشکالی جامع تمامی موارد استعمال می‌باشد. لذا تأویل قرآن عبارت است از «حقیقت و باطن آیات قرآنی که سرچشمه و منشأ مرتبه لفظی قرآن بوده و این الفاظ آیت و نشانه‌ای از آن هستند».

اما اینکه آن حقیقت و باطن چیست و چه ماهیتی داشته و نوع ربط آن با این قرآن ملفوظ چگونه است؟ اگر چه سؤالی است که بایستی به صورت جداگانه و در نوشتاری مستقل به آن پرداخت، اما ناچاریم به منظور اثبات دیگاه خویش و تبیین چگونگی جامعیت و شمول معنای ادعایی خود، نسبت به تمامی موارد استعمال، توضیحی ولو مختصر در این باره ارائه دهیم. لذا به اختصار می‌گوییم: به دلالت آیات قرآن کریم، حقیقت کتاب الهی که به منزله روح است برای آیات و همه بیانات قرآن، اعم از احکام و اخبار و مواظ و حکمت‌ها و قصص و... مستند به آن است، از سنخ مفاهیم و مدالیل الفاظ نبوده، بلکه امری ورای عالم ذهن و معنی، گوهری فراتر از حوزه تصور و تعقل، از قید ماده و جسمانیت آزاد، از مرحله حس و محسوس فراتر، از قالب الفاظ و عبارات - که محصول حیات مادی بشری هستند - بسی وسیع‌تر، و واقعیتی عینی و ملکوتی در مقام لدن و ام‌الکتاب و عالم تجرد محض می‌باشد که معرفت به آن ممکن نیست، مگر به طریق علم حضوری و شهود عینی. اما از آنجایی که حصول ادراک شهودی و اتصال مستقیم به عوالم غیب و ملکوت، در گرو مجاهده بسیار و تطهیر نفس و ریاضت روح بوده و عموم مردم از آن بی‌بهره‌اند،^۳ بلکه حتی ادراک معانی کلی و حقایق عقلی هم که در مرتبه‌ای نازل‌تر از معارف شهودی است، در گرو ریاضت‌های علمی و ذهنی است که عامه انسان‌ها را از آن بهره‌ای نمی‌باشد و فهم عموم افراد بشر تنها با محسوسات سر و کار داشته، قدرت ادراک امور مافوق حس و ماده را دارا نبوده و مرغ فکرتشان توان طیران بر فراز بام عالم مادی را ندارد، لذا خداوند تعالی آن حقیقت متعالی را به هدف تقریب به اذهان نفوس انسانی، از آن مقام والا به مراتب متعدد تنزل داده است تا نهایتاً در این نشئه امکان ظهور و تجلی در قالب لفظی را پیدا کند. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۵؛ همو، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۴)

خدای تعالی درباره حقیقت قرآن کریم می‌فرماید: (حَمْدُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَى حَكِيمٍ) (زخرف: ۴-۱) «حم، سوگند به کتاب روشنگر! که ما آن (کتاب) را خواندنی عربی (واضح) قرار دادیم تا شاید شما خردورزی کنید، و قطعاً آن در نزد ما بلند مرتبه‌ای استوار است».

۳. هر چند که این امکان برای همگان وجود دارد و اساساً فلسفه و نقش دین این است که انسان را رشد داده و به چنین مرتبه‌ای از معرفت و ادراک برساند.



این آیات صراحت دارند که اصل و اساس این کتاب، در مقام لدن و ام‌الکتاب، در اعلی مراتب علو و احکام و مجرد از قالب معنا و لفظ موجود است (واضح است که در لوح محفوظ و مقام لدن و ام‌الکتاب، لفظ و حتی معنا و صورت ذهنی هم متصور نبوده و در آن وادی تجرد محض حاکم است) و ما آن را پس از تنزل، در قالب الفاظ عربی قرار دادیم؛ باشد که شما در آیات آن تعقل نموده و بدین وسیله روزنه‌ای به سوی آن حقیقت متعالی که جز با مشاهده و عیان ادراک نشود، باز یابید؛ و در جای دیگر می‌فرماید: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ) (واقعه: ۸۰-۷۷) «قطعاً آن (کتاب) خواندنی ارجمندی است، در کتاب پنهان (علم الهی)، که جز پاکان با آن تماس نمی‌گیرند».

این آیات نیز به صراحت دو مقام را برای قرآن کریم اثبات می‌کند: یکی مقام مکنون، که از مس غیر مطهرهون مصون است، و دیگری مقام تنزیل، که برای عموم مردم قابل فهم می‌باشد. (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۶۶) و نیز می‌فرماید: (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) (بروج: ۲۱ و ۲۲) «بلکه آن (کتاب) خواندنی (و) با عظمت است، که در لوح محفوظی موجود است».

لوح محفوظ نیز همانند مقام لدن و ام‌الکتاب، مرتبه‌ای از عوالم مجرده است؛ کما اینکه آیه ۱ سوره مبارکه هود و آیه ۶ سوره مبارکه نمل نیز بر حقیقتی ملکوتی برای قرآن مجید در مقادیر لدن دلالت دارند. نکته‌ای که بر مطلب فوق (تنزل قرآن مجید از مقام لدن و ام‌الکتاب و لوح محفوظ) مترتب بوده و شایسته است که در راستای این بحث مورد توجه قرار گیرد این است که تأویل قرآن مجید، امری مشکک و دارای مراتب و درجات متعدد است که هر مرتبه، به منزله منشأ و باطن و تأویل برای مراتب بعد از خود می‌باشد. توضیح مطلب آنکه مبتنی بر قاعده امکان اشرف و اخس و از آنجا که در عالم وجود، فترت و بریدگی و انسلاخ راه ندارد، این مسئله مبرهن و قطعی است که هر موجودی - از جمله قرآن مجید - که از جایگاه حقیقی خود تنزل یافته و در مراتب مادون وجود، ظهور و بروز یابد، لاجرم بایستی در تمامی مراتب وجودی - که میان مرتبه حقیقی آن موجود و مرتبه نازل آن واسطه‌اند - تحقق یافته و در هر مرتبه‌ای متناسب با همان مرتبه ظهور نماید که در این صورت، هر مرتبه نسبت به مرتبه مافوق خود، معلول و آیت و نسبت به مرتبه مادون، علت و منشاء است.^۴

۳. قاعده «امکان اشرف» یکی از قواعد مهم فلسفی است که فروعات و احکام متعددی بر آن مترتب می‌باشد. مضمون قاعده امکان اشرف این است که در میان موجودات امکانی در تمام مراحل وجود، هر ممکنی که از مرتبه و کمالات وجودی بالاتری برخوردار باشد (ممکن اشرف) در وجود یافتن بر ممکناتی که از مرتبه وجودی پایین‌تری برخوردارند (ممکنات اخس) مقدم است. بنابراین هرگاه ممکن اخس تحقق یابد، مستلزم این است که ممکن اشرف، پیش‌تر به وجود آمده باشد و این بدان علت است که وجود و حیات و علم و قدرت و سایر کمالات وجودی از مبدا فیاض به ممکن اخس افزوده نمی‌گردد، مگر اینکه در مرتبه سابق به ممکن اشرف افزوده شده باشد و آنچه به ممکن اخس اعطا می‌شود، به واسطه ممکن اشرف و از کانال وجود او اعطا می‌گردد. بنابراین هر مرتبه از مراتب وجود، مقوم به مرتبه مافوق خود و قائم به آن و مقوم مرتبه‌ی مادون است، لذا میان اخس و اشرف، رابطه علی، معلولی برقرار بوده و هر مرتبه‌ای نسبت به مافوق خود، معلول و آیت و نسبت به مرتبه مادون، علت و منشاء و تأویل است. از دیدگاه تاریخی، طرح موضوع امکان اشرف در تفکر فلسفی اسلامی، به ابن سینا باز می‌گردد، البته وی تنها به صورتی کلی به این مسئله پرداخته، بی‌آنکه آن را به صورت قاعده‌ای درآورده یا همچون مسئله مستقلی به آن پرداخته و یا آن را در پاسخگویی به مسائل دیگر به کار برده باشد. (ر.ک: شیخ الرئیس ابن سینا، ۱۴۰۰ق) (الرسالة العرشية فی توحید تعالی و صفاته: ۲۵۵ - ۲۵۶؛ همو، ۱۴۰۴ق: ۲۱) پس از ابن سینا، این مسئله به صورت قاعده‌ای مهم نزد شیخ اشراق دیده می‌شود. سهروردی در همه آثارش به

از سوی دیگر، هر علتی با توجه به اینکه تمامی کمالات وجودی معلولات خویش را به نحو اتم و اکمل واجد است، باطن و حقیقت آن‌ها می‌باشد و هر معلول نیز، شأنی از شئون وجودی علت موجد خود و به مقدار سعه وجودی اش آیت و نشانه کمالات وجودی علتش می‌باشد.

مبتنی بر این امر: اولاً بنابر آنچه در تعریف لغوی واژه «تأویل» گفته شد، هر مرتبه از وجود شیء در فرآیند تنزل - از آنجا که علت مرتبه مادون و حقیقت و باطن آن می‌باشد و مرتبه مادون معلول مرتبه مافوق بوده، از آن سرچشمه گرفته و به نحوی آیت و نشانه آن است- تأویل نسبت به مرتبه مادون نیز به حساب می‌آید.

ثانیاً از آنجایی که قرآن مجید از مقام ذات و غیب الهویت نشئت گرفته است، پس اولین و اعلی مراتب تأویل و حقیقت آن، ذات حق تعالی و مقام احدیت می‌باشد و در مرتبه بعدی، تأویل آن منطبق بر اولین مرتبه عالم امکان - یعنی مقام واحدیت و تجلی اسم اعظم - و متحد با صادر نخستین و حقیقت محمدی است. کلام گهربار امیرالمؤمنین علی (ع) در مورد قرآن اشاره به همین مطلب دارد که می‌فرماید: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/ ۳۸۷) «پس خدای سبحان در کتابش برای ایشان تجلی نموده است، بدون آنکه او را ببینند» و نیز روایت شریف امام به حق ناطق، جعفر بن محمد الصادق (ع) که می‌فرماید: «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِعِبَادِهِ فِي كَلَامِهِ وَ لَكِنْ لَا يُبْصِرُونَ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۴/ ۱۱۶؛ شیخ بهایی، ۱۴۰۵: ۳۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۷۳) «به تحقیق خداوند برای بندگانش در کلام خویش تجلی فرموده و لیکن ایشان نمی‌بینند».

ثالثاً از آنجا که این حقیقت متعالی تا پایین‌ترین مراتب هستی، یعنی عالم ناسوت تنزل یافته و در این نشأه به لباس الفاظ در آمده است، بنابراین بایستی در تمامی ساحات و مراتب وجود، ظهور یافته و به عدد مراتب هستی، واجد تأویل باشد و بلکه این حکم در مورد تک‌تک آیات قرآنی ساری و جاری است. رابعاً از آنجایی که حقیقت و باطن قرآن کریم با حقیقت محمدی اتحاد و عینیت داشته و مراتب و عوالم کون و وجود با همه گستردگی و عدم تنهایی‌شان، همگی تجلیات و ظهورات اسماء و صفات الهی و حقیقت محمدی می‌باشند؛ بنابراین مراتب و عوالم امکانی همگی تجلیات حقیقت قرآنی نیز می‌باشند و این حقیقت در سراسر عالم امکان سریان داشته و در هر مرتبه‌ای به گونه‌ای ظهور و تجلی نموده است و اساساً

این قاعده توجه جدی نشان داده است. نه فقط در آثار مبسوطش مانند مطارحات، تلویحات و حکمة الاشراف، بلکه در رساله‌های مختصری چون الواح عمادیه، هیالک النور و پرتونامه نیز این قاعده را برای اثبات عقول، مثل نوریه، ارباب انواع و مانند آن به کار بسته است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۰ - ۵۲ و ۶۶ و ۴۳۵ - ۴۳۴؛ همان: ۲/ ۱۵۴ - ۱۶۵؛ همان: ۴/ ۶۶ و ۱۱۶ و ۲۲۷ و ۲۳۳ - ۲۳۴؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۲ - ۱۴۳ و ۱۵۴ - ۱۶۵؛ سهروردی، ۱۳۷۹) وی صریحاً اصل این قاعده را به ارسطو باز می‌گرداند و همه تفصیلی را که برای تبیین این قاعده آورده است، شرحی می‌داند بر آنچه که ارسطو به طور اجمال در کتاب «السماء و العالم» بیان داشته است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۳۵ - ۴۳۴) فیلسوف بزرگ دیگری که پس از سهروردی به قاعده امکان اشرف پرداخته صدرالمتألهین است؛ وی به پیروی از سهروردی، اصل این قاعده را به فیلسوف اول بازمی‌گرداند و در کتاب بنیادی خود «اسفار» به تفصیل مسئله را طرح و بررسی می‌کند و قاعده «امکان اخس» را که به گفته خودش ابتکار خود اوست، در برابر آن قرار می‌دهد و به بررسی و اثبات تفصیلی هر دو می‌پردازد. مضمون قاعده امکان اخس این است که اگر ممکن اشرف موجود باشد، باید ممکن اخس نیز تحقق داشته باشد. (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۷/ ۲۴۴ - ۲۵۷)



عالم امکان چیزی جز ظهور و تجلیِ تفصیلیِ حقیقتِ قرآنیِ متحد با حقیقتِ محمدی نبوده و قرآنِ مکتوب نیز چیزی نیست، جز تبیانِ لفظیِ مراتبِ عالمِ کون و وجود و تجلیاتِ اسماءِ حضرت حق.

کما اینکه این معنی، از بیانِ گهربارِ پیامبرِ مکرمِ اسلام (ص) که فرمود: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنَ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۴/ ۱۰۷) «همانا برای قرآن ظاهری است و باطنی و برای باطنش باطنی است تا هفت بطن» قابلِ استخراج است و ذکرِ عددِ هفت در این روایت، منافاتی با ادعای ما مبنی بر تعددِ بطون و مراتبِ تأویلِ قرآن به تعدادِ مراتبِ کون و وجود که لایتناهی و غیر قابلِ احصاء می‌باشند، ندارد، چرا که عددِ هفت دال بر عوالمِ کلی وجود است که هر یک از این عوالم، خود دارای مراتب و شئون بی‌نهایت هستند.

لذا بعضی از مراتب و مصادیقِ تأویلِ آیات در این نشئه محقق گردیده و بعضی هنوز به مرحله تحقق نرسیده‌اند؛ همان گونه که امام باقر (ع) در جواب سؤال یکی از اصحاب خود از ظهر و بطن قرآن فرمود: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ، يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كُلَّمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ قَالَ اللَّهُ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ» (صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۹۶، ح ۱) «ظاهر قرآن تنزیل آن است و باطنش تأویل آن، و بخشی از تأویل آن محقق گردیده و بخشی هنوز نیامده؛ همان گونه که خورشید و ماه همه روزه جریان دارند کتاب الهی نیز همیشه جاری است؛ هر زمان تأویل بخشی از آن محقق شود آن بخش به واسطه تأویلش، همان گونه که بر معاصرین زمان نزول که اکنون از دنیا رفته‌اند قابل تطبیق بود، بر حاضرین و کسانی که در زمان حال زندگی می‌کنند نیز قابل تطبیق و صادق است. اشاره به همین مطلب دارد کلام الهی که فرمود: و تأویل قرآن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند و ما آن راسخانی هستیم که تأویل کتاب الهی را می‌دانیم».

کما اینکه بعضی از این مراتب، مختص به دوران ظهور حجت حق □ و یا نشئه قیامت و قوس صعود بوده و در آن عالم ظهور و تجلی می‌کنند که در خود قرآن کریم به این معنا اشاره شده است؛ آنجا که می‌فرماید: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) (اعراف: ۵۳) «آیا آن‌ها جز انتظار تأویل آن را دارند؟ روزی که تأویل آن فرا رسد کسانی که قبلاً آن را فراموش کرده بودند می‌گویند: به درستی که فرستادگان پروردگار ما حق را آوردند» و نیز می‌فرماید: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّابٌ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ) (یونس: ۳۹) «بلکه چیزی را دروغ انگاشتند که به علم آن احاطه نداشتند و هنوز تأویل آن برایشان نیامده است».

البته همان گونه که قبلاً متذکر شدیم، این مسئله از عالی‌ترین و در عین حال ثقیل‌ترین معارف قرآنی و عرشی است که توضیح و تبیین کامل آن - به گونه‌ای که حق مطلب ادا شود - نیازمند نوشتاری مستقل و مبسوط است و در اینجا تنها اشاره‌ای مختصر - در حدی که مدعای ما را به اثبات برساند - به آن گردید.^۵

۵. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مقدمات دوم تا پنجم تفسیر جناب سید حیدر آملی (المقدمه الثانیه «فی بیان کتاب الله الآفاقی التفصیلی و تطبیقه بالکتاب الأنفسی الاجمالی و تطبیقهما بالکتاب القرآنی الجمعی» و المقدمه الثالثه «فی بیان الحروف الآفاقیه الالهیه و تطبیقها بالحروف القرآنیه



نکته دیگری که لازم است به آن متذکر شویم این است که تمامی مراتب تأویلات و بطون آیات برای همگان معلوم و مدرک نیست، بلکه با توجه به آیه هفتم سوره مبارکه آل عمران که علم به تأویل قرآن را تنها در انحصار خداوند و راسخان در علم می‌داند (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) و نیز آیات ۷۷ تا ۷۹ از سوره مبارکه واقعه که مسّ و لمس حقیقت قرآن را تنها برای مطهرّون ممکن و میسر می‌شمارند (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ)، هر کس به میزان طهارت باطنی و رسوخی که در علم الهی دارد، به همان میزان به تأویل و باطن آیات قرآنی راه داشته و به همان مقدار حقیقت قرآن را مسّ و لمس می‌نماید و تنها حضرات معصومین (ع) که راسخون علی الاطلاق و مطهرّون به طهارت تام الهی می‌باشند، تمامی مراتب تأویل و باطن قرآن را در اختیار دارند، بلکه باطن و حقیقت قرآن چیزی جز وجود نوری ایشان و متحد با آن نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به احصائی که در مورد استعمالات متنوع واژه‌ی تأویل صورت گرفت، روشن گردید که: اولاً این لغت یک معنای حقیقی بیشتر ندارد که جامع میان تمامی موارد استعمال خود می‌باشد و گاهی به صورت مصدری استعمال می‌گردد و گاهی به صورت وصفی. ثانیاً با بررسی آیاتی از کتاب الهی که واژه «تأویل» در آن‌ها به کار رفته است، روشن گردید که این واژه در تمامی آن‌ها به یک معنا استعمال شده و آن معنا هم همان معنای حقیقی جامع وصفی می‌باشد و دلیلی بر استعمال این لفظ در معنای دیگری وجود نداشته و سایر اقوال نیز مبتلا به اشکال‌اند. در حالیکه معنای حقیقی - با توجه به توضیحی که درباره حقیقت قرآن ارائه شد - اشکالات سایر اقوال را نداشته و شامل تمامی موارد استعمال قرآنی و روایی هم می‌باشد.



منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، چاپ دوم، تهران: اسلامیه.
- ابن تیمیه (۱۳۹۲ق)، الاکلیل (مجموعه الرسائل الکبری)، بیروت: [بی‌نا].
- ابن أبی‌جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سیدالشهداء (ع) للنشر.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، چاپ چهارم، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴)، معجم المقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن فارس، أحمد (۱۴۰۶)، مجمل اللغة، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۴)، آداب الصلوة، چاپ دوازدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، چاپ سوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۷۲)، «تأویل قرآن»، مجله معرفت، شماره ۶.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۱)، التعریفات، قاهره، دار الكتاب المصری، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
- جزایری، نور الدین (۱۳۷۵)، فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات، تهران: چاپ محمد رضوان الدایه.
- جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا)، تفسیر تسنیم، قم: موسسه اسراء.
- جوهری، اسماعیل (۱۹۹۰م)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۹۰م.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت/ دمشق: دار القلم/ الدار الشامیة.
- رشید رضا، سید محمد (۱۳۶۷ق)، تفسیر القرآن الکریم (المنار)، چاپ سوم، مصر: دارالمنار.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین (۱۳۷۳)، حکمة الاشراق، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین (۱۳۷۹)، هیاکل النور، تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹ش.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱)، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت: دار الكتاب العربی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶)، روش‌های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۴۰۵ق)، مفتاح الفلاح، بیروت: نشر دار الأضواء.
- شیخ رئیس ابن سینا (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلام.
- صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، چاپ دوم، قم: مكتبة آیت الله المرعشی (ره).
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۰)، قرآن در اسلام، چاپ پنجم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فیروز آبادی، مجد الدین (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط من جواهر القاموس، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران: مكتبة الصدر.
- فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، چاپ دوم، قم: مؤسسه دار الهجره.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم: تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مدرس آشتیانی، مهدی (۱۳۷۲)، تعلیقه رشیده علی شرح المنظومه، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مرکز الثقافه و المعارف القرآنیة (۱۳۷۵)، علوم القرآن عندالمفسرین، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱)، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق)، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.



Studying the Conditional Words “إن” and “إذا” in the Holy Qur'an with a Rhetorical Approach; Case Study: Surah al-Zumar

Isa Mottaghizadeh¹, and Koresh Faridunpour²

1. Professor of Arabic language and literature at Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Email: motaghizadeh@modares.ac.ir
2. Corresponding Author, MA student in Arabic language education, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Email: kwrrsh033@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Review Article	The present article examines the role of the knowledge of “ <i>Sarf</i> ” (Arabic morphology) in the interpretation of the verses of the Holy Quran, in such a way that after explaining the background and benefits of this knowledge, it reveals the necessity of learning it in the interpretation of the Holy Quran and examines some aspects of the influence of this knowledge in discovering the meanings of some verses so that the audience is encouraged to learn it and learn how to use it. In this article, we have tried to provide attractive examples from the Holy Quran in each issue so that the reader can find the effect of <i>Sarf</i> in exegesis in a practical way. Some of the issues studied in this article are: the infinitive and its functions, morphological ambiguity, similarity of structure of some derivatives the meanings of <i>Thalathi Mazidon Fih</i> verbs (three-letter verbs having additional letters), along with the expression of some influential points in the interpretation of the verses of the Holy Quran.
Article history: Received 01 April 2025 Received in revised form 10 May 2025 Accepted 19 June 2025 Available online 01 July 2025	
Keywords: qur'anic rhetoric, conditional particles, conditional particle “in” (إن), conditional particle “idha” (إذا), surah al-Zumar	
Cite this article: Mottaghizadeh, I., & Faridunpour, K. (2025). Studying the Conditional Words “إن” and “إذا” in the Holy Qur'an with a Rhetorical Approach; Case Study: Surah al-Zumar. <i>Literary Arrays of the Qur'an</i> , 1(2), 95-114. https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7306	
	



شاپا چاپی: ۲۹۸۱-۲۱۸۶

آرشیو مجله قرآن

شاپا پرخط: ۲۹۸۱-۲۱۹۴

Homepage: aaq.journals.miu.ac.ir



بررسی حروف شرط «إن» و «إذا» در قرآن کریم با رویکرد بلاغی (مطالعه موردی سوره زمر)

عبیسی متقی زاده^۱، و کوروش فریدون پور^۲

۱. استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: motaghizadeh@modares.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، کارشناسی ارشد آموزش زبان عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: kwrrsh033@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله ترویجی	جملات شرطی، از مهم ترین جملات قرآن با توجه به معانی والای این کتاب است. بحث جملات شرطی در بلاغت زمانی مطرح می شود که حروف شرط با توجه به یکسان بودن سطحی معنا هر کدام در جایگاه مخصوص خود است. در میان ادات شرط، «إن» و «إذا» جایگاه بالاتری دارند، زیرا «إن» افاده شک در شرط و «إذا» افاده یقین در شرط می کند، اما در قرآن برای اغراض مختلف گاه جابه جا به کار رفته اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی، تحلیلی به بررسی حروف «إن» و «إذا» در سوره زمر پرداخته و نتیجه حاصل آن بود که حرف «إن» در سوره زمر به طور کامل از معنای اصلی آن خارج شده و بیشتر و با توجه به سیاق آیات سوره زمر که در باب توحید و معاد و انذار کفار و مشرکان است، با غرض توبیخ و سرزنش به کار رفته است؛ «إذا» نیز با توجه به معنای آیات که برای عموم انسان ها است و درباره توحید و معاد بحث می کند، به صورت کامل در جایگاه اصلی خودش به کار رفته است. همچنین افعال به کار گرفته شده برای «إذا» بیشتر ماضی است که گویا شرط در آینده، در گذشته اتفاق افتاده و برای «إن» غالباً مضارع است تا نشان دهد مطابق با غرض آیات، حدوثی است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۹
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

کلیدواژه ها:

علم بلاغت،
حروف شرط،
حرف شرط «إن»،
حرف شرط «إذا»،
سوره زمر

استناد: متقی زاده، عبیسی؛ فریدون پور، کوروش (۱۴۰۴). بررسی حروف شرط «إن» و «إذا» در قرآن کریم با رویکرد بلاغی (مطالعه موردی

سوره زمر). *آراییه های ادبی قرآن*، ۱(۲)، ۹۵-۱۱۴. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7306>



© نویسنده (گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.



مقدمه

قرآن کریم کلام خداوند و معجزه حضرت رسول (ص) است که برای هدایت مردم از تاریکی به سوی روشنایی نازل شده است. بدون شک این کتاب از والاترین کتاب‌ها در جهان است که از هر جهت بدان نگاه می‌کنیم هیچ‌گونه شکی را در آن مشاهده نمی‌کنیم؛ «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲) «این است کتابی که در [حقانیت] آن هیچ تردیدی نیست [و] مایه هدایت تقواییستگان است».

خداوند در سوره قمر می‌فرماید: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّذَكِّرٍ». (قمر: ۱۷) «و قطعاً قرآن را برای پندآموزی آسان کرده‌ایم، پس آیا پندگیرنده‌ای هست»، تا انسان‌ها بتوانند از سرچشمه نور این کتاب آسمانی بهره‌مند شوند و آموزه‌های آن را در زندگی خود اجرا کنند تا به رستگاری دنیوی و اخروی برسند.

برای فهم دقیق معنای قرآن نیازمند علومی هستیم که علما در طول ۱۴۰۰ سال بر گردآوری آن همت گماردند و کتاب‌های ارزشمندی را در این باب به رشته تحریر درآوردند. از مهم‌ترین این علوم که کاربرد بسیاری دارد، علم بلاغت است. علم بلاغت که عبدالقاهر جرجانی آن را پایه‌ریزی کرد، علمی است که وجه زیبایی لفظ را مورد بررسی قرار می‌دهد تا به معنای دقیق یک آیه برسد. بلاغت کلام فصیحی است که به اقتضای حال و مقام گفته می‌شود. علم بلاغت به سه دسته اصلی تقسیم می‌شود: «معانی»، «بیان» و «بدیع».

در «معانی» قواعد کیفیت مطابقت کلام با مقتضای حال سنجیده می‌شود و در «بیان»، بیان یک سخن به صورت‌های مختلف بحث می‌شود و «بدیع» نیز آرایش لفظی و معنوی کلام است. (الجارم و امین، ۱۳۹۲: ۱۵ و ۲۴) جملات شرطی در بلاغت ذیل علم معانی قرار دارند، زیرا شرط در معنا وجود دارد و تقییدی برای جمله محسوب می‌شود. از مهم‌ترین موارد اسلوب شرط در علم بلاغت، حروف شرط «إن» و «إذا» است، زیرا «إن» در معانی مشکوک شرط و «إذا» در معانی اطمینان شرط به کار می‌رود،^۶ اما گاهی برای غرضی این موارد جابه‌جا می‌شود تا هدفی بزرگ را دنبال کند.

سوره زمر از سور مکی در قرآن کریم است که در آن صراحتاً از موضوعات توحید و معاد بحث شده و در آن شروطی نیز برای انسان‌ها گذاشته شده است؛ نظام اصلی این سوره برپایه استدلال و مقایسه بین مؤمنین و مشرکان است و از راه مقایسه دست به اثبات براهین می‌زند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۷ / ۳۶۹)، که هر جا سخن از مقایسه و استدلال به میان می‌آید، اسلوب شرط ظهور پر رنگی دارد.

این مقاله با رویکرد توصیفی، تحلیلی سعی در بررسی حروف شرط «إن» و «إذا» در سوره زمر و پاسخ به سؤالات زیر را دارد:

۱. چه تعداد از حروف «إن» و «إذا» در سوره زمر در باب زیبایی‌شناسی قرار دارد؟
۲. زیبایی‌شناسی حروف «إن» و «إذا» در سوره زمر چه اغراضی را دنبال می‌کند؟

ع شک در شرط به معنای آن است که به واقع شدن شرط در آینده قطع و یقین نداشته باشیم و اطمینان در شرط به معنای یقین وقوع شرط است (ر.ک: حسن عرفان، «ترجمه و شرح جواهر البلاغه»: ۲۹۷-۲۹۶)

۳. شروط به کار رفته با «إن» و «إِذَا» در سوره زمر در باب چه موضوعاتی است؟
درباره بررسی شرط و حروف آن در قرآن کریم پژوهش‌های بسیاری انجام شده است؛ مواردی که مطابق با این پژوهش است به شرح زیر است:

۱. مقاله «شرط به «إن» و «إِذَا» در قرآن کریم»، نوشته علی فوده (۱۹۷۵م) این پژوهش وجه اختلاف اصلی «إن» و «إِذَا» را بیان می‌کند و تعداد آن‌ها را در قرآن بررسی می‌کند.
این پژوهش پس از بررسی این حروف به این نتیجه می‌رسد که «إن» شرطی در قرآن بیشتر از «إِذَا» است و همچنین «إِذَا» غالباً در غیر از معنای خود به کار رفته و نیز «إن» غالباً با ماضی به کار رفته است. این پژوهش به صورت عام تمام قرآن را مورد بررسی قرار داده و بر یک سوره تمرکز نکرده است، زیرا سور قرآن از نظر محتوا و سیاق با یکدیگر متفاوت هستند.

۲. مقاله «إن و إذا و لَمَّا در سیاقات خیر و شر در قرآن کریم»، نوشته رباب صالح جمال (۱۴۲۶) این پژوهش سه حرف از حروف جازم را فقط در مورد معنای خیر و شر در کل قرآن بررسی کرده و دلایل استعمال هر یک از آن‌ها را با توجه به سیاق خیر و شر توضیح داده است و فقط از زاویه حرف بودن به این ادات نگاه کرده است.

پژوهش حاضر با رویکرد بلاغی به حروف «إن» و «إِذَا»، این دو حرف را در سوره زمر بررسی خواهد کرد و دلایل شرط به این دو حرف را با توجه به سیاق آیات سوره زمر بیان و وجه زیبایی‌شناسی آن را بیان خواهد کرد.

۱. نظام جمله

برای اینکه آنچه در ذهن ما وجود دارد را به مخاطب خود از طریق زبان انتقال دهیم نیازمند آن هستیم که از یک جمله استفاده کنیم. جمله از ریشه جَمَلَ است که در لغت به معنای تجمع، بزرگی و زیبایی است. (ابن فارس، ماده ج م ل)

جمله یا کلام آن است که از دو کلمه یا بیشتر ترکیب شده باشد و دارای معنای مفید و مستقلی باشد پس برای اینکه یک جمله مفید داشته باشیم نیاز داریم که دو مطلب دقیقاً کنار یکدیگر قرار بگیرند؛ ترکیب‌مند بودن و مستقل بودن (حسن، ۱۳۸۰: ۱/۱۵)

صاحب «الخصائص» کلام را نیز جمله می‌داند و می‌گوید: «کلام هر لفظ مستقل به نفسه است که معنای مفیدی دارد و آن همان است که نحوی‌ها آن را جملات می‌دانند» (ابن جنی، ۱۳۹۲: ۱/۱۸)
پس جمله آن قسمت از کلام است که دارای معنای مفید و مستقل باشد و حامل پیامی برای مخاطب از جانب گوینده باشد. هرچند برخی از علما تنها جمله را به اعتبار دلالت آن تقسیم کرده‌اند؛ اینان از طرفداران علم معانی هستند و جملات را طبق دلالت به خبری و انشائی تقسیم کردند (حمصی، ۲۰۰۳م: ۵) طبق این تعریف فرقی میان کلام و جمله وجود ندارد. هر جمله در زبان دارای معنای واحدی می‌باشد. عبدالقاهر جرجانی در این باره می‌گوید:



چنانچه بگویید: «ضربَ زيدَ عمراً يومَ الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له». تمامی مجموع این واژگان فقط یک معنا را در بر دارد و یک مفهوم از آن برداشت می‌شود و آن معنایی واحد است نه تعدادی معانی چنانچه اغلب مردم تصور می‌کنند. (جرجانی، ۱۹۶۱م: ۲۶۸)

پس آن‌گاه که می‌گوییم جمله باید دارای معنا باشد، دلالت ما در این قسمت، معنایی واحد است، هرچند تعدد واژگانی همراه این جمله باشد.

هرجمله در زبان عربی از دو عنصر اصلی تشکیل می‌شود؛ مسند و مسندلیه. رابطه اسنادی در یک جمله مهم‌ترین رابطه درون آن محسوب می‌شود، زیرا اسناد هسته اصلی جمله و محور سایر روابط دیگر است (حمیده، ۱۳۹۴: ۱۷۴) بنابراین کوچک‌ترین جمله نیز در زبان عربی از دو قسمت تشکیل می‌شود تا معنایی مستقل و واحدی را برای مخاطب افاده کند. مسندلیه آن است که راجع به آن صحبت می‌شود و مسند چیزی است که صحبت می‌کند و هم فعل می‌شود هم اسم. این‌ها دو رکن اساسی در جمله هستند و هرآنچه به این دو رکن اضافه می‌شود فضله یا قید است (سامرائی، ۱۴۳۴: ۱/ ۱۴)؛ یعنی آنچه باعث بزرگی جمله و دلالت آن می‌شود فضله و قیود است.

۱.۱. جملات شرطی

جملات در زبان عربی به سه قسمت اسمیه، فعلیه و ظرفیه تقسیم می‌شوند؛ البته زمخشری جمله شرطی را نیز از انواع جمله شمرده و جملات عربی را به چهار قسم تقسیم کرده و فعل شرط را نیز از اقسام شروع جمله دانسته است. (الدسوقی، ۲۰۰۹م: ۳۷۲)

در هر حال از این تعاریف مشخص می‌شود که جمله شرط جزء ارکان موجود در علم نحو است. حکما شرط را تعلیق حصول مضمون یک جمله به واسطه جمله دیگری می‌دانند و شرط از دیدگاه عالمان نحو ترتیب واقع شدن امری به واسطه حروف ملفوظ است.

ادات شرط آن چیزی است که دلالت بر این ترتیب دارد. (بستانی، بی‌تا: ۱/ ماده ش ر ط) جرجانی اشاره کرده است که در واقع معنای شرط مسبب و معنای جزاء مسبب منه است. (جرجانی، ۱۴۰۸: ۱۵۷) جمله شرطی وجوباً از دو جمله ترکیب می‌شود که فقدان هرکدام باعث بی‌معنا شدن دیگری می‌شود. به بیان دیگر اسلوب شرط، دو جمله اساسی دارد؛ جمله شرط و جمله جواب شرط که جمله شرط در معنای ماضی نیست و انشائی و جامد نیز نیست. (ابن هشام، ۲۰۰۱م: ۱۸۰) یعنی جمله شرط باید در حال یا آینده واقع شود ولو آنکه فعل آن ماضی باشد.

این اسلوب ممکن است در جریان نقد قرار بگیرد بدین مضمون که می‌توان گفت: اگر دیروز آمده بودی پس من می‌رفتم، ولی اصل در شرط و معنای آن این است که در آینده انجام شود تا چهره شرط حفظ شود. شرط دلالت بر استقبال دارد زیرا فعل شرط متعلق به حصول جزاء شرط است که در بطن خود معنای آینده دارد و حصول شرط در استقبال حصول مضمون آن در جزاست (الدسوقی، ۱۴۲۸: ۵۳)، پس اصل شرط در آینده است زیرا شرط بیان می‌شود تا عمل جزاء در آینده اتفاق بیفتد.

جزاء شرط رکن اصلی و بسیار مهم در یک ترکیب شرطی است. استرآبادی در این باره می‌گوید: «الشرط ما يطلب جملتين يلزم من وجود مضمون اولها فرضاً، حصول مضمون الثانية فالمضمون الأول مفروض ملزوم و الثاني لازمه». (استرآبادی، ۱۹۸۲م: ۲/۱۰۸)

یعنی جمله دوم لازم است برای ملزوم جمله اول، پس هدف در جملات شرطی، جمله جزا است زیرا علت اصلی جمله شرط است.

جملات شرطی در علم بلاغت زبان عربی در باب اطلاق و تقييد است، زیرا قاعده در اطلاق و تقييد به علت وجود دلیلی است، یعنی آن‌گاه که خداوند در قرآن انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد اگر یک اصلی را در قالب جمله مقید به شرطی کند بدون شک حکمتی پشت آن نهفته است. (زرکشی، ۱۹۹۰م: ۱۴۲) بنابراین جملات شرطی در علم بلاغت با دیدگاه نحوی‌ها متفاوت است، پس شرط در قرآن آن زمانی است که یک اصل در جمله وجود دارد، اما خداوند متعال به علت حکمی آن را مقید به شرط می‌کند به عنوان مثال در سوره بقره می‌خوانیم: «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا» (بقره: ۱۴) و چون با کسانی که ایمان آورده اند برخورد کنند، می‌گویند ایمان آوردیم.

مضمون اصلی در این آیه آن است که منافقین هرگز نمی‌گویند ایمان آوردیم، پس اصل در ایمان نیابردن آن‌ها است، اما وجود شرط در این آیه دلالت بر تقييد این اصل دارد. یعنی آن‌گاه که مؤمنان را دیدند، می‌گویند: ایمان آوردیم.

۲. ادات شرط

ادات شرط به‌طور کامل در زبان عربی هجده مورد هستند: «إن»، «لو»، «لوما»، «لولا»، «أما»، «إِذَا»، «لَمَّا»، «إِذَا»، «أَيَّ»، «حَيْثُ»، «كَيْفَ»، «مَا»، «مَنْ»، «مَهْمَا»، «مَتَى»، «أَيَّانَ»، «أَيْنَ» و «أَنَّى». از این تعداد، «إن»، «لو»، «لوما»، «لولا» و «أما»، "حرف شرط و باقی اُسماء شرط به شمار می‌آیند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۹: ۳/۱۱۳) تعداد این موارد در کتب نحوی متغیر است اما علت آن این است که هرآنچه معنای شرط بدهد جزء این دسته محسوب می‌شود.

ادات شرط در اصل دو نوع مختلف هستند:

۱. ادات اصلی که فقط رابط بین اجزای شرط است، مانند این سخن خداوند: «إِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ» (یونس: ۱۰۷)

«و اگر خدا به تو زبانی برساند آن را برطرف‌کننده ای جز او نیست». در این جمله فعل «يَمْسَسْكَ» فقط یک وظیفه دارد و آن جمله شرط واقع شدن است.

۲. ادات منقول که نه تنها وظیفه ربط اجزاء شرط را دارند، بلکه متضمن معنای دیگری نیز هستند. مانند این آیه از قرآن: «مَنْ كَانَ يَرْيِدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ» (شوری: ۲۰) «کسی که کشت آخرت بخواهد برای وی در کشته‌اش می‌افزاییم».

در این آیه، فراز «كَانَ يَرْيِدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ» دو وظیفه دارد یکی صله موصول و دیگری جمله شرط (متقی‌زاده و کبیری، ۱۴۳۵: ۵۲) پس ادات شرط رابط اصلی و رکن اساسی در فهم ساختار شرط است.



موارد بلاغی حروف شرط آن زمانی رخ می‌دهد که ادات شرط تداعی کننده آن باشند، مانند دو مورد «آین» و «متی» در زمان و دو مورد «حینما» و «حیشما» در مکان؛ اما «این» و «إذا» به علت مزیت‌های زیادی که دارند، از موارد مهم بلاغی به شمار می‌روند و شرح آن‌ها در کتب نحوی نیز موجود است. (دقیق‌العاملی، ۱۳۹۷: ۹۲) پس «این» و «إذا» از مهم‌ترین موارد بلاغی در بین حروف شرط به حساب می‌آیند ولو اینکه یکی از آن‌ها حرف و دیگری اسم است.

۲.۱. این و إذا

«این» حرف شرطی برای آینده است و اصل در آن خالی بودن در جزم و وقوع شرط است؛ یعنی آن‌گاه که می‌گوییم: «این تکرمنی اُکرمِتک» متکلم نمی‌داند که اکرام چه زمانی اتفاق می‌افتد یا اصلاً روی می‌دهد یا خیر؛ پس اگر این حرف در مقام جزم شرط استعمال شود اغراض دیگری پشت آن نهفته است. (سکاکی، ۱۹۸۲م: ۲۴) با این اوصاف دو معنای اصلی در حرف «این» برداشت می‌شود؛ دلالت بر آینده، عدم جزم شرط. عدم جزم بدین معنا است که ما احتمال وقوع شرط را داشته باشیم و از جزم شرط مطمئن نباشیم پس استعمال «این» در مواقع محتمل‌الوقوع و هنگامی است که شک در حصول شرط داشته باشیم و بدانیم که این حرف هرگز در مقام شرطی که به صورت یقین است واقع نمی‌شود. (سامرائی، ۱۴۳۴: ۴/ ۶۰-۶۱)

در مکتب ادبی ابن هشام حقیقت جمله شرطی آن است که جمله تامه را به جمله ناقصه تبدیل می‌کند و «این» رابط بین آن‌ها محسوب می‌شود. (جمالی، ۱۳۹۶: ۵/ ۹۸) وقتی می‌گوییم: «جئتنی اُکرمِتک»؛ معنای آن تامه است، نزد من آمدی تو را گرامی داشتم. اما زمانس که می‌گوییم: «این جئتنی اُکرمِتک»؛ معنای تامه از آن گرفته شد و نقصی را در آن به وجود آورد؛ اگر نزد من می‌آمدی تو را گرامی می‌داشتم.

یکی از مواردی که بر عدم جزم «این» دلالت دارد و به قرینه آن «این» را محتمل‌الوقوع می‌دانند این آیه از قرآن است: «وَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا وَ لَنْ تَعْلَمُوا» (بقره: ۲۴) با قرینه قسمت پایانی این آیه متوجه می‌شویم که شرط در قسمت ابتدایی آن هرگز اتفاق نمی‌افتد و «این» همیشه بر عدم جزم شرط دلالت دارد (ایجی، ۱۹۹۰م: ۶۴)، پس «این» هرگز برای شرط قطعی‌الوقوع نمی‌آید.

«إذا» زمانی استعمال می‌شود که متکلم یقین بر وقوع شرط در مستقبل را داشته باشد و به همین دلیل است که «إذا» فقط در شروط کثیرالوقوع می‌آید و اکثر اوقات همراه با فعل ماضی استعمال می‌شود تا بر حصول قطعی شرط دلالت کند. (هاشمی، ۱۳۹۲: ۱۴۴)

مؤلف «المقتضب» می‌گوید: در «إذا» معنای مبهمی وجود ندارد و هر چیزی در آن معلوم است، به‌طور مثال آن‌گاه که می‌گوی: «این تأتینی اُکرمِتک»، تو نمی‌دانی که این آمدن صورت پذیرفته یا خیر، اما آن‌گاه که می‌گوی: «إذا تأتینی اُکرمِتک»، می‌دانی که قطعاً این آمدن صورت خواهد داد. (مبرد، ۱۳۸۶: ۲/ ۵۶-۵۵) در «إذا» دو معنا نهفته است؛ قطعی‌الوقوع و کثیرالوقوع بودن.

محقق رضی غیر از معنای شرطی، معانی دیگر را نیز برای «إذا» قائل است، اما قول صحیح آن است که بدانیم اگر «إذا» دلالت بر هر معنایی کند، متضمن معنای ظرفیه است. (جمالی، ۱۳۹۶: ۴/ ۱۶۵) یعنی معنای ظرفیت یک صفت دائمی در «إذا» می‌باشد.

فرق اساسی بین «إن» و «إِذَا» آن است که «إن» شک در شرط دارد و «إِذَا» اطمینان در شرط. (غلابینی، ۲۰۱۶م: ۲۹۶)

سیوطی فرق بین «إن» و «إِذَا» را با دو آیه متوالی قرآن بیان می‌کند و در الاتقان می‌نویسد: «إِذَا» بر یقین و شروط کثیرالوقوع دلالت دارد، به خلاف «إن» که در شک و موهومات و نوادر به کار می‌رود. به عنوان مثال: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا» (مائده: ۶) «چون به [عزم] نماز برخیزید... اگر جنب بودید». آنگاه که شرط برای نماز است از «إِذَا» استفاده شده چون کثرت و استمرار آن است و آن‌گاه که برای جنابت استفاده شده با «إن» است، زیرا این فعل حدوثی و وقوع آن به ندرت است. (سیوطی، ۱۹۵۱م: ۱/ ۱۴۹) بنابراین تفاوت دیگر بین «إن» و «إِذَا» در کثرت و قلت است.

۲.۲. زیبایی‌شناسی «إن» و «إِذَا»

وجه بلاغی «إن» و «إِذَا» آنجایی خود را نشان می‌دهد که «إن» در جایگاه «إِذَا» و «إِذَا» در جایگاه «إن» استعمال شود؛ یعنی آنجا که ما شک و عدم یقین در شرط داریم از «إِذَا» استفاده کنیم و آنجا که اطمینان از وقوع شرط داریم از «إن» استفاده کنیم. «إن» در چهار مورد در جایگاه «إِذَا» (جزم در شرط) به کار می‌رود: ۱. تجاهل: بدان معنا که ما اطمینان به شرط داریم و از روی جاهل‌نمایی و غالباً با غرض ترس، «إن» را در شرط به کار می‌بریم.

۲. عدم جزم مخاطب: آن زمانی است که ما جزم به شرط داریم، اما مخاطب این جزم را ندارد برای همین سخن را به شیوه تفکر او به کار می‌بریم.

۳. تنزیل مخاطب: هنگامی که مخاطب آگاه را چون مخاطب ناآگاه در نظر بگیریم تا سخن قدرت بیشتری پیدا کند.

۴. توبیخ: «إن» را در مقام جزم شرط به کار ببریم تا مخاطب را به جهت شرط نکوهش کنیم. (تفتازانی، ۱۳۹۵: ۲/ ۵۱-۵۲)

البته مورد دیگری در کتب بلاغی به آن‌ها اشاره شده و آن غلبه غیرمتصف به شرط بر متصف به شرط است. (دقیق عاملی، ۱۳۹۷: ۹۴) به عنوان مثال اگر بدانیم قیام گروهی قطعی و قیام گروهی مشکوک است، سخن را با «إن» به کار می‌بریم و گروه دوم را غلبه می‌دهیم تا ثابت کنیم اصل بر یقین است.

در مواردی «إِذَا» در جایگاه «إن» به کار می‌رود که همانند «إن» است، اما مهم‌ترین آن‌ها دو مورد است: ۱. آن است که نشان دهیم شک در این شرط جائز نیست، مانند آنکه بگوییم: إِذَا سَاعَدَ اللَّهُ نَجَحْنَا. ما در مورد مساعدت خداوند در این جایگاه اطمینان نداریم، لیکن باید بدانیم که شک در پیروزی هنگام مساعدت خداوند وجود ندارد.

۲. جایی که متصف به شرط را بر غیر متصف به آن غلبه دهیم تا ثابت کنیم اصل با یقین است. (هاشمی، ۱۳۹۴: ۱/ ۳۰۰)

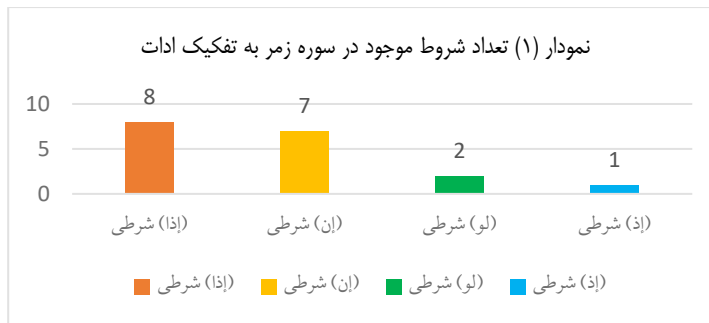
۳. سوره زمر

سوره زمر سوره مکی و در جزء ۲۳ و ۲۴ قرآن کریم است. این سوره در مورد شأن قرآن و نیز در مورد ابطال دروغ‌های و تویخ شرک مشرکین سخن به میان آورده است. غرض اصلی سوره آوردن استدلال در رد نظر مشرکان است، و در آخر نیز در مورد قلع و قمع مشرکان به علت استدلال‌ها و اسراف آن‌ها و ثبوت مؤمنان به علت تقوایشان سخن گفته است. (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ۲/ ۳۱۲-۳۱۳) پس هدف اصلی این سوره دعوت به توحید و یادآوری روز قیامت است که در قالب ترغیب به تقوا و بشارت مؤمنان و انذار و عاقبت کافران است.

۴. بررسی و تحلیل آیات سوره زمر

در سوره زمر، هجده جمله شرطی وجود دارد که طبق پژوهش حاضر (نمودار ذیل) پانزده عدد از شروط این سوره با ادات «إن» و «إذا» آمده است.

با توجه به سیاق انذار و بشارت سوره زمر و دعوت به تقوا و دوری از شرک و کفر نشان می‌دهد که این شروط همگی جزء شروط اصلی هستند، زیرا ادات دیگر شرط بر معانی مختلف دیگر دلالت دارند، اما «إن» و «إذا» جزء اداتی هستند که وضعاً متضمن معنای شرط هستند.



۴.۱. تحلیل حرف شرط «إن»

۴.۱.۱. تحلیل و بررسی آیه هفتم

«إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنَىٰ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ...» (زمر: ۷)

«اگر کفر ورزید خدا از شما سخت بی‌نیاز است و برای بندگانش کفران را خوش نمی‌دارد و اگر سپاس دارید آن را برای شما می‌پسندد».

در این آیه شرط همراه با «إن» بیان شده است. دو شرط موجود در این آیه هر دو جزم بر شرط را دارد؛ در شرط اول می‌فرماید: اگر کافر شوید پس خداوند از شما بی‌نیاز است و در شرط دوم می‌فرماید اگر شکرگزاری کنید خداوند آنرا می‌بیند. جمله شرطی «إن تکفروا» پایه اصلی روی برگردانی کفار از یگانگی خداوند است که با انذار و تهدید کافران همراه است (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ۲۳/ ۳۳۷) به یقین بی‌نیازی

خداوند هنگام کفر و بیننده بودن وی هنگام شکرگزاری قطعی است اما هر دو این شرطها با «إن» استعمال شده است.

شرط اول در این آیه برای توبیخ است، یعنی خداوند در مقام متکلم می‌داند که شرطش حتمی الوقوع است، حال برای سرزنش و توبیخ مخاطب شرط را به منزله شک می‌آورد تا این معنا را اراده کند که شک کفار نسبت به نیازمند بودن خداوند بی‌پایه و اساس است و کفر نسبت به خداوند هیچ اثری ندارد. شرط دوم نیز با این حال که قطعی الوقوع است اما با «إن» آمده، برای اینکه مخاطب عدم جزم نسبت به شرط دارد، یعنی مخاطب شک دارد که هنگام شکر خداوند او را می‌بیند؛ برای همین شرط با توجه به آگاهی مخاطب آمده تا بگوید جزم حتمی است. خداوند متعال خود پاداش و اجر شاکران را ضمانت می‌کند و در آیات متعدد قرآن از این امر مهم سخن می‌گوید (شرباصی، ۱۳۹۴: ۱/ ۱۸۸) دو شرط موجود در این آیه هردو از معنای اصلی خود خارج شده و اهداف بلاغی را دنبال می‌کند.

۲.۱.۴. تحلیل و بررسی آیه سیزدهم

«قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ». (زمر: ۱۳)

«بگو من اگر به پروردگارم عصیان ورزم از عذاب روزی هولناک می‌ترسم».

این آیه شرطی برای نافرمانی از خداوند را گذاشته است که جواب شرط آن محذوف است؛ و می‌فرماید: اگر عصیان و سرکشی کنم پس ترسانم از عذاب پروردگارم. جواب شرط به علت دلالت بر قبل همین آیه محذوف است. (درویش، ۱۳۹۳: ۶/ ۴۹۹)

این آیه از قول پیامبر (ص) است؛ پیامبر (ص) خود نیز از خداوند می‌ترسد و امان‌نامه‌ای از سوی خداوند ندارد، بلکه این خداوند است که بر تمامی بندگان حجت دارد. (مغنیه، ۱۳۹۷: ۶/ ۶۵۳) پس در نتیجه جزم شرط در این آیه قطعی الوقوع است، اما آن حضرت در قالب شک و تردید بیان کردند تا معنای تجاهل را برساند و معنای این آیه آن است که اوج بیم داشتن از خداوند را بیان کند.

اگر این آیه با «إذا» آورده می‌شد هرگز قدرت و استواری «إن» را نداشت، زیرا مقام خداوند بسی رفیع است، ولی با وجود این، گویی که پیامبر (ص) بی‌نهایت از این مقام بیم دارد و با به کار بردن «إن» معنای تجاهل را می‌گوید تا اوج این بیم را نشان دهد. خود نیز در حدیثی می‌فرماید: «رَأْسُ الْحِكْمَةِ مَخَافَةُ اللَّهِ». (نهج الفصاحه، ۱۳۹۲: ۲۷۷) موضع حضرت پیامبر (ص) در این آیه عبودیت کامل نسب به حق تعالی است، یعنی او به عنوان پایه‌گذار اسلام به عنوان عبدی در برابر خداوند اذعان می‌کند که عصیان از تمامی گناهان بدتر است و عذابی را در پی دارد که پیامبر (ص) نیز از آن ترسان است. (سید قطب، ۱۹۷۲م: ۵/ ۳۰۴۴) یعنی شرط با معنای تجاهل این پیام را به دنبال دارد که عصیان مساوی با عذاب روز جزاء.

۳.۱.۴. تحلیل و بررسی آیات ۳۸ و ۳۹

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ...». (زمر: ۳۸-۳۹)



«و اگر از آن‌ها بپرسی چه کسی آسمانها و زمین را خلق کرده قطعاً خواهند گفت خدا بگو [هان] چه تصور می‌کنید اگر خدا بخواهد صدمه ای به من برساند آیا آنچه را به جای خدا می‌خوانید می‌تواند صدمه او را برطرف کنند یا اگر او رحمتی برای من اراده کند آیا آن‌ها می‌توانند رحمتش را بازدارند...».

در این آیه سه شرط وجود دارد که جواب آن‌ها به دلایل مختلف حذف شده است. در شرط اول می‌فرماید: اگر از مشرکان بپرسی چه کسی زمین و آسمان‌ها را آفریده بدون شک می‌گویند خداوند آن‌ها را آفریده؛ پس قطعاً مشرکان آفرینش توسط خداوند را قبول داشتند چرا که عقل انسان نمی‌تواند بپذیرد که بت بتواند زمین و آسمان خلق کند. (رضایی، ۱۳۹۱: ۸/۲۷۷) پس شرط در این آیه قطعی است. همچنین علت آوردن این ترکیب در قالب شرط آن است که مردم جاهلی خطاب به حضرت پیامبر (ص) گفته بودند: مراقب باش تا از جانب خدایان ما گزندگی به تو نرسد. (زمخشری، ۱۳۹۱: ۱۶۶) پس در نتیجه قالب در شرط آمده تا بر یقین خلقت خداوند تأکید کند.

متکلم در این شرط خداوند و مخاطب حضرت پیامبر (ص) است و این نشان می‌دهد که جزم در شرط قطعی است، اما به علت نکوهش شرک مشرکان با حرف شرط «إن» آورده شده تا شرک آنان را سرزنش کند که گویی شک دارند درحالی‌که خود مشرکین نیز بر خلقت خداوند یقین دارند.

در دو شرط بعد، پیامبر (ص) در مقام متکلم و مخاطب مشرکان هستند و می‌فرماید: اگر زبانی به من رسد یا رحمتی برسد، بت‌های شما هرگز نمی‌توانند کاری کنند. یعنی پیامبر بر ناتوانی بت‌ها یقین دارد، اما به جهت نکوهش و سرزنش ناتوانی بت‌ها سخن را به گونه شک آورده تا در قالب سرزنش باشد.

۴.۱.۴. تحلیل و بررسی آیه ۶۵

«وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِلَىٰ آلِهِم مِّن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ». (زمر: ۶۵)
«و قطعاً به تو و به کسانی که پیش از تو بودند وحی شده است اگر شرک ورزی حتماً کردارت تباه و مسلماً از زیانکاران خواهی شد».

خداوند در این آیه از تباه شدن اعمال هنگام شرک سخن می‌گوید و شخص پیامبر (ص) را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ اگرچه شخص پیامبر مخاطب است، اما منظور همه مردم نیز می‌باشد، یعنی حتی اگر پیامبر هم بعد از توحید شرک بورزد اعمالش تباه می‌شود و این مطلب را به آنان که پیش از تو بودند نیز فرمودیم و این گونه از جملات فرضی هستند برای بزرگداشت بدی شرک زیرا خداوند یقین دارد پیامبر او شرک نمی‌ورزد (زمخشری، ۱۳۹۱: ۱۸۱) پس قالب این شرط نوعی هشدار قوی به مشرکین است.

این شرط که مستقیم از قول خداوند است قطعی‌الوقوع است، زیرا به یقین شرک، اعمال انسان را تباه می‌کند، اما خداوند به جهت غلبه غیر متصف بر متصف به شرط آن را همراه با «إن» آورده است. بدین معنا که قطعاً پیامبر شرک نمی‌ورزد، اما خداوند این شرط را به گونه‌ای آورده که از بزرگی زبان شرک بگوید که حتی این مسئله شامل حال پیامبر (ص) هم می‌شود، چرا که در آخر آیه می‌فرماید: «اگر چنین شود تو نیز از زیانکاران خواهی شد».

۲.۴. تحلیل حرف شرط «إِذَا»

۱.۲.۴. تحلیل و بررسی آیه هشتم

«وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضَرْبُ دَعَا رَبِّهِ مُنِيْبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ...». (زمر: ۸)
 «و چون به انسان آسیبی رسد پروردگارش را در حالی که به سوی او بازگشت کننده است می خواند سپس چون او را از جانب خود نعمتی عطا کند آن [مصیبتی] را که در رفع آن پیشتر به درگاه او دعا می کرد فراموش می نماید».

در این آیه هر دو شرط موجود با «إِذَا» آمده است: هرگاه ضرر به انسان رسد پس پروردگارش را می خواند و هرگاه نعمتی دهد پس آن را فراموش می کند.
 در سوره اِسرائ می فرماید: «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كُفُورًا». (اِسرائ: ۶۷)

«و چون در دریا به شما صدمه ای برسد، هر که را جز او می خوانید ناپدید [و فراموش] می گردد و چون [خدا] شما را به سوی خشکی رهانید رویگردان می شوید و انسان همواره ناسپاس است».

یعنی قطعاً انسان فراموشکار است و فقط هنگام سختی پروردگار خود را فرا می خواند؛ یعنی آن گاه که انسان متضرر می شود و دست به جایی ندارد از نظر فطری به سوی پروردگارش می رود، زیرا خوب می داند کسی جز او نجات دهنده نیست به هنگام نعمت هر چه را از جانب پروردگار بود فراموش می کند. (سید قطب، ۱۹۷۲م: ۳۰۴۱)

پس شرط اول در این آیه دقیقاً با کاربرد «إِذَا» در شرط موافق است زیرا «إِذَا» جزم در شرط دارد.
 در شرط دوم نیز فراموشی انسان مطرح شده و این شرط نیز حتمی الوقوع است، زیرا انسان خود بر فراموشکاری خود واقف است؛ «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا». (بقره: ۲۸۶)
 «پروردگارا اگر فراموش کردیم یا به خطا رفتیم»؛ پس در نتیجه هر دو شرط موجود در این آیه مطابق با هدف اصلی حروف آن است.

۲.۲.۴. تحلیل و بررسی آیه ۴۵

«وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ». (زمر: ۴۵)

«و چون خدا به تنهایی یاد شود، دل های کسانی که به آخرت ایمان ندارند منزعج می گردد و چون کسانی غیر از او یاد شوند بناگاه آنان شادمانی می کنند».

در این آیه دو جمله شرط با «إِذَا» آمده است که هر دو جزم در شرط را دارند. در جمله اول می فرماید: «هرگاه به یگانگی، خدا یاد شود دل آن ها که به آخرت ایمان ندارد متنفر می گردد» و در جمله دوم می فرماید: «هرگاه غیر او یاد شود به ناگاه شادمان می شوند».



در این آیه جزم در شرط قطعی است؛ زیرا جان آن‌ها که به خدایان و بت‌های گوناگون ایمان دارند هنگام شنیدن وحدانیت خداوند دچار حساسیت می‌شوند و تنفر پیدا می‌کنند و در شرط دوم می‌فرماید آن‌گاه که بت‌های خودشان را به یگانگی می‌خوانند شادی در چهره‌هاشان پدید می‌آید. (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ۲۴/۲۹) «إِذَا» در هر دو شرط این آیه در جایگاه اصلی خودش قرار گرفته و عزم در جزم شرط دارد چرا که این شرط قطعی‌الوقوع است. از سوی دیگر کافران و مشرکان چون ذات اقدس الهی را نمی‌دیدند و بت‌های خود را که از اجناس مختلف بود می‌دیدند، لذا در گمراهی قرار داشتند و فطرتاً منحرف و تاریک فکر بودند. (سید قطب، ۱۹۷۲م: ۵/۳۰۵۵) لذا شرط این آیه تأییدی بر گمراهی ابدی آنان و نیز شادی غیرواقعی آنان هنگام شنیدن توحید است.

۴۹. ۳. ۲. ۴. تحلیل و بررسی آیه

«فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّا أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ». (زمر: ۴۹)

«و چون انسان را آسیبی رسد ما را فرا می‌خواند، سپس چون نعمتی از جانب خود به او عطا کنیم می‌گوید تنها آن را به دانش خود یافته‌ام نه چنان است، بلکه آن آزمایشی است ولی بیشترشان نمی‌دانند. این آیه نیز مانند آیه ۱۳ این سوره درباره ناسپاسی انسان سخن می‌گوید و شرط آن نیز با «إِذَا» بیان شده تا یقین را برساند.

«وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...». (زمر: ۷۱)

«و کسانی که کافر شده‌اند گروه‌گروه به سوی جهنم رانده شوند تا چون بدان رسند درهای آن [به رویشان] گشوده گردد...».

«وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...». (زمر: ۷۳)

«و کسانی که از پروردگارشان پروا داشته‌اند گروه‌گروه به سوی بهشت سوق داده شوند تا چون بدان رسند و درهای آن [به رویشان] گشوده گردد...».

این دو آیه هر دو شرح حال کافران و پرهیزکاران را در آخرت بیان می‌کند و شروط موجود در این آیات همرا با «إِذَا» آمده است. باز شدن درهای جهنم هنگام ورود کفار به آنجا حتمی است.

در این فراز می‌توان دریافت که اولاً کافران در قیامت به سوی جهنم رانده شده‌اند و راهی جز حرکت در این مسیر ندارند و ثانیاً حرکت جمعی است نه فردی. (بروجردی، ۱۳۹۷: ۸/۲۶)

پس شرط در این آیه قطعاً اتفاق خواهد افتاد و مطابق با کارکرد «إِذَا» است. از سوی دیگر «إِذَا» در این آیه به معنای «لَمَّا» برای توقع است، یعنی بلافاصله بعد از رسیدن هر دو گروه، درها گشاده می‌شود. به تعبیری می‌توان این‌طور گفت: «هنوز نیامده، درها گشوده می‌شود». (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ۲۴/۷۴) یعنی این شرط به طور قطع اتفاق خواهد افتاد.

در آیه بعد نیز مانند همان آیه باز شدن درهای بهشت هنگام ورود پرهیزکاران قطعی است و این شرط نیز مطابق با هدف اصلی «إِذَا» آورده شده است، با این تفاوت که جواب «إِذَا» محذوف است تا قدرت شرط

و قطعی الوقوع بودن آن را بیان کند که قطعاً اتفاق خواهد افتاد. (عمادی، ۱۹۲۸م: ۸/ ۲۶۴) همچنین واو در آیه دوم دال بر حذف جواب شرط دارد یعنی کافران رانده شونده و سریع درهای جهنم به روی آن‌ها باز می‌شود، مانند در زندان برای بردن زندانی و اما متقین و اهل بهشت می‌آیند و درها با آرامش و زیبایی باز می‌شود. (ابن‌اسی، ۱۹۸۴م: ۱۶/ ۵۶۸ و ۵۶۵) در نتیجه خداوند در این آیه شرط را با «إِذَا» آورده تا بر ورود هر گروه در جایگاه مناسبشان تأکید کند.

۳.۴. تطبیق حروف «إِنْ» و «إِذَا» در سوره زمر

همان طور که در جدول (۱) نشان داده است، تمامی حروف شرط «إِنْ» در سوره زمر از معنای اصلی خود خارج شده و اهداف مختلف بلاغی را دنبال می‌کنند. از این جدول مشخص می‌شود که تمامی شروط «إِنْ» در سوره زمر عزم در جزم شرط را دارد و برای اهداف مختلف از معنای اصلی خود خارج شده‌اند. همچنین این نکته نیز حائز اهمیت است که شروطی که خداوند در سوره زمر به آن‌ها با حرف «إِنْ» اشاره کرده بیشتر در جهت توبیخ و سرزنش است. این نشان دهنده آن است که زبان قرآن هنگام صحبت با کافران و مشرکان تغییر کرده و بار بلاغی آن‌ها بیشتر است تا نفوذ آیات بر جان‌ها قوی‌تر باشد.

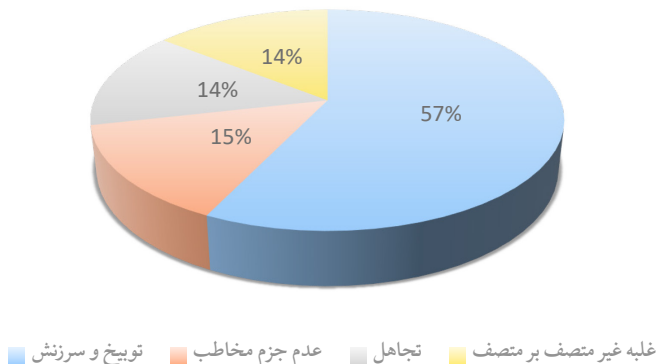
جدول (۱) شروط «إِنْ» در سوره زمر به تفکیک اجزاء جمله و اغراض بلاغی

آیه	ح. شرط	جمله شرط	جواب شرط	غرض بلاغی
۷	إِنْ	تَكْفُرُوا	فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ	توبیخ، سرزنش، نکوهش
۷	إِنْ	تَشْكُرُوا	يَرْضَهُ لَكُمْ	عدم جزم مخاطب
۱۳	إِنْ	عَصَيْتُمْ	حذف (به قرینه قبل) ترسان خواهیم بود	تجاهل
۳۸	إِنْ	سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ	لَيَقُولُنَّ اللَّهُ	توبیخ، سرزنش، نکوهش
۳۸	إِنْ	أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ	حذف به قرینه	توبیخ، سرزنش، نکوهش
۳۸	إِنْ	أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ	حذف به قرینه	توبیخ، سرزنش، نکوهش
۶۵	إِنْ	أَشْرَكَتَ	لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ	غلبه غیرمتصف بر متصف

همان طور که در نمودار (۲) مشخص است، مهم‌ترین هدف برای زیبایی‌شناسی «إِنْ» در سوره زمر توبیخ و سرزنش است. سوره زمر همان طور که گذشت در باب توحید و معاد بحث می‌کند و در تمامی آیات، همراه با شرط «إِنْ»، حالات کافران و مشرکان را بیان می‌کند و از این نمودار مشخص می‌شود که اگر خداوند مستقیم و با اطمینان شرط را بیان می‌کرد هرگز چنین استواری نداشت، چرا که غرض، توبیخ و سرزنش کافران و مشرکان است؛ به عنوان نمونه در آیه هفتم می‌فرماید: «اگر کفر بورزید پس خداوند از شما بی‌نیاز است». اگر این آیه همراه با «إِذَا» و مطابق با غرض شرط می‌آمد معنای سرزنش از آن مشخص نمی‌شد، زیرا ما اطمینان داریم که در صورت کفر بازهم خداوند بی‌نیاز است؛ اما این آیه همراه با «إِنْ» بیان شده تا مشخص کند این شک شما در بی‌نیازی خداوند هنگام کفر، شکی بس باطل و بی‌مورد است.



نمودار (۲) اغراض بلاغی این در سوره زمر

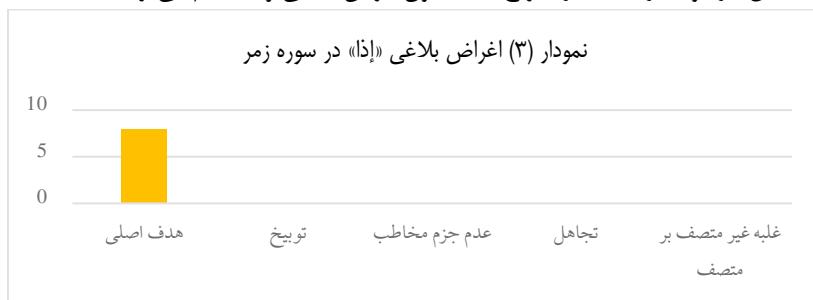


جدول شماره (۲) تعداد و اهداف حروف شرط «إذا» را در سوره زمر نشان می‌دهد؛ همان طور که مشاهده می‌شود استعمال حرف شرط «إذا» در سوره زمر دقیقاً مطابق با هدف اصلی این حرف یعنی عزم در جزم شرط است. یعنی آن‌گاه که خداوند جزم قطعی در شرط دارد و می‌خواهد اطمینان مطلق را نسبت به مخاطب بیان کند از حرف «إذا» در معنای اصلی خود استفاده کرده تا نشان دهد هیچ‌گونه جای شبهه در شرط موجود وجود ندارد. به عنوان مثال در آیات ۷۳ و ۷۱ این سوره گشوده شدن درهای جهنم و بهشت امری بدیهی و یقینی است و دلیلی برای استعمال «این» در جایگاه «إذا» وجود ندارد، زیرا در این صورت ممکن بود شکی در این مورد پیش می‌آمد و قرآن (نعوذ بالله) دچار تحریف می‌شد.

جدول (۲) شروط «إذا» در سوره زمر به تفکیک اجزاء جمله و اغراض بلاغی

آیه	ح. شرط	جمله شرط	جواب شرط	غرض بلاغی
۸	إذا	مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ	دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ	مطابق با هدف اصلی
۸	إذا	خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ	نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ	مطابق با هدف اصلی
۴۵	إذا	ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ	اشْمَازَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ	مطابق با هدف اصلی
۴۵	إذا	ذَكَرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ	إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ	مطابق با هدف اصلی
۴۹	إذا	مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ	دَعَانَا	مطابق با هدف اصلی
۴۹	إذا	خَوَّلَانَهُ نِعْمَةً مِّنَّا	قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ	مطابق با هدف اصلی
۷۱	إذا	جَاءُوهَا	فَتَحَتْ أَبْوَابَهَا	مطابق با هدف اصلی
۷۳	إذا	جَاءُوهَا	فَتَحَتْ أَبْوَابَهَا	مطابق با هدف اصلی

همان طور که در نمودار (۲) مشاهده می‌شود، حرف شرط «إِذَا» در سوره زمر مطابق با هدف اصلی سوره و سیاق آیات همگی در معنای اصلی خودش به کار رفته است تا نشان دهد شروطی را که خداوند قطعیت کامل دارد و بشارت یا انداز صریح است بدون غرض بلاغی و مستقیم می‌فرماید.



در

جدول (۳) مشاهده می‌کنیم که نوع فعل کاملاً متناسب با هدف حروف گنجانده شده است تا به اصل معنا برسد. در حرف «إن» اکثر جملات با فعل مضارع است و فعل مضارع بر حدوث دلالت دارد و برعکس در حرف «إِذَا» اکثر افعال با فعل ماضی آمده تا نشان از اطمینان در وقوع شرط داشته باشد و گویی که شرط انجام شده، با اینکه مضمون آن آینده است.

جدول (۳): نوع جملات شرطی به تفکیک حروف

حروف		إن		إِذَا	
از کان	نوع جمله	جمله شرط		جواب شرط	
		جمله شرط	جواب شرط	جمله شرط	جواب شرط
	ماضی	۵	۰	۸	۷
	مضارع	۲	۶	۰	۰
	اسمیه	۰	۱	۰	۱

نتیجه‌گیری

پس از بررسی سوره زمر نتیجه حاصل شده آن بود که حروف شرط «إن» تماماً در اغراض مختلف به کار برده شده بود و حرف شرط «إِذَا» فقط مطابق با هدف اصلی خود به کار رفته است. این امر به آن علت است که در کلام خداوند هرگز شک راه ندارد، پس مشخص می‌شود کلیه حروف شرط «إن» در سوره زمر برای اغراض زیبایی‌شناسی است و برای تأثیر کلام و استواری آیات قرآن است. همچنین حروف شرط «إِذَا» به آن علت که حرف شرط یقین است و کلام خداوند نیز متقن است، در کلیه آیات مطابق با هدف اصلی آن یعنی اطمینان در شرط به کار رفته است. از سوی دیگر مشخص شد که پانزده شرط از شروط موجود در سوره زمر (هیجده شرط) با ادات «إن» و «إِذَا» آمده است.



طبق بررسی آیات مشخص شد که شروط موجود در سوره زمر همگی مطابق با معنای وضعی ادات شرط است، زیرا ادات دیگر شرط برای معانی مختلف زمانی و مکانی و... هستند، اما با توجه هدف سوره زمر از انذار و بشارت شروط آن با «إِنْ» و «إِذَا» بیان شد.

بیشترین غرض کاربرد «إِنْ» در سوره زمر در اطمینان شرط، برای توبیخ و سرزنش بود، زیرا شروط خداوند در سوره زمر به آن علت که مربوط به معاد و توحید می‌شد بر یقین استوار است، اما برای سرزنش مخاطبان که همان کفار و مشرکان هستند شرط همراه با «إِنْ» می‌آمد تا این مهم را بگوید که فکر شما باطل است ولو اگر شک هم داشته باشید این شک از مبطلات است. اغراض دیگری مثل تجاهل و عدم جزم مخاطب و غلبه غیرمتصف بر متصف نیز در شروط همراه با «إِنْ» وجود داشت تا این معنا را برساند که حتی در کلامی که مخاطب پیامبر (ص) و متکلم خداوند است ولو آنکه هر دو بر جزم شرط عزم دارند، اما از روی ترس از پروردگار همراه با «إِنْ» بیان شد تا گویی که ندانسته فرض شود و غرض به کار رفته برای «إِذَا» در سوره زمر فقط همان هدف اصلی آن بود و آن اطمینان از شرط در آینده بود.

در آیاتی که شروط آن همراه با «إِنْ» بیان شد به دلیل آنکه مخاطب اصلی آن کفار و منافقان بودند، شروط همراه با «إِنْ» بیان می‌شد تا نفوذ بیشتری را بر دل آن‌ها بیندازد و استواری این آیات را برساند، اما آیاتی که شروط آن با «إِذَا» بود غالباً مخاطب انسان و موضوع آن نیز توحید و معاد بود، برای اطمینان و دوری از هرگونه شبه و شک، آیات با «إِذَا» شروع می‌شد تا یقین را بر دل انسان‌ها بیندازد.

منابع

قرآن کریم

- انصاری، ابن هشام (۲۰۰۱م)، شذور الذهب فی معرفة کلام العرب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن جنی، ابوالفتح عثمان (۱۳۹۲)، الخصائص، ج ۱، تحقیق: محمدعلی النجار، قم: ذوی القربی.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۹۸۴م)، تفسیر التحرير والتنویر، ج ۲۳ و ۲۴، تونس: الدارالتونسیه للنشر.
- ابن‌اسی، برهان‌الدین (۱۹۸۴م)، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، ج ۱۶، قاهره: دارالکتب الاسلامیه.
- استرآبادی، رضی‌الدین (۱۹۸۲م)، شرح الکافیة فی النحو، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ایجی (۱۹۹۰م)، الفوائد الغیاثیه فی علوم البلاغه، قاهره: دارالکتب المصری.
- بستانی، بطرس (بی‌تا)، محیط المحيط، ج ۱، بیروت: مکتبه لبنان.
- بروجردی، مصطفی (۱۳۹۷)، تفسیر شمس، ج ۸، قم: بوستان کتاب.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۹۲)، نهج الفصاحه، ترجمه علی‌اکبر مظاهری، ج ۳، قم: قدیسان.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۹۵)، مختصر المعانی، ج ۲، ترجمه حسن عرفان، قم: هجرت.
- الجارم و مصطفی امین (۱۳۹۲)، البلاغه الواضحه، ترجمه ابراهیم اقبالی، ج ۱، تهران: فرهنگ نما
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۰۸)، شرح الجمل فی النحو، تحقیق: خدیجه محمدحسین، مکه المکرمه: دانشگاه أم القرى.
- _____ (۱۹۶۱م)، دلائل الاعجاز، تحقیق: الشیخ محمد عبده و دیگران، قاهره: مکتبه القايره.
- جمالی، مصطفی (۱۳۹۶)، نقد مکاتب ادبی (محقق رضی)، ج ۴، قم: دارالعلم.
- _____ (۱۳۹۶)، نقد مکاتب ادبی (ابن هشام)، ج ۵، قم: دارالعلم.
- حسن، عباس (۱۳۸۰)، النحو الوافی، ج ۱، ج ۲، مصر: دارالمعارف.
- حسینی طهرانی، سید هاشم (۱۳۹۹)، علوم العربیه: علم نحو، ج ۳، قم: دار زین‌العابدین.
- حمصی، محمدطاهر (۲۰۰۳م)، من نحو المبانی إلى نحو المعانی، دمشق: دارسعد الدین.
- حمیده، مصطفی (۱۳۹۴)، نظام جمله در زبان عربی، ترجمه عدنان طهماسبی و دیگران، تهران: جهاد دانشگاهی.
- درویش، محی‌الدین (۱۳۹۳ش)، إعراب قرآن کریم و بیانه، ج ۶، ج ۲، قم: ذوی القربی.
- دسوقی، محمد بن عرفه (۲۰۰۹م)، حاشیه الدسوقی علی مغنی اللیب عن کتب الأعراب، ج ۱، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- _____ (۱۴۲۸)، حاشیه الدسوقی علی مختصر السعد، ج ۲، بیروت: مکتبه العصریه.
- دقیق عاملی، معین (۱۳۹۷)، دروس فی البلاغه، ترجمه سیدحسین مداری، قم: عالمه.
- رضایی، محمدعلی و دیگران (۱۳۹۱ش)، تفسیر قرآن مهر، ج ۸، قم: دارالعلم.
- زرکشی، محمدبن عبدالله (۱۹۹۰م)، البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، بیروت: دارالمعرفه.
- زمخشری، محمودبن عمر بن محمد (۱۳۹۱)، تفسیر کشاف، جلد ۴، ترجمه: مسعود انصاری، ج ۲، تهران: ققنوس.



- سامرائی، محمدفاضل صالح (۱۴۳۴)، معانی النحو، ج ۴ و ۱، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- سکاکي، یوسف بن ابی بکر (۱۹۸۲)، مفتاح العلوم، بغداد: دار الرسالة.
- سید قطب (۱۹۷۲م)، فی ظلال القرآن، ج ۵، قاهره: دالشروق.
- سیوطی، جلال الدین (۱۹۵۱)، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، مصر: دار المصطفی البابی الحلبي.
- شرباصی، أحمد (۱۳۹۴)، دایرة المعارف اخلاق قرآنی، ج ۱، ترجمه محمد بهاءالدین حسینی، سندج: زانست.
- صالح جمال، رباب (۱۴۲۶)، «إن و إذا و لمّا در سیاقات خیر و شر در قرآن کریم»، مجله دانشگاه أم القری، ج ۱، ش ۱، ص ۹۱-۱۰۲.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- عمادی، أبی سعود محمدبن محمد (۱۹۲۸م)، إرشادالعقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج ۷، قاهره: مكتبة الحسينية المصرية.
- فوده، علی (۱۹۷۵م)، «شرط به «إن» و «إذا» در قرآن کریم»، مجله دانشگاه بغداد، ص ۶۸-۴۳.
- مبرد، أبی عباس محمد بن یزید (۱۳۸۶)، المقتضب، تحقیق: محمد عبدالخالق عظیمه، قاهره.
- متقی‌زاده، عیسی و محمد کبیری (۱۴۳۵م)، «الجملة الشرطية فی اللغة العربية و مکناتها من سائر الجمل، مجله اللغة العربية و آدابها»، مجله دانشگاه تهران پردیس فارابی، ص ۶۴-۴۷.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۹۷)، تفسیر کاشف، ج ۶، ترجمه محمد دانش، ج ۴، قم: بوستان کتاب.
- هاشمی، أحمد (۱۳۹۲)، جواهر البلاغه، ج ۶، تهران: الهام.
- _____، (۱۳۹۴)، ترجمه و شرح جواهر البلاغه، ترجمه حسن عرفان، ج ۱۸، قم: بلاغت.

Table of Contents

"Polysemy" in Surah Al-Baqarah from Perspective of Allamah

Tabataba'i / 3

Atefe Pulad, and Mohsen Barghikar

Application of Rhetoric Techniques in Surah "al Buruj" Based on Two

Works of Khatib Qazvini / 25

Muhammad Anwar Asghari, and Muhammad Ghorbanzadeh

Analysis of Allamah Tabatabai's Views About Quran's Allegories / 41

Nasrin Ansarian, and Muhammad Fallahi Qomi

**"Irony" in the Quranic Verses of "Annunciation" and "Warning" in
Connection with Heaven and Hell (With an Exegetic Approach) / 55**

Seddigheh Emadi Astarabadi

A New Reflection on the Semantics and Nature of "T'awil"

(Justification) of the Holy Quran / 75

Ahmad Reza Tahayyori

**Studying the Conditional Words "وَإِنْ" and "لَوْ" in the Holy Qur'an with
a Rhetorical Approach; Case Study: Surah al-Zumar / 95**

Isa Mottaghizadeh, and Koresh Faridunpour



Literary Arrays of the Qur'an

Vol. 1, No. 1, Spring 2025

Executive Manager

Mohammad
Ghorbanzadeh

Language Editor

Sayed Sadegh Heidari

Page Designer

Pirayeshe Qalam
Services

Website

<http://aqj.journals.miu.ac.ir>

Print run: 100 copies

Price: 1,000,000 IRR

Printed by: Al-Mustafa
Digital Printing House

Address

Research Department,
Al-Mustafa International
University, Shahid
Modarres 1, 7th Floor,
Shahid Modarres Blvd.,
Mashhad, Iran

Phone: (+98)51-32211821

Fax: (+98)51-32217167

Zip Code: 9133936316

Publisher: Al-Mustafa International University

Place of Publication: Al-Mustafa International
University, Khorasan

Director-in-Charge: Ruhollah Saeedi Fazel

Editor-in-Chief: Mohammad Fakir Meibodi

Editorial Board:

Mohammad Ali Rezaei Esfahani

(Professor, Al-Mustafa International University)

Mohammad Fakir Meibodi

(Professor, Al-Mustafa International University)

Hassan Naghizadeh

(Professor, Ferdowsi University of Mashhad)

Ali Nasiri

(Professor, Iran University of Science & Technology)

Mohammad Javad Eskanderlou

(Associate Professor, Al-Mustafa International University)

Hassan Kharqani

(Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences)

Hossein Alavi Mehr

(Associate Professor, Al-Mustafa International University)

Aims & Scope

This journal is dedicated to the study of the Qur'an's literary dimensions. It seeks to promote a rigorous and research-oriented environment by encouraging precise, comprehensive, and critical investigations, along with evaluations of existing ideas in Qur'anic aesthetics. The journal also aims to address emerging issues in this field and to provide scholarly responses to intellectual challenges within the Islamic world.

Disclaimers and Permissions

The views expressed in this journal do not necessarily reflect those of the editorial board.

The journal reserves the right to edit all submitted manuscripts. Content from this journal may be reproduced with proper citation.

Indexing & Abstracting:

Islamic World Science Citation Center (ISC) (*isc.ac*)

Al-Mustafa International University Journals

Database (*journals.miu.ac.ir*)

Noor Specialized Journals Database (*noormags.ir*)

Magiran (Iranian Journal Database) (*magiran.com*)

Google Scholar (*scholar.google.com*)

Civilica Journals Database (*civilica.com*)