



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما صلوات

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



# اعجاز بیانی قرآن

دکتر عایشہ عبدالرحمن بنت الشاطی

ترجمہ حسن صدیقی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اعجاز بیانی قرآن

نویسنده:

عائشه عبد الرحمن بنت الشاطی

ناشر چاپی:

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۵	اعجاز بیانی قرآن
۱۵	مشخصات کتاب
۱۵	یادداشت مترجم
۱۶	یادداشت مؤلف
۱۷	مقدمه
۲۷	گفتار اول
۲۸	اشاره
۲۸	۱ معجزه
۳۸	۲ جدل و مبارزه جویی و نمایش اعجاز
۴۹	۳ وجوه اعجاز و بیان قرآنی
۶۰	۴ علمای بلاغت و اعجاز بیانی گامهایی در این راه
۸۳	گفتار دوم نظریه‌ای در اعجاز بیانی
۸۳	اشاره
۸۳	۱ حروف مقطعه و راز نهفته در حروف
۱۲۰	۲ دلالت‌های الفاظ و راز کلمات
۱۲۰	اشاره
۱۲۳	رؤیا و حلم
۱۲۴	آنس و أبصر
۱۲۵	نأی و بعد
۱۲۶	حلف و قسم
۱۲۹	تصدع و تحطم
۱۳۰	خشوع و خشیت خضوع و خوف

- زوج و امرأة ..... ۱۳۲
- أشبات و شتی ..... ۱۳۴
- انس و انسان ..... ۱۳۴
- نعمت و نعیم ..... ۱۳۵
- ۳ اسلوبهای قرآنی و راز نهفته در چگونگی تعبیر ..... ۱۳۶
- اشاره ..... ۱۳۶
- استغنا از فاعل ..... ۱۳۷
- شروع با واو قسم ..... ۱۳۸
- سجع و مراعات فاصله ..... ۱۴۳
- نفی همراه با قسم ..... ۱۵۷
- گفتار سوم مسائل ابن ازرق ..... ۱۶۰
- اشاره ..... ۱۶۰
- ۱- عزین: ..... ۱۶۵
- ۲- الوسیلة: ..... ۱۶۶
- ۳- شرعة و منهاج: ..... ۱۶۶
- ۴- ینع: ..... ۱۶۷
- ۵- ریش: ..... ۱۶۷
- ۶- کبد: ..... ۱۶۸
- ۷- سنا: ..... ۱۶۹
- ۸- حفدة: ..... ۱۶۹
- ۹- حنان: ..... ۱۷۰
- ۱۰- ییأس: ..... ۱۷۱
- ۱۱- مشبور: ..... ۱۷۲
- ۱۲- أجا: ..... ۱۷۳

- ۱۳- ندی: ..... ۱۷۴
- ۱۴- اثاث، رئی: ..... ۱۷۵
- ۱۵- قاع صمصف: ..... ۱۷۶
- ۱۶- تضحی: ..... ۱۷۷
- ۱۷- خوار: ..... ۱۷۷
- ۱۸- ونی: ..... ۱۷۸
- ۱۹- قانع و معتز: ..... ۱۷۹
- ۲۰- مشید: ..... ۱۸۰
- ۲۱- شواظ: ..... ۱۸۱
- ۲۲- أفلح: ..... ۱۸۱
- ۲۳- یؤتد: ..... ۱۸۲
- ۲۴- نحاس: ..... ۱۸۳
- ۲۵- أمشاج: ..... ۱۸۴
- ۲۶- فوم: ..... ۱۸۴
- ۲۷- سامدون: ..... ۱۸۵
- ۲۸- غول: ..... ۱۸۵
- ۲۹- إتسقی: ..... ۱۸۶
- ۳۰- خالدون: ..... ۱۸۷
- ۳۱- جفان کالجواب: ..... ۱۸۷
- ۳۲- فی قلبه مرض: ..... ۱۸۸
- ۳۳- لازب: ..... ۱۸۸
- ۳۴- أنداد: ..... ۱۸۹
- ۳۵- شوب: ..... ۱۹۰
- ۳۶- قَطّ: ..... ۱۹۱

- ۱۹۲ ..... ۳۷- حمأ مسنون:
- ۱۹۳ ..... ۳۸- البائس الفقير:
- ۱۹۴ ..... ۳۹- غدق:
- ۱۹۵ ..... ۴۰- شهاب قيس:
- ۱۹۶ ..... ۴۱- أليم:
- ۱۹۶ ..... ۴۲- قفينا:
- ۱۹۷ ..... ۴۳- تردى:
- ۱۹۸ ..... ۴۴- نهر:
- ۱۹۹ ..... ۴۵- الأنام:
- ۲۰۰ ..... ۴۶- يحور:
- ۲۰۱ ..... ۴۷- أدنى آلا تعولوا:
- ۲۰۲ ..... ۴۸- مليم:
- ۲۰۲ ..... ۴۹- تحسونهم:
- ۲۰۳ ..... ۵۰- ألفى:
- ۲۰۴ ..... ۵۱- جنف:
- ۲۰۵ ..... ۵۲- البأساء و الضراء:
- ۲۰۷ ..... ۵۳- رمز:
- ۲۰۸ ..... ۵۴- فاز:
- ۲۰۸ ..... ۵۵- سواء:
- ۲۰۹ ..... ۵۶- الفلك المشحون:
- ۲۱۰ ..... ۵۷- زنيم:
- ۲۱۰ ..... ۵۸- قدد:
- ۲۱۱ ..... ۵۹- فلق:
- ۲۱۲ ..... ۶۰- خلاق:



- ۶۱- قانتون: ..... ۲۱۴
- ۶۲- جدّ رینا: ..... ۲۱۵
- ۶۳- حمیم آن: ..... ۲۱۶
- ۶۴- سلقوكم بألسنة حداد: ..... ۲۱۷
- ۶۵- اكدی: ..... ۲۱۸
- ۶۶- وزر: ..... ۲۱۸
- ۶۷- نجب: ..... ۲۱۹
- ۶۸- مرّة: ..... ۲۱۹
- ۶۹- معصرات: ..... ۲۲۰
- ۷۰- عضد: ..... ۲۲۱
- ۷۱- غابرون: ..... ۲۲۱
- ۷۲- تأسی: ..... ۲۲۲
- ۷۳- یصدفون: ..... ۲۲۳
- ۷۴- تبسل: ..... ۲۲۴
- ۷۵- أفل: ..... ۲۲۴
- ۷۶- صریم: ..... ۲۲۵
- ۷۷- تفتأ: ..... ۲۲۵
- ۷۸- إملاق: ..... ۲۲۶
- ۷۹- حدائق: ..... ۲۲۷
- ۸۰- مقیت: ..... ۲۲۸
- ۸۱- یئود: ..... ۲۲۹
- ۸۲- سرّی: ..... ۲۳۰
- ۸۳- دهاق: ..... ۲۳۰
- ۸۴- کنود: ..... ۲۳۱

- ۲۳۲ ..... ۸۵- ینغصون:
- ۲۳۳ ..... ۸۶- یهرعون:
- ۲۳۳ ..... ۸۷- الرّفد المرفود:
- ۲۳۴ ..... ۸۸- تتیب:
- ۲۳۵ ..... ۸۹- هیت لك:
- ۲۳۶ ..... ۹۰- عصب:
- ۲۳۷ ..... ۹۱- مؤصده:
- ۲۳۷ ..... ۹۲- یسامون:
- ۲۳۸ ..... ۹۳- أبابیل:
- ۲۳۹ ..... ۹۴- ثقف:
- ۲۴۱ ..... ۹۵- نقع:
- ۲۴۲ ..... ۹۶- سواء الجحیم:
- ۲۴۳ ..... ۹۷- مخضود:
- ۲۴۳ ..... ۹۸- هضم:
- ۲۴۴ ..... ۹۹- سدید:
- ۲۴۶ ..... ۱۰۰- إلّ:
- ۲۴۷ ..... ۱۰۱- خامدون:
- ۲۴۸ ..... ۱۰۲- زبر الحديد:
- ۲۴۸ ..... ۱۰۳- سحقا:
- ۲۴۹ ..... ۱۰۴- غرور:
- ۲۴۹ ..... ۱۰۵- حصور:
- ۲۵۰ ..... ۱۰۶- عبوس قمطیر:
- ۲۵۱ ..... ۱۰۷- یکشف عن ساق:
- ۲۵۱ ..... ۱۰۸- إیاب:

- ۱۰۹- حوب: ..... ۲۵۳
- ۱۱۰- العنت: ..... ۲۵۴
- ۱۱۱- فتیل: ..... ۲۵۵
- ۱۱۲- قطمیر: ..... ۲۵۶
- ۱۱۳- أركس: ..... ۲۵۶
- ۱۱۴- أمرنا مترفیها: ..... ۲۵۷
- ۱۱۵- یفتن: ..... ۲۵۸
- ۱۱۶- لم یغنوا: ..... ۲۵۹
- ۱۱۷- هون: ..... ۲۶۰
- ۱۱۸- نقیر: ..... ۲۶۱
- ۱۱۹- فارض: ..... ۲۶۲
- ۱۲۰- الخیط الأبیض، و الخیط الأسود: ..... ۲۶۲
- ۱۲۱- شروا: ..... ۲۶۳
- ۱۲۲- حسابان: ..... ۲۶۴
- ۱۲۳- عنت: ..... ۲۶۵
- ۱۲۴- ضنک: ..... ۲۶۶
- ۱۲۵- فجّ: ..... ۲۶۷
- ۱۲۶- حبک: ..... ۲۶۸
- ۱۲۷- حرّض: ..... ۲۶۹
- ۱۲۸- یدعّ: ..... ۲۷۰
- ۱۲۹- منفطر: ..... ۲۷۱
- ۱۳۰- یوزعون: ..... ۲۷۲
- ۱۳۱- خبت: ..... ۲۷۳
- ۱۳۲- المهل: ..... ۲۷۴

- ۲۷۵ ..... ۱۳۳- وبیل:
- ۲۷۵ ..... ۱۳۴- نقبوا:
- ۲۷۶ ..... ۱۳۵- همس:
- ۲۷۷ ..... ۱۳۶- مقمحون:
- ۲۷۸ ..... ۱۳۷- مریج:
- ۲۷۸ ..... ۱۳۸- حتما مقضیا:
- ۲۷۹ ..... ۱۳۹- اکواب:
- ۲۸۰ ..... ۱۴۰- ینزفون:
- ۲۸۰ ..... ۱۴۱- غرام:
- ۲۸۲ ..... ۱۴۲- ترائب:
- ۲۸۲ ..... ۱۴۳- بور:
- ۲۸۳ ..... ۱۴۴- نفشت:
- ۲۸۴ ..... ۱۴۵- ألد الخصام:
- ۲۸۵ ..... ۱۴۶- حنیز:
- ۲۸۵ ..... ۱۴۷- الأجداث:
- ۲۸۶ ..... ۱۴۸- هلوع:
- ۲۸۷ ..... ۱۴۹- ولات حین مناص:
- ۲۸۸ ..... ۱۵۰- دسر:
- ۲۸۹ ..... ۱۵۱- رکز:
- ۲۹۰ ..... ۱۵۲- باسرة:
- ۲۹۱ ..... ۱۵۳- ضیزی:
- ۲۹۱ ..... ۱۵۴- لم یتسته:
- ۲۹۲ ..... ۱۵۵- ختار:
- ۲۹۳ ..... ۱۵۶- قطر:

- ۱۵۷- خمط: ..... ۲۹۳
- ۱۵۸- اشمأزت: ..... ۲۹۴
- ۱۵۹- جدد: ..... ۲۹۴
- ۱۶۰- أغنی و أفتنی: ..... ۲۹۵
- ۱۶۱- لا یلتکم: ..... ۲۹۶
- ۱۶۲- أب: ..... ۲۹۷
- ۱۶۳- السر: ..... ۲۹۸
- ۱۶۴- تسیمون: ..... ۲۹۹
- ۱۶۵- ترجون: ..... ۲۹۹
- ۱۶۶- متریة: ..... ۳۰۱
- ۱۶۷- مهطع: ..... ۳۰۱
- ۱۶۸- سمی: ..... ۳۰۲
- ۱۶۹- یصهر: ..... ۳۰۳
- ۱۷۰- تنوء: ..... ۳۰۳
- ۱۷۱- بنان: ..... ۳۰۴
- ۱۷۲- إعصار: ..... ۳۰۵
- ۱۷۳- مراغم: ..... ۳۰۶
- ۱۷۴- صلد: ..... ۳۰۶
- ۱۷۵- ممنون: ..... ۳۰۷
- ۱۷۶- جابوا: ..... ۳۰۷
- ۱۷۷- جمًا: ..... ۳۰۹
- ۱۷۸- غاسق: ..... ۳۰۹
- ۱۷۹- فی قلوبهم مرض: ..... ۳۱۱
- ۱۸۰- یعمهون: ..... ۳۱۳

- ۱۸۱- بارئکم: ..... ۳۱۳
- ۱۸۲- ریب: ..... ۳۱۵
- ۱۸۳- ختم: ..... ۳۱۵
- ۱۸۴- صفوان: ..... ۳۱۶
- ۱۸۵- صرّ: ..... ۳۱۷
- ۱۸۶- تبوّئ: ..... ۳۱۸
- ۱۸۷- ربّیون: ..... ۳۱۹
- ۱۸۸- مخمصه: ..... ۳۲۰
- ۱۸۹- یقترف: ..... ۳۲۲
- پایان سخن ..... ۳۲۳
- درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ..... ۳۲۴

## اعجاز بیانی قرآن

## مشخصات کتاب

نام کتاب: اعجاز بیانی قرآن نویسنده: عائشه عبد الرحمن بنت الشاطی / حسین صابری موضوع: اعجاز بیانی تاریخ وفات مؤلف: معاصر زبان: فارسی تعداد جلد: ۱ ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی مکان چاپ: تهران سال چاپ: ۱۳۷۶ نوبت چاپ: اول

## یادداشت مترجم

یادداشت مترجم بسم الله الرحمن الرحيم قرآن، چشمه‌ای است زاینده و زلالی همیشه پاینده که پیوسته طالبان حقیقت را برخوردار و عاشقان معرفت را در افسون خویش گرفتار ساخته است؛ جویباری است جاری در بستر زمان که تشنگان هدایت دم به دم زلال از آن برداشته‌اند، امّا همچنان از خروش و تلاطم چیزی از کف ندهاده است؛ یا دریایی است بیکران که گاه به گاه عالمانی متبحر، پشتگرم به جسارت خود، در اعماق آن فرو رفته‌اند و گوهری گرانبها بر کف، از گوشه‌ای از آن سر برآورده و غریب شادی در داده‌اند که گوهر اعجاز را یافته‌ایم، اما این دریا همچنان مرواریدهای درشت‌تر را برای گوهر شناسانی جسورتر در ژرفای خویش نهان باقی گذاشته است؛ یا اقیانوسی است از زلال وحی که نشان از «بالا» دارد و هر که دیده بدان خیره کند جز به تحیر در ماندن او را نصیبی حاصل نیست؛ یا آینه‌ای است از حقیقت علم که هر که در آن نگیرد، به رغم همه ادّعاها، جز مقدار علمی خویش نبیند، ولی آن آبگینه همچنان بر جای ماند تا بتوان در آن صورتی دیگر دید. قرآن اعجازی است که خیره‌سرتین دشمنان و سخنورترین امیران بلاغت و بیان را در برابر خویش به خموشی کشانده و در پهنه تصور هم‌آورد با خود شمشیر هر زبان آوری را کندتر از کند ساخته است، چندان که از وضوح این عجز و ناتوانی نه این که به هم‌آوردی آن برنخاسته‌اند، بلکه چنین اندیشه‌ای نیز در سر پرورانده‌اند. بدین سان قرآن بر فراز تنها قلّه رفیع سخن ایستاده و هر سخن بلندی را در کنار این رفیع کوتاه، و هر تلاشی را برای رسیدن به این فراز ناتوان دیده است. از گذشته‌ای بس دور تلاشها به عمل آمد تا از اسرار اعجاز قرآن پرده برداشته و راه به وجوه اعجاز آن گشوده شود. کسانی بازداشته شدن اراده دیگران از رویارویی را وجه اعجاز شمردند؛ کسانی اعجاز بیانی قرآن، مقدمه، ص: ۲ قرآن را در خبر دادن آن از اسرار وقایع گذشته تاریخ و نیز خبر دادن از آنچه در زمان نزول واقع نشده و بعدها به وقوع پیوسته یا خواهد پیوست دانستند؛ کسانی قرآن را در مضامین و عقاید، احکام، قوانین و ارزشها و آرمانهای مطرح شده در آن بزرگترین معجزه الهی شمردند؛ کسانی اسرار و شگفتیهای علمی قرآن را وجه اعجاز قلمداد کردند ... و کسانی بلاغت قرآن را راز اعجاز معرفی نمودند؛ بلاغت و بیانی که امیران سخن و عرب سخنور عصر بعثت را در رویارویی با خویش زمین گیر کرد و هنوز که هنوز است بسیاری از اسرار آن همچنان ناگشوده مانده است؛ نه علم کهن بلاغت در این عرصه به کرانه‌ای رسیده و نه علم نوین نقد توانسته است همه زیباییهای آن را ببیند و بنماید، گرچه در این میان نقد ادبی قرآن تصویری روشنتر و کلی‌تر از بیان و بلاغت و زیباییهای خیره کننده قرآن ارائه کند. اینها همه تلاشهایی است که در راه معرفی اسرار اعجاز قرآن صورت گرفته است. کتاب حاضر همه این تلاشها را به همدیگر پیوند می‌دهد و آن گاه خود دست به کار تلاشی نو در معرفی چهره‌ای تازه از بیان و بلاغت قرآن و اسرار آن می‌شود و تبیین می‌کند که چگونه در این کتاب الهی هر چیز در جای خویش قرار دارد و همین برجسته‌ترین راز بلاغت قرآن است، چونان که به گفته مؤلف در پایان کتاب: «اعجاز بیانی اقتضا می‌کند که هر مفسّری در راه آوردن همانندی برای واژه‌های قرآنی و در جای آن، در مانده و ناتوان گردد؛ بلکه در این نیز ناتوانیم که برای واژه قرآنی بدیلی از دیگر کلمات این کتاب الهی که در موضعی دیگر و در سیاقی دیگر آمده است بیابیم». عمده‌ترین هدف کتاب حاضر بیان همین حقیقت است. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و سه گفتار است. مؤلف در مقدمه کتاب به بیان سیر اجمالی آراء و نظریات و تألیفاتی که در این

عرصه خود را نشان داده‌اند و همچنین به معرفی کتاب خود می‌پردازد. وی در گفتار اول مسائل معجزه، اعجاز و تحدی قرآنی، وجوه اعجاز و بیان قرآن، و تلاش‌های علمای بلاغت در زمینه پرده برداشتن از اعجاز قرآن و وجوه آن را مورد بحث قرار می‌دهد و خود نظریه اعجاز به بیان و بلاغت را بر می‌گزیند و آن را تقویت و تبیین می‌کند. آنگاه در گفتار دوم در سه بخش حروف مقطعه و الفاظ و واژه‌ها و سرانجام اسالیب قرآنی نظریه خود را تعقیب می‌نماید و در سومین گفتار نیز مسائل ابن ازرق و تفسیر ابن عباس از واژه‌های قرآنی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد تا در این دو گفتار روشن کند که چگونه هر تلاشی برای جایگزین کردن حرفی با حروف قرآنی، یا واژه‌ای با واژه قرآنی و یا اسلوبی با اسلوب قرآنی - هر چند که در جایی دیگر از همین کتاب الهی نیز به کار رفته باشد - تلاشی ناموفق و ناکام است و چگونه در قرآن کریم هر چیز در جای خویش قرار گرفته و هر تفسیری لغوی یا هر توجیه نحوی جز تلاشی برای تقریب به ذهن نیست. اعجاز بیانی قرآن، مقدمه، ص: ۳ مؤلف ژرف‌نگر این کتاب که سالهای طولانی در دانشگاه قزوین مراکش به تدریس و تحقیق اشتغال داشته، چنان که در دیگر تألیفات خود همانند تراجم سادات بیت النبوه و التفسیر البیانی خواننده را در برابر دقت نظر و توانمندی خویش به اعجاب و امیدوار می‌دارد در کتاب حاضر نیز این توانمندی را به نمایش درآورده و از عهده بیان آنچه خواسته برآمده است. مترجم نیز سعی کرده به اندازه توان خویش آنچه را مؤلف در الإعجاز البیانی للقرآن برای خواننده عرب خود آورده است به زبان فارسی درآورد، هر چند به سبب دقت و دشواری این موضوع و از دیگر سوی بضاعت اندک خویش این ترجمه را پیراسته از کاستی و گاه سستی نمی‌داند و البته، در کنار آن به برخورد بزرگوارانه خوانندگان و بویژه اساتید و صاحب نظران و نیز به راهنمایی آنان چشم امید دوخته است. قبل از پایان سخن ادای حق واجب کنم و متذکر گردم که در ترجمه آیات قرآن در این کتاب از ترجمه آقای عبدالمحمد آیتی بهره فراوان برده شده و در مواردی عیناً از آن نقل شده است. همچنین لازم می‌دانم سپاس خود را از مدیریت محترم شرکت انتشارات علمی و فرهنگی که وقفه‌های ناخواسته در کار این کتاب را از میان بردند و مشکلاتی پیش آمده را برگشودند و نیز سپاس و تقدیر خویش را از استاد محترم جناب آقای اتابکی که منت نهادند و ویرایش این اثر را پذیرفتند ابراز بدارم. امید که این اندک مقبول در گاه خدایی که قرآن را نازل کرد قرار گیرد و رسولی را که این کتاب بر زبان او جاری گشت و عترتی را که ترجمان این کتاب بود خشنود سازد. پروردگارا قرآن و عترت را از ما خشنود بدار! مشهد مقدس - دانشگاه علوم اسلامی رضوی حسین صابری ۲۵ / ۹ / ۷۷ اعجاز بیانی قرآن، مقدمه، ص: ۴

### یادداشت مؤلف

یادداشت مؤلف اگر مرا نسبی ریشه‌دار در بزرگان نبود از پرداختن به چنین موضوع دقیق و دشواری پروا می‌کردم، موضوعی که امامان و عالمان سلف بدان پرداخته، عمر خویش را در خدمت قرآن کریم به پایان برده‌اند و ثمرات تلاش‌های پربار و سخاوتمندانه خود را به گنجینه کتب اسلامی تقدیم کرده‌اند. اگر نه آن بود که می‌دانم زن مسلمان را در تاریخ ما چه منزلتی بلند است از گام نهادن به این میدان پر مخاطره کناره می‌گزیدم، از این بیم که مباد جایگاهم در این میدان انکار گردد ... همه عمر خویش را با کتاب اعجاز گذراندم و در مکتب قرآن تمام دوران طولانی علم آموزی خویش را سپری کردم، مکتبی که در نخستین مراحلش پدرم استاد و مرشد آن بود و در آخرین مراحل نیز پس از پایان تحصیلات عالی تخصص خویش را در آن گرفتم و در این مرحله، استادم امام امین الخولی مرا به تحصیل و مطالعه در این زمینه رهنمون گردید و در بیش از سه دهه پیوسته گام به گام بر این طریق دشوار راهنمایی کرد و بر راه داشت و از هر گونه لغزشی در اندیشه و استدلال و نیز از درغلتیدن به دامن تأویل و سطحی نگری حفظ کرد و در پرتو التزام به بندبند قانون و برنامه دقیق و قاطع و صریح خود مرا پیش برد، قانون و برنامه‌ای که به ما اجازه نمی‌دهد بدون استقراء کامل موارد کاربرد یک واژه قرآنی در قالب صیغه‌های مختلف آن در کتاب محکم الهی، به تفسیر آن بپردازیم و یا بی‌آنکه نظایر یک موضوع قرآنی و یا پدیده‌ای از پدیده‌های اسلوبی کتاب عزیز را به طور کامل در نظر داشته باشیم و



بی‌آنکه در سیاق خاص آن در آیه و سوره و سیاق عام آن در کل قرآن تدبیر کنیم آن را موضوع بحث و داوری قرار دهیم. اعجاز بیانی قرآن، مقدمه، ص: ۵ از دیرباز مسئله اعجاز قرآن مرا به خود مشغول داشته است، بی‌آنکه بر اساس تصمیمی قبلی بدین سمت رفته باشم؛ چه، در خلال اشتغال به تفسیر بیانی و مطالعات قرآنی چنان اسرار خیره‌کننده‌ای از این کتاب برایم تجلی کرد که نظرم را به موضع عرب اصیل در برابر معجزه قرآن در عصر بعثت جلب کرد و مرا به سوی تلاشی منسجم و با برنامه خاص برای فهم این راز متوجه ساخت که چگونه و چرا در شرایطی که قرآن آنان را به میدان این مبارزه خوانده بود که سوره‌های همانند سوره‌های این کتاب بیاورند و در حالی که زبان عربی هم زبان این کتاب و هم زبان آنان بود و بیان و بلاغت نیز بسان آبی روان در گفتار آنان و بر زبانشان جریان می‌یافت از آوردن سوره‌ای همانند آن ناتوان مانده بودند؟ بی‌تردید، آنان چنان اسراری در اعجاز بیانی قرآن دیده بودند که آنان را از هر تلاشی برای آوردن واژه‌ای که بتواند جایگزین واژه‌ای از قرآن شود و یا برای آوردن آیه‌ای جز بر آن گونه که در بیان و بلاغت کتاب اعجاز وجود داشت نومید ساخته بود. این نوشتار تلاش و مطالعه‌ای است که امروز متواضعانه آن را در زمینه فهم اعجاز قرآن تقدیم می‌دارم و در آن هیچ کدام از تلاشهای سلف صالح در خدمت کتاب اسلام را، در زمینه‌های مختلف تفسیر و اعراب و بلاغت، انکار نمی‌کنم، بلکه این تلاشها نشانه‌هایی راهگشا برای گام نهادن در طریقی در اختیارم نهاده است که در آن، حرکت خود را از همان نقطه که سلف آخرین گامهایشان را در آن نهاده بودند آغاز می‌کنم. با این اطمینان که قرآن همچنان در گستره زمان و مکان، چونان چشمه‌ای سرشار و پرفیض برای عالمان و علوم عربی و اسلامی خواهد ماند ... و با این یقین که، چون نسلهای پس از ما از همان نقطه‌ای که ما آخرین گام خویش را در آن نهاده‌ایم آغاز کنند اسرار خیره‌کننده دیگری از کتاب الهی بر آنان تجلی خواهد کرد که ما نتوانسته‌ایم بدانها راه یابیم. این نوشتار، در ریختاری که امروز تقدیم می‌دارم، در بردارنده خلاصه‌ای است از اسرار بیانی قرآن که آنها را در التفسیر البیانی «۱» و در پژوهشهایی قرآنی «۲» که قبلاً منتشر شده خاطر نشان ساخته‌ام، و همچنین در بردارنده خلاصه‌ای است از مقاله‌هایی که در کنگره مستشرقان در هند (به سال ۱۹۶۴ م)، کنگره ادب‌سای عرب در بغداد (۱۹۶۵ م)، سمینار علم‌سای اسلام در مغرب (۱) جلد اول و دوم این کتاب، به چاپ دار المعارف، قاهره، منتشر شده است. (۲) از این جمله است: *دراسة قرآنیة، چاپ دار المعارف، ۱۹۶۹؛ القرآن و حریة الإرادة اتابکی لإرادة، کویت، ۱۹۶۵؛ القرآن و حقوق الانسان، مغرب، ۱۹۶۸ م، کتابنا الاکبر، چاپ دانشگاه اسلامی امّ درمان، ۱۹۶۸ م. اعجاز بیانی قرآن، مقدمه، ص: ۶ (۱۹۶۷ م) و سمینار علمی هفته قرآن در دانشگاه اسلامی امّ درمان (۱۹۶۸ م) مطرح کرده‌ام. همچنین، این کتاب مشتمل بر خلاصه بحثها و درسهای مربوط به اعجاز بیانی است که در دانشگاه قرویین با دانشجویان دار الحدیث در رباط، و نیز در دانشکده‌های شریعت در فاس، اصول دین در تطوان، و زبان و ادبیات عرب در مراکش در میان نهاده‌ام. این خلاصه‌ها را به گونه‌ای که هر یک در جای خاص خود در موضوع اعجاز بیانی قرآن قرار گیرند سامان داده و نکته‌های تازه و منتشر نشده‌ای نیز بدانها افزوده‌ام که حاصل اشتغالی کامل به مطالعه و بررسی این موضوع و نیز رهاورد تدبیری در آیات کتاب اعجاز است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱*

## مقدمه

مقدمه از جلوه‌های اعجاز قرآن است که چنین مسئله‌ای در برابر همه نسلها مطرح باشد و نسلهای بشری یکی پس از دیگری با آن رویاروی شوند، و این مسئله تا ابد بماند و چونان چشمه‌ای گسترده در پهنه تاریخ، پیوسته همگان را از زلال خویش بهره‌مند سازد، و به افقی ماند که هر گاه نسلی گمان کند به کرانه‌اش نزدیک شده، به دور دستها، آنجا که فراتر از نگاه هر بیننده‌ای است، بگسترد و به سان قله‌ای رفیع توان همه پژوهشگران را در راه رسیدن به فراز خویش به پایان رساند. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳ از

جلوه‌های اعجاز قرآن این است که چنین مسئله‌ای در برابر همه نسلها مطرح باشد و نسلهای بشری یکی پس از دیگری با آن رویاروی شوند، و این مسئله تا ابد بماند و چونان چشمه‌ای گسترده در پهنه تاریخ، پیوسته همگان را از زلال خویش بهره‌مند سازد، و به افقی ماند که هر گاه نسلی گمان کند، به کرانه‌اش نزدیک شده، به دور دستها، آنجا که فراتر از نگاه هر بیننده‌ای است، بگسترد، و به سان قله‌ای رفیع توان همه پژوهشگران را در راه رسیدن به فراز خویش به پایان رساند. در قرن سوم هجری خیزبایی از اقوال و نظریات گوناگون درباره اعجاز قرآن در دریای جهان اسلام در تلاطم بود؛ اقوال و نظریاتی که در کشاکش نزاع فرقه‌های اسلامی وضعیت حاوی به خود گرفت و اندیشمندان هر یک از این فرقه‌ها به اثبات نظریه خود در این مسئله و به دفاع از آن پرداختند و افزون بر این، دست به کار ابطال نظریات مخالفان خویش شدند. در آن آغاز، مسئله اعجاز به عنوان یک مسئله مستقل مورد بحث و بررسی قرار نمی‌گرفت، بلکه همراه با دیگر مسائل مورد منازعه و مورد بحث فرقه‌ها، بویژه آنچه به نبوت و معجزه بر می‌گشت بررسی می‌شد، چنانکه در تأویل شکل القرآن ابن قتیبه، و مقالات الاسلامیین ابو الحسن اشعری، حجج النبوة از جاحظ و الانتصار ابو الحسین خیاط - در ابطال کتاب ابن راوندی از جمله الزمرد در ابطال نبوت و الدماغ و الفرید «۱» در اشکال بر نظم قرآن (\_\_\_\_\_ - ۱) در برخی از منابع از

این دو کتاب با عناوین «الدافع» و «الفرند» یاد می‌شود - رجوع کنید به: ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۴؛ باقلانی، اعجاز القرآن، چاپ الذخائر، مقدمه، ص ۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴ شاهد این نحوه از طرح مسئله اعجاز هستیم. گاه نیز مفسران در لابه‌لای مباحث تفسیری به این مسئله می‌پرداختند. چنان که در جامع البیان طبری، مجاز القرآن ابو عبیده و معانی القرآن فراء با این شیوه روبرو می‌شویم. اما زمانی نگذشت که این مسئله به عنوان مسئله‌ای مستقل مورد بحث قرار گرفت و کتب مستقلی در این باره تألیف شد؛ به عنوان مثال، در قرن سوم هجری کتبی درباره اعجاز پدیدار گشت که غالباً نام «نظم القرآن» را بر خود داشت. جاحظ (فت ۲۵۵ هـ ق) دارای کتابی با این عنوان می‌باشد که البته به ما نرسیده است، هر چند او خود در کتاب الحجج و باقلانی نیز در کتاب اعجاز القرآن بدان اشاره دارد. در نیمه دوم قرن سوم و اوایل قرن چهارم ابو بکر عبد الله سجستانی کتاب خود نظم القرآن «۲» را تألیف کرد و ابو زید احمد بن سلیمان بلخی (فت ۳۲۲) و همچنین معاصر او ابن اخشید ابو بکر احمد بن علی (فت ۳۲۶ هـ ق) آثاری بدین نام پدید آوردند. خیاط در الانتصار و زمخشری در مقدمه الکشاف به کتاب ابن اخشید اشاره کرده‌اند. در آن حدّ که ما می‌دانیم در اواخر قرن سوم نخستین کتاب با عنوان اعجاز القرآن فی نظمه و تألیفه ظهور یافت. این کتاب تألیف ابو عبد الله محمد بن زید «۳» واسطی معتزلی (فت ۳۰۶ هـ ق) است و به گفته حاجی خلیفه در کشف الظنون، شیخ عبد القاهر جرجانی دو شرح بر آن نوشته است: شرح کبیر موسوم به المعتضد، و شرح صغیر. بزرگان این طبقه، یعنی نخستین طبقه‌ای که درباره نظم قرآن و اعجاز آن دست به تألیف زدند، بر این گمان بودند که آنان هر چه را در این زمینه گفتنی بوده گفته و مجالی برای آیندگان باقی نگذاشته‌اند تا سخن تازه‌ای در این مورد به میان آورند. جاحظ در حجج النبوه، آنجا که کتاب خویش نظم القرآن را به فتح بن خاقان اهدا می‌کند \_\_\_\_\_ چنان که ابو العلاء در رساله

الغفران، چاپ پنجم، ذخائر، ص ۴۷۴ در بحث خود درباره ابن راوندی این مطلب را تحقیق کرده، عنوان صحیح این دو کتاب الدماغ و الفرید می‌باشد. (۲) استاد صقر در مقدمه اعجاز القرآن باقلانی (چاپ ذخائر، ص ۱۰) چنین اظهار می‌دارد که سجستانی در این نامگذاری از جاحظ تقلید کرده است. به نظر می‌رسد تنها دلیل صقر به چنین عقیده‌ای سبق زمانی جاحظ بر سجستانی (فت ۳۱۶) است. اما دیدیم که «نظم القرآن» عنوان منتخب مؤلفان قرن سوم برای این گونه کتب بوده و چنین چیزی ضرورتاً به معنی تقلید متأخران از متقدمان در این باره نیست. (۳) در کشف الظنون، ماده اعجاز قرآن، چنین آمده است. اما در فهرست ابن ندیم (چاپ رحمانیه، ص ۵۷) و در مقدمه اعجاز القرآن باقلانی (چاپ ذخائر، ص ۱۰) محمد بن یزید آمده است. رک: محمد زغلول سلام، اثر القرآن فی تطور النقد العربی، دار المعارف، ۱۹۶۹ م، ص ۲۳۲. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵ چنین می‌نویسد: ... برای تو

کتابی نوشتم که در آن همه توان خویش را به کار بستم و به آخرین حدی رسیدم که در استدلال آوردن بر قرآن [و اعجاز آن] و ردّ هر اشکال کننده و خدشه آورنده‌ای برای همچو منی ممکن است؛ و بدین سان در این زمینه نه برای رافضیان پرسشی و سخنی بر جای گذاشتم، نه برای اهل حدیث، نه برای حشویّه، نه برای کافران مخالف، نه برای منافقان مقهور، نه برای پیروان نظام و نه آیندگان پس از او که مدعی اند قرآن حق است، اما ساختار و ترکیب آن حجّت و آیت نیست، و قرآن تزییل وحی است، اما برهان دلیل نیست. ابو الحسین خیاط در الانتصار به عظمت این کتاب گواهی می‌دهد و می‌گوید: هر کس کتاب عمرو جاحظ در ردّ بر مشبّهه «۴»، کتاب او در تواریخ و اثبات نبوت پیامبران و همچنین کتاب او درباره نظم قرآن را بخواند در می‌یابد که او از چنان بهره و چنان غنایی در اسلام برخوردار بود که خداوند هرگز نخواست بر دیگران پوشیده و ناشناخته بماند. امروز، در زمینه استدلال بر نظم قرآن و ساختار و ترکیب شگفت آن و نیز استدلال بر این که قرآن آیت نبوت محمد (ص) است کتابی جز کتاب جاحظ سراغ داشته نشود. ابو حیان توحیدی در البصائر نظر ابو حامد قاضی در مورد کتاب ابو زید بلخی را چنین نقل می‌کند. در زمینه قرآن کتابی چون کتاب ابو زید بلخی ندیدم. او مردی فاضل بود و به آراء فلاسفه گرایش داشت، اما درباره قرآن، کلامی لطیف و دقیق در مواضعی خاص به میان می‌آورد. او در این کلام رازهای نهفته قرآن را آشکار ساخته، و آن را نظم القرآن نامیده است. البته وی همه مفاهیمی را که در این باب بوده نیآورده است. قرن چهارم از حاصل آن تلاش گذشته استقبال کرد، اما در آن چیزی که بسنده کند نیافت، بلکه (\_\_\_\_\_ ۴) این نام به عموم

فرقی که در توحید به تشبیه قائل شده‌اند اطلاق می‌گردد. آنان خدای تعالی را جا و مکان اثبات کنند و گویند بر عرش نشسته و پاهای بر کرسی نهاده است. رک: مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد ۱۳۶۸، ص ۴۱۲-م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶- چنانچه قاضی ابو بکر باقلانی در اعجاز القرآن «۵» می‌گوید- آن را چنین مورد ارزیابی قرار داد: این امکان وجود داشته است که پدید آورندگان کتب سودمند درباره مفاهیم قرآنی و کسانی که در فواید مستنبط از این کتاب سخن گفته‌اند- یعنی عالمان صناعت عربیّت و صاحبان صناعت کلام- با تفصیل بیشتری از «وجه اعجاز» این کتاب و استدلال بر منزلت و جایگاه آن سخن گویند؛ چه، این کتاب سزاوار بحثی بیش از آن است که در این باره تألیف کرده‌اند ... پس نیاز به این بحث نیازی مملوستر و اشتغال بدان واجبتر است. برخی از آنان در این مسئله کوتاهی ورزیده‌اند، تا آنجا که گروهی به عقاید و آراء برهمنیان در این مقوله گرویدند و چنین اظهار کردند که ناتوانی معتقدان به اعجاز قرآن از اثبات این امر ایجاب می‌کند که بگوییم هیچ حجّت و برهانی بر این مدعا نیست و این اعجاز هیچ وجهی ندارد؛ چه این که آنان می‌دیدند معتقدان به اعجاز در دقایق آنچه ابداع کرده‌اند چیره دستی نشان داده و در آنچه پدید آورده و وضع کرده‌اند آخرین سخن را گفته‌اند، اما با وجود این آنچه در این زمینه- اعجاز قرآن- تألیف نموده‌اند نه کامل است و نه توانسته است وجه اعجاز را بیان کند؛ شیوه‌هایی که در این کتاب برای استدلال بر این امر به کار گرفته شده تهذیب نشده و بدین سبب نارسانست و ترتیبی نیز در بیان آنها مراعات نشده است. البته ممکن است برخی از آنان در تفریطی که از ناحیه ایشان صورت گرفته و در این که پاره‌ای از حقایق از دستشان رفته است معذور باشند؛ زیرا این زمینه‌ای است که نتوان آن را به طور کامل دریافت و به استواری در آن سخن گفت مگر پس از رسیدن به حقایق و اموری که خاستگاهش والا، منزلتش بلند، راه رسیدن به آن دقیق و استدلال بر آن لطیف و حساس است ... جاحظ کتابی در زمینه نظم قرآن تألیف کرده که در آن چیزی بیش از آنچه متکلمان قبل از او گفته بودند نگفته و از بیشتر حقایقی که در این مسئله پنهان مانده پرده برداشته است. ابو سلیمان خطابی (فت ۳۸۸ ه ق) در مقدمه رساله خود «۶» درباره اعجاز می‌گوید: در گذشته و حال، عالمان در این زمینه بسیار سخن گفته و عقاید و آراء متفاوتی را اظهار کرده‌اند. اما ما ندیده‌ایم که آنان تا کنون به سرچشمه راه یافته باشند؛ چرا که معرفت وجه اعجاز قرآن و شناخت حقیقت این امر و آگاهی یافتن از کیفیات آن (\_\_\_\_\_ ۵) چاپ ذخایر، ص ۶ و ۷. (۶) این

رساله به انضمام النکت ابو الحسن علی بن عیسی رمانی و الشافیه از جرجانی در دار الذخائر تحت عنوان ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن چاپ شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۷ امری دشوار است. «۷» قرن چهارم هجری آخرین دستاوردهای خود را عرضه داشت و نام «اعجاز القرآن» را برگزید و این نام عنوان رساله‌های همه اندیشمندان این قرن در این زمینه شد. آثار ذیل از مشهورترین تألیفات این اندیشمندان در زمینه اعجاز قرآن است: - النکت فی اعجاز القرآن، از ابو الحسن علی بن عیسی رمانی (فت ۳۸۴ ه ق) - بیان اعجاز القرآن، از ابو سلیمان حمد بن محمد خطابی - اعجاز القرآن، از ابو بکر باقلانی (فت ۳۰۴ ه ق) - بخش «اعجاز القرآن» کتاب المغنی فی ابواب التوحید و العدل، از قاضی ابو الحسن عبد الجبار معتزلی (فت ۳۱۵ ه ق) «۸» پیش از این سخنان باقلانی را در مورد عالمان قبل از خود نقل کردیم و دیدیم که چگونه به عقیده او موضوع اعجاز قرآن موضوعی است که «یارانش اندکند و طرفدارانش به جای آن به اموری دیگر مشغولند و آنان که اهل پرداختن به این موضوعند آن را واگذاشته‌اند و این امر دستخوش تعرض هر کس که اراده کرده شده است، تا جایی که اوضاعی به سان آنچه در ابتدای امر وجود داشته پدید آمده و سخنانی همانند آنچه در هنگام ظهور قرآن درباره آن اظهار داشته شده بود مطرح شد؛ برخی گفتند این کتاب سحر است، برخی گفتند شعر است، برخی گفتند افسانه‌های پیشینیان است، و گفتند «اگر می‌خواستیم همانندی برای آن می‌آوردیم» - و سخنانی دیگر از این قبیل که خداوند آنها را از زبان آنان نقل کرده است که آنها را درباره قرآن اظهار داشته و بر زبان آورده و به قرآن نسبت داده بودند». «۹» باقلانی به منظور جبران آنچه اسلافش از رسیدن بدان در مانده بودند به بسط کلام در مسئله اعجاز پرداخت تا حقیقی را در باره نظرم قرآن ابراز دارد که تنه‌ا در کتاب او می‌توان

(۷) ثلاث رسائل فی الاعجاز، ص

۲۱. (۸) دو رساله رمانی و خطابی همراه با شافیه جرجانی در مجموعه‌ای تحت عنوان ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن از سوی دار الذخائر منتشر شده است. اعجاز القرآن باقلانی نیز در دار الذخائر با تحقیق آقای احمد صقر، و قبل از آن در سال ۱۹۵۳ م در دار التالیف قاهره و به همت آقای عبد الله صدیق، و نیز در همین سال در بمبئی و با تحقیق دکتر عبد العلیم رئیس گروه ادبیات دانشگاه علیگره هند منتشر شده است. بخش مربوط به اعجاز قرآن از کتاب المغنی قاضی عبد الجبار هم در سال ۱۹۶۰ م با تحقیق استاد امین الخولی، از سوی وزارت فرهنگ مصر نشر یافته است. (۹) اعجاز القرآن، ص ۵. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸ یافت، و پس از آن دستاوردهای تلاش خویش را به خاصه ارائه دهد، «کسانی از عالمان صناعت عربیت که از کلیاتی از محاسن کلام و مباحث و همچنین آراء و نظریات مطروح در آن آگاهی یافته، اجمالی از شیوه‌های استدلال متکلمین را شناخته و در پاره‌ای از اصول دین تدبّر و تأمل کرده‌اند. «۱۰» باقلانی بر این گمان بود که او این در را برای همیشه بسته، و سخن آخر را در این زمینه گفته است، اما در این میان عبد القاهر جرجانی در قرن پنجم قد برافراشت و چنان مسئله اعجاز را در معرض پرسش قرار داد که گویا تا آن زمان در معرض هیچ سؤالی قرار نگرفته بود و چنان سخن خویش را در این زمینه آغاز کرد که گویا میدان را کاملاً خالی و فاقد هر گونه نشانه‌ای می‌بیند، آن سان که ناگزیر شد کتاب خود دلایل الاعجاز «۱۱» را به عنوان مقدمه‌ای بر فهم اعجاز از طریق درک کامل اسرار زبان عربی تألیف کند. او به همین دلیل در این کتاب تمامی توان خویش را به کار گرفت تا به بررسی اسالیب و ساختارها، و نحو و نکات بلاغی این زبان، از این نظر که ما را به دلیل اعجاز بودن قرآن رهنمون می‌شود، بپردازد. او در همان آغاز کتاب خود در کتب گذشتگان نگریست و در آنها جز بدی و آشفتگی نیافت، و همچنین از این مسئله انتقاد کرد که بسیاری از آنان در حالی به تفسیر و تأویل قرآن پرداخته‌اند که ابزارهای لازم برای فهم و ادراک اعجاز آن را در اختیار نداشته‌اند. او در خلال اظهارات خود می‌گوید: اگر این جماعت آنجا که این مسئله را رها کرده‌اند آن را به طور کامل رها می‌کردند و خود را به تکلف تحصیل قدرت لازم در این زمینه نمی‌انداختند و به پرداختن به چیزهایی در این باره که از آن آگاهی نداشتند ملزم نمی‌ساختند و اگر به تفسیر می‌پرداختند و دست به کار تأویل نمی‌شدند، مشکل تنها یکی بود، و در این صورت اگر چیزی را نساخته بودند ویران

نیز نکرده بودند و اگر اصلاحی پدید نیاورده بودند سبب فساد نیز نشده بودند. اما آنان چنین نکردند و آنچه‌ان دردی را سبب شدند که هر طبیب را از درمان خسته و درمانده کرد و هر هشیار و لیب را سرگردان ساخت و آشفتگی که به سبب کار آنان در این امر پدید آمد به حدی رسید که امید جبرانش از میان رفت و برای آگاهان ناخشنود از غوغا و آشوب

(\_\_\_\_\_ ۱۰) همان، ص ۹. (۱۱) این اثر در

مجله المنار، با تصحیح شیخ محمد عبده و شیخ شنیطی و نیز با حواشی سید محمد رضا منتشر شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹ راهی جز سکوت و شگفتی نماند. آری، آفت عظمی یکی است و آن این که از انسان الفاظی به فراوانی صادر شود بی آن که خود به حقیقت معنا رسیده باشد، و نیز آن که بنایی زیبا اما بدون پایه بسازد و چیزی بگوید که آن را از روی آگاهی و علم نگفته است ... دیگر آن که گرچه ما در زمانه‌ای هستیم که تنها با خود قابل مقایسه است؛ هیچ چیز در جای خود نیست، همه اشیاء حالتی جز حالت اصلی خویش دارند، مردم سرشت خود را رها کرده طبیعتی دیگر یافته‌اند، هر خوی ستوده‌ای رخت بر بسته و جایش را به آنچه مخالف آن است داده؛ و گرچه در روزگاری به سر می‌بریم که برای فضیلت و صاحبان فضل نصیبی جز بدی و چاره‌ای جز خشم و جز آنچه عقل ایشان را به دهشت وادارد نیست تا آنجا که نزد همگان، ناتوانترین کسان در تصمیم‌گیری و در انتخاب راه خود آنانی هستند که در بهره بردن از علم، افزودن بر فهم خویش و در کسب فضیلت همتی دارند ... اما محبت سرشت بزرگواران است و زمانی که حق هر دوستی بر تو - بویژه در صورتی که همدمیش با تو سابقه‌ای دراز و صداقتش با تو استوار و درست باشد - آن است که به او جفا نکنی و در گرداب سختیهای روزگار و در هنگام دلگیر شدن از ناخوشایندها و در زمان در تنگنا قرار گرفتن با محنتهای روزگار او را بکلی به فراموشی نسپاری و نامه دوستی با او را درهم پیچی؛ علم - یعنی همان دوستی که نه به پیمان خویش پشت پا می‌زند و نه در محبت دغل می‌ورزد، و همان همدمی که پیمان شکنی و حيله‌ورزی بر او روا نیست و گمان مکر و خیانت او نیز نمی‌رود - به چنین وفایی سزاوارتر و شایسته‌تر و حق آن بر تو بیشتر خواهد بود. (۱۲) جرجانی گمان کرده که او مجال سخن در این زمینه را برای هر پژوهشگری از میان برده و حقایقی را درباره نظم قرآن مطرح ساخته که متقدمان و متأخران از رسیدن به آنها ناتوان مانده‌اند؛ و نیز این حقایق را به گونه‌ای بیان داشته «که قابل دسترسی، و از نزدیک قابل دستیابی است و چنان که اشکال به تصور و اندیشه درآید، بسادگی به تصور درآید، تا بدین ترتیب آن فصاحت شگفت برانگیزی که درباره قرآن ادعا کرده‌ایم بخوبی تبیین گردد و روشن شود». (۱۳) وی بر هر خردمند و دینداری لازم دانسته در کتابی که او در این موضوع تألیف کرده (\_\_\_\_\_ ۱۲) دلایل

الاعجاز، ص ۲۷. (۱۳) همان، ص ۷۰. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰ تأمل ورزد «تا پس از دریافتن آن که همین، راه بیان و پرده برداشتن از آیت و برهان است از حق پیروی کند و آن را بپذیرد و اگر هم راه دیگری برای خویش بیابد ما را بدان رهنمون شود و بدان اشاره کند - و البته چنین چیزی بسیار دور است». او همچنین دیگران را به هماوردی با کتاب خویش می‌طلبد و می‌افزاید: من سخن خویش را آشکار می‌گویم و آن را پنهان نمی‌دارم و از هیچ مخالفی نیز، اگر که در این موضوع مخالفی سربلند کند، بیم به دل راه نمی‌دهم. راهی برای اثبات اعجاز در نظم قرآن جز آنچه من اکنون آشکار می‌سازم وجود ندارد. ... پس اگر سخنی برای گفتن دارید بگویید، و گرنه بدانچه بیان می‌شود گوش بسپارید تا حقیقت را چون صبحی روشن در برابر دیدگان هر بیننده‌ای ببینید. جرجانی در کنار دلایل الاعجاز، الزسالة الشافیه فی اعجاز القرآن را - که در ضمن ثلاث رسائل فی الاعجاز منتشر شده - تقدیم داشت و مدعی شد در این رساله مطالبی را آورده است که «هر کس را که طبعی تیز و دلی بینا داشته باشد سودمند افتد و کفایت کند؛ اما تو با آنان که آنچه را نشانشان دهی نبینند و بدانچه هدایتشان کنی رهنمون نشوند به سان کسی هستی که در دغال می‌دمد، بی آن که زیر آن آتشی باشد، و یا به سان کسی که از بی‌بهرگان از حس بویایی انتظار احساس کردن بو دارد. چنان که شعر نزد آن کس که ذوق ندارد استوار نگردد، این باب نیز به فهم آن کس که فاقد ابزار لازم برای فهم آن است درنیاید. البته

مصیبت آنجاست که کسی فاقد این ابزار گمان کند از آن برخوردار و از کسانی است که به کمال لازم برای داوری کردن رسیده‌اند و صلاحیت قضاوت دارند. در این هنگام است که شخص به پراکنده گویی و در آمیختن حق به باطل می‌پردازد و سخنانی را اظهار می‌دارد که اگر خود از کژی آنها اطلاع می‌داشت از گفتنش شرم می‌کرد ... «بنابر این نه سخن از تو حاجتی بر آورد و نه گفتن تو را سودی رساند و نه دلیل مسموع افتد مگر آن هنگام که در آنچه می‌گویی برای خویش یاوری بیابی و نیز کسی که، چون گفته‌ات مقبول طبعش نیفتد و از پذیرش آن خودداری ورزد و در نتیجه آن را به تو بازگرداند، باز هم به سخت گوش دهد، هر حجابی را که میان خود با دوست بردارد و خود را به آنجا که تویی برساند و دیده به سویی دوزد که تو بدان رهنمونش شده‌ای؛ و بدین ترتیب به جای بیگانگی و گریز انس و آشنایی به میان آورد و پس از آن که خودداری اظهار کرده است دیگر بار [در مقابل آنچه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۱ می‌گویی] پذیرش آشکار سازد- و هر توفیقی به مدد خداوند است». در همین قرن پنجم ابن حزم ظاهری (فت ۴۵۶ ه ق) نیز وارد این میدان شد و به نقد گذشتگانی که در موضوع اعجاز قرآن سخن گفته بودند پرداخت و بویژه، حملات تند خود را متوجه قاضی باقلانی ساخت و درباره‌اش گفت: او کافر و گرفتار کفری آشکار، ملحد، دارای عقیده‌ای ناپاک، ملعون و پست است که با عقاید و سخنان خود در اعتقاد به خداوند و در صحت نبوت تردید می‌انگیزد، در ظلمت جهالت و از اهل ضلالت است، دیوانه‌ای است فاسق و احمق که بر ضد اسلام مکر و نیرنگ می‌کند. قرن ششم فرا رسید: اما این قرن نیز در الفصل ابن حزم چیزی نیافت که بتواند کشاکش دینی میان متکلمان و مفسران را درباره اعجاز و نبوت پایان بخشد، چنان که در الشافیه جرجانی نیز چیزی نیافت که دل مضطربی را آرام و یا تشنه‌ای را سیراب کند؛ همچنین این نیز برایش مسلم نگشت که دلایل الاعجاز عبد القاهر جرجانی به گونه‌ای است که قابل دسترس می‌باشد، و یا وی توانسته است از طریق این کتاب به هدفی برسد که خود می‌گوید، «یعنی آن که همه چیز را در جای خود قرار دهد، همه حقایق را بر محور خویش مستقر سازد، هر مشکلی را تبیین کند، هر تعقیدی را بگشاید، و از آنچه پنهان است پرده بردارد تا در نتیجه اطمینان شنونده به واسطه این حجت [اعجاز قرآن] افزونتر گردد و بیشتر بتواند در برابر شبهه مقاومت کند و دلایل برای او روشنتر شود». در این میان ابن رشد فیلسوف (فت ۵۹۵ ه ق) وارد صحنه شد و همه آن مخاصمات دینی را که بیشترین ضرر را به اسلام رسانده بود محکوم و بدین حقیقت تصریح کرد: گفتارهای دینی که در کتاب عزیز برای همگان بدانها تصریح شده دارای سه ویژگی است که هر سه از اعجاز حکایت دارند: نخست آن که هیچ گفتاری نمی‌تواند به اندازه این گفتارها همگان را به طور کامل قانع کند و در آنان باوری به وجود آورد؛ دوم آن که این گفتارها، بر حسب طبیعت خاص خویش، قابل تفسیر و تأویل و دفاع است، تا به حدی می‌رسد که- اگر از نوع تأویل پذیر [غیر نص] باشد- جز اهل برهان به تأویل آن آگاهی نیابند؛ سوم آن که این گفتارها اهل حق را به آن تفسیر و تأویلی که حق است توجه می‌دهد. اینها ویژگیهایی است که نه در آراء و عقاید اشاعره و نه در آراء و عقاید معتزله وجود دارد؛ یعنی این که اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۲ تفسیرهای آنان نه قابل دفاع است، و نه به حق توجه می‌دهد و نه خود حق است، و به همین دلیل نیز بدعت فراوان شده است ... امید که همین، مبنایی برای کسانی باشد که بعدها می‌آیند؛ چه این که دل، به سبب خواسته‌های فاسد نفسانی و اعتقادات آمیخته به تحریف که در این شریعت رخنه کرده و با آن در آمیخته، غرق اندوه و دردمندی است، بویژه به سبب آنچه از ناحیه کسانی پدید آمده که خود را به حکمت منتسب ساخته‌اند؛ چه، آزار دوست سخت‌تر از آزاری است که از دشمن می‌رسد؛ مقصود آن که حکمت همدم شریعت و همزاد آن است و به همین دلیل نیز آزاری که از ناحیه منسوبین به حکمت دامنگیر شریعت می‌شود سخت‌تر است. و همینجاست که علاوه بر آن آزار، نوعی دشمنی و خصومت و کینه و مخالفت میان شریعت و حکمت رخ می‌نماید، در حالی که آن دو به حسب طبیعت خویش همدم و همراه، و بنابه جوهر و غریزه خود دوست یکدیگرند. پیش از این نیز بسیاری از دوستان نادان یعنی همان کسانی که خود را به دین و شریعت منتسب می‌دانند، یا همان فرقه‌های دینی، آن را هدف آزار خویش قرار داده‌اند. «۱۴» در دوران ابو الولید بن رشد، امام فخر رازی، محمد بن عمر (فت ۶۰۶ ه

ق) کتاب نه‌ایه‌الایجاز فی درایه‌الاعجاز را عرضه داشت، بدان امید که در این کتاب آنچه را از نگاه دیگران پوشیده مانده است دراک و گفته‌های دیگران را تهذیب کند، بویژه گفته‌های عبد القاهر جرجانی را که وی خود در مقدمه کتابش درباره او می‌گوید: او در مراعات ترتیب میان اصول و ابواب اجمال ورزیده و در کلام خود اطناب فراوان آورده است ... هنگامی که خداوند مرا به مطالعه دو کتاب او دلائل الاعجاز و الشافیه موفق ساخت نکات اصلی مسائل مطرح شده در آن دو کتاب و لبّ حقایق تازه آنها را برگزیدم و در کنار ترتیب، تهذیب، و در جنب اثبات و تبیین مطالب، پیراسته و گزیده نوشتن را مراعات کردم، در هر بابی با تقسیمات مبتنی بر یقین هر اجمالی را که وجود داشت از میان بردم، حقایق پراکنده را در دایره ضوابط عقلی گرد آوردم، و از اطناب مملّ و ایجاز مخّل پرهیز کردم. در همین قرن هفتم، ابن ابی الاصبیح مصری (فت ۶۵۴ ه ق) نیز کتاب خود بدیع القرآن «۱۵» را تقدیم کرد (\_\_\_\_\_ ۱۴) فصل المقال فیما

بین الشریعه و الحکمه من الاتصال، ص ۲۸. (۱۵) این کتاب در سال ۱۹۷۵ م به تحقیق د. حفنی شرف در قاهره چاپ و منتشر شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳ سپس جز یک قرن نمی‌گذرد که امام یحیی بن حمزه علوی (فت ۷۴۹ ه ق) به این میدان گام می‌نهد و این عرصه را خالی و چون بیابانی برهنه می‌بیند، و شگفتی او «از حال علمای بیان و همه چیره‌دستان این فن» پایان نمی‌پذیرد. که در تألیفات خود بلاغت قرآن را مورد غفلت قرار داده‌اند ... با آن که همه اسرار معنوی و لطایف بیانی که گفته‌اند- اعم از نکات بدیعی و جز آن- همه بیانی از لطایف اعجاز و درک دقایق و پی بردن به عجایب آن است ... بنابر این، چگونه آنان توانسته‌اند از ذکر بلاغت قرآن خودداری ورزند و آن را واگذارند، و آنگاه، در پایان تألیفات خود به ذکر مطالبی پردازند که با بلاغت بیگانه است؟ ... اکنون اگر ما افرادی از این گروه را که نه از مباحث کلامی بهره‌ای و نه در علوم الهی گامی استوار داشتند- و همین افراد نیز اکثریت این گروه را تشکیل می‌دهند و کسانی چون سکاکی، ابن اثیر، و صاحب التبیان «۱۶» در این ردیفند- در این امر معذور بدانیم، عذر کسانی چون رازی که در این علوم و مباحث ید طولایی داشت چه خواهد بود؟ او در کتابی که در علم بیان تألیف کرده به این مباحث نپرداخته و حتی بویی از این مباحث نیز در کتاب او استشمام نمی‌شود؛ وی تنها در آغاز کتاب نه‌ایه‌السخنان کوتاهی درباره وجه اعجاز قرآن آورده است که نه تشنه‌ای را سیراب کند و نه دردی را شفا می‌بخشد. «۱۷» بنابر این، ابن حمزه علوی کتاب خود موسوم به الطراز را که در بردارنده اسرار بلاغت و حقایق اعجاز است تقدیم داشت تا تشنگان را سیراب کند و درد را شفا بخشد. گفتنی است، در ضمن دستاوردهای قرن هشتم از کتابی از ابن سراقه نیز در زمینه اعجاز قرآن یاد کرده‌اند که از آن جز همین نام چیز دیگری نمی‌دانیم. اما قرن بعدی نیز در کتاب الطراز بیش از آن چیزی نیافت که مؤلف این کتاب در آثار گذشتگان یافته بود. در این میان، بقاعی، برهان الدین بن عمر (فت ۸۸۵ ه ق) دلو خویش را به درون این چاه پر فیض فرستاد و کتابی از آن برون آورد که نام نظم الدرر را بر آن نهاد. (\_\_\_\_\_ ۱۶) شاید مقصود او ابن قیم جوزی

صاحب کتاب التبیان فی اقسام القرآن است. (۱۷) الطراز فی اسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز، ج ۳، ص ۳۶۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۴ حاجی خلیفه در کشف الظنون در توصیف این کتاب گوید: کتابی است که هیچکس در آن بر او پیشی نگرفته است؛ در این کتاب اسراری از قرآن گرد آورده که عقل در آن به تحیر ماند، و تناسبها را در آن به استواری مراعات کرده و مفاهیم مشکل را توضیح داده و روشن ساخته، و خود در فضل آن گفته است: «ای مفسران، آیا کسی دیده‌اید که تفسیری به سان نظم الدرر پدید آورد؟» کتابی که دارای مفاهیم دقیق و سبکی والامت، و الفاظ آن نیز چونان نقطه‌ای روشن بر سیمای تفکر می‌درخشد. «۱۸» اما زمان به بقاعی مهلت نداد در پاسخ این پرسش خود خیلی انتظار کشد، بلکه کسانی از معاصران او در مقابلش قامت افراشتند و به مخالفت با او و متهم کردن او پرداختند تا جایی که نزدیک بود فتنه‌ای به وقوع پیوندد! بقاعی این مخالفت را ناشی از حسادت آنان دانست و- بنابر آنچه حاجی خلیفه در کشف الظنون از زبان او نقل می‌کند- گفت: پس از آن که بدین

کتاب مشغول شدم و مبانی آن برایم استوار گشت و تقریباً آن را به نیمه رساندم و پس از آن که اهل فضل در توصیف آن به داشتن سبکی شایسته و نیکو و مفاهیمی سرشار و ترتیبی استوار فراوان گفتند، مرض حسادت در جان گروهی که اهل حيله و نیرنگ بودند دوید و تیرهای فتنه‌انگیزی و سخنان باطل و دروغهای گوناگون بدین سوی روانه داشتند، چنان که بدین سبب وقایع بسیار صورت پذیرفت و این مشکل سالیانی به درازا انجامید و گرفتاری همه گیر شد. بقاعی از درک این حقیقت غفلت کرده بود که این زمینه، گنجایش آراء مخالفان او را نیز دارد، و بزرگان سلف نیز پیش از این درباره کتب خود در تفسیر قرآن و در نظم و اعجاز آن شبیه همان سخنانی را گفته بودند که وی در مورد نظم الدرر خویش گفته است؛ اما این ادعا از هیچ کدام از آنان پذیرفته نشد که سخن آخر را درباره کتاب سراسر اعجاز قرآن گفته‌اند. متأخران همت خود را بدان معطوف داشتند که آنچه را درباره اعجاز گفته شده است گرد آورند؛ چنان که جلال الدین سیوطی در جلد دوم کتاب خود الاثقان فی علوم القرآن در فصل خاصی با عنوان «فصلی در وجوه اعجاز» به این کار دست زد. شیخ محمد عبده نیز در تفسیر الذکر الحکیم (۱۸) حاجی خلیفه، کشف الظنون،

ترکیه، ۱۹۴۳ م، ج ۲، ص ۱۹۶۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵ فصل مستقلی به «تحقیق وجوه اعجاز در نهایت اختصار و ایجاز» اختصاص داد و در مقدمه این فصل چنین گفت: پژوهشگران در این باره گفته‌ها و آرای‌ها دارند و در این زمینه رساله‌ها و کتبی تألیف شده است. من این فصل را بدان سبب آوردم که می‌دانم مسلمانان، خود، شدیداً به این بحث نیازمندند، تا چه رسد به مسئله دعوت دیگران و استدلال به قرآن و اعجاز آن از سوی مسلمانان در برابر آنان ... ایمان و ائق دارم که مسئله نظم و اسلوب یکی از مسائل اساسی و مهم، و برای هر کس که دیده بصیرت بگشاید و اندیشه کند که یکی از شگفتیهاست؛ و به رغم کثرت آنچه در این باره برای نخستین بار نوشته و یا آنچه تکرار کرده‌اند، هیچکس حق آن را ادا نکرده است. «۱۹» پس از او سید مصطفی صادق الرفاعی وارد این صحنه شد؛ وی در میراث فرهنگی گذشتگان، در مجموعه کتب مربوط به قرآن نگریست و در آنها چیزی قابل توجه نیافت، بلکه با این حقیقت مواجه شد که: گروهی از علمای گذشته ما - رحمهم الله - که به این مهم پرداخته‌اند سخنان بسیاری در اعجاز قرآن آورده و انبوهی از آراء و عقاید گوناگون را مطرح ساخته‌اند و در این آراء تصویری از مذاهب و مبانی خود را که در مواردی متفاوت و در مواردی نیز نامتفاوت با یکدیگر است عرضه داشته‌اند. اما آنها در این امر به بیراهه می‌روند و در جای اظهارات خود همه آنچه را در لجاجت و خصومت با یکدیگر می‌تواند بر زبانشان جاری شود و همه انتقادات و اشکالهایی را که بر آراء و مذاهب یکدیگر دارند می‌آورند، در حالی که در ورای این همه جز همان چیزی که این معیارهای صناعت حق «۲۰» [صناعت جدل] آن را در بر می‌گیرد، و جز گونه‌هایی از این ترکیبهای کلامی و جز فتنه‌ای مکارانه وجود ندارد که سختی و لجاجت آن را حد پایانی نیست. «۲۱» البته رافعی از این که درباره تألیفات سلف، تنها بر اساس حدس و گمان خویش سخن گوید ابایی ندارد و خود را مواجه با مشکلی نمی‌یابد؛ به عنوان مثال، در مورد کتاب جاحظ -

(۱۹) تفسیر الذکر الحکیم، چاپ

المنار، ج ۱، ص ۱۹۹. (۲۰) مؤلف خود در حاشیه کتاب در تفسیر این عبارت گفته است: «آنچه در اینجا گفته می‌شود کنایه از علمای علم کلام است که صناعت آنان مبتنی بر جدل و منطق می‌باشد!» (۲۱) رافعی، اعجاز القرآن، ص ۲۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶ اصل این کتاب به ما نرسیده است - چنین قضاوت می‌کند که وی در کتاب خود «بیش از این نکوشیده که فصاحت قرآن را مورد تأکید قرار دهد و، در حدی که برای شروع در این کار بسنده می‌کند، از آن پرده بر می‌دارد؛ چه او نخستین کسی است که تألیف در این زمینه را آغاز کرد، آن هم در زمانی که هنوز علوم بلاغت وضع نشده بود». «۲۲» رافعی درباره کتاب واسطی - که به ما نرسیده است - نیز می‌گوید: گمان نمی‌کنیم واسطی جز همان چیزی را مبنای خود قرار داده باشد که جاحظ آن را آغاز کرده بود؛ چنان که عبد القاهر نیز در دلایل الاعجاز آنچه را واسطی بدان رسیده بود مبنای خود قرار دارد! وی سپس به



کتاب ابن سراقه در موضوع اعجاز قرآن- این کتاب نیز همراه با سایر از دست رفته‌های میراث فرهنگی ما از دست رفته است- اشاره می‌کند و می‌گوید: علاوه بر این که اگر کتاب او کتابی سودمند برای مردم می‌بود می‌ماند! «۲۳» رافعی به این موضوع مهم [اعجاز قرآن] پرداخت؛ وی نخست آن را به عنوان یک مبحث در کتاب تاریخ آداب العرب مورد بررسی قرار داد و سپس این مبحث را به صورت کتابی مستقل در آورد و با عنوان اعجاز القرآن منتشر ساخت «تا خود کتاب جداگانه‌ای باشد و بدین سان به همگان منفعت رساند و دسترسی به آن برای مردم آسانتر شود». رافعی احتمال نمی‌داد که معاصرانش درباره کتاب او با یکدیگر اختلاف ورزند؛ گروهی از آنان کتاب او را سخن آخر بدانند و- چنان که سعد زغلول گفته است- درباره آن چنین گواهی دهند که «گویا تنزیلی از تنزیل یا پرتوی از نور قرآن کریم است» و یا- چنان که دکتر یعقوب صروف در تقریظ خود بر این کتاب اظهار نظر کرده- «بر هر مسلمانی که نسخه‌ای از قرآن دارد» واجب بدانند که «نسخه‌ای از این کتاب نیز داشته باشد»؛ و گروهی دیگر از بزرگان علما نیز نظریه خوبی در مورد این کتاب نداشته باشند و در آن حد که سعد زغلول و یعقوب صروف- که البته در چنین موضوعی اهل نظر هم نیستند- از این کتاب استقبال کرده و آن را پذیرفته‌اند، آن را نپذیرند و در نتیجه، رافعی همان موضعی را نسبت به آنان در پیش گیرد که نسبت به سلف در پیش گرفته و به «لجاجت در خصومت و فتنه‌ای مکارانه» متهمشان سازد که «سختی و لجاجت آنان را حد پایانی نیست (۲۲) همان، ص

۱۹۷. (۲۳) همان، ص ۲۰۲. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷ وی در مقدمه چاپ سوم اعجاز القرآن می‌نویسد: باری، این چاپ سوم کتاب من است که امروز «۲۴» منتشر می‌شود. اینک درباره این کتاب، در کنار گروهی که اهل طاعتند، گروه اهل معصیت، در کنار اهل یقین دارو دسته پیروان شک، در کنار اصحاب حقیقت داعیان شبهه و در کنار جماعت هدایت افراد ضلالت نیز هستند، کسانی که علم و دانش را ابزاری برای به تباهی کشاندن مردم و گشودن پیوندهای دینی استوار آنان و نیز به سستی کشاندن خلق و خوی صالح و قوی ایشان قرار می‌دهند و مسائلی را برای علم مدعی می‌شوند و بدان نسبت می‌دهند که اگر برخی از آنها در علم جای داشته باشد اکثر آنها در زمره جهل است و اگر درستیی در آنها باشد خطا و نادرستی آنها هر چه را درستیی است می‌پوشاند، و اگر در آنها چیزی باشد که به عقول عالمان برگردد و با آن تناسبی داشته باشد، چیزهایی نیز در آنها هست که تنها به عقل این جماعت بر می‌گردد و تنها با آن تناسب دارد، ... عقلی سست و بیمار که مکر و نیرنگ بر آن سایه افکنده، تقلید آن را به تباهی کشانده و پستی سرشت آن را به دورترین وادی ضلالت رسانده تا جایی که آن خلق و خوی فاسد که سبب هلاکت ایشان است و آن اسباب از بین برنده تمدن و فرهنگ که ایشان را در پی خویش کشانده، آن را بکلی از میان برده است؛ و در نتیجه با نام آنان در ردیف عالمان، و با کرداری از ایشان که کردار جاهلان است روبرو شده‌ایم، و آنان بر کشتزار علم و دانش چونان بذری پلید و ناپاک شده‌اند که هر چند بر زمینی پاک قرار داشته باشد جز پلیدی از آن نمی‌روید. «۲۵» شما سیمای آنان را جز در خلق و خویشان نخواهید دید، و در همین خلق و خوی آنان را خواهید شناخت و همه را محکوم خواهید کرد؛ هر بدیی را در ایشان خواهید یافت و خواهید دید که چگونه درون آنان همه گل و لجن است و در عین حال در ادعایی دروغین گل را گل و لجن را مشک می‌نامند؛ خواهید دید که کسانی از آنان هستند که در پستی و در غوطه‌ور بودن در گرداب شهوتها و خواسته‌های ذل از ایشان پست‌تری نیست، اما با وجود این تزویر می‌کنند و حق را به لباس باطل و باطل را به لباس حق می‌نمایند؛ هیچ رنگی در آنان نیست که از دیدگاه شما زینده ایشان نمی‌باشد؛ مگر آن که از دیدگاه خود آنان زینده ایشان است و هیچ ردیلتی از دیدگاه ایشان نیست که چهره آنان را زشت می‌کند مگر این که در حقیقت فضیلتی است که می‌تواند زینده آنان باشد. بنگرید که چگونه بر

(۲۴) سال ۱۹۲۸ م / ۱۳۴۶ ه ق، چاپ  
المقتطف و المقطم، مصر. (۲۵) اشاره به آیه سوره اعراف / ۵۸- م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸ اساس فلسفه منفعت گرایی دروغ را می‌آریند در همراهی با غریزه به هر پستی دامن می‌آلیند، در ادعای آزادی وقاحت در پیش می‌گیرند، در تعلیل آراء خود

گرفتار خطایند، در استدلال علمی خود به الحاد متوسل می‌شوند و در دعوی بازگشت به طبیعت گرفتار فساد طبعند؛ کوتاه سخن آن که به افعال آنان بنگرید و نامهایی جز نام و صفاتی جز صفات آن افعال بدانها دهید و الفاظ را برای معنایی خلاف معنایی که دارند به کار گیرید و [به آنان] «عالمان مصلح» بگویید، در حالی که از این گفته هر معنایی، جز حقیقت علم و اصلاح را اراده می‌کنید. و تو ای سنگریزه بی‌مقدار! آیا از این بیشتر مسخره‌ات کنند که تو را در قوطی زر نهند و به مردم بنمایند؟! و شما ای خوانندگان! مباد فریب کسانی از این جماعت را بخورید که عمامه بر سر می‌گذارند و نام دین بر خود می‌نهند و سپس به هر جا که می‌خواهند می‌روند، در حالی که زبانه‌های دوزخی علمی در سر آنان شعله می‌افروزد و هر که را هر جا هست طعمه خود می‌سازد! و یا فریب کسانی بخورید که آنان را در لباس معلمان می‌بینید، کسانی که بلای جان نوباوگان می‌شوند، آن سان که درد عضوی از پیکر زنده‌ای را در بر می‌گیرد و هرگز به آن مجال حرکتی اندک نیز نمی‌دهد؛ بدین سان نوباوگان گرفتار پستی و بلایی که در این جماعت است می‌شوند و پس از آن دیگر هیچ کاری از آنان بر نمی‌آید مگر این که حیات را به تباهی کشند، و هیچ قدرتی نمی‌یابند مگر برای آن که قوی را به ضعف کشانند، و به زندگی خویش نیز ادامه نمی‌دهند مگر با غذایی که آن را از مرگ می‌گیرند؛ گویا این معلم- که خداوند خوارش کند- کرمی در درون قبری بوده و خداوند در او دمیده و او را در قالب انسانی درآورده است تا به وسیله او مردمان را بیازماید و به واسطه او ضربت از هم پاشیدگی، پوسیدگی و تعفن را بر پیکر حیات وارد آورد. و مباد فریب کسانی از این جماعت را بخوری که دست تقدیر آنان را مورد زشت‌ترین مسخره قرار داده و آنها را بزور در پیکر یکی از قالبهای ساختگی حیات انسانها درآورده و ناگاه می‌بینی که در تحولات روزگار نویسنده، راهنما و خیرخواه مردم شده‌اند و دود سیاهی را که از دل‌هایشان بر می‌خیزد در هر سو می‌پراکنند و چنان می‌کنند که طوفانهای سوزان می‌کند، و لایه‌هایی از گرد و غبار به هوا برخاسته از روی زمین را به چهره‌ها، چشمان و سینه مردمان اهدا می‌کند، که اگر مرض نباشد حداقل مایه آزار است و اگر مایه آزار نباشد دست کم سبب سختی و تنگناست و اگر سبب سختی نیز نباشد، مسلماً از چیزهایی نخواهد بود که اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹ توجیه شده و یا پذیرفتنی و یا دوست داشتنی باشد. افزون بر اینها، می‌بینید که علما و پیشوایان ما در مورد هیچ چیز به اندازه قرآن کریم ستم روا نداشته‌اند؛ آنان همه ناخوشایند‌های علم را به قرآن اختصاص می‌دهند و این کتاب را هدف بیشترین بی‌مهری می‌سازند و حکایت آنان با قرآن، با همه گمراهی و اوهام نادرستی که دارند حکایت هواپیمایی است که به طمع و غرور در آسمان به پرواز درآمده، شتابان به پیش می‌رود تا فلک خورشید را هدف تهاجمی نظامی قرار دهند. «۲۶» از این که نقل بخشهایی از مقدمه کتاب اعجاز القرآن رافعی به درازا کشید از خوانندگان پوزش می‌طلبم؛ اما به هر حال عباراتی که وی در این مقدمه آورده انعکاسی از آراء دانشمندان عصر او درباره این کتاب است و، به همان میزان، از روش او در تأمل و پرداختن به مسائل، از منطق او در برهان آوردن و استدلال کردن، اسلوب او در مناظره و جدل حکایت می‌کند؛ بنابراین، قلم او با چنین ثمرات سرشاری به موضوع اعجاز قرآن وارد شده و با چنین اقتداری بلاغی به جولان در این میدان پرداخته است، گویا که می‌گوید: «گذشتگان چه بسیار سخنان ناگفته‌ای برای آیندگان گذاشته‌اند». او خاطری آسوده یافته است، آنجا که گمان کرده مهر سکوت بر لبهای مقدمات و متأخران زده و از مسائلی «غیر از آنچه همه گذشتگان او درباره آنها نوشته‌اند» سخن گفته است. اما دیری نیاید که رافعی نیز از همان «گذشتگان» شد که ناگفته‌هایی برای ما گذاشته‌اند. هنوز چند سالی از نشر کتاب او درباره اعجاز نگذشته بود که این عرصه به طور کامل یا تقریبی برای کسانی که بعد از او آمده بودند خالی می‌نمود؛ به همین سبب دکتر عبد العلیم مناسب دید کتاب باقلانی را در مورد اعجاز قرآن در هند منتشر کند، و این در حالی بود که درست در همان زمان همکارمان آقای احمد صقر بر آن شد همین کتاب را در مصر انتشار دهد؛ چرا که از دیدگاه او، این «بزرگترین کتابی است که تا کنون در موضوع اعجاز تألیف شده است». البته این نظریه‌ای است که محققان متقدم و متأخر آن را نپذیرفته‌اند؛ چه، همکارمان

(۲۶) رافعی، اعجاز القرآن، ص ۴-

۱۰. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰ خود در مقدمه‌اش بر اعجاز القرآن باقلانی نقل می‌کند که برخی از متعصبان نشر کتاب باقلانی را خوش نداشته‌اند. او می‌گوید: فردی که به درستی گفتارش اطمینان دارم برایم نقل کرد که یکی از مؤسسه‌های انتشاراتی با یکی از بزرگان درباره چاپ این کتاب با تحقیق من مشورت کرد و وی در پاسخ چنین نوشت: «من چاپ کتاب اعجاز القرآن باقلانی را توصیه نمی‌کنم؛ زیرا این کتاب ارزشمندترین کتاب در این موضوع نیست». هنگامی که من صاحب این نظریه عجیب را دیدم ظنین این هم‌اورد طلبی را با گوشه‌هایش آشنا ساختم که «[اگر راست می‌گویی] حداقل یک کتاب به من معرفی کن که در زمینه اعجاز قرآن نوشته شده و از کتاب باقلانی ارزشمندتر است». اما او در پاسخ متحیر ماند و پاسخ درستی نداد. «۲۷» من نیز زمانی که این نظریه را خواندم گفتم: خداوند ابن حزم را بیمارزد و ما را نیز بیمارزد، اگر که حیات ما این قدر عقیم است و نمی‌تواند در موضوع اعجاز یا در هر موضوع دیگری جز آن چیزی را بشناسد و بداند که گوینده‌ای ده قرن پیش گفته است! اکنون ما از همان نقطه‌ای آغاز می‌کنیم که گذشتگان کار را در آنجا به پایان برده‌اند، و میراثی را که از آنان بر جای مانده است نشانه‌هایی بر راه خود می‌دانیم و نه از ارزش آنها می‌کاهیم و نه منزلت صاحبان آنها را پایین می‌آوریم، بلکه در هر یک از آثار گذشتگان حاصل تلاش یک عصر، مقدار توانایی یک دوران، سطح فرهنگی یک محیط خاص و علاوه بر این مقتضیات انکار ناپذیر تقدّم زمانی و سنت حیات را می‌بینیم. ما نیز می‌گذریم و ناگفته‌هایی برای نسلهای پس از خود می‌گذاریم؛ این در همیشه باز است و هیچکس نمی‌تواند مدّعی شود آن را بسته است، این زمینه گسترده است و لحظه به لحظه از تازه‌هایی استقبال می‌کند که دیری نپاییده در ردیف کهنه شده‌ها قرار می‌گیرد، بی‌آنکه حیات بشری این ادّعا را از کسی بپذیرد که در این باب سخن آخر را گفته است. در گذشته دور، جاحظ در اهدای کتاب خود به فتح بن خاقان چنین ادّعایی را بر زبان آورد، و پس از او نیز باقلانی، جرجانی، ابن حزم، علوی و بقاعی، هر کدام در زمان خود چنین ادّعایی کردند، اما دیری نپایید که آنچه گفته بودند نسخ شد.

(\_\_\_\_\_ ۲۷) باقلانی، اعجاز القرآن، مقدمه،

ص ۶، ۷. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱ رافعی هم درباره کتاب خود- کتابی که سعد زغلول آن را چنان می‌بیند که «گویا تنزیلی از تنزیل است» و یعقوب صروف هم بر هر مسلمانی که نسخه‌ای از قرآن دارد لازم می‌داند نسخه‌ای از این کتاب نیز داشته باشد- همین ادّعا را مطرح کرد، اما هنوز چند سالی از ظهور آن کتاب نگذشت که کسی دیگر چنین اظهار عقیده کرد که از قرن چهارم هجری تا کنون هیچ کتابی درباره اعجاز قرآن پس از کتاب باقلانی دیده نشده است! هر چند خصومت‌های مذهبی و فکری، در گذشته مسئله اعجاز را بر گردونه کشاکش‌های مذهبی و مجادلات کلامی و کینه‌ها و دشمنی‌های شخصی قرار داده است، اما ما پس از این همه باز می‌گردیم و همان سخنی را می‌گوییم که در آغاز این مقدمه گفتیم: شاید از جلوه‌های اعجاز قرآن است که چنین مسئله‌ای در برابر همه نسلها مطرح باشد و نسلهای بشری، یکی پس از دیگری، با آن رویاروی شوند، و این مسئله تا ابد بماند و چونان چشمه‌ای گسترده در پهنه تاریخ پیوسته همگان را از زلال خویش بهره‌مند سازد، و به افقی ماند که هرگاه نسلی گمان کند به کرانه‌اش نزدیک شده، به دور دستها، آنجا که فراتر از نگاه هر بیننده‌ای است، بگسترد ... تا آنجا که من می‌فهمم، مسئله اعجاز بیانی قرآن هر تلاشی را که برای تعیین ماهیت و حدود آن صورت گیرد پشت سر می‌گذارد؛ اکنون من با فروتنی به این عرصه متعالی گام می‌نهم و آن وجه اعجازی را که پس از اشتغالی دراز مدت به تأمّل در کلمات الهی بدان راه یافته‌ام، در کنار دیگر تلاش‌های سلف صالح برای [یافتن وجوه] این اعجاز تقدیم می‌کنم، اعجازی که خود درباره‌اش فرموده است: «اگر این قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم می‌دیدیم که از خوف خدا خاشع شده و شکاف برداشته است. اینها مثل‌هایی است که برای مردم می‌آوریم، شاید که اندیشه کنند» [حشر / ۲۱]. صدق الله العظیم اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳

## اشاره

گفتار اول ۱- معجزه ۲- مسئله تحدی و نشانه‌های معجزه ۳- وجوه اعجاز و بیان در قرآن ۴- علمای بلاغت و مسئله اعجاز اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۵

## ۱ معجزه

۱ معجزه قرآن از همان سپیده دم بعثت اعجاز خود را به همه عربهایی که آن را شنیدند، با همه تفاوت درجه‌ای که در بلاغت و سخنوری داشتند، تحمیل کرد؛ مشرکان در توصیف آن متحیر ماندند و بر این اصرار ورزیدند که اعراب را از شنیدن آن منع کنند؛ چرا که یقین داشتند هیچ عربی در تمایز گذاشتن میان این قرآن و گفته انسانها به اشتباه نمی‌افتد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷ از همان آغاز بعثت، مسئله اعجاز بیانی قرآن به تحمیل خود بر اعراب پرداخت؛ چه، از همان زمانی که رسول برگزیده- علیه الصلاة و السلام- در میان طایفه خود آنچه را از کلمات پروردگارش دریافت داشته بود تلاوت کرد، قریش به اعجاز این بیان قرآن پی برد، بیانی که هیچ عرب برخوردار از حسّ زبانی خاص خود و ذوق و سلیقه و طبع اصیل آن زبان، نمی‌توانست در مقابل آن راهی جز آن در پیش گیرد که اعتراف کند این بیان و این گفتار از نوع گفته‌های بشر نیست. از همین جا بود که طاغوت‌های بت پرست قریش بر این اصرار فراوان داشتند که مانع شوند اعراب این قرآن را بشنوند؛ زمانی که موسم حج فرا می‌رسید و کاروانهایی از قبایل مختلف عرب نزدیک می‌شدند، آنان در مبادی ورودی مکه در کمین این کاروانها می‌نشستند و بر سر راه مردم قرار می‌گرفتند و هر کس را که با او برخورد می‌کردند از گوش دادن به گفته‌هایی که «محمد بن عبد الله» آورده است بر حذر می‌داشتند و می‌گفتند: این سحری است که او به وسیله آن میان پسر و پدر، برادر با برادر، و میان انسان با زن و فرزند و خاندان خویش جدایی می‌افکند. (۱) گاه نیز آیاتی از این گفتار به گوش فردی از سر سخت‌ترین دشمنان اسلام می‌رسید و او از روی باور و در پی بیعت، سلاح خویش را بر زمین می‌افکند، با این یقین که چنین کلماتی از نوع گفته‌های بشر نیست. روایت کرده‌اند که عصر یکی از روزها عمر بن خطاب از خانه بیرون آمد و شمشیر به

(ابن هشام، السیره النبویه، چاپ

حلبی، ج ۱، ص ۲۷۰. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸ میان بسته، آهنگ رسول خدا (ص) و گروهی از صحابه او در خانه‌ای نزدیک صفا کرد که شنیده بود آنجا گرد هم آمده‌اند. در راه کسی با او برخورد کرد و پرسید: - عمر، کجا می‌روی؟ پاسخ داد: آهنگ محمد دارم تا او را بکشم، این سبکسری که وحدت قریش را بر هم زده، خام اندیشان آنان را به سفاهت کشانده، از دین آنها عیجوبی کرده، و خدایان ایشان را دشنام گفته است. آن مرد به او گفت: - ای عمر، به خود مغرور شده‌ای! آیا گمان داری فرزندان عبد مناف تو را می‌گذارند که محمد را بکشی و پس از آن زندگی کنی؟ چرا نزد کسان خویش نمی‌روی و کار آنها را اصلاح نمی‌کنی؟ عمر که از آنچه شنیده، به شگفت آمده بود پرسید: - مقصودت کدام کسان من است؟ وی در پاسخ او را از این ماجرا آگاه ساخت که داماد و پسر عمویش «سعید بن زید بن عمرو بن نفیل» اسلام آورده، و علاوه بر این، همسر او فاطمه بنت خطاب، خواهر عمر نیز مسلمان شده است. عمر در حالتی که از خشم می‌جوشید راه خانه داماد خاندان خویش را در پیش گرفت تا او و همسرش فاطمه را بکشد. تقریباً به در خانه نزدیک می‌شد که صدای آهسته تلاوت آیاتی از سوره طه را شنید؛ آنگاه وارد خانه شد و با اصرار همان صحیفه‌ای را خواست که احساس کرد خواهرش آن را در هنگام ورود او مخفی کرده است .... پس بیدرنگ روانه همان خانه‌ای شد که رسول برگزیده همراه با اصحابش در آنجا گرد آمده بودند، و در آن جا با او بیعت کرد؛ بدین ترتیب خداوند اسلام را به وسیله عمر از عزّتی برخوردار ساخت، در حالی که او تا این زمان از سرسخت‌ترین دشمنان اسلام در میان قریش

و از آماده‌ترین آنان برای جنگ با رسول خدا (ص) بود. «۲» در حدیث بیعت عقبه است که رسول خدا- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [و آله] و سلم- یکی از صحابه خود به نام مصعب بن عمیر را فراخواند و وی را مأمور ساخت با شرکت کنندگان در بیعت عقبه به یثرب برود و در آنجا قرآن را برای آنها تلاوت کند و اسلام را به ایشان بیاموزد.

(۲) همان، ص ۳۴۲. همچنین مراجعه

کنید به شرح حال عمر در کتب مربوط به طبقات صحابه، و سیره او در تاریخ طبری. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹ وی در آنجا بر اسعد بن زراره انصاری خزرچی وارد شد. در این میان، روزی وی آهنگ محله بنی عبد الاشهل کرد بدان امید که کسانی از این طایفه اسلام آورند. هنگامی که بزرگان این محله، سعد بن معاذ و اسید بن حضیر خیر آمدن مصعب و اسعد را شنیدند از آنان دلگیر شدند و مقام و منزلت خود در این محله را انکار کردند ... سعد بن معاذ به دوستش اسید بن حضیر گفت: پدرت مباد! نزد این دو مرد برو و آنها را دور دار و از این که به خانه ما بیایند نهی کن؛ چه، به خداوند سوگند، اگر با اسعد بن زراره آن پیوندی که خود از آن آگاهی نمی‌داشتیم، زحمت چنین کاری را از تو بر می‌داشتم؛ او پسر خاله من است و نمی‌توانم با او رو در روی شوم. اسید بن حضیر نیزه خود را برداشت و نزد آن دو صحابی رسول خدا (ص) روانه شد و آنان را از آمدن بازداشت و چنین تهدید کرد: - چرا به میان ما آمده‌اید و سست مایگان ما را به سفاهت می‌کشانید؟ اگر جان خود را دوست می‌دارید از ما دوری گزینید. مصعب بن عمیر در پاسخ او گفت: - آیا نمی‌نشینی و اندکی گوش فرا نمی‌دهی تا اگر آنچه را می‌شنوی بیسندی، آن را بپذیری و اگر هم آن را ناخوشایند یابی آنچه دوست نداری به گوش تو رسانده نشود؟ اسید نیزه خود را در زمین محکم کرد و بدان تکیه داد و به آنچه مصعب از قرآن می‌خواند گوش سپرد. پس از آن بیدرنگ مسلمانی خود را اعلام کرد و آنگاه نزد طایفه خود بازگشت، و همه دانستند که او با چهره‌ای جز آنچه رفته بازگشته است. اسید سپس با سعد بن معاذ وارد گفتگو شد و پیوسته به او اصرار کرد تا زمانی که وی را همراه خود نزد پسرخاله‌اش اسعد بن زراره آورد. سعد با خشم و با اظهار ناخشنودی آغاز سخن کرده، پرسید: - ای ابو امامه، اگر آن خویشاوندی که داریم نبود از من چنین انتظاری نمی‌داشتی؛ آیا در خانه‌مان ما را هدف تهاجمی که دوست نداریم قرار می‌دهی؟ ابو امامه پاسخی نداد و تنها به دوستش مصعب اشاره کرد. او نیز از سعد بن معاذ خواست او را مهلتی دهد و به او گوش سپارد. سپس آیاتی از معجزه مصطفی را خواند که در قلب ابن معاذ رخنه کرد و حجاب غفلت و پرده گمراهی را که بر این دل بود از هم درید. او مسلمانی خود را اعلام داشت، و آنگاه نزد طایفه خود بازگشته، از آنان پرسید: - ای بنی عبد الاشهل موقعیت مرا در میان خود چگونه می‌دانید؟ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰ همه گفتند: - سرور ما، دارای گزیده‌ترین رأی در میان ما، و با تجربه‌ترین فرد مایی. وی پس از شنیدن این سخن اسلام را بر آنان عرضه کرد «و به خداوند سوگند هیچ مرد و زنی در محله بنی عبد الاشهل شب را به صبح نبرد مگر این که مسلمان شده بود.» «۳» همچنین در روایت آمده است که جبیر بن مطعم بن عدی به حضور رسول خدا- علیه الصلاة والسلام- رسید تا درباره اسیری از مشرکان که هم پیمان او بود با آن حضرت گفتگو کند و آن حضرت با پذیرش فدیة او را آزاد سازد. آن مرد مشرک در حالی به محضر رسول خدا (ص) وارد شد که وی آیات سوره طور را تلاوت می‌کرد. زمانی که آن حضرت- صلی الله علیه [و آله] و سلم- به این آیه رسید که «عذاب پروردگارت واقع می‌شود و هیچ چیز مانع آن نگردد» [طور/ ۷ و ۸]، لرزه به هوش آمدن بر جان آن مشرک افتاد و طولی نکشید که اسلام آورد، در حالی که می‌گفت: ترسیدم آن عذاب مرا در میان گیرد ... حدیث بیعت نخست عقبه را بخوانید تا ببینید چگونه زمانی که پیامبر مصطفی برای اولین بار در عقبه منی با هیئت خزرج برخورد کرد، و به محض آن که آیاتی از قرآن را برای آنان تلاوت فرمود همه اسلام آوردند، و پس از آن هم زمانی که به یثرب بازگشتند این دین را در آنجا آشکار ساختند و گسترش دادند تا جایی که خانه‌ای از خانه‌های انصار نماند مگر این که در آن قرآنی بود، و تا جایی که گفته شده است: امصار «۴» با شمشیر و مدینه با قرآن فتح شد. «۵» آیا قرآن اعجاز خود را تنها بر همان کسانی تحمیل کرد که دیده بصیرت آنان بینا شده و به محض

شنیدن آیاتی از معجزه مصطفی بدان ایمان آورده بودند، و نه بر کسانی که در عناد ورزیدن و تکذیب فرو رفته بودند؟ باقلانی از کسانی است که چنین نظریه‌ای را اختیار کرده است؛ چه این که وی تفاوت اعراب عصر بعثت را در فصاحت یکی از جوهری دانسته که مانع پذیرش اسلام از سوی جماعتی از ایشان می‌شده که مدتی، دراز یا کوتاه، بر شرک و تکذیب باقی مانده‌اند. او این آیه سوره توبه را ذکر می‌کند: «و اگر فردی از مشرکان از تو پناه خواست او را

(۳) همان، ج ۲، ص ۴۳۵. (۴) جمع مصر. مقصود کوفه، بصره، شام، و مصر یعنی شهرهای بزرگ فتح شده در صدر اسلام است. (۵) خطابی، ثلاث رسائل فی الاعجاز، ذخائر، ص ۷۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱ پناه ده تا کلام خداوند را بشنود. سپس او را به جایگاه امن خود برسان؛ این بدان سبب است که آنان طایفه‌ای نادانند». (توبه/ ۶) وی این آیه را دلیل آشکاری بر این امر دانسته که کسانی در میان مشرکان وجود داشته‌اند که شنیدن آیات قرآن از سوی آنها حجتی بر آنان بوده است: اکنون اگر گفته شود: اگر چنان می‌بود که شما گفته‌اید لازم می‌آمد همه سخنورانی که در عصر بعثت پیامبر - صلی الله علیه و آله - می‌زیسته‌اند در برابر شنیدن آیات قرآن موضع واحدی داشته باشند؛ در پاسخ گفته خواهد شد: چنین چیزی لازم نمی‌آید؛ زیرا آنان موانع فراوانی [برای گرویدن به اسلام] داشتند: از آن جمله این که آنان تردید می‌ورزیدند؛ برخی از آنها در اثبات صانع تردید داشتند، برخی در توحید شک می‌کردند، و برخی در نبوت تردید می‌آوردند. بنابر این، صورت تردیدهای آنان متفاوت و راههایی که برای شبهه داشتند جدا از همدیگر بود؛ برخی از آنان شبهات کمتری داشتند و در آیت نبوت چنان که شایسته است تأمل می‌ورزیدند و تکبر نیز در پیش نمی‌گرفتند، و در نتیجه اسلام می‌آوردند. اما برخی دیگر دارای شبهه‌های بیشتری بودند، یا از این که به نحو شایسته در آیت نبوت تأمل ورزند خودداری می‌ورزیدند و یا در بلاغت و سخنوری به بالاترین درجه نزدیک نبودند و در نتیجه زمانی به طول می‌انجامید تا تأمل کنند و بینا شوند و بنگرند و پسند گیرند؛ و یا آن که نیازمند آن بودند که در ناتوانی دیگران از آوردن همانندی برای قرآن تأمل ورزند و به همین سبب نیز وضعیت آنان متوقف می‌ماند... اما اگر همه آنان از نظر فصاحت در یک درجه می‌بودند و موانع و یا عوامل گرایش آنان یکسان می‌بود، همه با هم سر تسلیم و پذیرش فرود می‌آوردند... (۶) باقلانی بار دیگر نیز این مطلب را مورد تأکید قرار داده و این بار قدری افراط ورزیده، اعرابی را که در مرتبه والای فصاحت قرار نداشتند با غیر اعراب برابر دانسته است، از این نظر که: به همان ترتیب که برای فردی غیر عرب، اعم از ایرانی و ترک و جز آن، میسر نیست که به اعجاز قرآن مگر از طریق آگاهی از ناتوانی اعراب سخنور از آوردن همانندی برای قرآن پی ببرند برای این گروه از اعراب نیز چنین امکانی وجود ندارد. (۶) باقلانی، اعجاز القرآن، ذخائر،

ص ۳۹-۱۷۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲ همچنین می‌گوییم: کسانی که خود به زبان عربی سخن می‌گفته اما در فصاحت به حدی نرسیده بودند که بتوانند اسالیب کلام را بشناسند و به معرفت جوهری که زبان بدان شناخته می‌شود نایل آیند و سخن فصیح و بلیغ و برجسته را از آن باز شناسند، همانند غیر اعرابی هستند که نمی‌توانند به اعجاز قرآن پی برند مگر از همان طریقی که یک فرد فارسی زبان بدان پی می‌برد و قبلا از آن سخن گفتیم. بنابر این عرب غیر بلیغ با کسی که اصلا به این زبان تکلم نمی‌کند برابر است. البته از دیدگاه ما در این گفته ضعف و افراط فراوانی وجود دارد؛ زیرا اعراب عصر بعثت هر چند در مراتب بلاغت و اقتدار بر فنون سخن با یکدیگر تفاوت داشتند، اما همه اهل فصاحت بودند، و در میان آنان خطیبان سخنور و شاعران بزرگی ظهور یافتند. بنابر این آنان چنان نبودند که نتوانند گفتار زیبا را از نازیبا و بلند را از پست و بی‌مقدار باز شناسند، یا از حس زبانی خویش و ذوق و بیان خاص این زبان برخوردار نباشند. وضعیت آنان در این مسئله همان وضعیت امّ جندب است؛ او هیچ سابقه‌ای در سرودن شعر و هیچ بهره‌ای از این امر نداشت، اما با وجود این، توانست نقاط ضعف و قوت را در قصاید امرؤ القیس و علقمه بن عبده الفحل در وصف اسب تشخیص دهد. (۷) بنابر این عموم اعراب عصر بعثت، هر قدر هم در بلاغت و اقتدار بر فنون سخن تفاوت

داشته باشند، دارای این حس انتقادی بوده‌اند، حسی که سلیقه زبانی اصیل و فساد ناپذیری آن را تیزتر و بیدارتر کرده بود. به عقیده من، باقلانی در اینجا فصاحت و قدرت بلاغی را با یکدیگر اشتباه گرفته است؛ چه، فصاحت در میان اعراب، قبل از آن که از جزیره العرب بیرون روند و با دیگر اقوام آمیزش زبانی داشته باشند، امری عمومی بود. به همین سبب نیز زبان شناسان بدانچه از اعراب جاهلیت و عصر بعثت شنیده شده استناد کرده، آن را حجت دانسته‌اند، بی آن که در تدوین فرهنگ کلمات فصیح از این مسئله غافل مانده باشند که همان اعراب برخوردار از فصاحت در توانایی بیان و در میزان بلاغت یکسان نیستند. بدین ترتیب، معیار در معجزه بودن قرآن این نیست که هر فردی از اعراب نخست گمان کند که می‌تواند همانندی برای قرآن بیاورد و سپس [چون آهنگ آوردن همانندی کند] خود را از آن ناتوان بیند، و یا آن که - چنانکه باقلانی تصریح دارد - چنین عجزی به مجموعه (۷) رجوع کنید به ردّ من بر کسانی

که منکر وقوع چنین ماجرای هستند و می‌گویند این ماجرا از سوی راویان ساخته و پرداخته شده است؛ در باب دوم از کتاب الخنساء، چاپ دار المعارف. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳ فصحای عرب برگردد و نه به تک تک افراد آنان؛ (۸) بلکه معیار آن است که همه اعراب از یک سو برخوردار از فصاحت و از سویی دیگر قادر به تشخیص این مطلب بوده‌اند که بیان قرآن از بلاغت سخنوران آنان فراتر است. اینجا نیز به عقیده من، باقلانی تفاوت میان معجزه و تحدی و هم‌اورد طلبی قرآن را نادیده گرفته است. این مسئله که قرآن معجزه است برای هر کس که دارای سلیقه اصیل عربی باشد مسئله‌ای روشن است، و درک اعجاز قرآن برای همه اعراب بعثت میسر بوده و اختصاص به سخنوران عرب نداشته، و هرگز پیامبر مصطفی آیات معجزه خویش را به چنین تصویری تلاوت نکرده است که تنها سخنوران و اهل بلاغتند که اعجاز این آیات را درک می‌کنند. اما این مسئله که قرآن اعراب را به مبارزه می‌خواند و از آنان می‌خواهد اگر می‌توانند همانندی برای آن بیاورند مسئله‌ای جداست و - چنانچه مفصلاً در بحث از مسئله تحدی و معجزه خواهد آمد - مخاطب آن بلیغترین سخنوران عرب و جثانی است که به زعم ایشان پشتیبان آنان بوده‌اند. در اینجا سخن در مورد تفاوت میان درک معجزه بودن قرآن و تحدی قرآنی را کوتاه می‌کنیم و توجه خوانندگان را به این مثال معطوف می‌داریم که یک شاعر عرب، وقتی قصیده‌ای می‌گفت، توده شنوندگان آن را می‌شنیدند و خوشایند و تقدیر خود را از آن ابراز می‌داشتند یا از آن روی می‌گرداندند و بدان بی‌اعتنایی می‌کردند؛ اما این که شخصی دیگر شعری در مقابله با آن شعر بیاورد، این مسئله تنها به شاعران همتای آن شاعر محدود می‌شد و عامه مردم را در بر نمی‌گرفت. مشرکان قریش هم، زمانی که در راه حاجیان در کمین آنان می‌نشستند تا آنها را از شنیدن قرآن بر حذر دارند، تنها خطبای سخنور و شاعران بزرگ را از این امر بر حذر نمی‌داشتند، و چنین نیز فکر نمی‌کردند که اعرابی که برای حج به مکه آمده‌اند همه در یک درجه از بلاغت هستند، بلکه آنان چنین می‌اندیشیدند که حاضران در مکه همه از اعراب خالص و اهل فصاحتند و بر حسب فطرت و سرشت، حس زبانی خاص خود را دارند، و با سلیقه زبانی (۸) اعجاز

القرآن، ص ۴۲. البته این تصریح با گفته دیگر او در صفحه ۳۴ همین کتاب تناقض دارد که می‌گوید: «ما چنین اطلاعی نداریم که آن حضرت - صلی الله علیه و آله - به مردم گفته باشد: به همه فصحا مراجعه کنید و اگر آنان از آوردن همانندی برای قرآن عاجز ماندند، حجت من بر شما ثابت شده است»؛ این سخن نیز خود، محل تأمل است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴ خویش، اسالیب کلام را باز می‌شناسند. از همین جاست که دستور العمل قرآن [به پیامبر (ص)] در سوره توبه، در مورد همه کسانی است که کلام خدا را نشنیده‌اند، نه آن که خاص کسانی باشد که در بالاترین مرتبه بلاغت قرار دارند؛ آنجا که می‌فرماید: «و اگر فردی از مشرکان از تو پناه خواست او را پناه ده تا کلام خدا را بشنود، سپس او را به جایگاه امن خود برسان؛ این بدان سبب است که آنان طایفه‌ای نادانند. (توبه/ ۶) کسانی از مشرکان نیز که به ایمان بدین معجزه شتافتند، همه، از خداوند گاران سخن و صاحبان والاترین مراتب بلاغت نبودند و تنها به سلیقه عربی خویش به درک این که قرآن معجزه است نایل آمده بودند. کسانی هم که دیرتر اسلام

آوردند، غالباً از آنانی بودند که خود از شنیدن قرآن خودداری ورزیده و یا از آن بازداشته شده بودند. اما همین افراد هم زمانی که بدان گوش سپردند ایمان آوردند، در حالی که همه شاعر و سخن سرا نبودند. می‌خواهم این حقیقت را تبیین کنم و استوار سازم که قرآن از همان آغاز بعثت، اعجاز بیانی خویش را تنها بر کسانی تحمیل نکرد که به ایمان آوردن بدان شتافتند، بلکه این اعجاز را بر کسانی نیز مسلم ساخت که، از روی عناد و به عنوان پایبندی به دین پدران و در دفاع از اوضاع دینی، اجتماعی و اقتصادی که خواهان تغییری در آن نبودند، بر سفاقت و شرک خویش باقی ماندند. آنان در آزار مصطفی و در ستم به کسانی که به رسالت او ایمان آورده بودند بسیار پیش رفتند، و آن حضرت - صلی الله علیه [و آله] و سلم - در رویارویی با آن بت پرستی سرکشی که در بحبوحه جوانی بود، سلاحی جز کلمات وحی الهی نداشت، کلماتی که آنها را تلاوت می‌کرد و بدان سبب تخت بت پرستی می‌لرزید، چنان که گفتی می‌خواهد از هم فرو پاشد. در روایت است که کسانی از همین طاغوت‌های قریش و قلدران سرکش بت پرست بودند که در اوایل عصر بعثت مخفیانه و دور از چشم طایفه، خود را به محلی که رسول خدا (ص) در آن بود می‌رساندند تا آیاتی از قرآن را بشنوند، بی آن که در این میان اراده خویش را در اختیار داشته باشند. ابن اسحاق در سیره روایت کرده است که شبی ابو سفیان بن حرب عبسمی، ابو جهل بن هشام مخزومی، و اخنس بن شریق زهری، جدای از همدیگر و بدون این که قراری با هم داشته باشند به نقطه‌ای [نزدیک خانه رسول خدا (ص)] روانه شدند تا زمانی که او در خانه‌اش به نماز می‌ایستد و قرآن تلاوت می‌کند به او گوش سپارند. هر کدام از آنها در جایی نشسته، اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵ گوش می‌داد، بی آن که هیچیک از محل اختفای دیگران خبر داشته باشد. شب را در آنجا ماندند و به آیات قرآن گوش دادند، و چون سپیده دمید پراکنده شدند، اما در راه با یکدیگر برخورد کردند و به سرزنش همدیگر پرداختند و هر کدام به دیگری گفت: - دیگر به اینجا باز نگردید که اگر یکی از سبک خردانتان شما را ببیند، قطعاً در دل او تردیدی ایجاد کرده‌اید. سپس در پی کار خود رفتند. اما چون شب بعد فرا رسید، هر کدام از آنها به جای قبلی خویش بازگشت، بی آن که از محل دو دست خود اطلاعی داشته باشد. آن شب را نیز ماندند و به مصطفی گوش سپردند، تا آن که به هنگام طلوع سپیده متفرق شدند و در راه با یکدیگر برخورد کردند و به سرزنش متقابل هم پرداختند و پس از آن بنا گذاشتند دیگر بار به اینجا باز نگردند و سپس در پی کار خویش رفتند. اما در شب سوم نیز خود را به همان جا [که شبهای قبل بودند] رساندند و در آنجا ماندند تا به آیات قرآن گوش فرا دهند. «۹» همچنین در سیره آمده است که سران قریش یکی از قلدران خود عتبه بن اریعه را نزد رسول خدا - صلی الله علیه [و آله] و سلم - فرستاد تا پیشنهادهایی را از سوی آنان به آن حضرت تقدیم کند. هنگامی که او آمده پیامبر مصطفی آیاتی از سوره فصیلت را تلاوت کرد. او پس از شنیدن این آیات در حالی که تحت تاثیر قرار گرفته بود نزد قریش بازگشت و آنان به محض این که او را دیدند فریاد کشیدند که ابو الولید با چهره‌ای جز آنچه رفته بازگشته است. مشرکان قریش در محافل خود نیز متحیر مانده بودند که چه نامی را به قرآن دهند؛ گفتند شعر است، گفتند سحر است، و گفتند کفایت است، اما آنان پیش از این همه انواع شعر اعم از رجز، قصیده، مقبوض و مبسوط را شناخته و از سحر و دمیدن و گره‌های آن و همچنین از کفایت و سجع و زمزمه آن آگاه بودند و از این نیز غفلت نداشتند که قرآن هیچکدام از اینها نیست. بنابر این اگر آنان قرآن را بدین نامها خوانده‌اند، این بدان مفهوم است که اعتراف کرده‌اند قرآن چنان تأثیری بر دل و اندیشه آنان داشته که تا آن زمان شبیهی برای آن تجربه نکرده بودند مگر در تأثیر سحر و در نفوذ شاعران و کاهنان؛ زمانی که، با نزدیک شدن اولین موسم حج در دوران پس از بعثت و فرا رسیدن کاروانهای حج از قبایل عرب، سران مشرک قریش در دار الندوه گرد هم آمدند و هنگامی که با یکدیگر تبانی کردند تا راه رسیدن مردم را به مکه بگیرند و آنان را از شنیدن قرآن باز دارند، لازم بود میان خود بر سر عقیده و سخنی مشترک

(۹) ابن هشام، السیره النبویه، ج ۱، ص ۳۱۵. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶ در مورد قرآن به اتفاق نظر برسند و همین عقیده و سخن را در برابر اعراب مطرح کنند،



تا در نتیجه با یکدیگر دچار اختلاف نشوند و گفته‌های همدیگر را انکار نکنند. دار الندوه شاهد بود که آنان چگونه در این باره متحیر بودند که قرآن را سحر بخوانند، یا شعر و یا کهنات بنامند. آنان خود می‌دانستند- چنانکه یکی از ایشان می‌گوید- که اعراب در وضعیتی هستند که از عهده باز شناختن قرآن از گفته‌های شاعران و ساحران و کاهنان بر می‌آیند. این اختلاف و تحیر ادامه یافت و سرانجام بر آن شدند پیشنهاد ابو جهل بن هشام را بپذیرند و بگویند: محمد سخنانی آورده که سحر است و بدان وسیله میان شخصی با برادر و پدرش و میان انسان با همسر و فرزندان و کسان نزدیکش اختلاف می‌افکند. «۱۰» بنابر این، این سحر بیان است که مشرکان نیز از سلطه آن بر وجدان عربی آگاه بودند و از این می‌ترسیدند که عموم اعراب- و نه فقط سخنوران و شاعران عرب- اعجاز بیان قرآن را درک کنند. این چیزی است که من از شعر خواندن و سحر نامیدن قرآن از سوی مشرکان می‌فهمم، نه این که آنان قرآن را حقیقتاً در همان سیاق و ساختار آشنایی می‌یافتند که در شعر شاعرانشان بود. همین نیز یکی از دو وجهی است که نزد باقلانی صحیح می‌باشد. اما وجه دیگری که از نظر او صحیح و ثابت شده می‌باشد این است که «مراد از شعر نامیدن قرآن از سوی آنان همان معنایی است که فلاسفه این کلمه را بدان معنی بر [گفتار] حکیمان و زیرکان جماعت خویش- به سبب دقت نظر آنان در وجوه کلام و شیوه‌های خاص منطقی ایشان- اطلاق می‌کنند، هر چند چنین تفسیری بیرون از معنی حقیقی شعر نزد اعراب است.» «۱۱» ما نیز در رد این وجه می‌افزاییم: اعراب عصر بعثت با طریقه فلاسفه در وصف حکما و زیرکان جماعت خویش، به شعر آشنا نبودند و واژه شعر را بر دقت نظر در وجوه کلام و شیوه‌های خاص حکیمان اطلاق نمی‌کردند. از این که بگذریم، ما را با این گفته باقلانی کاری نیست که به رد گمان مدعیانی احتمالی پرداخته که ادعا کرده‌اند در قرآن شعر یافت می‌شود. وی برای چنین مدعیانی مثالهایی ذکر کرده، و از جمله آنها ایاتی از ابو فراس است- او کجا و عصر بعثت کجا؟- که

(\_\_\_\_\_ ۱۰) ابن هشام، السیره النبویه، ج ۱ ص ۲۶۹. (۱۱) اعجاز القرآن، ص ۷۷. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷ وی در آنها عباراتی از قرآن را تضمین کرده است، «۱۲» نه آن که این عبارات ایاتی از شعر باشند که در قرآن یافت شده‌اند. این ادعایی است که ممکن است پس از عصر بعثت مطرح شده، و به همین سبب نیز پیش از این جاحظ بدان پاسخ گفته است، بدین بیان که اگر با این معیار با شعر برخورد کنید ناگزیر در هر گفتاری، حتی آنچه در کوچه و بازار گفته می‌شود. کلامی خواهی دید که بتوانی آن را در ردیف شعر قرار دهی! ما بر این عقیده نیستیم که مشرکان دوران بعثت، آن هنگام که گفتند محمد شاعر است، قصد آن داشته‌اند که در قرآن آیاتی وجود دارد که می‌توان آنها را به وزن و به سیاق شعر یافت، بلکه مقصود آنها این بوده است که قرآن تأثیری همانند تأثیر شعر بر وجدان و عقل انسان دارد؛ و آنان سحر بیان قرآن را به همان معنا وصف کردند که در اشعار برجسته عربی با آن انس و آشنایی یافته بودند. سست تر از پاسخ گذشته باقلانی پاسخ وی به کسانی است که در دفاع از وجه اخیر در تفسیر شعر دانستن قرآن از سوی اعراب به طرح این اشکال پرداخته‌اند که در قرآن مقطعهایی موزون به وزن شعر وجود دارد. او در پاسخ می‌گوید: بدان، پاسخی که علما به این پرسش داده‌اند پاسخی درست و متین است. آنان گفته‌اند: آنچه تنها یک بیت و بر وزن شعر باشد شعر خوانده نخواهد شد و حداقل شعر دو بیت و بیشتر از آن است؛ و همین عقیده‌ای است که اکثر عالمان مسلمان علوم عربی بدان گرویده‌اند. همچنین گفته‌اند: آنچه دو بیت و بر وزن شعر باشد، ولی وزن یا قافیه هر یک از دو بیت با دیگری تفاوت داشته باشد نیز شعر محسوب نخواهد شد. علاوه بر این برخی از ایشان گفته‌اند: رجز شعر نیست، بسویژه زمانی که

(\_\_\_\_\_ ۱۲) از آن جمله این که در مجلس میگساری می‌گوید: سبحان من سخر لنا هذا حقاً و ما كنا له مقرنين و یا در تغزل خود می‌گوید: و قرا معلنا ليصدع قلبی و الهوی یصدع الفؤاد السقیما رأیت الذی یکذب بالذی ین فذاک الذی یدع الیتیما بیت اول از شعر نخست آیه سیزدهم سوره زخرف را- تنها با افزودن کلمه «حقاً» تضمین کرد- و ترجمه بیت چنین است: «منزه است آن کس که این را برای ما تسخیر کرد و گرنه ما را بر آن

دست قدرتی نبود». در بیت دوم شعر نیز آیات اول و دوم سوره ماعون- با تبدیل «فذلک» به «فذاک» تضمین شده- و ترجمه دو بیت شعر چنین است: «آشکارا خواند تا قلب مرا بشکند- و هوس آن دل را که بیمار است می شکند- آیا آن کس را دیدی که «دین» را دروغ می شمرد، او همان کسی است که یتیم را نیز به خواری می راند»- م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۸ «مشطور» یا «منهوک» (۱۳) باشد. هر موزون دیگری هم که از لحاظ کمی اجزاء به این نوع نزدیک باشد شعر نخواهد بود، و بدین ترتیب آن اشکال دفع می شود. «۱۴» وی می افزاید: همچنین می گویند زمانی به گفته‌ای شعر اطلاق می شود که الفاظ بر اساس تصمیم و با همان شیوه قالبی آورده شود که معمول و مقبول [شاعران] است و این چیزی است که تنها می تواند از شاعران صورت گیرد؛ نه این که کلامی شعر باشد که در آوردن آن عامی و جاهل، و نیز عالم به شعر و زبان و قوانین و کاربردهای زبانی با یکدیگر برابرند آنچه از این قبیل از هر کدام از این افراد، به صورت اتفاقی، صورت پذیرد، نه خود نام شعر می گیرد و نه گوینده‌اش نام شاعر را؛ زیرا اگر درست بود که هر کس در کلامش الفظی برخوردار از وزن شعر و یا دارای ساختاری چون ساختارهای عروضی باشد شاعر نام گیرد، همه مردم شاعر می بودند؛ آیا نمی بینید که یک فرد عامی ممکن است به دوستش بگوید: «اغلق الباب و ائنتی بالطعام» و یا مردی به همدانش بگوید: «اکرموا من لقیمت من تمیم» (۱۵). هر گاه انسان به تتبع این گونه عبارات پردازد خواهد دید چنین عباراتی، بلکه بیشتر از این نیز در لابه‌لای گفتارهای عادی فراوان دیده می شود. باقلانی استدلال خود را در نفی شعر از قرآن چنین خلاصه کرده است: قاعده هر کلام موزون آن است که اجزای آن در کوتاهی و بلندی، و در ساکنها و متحرکها با یکدیگر مساوی باشند. بنابر این اگر گفتاری از این قاعده بیرون باشد موزون خوانده نخواهد شد. در قرآن گفتاری بر آن وزنی که قبلا توصیفش کردیم- وزنی که تعادل و تساوی اجزاء، در آن شرط است و علاوه بر این باید کلماتی که حرف قافیه در آنها آمده با یکدیگر متفاوت باشند- وجود ندارد؛ توضیح آن که قرآن از آن وزنی که

(مشطور آن بیت رجزی است که در آن نصف بیت حذف شده، و منهوک آن است که دو سوم بیت حذف شده باشد)- م. (۱۴) اعجاز القرآن، ص ۸۰، ۸۴. در بحث «سجع و مراعات فاصله» خواهید دید که باقلانی با استناد به چنین معیارهایی که علمای این فن دارند سجع را نیز در قرآن منتفی دانسته است. (۱۵) هر دو عبارتی که در اینجا ذکر شده بر اوزان شعر می باشند و ترجمه آنها به ترتیب، چنین است: «در را ببند و برایم غذا بیاور» و «هر کسی را که از خاندان تمیم دیدید گرامی بدارید»- م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹ گفتیم بیرون است و افاده معنی در عبارات قرآنی به همین بیرون بودن از وزن خاص صورت می پذیرد، در حالی که در کلام موزون، فایده کلام با وزن داشتن تکمیل می شود. «۱۶» در حقیقت باقلانی در اینجا چیزی بیش از همان سخن جاحظ نگفته است که در کتاب البیان و التبيين در رد این ادعا که در قرآن کریم آیه «تَبَّتْ رِءُوسُ أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ» (۱۷) شعر است، زیرا بر وزن «مستفعلن مفاعلهن» می باشد می گوید: اگر در گفته‌ها، خطبه‌ها و نامه‌های مردم دقت کنی عبارت فراوانی به وزن «مستفعلن مستفعلن» و «مستفعلن مفاعلهن» خواهی یافت و این در حالی است که هیچیک از مردم این مقدار از وزن را شعر نمی دانند؛ اگر فروشنده‌ای در بازار فریاد بزند که «من یشتري البادنجان؟» [بردار ببر بادنجان]، کلامی بر وزن «مستفعلن مفعولات» گفته است. اما چگونه چنین گفته‌ای می تواند شعر باشد در حالی که گوینده‌اش قصد شعر گفتن نداشته و علاوه بر این، این مقدار از وزن در هر کلامی فراهم می گردد؟ هنگامی یک کلام شعر دانسته می شود که آن مقدار از وزن حاصل شود که در یابیم این محصول شعر و حاصل شناخت اوزان و قصد سخن گفتن به یکی از این اوزان است. شنیدم که غلام یکی از دوستانم که شکمش آب آورده بود به دیگر غلامان او می گفت: «اذهوا الی الطیب و قولوا قد اکتوی» [نزد طیب بروید و بگویید از تب می سوزد] این کلامی بر وزن فاعلاتن مفاعلهن فاعلاتن مفاعلهن- مکرر- منطبق می شود، و این در حالی است که می دانیم هرگز به ذهن آن غلام خطور نکرده است که بیستی از شعر بگوید. نمونه‌هایی از این قبیل فراوان است و اگر به تتبع آن در گفته‌های خدمتگزاران و اطرافیان خود پردازید، خواهی یافت. (۱۸) جاحظ

این سخن را در رد آن ذکر نمی‌کند که قریش قرآن را شعر نامیده‌اند، بلکه مخاطب وی کسانی هستند که برخی از آیات قرآن را اسـتـخـراج کرده و مـدعی شده‌اند کـه \_\_\_\_\_ (۱۶) اعجاز القرآن، ص ۸۰، ۸۴.

(۱۷) مسد/ ۱: «دستهای ابو لهب بریده، و هلاکت بر او باد». (۱۸) جاحظ، البیان و التبیین، ج ۱، ص ۲۲۸. همکارمان آقای احمد صقر در پا برگ اعجاز القرآن باقلانی تشابه گفتار وی و جاحظ در این مسئله را متذکر شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰ آیات دارای وزن شعر است. به عقیده من، یکی از سستیهای کلام جاحظ این است که به نمونه‌هایی از گفته‌های خادم‌ان و اطرافیان و فروشندگان بادنجان استشهاد کرده است، در حالی که این مسئله تا آن حد نیز بی‌مقدار نیست که در آن چنین نمونه‌هایی به منظور نفی شعر در بیان متعالی قرآن آورده شود. من همچنان می‌گویم چنین وجهی که در تفسیر این گفته قرآن به نقل از کفار که پیامبر شاعر است و این کتاب نیز شعر است مطرح شده، در کلام باقلانی جایی ندارد و آنجا چنین سخنی نباید مطرح می‌شد؛ چرا که- به نظر من- مقصود کفار قریش آن نبود که در قرآن عباراتی وجود دارد که دارای وزن شعر است، و هرگز نیز به ذهن آنان خطور نکرده بود که آیاتی از قرآن را که بر وزن یک یا دو بیت از قصیده و یا رجز است دستاویز خود قرار دهند؛ و هیچگاه نازیبی طبع و فساد سلیقه آنان را بدین حد نرسانده بود که همانند آن گفته‌هایی را که از محاورات عادی بر زبان عامه مردم جاری می‌شود در این مورد مثال آورند. این تنها سحر بیان است که مشرکان آن را در قرآن یافته بودند، قبل از آنکه سایر اعراب کلماتی از آن را بشنوند. ابو جهل بن هشام نیز بر اساس سلیقه‌ای اصیل و بیدار سخن می‌گفت، آنجا که توجه طایفه خود را به این جلب کرد که به محض آن که بگویند قرآن شعر است اعراب این سخن را رد خواهند کرد؛ و بنابر این حداکثر چیزی که می‌توانند مطرح کنند همان چیزی است که ابو جهل آن را توصیه کرد: محمد کلامی آورده که سحر است و بدان وسیله میان فرد با برادر و همسر و فرزندش اختلاف می‌افکند. آنان سحر کلام و اسرار بیان را دریافته بودند؛ و من از متن گفتگویی که در همان آغاز بحث میان سران مشرک قریش جریان یافت، و ابن هشام آن را در السیره النبویه به نقل از ابن اسحاق آورده است چیزی جز این نمی‌فهمم. همین نیز مقصود آنان از این گفته بود که قرآن را «سجع کاهنان» خواندند و مقصودشان همان تأثیر و سیطره‌ای بود که برای سجع بر وجدان و دل خویش تجربه کرده و با آن آشنایی یافته بودند؛ چیزی که در بحث از «سجع و مراعات فاصله» در نظم قرآن با تفصیل بیشتری بدان خواهیم پرداخت. از آنجا که شعر نامیدن قرآن نزدیکترین دستاویز کفار قریش بود، قرآن بر این اصرار داشت که این «شاعر بودن» را از پیامبر مصطفی (ص) نفی کند؛ نه به سبب مذموم بودن شعر- چنان که اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱ باقلانی در فصل «نفی شعر از قرآن» «۱۹» اظهار داشته است- بلکه بدان سبب که شعر بیش از هر چیز دیگری در مظان در آمیخته شدن و شبیه نمودن با معجزه بیانی پیامبر بود، از این نظر که در وجدان عربی تأثیری سخت و بر عقل و دل و ضمیر آنان استیلا داشت. نخستین آیه‌ای که در این باره نازل شده آیه‌ای در سوره مکی «یس» بود: نه ما به او شعر آموخته‌ایم و نه شعر شایسته اوست بلکه آنچه هست ذکر و قرآنی روشنگر است تا هر که را زنده است بیم دهد و حجت بر کافران تمام شود (یس / ۶۹، ۷۰). متن این آیه در آن صراحت دارد که مسئله به تعیین صفت و وضعیت قرآن و بیان رسالت و مأموریت این کتاب مربوط می‌شود و اعلام موضعی خصمانه در برابر شعر نیست. پس از آن، آیه‌ای از صافات نازل شد که در رد کسانی که درباره معجزه خداوند جدل می‌کردند می‌گوید: «می‌گویند آیا ما خدایان خویش را به خاطر شاعری دیوانه وا می‌گذاریم. چنین نیست که می‌گویند، بلکه او حق را آورده و دیگر رسولان را تأیید کرده است» (صافات / ۳۶، ۳۷). سپس آیه‌ای از سوره انبیاء: «بلکه می‌گویند خوابهایی آشفته است؛ نه، او آنها را به خدا بسته است؛ نه، بلکه او یک شاعر است. پس [اگر راست می‌گویند] چنان که پیامبران نخستین فرستاده شدند، نشانه‌ای برای ما بیاورد». (انبیاء / ۵). و همچنین آیه‌ای از سوره طور: «تذکر ده، که به فضل و نعمت پروردگارت، تو نه کاهنی و نه دیوانه؛ اما آنان می‌گویند او شاعری است که ما برای او در انتظار حوادث روزگاریم. بگو انتظار کشید که من نیز با شما منتظرم» (طور / ۲۹، ۳۱). آیاتی که مطرح شد

همه مکی است. علاوه بر اینها آیه حاقه نیز- که در اواخر دوران اقامت در مکه نازل شده، با اسلوب بازدارنده‌ای آن تلاش عقیم را در توصیف معجزه و رسول خدا در هم می‌کوبد و بدان پایان می‌دهد. «سوگند بدانچه می‌بینید و آنچه نمی‌بینید که این سخن رسولی بزرگوار است؛ نه گفته یک شاعر- چه اندک ایمان می‌آورید- و نه گفته یک کاهن- چه اندک پند می‌گیرید- [بلکه] تنزیلی از سوی پروردگار جهانیان است» (حاقه / ۳۸-۴۳). آیات مدنی سوره شعراء نیز چنین می‌گوید: «شاعران، تنها گمراهان از ایشان پیروی می‌کنند. آیا نمی‌بینی که آنان در هر وادی سرگشته‌اند و چیزی می‌گویند که بدان عمل نمی‌کنند؟» (شعراء / ۲۲۴-۲۲۶)

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲ مشاهده می‌شود که این آیه بر خلاف آنچه باقلانی توهم کرده، «۲۰» در سیاق نفی شعر از قرآن و استدلال بر معجزه بودن آن نیامده، بلکه درباره شاعران همدست با کافران قریش نازل شده که در نبرد میان اسلام و بت پرستی نقش خاصی را بر عهده گرفتند و به دروغ پردازی، گمراه کردن و در پی خود کشاندن فریب خوردگان پرداختند. بنابر این آن که در این آیات مورد مزمت قرار گرفته، عموم شاعران نیست، بلکه آیه بعد سخن آیات قبل را تکمیل و شاعران مؤمن را از این حکم استثنا می‌کند، شاعرانی که در شعر خود از خدا پروا دارند و در پاسخ ستمی که از مشرکان به ایشان روا داشته شده است به یاری حق می‌پردازند و خداوند نیز آنان را به پیروزی بر ستمگران وعده می‌دهد: «مگر کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و بسیار یاد خدا کردند و پس از آن که ستم دیدند پیروز شدند و بزودی ستمگران خواهند دانست که چه فرجامی دارند» (شعراء / ۲۲۷). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است: چرا معجزه پیامبر عرب، بیان و بلاغت قرآن بود، یعنی چیزی که چون مشرکان سلطه و سیطره‌ای از آن دیدند که تا آن زمان در هیچ چیزی مگر تأثیر سحر و سلطه شعر و سیطره کهنانت ندیده بودند آن را نیز شعر و سحر و کهنانت خواندند؟ چرا خداوند رسول خود را به آیتی همانند آنچه برای دیگر رسولان پیشین فرستاده بود تأکید نکرد، آنچنان که کافران طایفه او در مقام جدل و مخالفت با آن حضرت چنین خواسته‌ای را مطرح می‌کردند؟ سید مرتضی در الطیف و الخیال و در پاسخ چنین پرسش احتمالی، ارتباط میان معجزه پیامبر عرب و جایگاه و منزلت بیان و بلاغت را نزد طایفه او متذکر گشته است. اکنون می‌خواهم، بر اساس آنچه با تأمل در تاریخ مقایسه‌ای ادیان بدان رسیده‌ام، و با توجه به این حقیقت که معجزات پیامبران با تحوّل بشریت، از نخستین مراحل کهن و ابتدایی حیات انسان تا عصر رشد و کمال او، همگام بوده است به شرح و تبیین این مسئله پردازم- و البته خداوند خود به حقیقت امر آگاهتر است. ما در تاریخ پیامبران مشاهده می‌کنیم که موسی زمانی رسالت الهی خویش را بر دوش (۲۰) اعجاز

القرآن، ص ۷۷. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳ گرفت که زمان گذر از دوران سحر برای بشریت فرا رسیده بود. به همین سبب نیز وی معجزه‌ای آورد که حیل‌های همه ساحران عصرش را مغلوب خود ساخت و چیره‌دستی ساحران با مهارت را به هماوردی خویش طلبید، تا آنان که گرفتار تردیدند بدین حقیقت ایمان آورند که آنچه موسی آورده از توان بشر فراتر است و نبوت او را باور دارند تا پس از آن، وی آنها را از طریق رسالت خویش به عصری نو رهنمون شود. اما زمانی نگذشت که یهودیان رسالت موسی را به باطل درآمیختند و کلمات خداوند را تحریف کردند: «پس وای بر آنان که نوشته‌ای به دست خویش می‌نویسند و سپس می‌گویند: این از جانب خداست، تا بدین وسیله بهایی اندک به چنگ آورند. پس وای بر آنان از آنچه به دست خود نوشته‌اند، و وای بر آنها از آنچه به دست می‌آورند» (بقره / ۷۹). دورانی سپری شد و در این دوران بشریت از شرّ دسته‌های فتنه‌گر یهودی و از این مسئله رنج می‌برد که آنان چهره رسالت پیامبر خویش را دگرگون کرده و آن سان شده‌اند که خداوند درباره شان می‌گوید. «حکایت آنان که تورات بر شانه آنان نهاده شد، اما آن را بدرستی بر نگرفتند، حکایت خری است که کتاب حمل می‌کند. بد حکایتی است حکایت طایفه‌ای که آیات خداوند را دروغ شمردند و خداوند طایفه ستمکاران را هدایت نمی‌کند» (جمعه / ۵). تا این که عیسی- علیه السلام- رسالت خویش را بر دوش گرفت، اما در عصری که زمان گذشتن از عصر پرستش قهرمانان که جایگزین عصر تعدد

خدایان شده، برای بشریت فرا رسیده بود. از آنجا که در این عصر، پهلوانی با امور خارق العاده همراه بود، مسیح نیز معجزه‌ای خارق العاده آورد تا مردم به نبوت او، که با آیاتی فراتر از خارق العاده‌های پهلوانان آن عصر مورد تأیید قرار گرفته است، ایمان بیاورند و در پی او روند، و او نیز آنان را از پهلوان پرستی رها کند و به توحید و یگانه پرستی رهنمون شود. اما دیری نگذشت که همین معجزه خارق العاده مسیح امر را بر بسیاری از پیروانش مشتبه ساخت و معتقد شدند او خدایی است که مبعوث شده تا عصر شرک و انسان پرستی را پایان دهد و مردم را به پرستش آفریدگار یگانه فرا خواند. شش قرن از بعثت مسیح گذشت، و در این مدت بشریت معتقد به دین از کشاکش دینی میان مدعیان لاهوت و معتقدان به ناسوت مسیح به ستوه آمده و زمان آن فرا رسیده بود که عقاید دینی از هر شائبه‌ای که دامنگیر توحید- یعنی گوهر اساسی دین- شود آزاد گردد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴ خداوند در این زمان محمد بن عبد الله را برای خاتمه بخشیدن به همه رسالتهای خویش برگزید، انسانی دارای خلقت کامل و به سان دیگر انسانها، که غذا می خورد و در کوچه و بازار راه می رود و همه عوارض حیات انسانی و همه عواطف و همومی که برای هر انسان دیگر متصور باشد برای او نیز ممکن است. معجزه بزرگی که گواه نبوت این انسان فرستاده خداوند شد کتابی بود به زبان عربی روشن که اعراب را از آوردن همانندی برای خود ناتوان می ساخت تا بدین ترتیب نبوت او را باور دارند و از او پیروی کنند و او نیز آنان را با رسالت خویش به عصر انسانی رهنمون شود که جز پرستش و بندگی آفریدگار خویش را نمی پذیرد. اسلام آمد و رسالتهای الهی قبل از خود را تأیید کرد و با آن جوهر خالص دین حق که از آن برخوردار بود بر همه آن رسالتهای سایه گسترد، و پس از آن که انسان در تحوّل حیات خویش در آستانه مرحله رشد و کمال قرار گرفته و شایستگی آن را یافته بود که امانت انسانیت خود را بر دوش گیرد و وظایف وجود آزاد از بردگیش را عهده دار شود، همه ادیان به این دین، یعنی اسلام، پایان پذیرفت. البته هرگز نباید از آنچه گفتیم این گمان به ذهن در آید که معجزات دیگر پیامبر مصطفی - علیه الصّیّلاه و السّلام - را نادیده می گیریم و به فراموشی می سپاریم، بلکه این معجزات بنابر روایات صحیح ثابت شده. اما در اینجا موضوع پژوهش ما تنها اعجاز قرآن است [و نه سایر معجزات پیامبر]. ما این نسبت را صحیح نمی دانیم که معتزله سایر معجزات پیامبر، غیر از قرآن، را مورد انکار قرار داده اند، بلکه حقیقت آن است که این گروه آن معجزات دیگر را نیز معجزه و آیت نبوت دانسته اند و البته آن را برای کسانی که این آیات را مشاهده نکرده و پس از عصر بعثت آمده اند، فرع بر ثبوت نبوت شمرده اند، هر چند در مقام مناظره و بحث با مخالفان بدانها استناد نکرده اند. قاضی عبد الجبار پس از سخنی که درباره ثبوت معجزه قرآن، به صورت الزامی، مطرح می کند می گوید: به این سبب است که بزرگان ما در اثبات نبوت محمد - صلی الله علیه [و آله] و سلّم - به معجزاتی استدلال نکرده اند که علم به آنها پس از علم به نبوت آن حضرت - صلی الله علیه [و آله] و سلّم - حاصل می شود؛ چرا که ثبوت این گونه معجزات فرع بر ثبوت نبوت است؛ پس چگونه می توان آنها را دلایلی بر نبوت قرار داد؟ آنان این معجزات را «مؤید» و «سبب فزونی ایمان قلبی» کسانی قرار داده اند که از طریق شنیدن استدلال دیگران با این معجزات آشنا می شوند ... اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵ اما برای کسانی که با پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلّم - معاصر بوده، و این گونه معجزات را مشاهده کرده اند، این معجزات - از این نظر که به آنها نیز می توان مثل قرآن استدلال کرد - همانند قرآن می باشند؛ زیرا ثبوت آنها به مشاهده آنها را از این حکم خارج ساخته که علم بیننده به آنها در ردیف آنچه فرع بر ثبوت نبوت است قرار گیرد. به همین علت، استدلال به این معجزات در اثبات نبوت صحیح است. به سبب آنچه گفتیم بزرگان ما در اثبات نبوت محمد - صلی الله علیه [و آله] و سلّم - تنها به قرآن استدلال کرده اند؛ زیرا در این اعجاز - از آنجا که نقل آن نزد همگان ثابت شده و رایج است و همگان تحدی و مبارزه جویی آن را به یک نحو مشاهده می کنند - خواه برای مخالف و خواه برای موافق، به یک صورت علم حاصل می شود. این همان عقیده‌ای است که پیشوایان ابو علی [جبائی] در نقض الامامه - رد کتاب ابن راوندی در امامت - و در غیر آن اظهار داشته است. اما هر کس این سخن ناروا را بر زبان آورد و مدعی شود که آنان [معتزله] دیگر معجزات محمد - صلی الله علیه [و آله] و سلّم - را انکار کرده اند، سخنش از

جهل او حکایت خواهد کرد؛ زیرا پیشوایان ما غیر قرآن را نیز معجزه و دلیل دانسته‌اند، و تنها در مقام مناظره با مخالفان استناد بدانها را جایز نشموده‌اند. «۲۱» قاضی عبد الجبار در ادامه اظهارات خود فصلی به «بحث در اثبات سایر معجزات پیامبر- صلی الله علیه و آله] و سلم- غیر از قرآن، و بیان دلالت آنها بر نبوت» اختصاص داده است. وی از پیشوایان خود چنین نقل کرده که «برخی از این معجزات است که به علم ضروری دانسته می‌شود، و این گروه از معجزات آنهایی است که در مجامع بزرگ صورت پذیرفته و جمع فراوانی آنها را روایت کرده‌اند ... و این سخن را ابو هاشم در چندین جا مطرح کرده، اما پیشوایان ابو علی این مطلب را در نقض الامام... رد بر کتاب ابن راوندی- متذکر شده است.» «۲۲»

( همان، ص ۴۱۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷)

## ۲. جدل و مبارزه جویی و نمایش اعجاز

۲. جدل و مبارزه جویی و نمایش اعجاز «بگو اگر همه انسانها و پریان در کنار هم آیند تا همانند این قرآن بیاورند همانندش نخواهند آورد، گرچه پشتیبان یکدیگر باشند.» (اسراء / ۸۸) «و اگر در آنچه ما بر بنده‌مان نازل کردیم تردیدی دارید، همانندی برایش بیاورید و همه گواهان خویش را در برابر خداوند بخوانید؛ اگر که راستگوید. اما اگر چنین نکنید- که هرگز نخواهید کرد- از آن آتشی بترسید که هیزمش آدمیان و سنگهايند و برای کافران آماده شده است.» (بقره / ۲۳ و ۲۴) اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۹ پیامبر مصطفی آیتی از کلمات اعجازی خود را که از وحی دریافت داشته بود در میان قوم خود که عرب بودند تلاوت کرد؛ کسانی به محض این که بدان آیات گوش سپردند ایمان آوردند، اما این امر بر طاغوتهای شرک و بت پرستی قریش گران می‌آمد که به نبوت انسانی همانند خود ایمان، آوردند، فرزند زنی از قریش که همان گوشت خشک که دیگران می‌خوردند می‌خورد؛ و اینک او آمده بود و اندیشه‌های آنان را سفیهانه می‌خواند، دین پدران ایشان را نسخ می‌کرد و اوضاع اجتماعی و اقتصادی را درهم می‌ریخت، بنیادهایی که نسل به نسل از همدیگر به ارث برده بودند و حیات آنان از روزگاران گذشته و از سالیان قدیم بر آن استقرار یافته و بدان وسیله ثروت و نفوذ دینی و تجاری خاصی در قبایل عرب برای قریش پدید آمده بود، ثروت و نفوذی پدید آمده از رهگذر تسلط انحصاری این خاندان بر همه مقامات مهم در «ام القری»، پایگاه حجّ تمامی اعراب، و مرکز سیادت قریش بر نمایشگاههای عمومی که هر ساله در آنجا، در جوار خانه خدا و در ایام حج، در عکاظ، مجنه و ذوالمجاز بر پا می‌شد ... محمد بن عبد الله آیتی از نوع آنچه پیامبران قبلی آورده بودند برای مردم نیاورد و معجزه بزرگ او تنها «قرآن عربی مبین» بود، چیزی که هم آنان و هم دیگران می‌دانستند یک معجزه است. آنان هرگز از محمد بن عبد الله دروغی ندیده بودند و هرگز در امانتداری، درست اندیشی و بزرگ منشی او تردیدی نداشتند. اما، همین مردم، در رویارویی با دعوتی که دین پدرانشان را رد می‌کرد، اندیشه‌های آنان را سفیهانه می‌خواند، منافع آنها را مورد تهدید قرار می‌داد و اوضاعی را که بدان خو گرفته بودند درهم می‌ریخت در مقابل او ایستادند تا در معجزه نبوت با او جدل کنند. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰ این جدل می‌توانست آنان را به ورطه متهم کردن او به چیزهایی بکشاند که خود به براءت او از آنها یقین دارند. به همین سبب است که باید در موضعگیری آنان در برابر معجزه پیامبر، میان نظر حقیقی ایشان در این خصوص، و دعاوی مبتنی بر جدلی تفاوت گذاشت که در خصومت خود با پیامبر مصطفی به آنها کشیده شدند، بدان امید که شاید این دعاوی اعراب را از ایمان آوردن به رسالت او باز بدارد. در بحث گذشته خود درباره معجزه، نقل کردیم که چگونه آنان در این باره متحیر بودند که قرآن را شعر، یا سحر و یا کفایت بنامند، اما در همین زمان در وجدان خود بدین حقیقت اعتراف داشتند که قرآن هیچکدام از اینها نیست، و نیز یقین داشتند که این گفته‌ها چیزی جز کلام انسانی است که با آن آشنا شده‌اند. آنان در آن حدّ از غفلت و ناآگاهی نیز نبودند که تصور کنند باز شناختن قرآن از نظم

شعر، سجع کاهنان و زمزمه سحر، برای اعراب کاری ناممکن است؛ بنابراین تنها امید مشرکان قریش آن بود که بتوانند مانع شوند صدای قرآن به گوش حاجیانی برسد که برای ادای حج به مکه آمده بودند. آنان امر مردمان مکه را عهده‌دار شدند، بدین ترتیب که در مسجد الحرام به نگهبانی پرداختند تا مانع تلاوت قرآن از سوی مسلمانان در حرم شوند، مباد که اثر آن به دل و ضمیر مکیان راه بیابد؛ و همچنین بر تحت فشار قرار دادن مکیانی که مسلمان می‌شدند اصرار ورزیدند. ائمه دعوت همچنان به راه خود ادامه می‌داد و هر روز مؤمنان تازه‌ای به دست می‌آورد... و کلمات الهی همچنان جبروت بت پرستی را می‌شکافت و تخت سلطنت آن را می‌لرزاند و از همین حزب بت پرستی جنودی الهی و یارانی برای رسول او به خود جذب می‌کرد... و در نتیجه آن فشار و شکنجه، مسلمانان استواری بیشتری در عقیده، و قهرمانیهای فزونتری در تحمل آزارها از خود نشان می‌دادند. و در گرداب این خطر، مشرکان به این نتیجه رسیدند که رسول خدا را دروغگو بخوانند و وی را بدان متهم کنند که قرآن از بافته‌های خود اوست. نه از روی این گمان که واقعا او با آوردن قرآن افترا بسته است، و نه بدان معنا که کسی یا کسانی از آنان تصوّر می‌کرد «که همه بر آوردن همانندی برای قرآن توانایند». بلکه بدان منظور که سایه تردید بر رسالت او گسترند تا در نتیجه، کسانی که به بقای اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱ اوضاع به ارث رسیده از گذشتگان و حفظ موازین و معیارهای موجود از گذشته علاقه و بر آن اصرار داشتند، کسانی که بریدن از پدران و دست کشیدن از دین آنان برایشان دشوار بود، و بالأخره کسانی که از فروپاشی هستی قبیل، یعنی همان چیزی بیم داشتند که شرف سیادت دینی و موقعیت سلطه اقتصادی و ادبی بر جزیره العرب به سبب آن به وجود آمده بود، همه و همه، از این رسالت روی گردان شوند. قاضی عبد الجبار می‌گوید: علاوه بر این، آنچه از اوضاع و احوال آنان برمی‌آید از آن حکایت دارد که آن طایفه درباره قرآن تردیدی نداشتند؛ چه این که گرویدن برخی از آنها به قرآن بر فقدان چنین تردیدی دلالت می‌کند. این مسئله که افراد غیر معتقد به قرآن نیز آن را بزرگ می‌داشتند و در عین حال به عقایدی دیگر گرویده بودند و همچنین، این که آنها [به جای رویارویی با مبارزه جویی قرآن در عرصه بلاغت و بیان] راههای دیگری از قبیل جنگ را در پیش گرفتند، خود، دلایلی دیگر بر حقیقتی است که گفتیم. بنابر این با چنین وصفی نمی‌توان گفت آنان در قرآن تردید داشته‌اند. (۱) این جدل در تمامی دوران مکه، از آغاز بعثت تا نزول آخرین سوره در این شهر یعنی سوره مطففین، با قدرت در جریان بود: محمد یک انسان است و هیچکس انسان بودن او را انکار نمی‌کند؛ پس چرا مشرکان نگویند او قرآن را از پیش خود ساخته و آن یک تهمت است که از سوی او مطرح شده، و چیزی بیش از گفته‌های یک انسان نیست؟ در میان اعراب کسانی بودند که افسانه‌های پیشینیان را می‌نوشتند؛ پس چه اشکالی داشت که مشرکان مدعی شوند قرآن افسانه‌های پیشینیان است؟ در میان اعراب کسانی وجود داشتند که کلماتی از کتب آسمانی نخستین بر گرفته بودند؛ پس آیا چنانچه مشرکان مدعی می‌شدند پیامبر از کلمات آن کتب برگرفته آنها هر صبح و شام بر او املا می‌شود، دست کم این احتمال وجود نداشت که مسئله بر کسانی که قرآن را نشنیده بودند مشتبه بماند؟ قرآن کریم همه اتهامات ناسزایی را که از سوی آنان مطرح شده بود ذکر می‌کند و هیچکدام از آنها را کتمان نمی‌سازد، و بلکه به نحوی با آنان جدل می‌کند که هر عاقلی و هر

(۱) المغنی، ج ۱۶، ص ۲۹۰. اعجاز

بیانی قرآن، متن، ص: ۵۲ صاحب بصیرتی می‌تواند از این طریق به حيله‌ای که در ادعای آنان وجود داشت برسد، در آیات ذیل چنین می‌خوانیم: «۲» قلم: «از هیچ فرومایه‌ای که بسیار سوگند خورد پیروی مکن، عیبجویی که پیوسته سخن چینی کند، باز دارنده از خیر و متجاوز و گناهکار است و خشن، و پس از آن ناشناخته نسب، بدان سبب که صاحب فرزند و ثروت است چون آیات ما بر او خوانده شود گوید: افسانه‌های پیشینیان است» (۱۰-۱۵)؛ «پس مرا با آنان که این سخن را تکذیب می‌کنند واگذار تا اندک اندک و چنان که درنیابند آنان را در گمراهی فرو بریم و به آنان مهلت می‌دهم که مکر من مکر استوار است. یا از آنان مزدی خواسته‌ای و بار چنین هزینه‌ای بر آنان سنگینی می‌کند یا غیب نزد آنان است و آنها بگویند که می‌نویسند؟» (۴۵-۴۷). مدثر: «مرا

واگذار با آن که تنه‌ایش آفریدم، به او ثروتی بسیار دادم و پسرانی همه نزد او حاضر و نیز کارهای او را به بهترین وجه برایش مهیا ساختم و سپس طمع آن دارد که بيفزایم، نه، چنین نخواهد شد. او در برابر آیات ما ستیزه می‌کرد و او را به مشقتی خواهم افکند او اندیشید و طرحی افکند، مرگ بر او که چگونه طرحی افکند. او نگرست سپس روی ترش کرد و چهره درهم کشید و سپس پشت کرده و تکبر ورزید و گفت: این جز سحری که از دیگران فرا گرفته و نقل می‌شود نیست. این جز گفتار آدمیان هیچ نیست. او را بزودی در آتش سقر در خواهم افکند» (۱۱-۲۶). فرقان: «گفتند این افسانه‌های پیشینیان است که صبح و شام بر او املا می‌شود و او می‌نویسد بگو این را همان کسی نازل کرد که راز آسمانها و زمین را می‌داند و آمرزنده و مهربان است. گفتند: چرا این پیامبر غذا می‌خورد و در کوچه و بازار راه می‌رود چرا بر او فرشته‌ای نازل نشده است تا همراه با او مردم را هشدار دهد. یا چرا گنجی برایش افکنده نشود یا برای او باغی نباشد که از آن بخورد و ستمگران گفتند جز در پی مردی که سحر شده است نمی‌روید. بین چگونه در مورد تو مثل آوردند و راه را گم کردند و دیگر هیچ راهی را نمی‌یابند. بزرگوار است آن که اگر بخواهد برای تو بهتر از این نیز قرار دهد؛ باغهایی که از زیر آنها نهرها جاری است و نیز [اگر بخواهد] برایت قصرهایی پدید آورد. اما آنان آن لحظه [قیامت] را دروغ شمرده‌اند و ما نیز برای آن که این لحظه را دروغ بشمارد آتشی افروخته آماده کرده‌ایم (۴-۱۱)؛ و همچنین اسراء/ ۷۸ و ۹۶)»

حسب ترتیب مشهوری که برای نزول ذکر گردیده مرتب شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳ انعام: «حتی اگر به تو نوشته‌ای بر روی کاغذ نازل می‌کردیم و آن را به دستان خود لمس می‌کردند باز هم کسانی که کافر شده‌اند می‌گفتند: این جز سحری آشکار نیست. گفتند: چرا فرشته‌ای بر او نازل نشده است. اگر ما فرشته‌ای می‌فرستادیم کار تمام می‌شد و آنان مهلتی داده نمی‌شدند. و اگر آن پیامبر را از فرشتگان نیز اختیار می‌کردیم، بر او همان جامه‌ای که مردم می‌پوشند می‌پوشانیدیم» (۷، ۹). «کسانی از آنان هستند که به تو گوش می‌دهند. اما ما بر دل‌های آنان پرده‌ای افکنده‌ایم که آن را درک نکنند و در گوشه‌هایشان نیز سنگینی. و اگر هر آیه‌ای ببینند بدان ایمان نیاورند تا آنجا که چون برای جدل نزد تو آیند کسانی که کافرند گویند: این جز افسانه‌های پیشینیان نیست. آنان از آن نهی می‌کنند و خود نیز از آن دوری می‌گزینند و جز خویش را هلاک نمی‌سازند، در حالی که این را درک نمی‌کنند» (۲۵، ۲۶). سبأ: «چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، گویند: این نیست مگر مردی که می‌خواهد شما را از آنچه پدرانتان می‌پرستیدند باز دارد و گویند: این جز دروغی که بر خدا بسته می‌شود نیست و کسانی که کافر شده‌اند چون آیات حق بر آنان نازل شد گفتند: این جز سحری روشن هیچ نیست. ما پیش از این بدین مردم کتابی نداده‌ایم که بخوانند و پیش از تو هیچ هشدار دهنده‌ای نیز به سوی آنان نفرستاده‌ایم. کسانی که پیش از این مردم بودند نیز تکذیب کردند، در حالی که به یک دهم آنچه به آنان داده بودیم نرسیده و با این حال رسولان مرا تکذیب کردند. اما آن عقوبت چه سخت بود. بگو تنها شما را به یک چیز پند می‌دهم، این که دو دو یا یک یک برای خدا برخیزید و سپس اندیشه کنید که این مبعوث در میان شما، دیوانه نیست. او تنها هشدار دهنده‌ای برای شماست قبل از آن که عذابی سخت در رسد. بگو هر مزدی که از شما خواسته‌ام از آن شما باد. تنها مزد من بر خداست و او بر هر چیز گواه است» (۴۳-۴۷). انبیاء: «برای مردم روز حسابشان نزدیک شد، اما همچنان در غفلت و رویگردانند. هیچ اندرزی نو از جانب پروردگارشان بدانان نمی‌رسد مگر آن که آن را می‌شنوند، در حالی که همچنان به بازی خود سرگرمند و دل‌هایشان مشغول است و کسانی که ستم کردند پنهانی با یکدیگر در گوشی کردند که آیا جز انسانی همانند شماست؟ آیا در حالی که خود می‌بینید به استقبال سحر می‌روید؟ گفت: پروردگار من هر سخنی را که در آسمان و زمین است می‌داند و او شنوا و آگاه است. اما گفتند: اینها خوابهایی آشفته است، بلکه آنها را به خدا بسته، بلکه او شاعر است. پس اگر راست می‌گوید برای ما معجزه‌ای بیاورد چنان که برای پیشینیان فرستاده اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۴ شده بود. پیش از آنان مردم قریه‌ای را که هلاک کردیم ایمان نیاورده بودند. پس آیا آنان ایمان نمی‌آورند؟ ما پیش از تو نفرستادیم مگر افرادی از انسانها که به آنان وحی



می‌کردیم. پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر پرسش کنید. آنان را پیکرهایی که غذا نخورند قرار ندادیم و جاودانه نیز نبودند. اما پس از آن هر وعده‌ای که داده بودیم راست آوردیم و آنان و هر که را خواستیم نجات دادیم و گناهکاران را هلاک ساختیم. ما برایتان کتابی نازل کردیم که در آن نامی و آوازه‌ای از شماست. پس آیا تعقل نمی‌کنید؟» (۱-۱۰). حاقه: «نیاز نیست سوگند یاد کنم به آنچه می‌بینید و آنچه نمی‌بینید که این گفته رسولی بزرگوار است و نه سخن یک شاعر، چه اندک ایمان می‌آورد؛ و نه گفته یک کاهن، چه اندک پند می‌گیرید، بلکه این تنزیلی از جانب پروردگار جهانیان است» (۳۸-۴۳). و ما می‌دانیم که در میان شما تکذیب‌کنندگانی نیز هستند و این [کتاب] حسرتی بر کافران است. و همین، حقّ یقین است. پس به نام پروردگار بزرگ خویش تسبیح گوی» (۴۹-۵۲). عنکبوت: «و پیش از این هیچ کتابی نمی‌خواندی و به دست خویش نیز نوشته‌ای نمی‌نوشتی؛ چه، در این صورت بی‌عقیدگان تردید می‌آوردند. بلکه این آیاتی روشن است، در دلهای آنان که به ایشان کتاب داده شده، و آیات ما را جز ستمگران انکار نمی‌کنند. گفتند: چرا از جانب پروردگار معجزاتی بر او نازل نشده است. بگو آیات و معجزات نزد خداوند است و من تنها هشدار دهنده‌ای محض هستم. آیا همین آنان را بسنده نکرد که ما بر تو کتابی نازل کرده‌ایم که بر آنان تلاوت می‌شود؟ براستی که در این کتاب رحمتی و پندی برای طایفه‌ای است که ایمان دارند. بگو: بس است که خداوند میان من و شما گواه باشد که او آنچه را در آسمانها و زمین است می‌داند. و کسانی که به باطل ایمان آوردند و به خدا کافر شدند آنها را زیانکارند» (۴۸-۵۲). مطفّین: «در آن روز وای بر تکذیب‌کنندگان، کسانی که روز جزا را دروغ شمردند، در حالی که جز هر متجاوز گناهکار آن را دروغ نمی‌شمرد، آن که چون آیات ما بر او تلاوت شود گوید: افسانه‌های پیشینیان است. نه، چنین نیست، بلکه دلهای آنان زنگار گرفته است» (۱۰-۱۴). در ادامه این جدل ناسالم و چانه زنی زشت، این پندار باطل به اذهان آنها خطور کرد که محمد بن عبد الله، خود اعتراف دارد که انسانی همانند ایشان است، و علاوه بر این، او هیچکدام اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵ از آیهایی را که آنان درخواست کرده‌اند نیاورده است. قرآن از اواسط دوران مکی - که جدل پیرامون آنچه گفتیم شدت یافت - در ردّ این ادعاهای جدلی مشرکان، اعجاز خود را در برابر آنان به نمایش گذاشت و آنها را به هموردی با آن فرا خواند، تا بدین ترتیب ریشه هر جدل و تردیدی در آن قطع شود، و این «تحدّی» [مبارزه جویی قرآن در میدان بلاغت] برهانی قاطع بر اعجاز آن، و حجّتی کامل در برابر کسانی باشد که مدّعی شده بودند محمد قرآن را از پیش خود ساخته و به خدا بسته و یا افسانه‌های پیشینیان است که آنها را نوشته است. اولین آیات تحدّی و نمایش اعجاز که در ردّ منکران نبوت پیامبر، بدان بهانه که او انسانی همانند سایر انسانهاست، نازل شد آیات مکی سوره اسراء بود؛ و بدین سان اعجاز قرآن در کنار اعتراف به بشر بودن پیامبر - علیه الصلاة و السلام - یک تحدّی آشکار در برابر همه کسانی بود که چیزی جز ناسپاسی و خود بزرگ بینی را نمی‌پذیرفتند: «بگو اگر جنّ و انس گرد هم آیند تا همانندی برای این قرآن بیاورند نتوانند همانندی برایش بیاورند گرچه همه پشتیبان همدیگر باشند. ما در این قرآن برای مردم از هر مثلی آوردیم و بیشتر مردم از چیزی جز ناسپاسی ابا کردند و گفتند: به تو ایمان نخواهیم آورد مگر زمانی که از زمین برای ما چشمه‌ای بر جوشانی یا تو را باغی از خرما و انگور باشد و در میان درختان آن نهرهایی جاری گردانی یا چنان که خود مدّعی هستی آسمان را پاره پاره بر سر ما افکنی یا خدا و فرشتگان را پیش ما حاضر آوری، یا تو را خانه‌ای از طلا باشد یا در آسمان بالا-روی، و البته به آسمان رفتن را نیز باور نخواهیم داشت مگر زمانی که بر ما کتابی نازل کنی که خود آن را بخوانیم. بگو: پروردگارم منزه است، آیا من جز یک انسان که فرستاده خداست بوده‌ام؟ هیچ چیز مانع مردم نمی‌شود که چون هدایت بدانان رسید ایمان آورند مگر این که گفتند: آیا خداوند یک انسان را به عنوان فرستاده خویش برانگیخته است؟ بگو: اگر در زمین فرشتگانی وجود داشتند که به آرامی بر زمین راه می‌رفتند بر آنان از آسمان فرشته‌ای به عنوان رسول می‌فرستادیم. بگو بسنده است که خداوند میان من و شما گواه باشد که او به بندگان خویش بس آگاه و بیناست» (۸۸-۹۶). آری، او یک انسان و فرستاده خداوند است و هیچ تردیدی در انسان بودن او و همانندیش با سایر مردم نیست، و اینک این قرآن، معجزه رسالت او، همه آنان،

انسان و پری را به مبارزه دعوت می‌کند تا همانندی برای آن بیاورند. هر چند در این کار پشتیبان یکدیگر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶ باشند. اینک این مسئله اعجاز است که در برابر آنان خود نمایی می‌کند و آنان، در مقابل، طایفه‌ای کینه‌توز و سرسختند. سوره اسراء از سوره‌های مکی، و در ترتیب نزول- بنابر مشهور- پنجاهمین سوره قرآن است و در آن تحدی و مبارزه جویی نسبت به آوردن «همانندی برای این قرآن» (۳) صورت پذیرفته است. قرآن پس از تحدی و مبارزه جویی فراگیر، در سوره اسراء، اعراب را در آیه‌ای از سوره یونس که پس از آیه سوره اسراء نازل شده است به میدان این مبارزه فرا می‌خواند که تنها همانند یک سوره از سوره‌های قرآن بیاورند، و در این راه هر که را جز خدا دارند و می‌توانند از کمکش بهره‌مند شوند به حمایت از خویش فرا خوانند: «می‌گویند: آن را به دروغ بر خداوند بسته است. بگو اگر راست می‌گویند سوره‌ای همانند آن بیاورید و هر که را می‌توانید در برابر خداوند بخوانید. اما آنان چیزی را تکذیب کردند که به علم آن احاطه نیافته بودند و هنوز تفسیرش برایشان نیامده بود. کسانی که قبل از آنان بودند نیز بدین گونه تکذیب کردند. پس بنگر که فرجام ستمکاران چه بود» (۳۸، ۳۹). نظریه مشهور درباره سوره یونس آن است که این سوره، به استثنای آیات ۴۰، ۴۱، ۹۴، ۹۵ و ۹۶ که در مدینه نازل شده‌اند، سوره‌ای مکی است. آیه‌ای هم که در این سوره از تحدی و مبارزه جویی قرآن حکایت می‌کند سی و هشتمین آیه در ردیف آیات مکی است و در این آیه، به منظور پایان دادن به جدل مخالفان و تقویت دلالت قرآن بر اعجاز، از مخالفان خواسته شده است در صورتی که توان دارند تنها یک آیه همانند قرآن بیاورند. امّا آنان که مدعی شده‌اند محمد قرآن را از پیش خود ساخته و به خدا بسته است چرا ده سوره ساختگی همانند سوره‌های قرآنی که- به زعم آنها- ساخته انسانی همنوع آنهاست نمی‌آورند؟ این چیزی است که آیات سوره هود- که بلافاصله پس از سوره یونس نازل شده-

(۳) استادمان امین الخولی بر این

عقیده است که در این آیه مقصود از قرآن همان مقداری است که تا آن زمان نازل شده، و این مقدار کمتر از نصف قرآن می‌باشد. او می‌گوید: «... البته اگر که مقصود از آن، هر چه نام قرآن بر آن اطلاق می‌شود- یعنی قسمتی یا بخشی از قرآن- نباشد؛ در حالی که همین احتمال به عقیده ما احتمال‌گرفته‌تر است». من این عبارت را به خط استاد امین الخولی در حاشیه‌اش بر کتاب الطراز یحیی بن حمزه علوی (جلد سوم، ص ۳۷۱) که در کتابخانه شخصی او وجود دارد دیده‌ام. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷ آنان را بدان فرا می‌خواند: «یا این که می‌گویند: آن را به خداوند بسته است. بگو اگر راست می‌گویند ده سوره‌ای ساختگی همانند آن بیاورید و در این راه هر که را در برابر خداوند می‌توانید فرا خوانید. اما اگر پاسخی به شما ندادند، بدانید که این کتاب به علم الهی نازل شده و خدایی جز او نیست. پس آیا تسلیم می‌شوید؟» (۱۳ و ۱۴). بلکه، اکنون که زبان قرآن زبان آنهاست و بیان و بلاغت نیز در بند زبان آنان است، چرا گفتاری همانند قرآن نمی‌آورند؟ آن سان که سوره طور بدین مبارزه دعوتشان می‌کند و می‌گوید: «یا می‌گویند شاعری است که در انتظار حوادث روزگار برای اویم. بگو: انتظار کشید که من نیز از منتظرانم. یا این که رؤیاهایشان آنان را به چنین چیزی فرمان می‌دهد یا آنان مردمی سرکشند. یا می‌گویند: آن را خود ساخته و به خدا نسبت داده است. نه، چنین نیست، بلکه آنان ایمان ندارند. پس اگر راست می‌گویند سخنی همانند آنچه در قرآن است بیاورند» (۳۰-۳۴). تمامی این آیات مربوط به اعجاز قرآن و اثبات آن، از سوره اسراء که پنجاهمین سوره در ترتیب نزول است تا آیات سوره طور که- بنابر نظریه مشهور در ترتیب نزول- هفتاد و ششمین سوره می‌باشد، قبل از هجرت نازل شده‌اند. امّا پس از هجرت و در همان آغاز دوران مدنی آیه سوره بقره، نخستین سوره مدنی، نازل شد و در آن اعراب را به این مبارزه فرا خواند که سوره‌ای همانند آن بیاورند؛ تا جدلی که چندین سال به طول انجامیده به نقطه پایان برسد: اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم در تردید هستید سوره‌ای همانند آن بیاورید و همه حاضران را در برابر خداوند بخوانید، اگر که راست می‌گویند. پس اگر چنین نکردید- و هرگز نتوانید کرد- از آتشی پروا کنید که هیزمش آدمیان و سنگهاست و برای کافران مهیا شده است» (۲۳، ۲۴). بدین ترتیب مسئله نمایش

اعجاز و اثبات اعجاز قرآن، کتابی که در دوران مکی هشتاد و هفت سوره از آن نازل شده بود، این جدل را به نفع خویش پایان داد و اعراب را در رسیدن به این هدف خسته و درمانده ساخت که حتی سوره‌ای از نوع سوره‌های قرآن بیاورند. بنابر این هیچ وجهی برای این سخن برخی از متکلمان نیست که - چنانچه قاضی عبد الجبار معتزلی از آنها نقل می‌کند - گفته‌اند: پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - «تنها اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸ زمانی اعراب را به آوردن همانندی برای قرآن و به میدان این مبارزه فرا خواند که دعوت او قدرت یافته، خود بر اوضاع مسلط شده و اصحابش فزونی یافته بودند؛ در همین زمان آن حضرت به جنگ با آنان نیز پرداخت و در نتیجه ترسی که به سبب جنگ در دل‌های آنان به وجود آمده بود، آنها را از آوردن همانندی برای قرآن بازداشت.»

«۴» قاضی عبد الجبار به ردّ این سخن برخی از متکلمان پرداخته است. ما در اینجا نیازی به نقل پاسخ او نمی‌بینیم و ذکر این حقیقت ما را از آن بی‌نیاز کرده که آیات تحدّی و مبارزه جویی قرآن - به استثنای آیه بقره - در دوران قبل از هجرت نازل شده است، هجرتی که در طی آن، پس از آن که تحرّک مشرکان مکه علیه مسلمانان و تحت فشار قرار دادن مسلمین و آزار و اذیت آنان از سوی مشرکین به اوج خود رسیده بود و از سوی دیگر مسلمانان اجازه جنگ نداشتند، رسول خدا - صلی الله علیه [و آله] و سلم به همراه اصحاب خود مکه را به سوی مدینه ترک گفت. آیه سوره بقره آخرین آیه مربوط به تحدّی و یا مبارزه جویی قرآن است که در آغاز دوران مدینه نازل شده است، یعنی قبل از آن که رویارویی مسلحانه میان اسلام و دشمنان آن، اعم از بت پرستان، منافقان و یهودیان آغاز شود. بنابر این، مخاطبان آن تحدّی و مبارزه جویی چه کسانی هستند؟ اکنون زمان وفا کردن به وعده‌ای رسیده که در بحث از معجزه وعده دادیم و گفتیم در آینده این مطلب را روشن خواهیم ساخت که چگونه اعراب عصر بعثت از سوئی اعجاز بودن قرآن را درک می‌کردند و از سوئی دیگر در مقابل نمایش اعجاز و در مقابل این دعوت قرآن سر تسلیم فرود نمی‌آوردند که به صراحت از کسانی که مدّعی بودند قرآن گفتار انسانی همانند آنهاست می‌خواست برای اثبات ادّعای خود، چنانچه می‌توانند، همانندی برای قرآن بیاورند. پیش از این گذشت که درک اعجاز بودن قرآن برای همه اعراب عصر بعثت میسر بود و تنها - چنانچه باقلانی توهم کرده - سخنوران و اهل بلاغت نبودند که به درک آن نایل می‌آمدند. اما در مورد مبارزه جویی بر سر اثبات اعجاز، آنچه صریح آیات قرآن می‌باشد این است که همه انسانها و پریان به این هم‌آوردی خوانده شده‌اند که چنانچه می‌توانند برای قرآن

(۴) المغنی، ج ۱۶، ص ۲۳۱. اعجاز

بیانی قرآن، متن، ص: ۵۹ همانندی بیاورند. اما حقیقت این خطاب متوجّه مشرکان عربی است که در اعجاز قرآن جدل می‌کردند، و اقتضای مقام آن است که کسانی به میدان این مبارزه - در صورتی که توانش را داشته باشند - پای می‌گذارند که بلند مرتبه‌ترین اعراب در بلاغت و تواناترین آنان بر بیان و سخنوریند؛ چه، طبیعت این مسئله اقتضا می‌کند از عامّه مشرکان عرب انتظار چنین رویارویی و مواجهه‌ای وجود نداشته باشد، بلکه به طور طبیعی کسانی داوطلب این امر می‌شوند که به گمان خود قدرت چنین کاری را دارند. اعراب بدین پدیده خو گرفته بودند که در اواخر دوران جاهلیت، در زمان حجّ شاعری بزرگ بر می‌خاست، شعری می‌سرود و همه حاضران در مراسم حج را در برابر شعر خود و از آوردن همانندی برای آن به عجز و ناتوانی متّصف می‌ساخت و در آوردن همانندی برای شعر خویش آنان را به مبارزه می‌طلبید. به این دلیل، چنین برداشت نمی‌شود که قرآن کریم عامّه مردم را به هم‌آوردی طلبیده است، بلکه روی این تحدّی قرآن با کسانی است که از شاعران بزرگ و مدّعی همتایی و هم‌شانه بودن با قرآن بوده‌اند. چنین شکلی از مبارزه جویی قرآنی نه با عرف اعراب در رویارویی با یکدیگر بیگانه بود و نه با آداب و رسوم قهرمانان و پهلوانان عرب در مبارزه جوییهای خود ناسازگار؛ آنجا که پهلوانی در میان مردم بر می‌خاست و همه مردم را به هم‌آوردی خویش می‌طلبید و تنها کسانی که همتا و همانند او بودند در پاسخ او قد می‌افراشتند. موسی - علیه السلام - آیت خود را نزد فرعونیان آشکار ساخت و آنان را در برابر آن ناتوان خواند و به مبارزه طلبید؛ و در پاسخ او تنها ساحران چیره دست زمان برخاستند. بنابر این طبیعت مسئله اعجاز چنین اقتضا می‌کند که مخاطب حقیقی تحدّی و مبارزه جویی قرآن تنها همان خداوندان سخن بوده‌اند که

گمان می‌کرده‌اند می‌توانند همانندی برای قرآن بیاورند؛ هر چند ظاهر خطاب قرآنی در آیات تحدّی متوجّه همه مردم است. آنچه در آیه تحدّی در دو سوره یونس و هود آمده بنوعی الهامگر این حقیقت می‌باشد که مخاطب اصلی مبارزه جویی قرآن بلیغترین سخنوران عرب بوده‌اند، آنجا که می‌گوید: «اگر راست می‌گویید هر که را در برابر خداوند توانید فرا خوانید؛ چه، در این آیه از اعراب مشرک خواسته شده است برای آوردن همانندی برای قرآن همه کسانی را به یاری طلبند که همتای قرآنشان می‌دانند و گمان می‌کنند بر این امر قادرند. این که باقلانی متذکّر شده است اعراب در عرصه بلاغت با یکدیگر تفاوت مرتبه داشته‌اند، بدین معنا که گفتیم سخنی مقبول است، نه آن که وی خواسته است این مسئله را با اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۰ این حقیقت دیگر در آمیزد که همه اعراب اعجاز بودن قرآن را درک می‌کرده‌اند. ما در کنار باقلانی از کسانی اظهار شگفتی می‌کنیم که «گفته‌اند همه بر آوردن همانندی برای قرآن قادرند، و آنچه آنان را از این امر بازداشته فقدان آگاهی از صورت ترتیب دادن [گفتارها]، بوده است، به گونه‌ای که اگر آن صورت را می‌دانستند بدین هدف می‌رسیدند. شگفت‌تر از این عقیده گروهی دیگر از آنان است که می‌گویند در این باب میان کلام بشر و کلام خداوند- تعالی- تفاوتی وجود ندارد، و هم خدا و هم انسانها، به یک نحو، می‌توانند در این زمینه اعجاز کنند». «۵» قرآن در کنار انسانها پریان را نیز به میدان مبارزه فرا می‌خواند. برداشت ما از تحدّی و به مبارزه خواندن پریان همین حقیقت ثابت شده به تواتر در روایات تاریخی است که شعر چنان اعراب را به شگفت و می‌داشت که گمان می‌کردند هر شاعر بزرگی یک «پری» دارد و او از وی پشتیبانی می‌کند و قصاید زیبا را به او الهام می‌نماید. «۶» [و قرآن به همین معنا آن پریان موهوم شاعران عرب را نیز در کنار شاعران و سخنوران به میدان خوانده است]، آنجا که در سوره اسراء می‌گوید: «بگو اگر همه جن و انس گرد هم آیند تا همانندی برای این قرآن بیاورند نتوانند، هر چند که همه پشتیبان یکدیگر باشند» اما باقلانی از نمایش اعجاز قرآن در برابر پریان و به مبارزه خواندن آنان برداشت دیگری دارد. او می‌گوید: ساختار و نظم قرآن از چنان مرتبه‌ای در بلاغت برخوردار است که هم از عادت پریان در گفتار خود و هم از عادت انسان در کلام خویش بیرون می‌باشد و به همین دلیل نیز پریان از آوردن همانندی برای قرآن ناتوانند، چنان که ما ناتوانیم؛ و به این رتبه نمی‌رسند، چنان که ما نمی‌رسیم، خداوند فرموده است: «بگو اگر همه جنّ و انس گرد هم آیند تا همانندی برای این قرآن بیاورند نتوانند همانندی برایش بیاورند هر چند که همه پشتیبان یکدیگر باشند». اگر گفته شود: این تنها یک ادّعاست که از سوی شما مطرح می‌شود و ما راهی برای رسیدن به ناتوانی پریان از آوردن همانندی برای قرآن، و آگاهی یافتن از این ناتوانی نداریم و ممکن است در عین حال که ما از آوردن همانندی برای قرآن (۵)

باقلانی، اعجاز القرآن، ص ۴۴. (۶) ابن بسطام، الذخیره، چاپ دانشگاه قاهره، جلد اول، رساله التوابع و الزوابع از ابن شهید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۱ ناتوانیم آنان چنین توانایی داشته باشند، آن سان که برخی اوقات آنان بر انجام اموری «لطیف» و اسبابی پیچیده و «دقیق» قدرت دارند که ما- به علّت لطیف بودن این امور- قدرتی بر انجام آنها و راهی برای رسیدن به آنها نداریم؛ و چون چنین احتمالی وجود دارد راهی برای آگاهی یافتن از آنچه شما مدّعی آن هستید نیست. در پاسخ خواهیم گفت: [اولاً] این امکان وجود دارد از طریق خبر دادن خداوند از این امر آگاهی یابیم، و [ثانیاً] می‌توان گفت: کلام قرآن از عادت آن گفتار جئیان که عرب بدان اعتقاد داشت، از شعری که از پریان روایت می‌کرد و از کلامی که از ایشان نقل می‌نمود بیرون بود. ما در گفتار و اشعاری که از جئیان نقل کرده‌اند. تأمل کردیم و دیدیم که از حدّ فصاحت معمول در میان انسانها بالاتر نیست، و بلکه از آن پایینتر نیز هست. این ممتنع نیست که در دوران پیامبران- صلوات الله علیهم- مردم سخنان جن را می‌شنیده و با آنان گفتگو داشته‌اند، و آن دوران دورانی است که در آن وقوع پدیده‌های خارق العاده ممتنع نبوده است. علاوه بر این، طایفه شاعران هنوز نیز عقیده دارند که با غولها گفتگو می‌کنند و دارای اشعاری از زبان آنها هستند که در دیوانهایشان ثبت و تدوین شده است .... «۷» باقلانی در ادامه گزیده‌هایی از گفتار غولان و یا اوصاف آنها در اشعار تأبّط شرّاء، شمیر بن حارث ضبی، عبید بن ایوب و ذو الرّمه آورده است. در

این میان قاضی عبد الجبار سخن کسانی را رد کرده است که می‌گویند این که قرآن انسانها و پریان را به هم‌آوردی خویش خوانده اقتضا می‌کند تنها در صورتی به اعجاز بودن قرآن علم یابیم که بدانیم پریان نیز از آوردن همانندی برای قرآن ناتوان مانده‌اند. وی در ابطال این نظریه می‌گوید: پیش از این روشن ساختیم که در خلاف عادت بودن قرآن، مقصود از عادت عادت است که برای ما شناخته شده باشد، نه عادت است که ما از آن آگاهی نداشته باشیم. بنابر این، در شرایطی که پریان به مشاهده در نیابند و از احوال آنان به طریقی غیر از مشاهده نیز اطلاع حاصل نشود، و به همین دلیل از نظر عقلی راهی برای شناخت آنها نداریم، در شناخت معجزه بودن قرآن همین مقدار بسنده خواهد کرد که بدانیم [شیوه گفتاری] این کتاب از عادت کسانی که عادتشان برای ما شناخته شده می‌باشد بیرون است. سپس زمانی که بدین طریق به صحت نبوت پیامبر - صلی الله علیه و آله - پی ببریم، و آن حضرت ما را از پریان و احوال آنان (۷) \_\_\_\_\_ اعجاز

القرآن، ص ۵۷، ۵۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۲ آگاه سازد و خبر دهد که آنان نیز از این نظر که از آوردن همانندی برای قرآن عاجزند همانند انسانها می‌باشند، در خواهیم یافت که وضعیت آنان در این مسئله همان وضعیت اعراب است، و علت لزوم تحصیل این آگاهی که پریان هم بمانند انسانها از آوردن همانند قرآن ناتوانند [نیز آن است که شناخت اعجاز قرآن متوقف بر حصول این آگاهی است. توضیح آن که اگر آن حضرت ما را از وجود جن و از حال آنان خبر نمی‌داد اصلاً به ایمان آنها آگاهی نداشتیم، ایا در عین حال این خبر ندادن و همچنین فقدان این آگاهی در علم به این که قرآن معجزه است هیچ خللی پدید نمی‌آورد؛ و اگر روایتی که به ما رسیده وجود نمی‌داشت، نمی‌گفتیم رویارویی با قرآن برای این گروه ناممکن بوده است، اما باز هم این مسئله در معجزه بودن قرآن خللی ایجاد نمی‌کرد و به منزله آن بود که گفته شود آیت نبوت آن بوده که پیامبر بتواند کوههای استوار را از جای بکند و دریاها را پهن‌تر کند. در چنین موردی اگر این کار برای انسانها ناممکن باشد همین در دلالت بر نبوت بسنده خواهد کرد، هر چند از ناممکن بودن آن برای پریان یا فرشتگان نیز اطلاعی نداشته باشیم. «۸» برداشتی که ما از نمایش اعجاز قرآن در برابر پریان داریم - بدین معنا که شاعران هر کدام تابعانی از جن داشتند و این تابعان آنها را یاری می‌دادند و اشعاری را به ایشان الهام می‌کردند [و قرآن شاعران را به همراه تابعان جن خویش به هم‌آوردی طلبیده است - ما را از این بی‌نیاز می‌سازد که در چنین جدلی نامأنوس و تحقیر انگیز وارد شویم و یا به منظور اثبات آن که قرآن از حد فصاحت جنیان فراتر است به عقاید عرب درباره جن و ماجراهای شاعران این قوم با غولان متوسل گردیم. شگفت شگفتیها آن است که باقلانی اشعاری از تأیید شراً، ذو الرّمه و دیگران می‌آورد تا در این اشعار به داوری در این امر بپردازد که گفتار پریان و غولان در چه سطحی از فصاحت قرار داشته است! این در حالی است که آنچه شاعران عرب از ماجراهای خود با غولان و از گفتار آنها نقل کرده‌اند، بی‌تردید، گفته‌هایی از خود شاعران است. البته ما وارد این بحث نمی‌شویم که حقیقت ماجراها چیست و آیا شاعران در این گونه اشعار مشاهده چیزی را نقل و وصف می‌کنند که در اندیشه آنان تجسم یافته و تصوّرات ذهنی آنها بوده، یا آن که این گونه اشعار تنها تجربه‌هایی شعری از ماجراهایی خیالی است؛ اما

(۸) \_\_\_\_\_ المغنی، ج ۱۶، ص ۲۷۹. اعجاز

بیانی قرآن، متن، ص: ۶۳ می‌گوییم شاعر زمانی که چیزی از زبان جن نقل می‌کند و از زبان غولان سخن می‌گوید، در واقع از زبان آنها سخن خود را نقل می‌کند و از آنچه در درون خویش دارد تعبیر می‌نماید. مرزبانی در قرن چهارم هجری مجموعه‌ای از اشعار جن را در کتابی به همین نام گرد آورده است، و ابو العلاء در رساله الغفران آن را مورد اشاره قرار داده است، آنجا که با «خیتور ابو هدرش جنی که از طایفه بنی شیبان، یکی از طوایف جنیان است» دیدار می‌کند. شخصیت ابو هدرش از شخصیت‌هایی نمایشی است که تخیل ابو العلاء او را پدید آورده و به زبان او دو قصیده بلند سروده که از ماجراهایش حکایت می‌کند. این دو قصیده آکنده از الفاظ ناآشناست و در آنها هیچ کلمه یا هیچ گفتگوهایی، از گفتگویی که میان ابو العلاء و ابو هدرش صورت

گرفته وجود ندارد که بتوان آن را حقیقتاً گفتار پریان دانست، بلکه این متون همه و همه، در اندیشه، ساختار و الفاظ موجود در آن، متعلق به ابو العلاء می‌باشد. در رساله ابن شهید نیز نه توابع سخن گفته‌اند و نه زوابع «۹»، بلکه این تنها ابن شهید است که از زبان آنها به نظم و نثر سخن می‌گوید. آنچه بیش از هر دلیل دیگر برداشت ما را در مورد تحدی قرآن خطاب به پریان تقویت می‌کند. ذکر این مطلب است که قرآن کریم خود نیز سخنانی را از زبان جنیان نقل کرده است؛ پس آیا باید آنچه را در قرآن بدین گونه نقل شده از بیان اعجازی قرآن بیرون و حقیقتاً کلام پریان دانست؟ و آیا واقعا هدهد و مورچه با عین همان کلماتی سخن گفته‌اند که در سوره نمل [از زبان آنها] می‌خوانیم؟ همچنین قرآن کریم ماجراهای فراوانی از ماجراهای گذشتگان، و گفتگوهایی از زبان آنها برای ما نقل می‌کند، همانند گفتگوی اصحاب کهف با یکدیگر، گفتگوی نوح با پسرش، گفتگوی موسی با فرعون و ساحران، گفتگوی همسر عزیز با زنان شهر، گفتگوی عزیز با سران قوم خود، گفتگوی ابراهیم با فرشتگان و ... اما این در حالی است که هیچکدام از این گفتگوها [که از زبان دیگران است] نمی‌تواند از بیان اعجازی قرآن بیرون و کلام آن گذشتگان باشد تا در نتیجه بر اساس آنها به داوری در این مسئله پردازیم که آن گذشتگان در سخن گفتن به زبان عربی! از چه مقدار فصاحت و توانایی برخوردار بوده‌اند (\_\_\_\_\_ ۹).

مقصود از توابع جنیانی است که آنان را همراه شاعران می‌دانستند و می‌گفتند این جنیان به شاعران الهام می‌کنند. مقصود از زوابع نیز گردبادهاست ... م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۴ در اینجا، در بحث از مسئله تحدی و هم‌آورد طلبی قرآن و نمایش اعجاز آن، با پرسش دیگری روبرو می‌شویم که به دلیل ابهام موجود در آن از دقت فراوانی برخوردار است، و آن این که آیا مخاطبان هم‌آورد طلبی قرآن تنها اعراب عصر بعثت بودند، یا آن که این تحدی تا ابد وجود دارد و با زمان امتداد می‌یابد؟ گروهی از نویسندگان درباره اعجاز این عقیده را اختیار کرده‌اند که «تنها همان مردمان نخستین عصر ظهور اسلام مخاطب این مبارزه جویی بوده‌اند» و گروهی دیگر بر این باور شده‌اند که «قرآن همه مردم را، در همه عصرها و همه نسلها مخاطب تحدی قرار می‌دهد». «۱۰» برخی نیز نتوانسته‌اند میان این دو نظریه موضع درستی را اتخاذ کنند، و دچار آشفتگی نظریه شده، گاه عقیده نخست را برگزیده‌اند و گاه نیز آگاهانه یا ناخودآگاه به سمت عقیده دوم کشیده شده‌اند. به عقیده من با تفاوت گذاشتن میان دو مسئله اعجاز بودن قرآن و تحدی و مبارزه جویی آن اختلاف موجود در این باره نیز از میان می‌رود: اعجاز در هر عصری بپاست و اختصاص به مردمی که در یک دوران یا زمان خاص زندگی می‌کنند ندارد. این حقیقتی است که ما آن را از کلام امام طبری استنباط می‌کنیم، آنجا که درباره آیت تأیید خداوندی نسبت به پیامبر مصطفی، یعنی از معجزه‌ای سخن می‌گوید که «در همه ایام باقی، در گذر روزگاران و دورانیها ثابت، و به رغم گذشت ماهها و سالها جاوید و پاینده است». «۱۱» بنابر این در اینجا سخن از اعجاز است نه از تحدی و مبارزه جویی قرآن، و نه آن گونه که یکی از نویسندگان این عبارت طبری را نقل و از آن چنین برداشت می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «اعجاز قرآن در همه عصرها وجود دارد و در همه زمانها، مردم مخاطب تحدی و مبارزه جویی آنند» «۱۲». بدین سان، اگر اعراب عصر بعثت نبوی تنها مخاطبان تحدی بوده‌اند بدان سبب است که آنها صاحبان این زبان یعنی زبان عربی بوده و اسرار بیان بلاغت آن را درک می‌کرده‌اند.

(۱۰) درباره این اختلاف نظر رجوع کنید به باقلانی، اعجاز القرآن، ص ۱۰ و پس از آن. (۱۱) تفسیر طبری، «مقدمه»، ج ۱، ص ۳.  
 (۱۲) سید صقر، در حاشیه اعجاز القرآن باقلانی، ص ۱۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۵ بنابر این در تحدی قرآن آنچه معیار است ناتوانی سخنوران عرب عصر بعثت در آوردن همانندی برای قرآن است، بی آن که از این مسئله چنین استنباط شود که دلالت اعجاز آن بر صحت نبوت، خاص یک عصر معین و نه سایر اعصار، و خاص اعراب و نه غیر عرب می‌باشد. در واقع، در آمیختن این مسئله که ثبوت ناتوانی مشرکان عرب از آوردن سوره‌ای همانند سوره‌های قرآن مبارزه بلاغت را به نفع قرآن پایان داد، با این مسئله که معجزه برای همیشه باقی است و به وسیله آن حجّت بر همه مردم در طول روزگاران تمام می‌شود، سبب آن شده که در این امر

شبهات فراوانی پدید آید و جدلی طولانی در آن صورت گیرد. قاضی عبد الجبار معتزلی سخن کسانی را نقل کرده که می‌پرسند غیر اعراب، یعنی کسانی که اساساً با فصاحت عربی آشنایی نداشته‌اند چگونه به برتری کلام فصیح بر غیر فصیح پی می‌برند؛ و اگر نمی‌توانسته‌اند به این امر پی برند چگونه می‌توان گفت قرآن برای آنها نیز حجت الهی و آیت خداوند است. وی آنگاه به این پرسش چنین پاسخ داده که غیر اعراب نیز از طریق پی بردن به ناتوانی اعراب از رویارویی با آن در شرایطی که انگیزه‌های فراوانی برای این کار داشته‌اند، اجمالاً به شناخت اعجاز قرآن می‌رسند. قاضی عبد الجبار به اطاله سخن درباره موضع غیر اعرابی پرداخته که حتی با میزان معمولی فصاحت نیز آشنایی ندارند تا چه رسد به این که کلام فراتر از این حد را بشناسد. وی اظهارات اساتید خود را در این مسئله ذکر کرده، می‌گوید: این که برخی می‌گویند در شرایطی که در میان غیر اعراب نه آوردن همانند قرآن و نه امتناع چنین چیزی برای آنان تصوّر نمی‌شود و بنابر این توانایی یا ناتوانیشان در این امر چیزی را ثابت نمی‌کند، چگونه می‌توان آنها را مخاطب تحدی دانست و در برابر آنان به قرآن احتجاج کرد- این گفته- سخنی دور از حقیقت است؛ زیرا ما نمی‌گوییم خداوند غیر اعراب را نیز به مبارزه با قرآن در عرصه بیان و بلاغت فرا خوانده بلکه می‌گوییم او تنها کسانی را که اهل این کارند به هم‌آوردی خوانده، و آنگاه ناتوانی آنان را در این امر دلیلی بر نبوت او برای همگان و دلیلی بر این قرار داده که قرآن از حدّ عادت عرب در فصاحت و بلاغت بیرون است ... بنابر این آنان می‌دانند ناتوانی اهل این زبان از رویارویی، خود دلیل صحت نبوت است، و به همین سبب اگر معرفت این امر برای آنان میسر گردد آنان نیز، در این مسئله که حجت بر ایشان تمام شده، همان وضعیت اعراب را خواهند داشت، و اگر چنین اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۶ شناختی می‌داشتند و اهل فصاحت می‌بودند، برای آنان نیز رویارویی با قرآن در این میدان ناممکن بود. «۱۳» باقلانی در این مسئله موضعی غیر منسجم در پیش گرفته است. او از سویی نادرستی عقیده کسانی را مورد حمله‌ای سخت قرار می‌دهد که مدعی شده‌اند تنها مخاطبان تحدی قرآن مردمان همان نخستین عصر ظهور اسلام بوده‌اند، و «گفته‌اند: آنچه مبنای اثبات معجزه بودن قرآن می‌باشد این است که اعراب عصر بعثت به آوردن همانندی برای قرآن و هم‌آوردی با آن در عرصه بلاغت فرا خوانده شده، ولی پس از این دعوت به مبارزه، در پاسخگویی بدان ناتوان مانده‌اند. بنابر این وقتی کسی در این حقیقت بنگرد و از نقل متواتری که از این مسئله [ناتوانی عرب در رویارویی] حکایت دارد آگاهی یابد، لزوماً برایش علم به این حقیقت حاصل خواهد شد که آنان از آوردن همانند عاجز بوده‌اند». اما اندکی نمی‌گذرد که خود می‌گوید: این آیت- یعنی معجزه قرآن- علمی است که بر همگان لازم است آن را بپذیرند و سر تسلیم در برابرش فرود آورند. این در حالی است که پیش از این دانستیم که مردم در درک این حقیقت و رسیدن به این علم، یا به عبارت دیگر به وجه دلالت آن، با یکدیگر تفاوت دارند؛ زیرا غیر عرب تنها از طریق آگاهی یافتن از ناتوانی عرب در این مسئله به این معرفت می‌رسند که قرآن معجزه است. غیر عرب در معرفت این امر به واسطه‌هایی نیاز دارند که افرادی که خود اهل فصاحتند بدان نیازمند نیستند. اما زمانی که همین غیر عرب از ناتوانی اهل فصاحت در این مسئله آگاهی می‌یابد، به منزله آنان، مخاطب این آیت و حجت قرار می‌گیرد. به همین نحو، کسانی هم که اهل فصاحتند، ولی در سطحی متوسط قرار دارند، به آن اندازه به درک مسئله اعجاز نایل نمی‌آیند که صاحبان قدرت و توانایی و چیره‌دستان این صنعت بدان نایل می‌شوند. به همین دلیل نیز، شاید این متوسطها از این نظر در ردیف غیر عرب قرار گیرند که تنها در صورت آگاهی یافتن از ناتوانی خداوندگاران این هنر حجت بر آنان تمام می‌شود ... بنابر این در این مسئله آنان که مرجع و معیارند مجموعه فصیحانند، نه تک تک افراد .... «۱۴»

(۱۳) المغنی، ج ۱۶، ص ۲۹۵، ۲۹۷.

(۱۴) اعجاز القرآن، ص ۳۵، ۴۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۷ باقلانی در این موضع خود از کسانی دور نیست که معتقدند تحدی و مبارزه جویی قرآن تنها خطاب به مردم نخستین عصر ظهور اسلام است، یعنی همان عقیده‌ای که او خود در جاهای دیگر آن را شدیداً محکوم کرده است؛ وی در جایی درباره مردم آن نخستین دوران می‌گوید: وقتی بدانیم مردم آن دوران- یعنی دوران

پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - از آوردن همانندی برای قرآن ناتوان بوده‌اند، دیگر مردمی که در دوره‌های بعد آمده‌اند از آنان ناتوانتر خواهند بود؛ زیرا فصاحت آنان و فونونی که در سخن به کار می‌گرفتند بدان حد است که مردمان دوره‌های بعد نمی‌توانند چیزی بر آن بیفزایند، و وضعیت آنان در این مسئله از آن بهتر است که کسی دیگر بتواند به آنان نزدیک یا با ایشان برابر شود، تا چه رسد که بر آنان پیشی گیرد. اما دیری نمی‌پاید که بلافاصله در عبارت بعد، این را که تنها اعراب عصر بعثت مخاطب تحدی قرآن بوده‌اند نادیده می‌گیرد و می‌گوید این تحدی، به یک نحو، هم آنان و هم دیگران را مورد خطاب قرار داده است. وی می‌گوید: ما به همان نحو که از ناتوانی مردم نخستین عصر [در آوردن همانند] آگاهی می‌یابیم از ناتوانی مردم دیگر عصرها نیز آگاه می‌شویم؛ زیرا راه رسیدن به چنین آگاهی در هر دو مورد یکی است؛ چرا که همه به یک نحو مخاطب تحدی و مبارزه جویی قرار گرفته‌اند، و از دیگر سوی روح به مخالفت و مبارزه برخاستن در همه طبایع به یک نحو موجود است و تکلیف نیز به یک شیوه و بی‌آن که تفاوتی در کار باشد متوجه همگان است. من از آن بیم دارم که با نقل این عبارتها از گفتار باقلانی، که به گمانم موضع او در دو مسئله «اعجاز» و «تحدی» را روشن می‌سازد، به او ستم روا داشته باشم، اما حقیقت آن است که در هر جا به محض این که در عبارتی از عبارتهای او که نقلش می‌کنم نظریه‌ای به دستم می‌آید، در عبارت پس از آن نظریه‌ای دیگر، جز آنچه از عبارت قبلی استنباط کرده‌ام، می‌بینم. به گمان من تنها علت تحیر او در اظهار یک موضع روشن و قاطع در این خصوص آن است که وی دو مسئله را از یکدیگر جدا نکرده است: مسئله اعجاز به عنوان یک مسئله پاینده و ابدی که همه مردم را در اعصار متفاوت و در گذر زمان [به ایمان آوردن] ملزم می‌سازد؛ و مسئله تحدی و مبارزه جویی قرآنی که تنها در برابر مشرکان عصر بعثت مطرح بوده و ناتوانی آنان از رویارویی - آن هم در حالی که خداوند گاران بیان و بلاغت و پشتیبانان موهوم جن اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۸ آنان در میان آنها وجود داشته‌اند - برای همیشه به این مسئله [به نفع قرآن] پایان داده است. در این میان عبد القاهر جرجانی موضع روشنتر و مسلک واضحتری در بیان این حقیقت دارد که به چه دلیل تحدی قرآن تنها خطاب به اعراب عصر بعثت بوده است. البته مقصود وی آن نیست که اعجاز بودن قرآن تنها نزد آنان پذیرفته بوده، بلکه مقصود وی آن است که ثبوت ناتوانی آنان از آوردن همانند قرآن، دلیلی قاطع است بر این که دیگران نیز از چنین چیزی ناتوان خواهند بود. از همین جاست که این ناتوانی به مسئله مبارزه جویی قرآن پایان داده، اما مسئله اعجاز همچنان باقی مانده و تا جهان بماند خواهد ماند. او در مقدمه رساله الشافی می‌گوید: روشن است که سخن گفتن در این مسئله سخن گفتن در چیزی است که تفاوت و کمی و زیادی بدان راه می‌یابد، این تفاوت و کمی و زیادی دارای کرانه‌هایی است که بسیار از همدیگر دورند، و نیز دارای مراتبی است که برخی بر برخی دیگر برتری دارند. علم به این حقیقت علمی خاص اهل خود است و اصل و الگو در این امر اعرابند - در زبانشان - و دیگران پیرو آنان هستند و در مرتبه به ایشان نرسند و روا نیست ادعا شود کسی از خطیبان و سخنوران متأخر از زمان پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - یعنی همان زمانی که در آن وحی نازل شده و در آن تحدی و مبارزه جویی قرآنی صورت پذیرفته است، توانسته است بر آنچه آن نخستینها داشته‌اند بیفزاید یا در علم بلاغت و احوال آن کمالی پدید آورد که آنان پدید نیاورده بودند ... این خالد بن صفوان است که می‌گوید: چگونه با آنان چانه زنی در حالی که از آنان تقلید می‌کنیم و چگونه بر ایشان پیشی جویم در حالی که بر همان بنیادی که آنان استوار ساخته‌اند تکیه می‌زنیم؟ ... حقیقت این مسئله واضحتر از آن است که بر کسی پنهان بماند یا کسی آن را انکار کند، مگر این که جاهل یا معاند باشد. اکنون که ثابت شده آنان اصل و الگویند، بر ماست در آنچه احوال و اقوالشان از آن حکایت می‌کند بنگریم، آنگاه که قرآن بر آنان تلاوت شد، مخاطب تحدی قرآن قرار گرفتند و گوشه‌هایشان از این خواسته قرآن که اگر می‌توانند برایش همانندی بیاورند و از سرزنش بدین سبب که از چنین چیزی ناتوانند پر شد و این حکم مسلم گشت که آنه آنان توان ایمن کنار ندارند و از عهد ده آن بر نمی‌آیند. «۱۵»

(۱۵) ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن،



ص ۱۱۷. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۹ تردیدی نیست که ناتوانی سخنوران نخستین عصر- در حالی که اهل فصاحت در میان آنان بوده‌اند- از رویارویی با قرآن در میدان بیان و بلاغت، خود دلیلی قاطع در مسئله تحدی است که به همه چیز پایان می‌دهد. بنابر این وقتی ما می‌گوییم مسئله تحدی در همان عصر پایان یافت، به هیچ وجه نمی‌توان این گفته را بدین مفهوم دانست که می‌گوییم، اعجاز قرآن هم تنها به مردم این عصر- و نه دیگر عصرها- اختصاص داشته است، بلکه معنایش آن است که کسانی که اصل و الگوی زبان عربی هستند همان کسانی که قاعدتا می‌بایست مخاطب تحدی باشند؛ چرا که آنها بیش از هر کس دیگری اسرار زبان خود را که قرآن بدان نازل شده می‌دانسته‌اند. بدین ترتیب اختصاص خطاب تحدی به آنان از این ناشی شده که اختصاصاً آنها اهل زبان قرآنند، و بنابر این عجز آنان از آوردن سوره‌ای همانند قرآن، به این تحدی پایان داده، ولی- چنان که امام طبری در مقدمه تفسیر خود می‌گوید: معجزه «در همه ایام باقی، در گذر روزگاران و دورانها ثابت، و به رغم گذشت ماهها و سالها جاوید و پاینده است.» «۱۶» (\_\_\_\_\_ « ۱۶»)

تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۷۱

### ۳ وجوه اعجاز و بیان قرآنی

۳ وجوه اعجاز و بیان قرآنی علمای مسلمان سلف آراء و نظریه‌های مختلفی در بیان اعجاز قرآن ابراز داشته و در بحث وجوه اعجاز اقوال مختلفی برگزیده‌اند. اما اعجاز بیانی قرآن هرگز مورد نزاع و جدل قرار نگرفته و تنها چیزی که در میان فرقه‌های مختلف اسلامی مورد نزاع واقع شده آن است که آیا می‌بایست بلاغت قرآن را تنها وجه اعجاز داشت یا در کنار آن وجوه دیگری نیز وجود دارد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۷۳ با ناتوانی مشرکان عصر بعثت از آوردن همانندی برای این قرآن «مسئله تحدی» قرآن پایان یافت تا برای همیشه «مسئله اعجاز» در برابر همه نسلهای پی در پی بشری مطرح باشد و این سؤال را پیش روی آنان قرار دهد: چرا زمانی که قرآن اعراب را به هم‌وردی فرا خواند و از آنان خواست هر که را در برابر خدا دارند به کمک طلبند و از پشتیبانی پریان نیز بهره جویند، از آوردن همانندی برای قرآن ناتوان ماندند؟ «۱» قرآن به زبان آنان نازل شده بود و در آن زمان این زبان در اوج اصالت و صفا و پاکی قرار داشت و نه شائبه عجمه بدان در آمیخته و نه با دیگر زبانها آمیزش یافته بود. بنابر این چگونه شاعران توانمند عرب و سخنوران عرب و خداوند گاران بیان و بلاغت از این ناتوان ماندند که حتی سوره‌ای بمانند سوره‌های کوتاه قرآن بیاورند؛ همان کسانی که قریش آنان را برای جنگ علیه رسول و رسالت آماده کرده بود و همان کسانی که با سلاح سخن وارد جنگ علیه اسلام شده و ذوق و قریحه خویش را در هجو پیامبر با قصایدی بلند «۲» به تلاشی سخت انداخته بودند، اما همدست شدن بر آوردن یک سوره همانند قرآن می‌توانست آنان را از این همه تلاش بی‌نیاز سازد؟ آری، تنها یک سوره می‌توانست آنان را از دام زدن بسجده هجوم ستمبار و سلفیهانه و \_\_\_\_\_ (۱) شایسته ندیدیم به تأمل در یاوه

گویهای امثال مسیلمه کذاب پردازیم که پس از عصر بعثت مدعی نبوت شدند؛ چه، اینگونه یاوه‌ها بی‌مقدارتر از آن است که بر ترازویی نهاده شود و یا در ردیف آنچه در مسئله بزرگ تحدی و نمایش اعجاز مطرح می‌شود جای گیرد، (۲) می‌توانید مجموعه‌ای از این گونه قصیده‌ها را در السیره النبویه از ابن هشام و تاریخ طبری بیابید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۷۴ افسار گسیخته‌ای که مسلمانان را بدان وسیله در فشار قرار داده بودند معاف بدارد و شرّ جنگی را از سر آنان کوتاه کند که از سالها پیش شعله‌های آن را برافروخته بودند و همین جنگ پاره‌های جگر آنان را طعمه خود ساخته و سرهای قلدران آنان را به باد داده بود. اگر چنین چیزی در توان و تحت قدرت آنان می‌بود رنج چنان اموری سخت را بر دوش نمی‌گرفتند و به استقبال چنان حوادث تلخ و هلاکتبار نمی‌رفتند و هرگز مرکب رهوار و راه استوار سخن را رها نمی‌کردند که بر سنگلاخ سخت عمل راه پیمایند. این چیزی

است که هیچ عاقلی آن را انجام نمی‌دهد و هیچ خردمندی آن را بر نمی‌گزیند. این در حالی است که از دیگر سوی خاندان او، قریش، به درست اندیشی و خردمندی فراوان متّصف و از سخنوران درهم کوبنده و شاعران اهل ابداع برخوردار بودند و خداوند نیز در کتاب خویش آنان را به وصف چانه‌زنی و سرسختی خوانده است، آنجا که می‌فرماید: «این مثل را تنها از سر چانه زنی و جدل برایت آوردند، بلکه آنان طایفه‌ای ستیزه جویند» (زخرف / ۵۸) و نیز می‌فرماید: «... تا بدین وسیله مردمی سرسخت را هشدار دهی» (مریم / ۹۷). از دیگر سوی به علم ضروری می‌دانیم که اگر انسانی عاقل چنان تشنه شود که از تشنگی بیم جان کند و در عین حال نزد خود آبی مناسب نوشیدن نیز داشته باشد و در عین حال از آن آب نیاشامد تا بمیرد، در مورد او چنین حکم خواهد شد که قاعدتا از نوشیدن آب ناتوان بوده و قدرت چنین کاری نداشته است. این حقیقتی است روشن که درک آن بر هیچ عاقلی دشوار نمی‌ماند» (۳). قاضی عبد الجبار معتزلی این نکته را مورد تأیید و تقویت قرار می‌دهد و آنگاه چنین می‌افزاید: اگر گفته شود: امیة بن خلف جمحی گفته است: اگر می‌خواستیم همانند آن می‌آوردیم، در پاسخ گفته خواهد شد ادّعی یک کار و امکان آن هرگز مانع این نمی‌شود که بتوان بر ناشدنی بودن آن- بدین معنا که به رغم وجود انگیزه‌ها و زمینه‌های لازم واقع نمی‌شود- استدلال کرد؛ گواه آن که هر فردی از ما مدّعی انجام چیزی شود که خود به ناممکن بودن آن علم دارد. اگر خصم بگوید: چگونه با روشن بودن دروغ این ادّعا طرح آن ممکن است، پاسخ داده خواهد شد که برای یک نفر یا برای یک جمع اندک، هیچ ممتنع نیست

(۳) خطابی، بیان اعجاز القرآن، ص

۲۲ از ثلاث رسائل فی الاعجاز. مقایسه کنید با آنچه در البیان و التبیین جاحظ، (چاپ التجاریه، ۱۹۳۲ م، ج ۱، ص ۲۱) آمده است. آنچه در اینجا آمده تقریباً عین همان چیزی است که در النکت رمّانی (ص ۱۱) آمده؛ آنچه در اعجاز القرآن باقلانی (ص ۲۷) آمده نیز با این اظهارات تفاوتی ندارد، و همین مطالب با توضیح و تبیین بیشتر جزئیات در الشافیة جرجانی در ضمن ثلاث رسائل فی الاعجاز آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۷۵ که به خاطر برخی اهداف و از سر دروغ و بهتان و به عنوان ادّعایی بی‌اساس مدّعی چیزی شود که خلاف آن برای همگان معلوم است ... علاوه بر این، چنین نیست که در همه جا این احتمال را- که خصم گفته است- در مورد جمعی اندک روا بدانیم که برخورداری از رویارویی [با قرآن] یا پنهان نگه داشتن این خودداری با یکدیگر تبانی کنند و همدست شوند؛ زیرا در شرایطی که رقابت شدید وجود دارد، طبع انسان به تحرّک در می‌آید، غیرت در درون انسان برانگیخته می‌شود، ریاست و پیشوایی و اوضاع و احوالی که بدان خو گرفته شده در معرض تهدید قرار می‌گیرد و در شرایطی که انسان به تحمّل ذلّت تهدید می‌شود- در بسیاری از این شرایط- حتی برای یک نفر هم روا نیست زبان از سخنی فرو بندد که می‌تواند بدان وسیله ننگ و عار و ذلّت را از خود دور سازد، تا چه رسد به این که در مورد یک جمع، خواه اندک و خواه فراوان، چنین چیزی روا شمرده شود. چنین چیزی حتّی برای یک نفر عاقل، در صورتی که اهل معرفت باشد، روا نیست تا چه رسد به این که برای یک جمع روا باشد. چگونه می‌تواند فردی در میان آنان ادّعی نبوت کند و آنان را بدین ملزم سازد که به فرمان او درآیند، و آنگاه آنها از راه حلّ روشنی که هیچ شبهه‌ای در آن نیست روی بگردانند؟ آیا در چنین صورتی حکایت آنان جز حکایت همان کسی خواهد بود که به رغم تشنگی شدید و به رغم فراهم بودن آب و فقدان موانع از نوشیدن آن خودداری ورزیده است؟ اگر چنین باشد باید آنان را از ردیف عاقلان بیرون خواند. (۴) مسئله اعجاز از دیرباز خود را به عنوان یک حقیقت مسلم در برابر علمای سلف مسلمان- به رغم همه اختلاف آراء و تعدد اقوالی که در «وجوه اعجاز» داشته‌اند- مطرح ساخته است. صرف نظر از این که هر یک از این عالمان در وجوه اعجاز گفته‌اند، آنچه هیچ تردیدی در آن نیست این حقیقت است که هرگز «اعجاز بلاغی قرآن» مورد نزاع و جدل قرار نگرفته و تنها چیزی که در میان فرقه‌های مختلف اسلامی مورد نزاع واقع شده آن است که آیا می‌بایست بلاغت قرآن را تنها وجه اعجاز دانست یا در کنار آن وجوه اعجاز دیگری نیز

(۴) المغنی، ج ۱۶، ص ۲۷۳. اعجاز

بیانی قرآن، متن، ص: ۷۶ وجود دارد. در جار و جنجال و جدل کلامی فرقه‌ها شبهه اختلافی در مورد اعجاز بیانی به نظر می‌رسد و البته این شبهه مآلاً- برای هر کس که در دیدگاه‌های پیروان فرق در خلال جدلی که مطرح کرده‌اند به دقت نظر پردازد، برطرف می‌گردد. گروهی در بحث وجوه اعجاز [این که چگونه قرآن اعجاز شده] نظریه «صرفه» را مطرح ساخته و از آن چنین اراده کرده‌اند که «خداوند اراده‌ها را از توجه یافتن به رویارویی با قرآن در این عرصه بازداشته و منصرف کرده است». انتساب این نظریه به عموم معتزله شایع است، و در این باره گفتار تعدادی از پیشوایان متقدم این مذهب- از جمله ابو اسحاق نظام، هشام فوطی و عباد بن سلیمان- را نیز نقل کرده‌اند. وجه استدلال آنان بر صرفه نیز این است که وقتی از نظر عقلی رویارویی با قرآن [از طریق آوردن همانندی برای آن] محال نباشد، اما در عین حال سخنوران عرب- تا چه رسد به کسانی که در مراتب پایینتر قرار دارند- از رویارویی با آن ناتوان شوند و نرسیده به چنین مقصدی در راه مانند، همین آیتی و برهانی بر اعجاز است؛ «زیرا در اینجا آنچه مانع شده امری خارج از مسیر عادت است و به همین سبب در ردیف سایر معجزات قرار می‌گیرد». شاید معتزله در این نظریه از این دیدگاه که قرآن یک معجزه است به آن ننگریسته، بلکه از این دیدگاه بدان نگریسته‌اند که [صرف نظر از اعجاز بودن یا اعجاز نبودن] آیتی و دلیلی بر صحت نبوت است و بنابر این صرف نظر از خود معجزه، ناتوانی بشر از آوردن همانندی برای آن برای آیت و برهان بودن آن بسنده خواهد کرد. به عبارت دیگر، مطلب از این قبیل است که آنان به عنوان یک فرض می‌گویند: اگر خداوند در دوران ظهور پیامبران پیامبری مبعوث می‌کرد و معجزه و آیت او را تنها همین قرار می‌داد که در هنگام نشستن در حضور مردم دست یا پای خود را به سمتی حرکت دهد؛ و آنگاه از او پرسیده می‌شد آیت تو چیست، و او نیز پاسخ می‌داد آیت من این است که دست یا پای خود را به سمتی حرکت دهم و برای هیچکدام از شما چنین کاری ممکن نیست و اگر- در شرایطی که مردمان مخاطب او از سلامتی بدنی برخوردار بودند و آفتی در اعضایشان نبود- آن شخص دست یا پای خود را حرکت می‌داد و چون مردم تصمیم می‌گرفتند همین کار را انجام دهند، اما از آن ناتوان می‌ماندند- در چنین فرضی- همین رخداد یک آیت حاکی از صدق آن مدعی می‌بود. بنابر این در معجزه بودن یک معجزه کوچکی یا بزرگی اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۷۷ آنچه پیامبر آن را به عنوان معجزه آورده، و یا چشمگیر بودن ظاهر آن مطرح نیست، بلکه آنچه معیار صحت آن می‌باشد همین است که امری بیرون از عادت و بر خلاف آن باشد. بدین ترتیب هر چیزی که از این وصف برخوردار باشد، آیتی حاکی از صدق همان کس خواهد بود که آن را آورده است. به نظر می‌رسد این نحوه از استدلال بر ثبوت نبوت- بدین که خداوند اراده‌ها را از رویارویی با قرآن برگردانده- این شبهه را پدید آورده است که نزد کسانی که از این زاویه به مسئله ننگریسته‌اند اعجاز بلاغی قرآن معتبر نبوده است. بزرگان معتزله خود به این نکته توجه کرده و به همین دلیل [در کنار عقیده به صرفه] برای اثبات این که چگونه قرآن از نظر فصاحت و نظم خود یک اعجاز است تلاش نموده و به استدلال بر این مطلب پرداخته‌اند. جاحظ که از شاگردان نظام است کتاب خود نظم القرآن را در استدلال بر اعجاز نظم قرآنی تألیف کرد و در آن با عقیده کسانی که مخالفت برخاست که بدون اهتمام به این حقیقت که بلاغت اعجازی قرآن از حد بلاغتی که بشر با آن آشنایی داشته فراتر است تنها به همان «صرفه» به عنوان وجه اعجاز قرآن بسنده کرده‌اند. «۵» آنچه من از کلام قاضی عبد الجبار- که از بزرگان معتزله است- برداشت کرده‌ام این است که از دیدگاه او نخستین معیار در اعجاز قرآن معجزه بودن آن از نظر فصاحت بوده و عقیده به صرفه تنها یک دلیل الزام کننده می‌باشد که از سوی معتقدان به آن اقامه شده است. او در مبحث «بیان صحت تحدی به کلام فصیح» می‌گوید: اگر کسی بگوید: چرا نگفته‌اید تحدی به قرآن می‌تواند به واسطه امری تکمیل گردد که به فقدان یا وجود انگیزه و مانع بر می‌گردد و به عبارت دیگر، قرآن مردم را بدین مبارزه فرا خوانده که همانندی برای قرآن بیاورند، اما به سبب حصول مانعی در آنان و یا به سبب پدید آمدن بازدارنده‌های دل و یا زبان، چنین چیزی بر آنان ممتنع شده است؟ ... بنابر این اگر چنین احتمالی که ما گفتیم ممکن باشد از کجا می‌توانید بگویید قرآن از حد عادی فصاحت بیرون است؟ «در پاسخ گفته خواهد شد: آنچه شما گفته‌اید حتی بنابر این فرض که صحیح

باشد همان چیزی را تأیید خواهد کرد که ما درباره تحدی و مبارزه جویی قرآن (۵) کتاب نظم القرآن جاحظ به ما

نرسیده و تنها در حجج النبوة بدان اشاره‌هایی صورت گرفته است. همچنین می‌توانید مراجعه کنید به گفتار جاحظ در البیان و التبیان (ج ۱، ص ۳۸۳) درباره اعجاز نظم قرآن و این که چگونه ساختار قرآنی با ساختار انواع دیگر کلام اعم از شعر و نثر متفاوت است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۷۸ گفته‌ایم؛ زیرا آنچه گفته‌اید بدان اشعار دارد که تنها وجه اعجاز قرآن همان وجهی که ما ادعا کرده‌ایم - یعنی بیرون بودن قرآن از حد فصاحت - نیست، بلکه وجه دیگری نیز می‌تواند برای آن وجود داشته باشد؛ و به عبارت دیگر، طرح چنین سؤالی تنها از سوی کسانی شایسته است که به اعجاز بودن آن اعتراف و تنها در وجه اعجاز آن اختلاف دارند. بنابر این هدف ما در این باب رد مخالفانی است که می‌گویند هیچ وجهی برای تحدی و اعجاز بودن قرآن وجود ندارد [و بنابر این قرآن اعجاز نیست]. با وجود این اکنون به روشن ساختن نادرستی اشکالی می‌پردازیم که آن را مطرح کرده‌اید: می‌دانیم منع از کلام تنها به واسطه اموری ممکن می‌گردد که با سخن گفتن تنافی و ناسازگاری دارد ... و منع تنها به واسطه چیزی واقع می‌شود که به محل و آلت گفتار مربوط است، و آن چیزی نیست جز آنچه قدرت را از بین می‌برد و با آن ضدیت دارد یا حال آلت گفتار و عضوی را که گفتار از آن صادر می‌شود تغییر می‌دهد. این در حالی است که اگر چنین مانعی وجود داشته باشد اصل سخن گفتن را ناممکن می‌سازد، با آن که می‌دانیم اعرابی که در زمان پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - می‌زیسته‌اند، اهل فصاحت بوده‌اند و سخن گفتن برای آنان ناممکن نبوده است. بنابر این نمی‌توان گفت تنها برای آنان منع از سخن گفتن وجود داشته و تنها آن حضرت - علیه السلام - با منعی مواجه نبوده است. اگر باز هم بگویید: بدان علت سخن گفتن برای آنان ناممکن شد که خداوند علومی را که صدور یک کلام فصیح بر آن توقف دارد از آنان سلب کرده، و در نتیجه امتناع کلام از فقدان علم ناشی شده بود. در پاسخ گفته خواهد شد: آنچه می‌گویید از یکی از این دو وجه بیرون نیست: یا می‌گویید این مقدار از علم از قبل برای آنان حاصل بوده و بنابر عادت آن را دارا بوده‌اند، اما زمانی که قرآن نازل شد این علم از آنان سلب شده است؛ و یا می‌گویید این منع از گذشته هم وجود داشته و پدیده‌ای تازه نبوده و هرگز، نه آنان و نه پیشینیان‌شان از این علم برخوردار بوده‌اند. اگر مقصودتان همان فرض نخست باشد لازم می‌آید بگویید قرآن در حدی از فصاحت قرار دارد که قبل از نزول، اعراب آن را به طور عادی داشته‌اند و تنها پس از نزول از داشتن چنین فصاحتی محروم شده‌اند. اگر چنین بگویید، دیگر معجزه پیامبر قرآن نخواهد بود؛ چرا که در چنین فرضی قرآن از نظر فصاحت در سطح گفتار عادی عرب قرار دارد و قبل از نزول آن اعراب می‌توانسته‌اند در فصاحت اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۷۹ برای آن همانندی بیاورند؛ بلکه در این فرض آنچه معجزه است همان منعی خواهد بود که برای آنان واقع شده است؛ و بنابر این لازم می‌آید آنچه تحدی و مبارزه جویی بدان صورت پذیرفته همان منع باشد، نه قرآن. در چنین فرضی حتی اگر خداوند قرآن را هم نازل نمی‌کرد و هرگز چنین معجزه‌ای ظهور نمی‌کرد، بلکه خداوند آیت نبوت پیامبر را آن قرار می‌داد که هر گفتاری حتی آنچه به صورت عادی داشته‌اند بر آنان ممتنع گردد، این خود یک وجه اعجاز دیگر بود. اما این چیزی است که به علم ضروری بطلان آن را می‌دانیم، زیرا پیامبر - علیه السلام - مردم را با قرآن مخاطب تحدی خویش ساخت، و آنها را به هماوردی آن طلبید و همین را اصلی‌ترین آیت نبوت قرار داد. علاوه بر این اگر چنان فرضی که شما می‌گویید صحت هم داشته باشد این خللی در صحت نبوت او پدید نخواهد آورد و به منزله آن خواهد بود که آن حضرت - صلی الله علیه [و آله] و سلم - بگوید: آیت نبوت من آن است که چون تصمیم می‌گیرم به سمتی حرکت کنم، این عمل بنابر عادت برایم میسر می‌گردد، اما چون شما تصمیم حرکت کردن و رفتن بگیریید این کار بر شما ممتنع می‌شود ... در چنین مثالی اگر واقعیت نیز همان باشد که پیامبر ادعا می‌کند، همین خود دلیلی بر نبوت او خواهد بود؛ چرا که امتناع راه رفتن برای مردم - که یک پدیده عادی در زندگی آنان بوده - امری خلاف معمول و نقض کننده عادت است. امّا اگر مقصودتان فرض دومی باشد که گفتیم - یعنی آن که این منع از

گذشته هم وجود داشته و چیز تازه‌ای نیست- این همان دلیلی خواهد بود که ما نیز بدان استناد می‌کنیم؛ زیرا می‌دانیم قرآن از چنان مرتبه‌ای والا- در فصاحت برخوردار است که برای آوردن کلامی همانند آن به مقداری از علم نیاز است که، بنابر جریان عادت، خداوند آن را در اختیار انسانها قرار نمی‌دهد... اما این ادعای پرسنده که برای آن حضرت- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [و آله] و سلم- انگیزه‌ها و اسباب لازم فراهم بوده و چیزی به نام قرآن آورده، اما برای آوردن همانند آن از اعراب سلب انگیزه شده است و به همین دلیل همانندی برایش نیآورده‌اند، بنابر این وجه اعجاز و تحدی همان سلب انگیزه از آنان برای آوردن یک همانند بوده است، ادعایی دور از حقیقت است؛ زیرا ما به علم ضروری می‌دانیم که آنان انگیزه‌های فراوانی برای ابطال دعوت و رسالت پیامبر و خلل وارد آوردن در آیت نبوت او داشته‌اند، تا آنجا که می‌توان گفت هیچ انگیزه‌ای تصور نمی‌شود که نزد آنان فراهم نبوده باشد؛ پس در چنین شرایطی چگونه می‌توان آن ادعایی را که مطرح می‌کنید پذیرفت؟ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۰ اگر بگویید: هر چند آنان انگیزه‌های فراوانی داشته‌اند، اما خداوند با برخی از اسباب و انگیزه‌های دیگر آنان را از این امر باز داشته است، این گفته مستلزم اثبات اسباب و انگیزه‌هایی خواهد بود که شناخته نشده و به تعقل در نمی‌آیند. اگر در پاسخ بگویید: خداوند آنان را با مانعی از رویارویی باز داشته، به همان سخنی باز خواهید گشت که پیش از این نادرستش را روشن ساختیم. مجموعه آنچه گفتیم عقیده کسانی را ابطال می‌کند که در تبیین وجوه اعجاز قرآن به نظریه صرفه متوسل شده‌اند زیرا وقتی این نظریه مورد تحلیل قرار گیرد ناگزیر می‌بایست مقصود از آن یکی از همان فرضیهایی باشد که فساد و نادرستی آنها را روشن ساختیم؛ و در این باب آنچه معیار و ملاک است حقیقت و مقصود الفاظ است نه خود الفاظ و عبارات. «۶» بنابر این مشاهده می‌کنیم که قاضی عبد الجبار معتزلی تا این حد به رد کسانی که در اعجاز قرآن به نظریه صرفه متوسل شده‌اند می‌پردازد و این مطلب را بیان می‌دارد که اگر در این نظریه همان الفاظی را ملاک و معیار قرار دهیم که از آنها بر می‌آید اگر از اعراب برای آوردن همانندی برای قرآن از نظر فصاحت سلب اراده نشده بود احتمالاً بر انجام آن توانایی داشتند، این نظریه چقدر نادرست خواهد بود. در گفتار عبد الجبار آنچه محور است، اعجاز قرآن به فصاحت آن و مبارزه جویی آن در مقابل اعراب به آوردن یک همانند می‌باشد. وی در جایی دیگر نیز در رد کسانی که می‌گویند: «پس بیان کنید که چگونه قرآن در چنان مرتبه‌ای از فصاحت است تا در نتیجه مدعایان تکمیل شود»، به بیان وجه «اختصاص مزیتی و مرتبه‌ای از فصاحت به قرآن» می‌پردازد «که از حدّ عادت بشر فراتر است». «۷» وی، آنجا که به ارائه اختلاف آراء علما در وجوه اعجاز قرآن می‌پردازد، به این مطلب تصریح می‌کند که فصاحت فراتر از حدّ عادت قرآن همان وجه اعجاز و معیار و ملاک تحدی و مبارزه جویی با آن است. او می‌گوید: عالمان در نحوه دلالت قرآن [بر صحت نبوت پیامبر] اختلاف کرده‌اند: برخی از آنان اعجاز را از آن ناشی دانسته‌اند که قرآن در فصاحت از مرتبه‌ای خاص خود برخوردار می‌باشد که از عادت بشرونی بیرون است- و همی-ن نیز نظریه‌های

(۶) المغنی، ج ۱۶، ص ۲۱۷ و پس از آن. (۷) همان، ص ۳۱۱ و پس از آن. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۱ است که ما آن را برگزیده و به بیان آراء پیشوایان مذهب خود در این باره پرداختیم؛ برخی نیز گفته‌اند، قرآن به واسطه برخوردار بودن از نظم خاص خود که با آنچه اعراب تجربه‌اش کرده بودند تفاوت آشکار داشت، معجزه شده است؛ برخی هم قرآن را از این نظر اعجاز دانسته‌اند که از اعراب برای آوردن همانند قرآن سلب اراده و انگیزه شده، هر چند بر این امر توانا بوده‌اند و این کار در امکانشان بوده است؛ و بالأخره برخی هم آن را از این روی اعجاز دانسته‌اند که دارای مضامین و محتوایی صحیح است که از طریق استدلال می‌توان آنها را دریافت و با طریقه عقل نیز هماهنگی دارد. «۸» وی از این نیز غافل نمانده که نظریه صرفه را- بنابر برداشت شایع از آن- ابطال کند. او می‌گوید: اعراب زمانی که دیدند دستهای بزرگان از رسیدن به قرآن کوتاه است از رویارویی با آن در عرصه بلاغت و سخن روی برتافته، راههای سخت طاقت‌فرسا را در پیش گرفته‌اند، در این راه یعنی روی بر تافتن از مقابله با قرآن- در عرصه سخنوری- از آنان پیروی کردند، زیرا

می‌دانستند از آن بزرگان بسیار ناتوانترند، و به همین سبب نیز اعراب بر همین حال ماندند و برای قرآن همانند نیاوردند، نه به سبب «صرفه» ای که پرسنده ایراد گیرنده گمان کرده است. اگر چنان نبود که می‌دانستند قرآن در بالاترین مرتبه فصاحت است و جمال لفظ را در کنار زیبایی معنا فراهم آورده تا آن حد که شنوندگان را مبهوت خویش ساخته است، این امکان وجود داشت که در مسئله پرداختن یا نپرداختن به رویارویی با قرآن در صحنه گفتار با یکدیگر دچار اختلاف شوند و، در نتیجه برخی از این کار خودداری ورزند و برخی به انجامش برخیزند ... اما از آنجا که وضعیت قرآن چنان است که گفتیم و به خاطر روشن بودن این امر، از رویارویی در عرصه بلاغت و سخنوری خودداری ورزیدند. اگر این وجه نیز برای اعجاز قرآن صحیح نبود عقیده به صرفه نیز [به عنوان یکی از وجوه اعجاز] قوی قابل قبول بود، از این نظر که عادت بشر بر این قرار نگرفته که چون رقابتی شدید در کار باشد، اراده‌ها و تصمیمهای مختلفی مطرح

(۸) همان، ص ۳۱۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۲ گردد و زمان نیز به درازا بکشد، از به کار بستن شیوه مطلوبی سر باز زند که انگیزه‌های فراوانی برای در پیش گرفتنش وجود دارد. بنابر چنین فرضی توسل به نظریه صرفه می‌توانست صحیح باشد، آن هم به این معنا که از اعراب برای رویارویی و مقابله هر چند غیر مؤثر سلب اراده و انگیزه شده بود، و نه البته رویارویی مؤثر؛ زیرا می‌دانیم رویارویی مؤثر به همان دلایلی که گفتیم اصلاً نمی‌توانسته است صورت پذیرد [، خواه تصمیمی بر آن باشد و خواه تصمیمی نباشد]. اما چنین تفسیری نیز دور از حقیقت است، زیرا هرگاه روا دانسته شود که علت روی گردان شدن اعراب از رویارویی همان صرفه یا سلب اراده و انگیزه بوده است، هیچ اطمینانی وجود نخواهد داشت که گفته شود رویارویی مؤثر نیز برای اعراب امکان داشته و تنها به سبب همان صرفه‌ای که پرسنده ایراد گیرنده می‌گوید از آن روی گردان شده‌اند؛ و چنین احتمالی در آنچه ما [از صرفه] کرده‌ایم روشن است. «۹» علی بن عیسی رمانی که او نیز از معتزله است، در مورد صرفه چیزی بیش از آن نگفته که آن را به صورت خلاصه در میان وجوهی که برای اعجاز قرآن گفته شده ذکر کرده است. او می‌گوید: صرفه عبارت است از باز داشتن اراده‌ها و انگیزه‌ها از رویارویی. برخی از اهل علم در بحث اعجاز قرآن به این وجه استناد می‌کردند و می‌گفتند قرآن معجزه است، از این جهت که اراده‌ها از رویارویی با آن برگردانده شده و چنین چیزی به‌سان سایر معجزات پیامبران که بر نبوت آنان دلالت می‌کند از حد عادت بشر بیرون است. نزد ما این یکی از وجوه اعجاز است که به ذهن می‌رسد. «۱۰» این در حالی است که وی از سویی دیگر همه رساله خود النکت فی اعجاز القرآن را- به استثنای دو صفحه آخر آن- به بحث از اعجاز بلاغی قرآن اختصاص داده است. همین موضع، تقریباً موضع اغلب متکلمانی است که در بحث از اعجاز قرآن سخن گفته و صرفه را یکی از وجوه اعجاز شمرده و سپس به تأمیل در بلاغت اعجازی قرآن پرداخته‌اند. به عنوان مثال زمخشری معتزلی می‌گوید: برای درک معجزه رسول خدا- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ [و آله] و سَلَّمَ- و معرفت لطایف آیت (۹) همان، ص ۳۲۷. (۱۰) ثلاث

رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۱۱۰. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۳ نبوت او چاره‌ای جز دانستن علم معانی و بیان نیست. «۱۱» اهل سنت «۱۲» به مخالفت با کسانی پرداخته‌اند که به اعجاز به صرفه گرویده و بدان بسنده کرده، در معجزه پیامبر به تأمل نپرداخته‌اند. خطابی پس از آوردن اظهارات معتقدان به صرفه می‌گوید: این نیز یکی از وجوه نزدیک به حقیقت- در میان وجوه اعجاز قرآن- است، ولی تنها مشکل آن است که مدلول آیه قرآن بر خلاف آن گواهی می‌دهد، آنجا که می‌گوید: «بگو اگر جنّ و انس گرد هم آیند که همانندی برای قرآن بیاورند، نتوانند برایش همانندی بیاورند، هر چند پشتیبان یکدیگر باشند». این آیه به چیزی اشاره دارد که راه رسیدن به آن تحمل رنج و تلاش ورزیدن و طریق آن آماده شدن و بسیج همه توان خویش است، در حالی که آنچه مقصود از صرفه‌ای می‌باشد که وصفش کرده‌اند با این صفت تناسب ندارد و همین دلیلی است بر آن که مقصود آیه چیزی جز صرفه می‌باشد؛ و البته خداوند خود به حقیقت امر آگاهتر است. «۱۳» خطابی این عقیده را اختیار کرده که برای انسان، آوردن

همانندی برای قرآن ناممکن است، «زیرا قرآن برخوردار از بلاغتی اعجازی است و فصیحترین الفاظ را در قالب نیکوترین ساختار و ترکیب و در دلالت بر شایسته‌ترین مضامین آورده است». ابن حزم ظاهری این مطلب را پذیرفته است که همین امر که قرآن کلام خداوند تعالی است و همین که او آن را معجزه قرار داده و آوردن همانندی را برای مردم ممتنع ساخته، برهانی قانع کننده بر نبوت پیامبر است؛ اما وی در عین حال منکر آن شده که کسی مدعی شده باشد

(\_\_\_\_\_ (۱۱) الکشاف، ج ۱، ص ۳۰. (۱۲)

مقصود از اصطلاح اهل سنت، وقتی در برابر شیعه و دیگر فرقه‌های غیر سنی به کار نرود، اشاعره است - م. (۱۳) ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۲۲. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۴ فردی از انسانها بر آوردن همانندی برای آن توانایی داشته است. متن عبارت او در الفصل چنین است: هیچکس نگفته که کلام غیر خدا معجزه است. اما چون خداوند تعالی این کلام - یعنی قرآن - را گفته و آن را کلام خود قرار داده و معجزه خویش ساخته و آوردن همانندی برای آن را ممتنع کرده ...، همین برهانی بسنده کننده است و به غیر آن نیازی نیست. فخر رازی خواسته است از کنار این اختلاف نظر در مسئله اعجاز بگذرد. وی در تفسیر آیه مبارزه جوئی قرآن در سوره اسراء می گوید: عالمان در اعجاز قرآن دو نظریه دارند: برخی از آنان گفته‌اند: قرآن به خودی خود معجزه است، اما برخی گفته‌اند: قرآن به خودی خود معجزه نیست، ولی چون خداوند اراده و انگیزه اعراب را از این برگردانده که همانندی برای آن بیاورند و از دیگر سوی این انگیزه‌ها نیز انگیزه‌هایی قوی بوده، و در عین حال از آوردن همانند خودداری ورزیده‌اند همین «صرفه» [باز داشته شدن اراده و انگیزه] یک معجزه است. عقیده ما در این باب آن است که می‌گوییم: قرآن یا به خودی خود معجزه است و یا معجزه نیست، اگر معجزه باشد این همان مطلوب ماست؛ اما اگر معجزه نباشد، بلکه می‌گویید اعراب بر آوردن همانندی برای آن توانا بوده‌اند، انگیزه‌هایی قوی برای رویارویی با آن داشته‌اند و هیچ مانعی و علتی بازدارنده در کار نبوده - و بدین ترتیب لازم بوده است به رویارویی با آن برخیزند و برایش همانندی بیاورند - در چنین صورتی، همین که با وجود این شرایط همانندی برای قرآن نیاورده و به رویارویی برنخاسته‌اند مسئله‌ای خلاف عادت و در نتیجه معجزه است. این عقیده‌ای است که ما در این مقوله اختیار می‌کنیم». (۱۴) ابن کثیر این اظهارات رازی را نقل کرده و گفته است چنین شیوه‌ای تنها در مقام جدل و مماشات در آن می‌تواند صحیح باشد، اما چنین چیزی در اینجا پذیرفته نیست؛ زیرا قرآن به خودی خود معجزه است: یکی از متکلمان مسئله اعجاز را به نحوی تبیین کرده است که هم عقیده اهل سنت و هم عقیده معتزله مبنی بر صرفه را در بر می‌گیرد. او می‌گوید: اگر قرآن به خودی (\_\_\_\_\_ (۱۴)

فخر الدین رازی، التفسیر الکبیر، چاپ اشرفیه، ۱۳۲۳ ه ق، ج ۵، ص ۴۴۶. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۵ خود معجزه است و بشر نمی‌تواند همانندی برای آن بیاورد، و رویارویی با آن از توان او بیرون است، مدعا و مطلوب ما حاصل شده؛ و اگر هم برای آنان امکان داشته که با آوردن همانندی با قرآن مقابله کنند، و در عین حال به رغم شدت دشمنی با قرآن از این کار سر باز زده‌اند، همین خود دلیلی بر آن خواهد بود که این کتاب از جانب خداوند است؛ چه این که خداوند آنان را به رغم قدرت داشتن بر چنین کاری از آن منصرف و روی گردان ساخته است. هر چند آن گونه که گفتیم و هر چند به این دلیل که قرآن به خودی خود معجزه است و انسان نمی‌تواند به رویارویی آن برخیزد، این نظریه قابل قبول نیست، اما در عین حال می‌تواند در مقام جدل و مماشات در آن و در مقام دفاع از حق با شیوه‌های جدلی مطرح شود. رازی در تفسیر خود با همین نظریه به این پرسش پاسخ داده که چگونه سوره‌های کوتاه قرآن از قبیل عصر و کوثر نیز اعجاز است. «۱۵» بدین سان همان گونه که مشاهده می‌کنید مسئله صرفه تنها در زمینه جدل نظری مطرح شده و معتزله نیز - پس از نخستین نسل از پیشوایانشان - سرانجام این نظریه را در این مورد اختیار کرده‌اند که اعتبار کردن صرفه به عنوان یکی از وجوه اعجاز هرگز مانع تأمیل در وجه دیگر اعجاز یعنی اعجاز بلاغی نمی‌شود. کسانی از غیر معتزله هم که در ذکر تمامی آراء متکلمان درباره اعجاز از نظریه صرفه نام برده‌اند، بلافاصله پس از آن مسئله اعجاز بلاغی

قرآن را مورد توجه و اهتمام قرار داده‌اند. گروهی گفته‌اند اعجاز قرآن به ارزشها، آرمانها و احکامی است که در آن مطرح شده؛ و در این صورت وجه، اعجاز نیز آن است که برای یک انسان درس نخوانده محال است در میان مردمی درس نخوانده و در زمان و مکانی که هرگز نتواند به آن افق بلند قرآنی نزدیک شود، چنان ارزشها، آرمانها و احکامی بیاورد. این گروه نیز از این حقیقت غافل نمانده‌اند که بیان قرآن- یا نظم قرآن چنانچه برخی این نام را به کار برده‌اند- همان چیزی است که اعجاز بودن قرآن را در آغاز وحی بر همه اعراب تحمیل کرده و مسئله تحدی و مبارزه جویی این کتاب مشرکان را در دوران مکی مخاطب خود ساخته و با آیسه سوره بقره- از نخستین سوره‌های مدنی- پایان یافته است، یعنی

(۱۵) تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۱۱.

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۶ پیش از آن که تشریح و احکام شریعت با پایان یافتن وحی در آخر دوران مدنی تکمیل شود. هر چند آنان چنین نکته‌ای را صریحا مورد تذکر و توجه قرار نداده‌اند، اما شیوه آنان از آن سخن می‌گوید، آنجا که به ذکر «اشتمال بر ارزشها و احکام» در میان وجوه اعجاز قرآن بسنده کرده، سپس به تأمل در اعجاز بلاغی قرآن پرداخته‌اند. بلکه حتی آنان نتوانسته‌اند دو مسئله اشتمال قرآن بر احکام، ارزشها و آرمانها را از نظم بلیغ و اعجازی که ساختار و قالب قرآن را تشکیل می‌دهد جدا کنند. به عنوان مثال، خطابی در شرح این وجه اعجاز می‌گوید: بدان قرآن بدان سبب معجزه شده که زیباترین الفاظ را در شایسته‌ترین ساختار و ترکیب و در بردارنده بهترین مفاهیم آورده است؛ مفاهیمی چون یگانگی خداوند- عزت قدرته- تنزیه او در صفات فرا خواندن مردم به طاعت او، بیان شیوه پرستش او- یعنی اموری چون حلیت، حرمت، خطر، اباحه- و اندرز و بیان ارزشها، امر به معروف، نهی از منکر، راهنمایی به خوبیهای شایسته و بر حذر داشتن از خوبیهای ناشایست، آن هم در حالی که هر یک از اینها در جای خود گذاشته شده به گونه‌ای که هیچ چیز دیگر سزاوارتر بدان جا دیده نمی‌شود ... می‌دانیم آوردن چنین اموری و گرد آوردن چنین پراکنده‌هایی، تا آن که در کنار یکدیگر شکل و انسجام گیرند، کاری است که قدرت بشری از آن ناتوان است و قوایی که انسان در اختیار دارد از عهده آن بر نمی‌آید و به همین سبب است که مردم در برابر آن درمانده‌اند ... «۱۶» باقلانی در کتاب خود عباراتی چند در بیان «اعجاز معانی که قرآن در زمینه وضع شریعت و احکام، و در استدلال بر اثبات اصل دین و پاسخ دادن به ملحدین در بر دارد» آورده، و سپس به ذکر این نکته پرداخته که همه این مضامین و احکام در قالب آن الفاظ بدیعی آمده که در لطف و براءت با یکدیگر هماهنگ، و چنان است که آوردن همانند آن بر بشر ناممکن و محال است؛ چه این که می‌دانیم انتخاب الفاظی برای بیان مفاهیم متداول و مسائلی که میان مردم و در زندگی آنان جاری است آسانتر و قابل دسترس‌تر از انتخاب الفاظ برای مفاهیمی ابتکاری و مسائلی تازه و ناآشناست. بنابر این وقتی لفظی در عین تبیین مضمونی بلند خود نیز برجسته باشد زیباتر و خوشایندتر از آن خواهد بود که در تبیین مضمونی متداول و مکرر و مسئله‌ای ثابت که همگان از آن تصور روشنی دارند برجستگی و زیبایی داشته باشد. آنچه بر این زیبایی نیز افزوده، تصرف بدیع در وجوهی است که در بردارنده تأیید آن چیزی است که

(۱۶) ثلاث رسائل فی اعجاز

القرآن، ص ۲۷. نیز رک: المغنی، ج ۱۶، ص ۳۲۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۷ برای نخستین بار پایه‌گذاری شده و اکنون می‌بایست تبیین بیشتری یابد، و اینجاست که تفاوت [قرآن با کلام بشری] در براءت و فصاحت روشن می‌شود. افزون بر این هنگامی که مشاهده کنید الفاظ با معانی و معانی با الفاظ دقیقا برابر است و هیچکدام بر دیگری فزونی ندارد، آن براءت آشکارتر و آن فصاحت کاملتر دیده خواهد شد. «۱۷» همین شیوه تقریبا شیوه اغلب کسانی است که ارزشها و احکام قرآنی را یکی از وجوه اعجاز آن دانسته، و در عین حال، آن را از نظم اعجازی آن جدا نساخته و همه توان خویش را در راه تأمل هر چه بیشتر در بلاغت آن به کار بسته‌اند. از دیدگاه ما اعجاز قرآن در ارزشها، آرمانها و احکامش محل اختلاف و مورد منازعه نیست، اما چنان که خطابی متذکر گردیده، «این امری عام و فراگیر نیست که در هر یک از سوره‌های قرآن وجود داشته باشد، و این در حالی است که



مبارزه‌جویی تنها بر سر آوردن یک سوره همانند قرآن است، و به علم ضروری می‌دانیم تک تک سوره‌های قرآن در بر دارنده همه آن احکام، مفاهیم، آرمانها و آدابی که گفته‌اند نیست». «۱۸» علاوه بر این، تشریح احکام چیزی است که قرآن کریم در دوران مدنی - و پس از پایان یافتن مسئله مبارزه جویی قرآنی با آیه بقره، از اولین سوره‌های مدنی - آن را مورد توجه و اهتمام قرار داده است. همین سخنان را در مورد کسانی هم می‌توان مطرح کرد که گفته‌اند اعجاز قرآن بدان است که از رخدادهایی قبل از آن که واقع شوند خبر داده و از اموری سخن گفته که در نهان غیب قرار داشته، اما بعدها این رخدادهای این امور درست همان گونه که قرآن خبر داده صورت پذیرفته است. این یکی از وجوهی است که از سوی اشاعره به عنوان وجه اعجاز مطرح شده است، «۱۹» و هیچکس نیز، حتی معتقدان به صرفه، در این مطلب با آنان اختلافی ندارد که قرآن اخباری صادقانه از رویدادهایی داده که در آن زمان هنوز به وقوع نپیوسته بود؛ به عنوان مثال پیشوای معتزلیان [یعنی معتقدان به صرفه] می‌گوید: «خبرهایی که قرآن از غیب داده خود آیات و اعجاز و بیهوده‌ای در این کتاب است».

(۱۷) باقلانی، اعجاز القرآن، ص ۶۳.

(۱۸) ثلاث رسائل فی الاعجاز، ص ۲۷. (۱۹) باقلانی، اعجاز القرآن، ص ۴۸ - ۵۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۸ اهل سنت در این تردیدی ندارند که این وجه یکی از وجوه اعجاز است، اما چنین چیزی - از دیدگاه آنان - عمومیت ندارد و در تک تک سوره‌های قرآن تحقق نیافته است تا بگوییم تحدی قرآنی با انکا به این اخبار غیبی است. بنابر این، مسئله چنان است که خطابی می‌گوید: گروهی مدعی شده‌اند اعجاز قرآن در خبرهایی است که در این کتاب درباره پدیده‌هایی متعلق به آینده آمده است، چنان که می‌فرماید: «الم، رومیان در نزدیکترین سرزمین مغلوب شدند و البته آنان پس از مغلوب شدن دگر بار غالب خواهند شد در مدت چند سال» (روم/ ۱-۴). و یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «به اعراب بادیه که از جنگ خودداری ورزیده‌اند بگو بزودی به جنگ با مردمی که سخت نیرومندند فرا خوانده خواهید شد» (فتح/ ۱۶). و اخبار دیگری از این قبیل که به تحقق پیوسته است ... می‌گویم: تردیدی نیست که چنین خبرهایی نوعی از انواع اعجاز قرآن است، اما این مسئله عمومیت ندارد و در همه سوره‌های قرآن نیست؛ در حالی که می‌دانیم خداوند هر سوره‌ای از سوره‌های قرآن را اعجاز خوانده به گونه‌ای که هیچکدام از انسانها نمی‌توانند همانندی برای یکی از سوره‌ها بیآورند، آنجا که می‌گوید: «اگر در آنچه بر بنده خویش نازل کرده‌ایم در تردید هستید سوره‌ای همانند آن بیاورید و جز خدای همه حاضران را فرا خوانید، اگر که راست می‌گویید» (بقره/ ۲۳). در این آیه به سوره خاصی اشاره نشده و همین دلیلی است بر آن که مقصود از اعجاز قرآن چیزی جز آن است که گفته‌اند. قاضی عبد الجبار معتزلی عقیده معتزله را در این خصوص چنین بیان می‌دارد که اگر این امر معیار و ملاکی بر صدق نبوت دانسته شود، صحیح است؛ اما اگر گفته شود ملاک تحدی به اعجاز قرآن نیز همین است، دور از حقیقت خواهد بود. او می‌گوید: اما این سخن کسانی که گفته‌اند پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - در این امر که قرآن در بردارنده اخبار غیبی است اعراب را به هموردی آن فرا خواند، سخنی دور از حقیقت است؛ زیرا پیامبر آنان را به این مبارزه فرا خوانده که اگر می‌توانند برای هر یک از سوره‌های قرآن که خود می‌خواهند - بی آن که سوره خاصی را معین کرده باشد - همانند بیاورند؛ و این در حالی است که در همه سوره‌های قرآن چنین خبرهایی غیبی وجود ندارد [تا نتوان از این نظر برای آن همانندی آورد] و از سوی اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۸۹ دیگر می‌دانیم پیامبر آنان را به هموردی با سوره‌های قرآن و نه فقط قسمتی از سوره‌ها، فرا خوانده است. «۲۰» اگر کسی اشکال کند و بگوید: این را نیز احتمال بدهید که هر چند رویارویی [در برخی از سوره‌ها که در بردارنده اخبار غیبی نبوده] امکان داشته، اما اعراب گمان می‌کرده‌اند که پیامبر آنان را به هموردی آن بخش از قرآن که در بردارنده چنین اخباری می‌باشد فرا خوانده است: چه، اگر این گمان نبود برخی از آنان در پی برخی از اخبار و ماجراهای ایرانیان نبودند - اگر چنین اشکال شود - پاسخ داده خواهد شد: آنچه می‌گویید - چنانچه بیان خواهیم کرد - یکی از دلایل نبوت است، اما رسول خدا - صلی الله علیه [و آله] و سلم - در این جهت اعراب را به هموردی

قرآن فرا خوانده که در مرتبه خاصی از فصاحت است، و نه در آن جهت که شما گفته‌اید؛ و دلیل این امر را پیش از این بیان کرده‌ایم؛ و علاوه بر این، روا نیست در این مبارزه جویی آن شیوه و روشی که میان اعراب مرسوم بوده رها و به شیوه غیر معمول دیگری توسل شود؛ چه اعراب می‌دانستند هم‌اورد طلبی و مبارزه جویی و مسابقه، در میدان سخنوری و سخن سرایی به چه شیوه‌ای صورت می‌گیرد، و می‌دانستند آنچه در این نوع از مسابقات معیار و ملاک می‌باشد تنها مضمون و محتوای گفتار نیست، بلکه مرتبه کلام و فصاحت اصلی‌ترین معیار است؛ یا فصاحتی به طور عموم و یا فصاحتی در قالبی خاص و متمایز که قبلاً ذکرش گذشت. بدین ترتیب آنچه گفتیم چنین اشکالی را دفع می‌کند. «۲۱» علاوه بر این، بسیاری از صحابه به محض شنیدن آیاتی از قرآن به این معجزه ایمان آوردند و همچنین همه آن طلعه‌داران پیشگام در پی نزول نخستین سوره‌های وحی، بلافاصله ایمان آوردند، بی آن که منتظر تحقق یافتن آنچه قرآن از وقوعش در آینده خبر داده است بمانند تا پس از آن چگونگی اعجاز بودن این کتاب را درک کنند. همین ایراد بر کسانی نیز وارد است که گفته‌اند قرآن از آن جهت معجزه است که در بردارنده اخبار گذشتگان و پیشینیان می‌باشد... و وجه اعجاز نیز در این صورت آن است که همگان می‌دانستند پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - درس نخوانده بود و هیچ چیز از کتب، اخبار و ماجراها و سیره گذشتگان نمی‌دانست، اما در همین حال، قرآن او مجموعه‌ای از

(\_\_\_\_\_ ۲۰) المغنی، ج ۱۶، ص ۲۰. (۲۱)

همان، ص ۲۸۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹۰ رخدادهای بزرگ و تحولات مهم در سیره گذشتگان را با خود آورد که از زمان خلقت آدم - علیه السلام - تا بعثت محمد - صلی الله علیه [و آله] و سلم - به وقوع پیوسته بود. البته کسانی که این امر را به عنوان وجه اعجاز قرآن ذکر کرده‌اند نیز نتوانسته‌اند این مسئله را از بلاغت و بیان قرآن جدا سازند. آنان خود می‌دانستند که تورات و انجیل در بر دارنده بسیاری از اخبار ملت‌های گذشته و مشتمل بر داستان‌های پیامبران، از خلقت آدم [تا عصر نزول این کتب] بوده، و احتمالاً این ماجراها و اخبار در این دو کتاب با جزئیات بیشتری نیز ذکر شده، اما با وجود این هیچ کس مدعی نشده که این کتب آسمانی معجزه آن پیامبران و آیت نبوت آنان بوده، و سراغ نیز نداریم که عیسی و موسی - علیهما السلام - طایفه خود را به میدان این مبارزه فرا خوانده باشند که سفر یا فصلی همانند اسفار یا فصول تورات و انجیل بیاورند. روشن است که قرآن کریم جایگاه بیان و بلاغت در میان اعراب و درک آنان از فنون سخن را مورد توجه داشته بدان گونه که [از دیدگاه قرآن] می‌توانسته‌اند در اعجاز این کتاب از این نظر داوری کنند. اعجاز بیانی وجه اعجازی است «که اکثر عالمان اهل تحقیق آن را اختیار کرده‌اند» «۲۲» و همین نیز بر همه مباحث متکلمان در مورد اعجاز قرآن سایه گسترده و آنها را تحت الشعاع قرار داده است؛ خواه در مورد کسانی که این وجه را تنها وجهی دانسته‌اند که موضع اعراب عصر بعثت در برابر این کتاب را تفسیر می‌کند و در این جهت حتی به یک سوره از سوره‌های قرآن نیز می‌تواند تحدی و هم‌اورد طلبی صورت گیرد؛ و خواه در مورد کسانی که در کنار اعجاز بیانی قرآن وجوه دیگری نیز برای اعجاز ذکر کرده‌اند، وجوهی که هیچ بحثی در آنها نیست و تنها بحث و اختلاف در آن است که این وجوه، از اعجاز نظم و بلاغت قرآن جدا دانسته شود. واقعیت آن است که نخستین کتب تألیف شده در مورد اعجاز، به رغم اختلاف آراء مؤلفان آنها و به رغم در بر داشتن اقوال گوناگون متکلمان درباره وجوه اعجاز، بیشتر مباحثی را مطرح کرده که بیش از هر چیز به مباحث بلاغی شباهت دارد و از آنها چنین استفاده می‌شود که در تصور آنان، اعجاز قرآن به بلاغت آن شناخته می‌شود؛ به عنوان مثال رساله‌های خطابی سنّی [اشعری]، رمانی معتزلی، و باقلانی اشعری از جایگاه خاصی در

(\_\_\_\_\_ ۲۲) خطابی، ثلاث رسائل فی

الاعجاز، ص ۲ و ۲۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹۱ میان کتب مربوط به بلاغت برخوردار است. پس از آن هم که تألیفات مستقلی درباره بلاغت پدید آمد و این مسئله به صورت مستقل مطرح شد، در خدمت اعجاز بلاغی قرآن قرار گرفت: جرجانی کتاب خود را در علم بلاغت می‌نویسد و آن را تحت عنوان دلایل الاعجاز عرضه می‌دارد؛ ابو هلال عسکری کتاب مستقلی به نام

کتاب الصناعتین در دو علم فصاحت و بلاغت تألیف می‌کند و در مقدمه آن چنین می‌گوید: بدان- خداوند تو را از آنچه خیر است آگاه سازد- که، پس از معرفت خداوند- جلّ ثنائه- سزاوارترین علوم به تعلّم و شایسته‌ترین آنها به حفظ، علم فصاحت و بلاغت است که اعجاز کتاب خدا بدان وسیله شناخته می‌شود. زمخشری عالم بلاغت، که از معتزله است، چنین بیان می‌دارد: برای درک معجزه رسول خدا و معرفت لطایف حجّت و آیت [نبوّت او] چاره‌ای جز دانستن علم معانی و بیان نیست. «۲۳» ابن سنان خفاجی- هر چند معتقد به صرفه است و صریحا می‌گوید: «اگر در جستجوی حقیقت برآییم خواهیم دید وجه اعجاز قرآن باز داشته شدن اراده اعراب از رویارویی با آن در عرصه سخن است»- در مقدمه سرّ الفصاحه می‌گوید: برای هر کس که بخواهد به بحث در اعجاز قرآن پردازد راهی جز آن نیست که با اسرار فصاحت و بلاغت آشنا شود، خواه به صرفه معتقد شده باشد و خواه به غیر آن. «۲۴» سکاکی، پیشوای بلاغیون کلاسیک، در کتاب خود مفتاح العلوم می‌گوید: جز برای کسانی که دارای فطرتند و مگر از طریق کامل آموختن دو علم معانی و بیان و مهارت یافتن در آنها، نه درک اعجاز قرآن ممکن است و نه وصف آن و نه پی بردن به صفاتی چون درستی وزن آن و نه دریافتن راز موسیقی خوشی که در آوای تلاوت قرآن پدیدار می‌شود. حمزه بن یحیی علوی کتاب خود موسوم به الطراز را در اسرار بلاغت تألیف می‌کند و در آخر این کتاب فصلی در حقایق اعجاز می‌آورد. وی در مقدمه این فصل می‌گوید (\_\_\_\_\_ : ۲۳) الکشاف، ج

۱، ص ۳. «۲۴» سرّ الفصاحه، ۱۹۳۲ م، ص ۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹۲ بحث در این که قرآن معجزه می‌باشد در مباحث کلامی و اسرار الهیات شایسته طرح است؛ چرا که این بحث بدان مقام اختصاص دارد و از مهمترین قواعد مطروح در آن مباحث است؛ زیرا اعجاز قرآن نشانی حاکی از نبوّت و تأییدی بر بنیانگذار شریعت بوده و خداوند تعالی آن را مظهر معجزه رسول خویش، دلیلی گواه بر نبوت او و برهانی بر صحت رسالتش قرار داده است. وی سپس رابطه استوار مباحث مربوط به بلاغت را با مسئله اعجاز مورد تأکید قرار می‌دهد؛ از این جهت که «آن مباحث ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت سرّ اعجاز و متن این مهم است؛ و آن هدفی که مقصود صاحبان خرد و اندیشه می‌باشد تبیین لطایف اعجاز، درک دقایق آن و کشف دلایل حاکی از آن است». از همین جاست که او مباحث بلاغی را مقدمه‌ای بر این فصل کتابش که در اعجاز است قرار می‌دهد، و از همین جاست که- چنانچه در مقدمه کتاب خود نقل کردیم- شگفتی او از حال علمای بیان و چیره‌دستان این فن پایان نمی‌پذیرد که چگونه این مسئله را مورد غفلت قرار داده‌اند. «۲۵» شیوه متأخران بر این قرار گرفته که همه آنچه را سلف درباره اعجاز قرآن گفته‌اند گرد آورند، چنان که سیوطی در الاتقان و شیخ محمد عبده در فصلی که در موضوع اعجاز نوشته این روش را در پیش گرفته‌اند. عبده در این فصل خاص از تا سیر خود، نخست اعجاز قرآن در سبک، نظم و بلاغت و همچنین تأثیر آن بر دل‌های مخاطبان را مورد بحث قرار می‌دهد و پس از آن به اعجاز این کتاب می‌پردازد، در زمینه‌های خبر دادن از غیب، بیان مفاهیم مورد نظر خود بدان گونه که همه کسانی که در برداشت از آن با یکدیگر اختلاف نیز دارند آن را می‌پذیرند و با حق نیز هماهنگی دارد، برکنار بودن از هر گونه اختلاف، اشتغال بر علوم دینی و قوانین اسلامی، ناتوان ماندن زمان از نسخ و ابطال چیزی از آن و بالاخره، آشکار کردن حقیقت مسائلی که برای مردم ناشناخته بوده است. «۲۶» در اینجا به آن چیزی نمی‌پردازم که برخی اخیرا آن را مورد بحث قرار داده، نام «اعجاز علمی» را بر آن نهاده، و بر همین اساس آیاتی از قرآن را متناسب با موضوعاتی چون اکتشاف (\_\_\_\_\_ : ۲۵) الطراز، ج ۳، ص ۳۶۸. (۲۶)

تفسیر الذکر الحکیم، چاپ المنار، ج ۱، ص ۱۹۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹۳، اتم، قانون جاذبه، گردش زمین، قوانین هندسه، سد سازی، اختراع فضا پیما و مسائلی از این قبیل مورد تأویل و تفسیر قرار داده‌اند که نه در عصر بعثت و صدر اسلام به اندیشه هیچ عربی خطور کرده، و نه چنان بوده است که کسی از صحابه شمه‌ای از آنها را دریافته و از قرآن برداشت کرده باشد؛ همان هزاران مؤمنی که به دیدار رسول برگزیده نایل آمدند و به کلمات پروردگار او گوش سپردند و اعجاز این کلمات آنان را سرگشته ساخت

و در پیشگاه خداوند به سجده درآمدند. آیا سردمداران سرکش بت پرستی قریش، آن زمان که در راه حاجیانی که به مکه می‌آمدند می‌نشستند و آنها را از گوش سپردن به «کلامی که محمد بن عبد الله آورده و سحر است» بر حذر می‌داشتند، به چیزی جز آن می‌اندیشیدند که اعراب درک خواهند کرد این بیان قرآنی گفتار انسان نیست؟ هیچکس مانع نمی‌شود که هر که هر گونه می‌خواهد از قرآن بفهمد، اما مصیبت آن است که کسی یا کسانی در این زمینه دست به تألیف بزنند که تخصصی در این زمینه ندارند؛ و مصیبت آن است که در جهان اسلام اظهارات و تأویلهای تفسیرهایی رواج یابد که به قالب و محتوای قرآن تحمیل شده، و خبرگان در ادبیات عرب و فقهای اسلام و آنان که در مورد قرآن صاحب نظرند هیچ دلیل و سندی برای آن سراغ ندارند و بلکه تنها مستند آنها برداشتهایی از علوم دانشمندان معاصر در زمینه‌های تشریح، جنین‌شناسی، ریاضیات نجومی و زیست‌شناسی ماه ... و ... است و هیچکدام از آنها در آن دوران به گونه‌ای نبوده که این فرصت را برای پیامبر و یا صحابه به وجود آورد که به چنین اعجازی علمی پی برند، تا چه رسد به این که آن را برای مردم تبیین کنند. به عقیده ما بیشتر معاصرانی که در زمینه تفسیر علمی وارد بحث شده و کتبی در مورد «قرآن و علوم» تألیف کرده‌اند نظریه‌ها و کشفیات علمی عصر حاضر را به قرآن ارجاع داده و بر آن منطبق ساخته‌اند، در حالی که نه در مطالعات قرآنی و نه در علوم ادب عربی و علوم اسلامی تخصصی داشته‌اند. این در حالی است که صاحب نظران علوم قرآنی از دیرباز این حقیقت را مورد تذکر قرار داده‌اند که هر کس بخواهد به این علوم بپردازد چگونه می‌بایست در ادب عربی تخصص داشته باشد، اسالیب کلام را در این زبان بشناسد و از شیوه‌ها و نظریات متکلمین و همچنین اصول دین آگاهی داشته باشد. از همین روست که چنانچه خطابی می‌گوید: بسیاری از سلف از تفسیر قرآن پروا می‌کردند و سخن گفتن در این موضوع را وامی‌گذاشتند، از بیم آن که مبادا بلغزند و از آنچه مقصود قرآن است دور شوند، هر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹۴ چند آنان به این زبان عالم و در دین نیز فقیه بوده‌اند؛ به عنوان مثال، اصمعی که امام اهل لغت است، هیچ چیز از غریب القرآن [لغات ناآشنا... نای قرآن] را تفسیر نمی‌کرد. «۲۷»

(... ثلاث رسائل فی الاعجاز، ص ۲۷)

۳۴. این موضوع موضوعی است که از زمانی دور مرا به خود مشغول ساخته و در کتاب القرآن و التفسیر العصری، چاپ دار المعارف، قاهره، ۱۹۷۰ م، آن را مورد بحث قرار داده‌ام. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹۵

#### ۴ علمای بلاغت و اعجاز بیانی گامهایی در این راه

۴ علمای بلاغت و اعجاز بیانی گامهایی در این راه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹۷ این اجماع که در مورد اعجاز بیانی قرآن صورت گرفته همان چیزی است که باعث شده است علاوه بر آن نکات بلاغی که مفسران، بویژه مفسران صاحب نظر در بلاغت در خلال تفسیر آیات قرآن کریم به طرح آنها بپردازند، مسئله بیان و بلاغت قرآن به طور خاص به عرصه علوم بلاغت کشیده شود. بسیار پیش از این تلاشهایی آغازین در موضوع اعجاز بلاغی صورت گرفته، و عبد القاهر جرجانی به بنیانگذار نظریه «اعجاز در نظم» و ابو بکر باقلانی نیز به نخستین کسی که در بلاغت قرآن مباحث مبسوطی مطرح کرد مشهور شدند. واقعیت آن است که همه تألیفات نخستینی که عنوان «نظم القرآن» را بر خود داشته بدان اشاره دارد که مؤلفان آنها- همچنان که جاحظ در اهدای کتابش به فتح بن خاقان می‌گوید- «در استدلال بر نظم قرآن» به مطالعه بلاغت پرداخته‌اند. کتاب سجستانی در «نظم القرآن» نیز کتاب دیگری است که در این موضوع تألیف یافته و هر دو کتاب از میراث فرهنگی قرن سوم هجری می‌باشد. اکنون که ما نمی‌توانیم درباره برنامه و شیوه بحث نخستین صاحبان تألیف در اعجاز بلاغی، که آثارشان به دست ما نرسیده است، داوری کنیم، شایسته است به بحث و بررسی در مورد شیوه کسانی بپردازیم که کتب آنها به سان «نشانه‌هایی بر این راه» مانده است. در میان این گروه خطابی از علمای قرن چهارم از نخستین کسانی است که در رساله بیان اعجاز القرآن به شرح نظریه «اعجاز به نظم» پرداخته تا هر چه بیشتر

اعجاز قرآن را از نظر بلاغت روشن سازد، یعنی از نظر «همان چیزی که اکثر علمای اهل نظر- قبل از او- بدان قائل اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹۸ شده‌اند»، هر چند نظریات آنان در این باب بر نوعی تقلید و گونه‌ای از غلبه گمان و حدس مبتنی بوده است. او در این باره می‌گوید: در کیفیت آن- یا جهت و چگونگی بلاغت- گرفتار اشکالند و رها شدن از این اشکال بر آنان دشوار است. چنین دیده‌ام که بیشتر صاحبان این عقیده- یعنی اعجاز از نظر بلاغت- در دادن چنین صفتی به قرآن بر اساس نوعی تقلید و گونه‌ای از غلبه حدس و گمان پیش رفته‌اند، بی آن که به تحقیق امر پردازند و بدین موضوع احاطه یابند. به همین سبب نیز هنگامی که درباره معنی مشخص این بلاغت که اختصاصاً در قرآن وجود دارد و در نوع خود از همه بلاغتهای آشنای بشر فراتر است، و همچنین درباره آنچه قرآن بدان وسیله از دیگر انواع کلام که به صفت بلاغت متصف شده متمایز می‌گردد از آنان پرسش می‌شده، پاسخ می‌داده‌اند: ترسیم و تعیین کامل این امر با مشخصه‌هایی روشن که بتوان بدان وسیله قرآن را از دیگر انواع کلام بازشناخت برای ما ممکن نیست، و تنها آگاهان و عالمان در هنگام شنیدن قرآن بدان وقوف می‌یابند. وقوفی که نمی‌توان آن را تعریف و یا بطور روشن بیان کرد. آنان برای اثبات سخن خود کلام بشری و انواع آن را نظیر آورده‌اند که در آنها تفاوتی از نظر کیفیت حاصل می‌شود و هر که از فنون سخن آگاه باشد به محض شنیدن این گفتارهای متفاوت به تفاوت آنها پی می‌برد و درک این معنا در اندیشه‌اش جای می‌گیرد که تفاوت کلام برتر با پایینتر از خود در چیست. گفته‌اند: اما گاه با همین وجود مسبب این تفاوت و برتری، آن هنگام که به جستجویش پردازند، مخفی می‌ماند، اما در عین حال اثر این تفاوت در نفس انسان آشکار می‌گردد، چندان که مسئله بر کسانی که از فنون سخن آگاهند مشتبه نمی‌شود. گفته‌اند: گاه کلامی چنان شیرین بر گوش می‌نشیند و چنان طراوتی در جان پدید می‌آورد که در هیچ کلام دیگری نتوان برایش نظیری یافت، اما در عین حال این کلام و کلامی جز آن هر دو فصیحند، و آنگاه نمی‌توان به راز آن حلاوت و طراوت که در یک کلام است و در دیگری نیست پی برد. می‌گویم: این گونه نظیر آوردن، در چنین علمی قانع کننده نیست و هرگز درد نادانی را درمان نبخشد، بلکه در این پاسخ اشکالی که وجود داشته به ابهامی دیگر ارجاع داده شده است... اما آن که در مسیر شناخت تنها به ظاهر نام یک چیز بدون رسیدن به ظاهر علت خشنود نمی‌شود می‌گوید: آن کلامی که از چنان حلاوتی در حس شنونده و از چنان طراوتی در جان او برخوردار است و چنان شکوه و جلوه‌ای دارد که بدان اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۹۹ واسطه از دیگر انواع کلام تمایز می‌یابد و می‌تواند آنچنان تأثیری در دلها بیافریند و به رتبه‌ای رسد که هیچ کلامی نتواند به رویارویی آن برخیزد و هیچکس طمع در آوردن همانند آن نبندد، ناگزیر رازی در خود دارد و علتی در آن نهفته است که به واسطه وجود آن چنین حکمی واجب شده و به واسطه حصول آن شایستگی چنین صفتی را یافته است. «۱» معیار و ملاک بلاغت در نظم قرآن، از دیدگاه خطابی، آن است که «لفظ در جای خود چنان باشد که اگر از آنجا برداشته شود و لفظ دیگری به جایش آید مضمون سخن تباه گردد یا شکوه و جلوه‌ای که داشته از میان برود و در نتیجه بلاغت رخت برنهد.» «۲» این نکته دقیق همان محوری است که نظریه عبد القاهر جرجانی در اعجاز به نظم بر آن می‌چرخد؛ و همچنین- تا حدی- با جوهره نظریه ما در مورد اعجاز بیانی اشتراک و همانندی دارد، هر چند ما در تحقیق مفاد نهایی این مسئله، ترسیم ابعاد و شیوه استدلال بر اثبات آن با او اختلاف نظر داریم: خطابی زمانی که از رخت بر بستن بلاغت به تباه شدن مضمون یا از میان رفتن شکوه و رونق کلام سخن می‌گوید مقصودش شکوه و رونق لفظی است و در نتیجه، این چیزی جدای از فساد مضمون است. خواهیم دید که چگونه جرجانی نیز همین تفاوت گذاشتن میان لفظ و معنا و جدا کردن آن دو از یکدیگر را مبنای نظریه خود در اعجاز نظم قرآن قرار می‌دهد. این در حالی است که ما لفظ و معنا را از یکدیگر جدا نمی‌دانیم، بگونه‌ای که بتواند یکی از آن دو صحیح بماند و دیگری فاسد باشد، بلکه از دیدگاه ما فساد و تباهی معنا به فساد و نادرستی لفظ است و شکوه لفظ در حالی که معنا تباه شده هیچ ارزشی ندارد. اختلاف دیگر آن که خطابی در شرح نظریه خود مبنی بر اعجاز در نظم، پس از نفی هر گونه کلام ناستوده نازیبا از قرآن چنین اظهار می‌دارد که یکی از مظاهر اعجاز قرآن آن است که بلاغت قرآنی مشتمل بر سه طبقه متفاوت

بلاغت از نظر سطح، می‌باشد. او می‌گوید: سرّ این امر - یعنی اعجاز قرآن از نظر بلاغت - آن است که کلام دارای انواع متفاوت و از این نظر که چه میزان تعیین کننده است، دارای مراتب مختلف و از نظر بلاغت دارای درجات متباین و نابرابری می‌باشد: گونه‌ای از کلام رسا و استوار و سرشار، گونه‌ای فصیح و قریب و سهل، و گونه‌ای روا و رها [از عیوب] است. اینها (۱) ثلاث رسائل فی الاعجاز، ص

۲۴-۲۶. (۲) همان، ص ۲۹. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰۰ انواع کلام ستوده و برتر است، در برابر نوع دیگری از کلام که ناستوده و نازیباست و البته هیچ چیزی از آن در قرآن وجود ندارد. از این انواع سه گانه نوع اول بالاترین طبقه و بلندترین آنها، نوع دوم متوسط و میانه و نوع سوم حداقل و پایینترین مرتبه از مراتب کلام است. بلاغت قرآن از هر کدام از این انواع سهمی و از هر یک از این گونه‌ها قسمتی به خود اختصاص داده و با ترکیب و در هم آمیختن این اوصاف گونه بدیعی از کلام را پدید آورده که دو وصف فخامت و عدوبت را در کنار یکدیگر فراهم ساخته است. (۳) «این عبارت ایهام دارد و از آن می‌توان چنین برداشت کرد که در قرآن آیاتی است که در بالاترین درجه بلاغت قرار می‌گیرد و همچنین در آن آیات دیگری که از نظر بلاغت متوسط و یا در حداقل می‌باشد وجود دارد. اما به عقیده ما این سخن به دو دلیل مردود است: نخست آن که بنابر استنباط ما اعجاز قرآن فراتر از بالاترین درجه بلاغت و با آن قابل مقایسه است، نه با نوع متوسط و یا حداقل. دیگر آن که بدهاها این درجات سه گانه نمی‌تواند در هر یک سوره قرآن در کنار یکدیگر تحقق یافته باشد و این در حالی است که تحدّی و مبارزه جویی قرآن تنها به آوردن یک سوره همانند آن بوده است [و بنابر این اگر معیار عجز اعراب از آوردن همانند اشتمال سوره‌های قرآن بر آن سه نوع متفاوت کلام بود، آوردن همانند برای سوره‌هایی که در آنها این سه نوع در کنار یکدیگر قرار نگرفته است امکان می‌داشت]. نکته دیگر آن که خطابی قبل از دیگران به ترسیم تفاوت‌های دقیقی پرداخته که از نظر مفهوم و محتوا از قبیل علم و معرفت، حمد و شکر، و عتق و فکّ رقبه میان کلماتی وجود دارد که معمولاً در فرهنگها و در کتب مفسّرین آنها را مترادف یکدیگر قرار می‌دهند. (۴) این چیزی است که ما آن را در طریق فهم اعجاز بیانی توشه راه خود قرار خواهیم داد و در بحث «ترادف و اسرار کلمات» به توضیح آن خواهیم پرداخت. خطابی همچنین به ردّ اظهارات کسانی پرداخته است که در مقام مخالفت با بلاغت عباراتی از قرآن گفته‌اند این عبارات در ساخت و سیاقی جز آنچه در کلام فصیح عرب آن زمان شنیده می‌شده آمده است. در ردّ خطابی بر این مدّعیان نکات قابل دقیقی وجود دارد (۳) همان، ص

۲۶. (۴) همان، ص ۲۹-۳۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰۱ هر چند ما به طور اصولی در این مسئله با او اختلاف داریم که می‌توان عبارتهای قرآنی را بر آنچه در عصر تدوین به عنوان گفتار فصیح اعراب عصر بعثت نقل شده عرضه داشت و با آنها مقایسه کرد. به عقیده ما سزاوارتر آن است که آنچه نقل کرده‌اند بر قرآن عرضه داشته شود؛ زیرا قرآن قله فصاحت و متن موثقی است که هیچکدام از متونی که به عنوان متون عربی اصیل به ما رسیده توانسته از چنان تأیید و توثیقی برخوردار شود که آن را در مقابل هر شائبه‌ای که دامنگیر روایتهای منقول می‌شود و در مقابل نقل به معنی، که ضرورتی گریز ناپذیر در مورد روایات منقول است حفظ کند؛ و علاوه بر این در برخی از شواهد شعری ضرورت‌هایی وجود دارد که در هیچکدام از شواهد قرآنی جایی برای آنها نیست. خطابی در نصف دوم رساله خود به ابطال آنچه وی آن را «رویارویی‌هایی با قرآن» از سوی مدّعیان نبوت می‌نامد پرداخته و سخنان مبسوطی در معنی رویارویی، شروط و آداب آن آورده و مثالهایی از رویاروییهای امرؤ القیس و علقمه در وصف اسب، و امرؤ القیس و حارث بن توعم یشکری در «اجازه» (۵) چند بیت از شعر دیگران ذکر کرده، و علاوه بر این مثالهایی از رقابت با یکدیگر در بیان یک مضمون - از قبیل ابیاتی از امرؤ القیس و نابغه ذبیانی در وصف شب، ابیاتی از اعشی و اخطل در وصف شراب، و ابیاتی از ابو داوود ایادی و نابغه جعدی در وصف اسب - آورده و آنگاه همه اینها را با سخن بافیهای مسیلمه کذاب و یاوه گوییهای کسانی که درباره فیل کلامی گفته‌اند مقایسه کرده است تا بیان کند چگونه این گفتارها همه ناسالم و فاقد شرایط و آداب لازم

برای رویارویی است. این فصل از رساله خطابی، در مباحث مربوط به بلاغت و نقد در مراحل آغازین خود، از ارزش خاصی برخوردار است. اما با وجود این، به عقیده ما، ابو سلیمان خطابی از این بی‌نیاز بوده که به بررسی یاوه‌گویی کسانی بپردازد که پس از عصر رسول خدا- صلی الله علیه [و آله] و سلم- مدعی نبوت شده و سخنان هرزه و بی‌مقدار و ناسالمی آورده‌اند تا به زعم خود با آنها به رویارویی قرآن بروند. به عقیده ما این هرزه‌گوییها حتی از آن نیز بی‌مقدارتر است که بر ترازوی نقد نهاده و یا در بحث و استدلال بر اثبات اعجاز بلاغی قرآن بدانها اشاره شود؛ و ذکر آنها در این مقام که مقامی والا است- هر چند به منظور روشن کردن سقم و ساختگی بودن آنها باشد- شأن آنها را بالا- می‌برد و آنها را از ارزشی که شایسته‌اش نیستند برخوردار می‌سازد.

(۵) مقصود ابیات یا شعری است که

در آن، شاعر به کسی دیگر اجازه شعر گفتن می‌دهد و شعر او را به رسمیت می‌شناسد....- م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰۲

همین بلاغت قرآن موضوع رساله النکت فی اعجاز القرآن علی بن عیسیٰ رمانی- از دانشمندان قرن چهارم هجری- است. وی در مقدمه این رساله به نقل هفت وجهی که علمای این علم به عنوان وجوه اعجاز مطرح کرده‌اند، و سپس به بررسی اعجاز بلاغی قرآن پرداخته است. از نظر او بلاغت دارای سه مرتبه اعلی، میانه و پایین است «و آنچه مرتبه اعلای بلاغت خوانده می‌شود معجزه، و همان بلاغت قرآن است، و آنچه پایینتر از این مرتبه باشد در ردیف بلاغت مردمان سخنور قرار می‌گیرد.» «۶» این بر خلاف عقیده ابو سلیمان خطابی است که می‌گوید بلاغت قرآن در بر دارنده مراتب و طبقات سه‌گانه بلاغت می‌باشد. از دیدگاه رمانی بلاغت «به رساندن مفهوم به مخاطب نیست؛ زیرا گاه دو متکلم که یکی بلیغ و سخندان و دیگری از این فن بی‌بهره است مفهوم مورد نظر خود را به مخاطب می‌رسانند؛ همچنین بلاغت به وافی بودن لفظ به معنای مورد نظر نیست؛ زیرا گاه لفظی معنای مورد نظر را به صورت وافی می‌رساند، اما در عین حال لفظی ناآراسته، ناخوشایند، تنفر برانگیز و سرتاسر تکلف است. بلاغت آن است که معنای مورد نظر در قالب زیباترین و شایسته‌ترین صورت لفظی به دل مخاطب القاء شود؛ بنابراین این بلندترین مرتبه بلاغت در حسن و نکویی، بلاغت قرآن است و این والاترین طبقه بلاغت اختصاص به قرآن دارد.» «۷» شیوه رمانی در بیان اعجاز بلاغی قرآن این است که بلاغت را مشتمل بر ده فن دانسته است: ایجاز، تشبیه، استعاره، تلائم، فواصل، تجانس، تصریف، تضمین، مبالغه، و حسن بیان. وی برای هر یک از این فنون فصل خاصی گشوده و در هر باب نخست به تعریف آن فن و سپس به آوردن شواهد قرآنی در این مورد پرداخته است؛ به عنوان مثال، وی باب ایجاز را با تعریف آن آغاز کرده، می‌گوید: ایجاز عبارت است از کمتر کردن الفاظ بی‌آن که در معنا خللی وارد شود؛ و این بر دو نوع است: ایجاز حذف و ایجاز قصر. ایجاز حذف آن است که کلمه‌ای از متن برداشته شود، بدان واسطه که چیز دیگر از قبیل قراین حال و فحوای کلام بر آن دلالت دارد؛ قصر نیز آن است که از ابتدا کلام بر تقلیل لفظ و تکثیر معنا بنا شود، بی‌آن که حذفی در کار باشد.

(۶) ثلاث رسائل فی الاعجاز، ص

۷۵. (۷) همان، ص ۷۶. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰۳ وی سپس عبارتهای قرآنی «و اسأل القریة» «از آبادی پیرس» [یوسف / ۸۲]؛ «و لکن البر من اتقی» «اما نیکی آن است که پروا کند» [بقره / ۱۸۹]؛ «براءة من الله» «اعلام بیزاری از جانب خداوند» [توبه / ۱] و «طاعة و قول معروف» «فرمان بردن و سخن خوب گفتن» [محمد / ۲۱] را به عنوان شواهدی از ایجاز حذف ذکر می‌کند و آنگاه می‌گوید: یکی از مصادیق ایجاز حذف، حذف جواب است که بلیغتر از ذکر آن می‌باشد. در قرآن شواهد فراوانی از این نوع حذف آمده و از این قبیل است سخن خداوند- جل ثنائه- که «و لو ان قرآنا سیرت به الجبال او قطعت به الارض او کلم به الموتی» «اگر قرآنی وجود می‌داشت که کوهها به وسیله آن به حرکت درآورده یا زمین به وسیله آن پاره پاره شده و یا با مردگان سخن گفته شود» (رعد / ۳۱)- گویا به عنوان جواب این شرط گفته می‌شود- آن قرآن همین قرآن بود. از همین قبیل است این آیه که «و سبِقَ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ اِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ اِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا» «و کسانی که از پروردگارشان پروا کردند دسته دسته به سوی

بهشت رانده شوند و چون بدن در آیند و دره‌ایش گشوده شود»- گویا پاسخ این شرط آن است که- بدان نعیم و عیش پایداری دست یابند که هیچ مکدر نگردد. در چنین مواردی بدن سبب حذف از ذکر بلیغتر دانسته شده که در صورت حذف شنونده احتمالات مختلفی به ذهن خود راه می‌دهد در حالی که چنانچه جواب شرط ذکر شود ذهن شنونده تنها متوجه همان چیزی می‌شود که در کلام ذکر شده است. اما ایجاز به قصر در مرتبه‌ای پایینتر از ایجاز به حذف و از آن مبهم‌تر است، هر چند که ایجاز به حذف نیز در بردارنده نوعی ابهام می‌باشد. علت پیچیده‌تر بودن و مبهم‌تر بودن ایجاز قصر نیز آن است که در این نوع به دانستن این مسئله نیز نیازمندیم که در کجا چنین کاری می‌توان انجام داد و در کجا چنین چیزی شایسته نیست. آیات ذیل نمونه‌هایی از ایجاز به قصر است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (برای شما در قصاص حیات است) (بقره/ ۱۷۹)؛ «يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ» (هر بانگی را بر زیان خود می‌پندارند) (منافقون/ ۴)؛ «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (تنها در پی گمان و خواسته‌های دلند) (نجم/ ۲۳)؛ «إِنَّمَا بُعِثَكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ» (هر سرکشی که کنید به زیان خویش می‌کنید) (یونس/ ۲۳)؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰۴ «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ» (هر نقشه بد تنها دامن صاحبانش را می‌گیرد) (فاطر/ ۴۳). رمانی در ادامه سخنان خود با مقایسه میان آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» با جمله معروف «القتل انفی للقتل» (تنها خون مانع خون می‌شود)- که مردم آن را به عنوان نمونه شایسته‌ای از ایجاز قصر در کلام عرب می‌شناسند- به بیان چگونگی اعجاز قرآن از طریق ایجاز قصر پرداخته و یادآور شده است که آیه با آن جمله مشهور از چهار نظر تفاوت دارد: - عبارت قرآنی در بردارنده فایده معنایی بیشتری است و همه مضمون «القتل انفی للقتل» را در بر می‌گیرد، به اضافه مفاهیم شایسته‌ای دیگر که از آن جمله است: آشکار کردن عدل با ذکر کلمه «قصاص»، بیان هدف قصاص با ذکر کلمه «حیات» و فرا خواندن مردم، به رغبت و به ترس، به حکم خداوند. - عبارت قرآن از تکلف در تکراری که بر ذهن شنونده سنگینی می‌کند دور است؛ چه، در عبارت «القتل انفی للقتل» تکراری است که نبود آن کلام را بلیغتر می‌کند، و این در حالی است که می‌دانیم هرگاه چنین نوعی از تکرار در کلامی وجود داشته باشد آن را از مرتبه اعلای بلاغت پایین خواهد آورد. - عبارت قرآنی دارای ترکیبی بهتر بوده و حروف سازگار با یکدیگر را در کنار هم قرار داده است و این سازگاری و حسن ترکیب به خوبی احساس، و در لفظ مشاهده می‌شود؛ به عنوان مثال در عبارت «فی القصاص» و در مقام تلفظ، پس از حرف «ف» حرف «ل» تلفظ می‌شود و این بسیار روانتر و مناسبتر از آن است که در عبارت «القتل انفی» پس از حرف «ل» حرف «ء» را تلفظ کرد، و علت صعوبت نیز در اینجا دوری مخرج این دو حرف از همدیگر است. همچنین در «القصاص حیاة» پس از حرف «ص» حرف «ح» تلفظ می‌شود و این مناسبتر از تلفظ حرف «ل» پس از صدای «ا» در عبارت «انفی للقتل» است. «بدین ترتیب با گرد هم آمدن نکات مذکور است که عبارت «فی القصاص حیاة» از عبارت «القتل انفی للقتل» بلیغتر می‌باشد. رمانی در ادامه بحث خود دیگر بار به ایجاز بازگشته و به بیان تفاوت آن با تقصیر و همچنین وجوه، روشها و مراتب ایجاز پرداخته است، از این روی که شناخت آنها «راهی است برای شناخت برتری ایجاز قرآن بر ایجازی که در سایر گفتارهاست، و همچنین شناخت برتر بودن بلاغت و بیان قرآن بر دیگر انواع بیان». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰۵ وی آنگاه فصل ایجاز را چنین به پایان برده است: ایجاز تهذیب کلام است به آنچه بیان با آن نیکوتر شود؛ ایجاز تصفیه الفاظ است از ناخالصی و خالص کردن آن است از هر رسوبی؛ ایجاز بیان معناست به کمترین الفاظ ممکن؛ و ایجاز ظاهر کردن معانی فراوان است با الفاظ اندک. «۸» رمانی در سایر ابواب و فصول نه گانه بلاغت- از دیدگاه او- با همین شیوه پیش رفته است. من در اندیشه و اظهارات او تأملی فزونتر کردم و به آهستگی از کنار آنها گذشتم، بی آن که از آنچه از او نقل کرده‌ام دلگیر و ملول شوم؛ زیرا به عقیده من رمانی در النکت خود تلاشی شایسته و زیبا و پیشگام در تقسیم بندیهای مربوط به بلاغت و شکل دادن به ابواب و فصول این علم و مصطلحات آن نشان داده است. شایسته می‌بینم توجه خوانندگان را به این نکته نیز معطوف بدارم که وی در فصول مبحث بلاغت که به موضوع اعجاز قرآن پرداخته هرگز از این موضوع بیرون نرفته و بلکه تمامی هم‌تش را بدان معطوف داشته است که در هر فصلی شواهد قرآنی آن را ذکر کند و با



ذوقی سرشار جلوه‌ها و نکته‌های بلاغی موجود آنها را به تصویر کشد. این چیزی است که ما در بیشتر کتبی که پس از رمانی در مسئله اعجاز بیانی قرآن تألیف شده است با فقدان آن روبرو می‌شویم؛ به عنوان مثال مشاهده می‌کنیم باقلانی در کتاب خود از بررسیهای قرآنی خارج می‌شود و به بررسی شعر می‌پردازد؛ و یا مشاهده می‌کنیم که عبد القاهر در دلائل الاعجاز شواهد فراوانی از اشعار عرب می‌آورد و در مواردی بسیار اندک شواهدی از قرآن می‌آورد که در آنها نکته‌ای بلاغی جلوه‌گر باشد. این شیوه بیشتر صاحبان تألیف در علم بلاغت است؛ البته به استثنای تعدادی اندک از آنان چون ابن ابی الاصبیح مصری- در قرن هفتم- که در بدیع القرآن خود همان شیوه رمانی را در آوردن شواهدی قرآنی برای فنون بلاغت در پیش گرفته و در مباحث بلاغی خود جایگاه نخست را به قرآن داده است. ما توضیح نظریه رمانی را در بلاغت لفظ و معنی به مبحث «نظریه نظم قرآن جرجانی» جایی که فرصت مناسبتری فراهم است، واگذار می‌کنیم و گامهای دیگری را که سلف در این راه برداشته‌اند پی می‌گیریم و این گام بلند رمانی را که حاصل تلاش او در بررسیهای بلاغی قرآن است نقطه آغاز خود می‌دانیم؛ بررسیهایی که وی در خلال آنها اندیشه و روش روشن و (۸) همان، ص ۸۰.

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰۶ مشخصی از خود نشان داده و نه آنها را با مجادلات کلامی در آمیخته، و نه به جای پرداختن به آنها خود را به تأمل در یاوه‌گوییهای مدعیان رویارویی با قرآن مشغول ساخته است. در بخش مربوط به اعجاز قرآن از کتاب المغنی قاضی عبد الجبار معتزلی نیز آنچه محور بحث قرار گرفته مسئله فصاحت قرآن است. او همانند رمانی این مسئله را از زاویه‌ای که اهل بلاغت مورد بررسی قرار می‌دهند بررسی نکرده، بلکه تمامی همت و توجه خود را به استدلال بر اعجاز قرآن، از نظر فصاحت منحصر به فرد آن و همچنین صحت تحلی به وسیله آن معطوف داشته است. این امر به خودی خود اقتضای آن داشته که وی به بررسی مفهوم فصاحت و اعجاز آن بپردازد، و به همین سبب است که او مسئله نظم- به معنی شیوه‌ای خاص از ساختارهای کلامی- را مورد بحث قرار داده و به تبیین نظریه معتزله در این مسئله پرداخته است. نکته قابل توجهی که در مورد نظم- یعنی شیوه و طریقه- از دیدگاه او وجود دارد آن است که وی تنها این را برای اعجاز بودن کافی نمی‌داند که کسی قبلاً کلامی همانند آنچه معجزه‌اش می‌خوانیم مطرح نکرده باشد، و گرنه لازم می‌آمد گفته شود هر کس شیوه تازه‌ای در سخن ابداع کند که ناپسند و رکیک هم باشد، اعجاز کرده است. این در حالی است که می‌دانیم «لازم است در کنار ابداعی بودن شیوه، رتبه خاص آن از نظر فصاحت نیز به عنوان یک معیار در نظر گرفته شود». از همین جاست که باید روشن شود مقصود از «نظم» چیست: اگر مقصود از آن صرف ابداع یک طریقه جدید در کلام باشد، این تفسیر دور از حقیقت خواهد بود. اما اگر مقصود آن کسی که می‌گوید وجه اعجاز قرآن نظم مخصوص آن است همان معنایی باشد که ما می‌گوییم- یعنی آن که خداوند قرآن کریم را از ساختاری اختصاصی برخوردار ساخته که عادت عرب بر چنان ساختاری جریان نداشته است، و در کنار این ویژگی رتبه‌ای از فصاحت بدان بخشیده که معجزه است- این همان تفسیری خواهد بود که ما بیان کرده‌ایم؛ زیرا صرف همین که قرآن از نظر فصاحت در رتبه‌ای فراتر از حدّ عادت عرب است، خود ایجاب می‌کند که قرآن یک معجزه باشد، امّا برخوردار بودن قرآن از ساختار و نظم مخصوص- به عنوان یک وجه دیگر برای اعجاز در مقابل وجهی که گفته شد- ایجاب نمی‌کند که قرآن معجزه باشد، بلکه تنها معجزه بودن آن را مورد تقویت و تأکید قرار خواهد داد، [نه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰۷ آن که دلیل و وجه مستقلی برای اعجاز باشد؛ اگر خصم این مسئله را بپذیرد، این همان چیزی است که ما نیز آن را تأیید کرده و بر اثباتش دلیل آورده‌ایم]. اگر خصم بگوید که قرآن تنها به واسطه همان نظم و به خاطر برخورداری از شیوه‌ای که با شیوه معمول در کلام عرب، اعمّ از نظم و نثر، متفاوت می‌باشد معجزه است، هر چند از چنان مرتبه خاصی در فصاحت نیز برخوردار نباشد؛ این ادعایی است که قبلاً- به ردّ و ابطال آن پرداختیم. امّا هرگاه در اعجاز بودن قرآن هر دو امر در نظر گرفته شود، اگر مقصود آن باشد که با حصول مجموعه این دو عامل اعجاز قرآن تکمیل می‌گردد، ما در پاسخ و بیش از این بیان کردیم که چگونه قرآن تنها به واسطه

برخورداری از مرتبه خاصّ و والای فصاحت خود از گفتار اعراب تمایز یافته است، و اگر هم مقصود آن باشد که نظم قرآن همان مدلول فصاحت آن را مورد تأیید و تقویت قرار می‌دهد و این همان عقیده صحیح و به حقیقت نزدیکتر است؛ زیرا مقصود آنان از نظام و ساختار قرآن نظام و ساختاری پایتتر از مرتبه فصاحت نیست، و مقصودشان آن است که خداوند قرآن را در قالبی نازل فرموده است که به روشترین صورت با عادت و شیوه معمول عرب متفاوت است و آن را نقض می‌کند و این روشترین صورت همان است که قرآن بر ساختاری متفاوت با آنچه اعراب با آن آشنایی داشتند، و در عین حال در مرتبه بالایی از فصاحت باشد، و این حقیقتی روشن است. «۹» قاضی عبد الجبار چنین عقیده ندارد که مسئله جایگزین کردن لفظی با لفظ دیگر [در مقام معارضه با قرآن] مسئله‌ای قابل توجه و استناد باشد؛ زیرا چنین شیوه‌ای شبیه و نزدیک به نقل کلام است و بنابر این چنان که نقل کلام بر معرفت ناقل دلالت نمی‌کند، گذاشتن لفظی به جای لفظ دیگر که دارای وزن و ساختاری یکسان با آن می‌باشد نیز بر معرفت شخصی دلالت نخواهد کرد، هر چند هر کس بخواهد در این مقوله توانا باشد ناگزیر باید آن اندازه از الفظی که دارای یک معنا و یک وزن هستند بداند که بدین وسیله بتواند لفظی را جایگزین لفظی دیگر، همانند و یا نزدیک به آن، سازد. اما این اندازه دانستن، در آن شیوه و عمل خاصی که از آن سخن گفتیم [آوردن کلامی با ساختاری همانند ساختار قرآن] بسنده نمی‌کند؛ زیرا شخصی برای انجام چنان کاری به میزان خاصی از علم و آگاهی، افزون بر این، نیاز دارد تا بدین ترتیب آوردن کلامی با آن میزان از

(۹) قاضی عبد الجبار، المعنی، ج ۱۶،

ص ۳۲۱، ۲۳۰. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۰۸ فصاحت [که در قرآن موجود است] برایش میسر گردد. به همین دلیل است که ما سخن مدعیانی را باطل دانستیم که می‌گویند «یک فرد ناتوان از شعر گفتن می‌تواند با این شیوه [- جایگزینی الفاظ] شعر بگوید؛ چرا که جایگزین کردن کلمات، هر چند آنچه از این جایگزینی حاصل می‌شود شعر نیز باشد، توانمندی در سرودن شعر محسوب نمی‌شود، به گونه‌ای که اگر همان شخص بتواند بدون جایگزین کردن کلمات در شعر و گفته دیگران، خود دست به کار این امر شود و اثری پدید آورد آن اثر شعری از او دانسته شود. «۱۰» قاضی پس از آن فصلی در «اختصاص مزیتی به قرآن در مراتب فصاحت» گشوده، و البته در این فصل مسئله را از آن زاویه که علمای بلاغت مورد بحث قرار می‌دهند مورد بحث قرار نداده است، بلکه همان شیوه خاص خود را در استدلال بر اعجاز قرآن با بلندی مرتبه آن در فصاحت بدان گونه که با کلام فصیح عرب تفاوت یافته و آنان را از آوردن همانندی برای این کتاب ناتوان ساخته، در پیش گرفته است. او می‌گوید: قبلاً بیان کردیم که اعراب به دلیل تجربه و عادت از آنچه یک گفتار فصیح را از گفتارهای عادی متمایز می‌سازد آگاهی داشتند و به همین دلیل، در هنگام شنیدن قرآن و برای پی بردن به مزیت و برتری آن به تجربه مجددی نیاز نداشتند و بی‌هیچ واسطه‌ای در می‌یافتند که این کلام از حدّ عادت آنان بیرون است. اما کسانی که در این مسئله به پایه اعراب نرسیده‌اند نیز حکایت آنان را دارند؛ زیرا وقتی دریابند که آوردن همانند برای کلام عرب برای آنان ممتنع است روشن خواهد شد که آوردن همانندی برای قرآن، بمراتب برایشان ناشدنی‌تر خواهد بود؛ هر چند این امکان وجود دارد کسانی در آن زمان در میان اعراب بوده باشند که ادعا کرده‌اند می‌توانند، در صورتی که بخواهند، همانندی برای قرآن بیاورند، اما سپس برای این مدعیان روشن شده که چنین چیزی ناشدنی است؛ گرچه پدید آمدن چنان گمانی برای کسانی که در فصاحت بر دیگران تقدم داشته‌اند بعید است، آن سان که بعید است برای آن کس که میزان توانایی خود را آزموده، کارهای بزرگ بر او مشتبه گردد و او را بدین گمان اندازد که بر انجام آنها تواناست. یکی از بزرگان ما، هنگامی که یکی از یهودیان منکر آن شد که قرآن دارای مزیتی در فصاحت است، قسمتی از آنچه را ما درباره اعراب گفتیم یادآور گردیده و سپس این آیه را برای او تلاوت کرده است: «سوگند به ستاره چون فرود آمد، که

(۱۰) همان. اعجاز بیانی قرآن، متن،

ص: ۱۰۹ پیشوای شما نه گمراه شده و نه به راه کج رفته است و نه از روی خواسته‌های دل سخن می‌گوید. بلکه این وحی است که

به او می‌رسد». (نجم/ ۱-۴) یکی دیگر از آنان نیز این آیه را تلاوت و بدان استشهاد کرده است: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَ غِيضَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَ قِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» «گفته شد ای زمین آبی که بر پهنه توست فروکش، و ای آسمان باریدن واگذار؛ و آب فرو شد و کار به پایان آمد و کشتی بر کوه جودی قرار گرفت و ندا آمد که نفرین بر طایفه‌ای که ستمگرند» (هود/ ۴۴). هر گاه شنونده‌ای در مجموعه این آیات تأمل کند که با «وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ» «اما اهل سعادت، و آن اهل سعادت در چه حالند؟!» [واقعه/ ۲۷] آغاز می‌شود در خواهد یافت که این کلام بر آن گفتارهای فصیحی که ما می‌شنویم برتری فراوانی دارد؛ و درک این مسئله تنها برای کسانی با مشکل مواجه می‌شود که بهره‌ای ندارند. «۱۱» بیشتر مباحثی که قاضی عبد الجبار در ادامه به آنها پرداخته است عبارتند از: پاسخ اشکالهای مخالفان درباره قرآن «۱۲»، ابطال این عقیده باطنیه که تنزیل یا ظاهر قرآن دارای تأویل و باطنی است «۱۳»، ابطال اشکال این جماعت در مورد قرآن، مبنی بر این که در این کتاب هم از نظر لفظ، هم معنا و هم اندیشه، تناقض و اختلاف وجود دارد «۱۴»، و تبیین نادرستی اشکال این گروه پیرامون مسائلی چون تکرار، تطویل و همانند آن در قرآن «۱۵». قاضی در همه این موارد بنابر شیوه متکلمان به بحث و استدلال و جدل می‌پردازد، و نه بنابر شیوه اهل بلاغت. به هر حال، به عقیده ما او با قدرت به دفاع از اعجاز قرآن از نظر فصاحت پرداخته و مفهوم روشنی از «نظم» به ما ارائه داده است و آن این که مقصود از نظم صرفاً طریقه‌ای ابداعی در ساختن و ترکیب کلام که با عرف اعراب نظم و نثر خود تفاوت داشته باشد نیست، بلکه در کنار این ویژگی، قرآن برخوردار از مرتبه خاصی از فصاحت است که اعراب آشنا با فنون سخن به مجرد شنیدن آن بدان معرفت می‌یافتند، بی‌آن که گمان کنند آوردن همانند آن برای هر که بخواهد میسر می‌گردد (۱۱). همان، ص ۳۱۴.

(۱۲) همان، صفحه ۳۳۷. (۱۳) همان، صفحه ۳۶۳. (۱۴) همان، صفحه ۳۸۷. (۱۵) همان، صفحه ۳۹۷. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۱۰ در اواخر قرن چهارم هجری باقلانی به این میدان گام نهاد و کتاب مشهور خود اعجاز القرآن را ارائه کرد. چنانچه از عنوان کتاب بر می‌آید و چنانچه مقدمه آن نشان می‌دهد، این کتاب یک پژوهش قرآنی محض نیست، بلکه بیش از هر چیز به جدل کلامی و فرقه‌ای، و نقد ادبی متونی بلند و فراوان از شعر و نثر عربی نزدیک می‌باشد. وی در فصول آغازین کتاب به ردّ اقوالی در اعجاز که از سوی اشاعره- فرقه‌ای که وی بدان منسوب است یعنی ردّ ادعای کسانی که مدعی شده‌اند از طریق قرآن نتوان از یگانگی خداوند آگاهی یافت و بالأخره به ردّ این ادعای زرتشتیان که برخی از کتب خود را معجزه دانسته‌اند و ... پرداخته است؛ و در همه این مباحث بی‌آن که نام مخالفین خود را ذکر کند شبهات آنها را مطرح کرده و بشدت در جرح و طعن آنان و در سرزنش و تحقیر ایشان سخن گفته است. وی پس از آن سه وجه به عنوان وجوه اعجاز که از سوی اشاعره مطرح شده است نقل می‌کند و از کنار دو وجه اول و دوم- یعنی خبر دادن از غیب نسبت به آینده و همچنین خبر دادن از گذشته‌های بسیار دور، از زمان خلقت آدم- به سرعت می‌گذرد تا هر چه زودتر به وجه سوم بپردازد، و آن وجه نیز «همان نظم بدیع و تألیف شگفت آور قرآن و به کرانه رساندن بلاغت در این کتاب است»؛ با تأمل در این مباحث گمان می‌افتد که گویا وی تصمیم گرفته است نظم بدیع قرآن را موضوع بررسی و مطالعه‌ای بلاغی قرار دهد، اما دیری نمی‌پاید که می‌بینید در جای جای بحث به جدل کلامی طاقت فرسایی پرداخته است. بلکه او حتی در فصولی که در بحث بلاغت گشوده، تنها اسرار بلاغی قرآن را موضوع بررسی و تأمل خود قرار نداده و بلکه به نقل قصاید و خطبه‌هایی بلند که گزیده‌هایی از شعر و نثر عربی است پرداخته و به نقد آنها دست یازیده است «تا کسی گمان نکند نوع شعر می‌تواند به رویارویی قرآن برخیزد، و در نتیجه چنین گمانی شکار شیطان شود یا گردباد گمراهی او را به مکانی دور دست افکند». وی گاه نیز به آوردن متون گزیده‌ای از نظم و نثر بسنده می‌کند و آنگاه در مورد آنها چنین به اظهار نظر می‌پردازد که پایینتر بودن آنها از سطحی که نظم قرآن از آن برخوردار است بر هیچ انسان صاحب دیده و بصیرتی پوشیده نیست. وی هفت خطبه از رسول خدا، - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله] و سلم- نامه آن حضرت به کسری و نجاشی، و متن عهدنامه صلح

حدیثه را ذکر کرده است تا پس از آن بگوید: «هر که را در این فن اندک بهره‌ای و از زبان عربی توشه‌ای باشد، تفاوت میان قرآن و کلام پیامبر- اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۱۱ علیه الصلاة والسلام- بر او مشتبه نخواهد گردید». وی پس از آن یک خطبه از ابو بکر صدیق، وصیت او به عمر، دو نامه از ابو عبیده بن جراح و معاذ بن جبل به عمر بن خطاب و پاسخ وی به آن دو، فرمان او به ابو موسی اشعری در تصدی قضاوت، خطبه‌ای از عثمان بن عفان، نامه وی به علی بن ابی طالب [علیه السلام]، رثای علی در مرگ ابو بکر، دو خطبه از خطبه‌های امام علی، نامه او به عبد الله بن عباس، خطبه‌هایی از ابن مسعود، عمر بن عبد العزیز، حجاج بن یوسف، قس بن ساعده، و همچنین خطبه ابو طالب در جریان ازدواج پیامبر- صلی الله علیه [و آله] و سلم- با خدیجه و ... را نقل کرده است. «۱۶» وی پس از نقل این مجموعه انبوه- که چهل صفحه از کتاب او را به خود اختصاص داده- تنها با این جمله کوتاه اظهار نظر کرده است که. هر کس در خطبه‌های فوق و همانند آنها تأمل ورزد و گفتار انسانها را از کلام پروردگار جهانیان باز خواهد شناخت». وی آنگاه سه صفحه از کتاب خود را از گفته‌های مسیلمه کذاب و سجاح تمیمی پر کرده است تا پس از آن بگوید: «هر که عقل داشته باشد سبکی این سخنان بر او پوشیده نخواهد ماند». «۱۷» او در ادامه به نقل و نقد بیت بیت قصاید مشهور شاعران بزرگ پرداخته و گاه چند ده صفحه از کتاب خود را به بررسی یک قصیده، از قبیل قصیده امرؤ القیس «۱۸» اختصاص داده، و پس از نقل این همه گفته است: اما شیوه و نظم قرآن و تألیف و ترتیب آن، حقیقتی است که عقلها در درک آن به تحیر می‌ماند، و دریایی است که اندیشه در آن سرگردان می‌شود و در وصف آن در می‌ماند. اینک ما آن مقدار در بیان جزئیات این حقیقت برایت می‌گوییم که به وسیله آن به مقصود راه بری، بر انتظار چیره آبی و به هدف برسی و اعجاز را چنین تصوّر کنی که خورشید را، و به کرانه رسیدن بلاغت در این کتاب را چنان به یقین دریابی که عجز و ناتوانی [از رویارویی با آن] را ... بدان این علم را مکانی بلند و جایگاهی رفیع، طالبانی اندک و یارانی سست گام و ضعیف است، نه آن را طایفه‌ای است که به حمایتش برخیزند و نه آن را ثابت قدمانی که به جستجوی دقیقیش پردازند؛ این علم دقیقتر از سحر،

(۱۶) اعجاز القرآن، ص ۱۶۹-۲۳۴.

(۱۷) همان، ص ۲۳۸-۲۴۰. (۱۸) همان، ص ۲۴۳-۲۷۷. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۱۲ ترس انگیزتر از دریا و شگفت آورتر از شعر است ... در عظمت شأن این نظم همین بس که پرتوش سر تا سر زمین را در بر گرفته، نورش از افق تا افق را روشن ساخته، حکمش همه جهان را به سیطره خویش در آورده، فرمانش در همه دنیا پذیرفته شده و خیمه ظلمت کفر را به زیر گامهای خود گرفته است، پس از آن که این خیمه زمانی افراشته، ستونهایش بر پا، طنابهایش استوار و همه جا را به زیر سایه خود برده بود ... این نظم، چنانچه خداوند- جلّ ذکره- در قرآن بدین صفتش خوانده، نور است، آنجا که می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا»- «و همچنین کلام خود را به فرمان خویش به تو وحی کردیم» (شوری / ۵۲). پس اگر خواستی در این نظم متعالی و در این تألیف بدیع و این ترتیب سرتاسر عظمت بنگر که هر کلمه‌ای از این آیه تام و هر لفظی بدیع و احساس برانگیز است «۱۹». در اینجا به طور طبیعی انتظار آن خواهید داشت که باقلانی پس از این سخنان به بررسی همان حقیقتی پردازد که «به وسیله آن به مقصود راه بری، بر انتظار چیره آبی و اعجاز نظم قرآنی را چنان تصوّر کنی که خورشید را». اما به رغم این انتظار مشاهده می‌کنید که او دیگر بار به نقل متون مفصّلی از شعر بحتری، ابو نواس، ابن الرّومی، ابن المعتز و ابو فراس و همچنین گزیده‌هایی از نثر جاحظ و ابن عمید و ... پرداخته است؛ تا در پایان همه آن‌ها بگوید اینها گفتارهایی است [به رغم فصاحت و بلاغت] می‌تواند گفتارهایی دیگر با آنها برابری و یا معارضه کند، و این امر خود دلیلی دیگر است بر همان حقیقتی که چند صد صفحه قبل ذکر شده و آن این که: نه آن- نظم قرآن- را الگویی است تا گام بر جای گام او نهد و نه پیشوایی که در پی او رود، و نه رواست حتی به صورت اتّفاقی همانندی برایش پدیدار شود، چنان که گاه یک بیت نادر، یک کلمه زیبای تصادفی، یک مفهوم یگانه و تحیر انگیز و یک کلام اندک و شگفت آور برای شاعری اتفاق می‌افتد- و البته در همان حال، قسمتی از کلام و شعر او از ردیف آنچه نامأنوس و بیگانه

است و بخشی از گفتار او در ذیل آنچه گرفتار عیب و کاستی است جای می‌گیرد- زیرا، آنچه از آن اوصاف نکو برخوردار و دارای چنان تأثیر و جایگاهی باشد تنها در اندکی از اشعار و یسا در (۱۹) همان، ص ۲۸۴. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۱۱۳ اندکی از رساله‌ها و یا بخشی ناچیز از خطبه‌ها برای شاعر و نویسنده و خطیب اتفاق می‌افتد، و اگر بنا بود همه اشعار شاعران نادر و یگانه‌الگویی همه جا گستر و دارای مفهومی بدیع و لفظی آراسته باشد و اگر بنا بود همه گفتارهای سخنوران آکنده از جلوه‌های زیبای خاص خود و آراسته به شکوه و زیبایی ظاهر باشد و در آنها هیچ گفتاری که در حدّ میانی دو نوع کلام جای می‌گیرد و هیچ سخنی که میان دو کرانه بلاغت در تردّد است و هیچ واژه سرد و سنگین و فاسد و نامقبولی وجود نداشته باشد،- در این صورت- هرگز آنچه اعجاز در کلام است خود را نشان نمی‌داد و آن تفاوت شگفت آوری که میان این ساختار و آن ساختار هست آشکار نمی‌گشت. «۲۰» برای هر پژوهشگری که به مطالعه در کتاب باقلانی پردازد یکی از مشکلترین مسائل آن است که از میان این مجموعه انبوه از مجادلات کلامی و متون بلند نظم و نثر، اندیشه روشنی درباره اعجاز بلاغی نظم قرآن به دست آورد؛ به عنوان مثال، وی پس از این مباحث فصلی در «بیان وجوهی از بلاغت» گشوده و آن را چنین آغاز کرده که «یکی از اهل ادب و کلام گفته است بلاغت دارای ده نوع [-فن] می‌باشد». وی آنگاه این اقسام یا فنون دهگانه را از رمانی- که اسم او را نیز نیاورده- نقل کرده و سی صفحه از کتاب خود «۲۱» را بدین گونه پر کرده و پس از آن نیز نقدی آورده است که هیچ نظریه روشنی درباره اعجاز بلاغی نظم بدیع قرآن به دست نمی‌آید. او در بررسی انواع این نظم بدیع- یا همان بلاغت- شیوه رمانی را در استشهاد به آیات قرآن در پیش نگرفته و بلکه همراه با شواهد قرآنی شواهدی از شعر و نثر نیز آورده است. گاه نیز نخست شواهد شعر و نثر از کلام انسانها را آورده و پس از آن به ذکر این پرداخته که «نظیر این گفته در قرآن ...» یا «همانند آن در قرآن ...»- و آنگاه آیه یا آیاتی از قرآن را متذکر گشته است. چنین نظیر و همانند آوردن، چیزی است که حسّ و وجدان آنان که درک می‌کنند اعجاز بیانی قرآن وجود نظیر و همانندی را برای خود نمی‌پذیرد از آن گریزان است. در اینجا مثالهایی از دیدگاه باقلانی در مسئله اعجاز بلاغی و شیوه او در نظیر آوردن قرآن برای فنون بلاغی می‌آوریم:

(۲۰) همان، ص ۱۶۴. (۲۱) همان،

ص ۳۹۶-۴۲۶. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۱۴ موازنه را یکی از فنون بدیع می‌شمارند و آن از قبیل این گفته عرب است که «اصبر علی حرّ اللّقاء و مضض النزال و شدّة المصاع». یعنی: در برابر شعله پر التهاب نبرد و آتش فروزان جنگ و سختی پیکار شکیبایی ورزید. از همین قبیل است گفته امرؤ القیس: «سلیم الشظا عبل الشوی شنج النسا له حجات مشرفات علی الفال یعنی: او را استخوان زانویی سالم، دست و پای سست و قوی و کف پاهایی به هم چروکیده است. سر استخوان سرین او بر روی رگ خم شده است. و نظیر این گفته است آن آیات قرآن که «و السّماء ذات البروج و الیوم الموعود و شاهد و مشهود»- «سوگند به آسمان که دارای برجهاست و سوگند به روز موعود، و سوگند به شاهد و مشهود» (بروج / ۱-۳). صحت تقسیم از دیگر فنون بدیع است و از آن قبیل است سخن نصیب ...، گفته آن دیگری ...، گفته مقنع کنده ... و گفته عروه بن حزام ... و از همین قبیل است کلام خداوند عز و جل: اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ- «خداوند یاور کسانی است که ایمان آورده‌اند، آنان را از ظلمتها به نور می‌برد، و کسانی که کافر شده‌اند یاوران ایشان بتانند که آنها را از نور به ظلمتها می‌برند» (بقره / ۲۵۷). تکمیل و تقسیم نیز از دیگر فنون بدیع و از آن جمله است این سخن آن گوینده که «و ما عسیت أن أشکرک علی مواعید لم تشن بمطل، و مرافد لم تشب بمنّ، و بشر لم یمازجه ملق، و لم یخالطه مذاق»، یعنی چگونه تو را سپاس گویم بر آن وعده‌هایی که زشتی به تأخیر افکندن بر دامنش ننشسته، و آن عطایایی که هرگز به منت نیالوده و آن خوشروئی که هرگز به تملق در نیامیخته و با ریاکاری قرین نشده است» ... از همین قبیل است سخن نافع بن

خليفة: رجال اذا لم يقبلوا الحقّ منهم و يعطوه عادوا بالسيوف القواطع يعني: مردانی که چون حق آنان پذیرفته و به ایشان داده نشود با شمشیرهای برنده به میدان باز آیند. از همین نمونه است کلام خداوند- عز و جل- که «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ»- «خداست که می‌داند آن لحظه کی فرا رسد. اوست که باران را فرو می‌فرستد، او از آنچه در رحمهاست آگاه است» (لقمان/ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۱۵ ۳۴). از دیگر فنون بدیع فنّ ترصیع و آن خود بر چند گونه است ... از آن جمله است این شعر امرؤ القیس: مخش مجش مقبل مدبر معا کتیس طباء الحلب العدوان یعنی: در یک زمان هم حمله می‌آورد و هم می‌گریزد و هم روی می‌کند و هم پشت می‌نماید به سان آهو بره‌ای بیابانی که از سویی به سویی می‌دود. و از همین قبیل است بسیاری از مقدمات ابو نواس: یا مئة امتنها السكر ما ینقضی منی لها الشکر یعنی: مستی چه منتها که بر من دارد: و هرگز سپاس آن به پایان نتوانم برد. باقلانی پس از ذکر این نمونه‌ها شاهی از قرآن برای ترصیع نیاورده، همچنان که در تعدادی دیگر از فنون بدیع نیز تنها به آوردن شواهدی از شعر و نثر عربی بسنده کرده و شاهی از قرآن نیاورده است، فوننی از قبیل: مساوات، مبالغه، صحت تفسیر، تکافؤ و کنایه و تعریض، اعتراض، رجوع، استثناء و ... هنگامی که، در بحث باقلانی درباره فنون بدیع، به جستجوی نکته‌ای در اسرار اعجاز و یا نکته‌ای بلاغی در مورد شواهد قرآنی که آورده است بر می‌خیزد چنین گفتاری را پیش روی خود می‌یابد: در این کلمات قرآن بنگر، که هر کدام در نورائیت و بلندی مرتبه به سان ستاره و در درخشش به سان یاقوتی در میان دانه‌های یک رشته است. «۲۲» در این کلمات خداوند چه می‌بینی که می‌گوید: إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ - «فرعون در زمین طغیان و تکبر پیشه کرد» (قصص / ۴). این آیه در بردارنده کلماتی است که درخشش و روشنی آنها چنان است که می‌بینی، و روانی و جلوه‌گری آنها چنان که مشاهده می‌کنی، و تابش و جلای آنها چنان که به عیان شاهی و فصاحت آنها چنان که می‌دانی ... در این کلمات چهار گانه کنه در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و از تجلی قدرت و

(\_\_\_\_\_ ۲۲) همان، ص ۲۹۳. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۱۱۶ روا بودن فرمان او [- فرعون] حکایت می‌کنند بنگر؛ آیا هر کدام از این کلمات به خودی خود نقطه‌ای نورانی بر تارک کلام، و به تنهایی درّی گرانبها نیست؟ و در کنار آن، از علو سلطنت و نفوذ قدرت حکایت دارد و جلوه‌ای از سرور قدرت را نمایان می‌سازد و اوج شکست ناپذیری را می‌نماید، و روانی و سلاست را در کنار ترتیب و استواری، و سلامت را در کنار متانت و درخششی بی‌آلایش و نورائیتی سرشار فراهم می‌آورد ... «۲۳» سپس در آیه و واژه واژه قرآن بنگر؛ آیا آنها را با همان نظم شگفت و ترتیب بدیع که گفتیم نمی‌یابی؟ چه، هر کلمه‌ای را «گر تنها بدان بنگری، در جمال و زیبایی در کرانه و در دلالت و محتوا آیت حقیقت خواهی دید تا چه رسد به این که همتیانش قرین آن شوند و آنچه بدان تعلق دارند و در جمال و نیکی به سان آن و در همان معنایند بدان ضمیمه گردند. «۲۴» شاید بدین ترتیب، اگر در کار خویش به دام اشتباه گرفتار آمده و راه اندیشه‌هایی موهوم را پیموده و یا خود را اسیر گمانت کرده‌ای، دیگر بار به عقل خویش باز گردی و آن خطا که داری بپوشانی. چه هنگام برای سخنوری میسر شده است به اندازه یک آیه از آیات قرآن اشیایی متفاوت را برگزیند و در کنار هم قرار داده، با یکدیگر آشتی دهد، بی‌آن که بر کلام او آثاری از رنج بیهوده در ترکیب کلام خویش و یا نشانه‌هایی از بزور سخن راندن هویدا، و یا در خطاب او آثار تکلف و به رنج افکندن خود پدیدار باشد؟ هرگز چنین میسر نشده و هرگز میسر نخواهد شد؛ که روشنایی صبح ستارگان را در هم می‌پیچد، هر چند درخشان باشند و دریا همه رودها را در خود گم می‌کند، هر چند خروشان باشند ... «۲۵» از مصادیق کلام مؤتلف این سخن خداوند است: فَخَسِدْنَا بِهِ وَ بَدَارِهِ الْأَرْضَ، فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِتْنَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُتَّصِرِينَ - «پس او و خانه‌اش را در زمین فرو بردیم و در برابر خدا هیچ گروهی نبود که او را یاری کند و خود نیز یاری خویش نمی‌توانست» (قصص / ۸۱). ایین سه عبادت اسست و هر کدام گرانبها تر از درّی نایاب. «۲۶»

(\_\_\_\_\_ ۲۳) همان، ص ۲۸۶. «۲۴» همان،

ص ۲۸۹. (۲۵) همان، ص ۲۹۰. (۲۶) همان، ص ۲۹۰. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۱۷ کدامین دل می‌تواند به این طمع بندد که کلامی چنین بیاورد: یُلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ- «بر هر یک از بندگان خود که بخواهد به فرمان خود وحی می‌فرستد ... الخ» (مؤمن / ۱۵). کدامین واژه توان پای نهادن به میدان این مسابقه دارد؟ و کدامین حکیم به نوراتی که در این عبارت است راه می‌برد و کدامین فصیح و سخنور راز این نظم را کشف می‌کند؟ «۲۷» سپس در این کلام خداوند تأمل کن: وَ أَنْذَرُهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَمَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ- «آنان را از روز قیامت بیم ده، آنگاه که دلها از ترس و وحشت به لب رسد» (مؤمن / ۱۸). هر واژه‌ای از واژه‌های این آیه از همان اوصافی برخوردار است که پیش از این ذکر کرده‌ام؛ یعنی آن که چون انسان یکی از این واژه‌ها را در رساله‌ای ببیند، آن واژه لب و لباب رساله خواهد بود؛ اگر در خطبه‌ای یکی از آنها را بیابد، آن واژه سیمای خطبه خواهد بود؛ و اگر در قصیده‌ای یکی از این واژه‌های را مشاهده کند مروارید مرواریدهای آن قصیده و تنها بیت قصیده آن بیت خواهد بود که چنین واژه‌ای را میزبان شده است؛ به سان یاقوتی گران که تنها گوهر رشته و نگین در گیر مهره‌ها و مرواریدی نهان در میان آنهاست؛ و چون واژه‌ای از این واژه‌ها در دامن کلامی قرار گیرد زیور آن خواهد شد و چون در ساختاری درآید زینتش خواهد بخشید و چون در خطبه‌ای جای داده شود با زیبایی خاص خویش از آن خطبه تمایز خواهد یافت و خود را جدا خواهد کرد. «۲۸» چشم دل خویش بگشای و با دیده عقل بنگر و بصیرت بیدار خود را داور گیر و آنگاه در واژه واژه آنچه برایت نقل کردم و به تو ارائه داشتم و پس از آن در این واژه‌ها که در کنار هم قرار می‌گیرند تا زمانی که یک فصل و یک داستان و یا یک گفتار و یک سوره شکل می‌گیرد تفکر کن. نه! بلکه در همه قرآن با همین شیوه تفکر و اندیشه کن و به همین ترتیب که گفتیم در آن به تأمل پرداز؛ زیرا، ما آنچه را ادعا کرده‌ایم تنها برای بخشی از آن مدعی نشده و آن صفاتی را که آورده‌ایم نیز جز شایسته مجموع آن ندیده‌ایم، هر چند این حقیقت در برخی آیات این کتاب روشتر و آشکارتر و این آیت در برخی از آنها هویداتر و چشمگیرتر است (\_\_\_\_\_ . ۲۷).

همان، ص ۲۹۶. (۲۸) همان، ص ۳۰۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۱۸ اکنون که در پرتو رهنمود آنچه تو را بدان رهنمون شدیم و از آن آگاهت ساختیم، به تأمل پرداختی، بنگر که آیا اثر این نور را در دل خویش می‌یابی و آیا می‌بینی که چگونه اندیشه‌ات را در میان گرفته، در حس و وجدانت جریان یافته، در گوشت و پوست نفوذ کرده و بدین سان وجودت را از یقین نسبت به خود آکنده ساخته و تو را از سر ایمان و بصیرت به حقیقت خویش رهنمون شده است؟ آیا می‌بینی که از سویی ترس تو را در میان می‌گیرد، و به گونه‌ای لرزه بر تنت می‌افتد و از جانبی احساس غرور خاصی بر تو چیره می‌شود؟ آیا احساس می‌کنی که به سبب درک نکات لطیفی که در آن یافته‌ای، طرب و شادی تو را از جای می‌کند؛ و نیز به خاطر آن شگفتیهایی که در آن دیده‌ای، سرور تو را به حرکت می‌آورد؛ در دل خویش به سبب آن معرفتی که برایت حاصل شده احساس عزت می‌کنی و بر اندامت لرزه شوق و آرامش و آسودگی می‌یابی و می‌بینی که در فضل پیشگام و سرآمد شده و در یقین خویش حقیقت یافته و از دیگران پیش افتاده‌ای؛ و می‌بینی که جایگاه جاهلان به زیر گامهای غفلت و پرتگاهی که بدان در غلتیده‌اند در زیر سایه ذلت و زبونی است؛ و آنگاه آنان را بدان دیده که بایسته و در آن جایگاه که شایسته آنان است می‌بینی. اینها همه حقایقی است که در پس تأمل در کلام الهی و نظام بدیع و معانی و احکام شگفت آن فراهم آید. اما اگر به سراغ آن برکت و نوری که از این کلام در عالم گسترده، به سراغ آن میمنت و نوری که از این کلام در آفاق جای گرفته و سرانجام به سراغ عظمت و منزلتی که برای این کلام بر دلها نقش بسته بروی ... آیا این همه تو را به عظمت شأن و سنگینی کفه این کتاب و منزلت والای آن رهنمون نخواهد شد؟ «۲۹» نظم قرآن، در مؤتلف و مختلف، در فصل و وصل، در افتتاح و اختتام، و در هر راهی که در پیش گرفته و هر بابی که گشوده و هر طریقی که بدان گام نهاده و هر سویی که آهنگ آن کرده، به دور از هر گونه اختلاف و تفاوت و عدم انسجام، و چنان است که خداوند آن را وصف کرده است: «و اگر این کتاب جز از نزد خداوند می‌بود در آن تفاوت‌های فراوان می‌یافتند» (نساء / ۸۲). این در حالی است

که دیگر انواع کلام پیوسته در دگرگونی است و در هر لحظه رنگی به خود می‌گیرد؛ در جایی تو را در برابر یک بدیع پسندیده قرار می‌دهد و بلافاصله در پی آن قبیحی مستهجن می‌آورد؛ در جایی با چهره‌ای خوش و زیبا بر

(\_\_\_\_\_ ۲۹) همان، ص ۳۰۸. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۱۱۹ تو جلوه می‌کند و پس از آن با چهره‌ای زشت و ناپسند از تو روی بر می‌تابد؛ گاه در میان کلماتی که چون گوهر می‌درخشند واژه‌ای بدسیما، و گاه نیز در میان کلماتی گنگ و واژه‌ای زیبا می‌آورد؛ و در بسیاری از مواقع تو را با گفتاری ناهمگون، ساختاری نامنسجم و در هم ریخته و سخنی بد منظر مواجه می‌سازد. «۳۰» در جستجوی تعالی و شرافت آن کلام [کلام خداوند] و در پی بردن به منزلت والای آن، همه جا همین حقیقت را [که در برخی آیات برایت تبیین گشت] جاری بدان؛ این کلام در پی هیچ مرادی نرفت مگر این که آن را در اختیار گرفت، به هیچ سینه‌ای راه نیافت مگر این که آن را فراخ ساخت، در هیچ راهی گام نهاد مگر این که آن را از پرتو خویش روشن کرد و هیچ جا خیمه نزد مگر این که آن خیمه سر بر آسمان سایید؛ هیچگاه نشده است که در آن مطلبی بیابی و گمان کنی که این آخرین مراد آن سخن است، مگر این که باز هم دستانت از رسیدن به حقیقت کوتاه مانده است و هیچگاه نمی‌شود در آن حکمتی بیابی و گمان کنی همین خلاصه حکمت‌های این کلام است مگر آن که هنوز هم نیافته‌هایی فزونتر داری. «۳۱» اما آیا باقلانی پس از آن تلاش و بذل توان و پس از تحمّل رنج نقل قصاید و خطبه‌های بلند و نقد آنها، در بیان اعجاز بلاغی قرآن به کجا رسیده است؟ در اینجا نیز گزیده‌تر می‌دانم رشته سخن را به خود او بسپارم تا تلاش خود را در این زمینه خلاصه کند و ثمره این تلاش را در سخنی کوتاه باز گوید و بیان کند که در راه فهم اعجاز بلاغی قرآن چه مقدار پیش رفته است؛ او می‌گوید: قرآن والاترین منزلت بیان و بلاغت و بالاترین مرتبه آن و کلامی است که همه وجوه و اسباب و طرق و ابواب حسن و نکویی سخن را یکجا گرد هم آورده است؛ نظم و ساختاری هماهنگ، سالم، پسندیده و زیبا دارد، به خوبی بر گوش نشیند و به آسانی بر زبان جاری گردد، در دل مقبول افتد و چنان به تصوّر و اندیشه درآید که گویا به چشم دیده می‌شود، چنان شکل و ساختاری مناسب دارد که بر جایگاه برهان و دلیل می‌نشیند، و وجوه و اسبابی از این قبیل را فراهم آورده که حسن و بهجت و بلندی و رفعت آن را نتوان در حصار گفتار آورد.

(\_\_\_\_\_ ۳۰) همان، ص ۳۱۴. (۳۱) همان،

ص ۳۲۲. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۲۰ وقتی کلامی در ذات خویش بلند مرتبه باشد، چنان در دل جای می‌گیرد و چنان در جان اثر می‌گذارد که مبهوت می‌سازد و شادمان می‌کند، نگرانی می‌آورد و آرامش خاطر می‌دهد، آرزومند می‌کند و نومید می‌سازد، می‌خنداند و می‌گریاند، غمگین می‌کند و شادمان می‌سازد، آرامش می‌بخشد و بیقراری می‌آورد، اندوه به بار می‌آورد و شادی و طرب می‌انگیزد، بر اندام لرزه می‌افکند و گوشه‌ها را به سمت خود می‌کشاند، احساس غرور و عزّت را بر جای می‌گذارد و گاه انسان را بدان وادار می‌سازد که با شجاعت و سخاوت مال و جان خویش ببخشد و گاه شنونده را از طریق خود به اهدافی دور می‌رساند، و چنین کلامی را برای نشستن بر دل راههایی حسّاس و برای راه یافتن به قلبها گذرگاههایی باریک است. هر کلامی بر حسب آن مرتبه‌ای که در نظم و ساختار دارد و بر حسب آن منزلت و موقعیتی که از آن برخوردار است و بسته به آنچه در سیمای مطلع و مقطعش جلوه گر است، تأثیرات شگفتی از خود بر جای خواهد گذاشت و مقتضیات بدیعی خواهد داشت؛ و همچنین بر حسب منابع خود چگونگی حقایقی را که در بر دارد روشن خواهد ساخت؛ و گاه نیز از مقام صاحب خود خبر خواهد داد و از منزلت متکلم خویش حکایت خواهد کرد و مخاطبان را به عظمت شأن و علو منزلت گوینده خود توجه خواهد داد. «۳۲» باقلانی، آنگاه در خاتمه کتاب خود در مورد اعجاز قرآن، می‌گوید: درباره نظم قرآن روشن ساختیم که چگونه هر یک از جملات از بلاغتی منحصر به فرد و از اسلوبی خاص که شرافتی دیگر دارد برخوردار است و چگونه همین امر در همه آغازها و پایانها، نخستین نازل شده‌ها و دوبار نازل شده‌ها، مطلعها و مقطعه‌ها و وصلها و فصلها وجود دارد. سپس همین حقیقت را در نظم سوره‌ها و آیه‌ها و



سپس در جزئیات تفصیل کلام الهی و در کثیر و قلیل آن دیدم، و پس از آن در کلام موشح و مرصع، مجنس و موشح، محلی و مکمل، مطوق و متوج، موزون و بدون وزن، و آن که در نظم به اعتدال است و آن که امر در آن مشتبه است؛ و دیدیم که چگونه همه منظری آراسته، نظمی پر شکوه و جلوه‌ای خیره کننده دارد و نه شنیدن آن بر گوشها سنگینی می‌کند و نه فهم آن بر عقلها دشوار و پیچیده می‌ماند ... آکنده از جلا- و طراوت و لطف و شادابی است، چنان در دل جاری می‌شود که شادی و سرور،

(\_\_\_\_\_ ۳۲) همان، ص ۴۱۹. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۱۲۱ چنان بر هدف می‌نشیند که تیر، چنان روشن می‌کند که سپیده، و چنان سرشار است که دریا؛ موجی است طغیانگر و پرتلاطم که در برابر هر کس بخواهد بدان دست یابد سرکشی می‌کند، چون روحی است در بدن، چون نوری است گسترده در افق و چون بارانی است همه جا گیر و چون درخششی خیره کننده: «نه از پیش روی باطل بدان راه یابد و نه از پشت سر، و تنزلی از جانب خداوند حکیم و حمید است» (فصلت / ۴۲). هر کس گمان کند شعر می‌تواند به بلندای این آسمان بنگرد گمراهیش آشکار و نادانیش پدیدار است؛ چه شعر نقطه‌ای در دسترس است که بر زبانها جاری شده، دلها آن را بازیچه خود ساخته و وسوسه‌های درون از هر سو به جانبش سرازیر شده، شیطان تیر خود را بدان سو افکنده و بهره خویش را از آن بر گرفته است؛ و آنچه پایینتر از مرتبه شعر باشد نیز در جایگاهی نازلتر از شعر است و دسترسی به آن آسانتر و راه رسیدن بدان هموارتر ... خدای توفیقت دهد، در آنچه بدان رهنمون شدیم تأمل کن و در آنچه نشانت دادیم اندیشه نما که راه حق راهی روشن و کفّه دین کفّه‌ای سنگینتر است و جهالت جز کوری نیفزاید و جز ندامت در پی نیآورد ... «۳۳» در آنچه گذشت تنها بدان سبب عین اظهارات باقلانی را در مورد اعجاز قرآن نقل کردم که مصرّانه می‌خواستم وی در قالب این اظهارات موضع خود در مسئله اعجاز بیانی قرآن را روشن ساخته و در این امر بر او ستمی روا نداشته باشم ... باقلانی نیز می‌رود و برای علمای بلاغت که پس از او به بحث در موضوع اعجاز قرآن می‌پردازند این اندوخته عظیم از واژه‌های آهنگین و عبارات و کلمات شکوهمند را بر جای می‌گذارد، عبارات و کلماتی چون پیراستگی و براعت، شکوهمندی و سلاست، سرسبزی و خزّمی و طراوت، جلاء و جلوه، بهاء و نکوئی، بهجت و درخشش، نور و روشنی، درّ و یاقوت، تنها گوهر رشته، نگین دیگر مهره‌ها و مرواریدی نهان در میان آنها، دریایی سرشار، ستارگان درخشان و درّ نایاب ... او شیوه خاص خود را برای پیروان مکتب سکاکی بر جای گذاشت تا آنان نیز همانند او در مباحث بلاغی خود در کنار شواهر صدی از کلام انسانها شاه صدی از قرآن نیز بیاورند، بی‌آن

(\_\_\_\_\_ ۳۳) همان، ص ۴۶۱. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۱۲۲ که میان این دو با یکدیگر تفاوت و امتیازی گذارند، بلکه آنها را به عنوان «نظیر» و «همانند» یکدیگر آورند. جرجانی - از علمای قرن پنجم هجری - در رساله خود الشافیة به مسئله اعجاز قرآن در جدلهای متکلمین و اختلاف و تنازع فرقه‌های دینی می‌پردازد و همه شبهات کسانی که اعجاز قرآن را به چیزی جز بلاغت آن برگردانده‌اند، بویژه شبهات معتقدان به صرفه، را مورد توجه قرار داده است. از آنجا که از دیدگاه او بلاغت چیزی جز همان «نظم» نیست، چنین اظهار می‌دارد که اعراب از آوردن همانندی برای آن در نظم ناتوان ماندند و «۳۴» «تحدّی و مبارزه جویی قرآن در برابر آنان بر سر این بود که اگر می‌توانند در هر مضمونی که می‌خواهند گفتاری بیاورند که از نظمی به سان نظم قرآن یا نزدیک به آن برخوردار باشد». «۳۵» جرجانی عقیده دارد محال است تحدّی قرآن به آوردن کلمات مفرد یا معانی خاص لغوی و وضعی آنها باشد، زیرا چنین چیزی برای آگاهان به زبان عربی، امکان پذیر می‌گردد؛ وی این نظریه را نیز ابطال می‌کند که نظم «به معنی آوردن کلامی هم وزن قرآن از نظر فصل و وصلهای آن باشد، چنان که شاعری قصیده‌ای می‌آورد و بدان وسیله به معارضه با قصیده دیگری بر می‌خیزد که هم وزن و هم قافیه آن است». «۳۶» و زمانی که چنین چیزی محال باشد راهی جز آن نخواهد ماند که بگویم اعجاز در نظم و تألیف است؛ زیرا پس از آنچه ابطال کردیم وجه دیگری برای اعجاز قرآن جز همان نظم نمی‌ماند. «۳۷» وی آنگاه معنی نظم و تألیف را چنین تبیین می‌کند:

نظم چیزی نیست جز مراعات معانی نحو و احکام نحوی موجود میان کلمات؛ و اگر برای همیشه زنده باشیم و در چنان عمری طولانی فکر و اندیشه خود را به تلاشی سخت وا داریم تا جز مراعات معانی نحو و احکام نحوی موجود میان

(۳۴) الشافیة، در ضمن ثلاث رسائل فی الاعجاز، ص ۱۱۷. (۳۵) همان، ص ۱۴۱. (۳۶) همان، ص ۱۹۸. (۳۷) همان، ص ۲۰۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۲۳ کلمات راهی برای سازمان دادن به کلمات مفرد و محوری برای گرد آوردن آنها بر پیرامون آن و وسیله‌ای برای پیوند زدن آنها با همدیگر بیابیم، هر چه جز آن در این راه بجوییم محال جسته‌ایم. (۳۸) مقصود وی از معنی نحو نیز مواضع کلمات در سیاق کلام و سازمان دادن اسلوب سخن است، نه فنّ اعراب که جدای از معنا جریان می‌یابد. از دیدگاه عبد القاهر امکان ندارد کسی که ابزار فهم اعجاز بلاغی نظم قرآن یعنی همان علم فصاحت و بلاغت را در اختیار ندارد به این اعجاز پی ببرد. کتاب او دلایل الاعجاز نیز این علم شریف را در خدمت آن قرار می‌دهد که چگونه کلامی در نظم خود بر کلام دیگر برتری می‌یابد، و به عبارت دیگر این کتاب مقدمه‌ای بر فهم اعجاز و وسیله و ابزاری برای آن است. از دیدگاه او معیار و محور بلاغت این است که «مفهوم مورد نظر به صورتی آورده شود که بهترین وجه برای ادای آن است، و لفظی برای این مفهوم مورد نظر انتخاب شود که بیشترین اختصاص و مناسبت را با آن دارد، بیشتر از هر چیز از آن پرده بر می‌دارد، و از هر چیز دیگر برای آن کاملتر است، و بیش از چیز دیگر شایستگی آن را دارا است که به کلام برجستگی بخشد و مزیتی را در آن آشکار سازد؛ بنابراین هیچ تفاوتی در گویایی و دلالت میان دو لفظ مجرّد وجود ندارد تا بتوان گفت یکی از آنها بیش از دیگری بر معنای خود دلالت می‌کند. آیا می‌توانید کسی را بیابید که بگوید این لفظ لفظی فصیح است و مقصود او جایگاه آن در نظم کلام، ملایمت پسندیده و تناسب معنای آن با معانی کلمات مجاور و همسویی و همدمی فراوان آن با دیگر کلمات قرین خود نباشد؟ آیا زمانی که لفظی را «متمکن» و «مقبول» و یا در مقابل آن لفظی را «ناآرام» یا «نارسا» و «ناخوشایند» خوانده‌اند مقصودشان از تمکن و توانمندی چیزی جز تناسب و هماهنگی کلمه با کلمات مجاور خود از نظر معنا، و مقصودشان از ناآرامی و نارسایی چیزی جز ناسازگاری لفظ با الفاظ مجاور خود و چیزی جز آن بوده است که لفظ از نظر معنا شایسته لفظ پس از خود نیست و صلاحیت آن ندارد که در ادای یک مفهوم با کلمه پس از خویش ترکیب شده باشد؟ بنابراین این الفاظ از این جهت که الفظی مجرّدند و هم از این جهت که کلماتی مفردند

(۳۸) همان. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۲۴ با یکدیگر تفاوت ندارند و تفاوت و برتری و یا عکس آن تنها در ملایمت معنی لفظ با معنی کلمه‌ای که پس از آن قرار می‌گیرد و یا مسائلی از این قبیل که به ظاهر مجرّد لفظ ارتباطی ندارد پدیدار می‌شود، و گواه این حقیقت نیز آن که تو خود مشاهده می‌کنی کلمه‌ای در جایی تو را به شگفت وادار می‌دارد و احساس آشنایی در تو به وجود می‌آورد و سپس همین کلمه را در جایی دیگر می‌بینی که بر تو سنگینی می‌کند و احساس نوعی بیگانگی در تو پدید می‌آورد.... (۳۹). عبد القاهر در فصول آغازین کتاب خود، دلایل الاعجاز، به استدلال بر این نظریه خویش می‌پردازد که معیار فصاحت و بلاغت تنها «نظم» است و نه الفظی که صرفاً در خدمت معانی می‌باشند. وی از آنجا که عقیده دارد، اعجاز نظم قرآن تنها با پی بردن به اسرار فصاحت درک می‌شود، در کتاب خود به مباحث بلاغی محض می‌پردازد و در آنها چهره فصاحت را بدرستی ترسیم و آشکار می‌سازد و در لابلای مباحث خود، گاه به گاه جلوه‌هایی از بیان بلاغت قرآن را در سیاق استشهاد به آیات این کتاب و یا در مقام نظیر آوردن آنها [برای فنون بلاغی] ارائه می‌دهد. این کتاب، با اوصافی که برایش گفتیم، از مهمترین تألیفات در زمینه بلاغت، و احتمالاً از بهترین کتبی است که در مسئله نظم قرآن نوشته شده است. البته این کتاب با مسئله اعجاز ارتباطی غیر مستقیم دارد؛ چرا که موضوع اصلی آن اسالیب و فنون بلاغت در زبان عربی است، و این اسالیب و فنون - از دیدگاه او - ابزارهایی برای فهم کتاب عربی مبین است. وی در تشریح چگونگی اعجاز به نظم می‌گوید: ما زمانی که دلیل اعجاز بودن قرآن را مطرح می‌کنیم می‌گوییم: اگر چنین نبود که چون آنها

کلامی را شنیدند که هرگز مانندش نشنیده بودند و اگر چنین نبود که آنان خود را نیز سنجیدند و دریافتند که از آوردن چیزی که با قرآن برابری کند و یا بدان نزدیک باشد ناتوان و عاجزند، مطمئناً محال بود در شرایطی که به رویارویی فرا خوانده شده و در این امر مورد تهدید و سرزنش قرار گرفته و به این میدان دعوت شده‌اند، رویارویی با قرآن را واگذارند. اکنون پاسخ دهید آنها از چه چیز ناتوان مانده بودند؟ آیا از پاره‌ای مفاهیم و از دقت عقلی و حسن و صحت آنها، یا از الفاظی همانند الفاظ این کتاب؟ اگر پاسخ دهید از الفاظ ناتوان بودند، پس جای این پرسش خواهد بود که چه چیز آنان را از آوردن لفظ ناتوان کرده، و چه چیزی آنها را در این امر مغلوب ساخته بود.

(۳۹) دلایل الاعجاز، چاپ المنار، قاهره، ص ۳۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۲۵ بدین ترتیب است که ما خود در پاسخ می‌گوییم: ویژگی‌هایی که در نظم قرآن برای آنها پدیدار گشته، خصوصیتی که در سیاق الفاظ قرآن با آن مواجه شده بودند، بدایعی که آنان را به شگفت واداشته بود- بدایعی در شروع و پایان هر آیه، در جایگاه و بستر الفاظ، در طرح هر مثل و حکایت، در آوردن هر خبر، در ترسیم هر وعظ، تنبیه، اعلام، تذکیر، ترغیب و ترهیب- و بالأخره این که در کنار هر حجّتی برهانی و صفت و تبیانی یافته بودند، آنان را از آوردن همانند ناتوان ساخته، و آنچه نیز آنها را در این امر مغلوب نموده، این بود که آنان در سوره سوره و در عشر عشر و در آیه آیه قرآن تأمل کردند و در هیچ جا واژه‌ای نیافتند که از جای خود گریزان باشد و لفظی ندیدند که شأنش را بتوان انکار کرد و یا بتوان چیزی غیر از آن را در آن جا شایسته‌تر و سزاوارتر و مناسب‌تر دانست، بلکه آنان چنان هماهنگی و انسجامی مشاهده کردند که عقل را به تحیر و همگان را به عجز و ناتوانی می‌کشاند، و چنان نظام، همجوشی، اتقان و استواری دیدند که در دل هیچ سخنوری از آنان- هر چند آن گونه آژمند باشد که آسمان به سر بخاراند- جای طمع و آزمندی [نسبت به آوردن همانندی برای آن] باقی نگذاشته بود تا آنجا که همه زبانها از ادعا کردن و سخن گفتن لال شد و شتر در آغل خود زمین گیر گشت و دیگر توان حرکت کردن و دویدن نیافت. «(۴۰) جرجانی در ادامه بحث خود به منظور تدبّر در اسرار نظم اعجازی قرآن، به استدلال بر این وجه از وجوه اعجاز پرداخته و بلکه به عقیده وی درک این حقیقت «از طریق حفظ متن دلیل و ظاهر لفظ آن میسر نمی‌گردد، بلکه باید هر پژوهشگری به تأمل و مطالعه در یک یک ابواب بلاغت پردازد تا بدین ترتیب دلیل و شاهد [حاکمی از اعجاز] را به دست آورد و به‌سان کسانی نباشد که درباره آنان گفته شده است: سخنانی می‌گویند و معنی آنها را نمی‌دانند و اگر به آنان گفته شود بیاید حقیقت آنچه را می‌گویند دریابید نمی‌آیند. جرجانی برای گرفتن بهانه از کسانی که سستی می‌ورزند، مباحث بلاغی خود را ارائه می‌دهد و «در آنها همگان را به اموری رهنمون می‌شود که هیچ خردمندی از معرفت آنها و اطلاع و احاطه یافتن نسبت به آنها بی‌نیاز نیست». «(۴۱)»

(۳۳) اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۲۶ وی در بحث از ابواب و فنون بلاغت در پی آن نیست که آنها را در نظم قرآن نیز مورد مطالعه قرار دهد و یا شواهدی از قرآن برای این فنون بیاورد، بلکه عمداً از چنین چیزی روی بر می‌تابد و صریحاً می‌گوید: طریق و سببی که هر پژوهشگری با استفاده از آن به بلاغت نظم قرآن پی ببرد، تنها مطالعه‌ای همه جانبه در کلام عرب و پی‌گیری اشعار عربی و تأمل در آنهاست. «(۴۲)» از همین جاست که وی مباحث بلاغی خود را پی گرفته و به طور مفصل در مباحث ذیل سخن گفته است: مفهوم فصاحت و بلاغت، بستگی داشتن نظم به ترکیب نحوی، نظم کلام و جایگاه نحو در این مسئله، کنایه و استعاره، مزیت‌های نظم بر حسب معانی و مقاصد، تقدیم و تأخیر، حذف و اثبات، تعریف و تنکیر، قصر و اختصاص، و ... وی در هر یک از این فصول شواهدی از نظم و نثر بلیغ می‌آورد و گاه نیز به عنوان تنظیر شاهی از قرآن ذکر می‌کند؛ و این همه را مقدمه‌ای برای استدلال بر شرف علم بیان قرار می‌دهد: علمی که هیچ درختی از آن ریشه دارتر، پردامنه‌تر، و دارای دستاوردهای آشکارتر، و هیچ زلالی از آن گواراتر، و هیچ نهالی از آن پربارتر، و هیچ چراغی از آن روشنتر نیست، علمی که اگر وجود نداشت هیچ زبانی

نمی‌دیدید که نقش سخنی پدید آورد، زری در قالب بریزد، درّی یگانه پدیدار سازد، روح سحر بدمد، با شهد شیرین از شنونده پذیرایی کند، و گل‌هایی زیبا نشانت دهد و میوه‌هایی تازه و شیرین بر دامانت ریزد و علمی که اگر علوم را در دامن محبت خویش نشانده و دست تربیت بر سر آنها ننهاد و آنها را تصویر و ترسیم نکرده بود، این علوم برای همیشه پوشیده و پنهان می‌ماند، هرگز دست روزگار نقشی از آنها را هویدا نمی‌ساخت و آنها چون مرواریدهایی در صدف می‌ماندند و سایه پنهان بودن بر همه آنها می‌گسترده؛ و علمی با فوایدی جز این که نتوان آنها را در شمار آورد و با محاسنی که نتوان همه را تا به آخر شمرد. «۴۳» ما در این مسئله با جرجانی مخالفی نداریم که درک اسرار زبان عربی راه فهم اعجاز نظم (۴۲) همان. (۴۳) همان، ص ۴. اعجاز

بیانی قرآن، متن، ص: ۱۲۷ قرآن است؛ زیرا هرگز نمی‌توان تصور کرد کسی که فاقد درک کامل اسرار یک زبان باشد بتواند متون برجسته آن زبان را بشناسد تا چه رسد به این که بتواند علت و منشأ بلاغت و برجستگی را در این متون تشخیص دهد. نکته دیگر آن که جرجانی در داوری خود درباره سخنوران عرب گرفتار آن ورطه‌ای که باقلانی بدان گرفتار آمده نشده است؛ چه، باقلانی در اظهار نظر پیرامون قصاید و خطب مشهور شاعران توانمند عرب و خداوند گاران سخن آنها را مورد تحقیر و اهانت و عیبجویی قرار داده و بدین ترتیب ناخواسته به این مطلب کشیده شده است که اعراب فصیح عصر بعثت تنها در شرایطی اعجاز قرآن را پذیرفتند که در امر سخنوری در سطحی پایین قرار داشتند و به اسرار بیان ناآگاه بودند، در حالی که به عقیده ما اعجاز زمانی اعجاز است که آنان به حدی از فصاحت و بلاغت و توانمندی در این عرصه رسیده باشند که بدین وسیله بتوانند اعجاز را درک کنند. اما در این مسئله با جرجانی اختلاف داریم که اسرار بیان و بلاغت در زبان عربی را باید در شعر شاعران و نثر سخنوران عرب یافت و نه در آن متن برجسته‌ای که یک ذوق عربی صحیح، جدای از آن و بدور از آن نمی‌تواند شکل گیرد. اگر ما این انتقاد را بر علمای متأخر بلاغت وارد می‌آوریم که چرا شواهد و فنون بلاغت را در نمونه‌هایی از شعر و نثر عربی که مورد خوشایند ذوق آنان قرار گرفته جسته‌اند، و شایسته آن بوده که جلوه‌های بلاغت عربی را در بزرگترین کتاب این زبان بجویند؛ چگونه می‌توان پذیرفت که مباحث بلاغت جدای از قرآن کریم مورد بررسی قرار گیرد، آن هم در کتابی که این مباحث را به عنوان مقدمه‌ای در فهم نظم قرآن و به عنوان دلایلی بر اعجاز آن ارائه می‌کند؟ به هر حال، به عقیده ما جرجانی در دلایل اعجاز به مطالب و نکات دقیقی در اسرار بلاغت عربی رسیده و آنها را ارائه کرده، اما پژوهشی قرآنی درباره اعجاز بلاغی ارائه نداشته است. البته مطالب و نکاتی که وی مطرح کرده در مطالعات مربوط به بیان و بلاغت از جایگاه خاص خود برخوردار است و شاید نیز بتواند چیره دستی سخنوران عرب و اقتدار آنان را در فنون سخن متجلی سازد، اما بی‌آن که این مسئله به اعجاز قرآن ربطی داشته باشد مگر از این باب که بگوییم این مباحث مقدمه و زمینه‌ای برای شناخت اعجاز است. اما همچنان این پرسش بر جای می‌ماند که نظم قرآن از چه جهت از نظم کلام سخنوران عرب فراتر است؟ و کدامین اسرار بیان و بلاغت قرآن آنان را به شگفت واداشته و اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۲۸ مغلوب خود ساخته بود که در نتیجه آنان در مقابل این کتاب درماندند و نتوانستند سوره‌ای همانند آن بیاورند؟ شاید جرجانی خود به این امر پی برده بود که دلایل اعجاز او از این ناتوان مانده که از مقدمه بگذرد و به متن پردازد و دلایل را پشت سر نهد و ادله را ببیند و ابزار را رها کند و به هدف و مقصود پیوندد، و شاید همین امر نیز او را وادار ساخته مباحث بلاغی خود را در این کتاب با فصل خاصی به پایان برد و در آن فصل درک اسرار بلاغت را به امور مبهم و مجزّی ارجاع دهد که خود آنها را «ذوق و احساس روحی و امور غامض خفی» می‌نامد، و مردم را بیمارانی بیابد که می‌بایست درمان خود را نزد او بجویند. شاید مناسب باشد در اینجا آن فصل پایانی از کتاب دلایل اعجاز را نقل کنیم، فصلی که خلاصه‌ای از نظریه جرجانی در این مبحث را در بر دارد و طریقه او در پرداختن به مسائل و سبک او در جدل و استدلال و احتجاج را نشان می‌دهد: بدان که شگفت‌تر از موضعی که مردمان در مسئله نظم دارند نخواهی دید. چه، هیچیک از مردم نیست که اندک معرفتی داشته باشد مگر این که می‌داند نظمی نیکوتر از نظم دیگر

نیز وجود دارد؛ اما با وجود این مشاهده می‌کنی که چون بخواهی آنان را به حقیقت این امر آگاه سازی چشمانشان به سان شتری گرما زده تیره و تار می‌شود و درک و فهم را از دست می‌دهند. علت این امر نیز آن است که نخستین چیزی که مردم نسبت به آن ناآگاهند خود حقیقت نظم است، از این نظر که آن را چیزی جز مراعات معانی نحو پنداشته و آن را در الفاظ و نه در معانی دانسته‌اند. به هر حال با رنجهای فراوان رویاروی می‌شوی تا آنان را از نظری که دارند برگردانی؛ زیرا می‌خواهی مرضی مزمن و دردی دیر پای را درمان کنی. پس از آن نیز هنگامی که افسار آنان را به سوی اعتراف به این حقیقت می‌کشی که نظم مفهومی جز «مراعات معانی نحو» ندارد، برای آنان گمان و شبهه‌ای حاصل می‌شود که اگر مراقبت نکنی بزودی به همان جای نخست خویش باز می‌گردند؛ چه، آنان می‌بینند که ما برای نظم کلامی معین ادعای مزیت و برتری می‌کنیم، بی‌آن که در آن کلام چیزی از معانی نحو باشد که بتوان تصور کرد مردم در آگاهی نسبت به آن با یکدیگر تفاوت دارند؛ از سویی دیگر نیز می‌بینند که نمی‌توانیم در میان معانی نحو و جوه آن روی نقطه خاصی انگشت بگذاریم که بتوان در مورد آن چنین ادعا کرد که این نظم در هر کلامی وجود داشته باشد برتری و مزیتی را برایش ایجاب می‌کند بلکه آنان مشاهده می‌کنند که ما در مورد همه معانی و جوه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۲۹ و فروق نحوی در جایی مدعی مزیت می‌شویم و در جایی دیگر نه، در کلامی ادعای برتری می‌کنیم و در جایی دیگر نه و در یک کلام آن را موجب مزیت می‌دانیم و در هزار کلام دیگر نه. زمانی که وضعیت را چنین می‌بینند برایشان ایجاد شبهه می‌شود و می‌گویند: چگونه آنچه درست و شناخته شده است در جایی نادرست و ناشناخته می‌شود؟ و به چه سبب چیزی می‌تواند در کلامی موجب مزیت گردد و در کلامی دیگر مزیتی را ایجاب نکند در حالی که حقیقت آن چیز در هر دو کلام یکی است؟ به عنوان مثال زمانی که آنان در مواضع بی‌شمار تنکیر را می‌بینند ما را در ادعای حسن و مزیت برای تنکیر کلمه «حیا» در آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» «برای شما در قصاص حیات است» (بقره/ ۱۷۹) و در این مورد که می‌گوییم در این تنکیر بلاغتی شگفت است مورد اتهام و پرسش قرار می‌دهند و آن را یک گمان و یک تخیل از سوی ما می‌پندارند. ما در چنین جایی آن سان که توانستیم در خود مسئله نظم - یعنی وادار کردن آنان به پذیرش آن که بلاغت چیزی جز نظم نیست - شبهه را از میان برداریم نمی‌توانیم دفع شبهه کنیم؛ زیرا ما در آن مسئله دلیلی در اختیار داشتیم که می‌توانستیم به کمک آن ایشان را به پذیرش صحت آنچه می‌گوییم وادار سازیم؛ اما در اینجا وضعیت همانند آنجا نیست و بیماری نه آنچنان بیماری آسان و نه بدان گونه است که چون در صدد درمانش بر آبی راهی را که در پیش می‌گیری برای همگان سودمند و تلاشی را که مبذول می‌داری همه جا قرین موفقیت بیابی؛ زیرا آن ویژگیهایی که می‌بایست به آنان بیاموزی و ایشان را از شأن و منزلت آن آگاه سازی اموری خفی و معانی روحی است که نمی‌توانی شنونده را به آن توجه دهی و برای او آگاهی نسبت به آن پدید آوری مگر این که خود برای ادراک آنها آماده و دارای طبیعتی باشد که پذیرای چنین درکی است و همچنین برخوردار از ذوق و قریحه‌ای باشد و بدان سبب در درون خود چنین احساسی را بیابد که اصولاً این جوه و فروق [و معانی نحوی] می‌تواند مزیتی برای کلام پدید آورد، و مگر این که شنونده از کسانی باشد که چون در کلام بنگرد و در شعر تدبّر کند بتواند میان جایگاه هر یک از اجزای این کلام و شعر را با جایگاه همین اجزاء و عناصر در کلام و شعری دیگر تفاوت گذارد؛ و مگر این که از کسانی باشد که چون این شعر شاعر را برایش بخوانی که: لی منک ما للناس کلهم نظر و تسلیم علی الطرق یعنی: من با تو همان حال دارم که دیگران دارند و آن که بر راه نشینم و بنگرم. و چون این گفته بحرتری را بر او بخوانی که: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳۰ سأستقل لك الدموع صباة و لو أن دجلة لی علیک دموع یعنی: همه سرشک ریزان خویش بر تو را اندک خواهم یافت، هر چند یک دجله اشک در اختیارم باشد. و نیز چون این گفته دیگر او را به وی بنمایانی که: رأت مکنات الشیب فابتسمت لها و قالت نجوم لو طلعت بأسعد یعنی: آثار سفیدی موی سر را در من دید و بدان لبخند زد و گفت ستارگانیند که کاش بر آسمانی بلند طلوع کنند. و چون این گفته ابو نواس را بر او بخوانی که: ركب تساقوا علی الأکوار بینهم كأس الکرى فانتشی المسقی و الساقی کأن اعناقهم و النوم واضعها علی المناكب لم تعمد بأعناق

یعنی: کاروانی که نشسته بر شتران جام خواب را میان خود دست به دست کردند و هم ساقی و هم دیگران مست خواب شدند. گویا این خواب بود که سرهای آنان را بر روی شانه نهاده بود، بی آن که سرها بر روی گردن ایستاده باشد. و چون این گفته دیگر او را در معرض او قرار دهی که: یا صاحبی عصیت مصطبحا و غدوت للذات مطرحا فترودا منی محادثه حذر العصا لم یبق لی مرحا یعنی: ای همدانم به پگاه عمر خویش گناهکار بودم و آنگاه لذتها را به کناری نهادم؛ پس از من توشه سخن برگیرید که بیم عصیان بر ایم شادی و آسایشی بر جای نگذاشته است. و چون این سخن اسماعیل بن یسار را بر او بخوانی که: حتی إذا الصبح بدا ضووه و غابت الجوزاء و المرزم خرجت و الوطاء خفی کما ینساب من مکمنه الأرقم یعنی: آن هنگام که روشنایی صبح پدیدار گشت و صورت جوزاء و ستاره ناجد پنهان شد بیرون آمدم، در حالی که گامهایم را آهسته و مخفیانه بر می‌داشتم، آن سان که گویا مارپیشه از مخفیگاه خویش بیرون می‌آید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳۱ هنگامی که این ابیات را بر او بخوانی «۴۴» از آنها به وجد آید و با شنیدن آنها احساس غرور کند و به لطفی که در فن حذف در عبارت «نظر و تسلیم علی الطرق» وجود دارد، و راز سحر گونه‌ای در شعر بحتری «لی علیک دموع» پنهان است و بالأخره به والایی این سخن او که «نجوم لو طلعتن بأسعد» و منزلت بلند و دقت صنعت آن ... پی برد. اما درد و گرفتاری آنجاست که چنین احساسی در میان مردم اندک است تا آنجا که گاه برای فردی پیش می‌آید که در شعر و یا در نامه خود چیزی از این فروق و وجوه را در جای خود و به وجهی نکو و شایسته به کار می‌گیرد، اما خود احساس نمی‌کند که این وجوه و فروق را در جای شایسته خود آورده است. اما در مورد نادانی نسبت به مواضعی که این وجوه و فروق را به درستی نیاورده و کلام را ناشایست ساخته است، این را حتی در مورد کسانی که دارای طبعی زنده و بیدار و قلبی آگاه و بینایند نفی نکن و در مورد آنان که چون حقیقت را نشانشان دهی نمی‌بینند و چون رهنمونشان شوی راه نمی‌یابند نیز بدان که با او راه به جایی نمی‌بری و خود را به رنجی بی‌حاصل می‌افکنی؛ و آن سان که در دل یک انسان فاقد ذوق شعر جای نمی‌گیرد این شأن را نیز کسی که فاقد ابزار لازم برای فهمیدن آن است نمی‌فهمد. البته مصیبت آن جاست که آن کس که فاقد چنین چیزی است گمان کند از آن برخوردار و از کسانی است که به کمال لازم برای حکم کردن و به شایستگی کافی برای قضاوت کردن رسیده است، و بدین ترتیب از چیزهایی سخن راند که اگر از انحراف آنها آگاهی می‌داشت از گفتنشان شرم می‌کرد. اما آن کس که در درون خویش نقص می‌یابد و می‌داند دانشی به او داده شده که به دیگران نیز داده شده است، تو در برخورد با او در آسودگی کاملی و او انسانی عاقل است که عقلش او را از این باز داشته که از جایگاه خود فراتر رود و خود را به رنج تکلف چیزی افکند که اهلش نیست. جرجانی در ادامه اظهارات خود به تبیین عقیم بودن دلایل اعجاز در برابر خصم معاندی می‌پردازد که چنان ذوق و احساسی روحی و غرور خاصی ندارد که بتواند به وسیله آن تفاوت‌های بلاغت در نظم را تشخیص دهد. او یادآور می‌شود که گاه در علمی که دارای اصول شناخته شده و قوانین مشخص و روشنی نیز هستند کسی نظر اشتباهی را بر می‌گزیند و (۴۴) ملاحظه می‌کنید که

جرجانی بر اساس شیوه خاص خود در دلایل الاعجاز شواهد فراوانی از شعر عرب، و نه از قرآن، می‌آورد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳۲ سپس آن نظر و عقیده او را به اعجاب و امیدوار می‌دارد و بدین ترتیب نمی‌توانی او را از آن خواسته دل که به دنبالش رفته و آن نظریه‌ای که اختیار کرده باز داری، مگر پس از تحمّل رنج و مشقتی فراوان و آن هم در صورتی که خردمند و عاقل باشد؛ اما این گونه خردمندان در میان مردم اندک و کمیابند. بدین وصف چگونه می‌توانی در این مقوله- این که در برخی از نظمها نسبت به برخی دیگر مزیتها و ویژگیهایی وجود دارد که برتری آنها را در پی می‌آورد- مردم را از نظریه‌هایی که اختیار می‌کنند باز داری، در حالی که تنها اصلی که در اختیار داری و بدان ارجاعشان میدهی و تنها دلیلی که در مقابل آنان اقامه می‌کنی به گواهی گرفتن قریحه و احساس درونی و تأثیر کلام در اعماق دل و احساس غروری است که به هنگام شنیدن کلام برای شنونده ایجاد می‌شود؟ مردم در این مسئله تنها در حالتی خود را بر جایگاه اهل نظر و داوری و فتوا قرار می‌دهند که خود را از آنانی می‌دانند که از

قریحه‌ای سرشار و ذوقی صحیح و ابزاری کامل برای این مهم برخوردارند بدین ترتیب زمانی که با آنان می‌گویی آنچه می‌گویند از پیش خود گفته‌اید و بر مبنایی استوار نیست همین سخن را به تو باز پس می‌دهند و می‌گویند: نه، بلکه قریحه و ذوق ما صحیحتر، اندیشه‌مان به راستی نزدیکتر و حس و درک ما پاکتر است و هر چه آفت است در شماس است که مسائلی را برای خود تصور و تخیل کرده‌اید که هیچ حاصلی در بر ندارد، و پیروی از خواسته‌های دل و تمایلات نفسانی شما را به این توهم کشانده است که در مقایسه دو نظم که با یکدیگر برابرند برای یکی بر دیگری برتری و فضیلت قرار دهید بی آن که این برتری به تعقل و تصور درآید. بدین سان خود را در برابر آنان در مانده می‌بینی و جز اظهار شکفتی راهی پیش روی خویش نمی‌یابی. بنابراین نه سخن از تو حاجتی برآورد، نه گفتن تو را سودی رساند و نه دلیل مسموع افتد مگر آن هنگام که در آنچه می‌گویی برای خویش یاوری بیابی و نیز کسی که، چون گفته‌ات مقبول طبعش نیفتد و از پذیرش آن خودداری ورزد و در نتیجه آن را به تو باز گرداند، باز هم به سخت گوش دهد و هر حجابی را که میان خود با توست بردارد و خود را بدانجا که تویی برساند و دیده به سوی دوزد که تو بدان رهنمونش شده‌ای؛ و بدین ترتیب به جای بیگانگی و گریز انس و آشنایی به میان آورد و پس از آن که خودداری اظهار کرده است دیگر بار [در مقابل آنچه می‌گویی] پذیرش آشکار سازد. اما وضعیت این مسئله یعنی بلاغت نظم و مزایا و ویژگیهایی که دو یا چند کلام اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳۳ به واسطه آنها بر یکدیگر برتری می‌یابند- بدین گونه نیست، و تنها علتش نیز آن است که در میان انواع علوم خفی و امور غامض و دقیق، هیچ چیز به نحوی شکفت آورتر از پنهان بودن این علم پنهان نیست و گاه در این مسئله خود را درباره مطلبی به رنج فراوان می‌افکنی و همه اندیشه خویش را به کار می‌گیری و هر توانی که داری به خدمت می‌آوری، اما آنگاه که آن مطلب را کاملاً معلوم می‌سازی و فهم استواری از آن پدید می‌آوری، باز هم می‌بینی همانی که برایت در آن مطلب شبهه به نظر می‌رسد و تردید پدیدار می‌شود و وضع چنان است که ابو نواس می‌گوید: «همان که هیچ تردیدی سراغ ندارم به سان تردید خویش در مطلبی که نگاهم در آن به تحیر مانده و تنها وهم و گمانم از آن سخن گفته است.» و میان من و آن تنها صورتهایی از اشیاء پدیدار گشته و نه علمم علم و نه گمانم گمان است. گاه می‌شود که مدتی مدید در بیتی تأمل می‌کنی و به تفسیر آن می‌پردازی، گمان نمی‌کنی که در آن چیزی وجود داشته باشد که از آن آگاهی نداشته باشی، اما پس از چندی در همین بیت حقیقی پنهان برایت رخ می‌نماید که تا این زمان آن را نمی‌دانسته‌ای. «۴۵» جرجانی نیز بگذشت، پس از آن که بلاغت را در این راستا قرار داد که علم استدلال بر اعجاز قرآن باشد و پس از آن که این مقوله را به صورتی قاطع به صحنه مطالعات بلاغی، دور از قرآن و جدای از آن، کشاند. او برای آیندگان خود نشانه‌های این راه را ترسیم کرد و آنان نیز بر اساس آنچه او ترسیم کرده بود، بلاغت را به طور مستقل، موضوع مطالعه و بررسی و تألیفات خود قرار دادند، با این گمان که از این طریق به معجزه قرآنی خدمت می‌کنند و همگان را به درک اعجاز آن رهنمون می‌شوند. دست اندرکاران این علم که پس از جرجانی آمدند، به رغم آن که از او بهره گرفتند یا بر پیرامون خورشید او چرخیدند، راهها و شیوه‌های مختلفی را در پیش گرفتند: برخی بر این عقیده شدند که تلاش جرجانی در دلایل الاعجاز نیازمند ترتیب دادن دوباره، و تحریر و تهذیب می‌باشد. فخر رازی از این گروه است که کتاب خود نه‌ایه‌الایجاز فی (۴۵) \_\_\_\_\_

دلایل الاعجاز، ص ۳۹۳-۴۰۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳۴ درایه‌الاعجاز را تألیف کرد و در آن به این حقیقت اعتراف نمود که جرجانی همان کسی است که اصول این علم و اقسام و احکام و شرایط آن را استخراج کرد، اما وی در مراعات ترتیب اصول و ابواب اهمال ورزید و در کلام خود به اطناب فراوان گرفتار آمد. برخی این نیاز مباحث بلاغی را مورد توجه قرار دادند که می‌بایست برای آنها شواهدی از قرآن کریم جسته شود. ابن ابی الاصبیح مصری (فت ۶۵۴ ه ق) از این گروه است که کتاب خود بدیع القرآن «۴۶» را در یکصد و بیست باب تدوین کرد و در آنها کوشید تا می‌تواند به قرآن استشهاد کند، هر چند وی در اغلب موارد و در بسیاری از ابواب کتاب خود تنها بدان بسنده کرده که اصطلاح بدیعی مربوط به آن باب را بیاورد و پس از آن شاهد یا

شواهدی از قرآن ذکر کند، بی آن که به بیان جزئیات و چگونگی قوت و عظمت و یا تبیین راز بلاغت موجود در آن پردازد. برخی دیگر هم تنها به این رهنمود عملی جرجانی که بلاغت را به صورت مستقل، ولی به عنوان راهی برای فهم اعجاز و دلیلی بر اثبات آن، مورد بحث و بررسی قرار داد، بسنده کردند و بلاغت را به صورت مستقل، اما دور از مسئله اعجاز مورد بحث قرار دادند و علاوه بر این، مسئله بلاغت را از معانی نحو جدا دانستند، معانیی که جرجانی، بحق، آنها را در بلاغت نظم داخل دانسته بود. پیشوای این مکتب سکاکی (فت ۶۲۶ ه ق) است که در کتاب مفتاح العلوم خود بلاغت را علمی تحصیلی و صنعتی که قواعد منطقی خاصی بر آن حاکم است دانست. بدین ترتیب، تمامی سهم قرآن از مفتاح العلوم و مشروح آن معدود شواهدی قرآنی شد که در کنار انبوهی از شواهد مثالهای برگرفته شده از گفتار انسانها مطرح گردیده بود. پس از آن نیز همه تلاشها و همه توجه‌ها به «اجرای فنون بلاغی» معطوف گشت، بدین معنا که مثلا در تشبیه بیان ارکان، ادات، اقسام و مرتبه آن، در استعاره تعیین مستعار له، مستعار منه، جامع، قرینه، تجرید و تصریح و ترشیح، در مجاز و کنایه بیان معنی حقیقی و معنی مجازی، رابطه و تناسب میان آن دو و انواع این رابطه، قرینه منع کننده و یا غیر منع کننده از اراده معنی حقیقی و در بدیع محسنات لفظی و غیر لفظی و انواع و اصطلاحات مربوط به آنها مورد توجه و بحث و بررسی قرار گرفت. چنین شد که روح بلاغت را در قالب صنعت و در زنجیر منطقی به بند کشیدند و تعریفها، بیان فروع و نحوه اجرای فنون بلاغی آنان را از مشاهده اسرار بیان و بلاغت و درک ذوقی اسلوب و روح متون باز داشت (۴۶). \_\_\_\_\_ از دیدگاه ابن

ابی الاصبغ، بدیع به معنی بلاغت است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳۵ در میان انبوه شرحها، تلخیصها و حواشی مفتاح العلوم، که همه مباحث و مطالعات بلاغی را تحت سیطره خود قرار داد، مسئله اعجاز روز بروز از میدان بلاغت دور شد و از دیده‌ها پنهان گشت و بدین ترتیب مسئله اعجاز تنها به مباحثی محدود شد که مفسران در خلال تفسیر آیات تحدی و اثبات اعجاز بدان می‌پرداختند، آن سان که شیخ محمد عبده در تفسیر آیات سوره بقره، «اگر در آنچه بر بنده خویش نازل کردیم در تردید هستید سوره‌ای همانند آن بیاورید و جز خدای همه حاضران را فراخوانید اگر که راست می‌گویید و اگر چنین نکنید - که هرگز نتوانید کرد - از آن آتشی پروا کنید که آدمیان و سنگها هیزم آیند و برای کافران مهیا شده است» (بقره/ ۲۳-۲۴)، فصلی «در تحقیق وجوه اعجاز» (۴۷) گشود. و در آن همه اقوال و دیدگاههای مختلف را آورده است در میان جوهری که وی متذکر گشته تنها آنچه به بیان و بلاغت قرآن بر می‌گردد و یا آنچه وی آن را اعجاز در اسلوب و نظم نامیده مورد نظر ماست. علت این اعجاز از دیدگان وی آن است که قرآن مشتمل بر نظم غریب و ناشناخته و وزنی عجیب و شگفت برانگیز و اسلوبی خاص است که با آنچه سخنوران در مطلعها، فاصله‌ها، و مقطعهای کلام عرب و ... یافته‌اند تفاوت و تباین دارد. به آیین سوگند، مسئله نظم یکی از مسائل مهم و برای هر که اهل اندیشه و بصیرت باشد یکی از شگفت‌ترین شگفتیهاست؛ و به رغم کثرت آنچه در این باره برای نخستین بار گفته و یا آنچه تکرار کرده‌اند، هیچکس حق آن را ادا نکرده است. نظمی که در قرآن وجود دارد نظمی واحد و شیوه‌ای یکسان نیست، بلکه بیش از صد نظم و شیوه است؛ قرآن یکصد و چهارده سوره است که از هفت سوره بلند آن «السبع الطوال» گرفته تا سوره‌های متوسط و یا کوتاهتر از آن، در کوتاهی و بلندی با یکدیگر تفاوت دارند و هر کدام از آنها با ترتیلی که به موسیقی خاصی برای آن شباهت دارد و فهم آن را آسانتر می‌سازد و از خود تأثیری ویژه بر جای می‌گذارد تلاوت می‌شوند و این به رغم اختلاف و تفاوتی است که در فاصله‌ها و در بلندی و کوتاهی دارند. این سوره‌ها علی‌رغم این که برخی در نظم با یکدیگر تشابه دارند و برخی از چنین تشابهی برخوردار نیستند، همه در این امر با یکدیگر همانندند که مفاهیمی عالی و مضامینی بلند را به یکدیگر در آمیخته‌اند ... یکی از لطایف بدیعی که بدان وسیله نظم قرآن از نظم کلام عرب اعم از شعر و نثر تمایز می‌یابد این است که گاه در یک سوره که دارای نظم خاص و قافیه‌های (۴۷) \_\_\_\_\_

تفسیر الذکر الحکیم، ج ۱، ص ۱۹۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳۶ معین است مشاهده می‌کنید که فاصله‌هایی با قافیه‌ای جز



آنچه در دیگر عبارات وجود دارد آمده و همین امر بر زیبایی و نکویی و تأثیری که در دلها می‌گذارد افزوده است. و گاه مشاهده می‌کنید که در سوره‌ای فاصله‌های برخی از آیات با برخی دیگر از نظر وزن و قافیه متفاوت آمده و همین نکته بر منزلت کلام افزوده، آن را از جلال خاصی برخوردار ساخته و عظمت و شکوهی ویژه بدان داده است و بدین ترتیب پیوسته به خواننده نشاطی تازه می‌دهد و گوش شنونده را می‌نوازد. شایسته بوده است که خطبا و نویسندگان این شیوه از محاسن کلامی قرآن را تقلید کنند، هر چند آنان از این ناتوان بوده و هستند که با کلیت سوره‌ای از سوره‌های قرآن رویاروی شوند و برایش همانندی بیابند یا به افق بلاغت آن نزدیک شوند. «۴۸» شیخ محمد عبده در ادامه بحث خود به رد نظریات کسانی می‌پردازد که در این عقیده در مورد بلاغت جدل و با آن مخالفت می‌کنند و بر این باورند که «ارجاع دادن مسئله به ذوق افراد ارجاع به مجهول است و هیچ حجت و برهانی نمی‌توان بر این امر اقامه کرد و هیچ مدلولی را به واسطه چنین چیزی نمی‌توان ثابت نمود؛ زیرا ذوق معنوی همانند ذوق حسی امری خاص صاحب آن است و تنها آن کسی که چیزی را به ذائقه تجربه کرده با آن آشناست». او همان پاسخی را به این گروه می‌دهد که عبد القاهر جرجانی داده بود و آن این که علت اظهار چنین سخنی ناآگاهی آنان نسبت به زبان فصیح است. البته عبده در این میان به این حقیقت نیز توجه دارد که ذوق زبان فصیح را می‌توان از طریق مطالعه گفتارهای بلیغی که به زبان مورد نظر مطرح شده و با سر و کار داشتن با این گونه کلام، حفظ کردن آن و به کارگیری آن به دست آورد، نه با قرائت کتب متأخری که در این فن نوشته شده و به عجمه و تعقید نزدیکتر است تا به فصاحت و بیان و بلاغت. عبده در عین حال که درباره کتب متأخرین فن چنین می‌گوید از کتاب متقدمینی که تا قرن پنجم هجری قواعد نحو و لغت و بلاغت را بنیان نهادند و بویژه از دو کتاب اسرار البلاغه و دلایل الاعجاز تقدیر می‌کند؛ چرا که [از دیدگاه وی] این دو کتاب تنها کتابهایی هستند که تو را در شناخت قوانین بلاغت به وجدان و ضمیرت ارجاع می‌دهند! قرنهای متوالی یکی پس از دیگری گذشت و مردم همچنان این مطالعه را

( همان، ص ۲۰۱. اعجاز بیانی ۴۸ )

قرآن، متن، ص: ۱۳۷ واگذاشته و مدارس موجود در شهرهای عمده نیز تنها همت خود را به خواندن کتبی در نحو، صرف، معانی و بیان معطوف داشته بودند، کتبی که هر کدام در موضوع خود در پایینترین سطح از فصاحت و بلاغت قرار داشتند و بیش از هر چیز از عجمه و تعقید حکایت می‌کردند، کتبی که مؤلفان آنها به همین بسنده کرده بودند که قواعد را یکی پس از دیگری در قالب عبارتهایی دقیق ردیف کنند که از فصاحت اهل زبان و از بلاغت متقدمانی که بنیان این فنون را نهادند و نیز از بلاغت پیروان آنها تا قرن پنجم هجری، یعنی کسانی چون خلیل، سیبویه، ابو علی فارسی، ابن جنی و جرجانی، بسیار بدور بود؛ تا آنجا که عالمترین مردم در این فنون کسانی شدند که ناآگاهترین خوانندگان کتب نوشته شده به زبان عربی به این زبان، و ناتوانترین کسان در فهم سخنان بلیغی که بدین زبان گفته شده است و بالأخره افرادی بسیار ناتوان از آوردن همانندی برای چنان گفتارهایی بودند. بدین سبب است که هر کس از کتب بلاغت، جز کتابهایی همانند الرسالة السمرقندیه، دو شرح جوهر الفنون، عقود الجمان، و بالأخره شروح و حواشی التلخیص سعد الدین تفتازانی را نخوانده باشد، از او امید آن نمی‌رود که طعمی از بلاغت چشیده و یا برای بیان منزلتی و ارزشی قائل باشد. چشیدن چنین طعمی را تنها از کسی می‌توان انتظار داشت که دو کتاب اسرار البلاغه و دلایل الاعجاز را بخواند؛ چه، همین دو کتاب است که تو را در شناخت قوانین بلاغت به وجدانت و به آن اثری که از کلام در جان و دل خویش می‌یابی ارجاع می‌دهد و بدین ترتیب پی می‌بری که دو علم بیان و بلاغت شاخه‌ای از علم روانشناسی است. البته در کنار خواندن این دو کتاب می‌بایست - چنان که حکیم ما ابن خلدون در مقدمه خود و در بحث از علم بیان گفته است - متون فراوانی از نظم و نثر عربی خواند و برخی را نیز همراه با فهم آن حفظ کرد. این اساس تحصیل ملکه بلاغت هم در فهم و هم در ادای آن است، و قوانینی که برای این علم وضع شده از کلام بلیغ عربی گرفته و استنباط شده، نه آن که کلام بلیغ از آن قوانین استنباط شده باشد. اما از قرنهای میانی این مسئله بر عکس شده تا آنجا که آزاد اندیشی به خود اجازه داده است درباره کتبی که به آنها اشاره کردیم - و

در دانشگاه الأزهر خوانده می‌شود- و نیز درباره کتبی از این قبیل چنین اظهار عقیده کند که «قواعد مطرح شده در این کتب قواعدی کلاسیک است که نمی‌توان از طریق آنها به برتری کلامی بر کلام دیگر پی برد؛ و به همین سبب نیز مشاهده می‌کنیم آنان که بیش از همه با این کتب سر و کار دارند ضعیف‌ترین مردم در بلاغت و سخنوری و ناتوانترین کسان در بیان مقاصد خویشند. بنابر این تنها کسانی از جنبه هنری و ذوقی به صورت کامل به منزلت قرآن در اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳۸ بلاغت پی می‌برند که از گزیده‌های کلام نظم و نثر عربی اعم از مرسل و مسجع بهره فراوانی برده باشند و این بهره برای آنان ذوق و ملکه‌ای را پدید آورده باشد؛ و نیز کسانی به این امر پی می‌برند که از کتبی همانند دو کتاب عبد القاهر جرجانی، و الصناعین، الخصائص، اساس البلاغه و مغنی اللیب ابن هشام استفاده کرده باشند. اینها مقدمات بلاغت و نتیجه آنها نیز حصول ملکه است. بلاغت دستاوردی را به بار آورده که می‌توان در تاریخ آن را جست و از این طریق بدان آگاهی یافت؛ و این دستاورد عبارت است از تأثیری که قرآن در ملت عرب و پس از آن در غیر اعرابی که این زبان را بخوبی آموختند داشت. حدّ صحیح بلاغت در کلام آن است که آنچه را شنونده از کلام انتظار دارد برای او برآورده سازد و کلام در اندیشه او به صورت یک برداشت و باور و در دل یا قلب او به صورت یک وجدان درآید... تاریخ بشر سراغ ندارد که هیچ کلامی از نظر میزان تأثیری که بر اندیشه‌ها و دلها می‌گذارد به مرتبه قرآن نزدیک شده باشد؛ چه این قرآن است که توانست سرشت ملت عرب را دگرگون سازد، این قوم را از عقاید و آداب گذشته خود برگرداند، از عادات و عداوتهای دیرین خویش دور سازد، از آن خود محوری و روح انتقام جویی که داشت رویگردان کند، و این قوم را به جای بیسوادی و ناآگاهی از حکمت و علم و به جای جاهلیت، از ادبی شایسته و از حلم و بردباری برخوردار سازد و از قبایل مختلف و متفرق عرب امتی یگانه پدید آورد که با عقاید، فضایل، عدالت جویی، تمدن و فرهنگ و علوم و فنون خویش سیادت جهانی را از آن خود ساخت. یکی از اندیشمندان اروپایی از طریق همین دستاورد تاریخی به این نوع از اعجاز قرآن پی برده است. دیدیم و پیش از این درباره برخی از ادبای عرب غیر مسلمان شنیده‌ایم که در شبهای ماه رمضان به خانه‌های آشنایان مسلمان خود می‌رفتند و به قرآن گوش فرا می‌دادند تا با شنیدن آیات این کتاب ذوق عربی و شعور و احساس روحی ادبی خویش را بهره‌مند سازند. کسانی از این جماعت که اهل علم و انصافند نیز به اعجاز قرآن در نظم و اسلوب و به این حقیقت که بلاغت این کتاب بر اعماق دل اثر می‌گذارد گواهی داده‌اند، هر چند این حقیقت را نتوانسته‌اند درک کنند که چنین بلاغتی بر آن دلالت می‌کند که این کتاب از جانب خداوند نازل شده است. اگر می‌خواستیم شواهدی از این وجه اعجاز متذکر شوم، از حدّ آن اختصاری که در این فصل بنای آن دارم پا فراتر می‌نهدم. امّا می‌توانید هر یک از اجزای این اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۳۹ تفسیر «۴۹» چنان نکاتی در راهنمایی به شگفتیهای بلاغت قرآن بیابید که در هیچ جای دیگر نمی‌یابید، حتی دقت در معانی مفردات قرآن، مشخص کردن حقایق نهفته در جمله‌ها و عبارات آن و در آمیختن معانی فراوان در اسلوب این کتاب و تناسب شایسته و لطیفی که میان آیات و سوره‌ها وجود دارد، و شگفت آورتر از همه، انواعی از ایجاز که تنها در این کتاب می‌توان یافت و بالأخره کثرت تکرار مفهومی واحد در قالب عبارتهای مختلفی که هیچ خواننده و یا شنونده‌ای را خسته و ملول نمی‌سازد؛ و شگفت آن است که بیشتر جویندگان بلاغت از این حقایق [نهفته در قرآن] غافلند. بدین ترتیب شیخ محمد عبده- همان گونه که جرجانی نیز چنین برداشتی دارد- ارتباط با متون برجسته‌ای را که به زبان عربی فصیح است برای کسب ذوق خاص عربی که بدان وسیله می‌توان بلاغت منظم اعجازی قرآن را درک کرد، یک ضرورت شمرده و همین امر را از نشانه‌هایی دانسته که ما را به اعجاز قرآن رهنمون می‌شود. وی علاوه بر این، تأثیر روانی فنون سخنوری را مورد توجه قرار داد، و این نکته‌ای است که استادمان امین الخولی نیز به عرصه پهناور آن وارد شده و در این زمینه رساله الاعجاز النفسی للقرآن را تقدیم داشته است. شیخ محمد عبده با واژه «اسلوب قرآن» از آن چیزی که دیگران آنرا «نظم» خوانده‌اند یاد کرده و در مسئله اعجاز بلاغی قرآن جایگاهی نیز به تأثیر تلاوت داده و دیدگاههای اروپاییانی را که زبان عربی را فرا گرفته‌اند نیز در ردیف استدلالهایی که بر اعجاز قرآن آورده می‌شود قرار داده

و به «گواهی کسانی از آنان که اهل علم و انصافند، بر اعجاز و اسلوب و بر این حقیقت که بلاغت در اعماق دل نیز تأثیر می‌گذارد» استناد کرده است. در مواردی جز آنچه گفته شد، عده تحت تأثیر نظریات و آراء عبد القاهر در مورد اعجاز و برداشت از آن و نیز تحت تأثیر شیوه وی در استدلال و مناظره قرار دارد. واقعیت آن است که به همان اندازه که سکاکی بلاغین کلاسیک را تحت تأثیر خود قرار داد، عبد القاهر نیز متأخرانی را در سیطره افکار خویش درآورد که به مسئله اعجاز بلاغی قرآن پرداختند و آنچه توانستند به اندوخته‌های این علم بیفزایند آن بود که از اعجاز قرآن سخن گویند و عباراتی چون «چه زیباست»، «چه والا است»، «چه پر فروغ و چه رساست»، «چه پر درخشش و متعالی است»، «به شرافت و بلندی این مفهوم و روانی این لفظ و عظمت» (۴۹) مقصود همان تفسیر الذکر

الحکیم است که مبحث اعجاز قرآن در ضمن آن آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۴۰ این عبارت و شگفت‌انگیزی این مثل بنگر»، و «در سحر این آهنگ و اسرار این موسیقی تأمل کن ... و عباراتی از این قبیل که ارزانی داشته می‌شود، و قالبهایی چنین گنگ که آنقدر قلمهای نویسنده‌گان و زبانهای مداحان و ستایشگران، آنها را در پای داستانهای بی‌محتوایی که به تبلیغشان پرداخته‌اند و در پای ترانه‌های مبتذلی که مست آنها شده‌اند ریخته است که گوش زمان از شنیدن آنها آزرده و ملول می‌شود. از هزار سال پیش آوردن چنین جملاتی آهنگین رواج داشته، و در همان زمان ابو سلیمان خطابی در آنها چیزی که انسان را قانع کند یا درون ناآرام او را آرام سازد نیافته است. او در بیان اعجاز القرآن در ردّ کسانی که گفته‌اند تمایز قرآن از دیگر انواع کلام که به صفت بلاغت متّصف می‌باشد مسئله‌ای است که نمی‌توان تصویر مشخصی از آن ارائه داد و گاه سبب این امر پوشیده می‌ماند و تنها تأثیر آن در روان انسان آشکار می‌گردد، می‌گوید: آن کلامی که از چنان حلاوتی در حسّ شنونده و از چنان طراوتی در جان او برخوردار است و چنان و شکوه و جلوه‌ای دارد که بدان واسطه از دیگر انواع کلام تمایز می‌یابد و می‌تواند آنچنان تأثیری در دلها بیافریند و به رتبه‌ای رسد که هیچ کلامی نتواند به رویارویی آن برخیزد و هیچکس طمع در آوردن همانند آن نبندد ناگزیر رازی در خود دارد و علمتی در آن نهفته است که به واسطه وجود آن چنین حکمی واجب شده و به واسطه حصول آن شایستگی چنین صفتی را یافته است. «۵۰» با وجود این همچنان مسئله اعجاز بلاغی بر گردونه این قالبهای گنگ کلاسیک و این عبارتهای سنگین و درشت ماند، قالبها و عبارتهایی که کسی مانند خطابی، از علمای قرن چهارم، در آنها چیزی نیافت که در این زمینه انسانی را قانع کند و یا درد نادانی را درمان سازد، و قالبها و عباراتی که شایسته حرمت و عظمت کتاب اعجاز نیست و هیچ دستاورد قابل اعتنایی را به نسل حاضر که ما علاقمند رساندن آنان به اعجاز «والا-ترین بیان و بلاغت» هستیم ارائه نمی‌دهد. (۵۰) ثلاث رسائل فی الاعجاز، ص

۲۵. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۴۱

## گفتار دوم نظریه‌ای در اعجاز بیانی

### اشاره

گفتار دوم نظریه‌ای در اعجاز بیانی ۱- حروف مقطعه و راز نهفته در حروف ۲- دلالت‌های الفاظ و راز کلمات ۳- اسلوبهای قرآنی و راز نهفته در چگونگی تعبیر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۴۳

## ۱ حروف مقطعه و راز نهفته در حروف

۱ حروف مقطعه و راز نهفته در حروف هیچ حرفی در قرآن کریم نیست که آن را زائد و یا محذوف و مقدر دانسته و یا به معنای

حرفی دیگر تفسیر کرده باشند و در عین حال با راز بیانی خود هر تلاشی را برای تفسیر آن، بر وجهی جز آنچه در آن بیان اعجازی بر آن آمده است، به رویارویی نخوانده و با شکست مواجه نکرده باشد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۴۵ با این باور که اعجاز بیانی قرآن کریم از هر تلاشی برای مشخص کردن آن فراتر و در افقی بالاتر از آن است که بتوانیم به کرانه‌های دور دست و بلند آن بنگریم و دیده خود را به اسرار چشمگیر و خیره کننده آن بدوزیم، و با اظهار فروتنی به این عرصه متعالی گام می‌نهم و تلاش متواضعانه خود در فهم این اعجاز را در کنار تلاشهای سلف قرار می‌دهم. قبلاً گذشت که خطابی اعجاز قرآن را در این می‌بینید که «هر لفظی در جای خود قرار دارد به گونه‌ای که اگر به جای آن لفظی دیگر آورده شود، مضمون و معنا تباه می‌شود و یا آن زیبایی و شکوه و در نتیجه بلاغت کلام از میان می‌رود». همان گونه که گفته‌ایم، همین نکته دقیق محور اندیشه و نظریه جرجانی مبتنی بر اعجاز در نظم است و احتمالاً با جنبه‌هایی از نظریه ما در مورد اعجاز بیانی اشتراک و هماهنگی دارد، هر چند ما صرف نظر از این اشتراک در برخی از جنبه‌ها در درک محتوا و مفاد نهایی این مسئله، ترسیم ابعاد آن و شیوه استدلال و راه اثبات آن با وی اختلاف نظر داریم. علمای بلاغت [در اعصار گذشته] با پرداختن به مباحثی بلاغی که جدای از مسئله معجزه قرآنی مطرح می‌شده از بحث اعجاز مانده‌اند؛ زیرا به عقیده آنان تنها همان علوم بلاغت دلایل اعجاز و راه فهم آن بوده [و نیاز به چیزی دیگر وجود نداشته] است. این در حالی است که ما بلاغت را از آن قرآن می‌آموزیم و به پیشگاه قرآن به تلمذ می‌رویم تا در اسرار بلاغت اعجازی آن تدبیر و آنها را درک کنیم. شاید نخستین چیزی که مرا به سرّ حرف و کلمه توجه داد، تأمل در «فواتح سوره‌ها» یعنی اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۴۶ حروف مقطعه‌ای بود که بیست و شش سوره مکی و سه سوره از نخستین سوره‌های مدنی با آن آغاز شده است. این همان تفسیر مشهور از «فواتح سوره‌ها» است، هر چند ابن ابی الاصبغ عالم مصری فنون بلاغت و مؤلف بدیع القرآن کتابی تحت عنوان الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح تألیف کرده و در آن مقصود از «فواتح» را هر کلامی دانسته که در آغاز سوره‌های قرآنی آمده است. او این کلامهای آغازین را در ده نوع قرار داده که یکی از آنها حروف تهجی یا همان چیزی است که ما آن را «فواتح» می‌نامیم و بقیه آنها نیز عبارتند از: ستایش خداوند چه به حمد و چه به تسبیح، نداء، جمله خبری، قسم، شرط، امر، استفهام، دعا، و تعلیل. زرکشی هم در «نوع هفتم، در اسرار فواتح و سوره‌ها» در کتاب البرهان شیوه ابن ابی الاصبغ را اختیار کرده و سیوطی نیز این گونه کلامهای آغازین را در کتاب خود الاتقان در «نوع فواتح سوره‌ها» قرار داده و فواتح به معنی حروف مقطعه را در فصل «متشابه» و تحت عنوان «اوایل سوره‌ها» آورده است. «۱» سوره‌های مکی که با حروف مقطعه آغاز شده‌اند بنابر ترتیب مشهور عبارتند از: قلم (ن)، ق، ص، اعراف (المص)، یس، مریم (کهیعص)، طه، شعراء (طسم)، نحل (طس)، قصص (طسم)، یونس و هود و یوسف و حجر (الر)، لقمان (الم)، غافر و فصیلت (حم)، شوری (حم عسق)، زخرف و دخان و جاثیه و احقاف (حم)، ابراهیم (الر)، سجده و روم و عنکبوت (الم). سوره‌های مدنی نیز عبارتند از: بقره و آل عمران (الم) و رعد (الم). سلف این نکته را مورد توجه قرار داده‌اند که مجموع این حروف، به استثنای حروف مکثر، چهارده حرف یعنی برابر با نصف حروف الفبای عربی است. برخی از آنان نیز پس از تأمل فراوان در این حروف بدین نکته پی برده‌اند که این حروف در همه تقسیم بندی‌هایی که علمای لغت در قرن‌ها و سالها پس از نزول قرآن در مورد حروف الفبای عربی به عمل آورده‌اند نیمی از هر یک از طرفهای تقسیم را به خود اختصاص

(۱) رک: سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۴۳، ۱۲؛ همین کتاب، ج ۲، ص ۱۳۳، «آیات متشابه»؛ زرکشی، البرهان، چاپ حلبی، ۱۹۵۷ م، ج ۱، ص ۱۶۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۴۷ می‌دهد. به عنوان مثال پنج حرف از حروف مقطعه از حروف «همس» می‌باشد و از سوی دیگر مجموع حروف همس در عربی ده حرف است؛ این حروف دقیقاً نیمی از حروف «جهر» را، بدون کم و زیاد، به خود اختصاص می‌دهد؛ در این حروف سه حرف از حروف حلقی یعنی نصف حروف حلقی و دقیقاً نصف حروف غیر حلقی به چشم می‌خورد؛ این حروف نصف حروف «شده» و همچنین نصف حروف «رخوه» را شامل می‌شود؛ دو حرف از چهار حرف «اطباق» در ضمن این حروف و همچنین

نیمی از حروف افتتاح در ردیف این حروف جای می‌گیرد؛ و بالأخره این حروف نصف حروف «استعلاء» و نیمی از حروف «استغال» را شامل می‌گردد. گروهی، از جمله باقلانی، بر این عقیده شده‌اند که «این حقیقت که این حروف نیمی از هر یک از اقسام متفاوت حروف را که سالیان درازی پس از نزول وحی از سوی علما قرار داد شد شامل می‌گردد خود دلیلی از دلایل اعجاز است، از این نظر که امکان ندارد چنین چیزی از ناحیه غیر خداوند- عزّ و جل- واقع شود؛ چه پدید آوردن چنین بدیعی در حکم خبر دادن از غیب است». البته باقلانی در جایی دیگر این مسئله را یکی از معانی [و نه دلایل] اعجاز قرآن «در نظم بدیع، تألیف شگفت و قرار داشتن در آخرین مرتبه بلاغت» شمرده است. زمخشری نیز این «نصف بودن» را در حروف مقطعه مورد توجه قرار داده و بر این عقیده شده است که در این مسئله لطایفی است که دلیلی الزام آور محسوب می‌شود. «۲» اما چرا این حروف، اعمّ از مفرد و مرکب، بدین صورت که قرآن بدان نازل شده، در این کتاب جای گرفته است؟ و سلف در این باره چه گفته‌اند؟ مفسران از دیر باز این مسئله را مورد توجه قرار داده‌اند و هیچ کتاب تفسیری نیست که بدان پرداخته باشد. غالباً نیز بحث مفسران در این باره در تفسیر حروف مقطعه الم که سوره بقره با آن آغاز شده مطرح می‌گردد؛ چه، این نخستین سوره در ترتیب سوره‌های قرآن است که با حروف مقطعه آغاز می‌شود. اما طبری در تفسیر حروف مقطعه سوره بقره همه احوال و

(۲) رک. باقلانی، اعجاز قرآن، ص

۶۶ و ۵۱؛ زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۷؛ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۴۸ نظریاتی را که تا زمان او درباره این حروف مطرح شده آورده است. متأخران نیز تقریباً از دایره همین اقوال و نظریات بیرون نیستند و تنها یکی از این نظریه‌ها را بر می‌گزینند و به توضیح جزئیات و تبیین بیشتر آن می‌پردازند: گفته‌اند: اینها حروفی هستند که اسم اعظم خداوند از آن تشکیل می‌شود. از سعید بن جبیر روایت کرده‌اند که اینها نامهای خداست که [حروف آنها] از همدیگر جدا شده است و اگر مردم می‌دانستند که چگونه این حروف گرد هم می‌آیند و در کنار هم قرار می‌گیرند اسم اعظم خداوند را در می‌یافتند. ابن عباس می‌گوید: ولی ما نمی‌دانیم چگونه این حروف را با یکدیگر ترکیب کنیم تا آن اسم پدید آید. همین گروه گفته‌اند: ممکن است این حروف نام فرشته‌ای از فرشتگان خداوند و یا پیامبری از پیامبران الهی باشد. از دیدگاه برخی از آنان نیز حروف مقطعه نشانهایی از نامهای نیک خداوند و یا کلیدهایی از این نامهاست و هیچ حرفی از این حروف نیست مگر این که کلیدی از یکی از نامهای او می‌باشد؛ به عنوان مثال، حرف کاف نشانی از کریم یا کبیر، هاء نشانی از هادی، عین نشانی از عزیز، یا علیم یا علی، صاد نشانی از صمد یا مصور، الف نشانی از الله، راء نشانی از رحمن، میم نشانی از ملک، و قاف نشانی است از قدّوس یا قاهر و یا قادر ... از همین قبیل است آنچه از ابن عباس روایت شده مبنی بر این که در فرموده خداوند که می‌گوید الم مضمون: «انا الله اعلم» «من خدایم که می‌دانم»، در المص مضمون «انا الله افضل»- «من خدایم که حکم می‌کنم»، در الر مضمون «انا الله اری»- «من خدایم که می‌بینم» [وجود دارد]. گفته‌اند: این حروف نامهای سوره‌هایی است که با آنها آغاز شده است. زمخشری در کشف می‌گوید: «اکثریت بر همین نظر اتفاق دارند» البته این سخن بدان معنا نیست که این حروف حقیقتاً نامهای سوره‌های قرآنند، بلکه مقصود آن است که سوره‌های آغاز شده با این حروف به نام همان حروف [و از باب حکایت] نامگذاری شده است؛ نظیر آن کسی بگوید: فلا ننی «قفانبک» و «عفت الـدیار» (۳) را روایت

(۳) عفت الـدیار محلها فمقامها بمنی

تأبد غولها فرجامها - م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۴۹ می‌کند؛ و یا کسی بگوید: از قرآن کریم «الحمد لله» و «براءة» را خواندم «۴» [و مقصود وی سوره حمد و سوره براءت است]. نزدیک به همین نظریه، نظریه کسانی است که گفته‌اند حروف مقطعه از نامهای قرآن و از قبیل فرقان می‌باشد. «۴» یکی از نظریات دیگری که این حروف را به عنوان «نشانهایی از نامها» تفسیر می‌کند این نظریه است که حروف مزبور علامتهایی است که کاتبان وحی آنها را گذاشته‌اند. ظاهراً این نظریه از نظریات متأخر است و این حقیقت

که چنین علامتهایی که در این صورت از جانب انسان وضع شده نمی‌تواند در قرائتهای هفتگانه و در سایر قرائتها وارد شده باشد، این نظریه را رد می‌کند. گفته‌اند: این حروف از قبیل اصواتی است که در نداء برای توجه دادن مخاطب به کار می‌رود؛ و قرآن کریم از آنها استفاده کرده تا از طریق شگفت آوری و نامأنوس بودن چنین کلماتی توجه همگان را برانگیزد؛ چه، در صورت استفاده از این حروف الفاظ متداول و شناخته شده‌ای که برای تنبیه وجود داشته کنار گذاشته شده و به جای آنها از ادات دیگری استفاده شده و چنین چیزی فاقد شباهت با گفتار انسانهاست و همین باعث می‌شود تا اثر بیشتری در جلب توجه شنونده داشته باشد. معتقدان به این نظریه در این باره اختلاف کرده‌اند که مخاطبان چنین تنبیهی چه کسانی هستند: ابو حیان عقیده دارد این حروف برای توجه دادن مشرکان آورده شد. تا بدین ترتیب حجت بر آنها تمام شود. او می‌گوید: «... تا مشرکان آن را تازه و شگفتی انگیز بیابند و در نتیجه بدان گوش سپارند و بدین طریق- با شنیدن آیات قرآن- حجت بر آنها تمام شود». «۶» این در حالی است که فخر رازی مخاطب این تنبیه را رسول خدا- علیه الصلاة والسلام- می‌داند، نه مشرکان. او در توضیح این تفسیر حروف مقطعه می‌گوید: وقتی حکیمی کسی را که در غفلت است و یا کسی را که ذهن و اندیشه‌اش به چیزی مشغول است مخاطب قرار دهد، قبل از کلام اصلی و مقصود خود چیزی دیگر می‌آورد تا بدان وسیله مخاطب را به خود توجه دهد و او بدین سبب گوش دل به کلام بسپارد و در این هنگام است که مقصود اصلی کلام را آغاز می‌کند.

(۴) زمخشری، الکشاف، تفسیر سوره بقره؛ شیخ محمد عبده، تفسیر الذکر الحکیم، ج ۱، ص ۱۲۲. (۶) ابو حیان غرناطی، البحر المحیط، ج ۱، ص ۳۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۰ (این توجه دهنده) گاه یک کلام دارای معنی و مفهوم است، از قبیل این که کسی بگوید: «گوش کن» و یا «متوجه من باش»...؛ گاه شیئی دیگر است در معنی یک کلام داری مفهوم، از قبیل این گفته شود: «ای زید»، «یا زید» و ... «هان یا زید»؛ گاه نیز یک صوت فاقد مفهوم [لفظی] است، همانند صدای سوت زدن با دهان، و یا کف زدن ... پیامبر اکرم- صلی الله علیه [و آله] و سلم- هر چند بیدار دل بود، اما به مقتضای انسان بودن کاری او را از کار دیگر باز می‌داشت و به همین دلیل از خداوند حکیم پسندیده بود که قبل از کلام اصلی و بیان مقصود خود حروفی به عنوان ادات تنبیه بیاورد ... در این میان، این حروف [حروف مقطعه] به گونه‌ای است که آوردن آنها بیشتر می‌تواند مقصود اصلی را که تنبیه است برساند تا آوردن حروفی که دارای معنی و مفهوم وضعی خاص خود هستند. زیرا آنچه قبل از کلام اصلی آورده می‌شود اگر یک کلام سازمان یافته و یک سخن مفهوم باشد احتمال آن وجود دارد که شنونده گمان کند همین همه مقصود گوینده است و کلامی پس از آن وجود ندارد، و بدین ترتیب به ادامه سخن گوینده توجه نکند. اما در صورتی که شنونده صدایی را بشنود که معنی خاصی ندارد متوجه آن می‌شود و این توجه را تا زمانی که کلامی دیگر پس از آن صدا نشنیده رها نمی‌کند، زیرا می‌داند آنچه تا این زمان شنیده است مقصود اصلی گوینده نیست. بنابر این، آوردن حروف بدون معنی و مفهوم مشخص- در اینجا- قبل از کلام مورد نظر گوینده در بردارنده حکمتی فراوان است. «۷» امام الحرمین جوینی نیز همین عقیده را پسندیده، می‌گوید: این عقیده که حروف مقطعه ادات تنبیه هستند عقیده‌ای پسندیده است؛ زیرا قرآن کتابی گرانها و در بردارنده مفاد و حقایقی پر ارج می‌باشد و به همین دلیل شایسته است تنها بر گوش آن کس که بیدار و متوجه است نشیند. بدین سبب این امکان وجود دارد که خداوند در برخی از اوقات می‌دیده که پیامبر- صلی الله علیه [و آله] و سلم- در عالم انسانی و به امری مشغول است، و در پی آن به جبرئیل فرمان می‌داده است تا در هنگام نازل شدن عباراتی چون الم، الر، و حم را بر زبان آورد ... تا بدین ترتیب پیامبر صدای جبرئیل را بشنود و به او توجه کند و به صدایش گوش (۷) رازی، التفسیر الکبیر، ج ۶،

ص ۴۵۶. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۱ سپارد. او بدان دلیل ادات مشهوری از قبیل آلا و اما را که برای تشبیه وجود دارد به کار نگرفت که ... این ادات از الفاظ متداول و متعارف در کلام انسانهاست، اما قرآن کلامی است که با هیچ کلام دیگر شباهتی ندارد

و به همین علت مناسب داشت در آن ادات تنبیهی آورده شود که غیر متعارف و ناشناخته است تا بدین ترتیب هر چه بیشتر توجه او بدان معطوف گردد. «۸» گفته‌اند: این حروف از حروف جمل و یا حروف حساب ابجد است که در قالب کلمات ساختگی ابجد، هوز، حطی، کلمن، سعفص، قرشت، ثخذ، ضطغ و لا مرتب شده [و به هر یک از حروف عددی اختصاص داده شده] است. مقصود معتقدان به این نظریه آن است که هر یک از این حروف نشان عددی است که در مجموع به دوران حیات یک دین، یا به طول دوران حیات ملت‌های گذشته، و یا به مدت زمانی که دنیا بر پا خواهد بود! و مسائلی از این قبیل اشاره دارد. شاید همه روایاتی که از تفسیر حروف مقطعه بر مبنای حساب ابجد حکایت دارد- به رغم همه تفاوتی که در مدلول آنهاست- از داستان حیی بن اخطب یهودی سرچشمه می‌گیرد. ابن هشام در السیره النبویه این داستان را به صورت مفصل و همراه با مکر یهودیان علیه اسلام و جدل سختگیرانه و کینه توزانه آنان در برابر پیامبر و در پی هجرت او به مدینه نقل کرده است، مدینه‌ای که همراه با مناطق مجاور خود، از حدود پنج قرن قبل از بعثت و از زمانی که به منظور رهایی یافتن از فشار رومیان بدان سرزمین پای نهادند و بر منابع و درآمدهای اقتصادی آن استیلا یافتند و با افشاندن بذر کینه و دشمنی کیان عرب را در آن سرزمین از هم گسیختند، منطقه نفوذ آنان محسوب می‌شد. خلاصه داستان از این قرار است که در نخستین سال هجرت روزی ابو یاسر بن اخطب از کنار پیامبر مصطفی- علیه الصلاة و السلام- گذشت و در این هنگام آن حضرت به تلاوت آیات آغازین سوره بقره، یعنی اولین سوره نازل شده در مدینه، مشغول بود: «الم ذلك الكتاب لا ريب فيه» «الم؛ این کتاب است؛ در آن تردیدی نیست». ابو یاسر پس از شنیدن این آیات نزد برادرش حیی بن اخطب کاتب جمعی از یهودیان بنام ابی... و آمد و

(۸ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۳)

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۲ آن آیات قرآن را که از پیامبر مصطفی شنیده بود برای آنان نقل کرد. حیی در پی آن، به همراه تنی چند از یهودیان نزد رسول خدا- صلی الله علیه و آله [و سلم- آمد درباره آیات سوره بقره که تلاوت کرده بود از او پرسید. حیی پس از آن که مطمئن شد ماجرا صحیح دارد به آن حضرت گفت: خداوند قبل از تو پیامبران دیگری مبعوث کرده و سراغ نداریم که برای هیچکدام از آنان جز تو مشخص کرده باشد که سلطنت او چقدر به درازا می‌کشد و امت او چند سال پایدار می‌ماند. [آیا در مورد تو] الف برابر یک، لام برابر سی، میم برابر چهل، و مجموع آنها هفتاد و یک سال است؛ آیا با این وصف ما می‌توانیم به دین پیامبری در آییم که دوران حاکمیت او و اجل امت او هفتاد و یک سال است؟ آن مرد یهودی در ادامه پرسید: آیا جز این نیز با خودداری؟ آن حضرت- علیه الصلاة و السلام- فرمود: آری، المص. حیی گفت: این سنگینتر و طولانی‌تر است: الف برابر یک، لام برابر سی، میم برابر چهل، و صاد برابر نود و حاصل آنها صد و شصت و یک است. آیا در کنار این چیز دیگری نیز هست؟ پیامبر مصطفی در پاسخ فرمود آری، الر. آن مرد یهودی گفت: این سنگینتر و طولانی‌تر است: الف برابر یک، لام برابر سی، راء برابر دویست و حاصل دویست و سی و یک است. آیا در کنار این چیزی دیگری نیز وجود دارد؟ زمانی که پیامبر مصطفی المر را نیز ذکر فرمود حیی بن اخطب این کلمه را هم بر مبنای حساب جمل تفسیر کرد و متوجه شد که برابر دویست و هفتاد و یک است. وی در این هنگام به تأمل در این رقم پرداخت و سپس برخاست، در حالی که به پیامبر- علیه الصلاة و السلام- می‌گفت: حقیقت تو بر ما مشتبه شده تا آنجا که نمی‌دانیم آیا اندکی به تو داده شده و یا بسیاری. وی سپس همراه با تعدادی از یهودیان که با او بودند بازگشت. در این هنگام برادرش از او پرسید ما چه می‌دانیم، شاید جمع این ارقام به محمد داده شده است؟ وی در پاسخ او مجموع اعدادی را که همه حروفی که شنیده بودند از آنها حکایت داشت حساب کرد و حاصل هفتصد و سی و چهار سال شد. آنگاه یهودیانی که همراه او بودند گفتند: واقعا حقیقت او بر ما مشتبه شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۳ از همین تفسیر یهودی مسلک بود که عقیده به حساب جمل، یا حساب ابجد، به کتب تفسیر راه یافت و به صورتهای مختلف در کنار دیگر اسرائیلیاتی که به برداشتهای مسلمانان از قرآن کریم در آمیخته بود در کتب مزبور، کتاب به کتاب نقل شد، تا آنجا که سیوطی

زمانی که در الاتقان مجموعه آراء مطرح شده درباره حروف مقطعه را گرد آورد تفسیر این حروف بر مبنای حساب ابجد را نیز در ردیف سایر اقوال و آراء ذکر کرد. البته وی پس از آن سخن حافظ حجت، ابن حجر را نیز آورد که گفت: این وجهی باطل است و نمی‌توان بدان استناد کرد؛ چه از ابن عباس روایت شده است که از حساب ابجد نهی کرد و بدان اشاره نمود که چنین چیزی در ردیف سحر است. چنین نهی بی‌عید نیز نیست؛ زیرا حساب مزبور در شریعت اسلام هیچ مبنا و مستندی ندارد. «۹» حافظ، ابن کثیر هم که از پیشوایان فکری قرن هشتم هجری (فت ۷۷۴ ه. ق) است این نظریه را رد کرده و گفته است: کسانی که مدعی شده‌اند این حروف از تعیین دوران حیات امم و ادیان حکایت می‌کند و می‌توان زمان حوادث، و فتن و جنگها را از آنها به دست آورد، ادعایی کرده‌اند که حق آن نداشته و به راهی رفته‌اند که راه شایسته آنان نبوده است. در این باره تنها حدیث ضعیفی رسیده است که علاوه بر ضعف، بیش از آن که مستندی بر اثبات صحت این امر باشد دلیلی بر بطلان آن می‌باشد. این حدیث نیز روایتی است که محمد بن اسحاق بن یسار صاحب المغازی آن را نقل کرده و گفته است: کلبی به نقل از ابو صالح، از ابن عباس، از جابر بن عبد الله بن زیاب برایم روایت کرده و گفته است: ابو یاسر بن اخطب از کنار رسول خدا گذشت - وی آنگاه متن این داستان را چنان که در السیره النبویه به نقل از ابن اسحاق آمده نقل می‌کند و آنگاه می‌گوید - محور و حلقه اتصال این حدیث محمد بن سائب کلبی است و او از کسانی است که چنانچه حدیثی تنها از طریق او نقل شده باشد نمی‌توان بدان استدلال و استناد کرد. «۱۰» از اظهارات ابن کثیر چنین برداشت می‌شود که گذشت اعصاری چند، از دوران ابن هشام در قرن دوم تا دوران ابن کثیر در قرن هشتم، علاوه بر حکایت داشتن حروف مقطعه بر (۹)

همان. (۱۰) تفسیر ابن کثیر، چاپ المنار، ج ۱، ص ۶۹ و پس از آن. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۴ مبنای حساب ابجد از دوران حیات اسلام و امت اسلامی، این را نیز بدان افزوده که زمان وقوع حوادث و فتن و جنگها از آن استخراج شود! شیخ محمد عبده نیز این نظریه را نابخردانه دانسته، می‌گوید: سست‌ترین و نابخردانه‌ترین وجهی که درباره این حروف گفته شده آن است که حروف مزبور به اعدادی اشاره دارند که بر مبنای حساب جمل از طول دوران حیات این امت و اموری همانند آن حکایت می‌کند. ابن اسحاق در این باره حدیثی از یکی از یهودیان از پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - نقل کرده است ... هنوز نیز در میان مردم، حتی علمای تاریخ و زبان، کسانی یافت می‌شوند که عقیده دارند این حروف رمزهایی از برخی حقایق دینی و تاریخی است که گذشت زمان آنها را آشکار خواهد ساخت. «۱۱» در این میان به نظر جناب استاد علی نصح طاهر چنین رسیده است که از طریق تفسیر ابجدی این حروف تعداد حروف سوره‌هایی را که با آنها آغاز شده بیابد. اما این نظریه - که وی آن را در رساله‌ای چاپ قدس، ۱۹۶۰ م منتشر کرده - به رغم تلاش طاقتفرسای مبتنی بر آمار او مقبول نیفتاده است. گفته‌اند: حروف مقطعه آغاز هر سوره به غلبه و فزونی این حروف در کلمات آن سوره اشاره دارد. زرکشی این مسئله را با توضیحی فراوان در کتاب البرهان آورده است تا بدین وسیله بیان کند که چگونه هر کدام از این حروف تنها به همان سوره‌ای که با آنها آغاز شده اختصاص دارد، به گونه‌ای که نمی‌توانسته است الم در جای الر و یا حم در جای طس قرار گیرد. او می‌گوید: زیرا هر سوره‌ای که با یکی از این حروف آغاز شده باشد اکثر کلمات و حروفش با این حروف همانند است و حق هر سوره‌ای از این گونه سور آن است که جز همان حرف یا حروفی که در صدر آن آمده چیز دیگری نمی‌تواند بیاید؛ به عنوان مثال اگر بنا بود «ق» در جای «ن» قرار داده شود این کار امکان نداشت، زیرا در این صورت آن تناسبی که مراعاتش در کلام الهی لازم است میسر نمی‌گردد. سوره ق (۱۱) تفسیر الذکر الحکیم، ج ۱، ص

۱۲۲. در ایهام موجود در این گفته عبده دقت کنید که می‌گوید: «ابن اسحاق در این باره حدیثی از یکی از یهودیان از پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - نقل کرده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۵ با این حرف آغاز شده و علتش نیز آن است که کلمات فراوانی مشتمل بر حرف قاف در این سوره آمده است از قبیل ذکر قرآن و خلق و تکرار قول و آمدن مرتب آن، قرب به بنی آدم،



تلقی دو فرشته، قول عتید، ذکر رقیب، سائق، قرین، القاء در جهنم، تقدّم به وعد یا وعید پیش فرستادن، ذکر متقین، قلب، قرن، تنقیب در بلاد یا گشتن در سرزمینها و شهرها، تشقق یا شکاف برداشتن زمین، القاء کوههای استوار در زمین، بسوق یا بلندی قامت نخل، رزق، ترس و محقق شدن آن وعید الهی «۱۲» و از این قبیل. در سوره یونس نیز بیش از دوست کلمه وجود دارد که در آنها حروفی از «الر» آمده و به همین سبب نیز این سوره با این حروف مقطعه آغاز شده است. سوره ص نیز مشتمل بر خصوصتهای متعددی است؛ نخستین آنها خصومت پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - با کفار است و پس از آن نیز به ماجرای دو خصم در نزد داوود، دشمنی و تخاصم متقابل دوزخیان، اختلاف و خصومت ساکنان عالم بالا با یکدیگر، و سپس تخاصم ابلیس با آدم «۱۳» پرداخته شده است. در سوره ن و القلم نیز فاصله‌ها [کلمات پایان هر آیه] همه بر این وزن و همچنین در بردارنده الفاظی مشتمل بر حرف نون است. من نمی‌دانم چه توجیهی برای این سخن اخیر وجود دارد با آن که برخی از آیات سوره قلم با کلماتی چون عظیم، الخرطوم، زعیم، مکظوم، و مذموم و برخی نیز با کلماتی چون یکتبون، صالحین، متین و مثقلون خاتمه یافته است. به نظر می‌رسد از آنجا که این نکته در همه سوره‌هایی که با حروف مقطعه آغاز شده‌اند عمومیت نداشته، زرکشی به تأویل و توجیه روی آورده، و تا آنجا پیش رفته که اشاره‌هایی بعید از این حروف استنباط کرده است، از این قبیل که می‌گوید: الم، مخارج سه گانه حروف یعنی حلق، زبان و لب را با مراعات ترتیب میان این سه مخرج در بر دارد، و این اشاره است به آغازی که همان آغاز خلقت است، و پایانی که آغاز معاد و جهان دیگر است، و میانی که امور مربوط به معاش یعنی تشریح مشتمل بر امر و نهی است و بنابر این هر سوره‌ای که با این حروف مقطعه آغاز شده باشد این سه مسئله را مشمول بحث قرار می‌دهد.

(\_\_\_\_\_ ۱۲) به ترتیب اشاره است به کلمات

یا عباراتی در آیات ۱، ۱۵، ۲ و مواردی همانند آن، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۳۱، ۳۳، ۳۶، ۴۴، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۴، از سوره ق. - م. (۱۳) به ترتیب اشاره است به آیات ۱ تا ۱۷، ۲۷ تا ۲۶، ۵۹ تا ۶۴، ۶۹ و ۷۰ و ۷۳ تا ۷۵ از سوره ص. - م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۶ در سوره اعراف بدان سبب حرف صاد نیز پس از الم افزوده شده که در این سوره شرح قصص آدم و پیامبران پس از او، و همچنین آیه «فَلَا يَكُنْ فِي صِدْرِكَ حَرْجٌ» «مباد در دلت اندوه و تردیدی باشد» [اعراف / ۲] آمده و به همین دلیل است که برخی گفته‌اند معنی المص، «الم نشرح لك صدرک» «آیا سینه تو را گشاده قرار ندادیم؟» (انشرح / ۱) است. «۱۴» گروهی خود را از این همه رنج و تلاش خسته کننده که در هیچ کدام از آراء مطرح شده در این زمینه به پایان نمی‌رسد آسوده کرده و نظریه‌ای را برگزیده‌اند که در همه حروف مقطعه عمومیت دارد. آنان گفته‌اند این حروف اسراری از علم مکنون الهی است؛ از ابو بکر صدیق - رضی الله عنه - روایت کرده‌اند که گفت: در کتاب خدا سری است و سر خداوند در قرآن در حروفی است که در آغاز سوره‌ها قرار دارد. گروهی از معتقدان به اشتغال حروف مقطعه بر علومی خاص از این نظریه حمایت کرده‌اند که ابو حیان در البحر المحيط از آنان نام برده است. از همین جا نیز گروهی این آیات را به آیات متشابه که تنها خداوند از مقصود آنها آگاه است ملحق دانسته و برخی نیز معتقد شده‌اند که خداوند آگاهی از این آیات را تنها به پیامبر خود - صلی الله علیه [و آله] و سلم - داده است. گروه اخیر به همین سبب پرداختن به تفسیر و تأویل این گونه حروف را منع کرده‌اند. ابو حیان می‌گوید: گروهی از متکلمان منکر آن شده‌اند که در قرآن چیزی وجود داشته باشد که معنایش درک نشود. اما تو خود شاهد اختلافی گسترده‌ای که در تفسیر این حروف و بحث درباره آنها پیش آمده و تقریباً نتوان آن را به حدّ خاصی محدود دانست. آنچه من در این میان اختیار کرده‌ام آن است که این حروف که در آغاز سوره‌ها آمده از همان متشابه است که آگاهی از آن به خداوند اختصاص دارد؛ و سایر کلام او آیات «محکم» است ... ابو محمد بن علی بن احمد یزیدی به همین عقیده گرویده و همین نیز نظریه مورد قبول شعبی، ثوری و گروهی از محدثان است که گفته‌اند: این حروف سر خداوند در قرآن و در ردیف آیات متشابهی است که آگاهی از آن تنها به خداوند اختصاص دارد، و واجب نیست ما درباره آنها [و مفادشان] بحث و گفتگو کنیم،

(۱۴) البرهان فی علوم القرآن، چاپ حلبی، ج ۱، ص ۱۷۰. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۷ بلکه به آنها ایمان می‌آوریم و از کنار آنها- همان گونه که هست- می‌گذریم. امیرا اکثریت گفته‌اند: واجب است درباره این حروف و مفاد آنها بحث کنیم و فوایدی را که در آنها نهفته است و مفاهیمی را که می‌توان بر آنها انطباق داد به دست آوریم. البته آنان پس از طرح این نظریه، به اختلاف نظری گرفتار آمده‌اند که قبلاً گذشت. ابن عطیه می‌گوید: همان چیزی که اکثریت گفته‌اند صحیح است و به همین دلیل ما به تفسیر این حروف می‌پردازیم و در صدد تأویل و توجیه آنها بر می‌آییم. «۱۵» به نظر می‌رسد این عقیده که حروف مقطعه «متشابه» می‌باشد عقیده اغلب متأخران است، تا جایی که سیوطی به خود اجازه می‌دهد اقوال و آراء مختلفی را که درباره این حروف مطرح شده در «نوع متشابه» بیاورد، هر چند وی تنها به نقل آراء مبنی بر متشابه بودن این حروف بسنده نکرده و اقوال و آراء دیگران را نیز نقل کرده است. او فصل مربوط به حروف، در «نوع متشابه»، را چنین آغاز می‌کند: یکی از مصادیق متشابه حروف آغازین سوره‌هاست و عقیده برگزیده ما در این باب آن است که این حروف از اسراری می‌باشد که جز خداوند- تعالی- آنها را نمی‌داند. البته کسانی نیز به بیان معنا و تفسیر این حروف پرداخته‌اند که سیوطی همه اقوال آنان را در این باب آورده است. «۱۶» گروهی دیگر نیز از این همه جدل که درباره حروف مقطعه به عمل آمده و از اختلاف اقوالی که در تأویل آنها پدیدار گشته نومید شده‌اند. قاضی ابو بکر بن عربی از این گروه است که بنا بر آنچه سیوطی از گفتار وی در ترتیب الرحله نقل می‌کند- می‌گوید: یکی از مصادیق باطل علم حروف مقطعه اوایل سوره‌هاست. در این مسئله من به بیش از بیست نظریه دست یافته‌ام و سراغ ندارم که کسی بر اساس علم و آگاهی در

(۱۵) ابو حنیان، البحر المحیط، ج ۱،

ص ۳۵- شیخ محمد عبده نیز در این موضوع این عقیده را اختیار کرده که مسئله را به خداوند واگذاریم و بدانیم «این هیچ ربطی به دین ندارد که کسانی به سخن سرایی بپردازند، و علی در آیات چنان که خود می‌خواهند- اختراع کنند که کم اتفاق می‌افتد پدید آورنده چنین اختراعی از لغزش مصون بماند». تفسیر الذکر الحکیم، ج ۱، ص ۱۲۲. «۱۶» الاتقان، ج ۱، ص ۳۵. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۸ این باره حکمی کرده و یا به فهم و برداشت صحیح رسیده باشد. آنچه من می‌گویم این است که اگر اعراب مدلول متعارفی از این حروف نمی‌فهمیدند، نخستین کسانی بودند که این امر را بر پیامبر- صلی الله علیه [و آله] و سلم- خرده می‌گرفتند. اما مشاهده می‌کنیم که آن حضرت حم و ص و از این قبیل را بر آنان تلاوت کرد، ولی آنها این را خرده نگرفتند و به انکارش پرداختند، بلکه بدین تصریح کردند که در برابر فصاحت و بلاغت آن سر تسلیم فرود آورده‌اند. این در حالی است که آنان بسیار آرزومند یافتن یک اشتباه و علاقمند یافتن یک لغزش بوده‌اند. به همین دلیل این مسئله حکایت از آن دارد که حروف مزبور در نزد آنان چیزی شناخته شده بوده و با آن احساس بیگانگی نمی‌کرده‌اند. «۱۷» اکنون جای طرح این سؤال است که اگر این حروف نزد اعراب مفهومی داشته آن مفهوم چه می‌توانسته است باشد مسلم است اگر این حروف در ردیف آیات متشابهی که تنها خداوند نسبت به آن آگاهی دارد قرار می‌داشت آنان نمی‌توانستند این حروف را بشناسند. بنا بر این فرض هم که بگوییم این حروف تشکیل دهنده اسم اعظم یا نام فرشته‌ای از فرشتگان یا پیامبری از پیامبران الهی می‌باشد، این حروف از اسرار پوشیده بر انسانها و در نتیجه، همانند فرض متشابه دانستن آنها، درک آنها بر اعراب دشوار و ناممکن خواهد بود. این را نیز گمان نمی‌کنیم که اعراب درس نخوانده به حساب جمل روی آورده و این حرف را چنان که «حیی بن اخطب یهودی و برادرش ابو یاسر» بر این مبنا تفسیر کردند، بر مبنای حساب ابجد تفسیر کرده باشند. این فرض را هم بسادگی نمی‌توان تصور کرد که اعراب به شمردن تعداد حرف قاف در سوره ق و یا شمردن مواضع خصومت در سوره ص پرداخته و یا با الهام از الم که بترتیب سه حرف از حروف حلق و زبان و لب است میان آغاز خلقت و پایان آن و مسائل معاش و تکلیف که در میان این دو کرانه واقع می‌شود ارتباط برقرار کرده باشند. علاوه بر اینها، این پرسش نیز به رد همه اقوال پیش گفته بر خواهد خاست که چرا تنها در برخی از سوره‌های قرآن

چنین حروف مقطعه‌ای آمده و در سایر سوره‌ها چنین حروفی نیست؛ هر چند زمخشری این پرسش را بی‌مورد می‌داند «چنان که اگر کسی یکی از فرزندان خود را زید و دیگری را عمرو بنامد از او نخواهند پرسید چرا این فرزند را زید و آن را دیگری (۱۷) همان، ج ۲، ص ۱۳. اعجاز

بیانی قرآن، متن، ص: ۱۵۹ را عمرو نامیدی؛ زیرا هدف از این نامگذاری باز شناختن یکی از دیگری است و این هدف با هر نامگذاری که باشد حاصل می‌شود؛ و به همین سبب نیز پرسیده نمی‌شود که چرا این جنس انسان و آن جنس اسب نامیده شده و چرا برای ایستادن واژه قیام و برای نشستن واژه قعود وضع شده است. این در حالی است که فخر رازی این سؤال را بی‌مورد نمی‌داند، بلکه وی بدان پاسخ داده، می‌گوید: عقل انسان از درک اشیاء جزئی با تفصیل و جزئیات آنها ناتوان، و تنها خداوند به همه اشیاء آگاه است. اما با وجود این، ما آنچه را خداوند بدان موقفمان داشته متذکر می‌شویم. وی در ادامه سخنان خود به طرح نکته مهمی درباره حروف مقطعه می‌پردازد و آن این که در اغلب موارد پس از ذکر این حروف از «قرآن» یا «کتاب» یاد شده است او می‌گوید: هر سوره‌ای که با حروف تهجی آغاز شده، در همان اوایلش از «کتاب»، «تنزیل» و یا «قرآن» یاد شده است؛ از این قبیل که: *الم ذلک الکتاب* - «الم، این کتاب است» [بقره/ ۱ و ۲]؛ *الم الله لا اله الا هو الحی القیوم نزل علیک الکتاب* - «الم، خداوند است که خدایی جز او نیست، زنده و بر پای دارنده است و کتاب را بر تو نازل ساخته است» [آل عمران/ ۱-۳]؛ *المص کتاب انزل الیک* - «المص، کتابی که بر تو نازل شده است» [اعراف/ ۱ و ۲]؛ *یس و القرآن* - «یس، سوگند به قرآن» [یس/ ۱ و ۲]؛ *ص و القرآن* - «ص، سوگند به قرآن» [ص/ ۱ و ۲]؛ *ق و القرآن* - «ق، سوگند به قرآن» [ق/ ۱ و ۲]؛ *الم تنزیل الکتاب* - «الم، نازل شدن این کتاب» [سجده/ ۱ و ۲]؛ *حم تنزیل الکتاب* - «حم، نازل شدن این کتاب» [غافر/ ۱ و ۲]. در این میان تنها سه سوره که بعض (مریم)، «الم أحسب الناس» (عنکبوت)، و «الم غلبت الروم» (روم) از اصلی که متذکر شدیم استثناء شده است. «۱۸»

ص ۴۶۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶۰ البته فخر رازی این نکته مهم را به تدبیر در سر حروف در اعجاز بیانی قرآن پیوند نداده، بلکه آنها را به عنوان ادات تنبیه تفسیر کرده و این عقیده را ابراز داشته است که: فلسفه آغاز سوره‌هایی از قرآن که مشتمل بر ذکر «قرآن» یا «تنزیل» و یا «کتاب» است، با حروف مقطعه آن است که قرآن کتابی عظیم، و انزال امری گران و کتاب دارای بار سنگینی است چنان که خود می‌گوید: «ما سخنی گران را به تو القاء خواهیم کرد» [مزل/ ۵]. هر سوره‌ای که در اوایل آن از قرآن و کتاب و تنزیل سخن به میان آمده، پیش از آن ادات تنبیهی آورده شده است تا مخاطب به طور کامل به آن گوش فرا دهد. «۱۹» رازی خود نیز از این غافل نمانده است که این ارتباط میان حروف مقطعه و ذکر نام قرآن و کتاب و تنزیل در ابتدای سوره - به گفته علمای منطق - جامع افراد و مانع اغیار نیست، چه، گران مایه بودن قرآن اختصاصی به سوره‌هایی که با حروف مقطعه آغاز شده است ندارد، و علاوه بر این سوره‌هایی در قرآن وجود دارد که در ابتدای آنها از انزال و یا کتاب نام برده شده اما در عین حال سوره با حروف مقطعه آغاز نشده است، از این قبیل که می‌فرماید: *الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب و لم یجعل له عوجاً* - «سپاس خداوندی را که این کتاب را بر بنده خود نازل کرد و هیچ کجی و انحرافی در آن نهد» [کهف/ ۱]؛ *تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیراً* - «بزرگوار است آن که فرقان را بر بنده خویش نازل کرد تا بیم دهنده‌ای برای جهانیان باشد» [فرقان/ ۱]؛ *إنا أنزلناه فی لیلته القدر* - «ما آن را در شب قدر نازل کردیم» [قدر/ ۱]؛ *تنزیل الکتاب من الله العزیز الحکیم* \* *إنا أنزلنا الیک الکتاب بالحق فاعبده الله مخلصاً له الدین* - «این تنزیل کتاب است از جانب خداوند عزیز و حکیم. ما این کتاب را به حقیقت بر تو نازل کردیم، پس خدای را پرستش کن و دین خود را برای او خالص گردان» [زمر/ ۱ و ۲]. افزون بر این در قرآن کریم سوره‌هایی وجود دارد که در آغاز آنها از ادات تنبیهی جز حروف مقطعه استفاده شده است، چنان که در سوره نساء و حج و تحریم، نداء؛ در سوره‌هایی مانند ضحی، عصر، لیل، فجر، شمس، و نجم، واو قسم؛ و ... در سوره توبه عدم ذکر بسمله به عنوان ادات تنبیه به کار

گرفته شده است (\_\_\_\_\_ ۱۹). همان. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶۱. فخر رازی اشکال نخست را چنین پاسخ گفته که سوره‌ای که در آن نامی از قرآن آمده در واقع خود ادات تنبیهی برای توجّه دادن مخاطبان به کلّ قرآن است؛ وی در پاسخ اشکال دوم نیز چنین اظهار داشته که این دسته از سوره‌ها که در آیات اوّل آن نام قرآن آمده ولی بدون حروف مقطّعه آغاز شده است کسانی را مخاطب قرار نداده که دل به چیزی جز قرآن مشغول داشته‌اند؛ او به اشکال سوّم نیز این گونه جواب می‌دهد که در ابتدای سوره‌های حج و تحریم از مسائل عظیم و ترس انگیزی سخن به میان آمده است. فخر رازی در پاسخ این پرسش هم که چرا برخی از سوره‌های قرآن با حروف مقطّعه آغاز شده ولی در آیات ابتدای آن ذکری از قرآن یا تنزیل نیامده است چنین تعلیل می‌کند که در این گونه سوره‌ها آن گرانی و دشواری قرآنی [که مستلزم آمدن ادات تنبیه یا همان حروف مقطّعه شده] در تکالیف و مفاهیم و حقایقی است که در آنها وجود دارد. از دیدگاه ما این پاسخها قانع کننده به نظر نمی‌رسد، بلکه آثار تکلف و به تنگنا در ماندن در آنها هویدا است. در این میان زرکشی طریقه‌ای روش‌تر و بی‌تکلف‌تر اختیار کرده است؛ چه، وی به این بسنده می‌کند که بگوید: بدان که عادت قرآن عظیم در آوردن این گونه حروف بر آن قرار گرفته که پس از آنها چیزی مربوط به قرآن ذکر کند .... البته در سوره‌های عنکبوت و روم خلاف این شیوه نیز صورت پذیرفته که باید از فلسفه آن پرسید. «۲۰» همین نظریه حاصل تلاش حافظ، ابن کثیر نیز هست؛ چه- همان گونه که اظهارات وی را در این باره خواهیم آورد- استقراء در حروف مقطّعه وی را به این حقیقت رهنمون شده که هر سوره‌ای که با این حروف آغاز گردیده ناگزیر در آن از پیروزی قرآن در عرصه سخنوری و از تبیین اعجاز آن سخن به میان آمده است. شاید نظریه‌ای که، در میان آراء مختلف مطرح شده درباره حروف مقطّعه، بیش از همه به طبیعت بیان قرآنی و مسئله اعجاز نزدیک است همین نظریه است که این حروف بدان خاطر در ابتدای سوره‌ها ذکر شده‌اند که بگویند قرآن از همین حروف الفبای عربی، به صورت مفرد و (\_\_\_\_\_ ۲۰) البرهان، ج ۱، ص ۱۷۰. اعجاز

بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶۲ یا مرکب، تشکیل و ترکیب یافته است «تا بدین ترتیب مردمی را که قرآن به زبان آنها نازل شده به این مطلب رهنمون شود که این کتاب به همان حروفی است که آنها می‌شناسند و کلام خود را از آن می‌سازند». این نظریه را امام طبری در تفسیر خود را ذکر کرده و زمخشری نیز در بحث خود درباره حروف آن را متذکر گشته است؛ حروفی که: به عنوان مقدمه چینی ذکر شده‌اند و به سان بیدار باش و همانند زنگ خطری در برابر کسانی که به هم‌وردی با قرآن و نظم شگفت و ناشناخته آن فرا خوانده شده‌اند، و چون عاملی برای جلب توجّه آنان بدین حقیقت که آنچه بر آنان تلاوت می‌شود، و همه آنها از آوردن همانندی برایش در مانده‌اند، کلامی است ترکیب یافته از عین همان حروفی که آنها کلام خود را از آن می‌سازند، تا بدین ترتیب توجّه و تأمل آنان را بدین یقین برساند که بدان سبب توانایی آنان در برابر قرآن به ناتوانی بدل شده، بدان دلیل پس از تأمل و تفکّری دراز و در حالی که آنان خداوندگاران سخن و پرچمداران عرصه گفتار و بیان، و از دیگر سوی علاقه‌مندان مشتاق هم‌وردی در ایراد خطبه‌های ارتجالی و کشته عشق و افسون شده قصابید و رجزها بوده‌اند، ناتوانی آنان از آوردن همانندی برای قرآن آشکار شده، و بدان خاطر به چنان مرتبه‌ای از روانی و زیبایی و نکویی نظم رسیده که بلاغت هر سخنوری را مغلوب خود ساخته و غبار راه هر که را در این طریق پیشتر رفته شکافته است، و بدان علت به حدی بیرون از قدرت همه اهل فصاحت گام نهاده و از نگاه هر بیننده‌ای فراتر رفته است که این کتاب کلام بشر نیست. زمخشری پس از طرح این نکته که حروف مقطّعه به صورت یک حرفی، دو حرفی، سه حرفی، چهار حرفی، پنج حرفی آمده و از این حد فراتر نرفته، و این درست همانند بنای کلمات در زبان عربی است که از این تعداد حرف فراتر نمی‌رود، به تقویت این وجه که حروف مقطّعه را با مسئله اعجاز قرآن پیوند می‌دهد پرداخته، می‌گوید: این عقیده از قوّت و شایستگی خاصی برای پذیرفته شدن برخوردار و اشاره به همان چیزی است که قبلاً گفته‌ام مبنی بر این که حروف مزبور آنان را مغلوب می‌سازد و حجّت را بر آنها تمام می‌کند. «۲۱» حافظ بن کثیر در تفسیر خود این نظریه

را نقل کرده و چنین افزوده است: \_\_\_\_\_:

(۲۱) زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۶ و ۱۷. در همین جاست که زمخشری این نکته را متذکر می‌گردد که حروف مقطعه در هر یک از تقسیمات حروف الفبای عربی، نیمی از هر نوع را به خود اختصاص می‌دهد. قبلا در اوایل همین مبحث این مسئله را بیان کرده‌ایم. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶۳ می‌گویم: به همین دلیل هر سوره‌ای که با حروف مقطعه آغاز شده لزوماً می‌بایست در آن از تأیید قرآن بدین آیت و از اعجاز و عظمت آن سخن به میان آمده باشد. این حقیقت با استقراء در این سوره‌ها که مجموع آنها بیست و نه سوره است روشن می‌شود؛ و به همین دلیل است که قرآن کریم می‌گوید: «الم\* این کتاب است؛ در آن تردید نیست» (بقره/ ۱ و ۲)؛ «الم\* خداوند است که هیچ خدایی جز او نیست و زنده و بر پای دارنده است\* این کتاب را که تصدیق کننده کتابهای پیش از آن است به حق بر تو نازل کرد» (آل عمران/ ۱-۳)؛ «المص\* کتابی بر تو نازل شده، پس مباد در دلت نسبت بدان تردیدی باشد» (اعراف/ ۱ و ۲)؛ «الر\* کتابی است که بر تو نازل کردیم تا مردم را به فرمان پروردگارشان از ظلمت به روشنایی بری» (ابراهیم/ ۱ و ۲)؛ «الم این تزییل کتابی است که در آن تردیدی نیست. از جانب پروردگار جهانیان» (سجده/ ۱ و ۲)؛ «حم\* این تزییلی است از خداوند رحمان و رحیم» (فصلت/ ۱ و ۲)؛ «حم عسق\* بدین سان خداوند عزیز و حکیم به تو و به کسانی که پیش از تو بودند وحی می‌فرستد» (شوری/ ۱-۳). از این قبیل آیات فراوان دیگری وجود دارد و همه، برای کسانی که به دقت نظر پردازند، از صحت نظریه این گروه- یعنی آن که این حروف برای اشاره به این حقیقت آمده که قرآن کریم، این کتاب اعجاز از همان حروفی که آنان می‌شناخته‌اند ترکیب یافته است- حکایت می‌کند. «۲۲» ابن کثیر نیز این نظریه را تقویت می‌کند که این حروف برای بیان اعجاز قرآن و تبیین این حقیقت آمده است که مردم از آوردن همانندی برای قرآن عاجزند، با آن که این کتاب از همان حروف الفبایی تشکیل شده که آنان در گفتار خود به کار می‌گیرند. رازی این نظریه را در تفسیر خود از مبرد و جمعی از محققین، و قرطبی نیز همانند آن را از فراء و قطرب نقل کرده است. زمخشری هم در کشاف خود این نظریه را تبیین و به طور کامل از آن دفاع کرده است. پیشوایمان، امام علمامه، ابو العباس ابن تیمیه و استادمان، حافظ مجتهد ابو الحجاج المزنی نیز بر این (۲۲) تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۶۸.

مقایسه کنید با آنچه محمد رشید رضا در تفسیر الذکر الحکیم، ج ۱، ص ۱۲۲، (پس از سخنان عبده، از جانب خود) افزوده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶۴ عقیده‌اند و شخصیت اخیر این نظریه را برای من از ابن تیمیه نقل کرده است. «۲۳» محمد رشید رضا نیز پس از نقل کلام شیخ محمد عبده دقیقاً چنین سخنی را مطرح کرده، می‌گوید: الم و امثال آن نامهایی برای سوره‌هایی هستند که با این حروف آغاز شده‌اند... البته ما درباره فلسفه این نامگذاری و اختلاف موجود در آن و این که چرا سوره‌ای الم و سوره‌ای دیگر المص نام گرفته است، مسئله را به همان خداوندی که چنین نامگذاری فرموده است وا می‌گذاریم. هر چند در این امر همان مقدار که صحابه رسول خدا- صلی الله علیه [و آله] و سلم- و تابعین او اختیار داشتند برای خود اختیار قائل می‌شویم. این هیچ ربطی به دین ندارد که کسانی به سخن سرایی پردازند و عللی در آیات- چنان که خود می‌خواهند- اختراع کنند که کم اتفاق می‌افتد پدید آورنده چنین اختراعهایی از لغزش مصون بماند. این وجه که امام طبری آن را مورد توجه قرار داده، و گروهی از ائمه محقق لغت و تفسیر بدان قائل شده‌اند، زمخشری آن را تبیین کرده و به طور کامل از آن دفاع نموده و بالأخره ابن کثیر با نقل آراء شیوخ خود آن را تأیید و تقویت کرده است- همین وجه بنا بر عقیده ما- نزدیکترین نظریه به طبیعت کتاب عربی مبین در اعجاز بیانی آن است. به همین سبب نیز من این نظریه را از میان انبوه اقوال و آرائی که در تفسیر حروف مقطعه گفته شده- و بنا به اظهار ابو بکر بن عربی در ترتیب الرحله شمار آنها به بیش از بیست نظریه می‌رسد، بر می‌گزینم و در آن به تأملی بیشتر می‌پردازم بدان امید که حقایقی دیگر در این خصوص برایم روشن شود و آنها را بدانچه سلف صالح درباره آمدن این حروف در آغاز سوره‌ها اظهار داشته‌اند بیفزایم، حروفی که اعراب گفتار خود را از آن می‌ساختند و حرفی که «برای بیان اعجاز قرآن و تبیین این حقیقت

آمده است که مردم از آوردن همانندی برای قرآن عاجزند، با آن که این کتاب از همان حروفی تشکیل یافته که آنان در گفتار خود به کار می‌گیرند». ما این حاصل تلاش سلف را نقل کردیم که این حروف به گونه‌ای است که در همه

(۲۳) همان. اعجاز بیانی قرآن، متن،

ص: ۱۶۵ تقسیماتی که پس از عصر نزول قرآن از سوی علمای زبان عربی و زبان‌شناسان در مورد حروف الفبای عربی به عمل آمده نیمی از هر یک از اقسام حروف را شامل می‌شود. اکنون چیزی برای افزودن به نظریات سلف در این خصوص ندارم، و تنها این مسئله می‌ماند که به تدبّر در نکته‌ای که رازی آن را متذکر گشته است پردازم، مبنی بر این که در نخستین آیات سوره‌های آغاز شده با این حروف غالباً از قرآن، کتاب و یا تنزیل ذکری به میان آمده است. البته من این نکته را بدانچه او پیوند داده، یعنی «به ادات تنبیهی که موجب توجه بیشتر شنوندگان می‌شود» پیوند نمی‌دهم و آنچه را که وی به عنوان یک نکته برجسته در این گونه سوره‌ها متذکر گشته، مبنی بر این که در آیات پس از این حروف بار گران مفهومی وجود دارد، واجد برجستگی نمی‌دانم؛ چرا که عقیده نداریم چنین ویژگی، یعنی گرانی‌بیه بودن، تنها اختصاصی به آیات آغازین این گونه سوره‌ها داشته باشد. بنابر این تنها همان نکته برجسته‌ای را تعقیب می‌کنم که ابن کثیر متذکر گشته است، مبنی بر این که «هر سوره‌ای که با حروف مقطعه آغاز شده لزوماً می‌بایست در آن از تأیید قرآن بدین آیت و از اعجاز و عظمت آن سخن به میان آمده باشد. این حقیقت با استقراء در این سوره‌ها که مجموع آنها بیست و نه سوره است روشن می‌شود». استقرائی که در اینجا ابن کثیر از آن سخن می‌گوید استقرائی کامل است، هر چند وی خود در مقام استشهاد تنها به گواه آوردن هفت سوره آغاز شده با حروف مقطعه و از جمله سه سوره از حامیم‌ها بسنده کرده است. در همه این سوره‌ها و در همان آیات آغازین سوره از کتاب، یا قرآن و یا تنزیل ذکری به میان آمده است، هر چند ناشر تفسیر ابن کثیر، آقای محمد رشید رضا، بر این نکته حاشیه زده، در پابریگ می‌نویسد: «البته این استقرا تام نیست؛ زیرا سوره مریم چنین وضعیتی ندارد». قبل از رشید رضا فخر رازی و زرکشی نیز این نکته را مورد توجه و تذکر قرار داده بودند که سوره مریم و همچنین دو سوره عنکبوت و روم با حروف مقطعه آغاز شده، اما پس از این حروف ذکری از قرآن یا کتاب به میان نیامده است. در سوره مریم می‌گوید: «کهیصص، این بیان رحمت پروردگارت بر بنده خویش زکریاست»؛ در سوره عنکبوت می‌گوید: «الم، آیا مردم گمان کرده‌اند چون بگویند ایمان آوردیم رهایشان گذارند و آزمایش نشوند؟» در سوره روم نیز می‌گوید: «الم، رومیان در نزدیک این سرزمین مغلوب شدند». بنابر این رازی و زرکشی - چنان که اظهاراتشان را نقل کردیم - از این نکته غافل نمانده‌اند که قاعده اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶۶ «هر سوره‌ای که با حروف مقطعه آغاز شده، در همان آیات نخستینش ذکری از کتاب، قرآن و یا تنزیل به میان آمده است» در مورد سوره‌های سه گانه پیش گفته صدق نمی‌کند. در عین حال ما حاشیه رشید رضا بر کلام ابن کثیر را بی‌مورد می‌بینیم، زیرا کثیر نگفته است که لزوماً در آیات آغازین سوره‌هایی که با حروف مقطعه شروع شده‌اند چنین چیزی خواهد بود، بلکه به طور مطلق و بی‌آن که مطلب را به ابتدا یا انتهای سوره مقتید کند می‌گوید: «هر سوره‌ای که با حروف مقطعه آغاز شده باشد لزوماً می‌بایست در آن از تأیید قرآن بدین آیت و از اعجاز و عظمت آن سخن به میان آمده باشد». این که وی می‌گوید «سخن به میان آمده باشد» مسئله تأیید قرآن بدین آیت را به آیاتی که بلافاصله پس از حروف مقطعه می‌آید محدود نکرده، بلکه آن را مطلق گذاشته، و این امر در هر جای سوره می‌تواند آمده باشد. این مسئله‌ای است که رشید رضا بدان توجه نکرده، و رازی نیز از توجه بدان غافل مانده و به همین دلیل، نامبرده شدن از قرآن [و کتاب و تنزیل] را مقتید به آیات آغازین سوره‌هایی که با حروف مقطعه آغاز می‌شود دانسته و از همین جا نیز قاعده‌ای که ذکر کرده در مورد سوره‌های مریم، عنکبوت و روم مصداق پیدا نکرده است؛ چرا که این سه سوره با حروف مقطعه آغاز می‌شود اما در آیات اوایل این سوره و بلافاصله پس از حروف مقطعه ذکری از قرآن یا کتاب یا تنزیل به عمل نیامده است. با تدبّر در سه سوره مزبور روشن می‌شود نکته‌ای ابن کثیر آن را متذکر گشته در این سه سوره نیز - بر خلاف گمان رشید رضا - مصداق دارد؛ چه، در سوره مریم در پنج مورد و در آیه‌های ۱۶،

۴۱، ۵۱، ۵۴ و ۵۶، این خطاب خداوند به پیامبر مصطفی - علیه الصلاة و السلام - تکرار شده است که «و اذکر فی الكتاب» - «و در این کتاب یاد کن ...». سپس این سوره با این آیات نیز پایان یافته است: «این قرآن را بر زبان تو آسان کردیم تا پرهیزگاران را مژده دهی و طایفه‌ای ستیزه‌گر را بترسانی، و چه بسیار مردمی را پیش از این هلاک کردیم. آیا هیچ یک از آنها را می‌یابی یا حتی اندک آوازی از آنها می‌شنوی؟» (مریم/ ۹۷ و ۹۸). این قاعده در سوره عنکبوت نیز مصداق دارد و در این سوره، در پاسخ جلد مشرکان و دودلان و اهل کتاب، آیاتی در تأیید قرآن و استدلال بر اعجاز آن آمده است، آنجا که می‌گوید: «آنچه را از این کتاب بر تو وحی شده است تلاوت کن، و نماز بگزار که نماز آدمی را اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶۷ از فحشا و منکر باز می‌دارد و ذکر خدا بزرگتر است و خداوند به آنچه می‌کنید آگاه است با اهل کتاب جز به نیکوترین شیوه مجادله مکنید، مگر با آنها که ستم پیشه کردند؛ و بگوئید: بدانچه بر ما نازل شده و آنچه بر شما نازل شده است ایمان آورده‌ایم و خدای ما و شما یکی است و ما در برابر او گردن نهاده‌ایم بدین سان این کتاب را نیز بر تو نازل کردیم و اهل کتاب به آن ایمان می‌آورند و از اینان نیز کسانی بدان ایمان می‌آورند و جز کافران کسی آیات ما را انکار نمی‌کند تو پیش از این هیچ کتابی را نمی‌خواندی و به دست خویش هیچ کتابی نمی‌نوشتی، که اگر چنان بود اهل باطل به شک افتاده بودند بلکه این آیاتی روشن است که در سینه اهل دانش جای گیرد، و آیات ما را جز ستمگران انکار نمی‌کنند و گفتند: چرا از جانب پروردگارش آیاتی بر او نازل نمی‌شود؟ بگو آیات تنها نزد خداوند است و من تنها بیم دهنده‌ای آشکارم آیا آنان را بسنده نکرده است که بر تو کتابی فرستادیم که بر آنها خوانده می‌شود؟ به حقیقت در این برای مؤمنان رحمت و اندرزی است بگو: بسنده است که خداوند میان من و شما گواه باشد. او آنچه را در آسمانها و زمین است می‌داند و کسانی که به باطل گرویدند و به خداوند کافر شدند، همین گروه، زیانکارانند» (عنکبوت/ ۴۵-۵۲). همین قاعده در سوره روم نیز صادق است و در پایان این سوره آیات ذیل در استدلال بر قرآن آمده است: «ما در این قرآن برای مردم هر گونه مثلی آورده‌ایم، و چون آیه‌ای برای آنان بیاوری کسانی که کافر شده‌اند مسلماً خواهند گفت: شما یاوه‌گوییانی بیش نیستید بدین سان خداوند بر دل‌های کسانی که نمی‌دانند مهر می‌نهد پس صبر کن که وعده خداوند حق است و مباد کسانی که یقین ندارند تو را بی‌ثبات و سبکسر سازند» (روم/ ۵۸-۶۰). اکنون بدین نکته مهم که ارتباطی تنگاتنگ و قوی با مسئله مورد اهتمام ما یعنی اعجاز بیانی دارد چه چیزی می‌توانیم بیفزاییم؟ ما در شیوه خاص خود در این مسئله در آغاز به استقرای کامل همه سوره‌هایی که با حروف مقطعه نازل شده است - به ترتیب نزول آنها - می‌پردازیم، و این تلاشی است که هیچکدام از کسانی که نظریات آنها را در مسئله مورد بحث خوانده‌ام بدان دست نیازیده‌اند، و علاوه بر این چنین استقرایی می‌تواند ما را به درک نکته‌ای عمومی و مشترک میان همه این گونه سوره‌ها رهنمون شود، نکته‌ای برگرفته از تدبیر در سیاق این آیات و سوره‌ها و ناشی از فهم موقعیتی که اقتضا داشته تنها در این سوره‌ها و هماهنگ با سیر دعوت در عصر بعثت و همگام با نزول آیات اعجاز، حروف مقطعه در آغاز سوره واقع شود: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶۸ در میان سوره‌هایی که با حروف مقطعه آغاز می‌شود نخستین سوره‌ای که نازل شده سوره قلم است که بنابر نظر مشهور در ترتیب نزول، دومین سوره می‌باشد. نکته قابل توجه در این سوره آن است که حروف مقطعه صدر سوره با ذکر قلم و آنچه می‌نویسند و نیز با ردّ بر کسانی که درباره این اعجاز مجادله می‌کردند همراه شده است. «ن، سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند تو - به فضل پروردگارت - دیوانه نیستی و تو را پاداشی بدون منت و تو را خلقی عظیم است زودا که تو بینی و آنها نیز ببینند که دیوانگی در کدامیک از شماست هر آینه پروردگارت بهتر می‌داند که چه کسی از طریق او گمراه گشته، و او به راه یافتگان آگاهتر است پس از تکذیب کنندگان اطاعت مکن دوست دارند که نرمی کنی تا نرمی کنند از هر فرومایه‌ای که بسیار سوگند می‌خورد پیروی مکن عیججویی که برای سخن چینی اینجا و آنجا می‌رود و باز دارنده از خیر و متجاوز و گناهکار است خشن مردی است ناشناخته نسب از آن روی که صاحب مال و فرزند است چون آیات ما بر او خوانده شود گوید: افسانه‌های پیشینیان است» (قلم/ ۱-۱۵). روشن است که هدف این آیات تأیید نبوت پیامبر و ثبات روحیه دادن به او در رویارویی با کسانی

است که او را دروغگو می‌خوانند و درباره معجزه‌اش با او جدل می‌کنند و مدعی می‌شوند که این قرآن همانند افسانه‌هایی است که پیشینیان می‌نوشته‌اند. پیامبر در آغاز دوران وحی به شدت نیازمند چیزی بود که دل او را استوارتر سازد و هر نگرانی و پریشانی خاطری را که ممکن بود از ناحیه مشرکان و طاغوت‌های قریش برایش ایجاد شود از میان ببرد. زمانی که پیامبر آنان را به رها کردن بتانی فرا خواند که پدران خویش را به پرستش آنها مشغول دیده بودند، او را به دیوانگی متهم کردند و همچنین مدعی شدند این قرآن افسانه‌های پیشینیان است، و آنان خود از این اساطیر آگاهند و - چنان که ابن هشام در السیره النبویه، ج ۱، ص ۳۲۱ به نقل از روایت واقدی آورده است - در میان آنان کسانی وجود دارند که این افسانه‌ها را می‌نویسند و در پاسخ هم‌اورد طلبی محمد آنها را می‌خوانند. اما اینکه این آیات معجزه است که در برابر آنان خودنمایی می‌کند و به همان زبانی است که آنها بدان سخن می‌گویند و به همان حروفی است که آنها در گفتار خویش به کار می‌گیرند. در پایان همین سوره است که قرآن این مردم را مخاطب هشدار صریح قرار می‌دهد: «پس مرا با آنها که این سخن را تکذیب می‌کنند و گذار تا اندک اندک و چنان که در نیابند آنان را فرو گیریم و به آنها مهلت می‌دهم که مکر من مکر استوار است یا از آنان مزدی طلبیده‌ای و اکنون از ادای آن در رنجند؟ یا علم غیب می‌دانند و آنهایند که اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۶۹ می‌نویسند؟ در برابر فرمان پروردگارت صابر باش و همانند آن صاحب ماهی [- یونس] مباش که با دلی پر اندوه ندا در داد اگر نعمتی از جانب پروردگارش او را فریاد نرسیده بود در بدحالی بسیار، در صحرائی بی آب و علف رها می‌شد امّا پروردگارش او را برگزید و در زمره صالحان قرار داد و کافران چون قرآن را شنیدند نزدیک بود که تو را با چشمان خود به سر در آورند و می‌گویند او دیوانه است در حالی که این جز اندرزی برای جهانیان نیست» (قلم/ ۴۴-۵۲). «۲۴» بنابر این روشن می‌شود که جدل مشرکان در معجزه پیامبر از همان آغاز بعثت آغاز شد، هر چند در آن زمان هنوز چیزی از قرآن، جز آیات نخست سوره علق، نازل نشده بود؛ و همچنین آمدن حرف «ن» در سوره قلم که از نخستین سوره‌های مکی است و در همان اوایل عصر بعثت نازل شده، به صورتی آشکار توجه همگان را به سر حروف در بیان و بلاغت حاکی از اعجاز قرآن جلب می‌کند؛ زیرا از آنجا که مشرکان در مخالفت قرآن جدل می‌کردند و آن را در ردیف افسانه‌های پیشینیان قلمداد می‌نمودند، استدلال بر حجیت قرآن از همین نقطه آغاز می‌شود که کلمات این کتاب از همان حروفی که برای مخالفان آشناست ترکیب یافته و با چنین کیفیتی آنان می‌توانند این کتاب را بر آنچه از این زبان و این کلمات شناخته‌اند عرضه بدارند. ما این استدلال بر اعجاز را که در سوره قلم و با عبارت «ن، سوگند به قلم، آنچه می‌نویسند» آمده با آنچه بلافاصله قبل از آن و در همان آغاز بعثت نازل شده و نخستین کلمه آن «بخوان» بوده است پیوند می‌دهیم. در آن آیات نخستین انسان به آیت بزرگ خداوند در وجود خود او توجه داده شده است، و آن این که خداوند او را از علق آفرید، او را به قلم آموخت و این انسان را آنچه نمی‌دانست تعلیم کرد. بدین ترتیب گویا نزول سوره قلم که با حرف نون آغاز می‌شود نظر همگان را به سر نهفته در حرفی جلب می‌کند که ملاک قرائت و علم و بیان است و در میان حروف الفبا آن را به صورت منفرد و بریده از قبل و بعد تلفظ می‌کنی و هیچ معنا و مدلولی به دست نمی‌دهد و صرفاً از یک صوت فراتر نمی‌رود. آنگاه همین حرف در قالب یک کلمه در جای خاص خود قرار می‌گیرد و راز بزرگ نهفته در آن آشکار می‌گردد. پیامبر مصطفی خواندن و نوشتن نمی‌دانست و پیش از این نه کتابی خوانده و نه نوشته‌ای به دست خویش نوشته بود، و مشرکان نیز در وضعیتی نبودند که ندانند قرآن چون

(\_\_\_\_\_ ۲۴) رک: همین مؤلف، التفسیر البیانی للقرآن الکریم، چاپ دار المعارف قاهره، ج ۲، تفسیر سوره قلم. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۰ افسانه‌های پیشینیان نیست که با آنها آشنا بودند و آنها را می‌نوشتند، اما با وجود این از سر عنادورزی و بزرگتر دانستن خود از آن که در مقابل بشری همانند خود ایمان آورند، درباره قرآن جدل کردند. از همین جا نیز آیات وحی، پس از این که آنها را با سر حرف در آیه سوره قلم آشنا ساخت، یکی پس از دیگری بر آنها نازل شد و به شگفتشان واداشت، شاید که بدانچه از اعجاز قرآن در ک می‌کنند از جدل



ورزیدن در مقابل آن دست بردارند. اما زمانی که آنان بر عناد و دشمنی خود اصرار ورزیدند قرآن به فراخوانی آنها به میدان هم‌آوردی با این کتاب و به نمایش اعجاز در برابر آنان روی آورد و آنان را در این میدان ناتوان خواند و بدین سان حجت را بر آنها تمام کرد. اندکی قبل از نزول آیات تحدی و هم‌آورد طلبی قرآن در دوران مکی، نه سوره نازل شد که همه با حروف مقطعه آغاز شده است و از این سوره‌ها چنین بر می‌آید که در این زمان جدل در برابر اعجاز قرآن شدت یافته بود و مشرکین بر آن اصرار می‌ورزیدند که این کتاب را دروغ بشمارند و یا آن را افسانه‌های پیشینیان و یا گفته‌های یک شاعر و یا کاهن و یا ساحر بدانند. قرآن دعاوی و گمانهای نادرست این مردم را ثبت می‌کند و آنگاه از طریق استدلال بر اعجاز بودن این کتاب و دعوت مردم به درس عبرت گرفتن از اُمتهای قبل از خود که رسالتهای الهی را انکار کردند و رسولان خداوند را به افترا بستن بر خدا، و به سحر و جنون متهم نمودند و خداوند آنان را به عذابی که از مقتدری شکست ناپذیر سزد گرفتار ساخت، -از این طریق- به ردّ و ابطال آنها و پرده برداشتن از تزویری که در آنها نهفته است روی می‌آورد؛ تا بدین ترتیب احساس تنهایی و غربت را از پیامبر مصطفی در بار سنگین رسالتی که بر دوش می‌کشد و در تکذیبی که از ناحیه خاندانش با آن روبرو می‌شود دور کند و برای هر کس که دل داشته باشد یا با حضور قلب گوش بسپارد مایه عبرت و تذکری فراهم آورد... اینک این آیات جدل و احتجاج است که در نه سوره از سوره‌های آغاز شده با حروف مقطعه، که اندکی قبل از دعوت صریح به هم‌آوردی از سوی قرآن و در برابر مشرکان عرب نازل شده‌اند، آمده است و ما آنها را بر اساس ترتیب نزول -بنابر نظر مشهور- می‌آوریم: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۱ -۳۴- «۲۵» سوره ق: «ق، سوگند به این قرآن ارجمند که در شگفت شدند از این که از میان خود آنها بیم دهنده‌ای به سویشان آمد، و کافران گفتند: این چیزی شگفت آور است» (۱، ۲)؛ «در این سخن برای صاحب‌دلان یا برای آنان که با حضور قلب گوش فرا می‌دارند اندرزی است» (۳۷)؛ «ما بدانچه می‌گویند آگاه‌تریم و تو به آنها زور نگوئی. پس هر که را از وعده عذاب من می‌ترسد به قرآن اندرز ده» (۴۵). ۳۸- سوره ص: «ص، سوگند به قرآن که در بردارنده اندرز است که کافران در سرکشی و خلافند چه بسیار اقوامی که پیش از آنها بودند و هلاکشان ساختیم، و فریاد برآوردند، اما زمان رهایی آنان بود در شگفت شدند که بیم دهنده‌ای از میان خود آنها برخاست، و کافران گفتند این ساحری بسیار دروغگوست آیا او همه خدایان را یک خدا قرار داده است؟ چنین چیزی بسیار مایه شگفت است مهترانشان روانه شدند و گفتند: بروید و بر پرستش خدایان خود پایداری ورزید ما در آخرین آیین چنین چیزی نشنیده‌ایم و این چیزی جز دروغی ساختگی نیست از میان همه ما وحی بر او نازل شده است؟ بلکه آنها از ذکر من در تردیدند و بلکه هنوز عذاب را نچشیده‌اند» (۱- ۸)؛ «کتابی مبارک است که آن را بر تو نازل کرده‌ایم تا در آیاتش تدبّر کنند و خردمندان از آن پند گیرند» (۲۹)؛ «بگو من بدین خاطر از شما مزدی نمی‌طلبم و از کسانی نیستم که به تکلف چیزی از جانب خود پدید آورند این جز مایه اندرزی برای جهانیان نیست و پس از چندی از جایگاه و خبر آن آگاه خواهید شد» (۸۶- ۸۸). ۳۹- اعراف: «المص کتابی است که بر تو نازل شده، مباد نسبت به آن در دلت تردیدی باشد، تا بدان وسیله بیم دهی و مؤمنان را پندی باشی» (۱۰۰- ۱۰۱)؛ «ما برای آنان کتابی آوردیم و جزئیات هر چیز در آن از روی آگاهی آوردیم تا سبب هدایت و مایه رحمت بر مردمانی باشد که ایمان می‌آورند آیا جز در انتظار تأویل [تحقق مصادیق آگاهیهای این کتاب] هستند؟ و

ذکر شده شماره ترتیب نزول سوره بنابر نظر مشهور و شماره پس از ترجمه، شماره آیه است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۲ شده است پیروی کنید و در مقابل او از خدایان دیگر پیروی نکنید؛ شما چه اندک پند می‌گیرید چه بسیار آبادیهایی که آنان را هلاک ساختیم و عذاب ما شب هنگام یا آنگاه که به خواب نیمروزی فرو رفته بودند به آنان در رسید. و در آن زمان که عذابمان به آنان رسید سخشان جز این نبود که گفتند ما ستمگر بودیم البته از مردمی که بر ایشان پیامبرانی فرستاده شده و نیز از پیامبرانی که فرستاده شده‌اند سؤال خواهیم کرد» (۱- ۷)؛ «ما برای آنان کتابی آوردیم و جزئیات هر چیز در آن از روی آگاهی آوردیم تا سبب هدایت و مایه رحمت بر مردمانی باشد که ایمان می‌آورند آیا جز در انتظار تأویل [تحقق مصادیق آگاهیهای این کتاب] هستند؟ و

آن روز که تأویلش فرا رسد کسانی که از قبل این روز را فراموش کرده بودند گویند: پیش از این پیامبران پروردگاران پیام حق را آورده بودند، اکنون آیا ما را شفیعیانی هست تا شفاعتمان کنند و آیا بازگردانده می‌شویم تا جز آنچه می‌کرده‌ایم انجام دهیم؟ آنان به خویش زیان رسانده‌اند و آنچه را به افترا بدان اعتقاد داشته‌اند [بتان را] از دست داده‌اند» (۵۲-۵۳)؛ «کسانی که آیات ما را دروغ شمردند، اندک اندک و چنان که خود درنیابند آنان را فرو گیریم و به آنها مهلت می‌دهم که تدبیر من استوار است آیا نیندیشیده‌اند که در آن یاورشان نشانی از دیوانگی نیست و او به آشکارا بیم دهنده آنان است... تا آنجا که می‌گوید... و چون آیه‌ای برای ایشان نیاوری گویند: چرا از خود چیزی نمی‌گویی؟ بگو من تنها از آن چیزی پیروی می‌کنم که به من وحی می‌شود. اینها حجت‌هایی از جانب پروردگارتان و هدایت و رحمت است برای مردمی که ایمان می‌آورند و چون قرآن خوانده شود بدان گوش سپارید و خاموش باشید، شاید مشمول رحمت خداوند شوید» (۱۸۲-۲۰۴). ۴۱-یس: یس سوگند به قرآن حکمت آمیز که تو از پیامبران هستی و بر راهی راست قرآن از جانب آن پیروزمند مهربان نازل شده تا بدین وسیله مردمی را بیم دهی که پدرانشان بیم داده نشدند و در بی‌خبری بودند...» (۱-۶)؛ «نه ما به او شعر آموختیم و نه شعر شایسته اوست، بلکه آنچه هست ذکر و قرآنی روشنگر است تا هر که را زنده است بیم دهد و حجت بر کافران تمام شود» (۶۹، ۷۰). ۴۴-مریم: کهیصص این بیان رحمت پروردگارت بر بنده خویش زکریاست» (۱-۲)؛ «چون آیات روشن ما بر آنان تلاوت شود کسانی که کافر شده‌اند به کسانی که ایمان اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۳ آورده‌اند گویند کدامیک از دو گروه را جایگاهی بهتر و محفلی و همدمانی نکوتر است؟ چه بسیار مردمی که پیش از آنان هلاکشان ساختیم و اثاث و منظری نکوتر از آنان داشتند» (۷۲-۷۴)؛ «کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند خداوند رحمان برای آنان محبتی [در دل دیگران] خواهد آفرید ما این کتاب را بر زبان تو آسان گردانیم تا بدین وسیله متقین را مژده دهی و طایفه‌ای ستیزه‌گر را بترسانی و چه بسیار مردمانی که پیش از آنان هلاکشان ساختیم، آیا هیچیک از آنها را می‌یابی و یا اندک آوازی از آنها می‌شنوی؟» (۹۶-۹۸). ۴۵-طه: «طه قرآن را بر تو نازل نکردیم که در رنج افتی تنها هشدار است برای آن که می‌ترسد از جانب کسی که زمین و آسمانهای بلند را آفریده تنزیل شده است خداوند رحمان را بر عرش استیلاست» (۱-۶)؛ «بدین سان این را در قالب قرآنی عربی نازل کردیم و در آن گونه‌گون هشدار دادیم، شاید پروا کنند و یا پند و عبرتی برای آنان پدید شود خداوند، آن پادشاه راستین برتر است، و پیش از آن که وحی آیات بر تو مقرر شود در خواندن آنها شتاب مکن و بگو پروردگارا دانشم افزون کن» (۱۱۳، ۱۱۴)؛ «و گفتند: چرا آیتی از جانب پروردگارش برای ما نمی‌آورد؟ آیا دلایل روشنی را که در صحیفه‌های پیشین آمده به آنها نرسیده است اگر که پیش از این به عذابی آنان را هلاک می‌کردیم، می‌گفتند: پروردگارا چرا رسولی بر ما نفرستادی تا پیش از آن که به خواری و رسوایی افتیم از آیات تو پیروی کنیم. بگو همه منتظرند شما نیز منتظر بمانید که بزودی خواهید دانست چه کسانی بر راه راستند و چه کسانی هدایت یافته‌اند» (۱۳۳-۱۳۵). ۴۷-شعراء: «طسم اینهاست آیات این کتاب روشنگر شاید جان خود بر سر این گذاری که چرا ایمان نمی‌آورند اگر بخواهیم از آسمان بر آنان آیتی می‌فرستیم تا در برابر آن سر به خضوع فرود آورند و هیچ آیه تازه‌ای از جانب خداوند رحمان برای آنان نمی‌آید مگر این که از آن روی بر می‌تابند آنان تکذیب کرده‌اند و بزودی خبر منزلت آنچه به مسخره‌اش اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۴ می‌گرفتند برای آنان خواهد آمد» (۱-۶)؛ «هر آینه پروردگار تو پیروزمند و مهربان است و این تنزیلی است از جانب پروردگار جهانیان آن را روح الامین فرود آورده است بر دل تو تا از بیم دهندگان باشی به زبان عربی روشن» (۱۹۱-۱۹۴)؛ «این را شیاطین فرونیآورده‌اند آنان نه شایسته این کارند و نه توان آن دارند و آنها از شنیدن وحی به طور مسلم باز داشته شده‌اند» (۲۱۰-۲۱۲). ۲۶-۴۸-نمل: «طس این آیات قرآن و کتابی روشنگر است و هدایت و بشارتی است برای مؤمنان» (۱-۲)؛ «من تنها فرمان آن دارم که پروردگار این شهر را که این شهر را حرمت نهاده و همه چیز از آن اوست پرستش کنم و فرمان آن دارم که از تسلیم شدگان باشم و این قرآن را تلاوت کنم؛ پس هر که هدایت یابد به سود خویش هدایت یافته و هر که راه را گم کند بگو تنها من

از بیم دهندگانم و بگو سپاس خداوند را، آیات خود را به شما خواهد نمود و آنها را خواهید شناخت و پروردگارت از آنچه می‌کنید غافل نیست» (۹۱-۹۳). ۴۶- قصص: «طسم این آیات کتاب روشنگر است برای آنان که ایمان می‌آورند حقیقت داستان موسی و فرعون را بر تو می‌خوانیم» (۱-۳)؛ «آنگاه که فرمان نبوت به موسی سپردیم تو نه در جانب غرب طور و نه از حاضران بودی ولی ما از آن پس نسلهایی را بیافریدیم و روزگاران درازی بر آنان گذشت. تو در میان مردم مدین اقامت نداشتی تا آیات ما را بر آنها تلاوت کنی ولی ما پیامبرانی دیگر می‌فرستادیم تو آن زمان نیز در کنار طور نبودی که موسی را ندا دادیم. اما این رحمت پروردگار توست که مردمی را بیم‌رسانی که قبل از تو بیم‌دهنده‌ای به سراغ آنان نرفته است؛ باشد که پند پذیرند تا چون به سبب اعمالی که مرتکب شده‌اند مصیبتی و عذابی بر آنان رسد نگویند پروردگارا چرا پیامبری بر ما نفرستادی تا از آیات تو پیروی کنیم و از مؤمنان (\_\_\_\_\_ ۲۶) این آیات سوره

شعراء مکی است، اما در دوران مدینه آیات آخر سوره نازل شده و در این آیات است که می‌فرماید: «آیا شما را از این آگاه سازم که شیاطین بر چه کسی نازل می‌شوند؟ بر هر که بسیار دروغگو و بسیار گرفتار گناه است نازل می‌شوند. گوش می‌سپارند و بیشتر آنان دروغ می‌گویند. شاعران کسانی‌اند که تنها گمراهان در پی ایشان می‌روند...» - تا پایان سوره. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۵  
 باشیم اما زمانی که پیامبر حق از جانب ما به میان آنان آمد گفتند: چرا همانند آنچه به موسی داده شده به او داده نشده است؟ آیا اینان از این پیش به موسی نیز کافر نشده و نگفتند: این، دو جادوست که به کمک یکدیگر آمده و ما به همه آنها ایمان نمی‌آوریم؟ بگو اگر راست می‌گویی از جانب خداوند کتابی بیاورید که بیش از این دو راه بنماید تا من از آن پیروی کنم پس اگر پاسخت ندادند بدان که آنان تنها در پی خواسته‌های دل خویش می‌روند؛ و چه کسی گمراهتر از آن است که بدون بهره بردن از هدایت خداوند از پی هوای خویش رود؟ خداوند مردمی را که ستمکارند هدایت نمی‌کند بر ایشان سخن در سخن پیوستیم، باشد که پند پذیرند» (۴۴-۵۱)؛ «آن کس که قرآن را بر تو مقرّر داشته است تو را به وعده گاهت باز می‌گرداند. بگو پروردگار من بدین آگاهتر است که چه کسی پیام هدایت آورده و چه کسی در گمراهی آشکار است تو امید آن نداشتی که این کتاب به تو القا شود مگر به عنوان رحمتی از جانب پروردگار خویش. پس هرگز پشتیبان کافران مباش و مباد آنان تو را از آیات خداوند، پس از آن که بر تو نازل شده است، باز دارند، و مردم را به پروردگار خویش بخوان و هرگز از مشرکان مباش» (۸۵-۸۸). به نظر می‌رسد در این سوره‌ها که هم در زمان نزول و هم در ترتیب قرار گرفتن در قرآن به یکدیگر نزدیک هستند، در استدلال بر اعجاز تأکید اصلی بر داستانهای پیامبرانی است که قرآن کریم حکایت آنان را باز گفته است؛ چه، اگر مشرکان محمد را به عنوان یک پیامبر تکذیب کردند، پیش از آنان نیز ملت‌هایی دیگر چون قوم نوح و عاد و ثمود و قوم لوط و ابراهیم و موسی و عیسی این پیامبران را دروغگو خواندند، و اگر مشرکان درباره معجزه پیامبر مصطفی - صلی الله علیه [و آله] و سلم - جدل کردند، اقوام پیشین نیز در معجزات دیگر پیامبران جدل ورزیدند. در این میان از توجه به این حقیقت نیز غافل نمی‌شویم که در آیات گذشته قرآن کریم خود را به اوصاف ذیل خوانده است: «کتاب عربی روشنگر»، «تنزیلی از جانب پروردگار جهانیان»، «آنچه وحی آن را بر خاتم پیامبران فرو آورده است» و «آنچه خداوند آن را بر زبان او میسر گردانده تا بدان وسیله متّین را مژده دهد و طایفه‌ای سرسخت را بیم رساند». در سوره قصص، دهمین سوره از نخستین سوره‌های مکی که با حروف مقطعه آغاز شده است، تحدی و مبارزه جویی قرآن نیز شروع می‌شود و از مشرکان می‌خواهد کتابی از اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۶  
 جانب پروردگار بیاورند که بیش از آنچه به محمد و موسی داده شده هدایتگر است. از این نیز غافل نمی‌مانیم که در میان سوره‌های پیش گفته، سه سوره نخست تنها با یک حرف (ن، ق، ص) آغاز می‌شود، و این حقیقتی است که ما را به تأمل در راز حروف فرا می‌خواند. پس از این سه سوره سوره‌های اعراف، یس، مریم، طه، شعراء، نمل و قصص نازل شده و این سوره‌ها دارای حروف مقطعه دو حرفی (یس، طه، طس)، سه حرفی (طسم)، چهار حرفی (المص) و پنج حرفی (کهیعض) است. از دیگر سوی بنای کلمات در زبان عربی از حرفی به همین مقدار

است که در حروف مقطعه قرآن شاهدیم. بدین ترتیب این مسئله ما را بدین مطلب توجه داده است که چگونه در اینجا از همین حروف الفظی بدون معنا شکل گرفته است: اما زمانی که حرف جایگاه خویش را در بیان و بلاغت بیابد راز نهفته در آن آشکار خواهد شد. پس از نزول ده سوره که با حروف مقطعه آغاز شده- و نخستین آنها سوره قلم و آخرین آنها سوره قصص است که در آن اهل جلد و تکذیب در برابر قرآن بدین مبارزه فرا خوانده شده‌اند که اگر راست می‌گویند کتابی هدایتگرتر از قرآن و تورات از جانب خداوند بیاورند- سوره اسراء، یعنی پنجاهمین سوره در ترتیب نزول، نازل شد و، در خلال سرزنش مشرکان در جلد و مخالفتی که با این معجزه داشتند و پیشنهاد می‌کردند پیامبر مصطفی دلایل و نشانه‌های دیگری بیاورد که آنها را به نبوت و رسالت فردی از انسانها قانع می‌سازد، صریحا آنان را مخاطب این حقیقت قرار می‌دهد که نمی‌توانند همانندی برای قرآن بیاورند: «بگو: اگر جن و انس گرد هم آیند تا همانندی برای این قرآن بیاورند همانند آن را نمی‌آورند، هر چند که یکدیگر را یاری دهند ما در این قرآن برای مردم از هر مثلی آوردیم ولی بیشتر مردم جز ناسپاسی هیچ کاری نکردند گفتند: به تو ایمان نیاوریم مگر آن که برای ما از زمین چشمه‌ای بر جوشانی یا تو را بستانی باشد از درختان خرما و انگور که در لابلاي آنها نهرهایی بر می‌جوشانی یا چنان که گفته‌ای آسمان را پاره پاره بر سر ما افکنی، یا خدا و فرشتگان را پیش ما حاضر آوری یا تو را خانه‌ای از طلا باشد، یا به آسمان روی، ما به آسمان رفتت را باور نکنیم، مگر زمانی که برای ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم. بگو: پروردگار من منزّه است: آیا من جز یک انسانم که فرستاده خداوند است؟ آنگاه که هدایت بر مردم آمد هیچ چیز آنان را از ایمان آوردن منع نکرد مگر آن که گفتند: آیا خداوند یک انسان را به رسالت برانگیخته است؟ بگو: اگر در روی زمین فرشتگانی بودند که به اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۷ آرامی راه می‌روند بر آنان نیز یک فرشته به عنوان رسول از آسمان نازل می‌کردیم بگو خداوند بسنده است که میان من و شما گواه باشد. او به بندگان خویش آگاه و بیناست» (۸۸-۹۶)؛ «این قرآن را به حق نازل کرده‌ایم و به حق نازل شده است و تو را نفرستادیم مگر آن که بشارت دهی و بیم رسانی و قرآن را به تفاریق نازل کردیم تا تو آن را با تائی بر مردم بخوانی و نازلش کردیم، نازل کردنی به کمال بگو: خواه بدان ایمان آورید یا ایمان نیاورید، آنان که از این پیش آگاهی و علم داده شده‌اند چون قرآن بر ایشان تلاوت شود سجده‌کنان بر روی در می‌افتند و می‌گویند منزّه است پروردگار ما، وعده پروردگار ما انجام یافتنی است و به رو در می‌افتند و می‌گیرند و خشوعشان افزون می‌گردد» (۱۰۵-۱۰۹). آری، او یک انسان اما یک پیامبر است و معجزه او نیز این کتاب عربی روشن، و اعرابی که این کتاب به زبانشان نازل شده است به خوبی می‌دانند- آنچه‌ان که غیر عرب از این آگاهی برخوردار نیستند- که توان انسان و پرانی که به پشتیبانی او برخیزند به کرانه می‌رسد، اما نمی‌تواند همانندی برای این کتاب بیاورد. از همین جاست که رسول خدا، با نزول پی در پی سوره‌هایی که از حروف مقطعه، یعنی همان حروفی که کلام عرب نیز از آن ترکیب می‌یابد، آغاز شده‌اند، اهل تکذیب و جلد را در برابر قرآن با تحدی و هم‌آورد طلبی قرآن و اتّصاف به عجز و ناتوانی از سوی این کتاب مواجه ساخت و هیچکدام از آنان که اهل زبان عربی یعنی زبان قرآن و خداوندگاران بلاغت و سخنوری در این زبان بودند در امکان خود نیافتند که سوره‌ای همانند آن بیاورند. آیا می‌گویند او این کتاب را خود فراهم ساخته و به خدا بسته است؟ اگر چنین است پس ناتوانی آنان از آوردن همانندی برای آنچه او خود فراهم ساخته و به خدا بسته در چیست؟ و چگونه او با بیان ناتوانی انس و جن- در سوره اسراء- از آوردن همانندی برای قرآن، هر چند در کنار هم قرار گیرند و پشتیبان یکدیگر باشند، چنین آشکار و علنی آنان را به هم‌آوردی فرا می‌خواند؟ بلافاصله پس از نزول سوره اسراء که در بردارنده این اتّصاف اعراب به ناتوانی است، دو سوره یونس و هود نازل شد. این دو سوره نیز با حروف مقطعه «الر» در کنار آیات کتاب حکیم آغاز می‌شود، کتابی که آیات آن استوار داشته شده و سپس از جانب حکیمی آگاه جزئیاتش بیان شده است. در هر دوی این سوره‌ها آیاتی از تحدی و معجزه وجود دارد که در پاسخ جلد اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۸ مشرکان درباره معجزه پیامبر آمده است. در سوره یونس- که در ترتیب نزول پنجاه و یکمین سوره است- چنین آنان را بدین مبارزه که سوره‌ای برای قرآن

بیاورند، فرا می‌خواند و به ناتوانی متّصف می‌نماید: «این قرآن چنان نیست که از جانب غیر خدا فراهم آمده و افترا بسته شده باشد، بلکه این تأیید چیزی است که پیش از آن آمده، و مقرر داشتن جزء به جزء این کتاب تردیدی نیست که از جانب پروردگار جهانیان است اما می‌گویند او آن را به دروغ به خدا بسته است. بگو: اگر راست می‌گویند سوره‌های همانند آن بیاورید و در این راه هر که را جز خدا می‌توانید به یاری فراخوانید امّا حقیقت آن است که آنها چیزی را تکذیب کردند که به علم آن احاطه نیافته بودند و هنوز تأویلش برای آنان نیامده بود. به همین نحو کسانی که پیش از آنان بودند نیز تکذیب کردند. پس بنگر که فرجام کار ستمگران چگونه بوده است کسانی از اینان هستند که بدان ایمان می‌آورند و کسانی نیز هستند که به آن ایمان نمی‌آورند و پروردگارت به مفسدان آگاهتر است و اگر تو را تکذیب کردند بگو عمل من برای من و عمل شما نیز از آن شمامست، شما در آنچه من می‌کنم بی‌مسئولیت و من نیز در آنچه شما می‌کنید بی‌مسئولیتیم کسانی از آنان هستند که به تو گوش می‌دهند. پس آیا تو می‌توانی کران را وادار به شنیدن کنی، هر چند آنان عاقل نباشند؟ کسانی از آنان هستند که به تو می‌نگرند. پس آیا تو می‌توانی کوران را راه نمایی، هر چند بینا نباشند؟ خداوند به مردم هیچ ستم نمی‌کند و این مردمند که به خود ستم روا می‌دارند» (۳۷-۴۴). بلکه، چرا آنان که مدّعی شده‌اند پیامبر خود، قرآن را فراهم آورده است، ده سوره خود ساخته همانند سوره‌های آن نمی‌آورند؟ چنان که سوره هود- پنجاه و دوّمین سوره در ترتیب نزول- آنان را به میدان این مبارزه فرا خوانده و خاطر نشان ساخته است چنانچه این کار را انجام ندهند می‌بایست سر در مقابل آیت پیامبر فرود آورند: «شاید تو برخی از آنچه را به تو وحی کردیم واگذاری، یا بدان دل‌تنگ شوی که آنان می‌گویند چرا گنجی بر او نازل نشده و یا فرشته‌ای با او نیامده است. تو تنها یک بیم دهنده‌ای و خداوند خود کار ساز هر چیز است یا می‌گویند: آن را خود می‌بافد و به خدا نسبت می‌دهد. بگو: اگر راست می‌گویند ده سوره ساخته و پرداخته خود و همانند آن بیاورید و در این راه هر که را جز خداوند می‌توانید به یاری طلبید پس اگر پاسخی در مقابل شما ندادند بدانید این کتاب به علم خداوند نازل شده و خدایی جز او نیست. پس آیا تسلیم می‌شوید» (۱۲-۱۴). پس از سوره هود سه سوره یوسف حجر و لقمان نازل شد که به ترتیب، از نظر نزول، اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۷۹ سوره‌های ۵۳؛ ۵۴ و ۵۷ هستند و با حروف «الر، الر، و الم» آغاز شده‌اند و در هر کدام نیز در پی این حروف مقطّعه آیات کتاب و قرآن روشنگر و آن که مایه هدایت و رحمت است ذکر شده است. در همه این سوره‌ها آیاتی وجود دارد که آیت بودن این کتاب عربی مبین را که به زبان آنان نازل شده بود مورد تأکید قرار می‌دهد و از سبکسری اعراب در این اقدام پرده بر می‌دارد که پس از ناتوان ماندن در آوردن همانندی برای قرآن به جدل در این معجزه دامن زدند؛ در حالی که اگر آنان می‌توانستند همانندی بیاورند این کار آنان را از چنین سرسختی در خصومت با قرآن و پیامبر بی‌نیاز می‌ساخت. ۵۳- یوسف: «الر اینها آیات کتاب روشنگر است ما این را به صورت قرآنی عربی نازل کرده‌ایم، باشد که دریابید ما با این قرآن که به تو وحی کرده‌ایم بهترین داستانها را برایت حکایت می‌کنیم، هر چند پیش از این از بی‌خبران بوده‌ای» (۱-۳)؛ «ما پیش از تو جز مردانی از آبادیها که به آنان وحی می‌کردیم نفرستادیم پس آیا آنان در زمین سیر نکرده‌اند تا ببینند فرجام کسانی که قبل از ایشان بوده‌اند چه شده است؟ و سرای آخرت برای کسانی که پروا پیشه کرده‌اند بهتر است. پس آیا نمی‌اندیشید؟ چون پیامبران نومید شدند و بدین گمان رسیدند که از سوی مردم تکذیب شده‌اند، نصرت ما بر آنان رسید و هر که را خواستیم نجات دادیم، و عذاب ما از مردم گناهکار دفع نشود در داستانهایشان خردمندان را عبرتی است. این داستانی بر ساخته نیست، بلکه تصدیق سخنان پیشینیان و تفصیل هر چیزی است و برای آنها که ایمان آورده‌اند هدایت است و رحمت.» (۱۰۹-۱۱۱). ۵۴- حجر: «الر این آیات کتاب و قرآن روشنگر است چه بسا کافران آرزو کنند کاش مسلمان بودند و گذارشان تا بخورند و بهره‌ور شوند و آرزو آنان را به خود مشغول دارد، و بزودی خواهند دانست هیچ آبادی را هلاک نکردیم مگر این که زمانی معلوم داشت هیچ امتی نه از اجل خود پیش می‌افتد و نه پس می‌ماند و گفتند: ای آن که ذکر بر او نازل شده است، تو برستی دیوانه‌ای! اگر راست می‌گویی پس چرا فرشتگان را برای ما نمی‌آوری؟ ما فرشتگان را جز به حق نازل

نمی‌کنیم و در آن هنگام، دیگر مهلتی نخواهند داشت ما ذکر را نازل می‌کنیم و ما خود آن را نگاهبانیم و ما رسولان خود را پیش از تو به میان طوایف اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۰ پیشین فرستاده‌ایم و هیچگاه رسولی بر آنها مبعوث نشد مگر این که او را مسخره می‌کردند بدین سان ما برای آن [قرآن] به دل‌های مجرمان راه می‌گشاییم. آنها بدان ایمان نمی‌آورند و سنت پیشینیان بر این قرار گرفته است و اگر ما برای آنان دری به آسمان می‌گشودیم و در آن بالا- می‌رفتند باز هم می‌گفتند: دیدگان ما را سحر کرده‌اند، بلکه ما خود سحر شده‌ایم» (۱-۱۵). ۵۷- لقمان: «الم اینها آیه‌های کتاب حکمت آمیز است که نیکوکاران را هدایت و رحمت است آنان که نماز می‌گزارند و صدقه می‌دهند و به آخرت یقین دارند اینان بر هدایتی از جانب پروردگار خویش و هم اینان رستگارانند در میان این مردم کسی است که خریدار سخنان بیهوده است تا به نادانی مردم را از راه خدا گمراه کند و این آیات را به مسخره گیرد. چنین کسانی را غذایی خوار کننده است چون آیات ما بر او تلاوت شود از تکبر روی برگرداند، چنان که گویا آنها را نشنیده و گویا بر گوش‌های او سنگینی است. پس او را به غذایی دردناک بشارت ده» (۱-۷)؛ «و اگر همه درختانی که در روی زمین است قلم شوند و دریا را نیز هفت دریای دیگر از پس آن مدد رسد، کلمات خداوند پایان نیابد. خداوند پیروزمند و حکیم است». پس از این سوره‌ها حامیم‌های هفتگانه غافر، فصیلت، شوری، زحرف، دخان، جاثیه، و احقاف نازل شد که در ترتیب نزول ردیف‌های ۶۰ تا ۶۶ و در ترتیب فعلی مصحف سوره‌های ۴۰ تا ۴۶ را شامل می‌شود. تمامی این هفت سوره با حروف «حم» شروع شده و در سوره شوری علاوه بر این دو حرف، سه حرف، «عسق» نیز آمده؛ و در همه این سوره‌ها در پاسخ جدل اهل تکذیب به استدلال بر قرآن و آیت بودن آن پرداخته شده است. بدین ترتیب در مطلع هر سوره پس از حروف مقطعه این حقیقت تقریر می‌شود که این کتاب به عنوان کتاب عربی روشنگری که آیاتش جزء به جزء برای طایفه‌ای که اهل اندیشه‌اند باز گشوده شده، از جانب خداوند عزیز حکیم تنزیل شده است؛ همچنین کسانی که در برابر قرآن جدل باطل در پیش گرفتند به غذایی هشدار داده شده‌اند، همانند آنچه بر پیشینیان، که آیات خدا را تکذیب و درباره آنها جدل کردند و خداوند نیز آنان را به اعمالشان مؤاخذه کرد، گذشت؛ افزون بر این تهمت افترا بستن بر خدا و ادعای سحر در مورد پیامبر مصطفی از او دفع می‌شود، بدین بیان که آمدن او پدیده‌ای اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۱ تازه در میان پیامبران نبود، بلکه از آنچه به او وحی شده بود پیروی می‌کرد و بدین سان شایسته است در برابر سرسختی اهل مجادله و تکذیب گمراهان پایداری ورزد. ۶۰- غافر: «حم این تنزیل کتاب است از جانب خداوند پیروزمند دانا آمرزنده گناه و پذیرنده توبه، سخت عقوبت کننده و دارای بخشایش، خدایی جز او نیست و بازگشت همگان به سوی اوست جز کسانی که کفر ورزیدند کسی در آیات خداوند جدل نکند. پس مباد که جولان آنها در شهرها تو را بفریبد قبل از آنان قوم نوح و گروه‌هایی که پس از ایشان آمدند رسول خویش را تکذیب کردند تا او را مغلوب سازند و جدل باطل کردند تا حق را بدان وسیله سرکوب کنند، اما آنها را به عقوبت فرو گرفتیم و چه غذایی سخت بود» (۱-۵)؛ «کسانی که در آیات خدا جدل می‌کنند، بی‌آن که آنها را حجتی رسیده باشد، در دل‌هایشان جز خیالی متکبرانه نیست که بدان نمی‌رسند. پس به خداوند پناه بر که او شنوا و بیناست» (۵۶)؛ «پس صبر کن که وعده خداوند حق است؛ یا برخی از آنچه به آنان وعده می‌دهیم به تو بنمایانیم و یا جان تو را بگیریم، پس آنها نیز نزد ما باز گردانده شوند رسولانی پیش از تو فرستاده‌ایم که داستان برخی را برایت حکایت کرده و برخی را برایت حکایت نکرده‌ایم؛ و هیچ پیامبری حق آن نداشت که آیه‌ای بیاورد، مگر به اذن خداوند. پس چون فرمان خدا در رسد حق بر کرسی نشیند و اینجاست که بی‌عقیدگان به خسارت گرفتار آیند» (۷۷، ۷۸). ۶۱- فصیلت: «حم این تنزیلی است از جانب خداوند رحمان و رحیم کتابی که آیاتش در قالب قرآنی عربی برای طایفه‌ای که ایمان می‌آورند باز گشوده شده است هم مژده دهد و هم بیم رساند، اما آنان نمی‌شنوند و گفتند: دل‌های ما در برابر آنچه ما را بدان فرا می‌خوانی در لاک خویش و در گوش‌های ما سنگینی و میان ما و تو پرده‌ای است. تو به کار خود پرداز و ما نیز کار خود را انجام می‌دهیم بگو من تنها انسانی هستم همانند شما که به من وحی می‌شود. خدای شما تنها یکی است، به سوی او برخیزید و از او آمرزش طلبید، و وای بر

مشرکان» (۱-۶)؛ «کسانی که کفر ورزیدند گفتند: به این قرآن گوش مدهید و سخن بیهوده بدان پیامیزید، اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۲ شاید غلبه یابید، ما به تأکید کسانی را که کافر شده‌اند عذابی سخت می‌چشانیم و بدترین کارها را که می‌کردند به آنان کیفر دهیم» (۲۶، ۲۷)؛ «کسانی که چون ذکر بر آنان نازل گشت کافر شدند، و این کتابی نفوذ ناپذیر و شکست ناپذیر است که نه از پیش روی و نه از پشت سر باطل بدان راه یابد، تزلیلی است از جانب حکیم ستوده درباره تو نگویند جز آنچه درباره رسولان پیش از تو گفته شده است. پروردگارت دارای مغفرت و نیز دارای عذابی دردناک است اگر این را قرآنی غیر عربی نیز قرار می‌دادیم مسلماً می‌گفتند: چرا آیاتش باز گشوده نشده است؟ آیا کتابی غیر عربی و پیامبری عرب؟ بگو: این کتاب برای کسانی که ایمان آورده‌اند هدایت و شفاست و کسانی که ایمان نمی‌آوردند در گوشه‌هایشان سنگینی است و این کتاب بر آنان کور است. آنان از جایی بس دور فرا خوانده می‌شوند» (۴۰-۴۴). ۶۲- شوری: «حم عسق بدین سان خداوند پیروزمند حکیم به تو و به کسانی که پیش از تو بودند وحی می‌فرستد» (۱-۳). «و بدین سان بر تو قرآنی عربی وحی فرستادیم تا امّ القری و کسانی را که در حوالی آنند بیم رسانی و از روز گرد آمدن همگان که در آن تردید نیست و گروهی در بهشت و گروهی در آتش سوزانند بترسانی» (۷)؛ «و کسانی که درباره خداوند جدال می‌کنند، پس از آن که دیگرانی به او گرویده‌اند، بهانه و دلیل آنان نزد پروردگارش نامقبول و بر آنان خشم و برای آنان عذابی سخت است خداوند است که این کتاب را با پیام حقیقت و نیز میزان را نازل کرد، و چه می‌دانی شاید که آن لحظه [قیامت] نزدیک باشد» (۱۶-۱۷)؛ «... بگو بر این رسالت مزدی جز دوست داشتن آن خویشاوندان از شما نخواهم، و هر که کار نیکی انجام دهد به نیکی او می‌افزاییم. خداوند آمرزنده و شکر پذیر است اما آنان می‌گویند: او بر خداوند دروغ بسته است. اگر خدا بخواهد بر دل تو مهر می‌نهد؛ و خداوند باطل را محو می‌کند و به کلمات خویش حق را ثابت می‌گرداند. او بدانچه در دلهاست آگاه است» (۲۳، ۲۴)؛ «هیچ بشری را نرسد که خداوند با او سخن گوید، مگر به طریق وحی، یا از پس پرده و یا آن که فرستاده‌ای بفرستد تا او به فرمان وی هر چه وی بخواهد وحی کند. وی بلند پایه و اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۳ حکیم است بدین سان به اراده خویش کلامی بر تو وحی کردیم، در حالی که تو نمی‌دانستی کتاب چیست و ایمان کدام است ولی ما آن را نوری قرار دادیم و بدان وسیله هر یک از بندگان خویش را که خواهیم هدایت کنیم و تو، به حقیقت، مردم را به راه راست رهنمون می‌شوی راه خداوندی که آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست. هان که باز گشت همه چیزها به اوست» (۵۱-۵۳). ۶۳- زخرف: «حم سوگند به این کتاب روشنگر ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که دریابید این در امّ الکتاب و نزد ما کتابی والا- منزلت و حکمت آمیز است آیا بدان سبب که مردمی گزافکار هستی از شما روی برتاییم و از ذکر [-قرآن] محرومتان سازیم؟ چه بسیار پیامبرانی که به میان پیشینیان فرستادیم و هیچ پیامبری نزد آنان نمی‌رفت مگر این که او را به ریشخند می‌گرفتند اما ما کسانی را هلاک کردیم که از اینان مقتدرتر بودند و حکایت پیشینیان گذشت (۱-۸)؛ «چون حق به میان آنان آمد گفتند این سحر است و ما بدان ایمان نداریم گفتند: چرا این قرآن بر بزرگ مردی از این دو آبادی نازل نشده است؟ آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند. ما روزی آنها را در زندگی دنیا میانشان قسمت کردیم و برخی را بر برخی دیگر برتری دادیم تا یکدیگر را به خدمت خود گیرند، و رحمت پروردگارت از همه آنچه گرد می‌آوردند بهتر است» (۳۰-۳۲)؛ «آیا تو کران را وادار به شنیدن می‌کنی یا کوران و نیز آنان را که در گمراهی آشکارند راه می‌نمایی؟ ما یا تو را می‌بریم که ما از آنان انتقام می‌گیریم یا آنچه را به آنان وعده داده‌ایم به تو می‌نمایانیم که ما بر آنان مسلط و مقتدریم پس بدانچه بر تو وحی شده است چنگ زن که تو بر راهی راستی و این برای تو و قومت نام و آوازه است و بزودی [از این نعمت] پرسش خواهید شد» (۴۰-۴۴). ۶۴- دخان: «حم سوگند به این کتاب روشنگر ما آن را در شبی مبارک نازل کردیم، ما بیم دهنده بوده‌ایم در آن شب هر فرمان حکیمانه‌ای مقرر می‌گردد [این کتاب است] فرمانی از جانب ما که ما پیوسته رسولان و کتبی فرستاده‌ایم و رحمتی است از جانب اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۴ پروردگارت که او شنوا و داناست» (۱-۶)؛ «در انتظار روزی باش که در آسمان دودی آشکار

پدید می‌آید و همه مردم را در بر می‌گیرد، که این عذابی دردناک است پروردگارا عذاب را از ما بردار که ما ایمان آورده‌ایم کجا آنها پند پذیرند؟ با آن که پیامبری مسلم در میان آنان برخاسته اما آنها از او روی برتافته و گفته‌اند: او تعلیم یافته و دیوانه است» (۱۰-۱۴)؛ «ما آن را بر زبانت میسر ساختیم، باشد که آنان پند گیرند پس در انتظار باش که آنان نیز در انتظارند» (۵۸، ۵۹). ۶۵-  
 جایشه: «حم این تزیل کتاب است از جانب خداوند پیروزمند حکیم» (۱-۲)؛ «این آیات خداوند است که به حقیقت بر تو تلاوت می‌کنیم. آنان پس از خدا و آیات او به کدامین سخن ایمان می‌آورند؟ وای بر هر دروغ پرداز آلوده به گناه که آیات خداوند را که بر او تلاوت می‌شود می‌شنود و سپس به تکبر در برابر آن می‌ایستد، گویا که آن را نشنیده است. پس او را به عذابی دردناک بشارت ده چون چیزی از آیات ما را فرا گیرد، به مسخره‌اش می‌گیرد. اینان در خور عذابی خوار کننده‌اند» (۶-۹)؛ «این مایه بصیرت مردم و هدایت و رحمت است برای طایفه‌ای که اهل یقینند» (۲۰). ۶۶- احقاف: «حم این تزیل کتاب است از خداوند پیروزمند حکیم» (۱-۲)؛ «و چون آیات روشن ما بر آنها تلاوت شود، کسانی که کافر شده‌اند نسبت به حقیقتی که بر آنان نازل شده گویند: این سحری آشکار است یا می‌گویند این سخنان را به خدا بسته است. بگو، اگر آن را به خدا بسته‌ام شما نمی‌توانید در برابر خداوند سودی به حالم داشته باشید. او به طعنه‌هایی که در این باره می‌زنید آگاهتر، و همین بسنده است که او میان من و شما گواه باشد که او بخشاینده و مهربان است بگو من در میان پیامبران امری نو ظهور نیستم، و نمی‌دانم بر من چه خواهد گذشت و بر شما چه خواهد رفت. تنها از آنچه به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم و جز بیم دهنده‌ای محض نیستم بگو: چه گمان می‌کنید اگر که واقعا این کتاب از جانب خداوند بوده و بدان کافر شده‌اند و از سویی، کسی از بنی اسرائیل به صحت کتابی همانند آن گواهی داده و بدان ایمان آورده اما شما نسبت به این کتاب گردنکشی و تکبر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۵ نشان داده‌اید؟ خداوند طایفه‌ای را که ستمگرند هدایت نمی‌کند کسانی که کافر شدند نسبت به کسانی که ایمان آوردند گفتند: اگر این [کتاب] خیر و نکویی بود هرگز آنها در پذیرفتنش از ما پیشتر نمی‌افتادند؛ و چون این گروه بدان راه نیافته‌اند خواهند گفت: این دروغی دیرین است پیش از این، کتاب موسی پیشوا و رحمت بود و این کتابی است تأیید کننده [آن کتاب] به زبان عربی، تا کسانی را که ستم کردند بیم رساند و بشارتی برای نیکوکاران باشد» (۷-۱۲). پس از حامیها پنج سوره دیگر نازل شد که با حروف مقطعه‌ای جز این حروف آغاز می‌شود. در این زمان انتظار می‌رفت، با توجه به این که حجّت بر مشرکان تمام شده و در مقابل تحدی قرآن عاجز مانده‌اند و راهی جز این در برابر آنان نمانده است که بپذیرند این کتاب عربی محض تزیلی از جانب پروردگار جهانیان است، جدل آنان در برابر این معجزه پایان یابد، اما آنان همچنان بر موضع خود اصرار داشتند و درباره قرآن یاهو سرایی می‌کردند. در میان پنج سوره‌ای که گفتیم سوره ابراهیم به هفتاد و دوّمین سوره در ترتیب نزول- و سجده- هفتاد و پنجمین سوره در ترتیب نزول- به ترتیب با حروف مقطعه «الر» و «الم» آغاز شده و در هر کدام پس از این حروف این حقیقت که کتاب از جانب خداوند نازل شده است، تبیین و علاوه بر این دلایل کسانی که در برابر آنان جدل می‌کردند در هم کوبیده شد: ۷۲- ابراهیم: «الر این کتابی است که آن را بر تو نازل کردیم تا مردم را به فرمان پروردگارشان از ظلمتها به نور و به راه خداوند پیروزمند ستوده ببری خداوندی که آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست، و وای بر کافران از عذابی سخت کسانی که زندگی دنیا را بر آخرت بر می‌گزینند و از راه خدا باز می‌دارند و به جای آن انحراف و بیراهه می‌جویند. اینان در گمراهی سخت هستند هیچ رسولی نفرستادیم، مگر به زبان قومش تا بدین ترتیب [آیات خدا را] برای آنان تبیین کند، پس خداوند هر که را بخواهد گمراه سازد و هر که را بخواهد هدایت نماید و او پیروزمند و حکیم است» (۱-۴). ۷۵- سجده: «الم این تزیل کتاب است، از جانب پروردگار جهانیان که هیچ تردیدی در آن نیست امّا می‌گویند این دروغی است که به خدا بسته است. نه، بلکه حقی است از جانب اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۶ پروردگار تو، تا مردمی را بیم رسانی که قبل از تو بیم دهنده‌ای در میان آنان برنخاسته است، شاید که راه یابند» (۱-۳). پس از این دو سوره سوره‌های طور و حاقه- ردیفهای ۷۶ و ۷۸ در ترتیب نزول- بدون حروف مقطعه نازل شد. از آیات این دو



سوره در می‌یابیم که مشرکان در عناد و کفر خویش همچنان فرو رفته و در برابر مبارزه جویی قرآن، که ناتوانی آنان را آشکار ساخته و حجت را بر آنان تمام کرده، خود را در برابر وضعیتی دشوار یافته و به همان نقطه آغاز خود بازگشته بودند و در وادی حیرت دست و پای بی‌حاصل می‌زدند و درباره این قرآن پیوسته به لغزش و اشتباه گرفتار می‌آمدند و به هیچ نظریه مقبول همگان و به هیچ رأی ثابتی در این خصوص نمی‌رسیدند؛ درست به سان وضعیتی که در آغاز بعثت داشتند، زمانی که درباره قرآن به تحیّر ماندند که بگویند گفتار یک شاعر است، یا سجع یک کاهن و یا سخنان یک دیوانه؛ در حالی که خود یقین داشتند که اعراب آن مقدار با شعر و کهنات و سحر آشنایی دارند که اجازه ندهد چنین ادعاهایی را در مورد آیات قرآن که پیامبر مصطفی - صلی الله علیه [و آله] و سلم - تلاوت می‌کرد بپذیرند. ۷۶- طور: «پس پندشان ده که تو - به نعمت پروردگارت، نه کاهنی و نه دیوانه‌ای اما آنان می‌گویند شاعری است که برای وی حوادث روزگار را آرزو می‌کنیم؟ بگو: در انتظار باشید که من نیز همراه با شما از منتظرانم آیا رؤیاهایشان آنان را به چنین چیزی فرمان می‌دهد، یا آنان طایفه‌ای طغیانگرند؟ یا می‌گویند قرآن را از پیش خود ساخته است، بلکه آنان ایمان نمی‌آورند پس اگر راست می‌گویند گفتاری همانند آن بیاورند» (۲۹-۳۴). ۷۸- حاقه: «پس سوگند به آنچه می‌بینید و آنچه نمی‌بینید که این سخن فرستاده‌ای بزرگوار است نه سخن یک شاعر - چه اندک ایمان می‌آورید و نه گفته یک کاهن - چه اندک پند می‌گیرید بلکه تنزلی از جانب پروردگار جهانیان است اگر او حتی یکی از سخنان به ما بسته بود با قدرت او را فرو می‌گرفتیم و سپس رگ دلش را پاره می‌کردیم و هیچکدام از شما را توان آن نبود که مانع شود این مایه پند گرفتنی است برای آنان که پروا دارند و ما می‌دانیم که کسانی در میان شما تکذیب می‌کنند و این مایه حسرتی بر کافران، و همین اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۷ سخن حق و یقین است پس به نام پروردگار بزرگت تسبیح گوی» (۳۹-۵۲). در اواخر دوران مکه و پس از این مبارزه جویی مکرر و قاطع دو سوره روم و عنکبوت نازل شد که با حروف مقطعه «الم» آغاز شده‌اند. در ابتدای این دو سوره، از قرآن و این که از جانب پروردگار جهانیان تنزیل شده سخنی نیست، اما در هر دو سوره برای اثبات معجزه‌ای دلیل آورده شده است که بی‌عقیدگان کوردل به رغم ظهور آیت آن برای هر صاحب بصر و بصیرت همچنان بر انکار آن اصرار می‌ورزیدند. ۸۴- روم: «الم رومیان در نزدیکترین سرزمین مغلوب شدند و آنها پس از مغلوب شدن دیگر بار پیروز خواهند شد» (۱-۳)؛ «ما در این قرآن از هر مثلی برای مردم آوردیم. و اگر برای آنان آیه‌ای بیاوری، مسلماً آنان که کافر شده‌اند خواهند گفت: شما یاوه‌گویانی بیش نیستید بدین سان خداوند بر دلهای کسانی که نادانند مهر می‌نهد پس صبر کن که وعده خداوند حق است و مباد آنان که یقین ندارند تو را بی‌ثبات و سبکسر گردانند» (۵۸-۶۰). ۸۵- عنکبوت: «الم آیا مردم گمان کرده‌اند که چون بگویند ایمان آوردیم رهایشان گذارند و آزمایش نشوند؟» (۱-۲)؛ «آنچه را از کتاب به تو وحی شده است تلاوت کن و نماز به پای دار که نماز از فحشا و منکر باز دارد و ذکر خداوند بزرگتر است و خداوند آنچه را انجام می‌دهد می‌داند با اهل کتاب جز به نیکوترین شیوه مجادله نکنید، مگر با آنها که ستم کردند، و بگویند بدانچه بر ما نازل شده و بر شما نازل شده ایمان آورده‌ایم و خدای ما و شما یکی است و ما در برابر او تسلیمیم بدین سان این کتاب را نیز بر تو نازل کردیم. پس کسانی که به آنان کتاب داده‌ایم بدین کتاب نیز ایمان می‌آورند و از اینها هم کسانی هستند که بدان ایمان دارند. و آیات ما را جز کافران انکار نمی‌کنند تو پیش از این نه کتابی می‌خواندی و نه به دست خویش می‌نوشتی، که در این صورت بی‌عقیدگان به تردید می‌افتادند بلکه اینها آیاتی روشن است در دلهای کسانی که به آنان علم داده شده، و آیات ما را جز ستمگران انکار نمی‌کنند و گفتند: چرا آیاتی [دیگر] از جانب پروردگار بر او نازل نشده است؟ بگو: آیات نزد خداوند اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۸ است و من تنها یک بیم دهنده محض هستم آیا آنان را بسنده نکرده است که کتاب را بر تو نازل کردیم و بر آنان خوانده می‌شود. براستی که در این رحمت، و برای طایفه‌ای که ایمان می‌آورند، مایه اندرز گرفتن است» (۴۵-۵۱). پس از هجرت و در دوران مدینه وحی الهی با سوره بقره آغاز شد، سوره‌ای که نخستین آیاتش چنین است: «الم این کتاب است، هیچ تردیدی در آن نیست، هدایتی برای پروا پیشگان است» (۱-)

۲). در این سوره، پایان تحدی و هم‌آورد جویی قرآن با این هم‌آورد طلبی قاطع اعلام شد: «اگر در آنچه بر بنده خویش نازل کرده‌ایم در تردید هستید، سوره‌ای همانند آن بیاورید و جز خدای همه حاضران را فرا خوانید، اگر راست می‌گویید و هرگاه چنین نکنید- که هرگز نتوانید کرد- از آتشی بترسید که هیزمش آدمیان و سنگهاست و برای کافران مهیا شده است» (۲۳، ۲۴). پس از این سوره سوره دیگری که با حروف مقطعه آغاز شده باشد نازل نشد، مگر دو سوره آل عمران و رعد که از نخستین سوره‌های مدنی هستند و در آنها نیز این نکته به چشم می‌خورد که بر این معجزه استدلال شده، این حقیقت که این آیات از جانب خداوند زنده بر پای دارنده نازل شده تبیین گردیده و کسانی که کافر گشته‌اند به عذاب سخت خداوندی که پیروزمند و انتقام‌گیرنده است هشدار داده شده‌اند. ۳- آل عمران: «الم الله است که هیچ‌خدایی جز او نیست و زنده و پاینده است این کتاب را که تأیید کننده کتب پیش از آن است به حق بر تو نازل کرد و قبل از آن تورات و انجیل را برای هدایت مردم فرستاد و فرقان را نازل کرد کسانی که به آیات خداوند کافر شده‌اند آنان را عذابی سخت مهیاست و خداوند پیروزمند و انتقام‌گیرنده است» (۱- ۴)؛ «او همان است که کتاب را بر تو نازل کرد، آیاتی از آن آیات محکم است که ام‌الکتاب می‌باشند، و آیاتی دیگر آیات متشابه. اما کسانی که در دل‌هایشان تمایل به باطل است در راه فتنه جویی و در پی رسیدن به تأویل آیات متشابه از این آیات پیروی می‌کنند، در حالی که تأویل این آیات را کسی نداند مگر خداوند و ثابت قدمان در علم که گویند: بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگاران است؛ و جز خردمندان پند نمی‌گیرند» (۷). اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۸۹، ۹- رعد: «المر این آیات کتاب است و آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده حق است، ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند»؛ «اگر قرآنی توانست بود که کوهها بدان به جنبش آیند و یا زمین پاره پاره شود یا مردگان را به سخن آرد، [جز این قرآن نمی‌بود] که همه کارها از آن خداوند است. آیا کسانی که ایمان آورده‌اند از این نومید نشده‌اند که اگر خداوند می‌خواست همه مردم را هدایت می‌کرد؟ و کافران را پیوسته به سبب آنچه کرده‌اند حوادث سخت رسد یا در نزدیکی خانه‌هایشان فرود آید تا زمانی که وعده خداوند فرا رسد که خداوند در وعده خویش تخلف نکند پیامبرانی هم که پیش از تو بودند به استهزا گرفته شدند. من به کافران مهلت دادم، آنگاه همه را فرو گرفتم و آن عقوبت من چه سخت بود.» (۳۱، ۳۲)؛ «بدین سان این را به عنوان فرمانی عربی نازل کردیم، و اگر پس از آن دانشی که تو را حاصل آمده است از پی خواهشهای آنان روی، در برابر خداوند هیچ یاور و نگهدارنده‌ای نخواهی داشت» (۳۷). با سوره رعد سوره‌هایی که با حروف مقطعه آغاز می‌شوند پایان یافت، چنان که با آیه سوره بقره نیز مسئله تحدی و مبارزه جویی و نمایش اعجاز قرآن پایان یافت و این آیه این مسئله را برای چندمین بار در مقابل مشرکان مطرح ساخت که اگر درباره این کتاب تردید دارند همانندی برایش بیاورند و اگر نتوانند- که نمی‌توانند- از آتش بترسند. از استقرای کاملی که در حروف مقطعه، با توجه به این که در چه سوره‌ای آمده و در چه سیاقی قرار گرفته است، به نکات ذیل دست می‌یابیم: ۱- نزول آیاتی با حروف مقطعه از همان اوایل جریان وحی در سوره قلم آغاز شده تا همگان را به راز پنهان در حروف فرا خواند. پس از آن در اواسط دوران مکه- یعنی از سوره ق که در ترتیب نزول سی و چهارمین سوره است تا سوره قصص که چهل و نهمین سوره می‌باشد- این پدیده فزونی یافت و پی در پی تکرار شد تا زمانی که جدل مخالفان درباره قرآن به اوج خود رسید. در این هنگام مسئله تحدی مطرح شد و آیات قرآن پیوسته مشرکان را به ناتوانی متصف می‌کرد و از آنان می‌خواست اگر راست می‌گویند همانندی برای قرآن یا سوره‌ای اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹۰ همانند سوره‌های آن بیاورند. این مسئله ادامه یافت تا اوایل دوران مدینه که در این دوران آیه سوره بقره نازل شد و، پس از آن که ناتوانی همه اعراب از آوردن سوره‌ای همانند قرآن آشکار گشت و بدین ترتیب حجت بر آنان تمام شد و بر آنان لازم آمد به صدق معجزه اعتراف کنند، بدان جدل عقیم پایان داد. ۲- هیچ سوره‌ای نیست که با حروف مقطعه آغاز شده باشد مگر این که در آن بر قرآن استدلال آورده می‌شود و این که از جانب پروردگار نازل شده تبیین می‌گردد و به دعوی کسانی که درباره آن جدل کرده‌اند پاسخی دندان شکن داده می‌شود، و در کنار آن موضع اهل جدل در قرآن با موضع

امتهایی مقایسه می‌شود که قبل از این قوم بودند و آیات خداوند را تکذیب کردند و رسولان خداوند را به استهزاء گرفتند و بدین سبب عذاب خداوند بر آنها فرود آمد. ۳- اکثر سوره‌هایی که با حروف مقطعه آغاز می‌شود زمانی نازل شده‌اند که سرکشی مشرکان در برابر آن به آخرین حدّ خود رسیده بود و با گشاده‌زبانی وحی را افترا و سحر و شعر و کهانت قلمداد می‌کردند و به همین سبب قرآن آنان را مخاطب تحدی و هم‌آورد طلبی خویش قرار داد و همه آنان را همراه با جنّیانی که پشتیبانیشان می‌کردند، با اتصاف به ناتوانی، به این مبارزه فرا خواند که اکنون که مدّعیند محمد آیات قرآن را از خود ساخته و به خدا بسته است، سوره‌ای خود ساخته همانند آن، یا ده سوره همانند آن، و یا گفتاری همانند آن بیاورند. اما آنان لال شدند و نتوانستند، به رغم همکاری، سوره‌ای همانند سوره‌های آن بیاورند، که آن کتاب عربی صریحی است؛ الفاضل از زبان آنها و حروفش همان حروف الفبای آنهاست، همان حروفی که چون جدا جدا، خواه به صورت یک حرفی و خواه به صورت چند حرفی، خوانده می‌شود هیچ مفهومی را بیان نمی‌کند، اما چون در جایگاه خاصّ خود در قرآن قرار می‌گیرد، راز بلاغت اعجاز گونه آن آشکار می‌گردد. این تأملی است که من در حروف مقطعه کرده‌ام و این اشاره‌ای است که راز نهفته در حروف را آشکار می‌سازد. و این چه رازی شگفت است: چه شگفت است که آیت انسان ناطق از حروفی چون ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ک، ل، م، ن، ه، و، ی پدید آید: حروفی گنگ که گاه از آن اصواتی بی‌معنا شکل می‌گیرد که نه چیزی را روشن می‌سازد و نه از مطلبی سخن می‌گوید؛ و گاه نیز از آن کلماتی ساخته می‌شود اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹۱ و بدان وسیله انسان آیت نطق و سخن گفتن خویش را تحقق می‌بخشد و آیت خواندن و دانستن را محقق می‌سازد تا بدین ترتیب از حیوانی که سخنگو نیست تمایز یابد و انسانیت خویش را به والاترین مرتبه در میان همه موجودات رساند و بدین وسیله امانت تکلیف و بار گران خلافت خدا را در زمین بر دوش کشد. آیات معجزه بلاغی پیامبر با همین حروف نازل شد و راز کلمه در آن بیان والایی متجلی گشت که همه اعراب را از آوردن همانندی برای خود درمانده ساخت، با آن که حروف تشکیل دهنده کلمات این بیان در زبانی که قرآن- یعنی آن کتاب عربی صریح- بدان نازل شده بود در اختیار آنان قرار داشت. در اینجا در پی‌گیری راز بلاغت نهفته در حرف شواهدی چند از حروف مفرد یا مرکب قرآنی در بحث از مسئله اعجاز بیانی می‌آورم که علمای لغت و یا بلاغت در تفسیر آنها کوشیده‌اند تا به صورت فرض و تقدیر آنها را از وجهی که بدان وجه آمده‌اند برگردانند و به وجهی دیگر تفسیر کنند تا بدین ترتیب با مقتضیات فنّ اعراب هماهنگی داشته باشد و در دایره قواعد منطق بلاغت کلاسیک جای گیرد. اما این حروف همچنان در برابر هر تلاشی برای تغییر آنها یا تقدیر حذف یا زیادتی در مورد آنها ایستاد و همه تلاشها را به بردی ناموفق با خویش فرا خواند. از این قبیل حروف می‌توان به حرف «باء» در آیاتی همانند آیه سوره قلم اشاره کرد: «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» «به نعمت پروردگارت تو دیوانه نیستی» (قلم/ ۲). شیوه نحویان و مفسران بر این است که می‌گویند این «باء» چنان که در خبر «لیس» زائد می‌آید، در خبر «ما» نیز زائد است. این حرف در لفظ خبر عمل می‌کند، اما حکم اعرابی کلمه بر همان اصل خود که منصوب است می‌ماند و نشان این نصب نیز فتحه‌ای است که بر آخر خبر مقدر گرفته می‌شود و اشتغال محل به حرکت حرف جر زائد مانع ظهور این فتحه شده است. البته مقصود آنان از «زیاده» آن نیست که این حرف عبث و لغو است، بلکه مقصودشان از زائد این است که حرف برای افاده تأکید آمده است. ابن هشام این باء زائد در خبر را به همراه پنج موضع دیگر برای زیادت باء آورده و همه را تحت عنوان عامی قرار داده که عبارت است از «معنی تأکید مستفاد از بای زائد». (۲۷) به رغم توجه نحویان به این که در برخی از این مواضع زیادت باء واجب، در برخی

(۲۷) ابن هشام، مغنی اللیب عن کتب الاعراب، چاپ مکتبه الجمالیه، قاهره، ۱۳۲۹ هـ ق، ج ۱، ص ۹۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹۲ غالب و در برخی ضرورت است، عادت فنّ اعراب بر این قرار گرفته که عمل این حرف را تنها به لفظ- و نه به معنا- محدود می‌سازند. با استقرای موارد خبر «ما و لیس» در قرآن، بسیار با این پدیده روبرو می‌شویم که این باء که قائل به زیادت آن شده‌اند در خبر مفرد صریح غیر مؤول ما و

لیس آمده است. من موارد آمدن بای زائد در خبر صریح و مفرد «لیس» را شمرده و دریافته‌ام که شمار آنها بیست و سه مورد است، در مقابل تنها سه مورد که در آنها خبر لیس بدون بای زائد آمده است و این سه موضع نیز عبارتند از آیات نساء/ ۹۴، هود/ ۸، رعد/ ۴۳؛ و اینها در سیاق خاصی هستند که به تأمل در آنها نیز خواهیم پرداخت. همچنین خبر صریح مفرد «ما» غالباً همراه همین بای زائد می‌آید، مگر این که «ما» نافیہ دانسته و همراه با فعل «کان» خوانده شود و خبر صریح مفردی که پس از کان می‌آید منصوب به کان و غیر مقترن به بای زائد باشد، و این در آیات ذیل مصداق دارد: بقره/ ۱۶: وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ، و همچنین انعام/ ۱۴۴ و یونس/ ۴۵ آل عمران/ ۶۷: مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا اَعْرَافَ / ۷: فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ انعام/ ۲۳: اِلَّا اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ انفال/ ۳۳: وَ مَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبُهُمْ وَ هُمْ يَسْتَعْجِلُوْنَ انفال/ ۵۳: ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُعَيِّرُوْا مَا بَاْنَفْسِهِمْ؛ يوسف/ ۱۱۱: مَا كَانَ حَدِيْثًا يُفْتَرٰى اَسْرَءًا / ۱۵: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا اَسْرَءًا / ۲۰: وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوْرًا كَهْفَ / ۵۱: وَ مَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّيْنَ عَصْدًا مَّرِيْمَ / ۶۴: وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا شعراء/ ۸: وَ مَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ، و همچنین آیه‌های ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴ و ۱۹۰؛ شعراء/ ۲۰۹: ذِكْرٰى وَ مَا كُنَّا ظَالِمِيْنَ نمل/ ۳۲: مَا كُنْتُ قَاطِعَةً اَمْرًا حَتّٰى تَشْهَدُوْنَ قصص/ ۴۵: وَ مَا كُنْتُ نَاوِيًّا فِىْ اَهْلِ مَدِيْنَةٍ قِصَصَ / ۵۹: وَ مَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكًا الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِىْ اُمَمٍ رَسُوْلًا يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اَعْجَازَ بِيَانِيْ قُرْآنَ، متن، ص: ۱۹۳ آیاتنا و ما کُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى اِلَّا وَ اَهْلُهَا ظَالِمُوْنَ احزاب/ ۴۰: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبًا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَسُوْلَ اللّٰهِ عَلَاوَهٗ بِرِ اِيْنِهَآ نِگَآه كَنِيد بِهٗ اَيَات: بقره/ ۱۹۶، انفال/ ۳۵، یونس/ ۳۷، هود/ ۷۱، یوسف/ ۷۳، كهف/ ۲۸، مریم/ ۴، انبياء/ ۲۸، احقاف/ ۲۹، زخرف/ ۱۳ ... اما در غیر اسلوب «ما کان» در بیان قرآنی بیشتر چنین است که خبر صریح «ما» نه این با، که زیاده‌اش خوانند، مقترن گردد؛ و بنابر آنچه بیاد دارم جز دو آیه ذیل از این قاعده بر کنار نیست: مجادله/ ۲: الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ. إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْتَهُمْ يوسف/ ۳۱: «ما هذا بَشَرًا اِنْ هَذَا اِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ» بنابر این، در برابر چنین پدیده گسترده‌ای در اسالیب قرآنی، یعنی این که در اغلب موارد خبر «ما» و «لیس» به حرف باء مقترن است، به سادگی نمی‌توان این حرف را «زائد» نامید، زیرا عقیده به زائد بودن این حرف مستلزم آن است که بتوان آن را حذف کرد و از آن بی‌نیاز بود، و این چیزی است که بیان و بلاغت قرآن با آن سازگاری ندارد. مفسران نیز بر این عقیده‌اند که این باء زائد و برای تأکید است. «۲۸» اما بنا بر شیوه ما این باء نمی‌تواند جدای از نظایر خود مورد بررسی و قضاوت قرار گیرد، و این در حالی است که ما گاه در آیات قرآنی مشاهده می‌کنیم که باء در خبر منفی به «لیس» می‌آید و نه تنها تأکید نفی را نمی‌رساند، بلکه نفی را نقض می‌کند و کلام را به صورت تقریر و الزام اثباتی در می‌آورد، از قبیل این آیه که اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهٗ [زمر/ ۳۶] «آیا خداوند کفایت کننده بنده خویش نیست». در این آیه حرف باء نه تنها نفی را تأکید نکرده، بلکه آن را از بین برده و کلام را به صورت مثبت و تقریری در آورده است. اکنون شایسته است به تأمل در همه آیاتی که در آنها خبر «ما» و «لیس» به باء مقترن شده بپردازیم و این موارد را با مواردی که در آنها خبر به این حرف نیازی ندارد مقایسه کنیم؛ شاید این استقراء ما را به نکاتی دیگر در بلاغت قرآن، این کتاب عربی صریح و استوار رهنمون شود و راز موجود در این حرف را بگشاید که در چه مواردی برای خبر لازم است و

( ۲۸ رک: زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۹۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹۴ چه هنگام خبر از آن بی‌نیاز. استقراء خود را از خبر «ما» بی که پس از کان قرار نگرفته آغاز می‌کنیم و به این نکته دست می‌یابیم که در نظم قرآن همه جا این باء در آیات محکمت با خبر همراه است: بقره/ ۸: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ بقره/ ۷۴: وَ مَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ، و همچنین آیات: بقره/ ۸۵، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۹ و آل عمران/ ۹۹. انعام/ ۱۳۲: وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُوْنَ، و همچنین هود/ ۱۲۳ و نمل/ ۹۳ انعام/ ۱۰۷: وَ مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا وَ مَا اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيْلٍ، و همچنین شوری/ ۶ بقره/ ۹۶: يٰوَدُّ اَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَهٗ وَ مَا هُوَ بِمُرْخَزِجِهٖ مِنَ الْعَذَابِ اَنْ يُعَمَّرَ بقره/ ۱۰۲: وَ مَا هُمْ بِبَصِيْرِيْنَ بِهٖ مِنْ اَحَدٍ اِلَّا يٰذُنِ اللّٰهِ ق/ ۲۹: مَا يَّيْدُلُ الْقَوْلُ لَدِيْ وَ مَا اَنَا بِظَلّٰمٍ

لِّلْعَبِيدِ، و همچنین فصلت/ ۴۶ بقره/ ۱۶۷: كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسِرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ هود/ ۲۹: وَ مَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ، و همچنین شعراء/ ۱۱۴ هود/ ۸۳: وَ مَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ يوسف/ ۱۷: وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ نحل/ ۴۶: أَوْ يَأْخُذْهُمْ فِي تَقْلِبِهِمْ فَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ غافر/ ۵۶: إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ اِبْرَاهِيمَ/ ۲۲: مَا أَنَا بِمُضِرِّخِكُمْ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُضِرِّخِي، و همچنین انعام/ ۱۳۴ يوسف/ ۴۴: قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ يوسف/ ۱۰۳: وَ مَا أَكْثَرَ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ شعراء/ ۱۳۷/ ۱۳۸: إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ نمل/ ۸۱: وَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الْعَمَى عَن ضَلَالَتِهِمْ، و همچنین روم/ ۵۳ فاطر/ ۲۲: وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ صافات/ ۱۶۲: مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ طور/ ۲۹: فَذَكَّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَ لَا مَجْنُونٍ، و همچنین قلم/ ۲ تکویر/ ۲۲-۲۴: وَ مَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَ لَقَدْ رَأَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ وَ مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ طارق/ ۱۴: إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضِيلٍ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹۵ اکنون آیا می‌توان این باء را زاید دانست؟ با آن که آمدنش در این نوع از ساختار جملات عمومیّت دارد و، تا جایی که من به یاد دارم، جز دو مورد، یعنی مجادله/ ۲: مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ و یوسف/ ۳۱: مَا هَذَا بَشَرًا از این قاعده بر کنار نیست. و آیا صرف این مطلب بسنده خواهد کرد که بگویم حرف «باء» در اینجا به عنوان حرفی زائد ولی برای تأکید نفی آمده است؟ در زبان عربی اسالیب متعددی از قبیل قسم، تکرار و ادوات تأکید مشهور، برای تأکید لفظی یا معنوی وجود دارد و ناگزیر می‌بایست هر یک از این اسالیب در بردارنده نکته بلاغی خاصی باشد که آن را از دیگر اسالیب متمایز می‌سازد. ما چنین احساس می‌کنیم که در همه آیاتی که خبر «ما» همراه با حرف «باء» آمده، مقام جحد و انکار است که نفی موجود در جمله را تثبیت و تقریر می‌کند. شاید به همین سبب در دو آیه مجادله و یوسف بدین خاطر به حرف «باء» نیازی نبوده است که تقریر نفی از حصر موجود پس از ادوات نفی استفاده می‌شود: إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ و إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ؛ و در خبر «ما کان» نیز بدین دلیل که اسلوب اخیر مفید جحد و انکار می‌باشد نیازی به حرف «باء» نبوده است. اکنون به تأمل در خبر «لیس» می‌پردازیم: نخست، بلاغت قرآن ما را بدین نکته توجه می‌دهد که لزوماً می‌بایست جمله‌های خبری را از جمله‌های استفهامی که در آنها خبر به لیس منفی شده است جدا کنیم. در هر جا در جملات خبری منفی به «لیس»، نفی در مقام جحد و انکار آمده، خبر نیز به حرف «باء» مقرر شده است، چنان که در آیات ذیل مشاهده می‌کنیم: بقره/ ۲۶۷: وَ لَا تَتَّبِعُوا الْهَيْبَةَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِأَخِدِيهِ إِلَّا أَنْ تُعْمِضُوا فِيهِ آل عمران/ ۱۸۲: ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ، و همچنین انفال/ ۵۱، حج/ ۱۰ و فصلت/ ۴۶. مائده/ ۱۱۶: قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ انْعَامٍ/ ۸۹: فَإِنَّ يَكْفُرُ بِهَا هُوَ لَا فَعَدَّ وَ كَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ حجر/ ۲۰: وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَ مَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ انعام/ ۱۳۲: كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا احقاف/ ۳۲: وَ مَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ مجادله/ ۱۰: وَ لَيْسَ بِضَارِهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹۶ حقیقت آن است که بیان نفی همراه با «باء» و بیان نفی بدون باء در خبر لیس و با اسلوب نفی بسیط و عادی با یکدیگر برابر نیستند؛ چه، اسلوب نفی بسیط هنگامی به کار گرفته می‌شود که گوینده جمله خبریه نسبت به آنچه نفی می‌کند یقین ندارد، بلکه زبانش به نفی گویا می‌شود، ولی در دل وی گویا چیزی است که از تقریر این نفی و از جحد منع می‌کند، همان گونه که در آیه سوره رعد مشاهده می‌کنیم: وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسِلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ- «کسانی که کافر شده‌اند می‌گویند تو فرستاده خدا نیستی. بگو بسنده است که خداوند میان من و شما گواه باشد» (۴۳). گاه نیز اسلوب نفی بسیط در مقامی می‌آید که قبل از نفی خبر به تحقیق بیشتر و حصول اطمینان نسبت بدان، نیاز است، همانند آیه سوره نساء: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَّبْنَا وَ لَا- تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَتَّبِعُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ. كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَيَّبْنَا إِنْ اللَّهُ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا- «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون برای جهاد رهسپار شوید نیک تفحص کنید و به هر کس که به شما پیشنهاد صلح کند نگوید مؤمن نیستی. شما در پی بهره‌های گذرای زندگی دنیا، اما نزد خداوند غنیمتهای بسیار است. شما پیش از این نیز چنان بودید، پس خداوند بر شما

مَنْت نهاد. پس تفحص کنید که خداوند بدانچه می‌کنید آگاه است» (۹۴). گاه نیز آنچه ما را از تقریر نفی با آوردن حرف «باء» بی‌نیاز می‌سازد این است که در پی جمله خبری [منفی به لیس] عبارتی آمده و خبری را که یک خبر غیبی از رخدادی که هنوز به وقوع نپیوسته، بوده است، به صورت ماضی در می‌آورد که تحقق یافته و گویا وجود گرفته است، از قبیل آنچه در آیه سوره هود مشاهده می‌کنیم: «وَلَئِنْ أَخْرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّغْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ، أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (و اگر عذابشان را زمانی به تأخیر افکنیم گویند: چه چیز مانع آن شده است؟ هان، روزی که عذابشان فرا رسد از آنان بازداشته نخواهد شد، و آنچه به مسخره‌اش می‌گیرند آنان را در میان گرفت) (۸). در قرآن کریم تنها همین سه آیه است که خبر «لیس» همراه با حرف «باء» نیامده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹۷ آنچه گذشت جملات خبری منفی به «لیس» در قرآن است. اما در مورد جملات استفهامی در همه جا خبر منفی به «لیس» همراه با حرف «باء» آمده و حتی یک مورد نیز استثنا ندارد؛ و در هیچکدام از آیاتی که در بردارنده چنین جملاتی است احتمال نفی یا تأکید نفی وجود ندارد، بلکه در همه آنها نفی نقض شده و مضمون به صورت یک اثبات مؤکد و تقریر الزام آور در آمده است. این تقریر و اثبات به حدی می‌رسد که حتی نیاز به پاسخ برای آنچه از آنان پرسیده شده را نیز از بین می‌برد یا تنها می‌بایست با کلمه «بلی» پاسخ داد که اختصاصاً در مواردی که از چیزی در قالب یک جمله منفی پرسش می‌شود و حقیقت آن اثبات است به کار می‌رود. اکنون شایسته است به تأمل در آیاتی از قرآن بپردازیم که در آنها جملات استفهامی منفی به «لیس» آمده و خبر آنها نیز صریح و غیر مؤول است. انعام/ ۳۰: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبَّنَا، انعام/ ۵۳: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ» اعراف/ ۱۷۲: «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» هود/ ۸۱: «إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ عَنكَبُوت/ ۱۰: «أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ يَس/ ۸۱: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ، بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ زمر/ ۳۶: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ زمر/ ۳۷: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ احقاف/ ۳۴: «وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبَّنَا قِيَامَتُ/ ۴۰: «أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ تين ۸/ ۷: «فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالَّذِينَ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ. در همه این آیات نفی ظاهر در جمله نقض شده و به صورت اثبات قاطع و تقریر محض در آمده است. آیا در این آیات- چنان که علمای بلاغت می‌گویند- معنی تقریر و اثبات از خروج استفهام از معنی حقیقی و اصلی خود ناشی شده است؟ میان علمای بلاغت معروف است که استفهام گاه از معنی اصلی خود خارج می‌شود و چنین معنی تقریر و اثباتی را افاده می‌کند، چنان که گاه معانی دیگری از قبیل استرحام، تضرع، اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹۸ نفی، زجر، وعید، توقع، انتظار و ... را می‌رساند. آیاتی که گذشت همه شواهدی است از استفهام از منفی به لیس، و این در حالی است که در همه این آیات نفی نقض شده و از میان همه وجوهی که علمای بلاغت با آنها آشنا کنید تنها معنی تقریر و اثبات را رسانده است و نه هیچ معنی و وجه دیگری، و از دیگر سوی، از آنجا که در همه این جملات «لیس» به حرف «باء» مقرون شده ناگزیر می‌بایست این حرف در تعیین مدلول بیانی آیات پیش گفته دارای تأخیر خاصی باشد. به عنوان مثال، اگر بگوییم: «أَلَسْتُ غَافِلًا عَمَّا حَوْلَكَ»- «آیا از آنچه در پیرامونت می‌گذرد غافل نیستی؟» و یا بگوییم: «أَلَيْسَ الصَّبْحُ قَرِيبًا»- «آیا صبح نزدیک نیست؟»؛ در چنین جملاتی احتمال آن وجود دارد که استفهام بر معنی حقیقی و اصلی خویش که طلب فهم است باقی مانده باشد، یا از این معنی خارج شده و معنایی چون توییح، تنبیه، مسخره و استهزاء و یا توقع و انتظار را برساند. اما هیچکدام از این معانی چیزی نیست که در آیات استفهامی که در آنها خبر لیس مقترن به حرف باء شده است وجود داشته باشد، بلکه در این آیات تنها معنایی که احتمال می‌رود تقریر و اثبات است، نه هیچ معنی دیگر. این همان راز نهفته در حرف «باء» است که گفته‌اند: در خبر زائد است و تأکید را می‌رساند؛ و پس بر همین اساس عمل آن در خبر را اصاله ابطال کرده و خبر را منصوبی دانسته‌اند که اشتغال محل نصب به حرکت حرف جرّ زائد، مانع ظهور حرکت اصلی [یعنی حرکت نصب] شده است. خلاصه آنچه استقرا در آیات قرآنی در بردارنده حرف

مزبور ما را بدان رهنمون می‌شود این است: در جمله‌های خبری منفی به «ما کان» خبر مقترن به حرف باء نیست و علت بی‌نیازی از این حرف نیز آن است که نفی با این اسلوب، اصالتاً معنی جحد و انکار را افاده می‌کند و همانند اسلوب جحد در فعل است، نظیر این که می‌گوییم: «ما کانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ» - «خداوند هرگز کسی نیست که آنان را عذاب دهد». در مواردی که در ضمن جمله‌ای خبری، خبر به «ما» و «لیس» منفی شده و به حرف باء نیز مقرون شده است، جمله، تقریر نفی و جحد و انکار را می‌رساند. در بلاغت قرآن و در چنین سیاقی حرف باء همیشه در خبر وجود دارد و جمله‌ای از اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۱۹۹ این قاعده استثنا نمی‌شود مگر هنگامی که مقام، مقام استغنا از تقریر نفی و یا مقام احتمال شک در خبر باشد. در جملات استفهامی از این نوع، همه جا حرف باء در خبر آمده و به وسیله همین حرف نفی نقض شده و جمله به جای استفهام معنی اثباتی قاطع و تقریری محض را افاده کرده است، و نه هیچ وجه دیگری از وجوهی که در علم بلاغت برای خروج استفهام از معنای اولیه خود در اصل لغت بیان شده است. زمانی که حرف «باء» راز پنهان خود را در متعالی‌ترین بلاغت روشن می‌سازد، چنین به نظر می‌رسد عقیده به زائد بودن این حرف چیزی است که هر حسّ و ذوق عربی سرشار با آن احساس بیگانگی می‌کند و این نیز از این احساس بیگانگی نمی‌کاهد که بدانیم مقصود علمای بلاغت و نحو از این زائد بودن، حشو و اضافی بودن حرف نیست، بلکه مقصودشان از زائد بودن آن است که در تحت حکم عام افاده معنی توکید به وسیله حرف باء زائد قرار می‌گیرد. نمی‌دانیم آیا این ثمربخش خواهد بود که درباره این حرف باء چیزی جز آنچه نحویان مقرر داشته‌اند «۲۹» بگوییم تا این حرف همچنان یک حرف اصلی و غیر زائد، و همچنان بر معنی اصیل خود که الصاق است. باقی بماند؟ و مستقیماً در خبر عمل کند و با آن پیوستگی داشته باشد و گفته نشود که زائد است، بلکه مفهوم مستفاد از خبر جمله منفی به «لیس» و «ما» از این حرف و اصل خبر- به صورت همراه با هم- به دست آید؟ البته در این تردیدی ندارم که اگر در سایر مواضعی که نحویان حرف باء را زائد دانسته‌اند به اعاده نظر و تأمل مجدد پردازیم استقراء این مواضع ما را به نکات بلاغی با اهمیتی رهنمون خواهد شد. شاید هم در مباحث آینده به تأملی مجدد در حروفی دیگر که آنها را زائد دانسته‌اند پردازیم تا به راز نهفته آنها در بلاغت قرآن دست یابیم. چنان که در بحث از «پدیده‌های مربوط به اسلوب و راز نهفته در چگونگی تعبیر» مثالی دیگر را بررسی خواهیم کرد که در آن گفته‌اند حرف «لا» ی نفی قبل از فعل قسم، همانند آنچه در آییه «لَا أَقْبِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا أُنْفِسُ لَهُمُ الْنَفْسَ الْوَالِمَةَ» (۲۹) سیبویه تنها به معنی الصاق برای

حرف باء بسنده کرده، و بعدها ابن هشام معنی الصاق را به عنوان نخستین معنی از معانی باء، که وی شمار آنها را به چهارده مورد رسانده، ذکر کرده و آخرین این موارد، تأکید به وسیله باء زائد است. وی در این مورد می‌گوید: «گفته شده است، این معنایی است که هرگز از این حرف جدا نمی‌شود» (معنی اللیب، ج ۱، ص ۹۱). اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۰ مشاهده می‌کنیم، زائد است. اینک به تأمل در حروف دیگری می‌پردازیم که آنها را زائد تفسیر نکرده‌اند، بلکه آنها را محذوف فرض کرده و آنگاه بر مبنای تقدیر حذف محذوفی که مقصود گوینده نیز بوده است به تفسیر آیات پرداخته‌اند. مثالی می‌آوریم و آن عبارت است از حذف حرف «لا» ی مقدر در آیات ذیل: یوسف / ۸۵: قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُوا تَذَكُرُ يَوْسُفَ - «گفتند: به خداوند سوگند هرگز از این دست [ن] می‌کشی که یوسف را یاد کنی». نساء / ۱۷۶: يَبْنِي اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - «خداوند برایتان بیان می‌کند تا گمراه [ن] شوید و خداوند از هر چیزی آگاه است». بقره / ۱۸۴: وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ - «و بر کسانی که توان آن [ن] دارند فدیة‌ای و آن خوراک مسکین است». توجیه حذف در این آیات تابع همان قاعده نحوی در حذف «لا» ی نافی است؛ و نحویان می‌گویند این حرف در همه موارد در جواب قسمی که مضارع منفی باشد حذف می‌شود. آنان برای این قاعده شواهدی از شعر آورده، و از آیات قرآن تنها آیه سوره یوسف «تَاللَّهِ تَفْتُوا تَذَكُرُ يَوْسُفَ» را آورده‌اند، بر این تفسیر که حرف «لا» در آن محذوف و تقدیر چنین باشد: وَاللَّهُ لَا تَفْتُوا تَذَكُرُ يَوْسُفَ. «۳۰» آنچه ما می‌فهمیم این است که هرگاه- بنا به گفته نحویان- حذف

اُطْراد و عمومیت داشته باشد، مطمئناً سیاق مستغنی از آن حرف محذوف است و دیگر دلیلی برای آن وجود ندارد که حرف را در تقدیر بگیریم و سپس آن را محذوف بدانیم؛ زیرا در هر جا سیاق عبارت معنی مقصود گوینده را، بدون نیاز به این حرف یا هر حرف و یا کلمه دیگری، برساند، ذکر آن در ردیف اضافه و حشوی قرار خواهد گرفت که هر گفتار بلیغی از آن منزّه است تا چه رسد به گفتاری که اعجاز می‌باشد. به عقیده من نحویان در تقدیر نفی محذوف در این مورد «تفتاً» را بر «مازال» یعنی فعل اصلی باب افعال استمرار قیاس کرده‌اند و بدان معنا گرفته‌اند؛ و گویا از این نکته غافل مانده‌اند که «زال» تنها در حالت نفی فعل استمرار است و اگر حرف نفیی بر آن مقدم نشود یک فعل تام و به معنی «زوال» در برابر «بقاء» خواهد بود. استعمال این فعل به

(\_\_\_\_\_ ۳۰) ابن هشام، مغنی اللیب، ج ۲،

ص ۱۵۵. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۱ عنوان فعل تام در زبان عربی فراوان است و در این حالت این فعل، فعلی متصرف و دارای فعل، مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان و ... است. این در حالی است که از دیگر سوی کلمه «فتی» اصلتاً و بی‌نیاز از حرف نفی معنی استمرار را می‌رساند و تا جایی که من به یاد دارم در زبان عربی به عنوان یک فعل تام نمی‌آید، بسیار کم و تنها در صیغه فعل ماضی و مضارع «فتی، یفتی» صرف می‌شود و معنی استمرار از آن انفکاک نمی‌پذیرد. در مواردی نیز حذف را جایز شمرده‌اند، بی‌آن که عمومیت داشته باشد. ابن هشام در مغنی اللیب می‌گوید درباره آیه یُبَیِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا چنین گفته و آن را به تقدیر «لثلاثا تَضَلُّوا» دانسته‌اند. ابن هشام سپس می‌افزاید: «و گفته شده «محذوف» مضاف است یعنی «کراهه أن تَضَلُّوا». این آیه از آیات احکام است که در مقام تشریح احکام ارث آمده، و سیاق آن کاملاً از تقدیر حرف محذوفی مستغنی است که بیان قرآنی هیچ حاجتی به ذکر آن نمی‌بیند؛ چه، هرگز به ذهن خطور نمی‌کند که آیه این معنا را به ابهام داشته باشد که خداوند برای شما تبیین می‌کند تا گمراه شوید؛ بلکه روشن است که خداوند چیزی را برای ما بیان می‌کند که بدان وسیله خود را از گمراهی حفظ کنیم. از دیگر سوی هرگاه سیاق، بی‌نیاز از حرفی که آن را محذوف فرض کرده‌اند، معنی مقصود گوینده را برساند، بیان قرآنی از ذکر محذوفی که بدان هیچ نیازی نیست ابا خواهد داشت؛ زیرا اگر حذف در چنین مواردی مخاطب را به شبهه ابهام کلام گرفتار می‌ساخت، اقتضای مقام آن بود که در آیه‌ای که آیه تشریح و قانون‌گذاری است به منظور دفع هر گونه توهم یا اشتباه، آن کلمه محذوف ذکر شود. آیه روزه خوردن و فدیة دادن نیز که در تشریح احکام روزه آمده چنین است، آنجا که می‌گوید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید روزه داشتن بر شما مقرر شد، همچنان که بر کسانی که قبل از شما بودند نیز مقرر شده بود، باشد که پروا پیشه کنید چند روزی محدود است. پس هر یک از شما که بیمار یا در سفر باشد چندی از روزهای دیگر - و علی‌الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین - و بر کسانی که توان آن ندارند فدیة‌ای، و آن خوراک مسکین است». درباره این آیه سخن فراوان است؛ امّا خلاصه آن که در اینجا حذف چیزی نیست که اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۲ منطبق بر قواعد عمومی نحویان باشد، بلکه امری جایز و فاقد عمومیت است. مفسران در تفسیر این آیه اختلاف کرده‌اند: برخی گفته‌اند این آیه نسخ شده است. فرضیه نسخ این آیه نخستین فرضیه‌ای است که طبری در ذکر اظهاراتی که در تفسیر آیه به عمل آمده آورده است. برخی از آنان گفته‌اند: این حکم در اوایل دوران وجوب روزه بود، و هر فرد مقیمی - غیر مسافر - هم که روزه توانش را می‌گرفت می‌توانست اگر می‌خواهد روزه بگیرد و اگر هم می‌خواهد روزه نگیرد و به جای آن به ازای هر روز یک مسکین را اطعام کند؛ تا زمانی که این حکم نسخ شد و رخصت ترک روزه تنها محدود به کسانی گشت که بیمار و یا مسافرنند. (۳۱) مقصود از نسخ در اینجا نسخ به آیه بعدی همین سوره است که می‌گوید: «پس هر یک از شما که این ماه را رؤیت کند در آن روزه بدارد، و هر که بیمار و یا در سفر باشد تعدادی از روزهای دیگر را. خداوند آسانی را بر شما می‌خواهد و سختی و مشقت را بر شما نخواهد» (۱۸۵). زمخشری هم در کتاب کشاف به این نظریه که حکم روزه خوردن و فدیة دادن نسخ شده اشاره کرده؛ و ابو حیان نیز این نظریه را نقل کرده و گفته است: «این عقیده بیشتر مفسران می‌باشد.» (۳۲) از دیگر سوی، امام طبری پس از نقل نظریه نسخ حکم این آیه سخن دیگرانی را



مطرح کرده است که می‌گویند: این آیه، و حتی قسمتی از آن نیز نسخ نشده، و حکمی است ثابت از زمان نزول آیه تا بر پا شدن قیامت. «۳۳» ابن کثیر در این مسئله احتیاط کرده و پس از خلاصه کردن اقوال مفسران گفته است: نتیجه مسئله آن که، نسخ نسبت به مقیمی که از سلامتی برخوردار باشد ثابت و بر او روزه واجب است، بدان دلیل که خداوند می‌فرماید: «پس هر یک از شما که این ماه را رؤیت کند در آن روزه بدارد». اما پیر سالخورده و شکسته‌ای که نمی‌تواند

(\_\_\_\_\_ ۳۱) تفسیر طبری، ج ۲، ص ۷۷.

(۳۲) البحر المحيط، ج ۲، ص ۳۶. (۳۳) تفسیر طبری، ج ۲، ص ۸۲. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۳ روزه بگیرد حق دارد روزه بخورد، و بر او قضا نیز واجب نخواهد بود؛ زیرا وی در حالتی نیست که در آینده نیز بتواند قضایی به جای آورد. «۳۴» زمخشری میان عقیده به نسخ و این فرض دیگر مردمانده که بگوئیم مقصود آیه از افراد مورد اشاره کسانی هستند که: به تکلف و با رنج و مشقت بسیار روزه می‌دارند؛ و آنان پیرمردان و پیرزنانند، و حکم آنها نیز روزه خوردن و فدیة دادن است؛ و بنابر این تفسیر، آیه منسوخ نخواهد بود. البته معتقدان به عدم نسخ در تفسیر آیه عقاید مختلفی را در پیش گرفته‌اند. برخی تصریح کرده‌اند که این آیه را باید بنابر تقدیر حرف حذف شده «لا ی نافیة» که مراد نیز بوده است» تفسیر کرد. این گروه از ابن عباس نقل کرده‌اند که می‌گوید: «رخصت [ترک روزه] نیست مگر برای کسی که توان روزه ندارد». از عطاء نیز درباره کسانی که مجازند روزه بخورند و آنگاه فدیة بدهند نقل شده که این شامل «هر کسی است که حتی با زحمت و رنج نیز نمی‌تواند روزه بگیرد. اما کسی که بتواند با تحمیل رنج روزه بگیرد باید روزه بدارد و برای او در ترک آن عذری نیست». «۳۵» ابو حیان پس از ذکر این که عقیده به نسخ عقیده اکثر مفسران است می‌گوید: برخی این را جایز دانسته‌اند که «لا» حذف شده، و در نتیجه فعل، منفی، و تقدیر چنین باشد: «و علی الذین لا یطیقونه» - «کسانی که توان آن ندارند». در این فرض حرف لا حذف شده ولی مراد و مقصود می‌باشد، چنان که در شعر شاعر است: آلیت أمدح مقرفا ابدا ببقی المدیح و یذهب الرفد یعنی: از این دست نمی‌دارم که همیشه مقرف را مدح گویم. مدح می‌ماند و عطایی که داده‌اند می‌رود. شاعر دیگر می‌گوید: فخالف فلا و الله تهبط تلعنه من الأرض إلا انت للذل عارف یعنی: پس مخالفت کن که از هیچ تپه‌ای پایین نمی‌روی مگر آن که خواری را می‌شناسی.

(\_\_\_\_\_ ۳۴) تفسیر ابن کثیر، چاپ المنار،

ص ۴۰۵. (۳۵) تفسیر طبری، ج ۲، ص ۷۷. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۴ امرؤ القیس نیز می‌گوید: فقلت یمین الله أبرح قاعدا و لو قطعوا رأسی ادیک و أوصالی یعنی: گفتم: به خداوند سوگند دست نمی‌شویم از این که در برت نشسته باشم، هر چند سرم از تن جدا کنند و بند از بندم بگسلند. ابو حیان در ادامه می‌گوید: [در این آیه] تقدیر حرف «لا» خطاست؛ زیرا موجبات مشتبه شدن امر را فراهم می‌آورد. آیا نمی‌بینید آنچه به فهم تبادر می‌کند این است که فعل مثبت می‌باشد. [از دیگر سوی] جایز نیست حرف «لا» محذوف و مقدر و مراد دانسته شود مگر در قسم؛ و علت این امر در نحو ذکر شده است. ابیاتی که در اینجا به آنها استشهاد شده از باب قسم می‌باشند [ولی آیه از باب قسم نیست]. «۳۶» [بر خلاف آنچه ابو حیان آورده]، نحو حذف و تقدیر «لا» در غیر قسم را منع نکرده و بلکه قاعده آن است که این حرف در باب قسم، و در صورتی که آنچه متعلق نفی قرار گرفته فعل مضارع باشد، حذف می‌شود و این حذف اطراد و کلیت دارد، اما در غیر این گونه قسم، چنانچه بیشتر کلام ابن هشام در مغنی اللیب را در این باره نقل کردیم، حذف و تقدیر «لا» جایز است. در میان مفسران آن که حکم آیه را منسوخ ندانسته‌اند کسانی هستند که هر چند به تقدیر «لا» ی محذوف تصریح نکرده‌اند، اما بالمآل آیه را به گونه‌ای تأویل و تفسیر کرده‌اند که در فرض مثبت دانستن «یطیقونه» حکم جواز روزه خوردن و فدیة دادن وجود ندارد. آنان در آیه چنین تقدیری می‌آورند که مراد از «و علی الذین یطیقونه» کسانی است که «کانوا یطیقونه فی حال الشباب فعبجوا ... و ان الرخصة ثبتت للذین لا یطیقونه» یعنی «کسانی که در دوران جوانی قدرت روزه داشته‌اند، اما اینک از آن ناتوان شده‌اند ... و بنابر این رخصت [در ترک روزه و دادن فدیة] برای کسانی که توان روزه ندارند ثابت

است»، «۳۷» یا این که در آیه چنین تقدیری گرفته‌اند: من یدرکه رمضان و علیه صوم قضاء من رمضان المتقدم فقد کان یطیق فی تلك المدة فترکه فعلیه الفدیة» یعنی «کسی که ماه رمضانی را درک کرده، در حالی که از رمضان سال قبل روزه قضایی بر او واجب بوده و قبل از فرا رسیدن این ماه در طول سال می‌توانسته است قضا را به

(\_\_\_\_\_ ۳۶) البحر المحیط، ج ۲، ص ۳۶.

(۳۷) بغوی در حاشیه خود در تفسیر ابن کثیر، ص ۴۴ چنین تفسیری را اظهار داشته است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۵ جا بیاورد، ولی آن را به جا نیاورده، بر او فدیة واجب است. اکنون زمان آن فرا رسیده است که پس از نقل آراء و اقوال به تأمل در آیه و عرضه داشتن این آراء و اقوال بر آن پردازیم. این نظریه که حکم موجود در آیه با آیه بعدی نسخ شده- اگر آنچه امام طبری به نقل از کسانی می‌آورد که گفته‌اند: «این آیه و حتی قسمتی از آن نیز نقض نشده، و حکمی است ثابت از زمان نزول آیه تا بر پا شدن قیامت» آن را سست و تضعیف نکند- در برابر این اشکال قرار خواهد داشت که دو آیه [که یکی را نسخ و دیگری را منسوخ دانسته‌اند] در مقام تشریح دو حکم برای دو حالت و یا دو موضوع متفاوت است. فدیة بر کسانی که «یطیقونه» و این فدیة، خوراک مسکین است. قضاء بر کسانی که بیمار یا در سفرند، که می‌بایست چند روزی از ایام دیگر سال روزه بدارند. از دیگر سوی می‌دانیم قضا تنها بر کسی واجب می‌شود که برای او عذری پیش آمده و همین عذر روزه خوردن را برای او جایز کرده است. در چنین فرضی بر شخص واجب است پس از زوال عذر به همان تعداد که روزه خورده در سایر ایام سال روزه بگیرد؛ و در چنین حالتی اساساً فدیة به عنوان بدلی برای قضا پذیرفته نمی‌شود، بلکه فدیة- بنا به صریح آیه تنها بر کسانی واجب است که «یطیقونه» روزه توانشان را می‌ستاند». بنابراین، آیا مقصود از کسانی که «یطیقونه» همان کسانی است که «لا یطیقونه»- «توان آن ندارند»؟ (۳۸) ما کاملاً این را بعید می‌دانیم که در اینجا حرف «لا» محذوف و مراد باشد؛ زیرا آیه از آیات تشریح و وضع احکام و مقررات دینی است و در چنین مقامی تصور نمی‌شود قرآن از حکمی با عبارتی حاکی از ثبوت و ایجاب سخن گوید و ما آن را بر مبنای حذف و نفی تفسیر کنیم. ما در اینجا همان نظریه ابو حیان را می‌پذیریم که می‌گوید:

(\_\_\_\_\_ ۳۸) البته ترجمه لا- یطیقونه به «توان

آن ندارند» ترجمه‌ای است نادرست و ناشی از همان برداشت نادرستی که حرف «لا» را در اینجا در تقدیر گرفته است. در ادامه همین بحث ترجمه درست واژه «یطیقونه» در آیه روشن خواهد شد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۶ [در این آیه] تقدیر حرف «لا» خطاست، زیرا موجبات مشتبه شدن امر را فراهم می‌آورد. آیا نمی‌بینید آنچه به فهم تبادر می‌کند این است که فعل مثبت می‌باشد؟ بنابر این، اگر فدیة بر کسانی واجب بود که «لا- یطیقونه»، در این صورت حرف نفی در این متن دینی در جای خاص خویش قرار می‌گرفت و فرض و تقدیر آن به ما واگذار نمی‌شد تا در تأویل آن اختلافی میان دو طرف نقیض یعنی نفی و اثبات داشته باشیم. بدین سبب، وقتی خداوند در احکام روزه فرموده است: «و علی الذین یطیقونه» ما نمی‌بایست آن را به صورت منفی «و علی الذین لا یطیقونه» تفسیر و تأویل کنیم و با آوردن چنین نفیی حکمی نقیض حکم صریح آیه که اثبات است بدان بدهیم. از آنجا که شیوه و معیارهای ما بدان ملزمان می‌سازد که در موارد اختلاف نظر و منازعه آراء به متن قرآن مراجعه کنیم، در واژه «یطیقونه» به تأمل می‌پردازیم و در آن رهنمودی کافی برای رسیدن به راز نهفته در این واژه و مناط حکم موجود در این آیه می‌یابیم. واضح است کسانی که آیه را- خواه به صراحت و خواه مآلاً- به تقدیر حرف «لا» تفسیر و تأویل کرده‌اند «یطیقونه» را به معنی «یستطیعونه» فهمیده‌اند، در حالی که دو کلمه «یطیقونه» و «یستطیعونه» یکی نیستند: در کلمه «استطاعت» احساس قدرت، توانایی و میسر بودن یک شیء برای انسان نهفته است؛ و اگر مسلمانی در وضعیتی باشد که نسبت به روزه استطاعت داشته باشد همان تکلیف اولیه [یعنی وجوب روزه] پابرجاست و نه از او فدیة پذیرفته می‌شود و نه قضا. اما کلمه «طاقة» در زبان عربی به معنای آخرین حد تلاش و نهایت توانایی و تحمّل است، و هنگامی که یک عرب به دیگری می‌گوید: «هل تطیق هذا»- «آیا این توانت را به پایان نمی‌برد»

چیزی جز این در نظر ندارد که کار مورد اشاره او در توان نیست و انسان تحمّل آن را ندارد. با همین مدلول، یعنی آخرین حدّ تلاش و غایت توانایی و تحمّل است که واژه «الطّاقه» به علم طبیعیات و ریاضیات راه یافته و دو اصطلاح خاص مربوط به این دو علم را فراهم آورده است. اگر به استقرای موارد کاربرد این کلمه در قرآن نیز پردازیم، خواهیم دید این کلمه، در قالب اسم و فعل، سه بار به کار رفته و در هر یک از این موارد - چنان که سیاق آیات گواهی می‌دهد - بر مفهوم به کرانه رساندن آخرین توانایی و تلاش و آخرین حدّ تحمّل و توان دلالت می‌کند. سه آیه‌ای که این کلمه در آنها به کار رفته و همه از آیات سوره بقره می‌باشند چنین است: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۷ «قَالُوا لَا - طاقهَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالوتَ وَ جُنودِهِ» - «گفتند: امروز ما را طاقت رویارویی با جالوت و سپاهیانش نیست» (۲۴۹). «رَبَّنَا وَلَا - تُحْمَلْنَا مَا لَا طاقهَ لَنَا بِهِ» - «پروردگارا آنچه را طاقت آن نداریم بر ما تکلیف مکن» (۲۸۶). از این دو آیه به فهم آیه سوم «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» نزدیک می‌شویم و درمی‌یابیم که در مسئله روزه و تحمّل آن برای انسان، زمانی که این کار از حدّ طاقت و توانایی شخص فراتر رود و به حوزه «ما لا یطاق» - «آنچه هیچ توانی نسبت بدان نیست» وارد شود، تکلیف ساقط می‌گردد، زیرا از نظر شرع تکلیف به «ما لا یطاق» وجود ندارد، و خداوند - سبحانه و تعالی - هیچکس را جز بدان مقدار که گنجایش دارد مکلف نمی‌سازد. بنابر این حکم لزوم فدیة در آیه مورد بحث نه درباره کسانی است که توانایی روزه دارند؛ زیرا در حالت استطاعت تکلیف پا برجاست، و نه درباره کسانی است که توانایی روزه ندارند؛ زیرا تکلیف از هر کس که توانایی ندارد ساقط می‌شود. بنابر این حکم فدیة، تنها تسهیلی است برای کسانی که «یطیقونه»، یعنی کسانی که روزه توان آنان را می‌گیرد و تحمّل آنها را به کرانه می‌رساند و در وضعیتی نیستند که بتوانند قضای نیز برای روزه به جای آورند. ما در اینجا عقیده کسانی را می‌پذیریم که در تفسیر آیه گفته‌اند: بر بیماری که به بهبودیش امید نیست و بر پیر که نهنسال در هم شکسته قضای روزه واجب نیست، زیرا چنین کسی رو به وضعیتی نمی‌رود که در آن امکان قضای روزه برایش وجود داشته باشد. همچنین این سخن زمخشری را می‌پذیریم که می‌گوید: «یطیقونه»، یعنی به تکلف و با رنج و مشقت بسیار آن را انجام می‌دهند؛ و آنان پیرمردان و پیرزنانند و حکم آنها نیز روزه خوردن و فدیة دادن است و بنابر این تفسیر، آیه منسوخ نخواهد بود. روشن است که چنین حکمی به هدف تسهیل بر کسانی که نمی‌توانند روزه‌های دیگری از سال را به عنوان قضا روزه بگیرند وضع شده است. بنابر این فرض، آیه بر همان نصّ صریح خود می‌ماند که «و بر کسانی که روزه طاقتشان به سر آورد فدیة‌ای و آن طعام مسکین است»، بی آن که به تفسیر آن بر تقدیر «حذف لای نافیة‌ای که مراد نیز هست» نیازی باشد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۸ این حکایت نمونه‌ای است از مواردی که در آنها قائل به حذف و تقدیر حرفی از حروف شده‌اند و این حکایت می‌تواند در مورد سایر حروفی هم که آنها را مقدّر و محذوف دانسته‌اند صدق کند و بدین ترتیب است که متن قرآن همچنان بی‌نیاز از تقدیر حرفی محذوف، می‌ماند و توجه همگان را به سرّ بلاغتی جلب می‌کند که در بی‌نیازی از حروفی که مقدّر و محذوف دانسته‌اند نهفته است. یکی از مسائل دیگر نزدیک به این مسئله آن است که حرف «لا» را در ظاهر نصّ ابقا ولی عمل آن را القا کنند، چنان که در تفسیر آیه سوره توبه چنین کرده‌اند. متن آیه این است: لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ - «کسانی که به خداوند و روز واپسین ایمان دارند از تو اجازه نمی‌خواهند که با جان و مال خویش جهاد کنند» (۴۴). صریح سیاق آیه نفی استیذان و اجازه خواستن در جهاد، از سوی مؤمنان است. اما مفسّران آن را به معنی نفی استیذان و اجازه خواستن در ترک جهاد و در خانه نشستن و از کاروان جهاد باز ایستادن، دانسته‌اند، و علت این تفسیر نیز آن است که تصوّر کرده‌اند اجازه خواستن تنها می‌تواند برای ترک جهاد و خودداری از شرکت در جنگ تصوّر گردد. امام طبری می‌گوید: اما آن کسی که خداوند را باور دارد و به یگانگی او و رستاخیز و سرای دیگر و پاداش و کیفر عقیده‌مند است در ترک جنگ و جهاد در برابر دشمنان خدا با مال و جان خویش، اجازه نمی‌خواهد. از ابن عباس رسیده است که: این آیه در مقام سرزنش منافقان است، زمانی که بی‌هیچ عذری اجازه خواستند که در جهاد شرکت نکنند. اما خداوند از چنین رفتاری بر کنار داشت و فرمود: نرفتند که از پیامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ

سَلَم - اجازه گیرند. «۳۹» این تفسیر که مراد از آیه نفس استیذان در ترک جهاد است مخالف نظریه زمخشری در تفسیر این آیه به نظر می‌رسد. او می‌گوید: عادت مؤمنان این نیست که برای جهاد کردن از تو اجازه بخواهند؛ و پاکبازان مهاجر و انصار می‌گفتند: ما هرگز از پیامبر اجازه نمی‌طلبیم، و همیشه با مال و جان خویش جهاد

(\_\_\_\_\_ ۳۹) تفسیر طبری، ج ۱۰، ص ۱۰۰.

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۰۹ می‌کنیم. «۴۰» اینک ما متن قرآن را داور قرار می‌دهیم و می‌بینیم که تفسیر کردن آیه به نفی استیذان در ترک جهاد و خودداری ورزیدن از مشارکت در جنگ در راه خدا چیزی است که عظمت مقام و محک عقل از آن ابا دارد؛ و می‌بایست از آیه همان مفهومی برداشت شود که صریح لفظ آن است، یعنی نفی استیذان از سوی مؤمنان برای جهاد کردن، و نه برای در خانه نشستن و از جهاد خودداری ورزیدن؛ چه، شایسته یک مؤمن آن نیست که برای ادای فریضه جهاد اجازه خاص بخواهد، چنان که برای گزاردن نماز، دادن زکات، و به جای آوردن روزه و حج اجازه نمی‌گیرد. آیه توبه در جریان مقدمات غزوه تبوک نازل شده و در چنین شرایطی و در حالی که پیامبر - صلی الله علیه و آله [و سلم] - اصحاب خود را برای شرکت در جهاد در راه خدا با مال و جان خود بسیج کرده، هیچ جایی برای اجازه خواستن از آن حضرت به منظور شرکت در نبرد وجود ندارد، بلکه در این گونه شرایط و اوضاع اجازه خواستن بیش از هر چیز نشانی از تردید و درنگ است. بنابراین، این اهل تردیدند که به سبب شک و حیرت خود در این باره که در جهاد شرکت بکنند یا نکنند از پیامبر مصطفی برای همراهی با او در جنگ اجازه می‌خواهند؛ ورنه اگر آنان حقیقتاً تصمیم شرکت در نبرد داشتند به آماده شدن برای آن می‌شتافتند، بی آن که هیچ تردید و درنگی ورزند و یا در انتظار اجازه پیامبر در این خصوص باشند. این مفهومی است که از ظاهر صریح آیه، که در آن استیذان، استیذان مؤمنان برای شرکت در جهاد دانسته شده [و همین استیذان نفی شده] است، به دست می‌آید و همین برداشت است که سیاق آیات بعد نیز آن را تأیید می‌کند: «تنها کسانی از تو اجازه می‌خواهند که به خدا و روز واپسین ایمان ندارند و دلپایشان به تردید گرفتار آمده و در این تردید و دودلی غوطه‌ورند اگر آنان تصمیم روانه شدن را می‌داشتند، مطمئناً توشه‌ای بدان منظور فراهم می‌آوردند. اما خداوند روانه شدن آنان را خوش نداشت و آنان را زمین‌گیر ساخت و گفته شد با نشستگان بنشینید» (۴۵-۴۶). آیه ۸۳ همین سوره نیز در کنار این آیه مؤید همان برداشت است. این آیه درباره همان منافقانی که دلپایشان به تردید گرفتار آمده و در این تردید و دودلی غوطه‌ورند نازل شده و می‌گوید: «اگر خداوند تو را به میان طایفه‌ای دیگر از این گروه بازگرداند و برای شرکت در

(\_\_\_\_\_ ۴۰) کشاف، ج ۲، ص ۱۵۴. اعجاز

بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱۰ جنگ از تو اجازه خواستند، بگو هرگز با من روانه نخواهید شد و هرگز در کنار من با دشمنی نبرد نخواهید کرد. شما بار نخست نیز به نشستن خشنود بودید، پس اینک نیز همراه با آنان که سر از فرمان برتافته‌اند بنشینید». بنابر این زمانی که خداوند - تعالی - به پیامبرش می‌گوید: لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا... از این آیه محکم همان مفهومی را برداشت می‌کنیم که صریح لفظ و سیاق آیه از آن سخن می‌گوید، بی آن که آن را با عباراتی همانند گفته طبری تأویل کنیم که «لا- يستاذنك في ترك الغزو والجهاد» - «در ترک جنگ و جهاد از تو اجازه نمی‌طلبند». اینک به تأمل در حروف دیگری می‌پردازیم که آنها را زائد تفسیر نکرده و یا محذوف ندانسته‌اند، بلکه در مورد آنها یکی از نظریات نحوی را جاری کرده‌اند که می‌گوید: ممکن است حروف جر یکی به جای دیگری قرار گیرد و از یکدیگر نیابت کند... «این چیزی است که - چنانکه ابن هشام می‌گوید - «۴۱» در میان علمای نحو معمول می‌باشد و بدان استدلال و استناد می‌کنند». این نظریه از سوی کسانی که ابو هلال عسکری آنان را «محققان اهل لغت» می‌خواند رد شده و ابن درستویه نیز بنابر نقل ابو هلال در این باره گفته است: جواز جایگزین شدن حروف با یکدیگر مستلزم ابطال حقیقت زبان و تباه ساختن فلسفه زبان و کاربردهای زبانی، و عقیده به چیزی است که عقل و قیاس خلاف آن را اقتضا می‌کند. ابو هلال می‌گوید: این بدان سبب است که وقتی حروف جایگزین هم شوند از

حقیقت خویش بیرون می‌روند و هر یک از آنها در معنی دیگری به کار می‌رود، و این ایجاب می‌کند دو لفظ متفاوت دارای معنایی واحد باشند، اما محققان از اظهار چنین عقیده‌ای امتناع کرده‌اند و تنها کسانی که به حقیقت مسائل ره نمی‌جویند چنین عقیده‌ای را اظهار داشته‌اند. «۴۲»

(۴۱) مغنی اللیب، ج ۲، ص ۱۶۳. (۴۲) ابو هلال عسکری، الفروق اللغویه، چاپ حلبی، ص ۱۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱۱ ابن هشام نیز درباره این نظریه نحویان که «برخی از حروف از برخی دیگر نیابت می‌کنند» چنین اظهار نظر کرده است: این که می‌گویند: «برخی از برخی نیابت می‌کنند» تنها در صورتی صحیح خواهد بود که قید «گاه» را نیز به ابتدای آن در آوریم؛ و گرنه استدلال بر این گفته از سوی آنان ناممکن خواهد بود؛ چرا که در این صورت در هر جایی که مدعی نیابت [حرفی از حرف دیگر شوند] گفته خواهد شد: نمی‌پذیریم که این مورد از مواردی باشد که در آن نیابتی واقع شده است و [علاوه بر این] اگر گفته آنان صحیح باشد این نیز روا خواهد بود که گفته شود: «مررت فی زید»، «دخلت من عمرو» و «کتبت الی القلم». «۴۳» افزون بر این نحویان بصره و پیروان این مکتب نسبت به مواردی که در آنها ادعای نیابت شده مدعیند که حرف بر معنی اصلی خود باقی است. بنابر عقیده گروه اخیر، اگر بناست تجوژی هم در کلام باشد، بگذارید این تجوژ در فعل باشد؛ زیرا مجاز در فعل آسانتر از مجاز در حرف است. اینکه این اختلاف را بر قرآن کریم و بلاغت والای آن عرضه می‌داریم، و این بیان متعالی آن را نمی‌پذیرد که حرفی را به معنی حرف دیگری تفسیر کنیم که می‌تواند از آن نیابت کند. از این جمله است که درباره آیه توبه «فَهُمْ فِي رَبِّهِمْ يَتَرَدَّدُونَ» - «آنان در تردیدی که دارند غوطه‌ورند» (۴۵). گفته‌اند: در این آیه حرف «فی» می‌تواند به معنی حرف «من» و «لام» تفسیر شود و در این صورت تقدیر «فهم فی ربهم» یا «فهم لربهم، يترددون» است. این در حالی است که به عقیده ما در متن قرآن حرفی نمی‌تواند در جای حرف دیگر قرار گیرد و مقصود از این آیه تعلیلی نیست که از حرف لام استفاده می‌شود. «۴۴» بلکه محور اصلی سخن در اینجا همان فرو رفتن و در غلتیدن خاص است که در مفهوم ظرفی «فی» - «در» مراعات شده است. (۴۳) صورت صحیح این جملات به

ترتیب عبارت است از: «مررت بزید»، با زید برخورد کردم، «دخلت علی عمرو»، بر عمرو وارد شدم، و «کتبت بالقلم»، با قلم نوشتم. - م. (۴۴) در این صورت که حرف «فی» به معنی «لام» دانسته شود، معنی آیه چنین خواهد بود؛ «آنان به سبب شکی که دارند گرفتار تردیدند»، و بدین ترتیب «فی ربهم» علت تردید را بیان خواهد کرد. - م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱۲ از دیگر نمونه‌ها، حرف «عن» در آیه سوره ماعون است: «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ» - «وای بر نمازگزارانی که از نماز خود غفلت می‌کنند» (۴، ۵). ما عقیده کسانی را که سهو از نماز (السهو عن الصلاة) را به معنی سهو در نماز (السهو فی الصلاة) تفسیر کرده‌اند دور از حقیقت می‌دانیم؛ زیرا سهو در نماز یک گناه یا یک منکر محسوب نمی‌شود و هر مؤمنی در معرض این قرار دارد که در نماز خود سهو کند و پس از آن سهو خود را به وسیله انجام سجده سهو یا نمازهای سنت و نافله، بدان نحو که در احکام عبادات و در باب نماز مقرر است، جبران کند. ما به این نظریه نیز دل نمی‌بندیم که امام طبری بدان دل بسته، گوید: نظریه و تفسیری که نزد من بیش از همه آراء به درستی نزدیکتر است این است که آنان غافل و به خود مشغولند و از نماز غفلت می‌ورزند. گاه تغافل ورزیدن نسبت به نماز و دل مشغول داشتن به غیر آن موجبات تضييع نماز و گاه نیز موجبات تضييع وقت آن را فراهم می‌آورد و بر همین اساس هم سخن کسانی صحیح می‌شود که گفته‌اند: مقصود از سهو ترک وقت نماز است و هم عقیده آنانی که گفته‌اند: مقصود ترک خود نماز است. «۴۵» نزدیک به این دو وجه که در تفسیر «السهو عن الصلاة» گفته شده - یعنی این که مقصود ترک نماز یا ترک وقت آن می‌باشد - وجه سومی است که زمخشری آن را افزوده است: یا این که نماز را چنانچه رسول خدا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله] و سلم - به جای می‌آورد به جای نمی‌آورند، بلکه تنها خم و راست می‌شوند، بی آن که خشوع و خضوعی در کار باشد و یا از کارهایی چون بازی با ریش و لباس خود و یا فراوان خمیازه کشیدن و چشم به این سوی و آن سوی

چرخاندن، که در نماز مکروه است، خودداری ورزند، و به صورتی نماز گزارند که گاه اصلاً نمی‌فهمند چند رکعت به جای آورده و یا چه سوره‌ای خوانده‌اند. «۴۶» هنگامی که مفهوم آیه را، در سیاق خاص خویش با آیات قبل از خود و همچنین آیه (۴۵) تفسیر طبری، ج ۳۰، «سوره

ماعون». (۴۶) کشاف، ج ۴، ص ۲۳۶؛ و همچنین رک: تفسیر رازی، ج ۸، ص ۴۹۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱۳ پس از آن که به نحو رابطه «صله و موصولی» با آن پیوند داده شده و می‌گوید «الَّذِينَ هُمْ يُرَأُونَ» - «کسانی که تظاهر کنند»، درک کنیم - در این هنگام - حرف «عن» راز نهفته در درون خویش را برای ما آشکار خواهد ساخت و خواهیم دید هشدار «وای بر نماز گزاران» کسانی را مخاطب خود قرار می‌دهد که حقیقت نماز را از یاد برده و از این غافل مانده‌اند که نماز ایستادن در پیشگاه آفریدگار است، غرور انسان را در هم می‌شکند، او را از فحشا و منکر باز می‌دارد، او را به خشوع و تواضع در برابر جلال خالق خویش و در برابر عظمت و قدرتش می‌کشاند، ضمیرش را آکنده از یاد خداوند می‌کند و بدین سان، این انسان نماز گزار درباره مسکین و یتیم از خداوند پروا می‌دارد و حق آنان را که خیرخواهی و بخشش بر آنهاست ادا می‌کند. بنابر این «سهو از نماز» نه سهو در نماز است، نه ترک نماز، نه ترک وقت آن است و نه بازی کردن با ریش و لباس خود و یا خمیازه بسیار کشیدن، بلکه فراموشی از فلسفه نماز و تظاهر به نماز است و گاه برخی از نماز گزاران نماز را در وقت خود نیز به جای می‌آورند و حتی به خشوع و تواضع نیز تظاهر می‌کنند، اما هدف آنها خودنمایی در میان مردم و رسیدن به منافع معینی است، و نماز کسی که یتیم را به اهانت می‌راند و مردم را به اطعام بینویان تشویق نمی‌کند نمی‌تواند از قلبی خاشع و از ضمیری مؤمن برخاسته باشد، و زمانی که نماز از فحشا و منکر باز ندارد، همین مصداق، سهو و فراموشی از نماز» خواهد بود و نماز را تنها به صورت مراسمی ظاهری و نفاقی از سوی نماز گزارانی در خواهد آورد که هدفشان از انجام این عبادت ریاکاری در برابر مردم است. در کنار دو حرفی که از آنها بحث شد، اینک حرف «ثم» در آیات سوره بلد را مورد تأمل قرار می‌دهیم: «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ» - «و او در آن گذرگاه سخت قدم نهاد و تو چه می‌دانی که آن گذرگاه سخت چیست؟ آزاد کردن بنده است یا طعام دادن در روز قحطی به یتیمی که خویشاوند است یا به مسکینی که خاک نشین است سپس [این که شخص] از کسانی باشد که ایمان آوردند و یکدیگر را به صبر سفارش کردند و به بخشایش سفارش نمودند» (۱۱-۱۷). مفسران در مسئله عطف ایمان [یعنی جمله ثم کان من المؤمنین آمنوا] بر «فک رقبة» به وسیله حرف «ثم» که مفید ترتیب با تراخی است بحث و تأمل فراوان کرده و سرانجام این کلمه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱۴ را به گونه‌ای که از صریح سیاق و ظاهر آیه بیرون است تفسیر کرده‌اند تا فاصله فراوان میان ایمان و آنچه قبل از آن ذکر شده و، به عبارت دیگر، تراخی در رتبه و نه تراخی در ترتیب را برساند. گفته‌اند، «ثم» در اینجا بدان منظور آمده است که ایمان را [از نظر رتبه] از بنده آزاد کردن و اطعام مسکین و یتیم نمودن دور سازد تا ایمان با اینها در یک رتبه قرار نداشته باشد. متن اظهارات زمخشری در کشاف چنین است: ثم، آمده است تا تراخی و فاصله داشتن ایمان از عشق و صدقه را از نظر فضیلت و رتبه برساند و نه از نظر ترتیب زمانی آنها؛ زیرا ایمان بر هر چیز دیگر تقدم دارد و هیچ عمل صالحی مگر به واسطه آن صورت نمی‌پذیرد. ابو حیان نیز نظریه‌ای همانند این اختیار کرده و آن را توضیح بیشتری داده است. او می‌گوید: «ثم» برای تراخی ایمان در فضیلت و رتبه است، و نه برای تراخی در زمان؛ زیرا لزوماً می‌بایست ایمان قبل از آن اعمال نیک [عشق و صدقه] قرار داشته باشد؛ چه، ایمان شرط صحت وقوع این اعمال نیک از سوی اهل طاعت است. یا این که معنی آیه چنین است: «سپس» او از کسانی باشد که در عاقبت امر بر ایمان می‌میرند، چه حفظ ایمان تا لحظه مرگ و مؤمن مردن شرط بهره‌مند شدن از طاعات است. احتمال دیگر نیز آن است که در اینجا تنها مفاد «ثم» تراخی در ذکر باشد، گویا که گفته شده است: «سپس» یادآور شو که او از کسانی است که ایمان آوردند ... «۴۷» ما دور از همه این تأویل و تفسیرها حرف «ثم» را به همان معنای صریح و ظاهر خود در سیاق آیه می‌گیریم و از آن چنین

می‌فهمیم که قرآن، زمانی که مراحل گذر انسان از گذرگاه سختی را تصویر می‌کند که هر انسان بالغی باید برای رسیدن به کمال از آن بگذرد، آزاد کردن برده و محبت ورزیدن و توصیه به محبت را به عنوان دو گام معرفی می‌کند که مقدم بر ایمان و لازمه آن است، و بدین ترتیب بیان می‌دارد که نمی‌توان ایمان را از کسی انتظار داشت که از

(\_\_\_\_\_ (۴۷) البحر المحیط، ج ۸، سوره بلد.

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱۵ طریق به بردگی گرفتن بندگان خدا آنان را در سلطه خویش می‌گیرد یا آن قدر سنگدل و بیرحم است که می‌تواند در روزگار قحطی گرسنگی یتیمی خویشاوند و یا مسکینی خاک نشین را نظاره کند. به دیگر سخن، در دل چنین انسان سنگدل و منکری که مردمان را به بندگی می‌گیرد و حق یتیم خویشاوند یا مسکین خاک نشین را در روزگار قحطی و گرسنگی! مورد غفلت قرار می‌دهد، جایی برای ایمان راستین وجود ندارد. این برداشت از حرف «ثم» با توجه به آیه سوره ماعون به ذهن نزدیکتر می‌شود، آنجا که می‌گوید: أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ - «آیا دیدی آن کس را که روز جزا را تکذیب می‌کند؟ این همان کسی است که یتیم را به خواری می‌راند و به طعام دادن به مسکین تشویق نمی‌کند» (۱-۳). آیه سوره آل عمران نیز همین برداشت را تقویت می‌کند آنجا که می‌گوید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» - «شما بهترین امتی بودید که در میان مردم پدیدار آمده است؛ به معروف امر می‌کنید و از منکر باز می‌دارید و به خداوند ایمان دارید» (۱۱۰). در این آیه نیز امر به معروف و نهی از منکر قبل از ایمان ذکر شده است. [هم در این آیه و هم در آیات دیگر] نیازی به قید این امر نیست که - چنانکه گفته‌اند - ایمان شرط صحت همه طاعات است؛ زیرا این، از اصول عقیده است؛ و تنها قید این مسئله شایسته می‌باشد که هرگز نباید گمان کرد ظاهر ایمان انسان را از جهاد و ایثار و بذل جان و مال بی‌نیاز می‌سازد، و انجام عبادات شخصی را از وظایف مربوط به امر به معروف و نهی از منکر و از توصیه متقابل و همگانی به صبر و حق و مهربانی ورزیدن معاف می‌دارد. یکی دیگر از حروفی که در قرآن آن را تأویل کرده‌اند حرف «واو» در آیه سوره نساء است: فَمَا تَكْفُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ - «از زنان هر چه را پسندتان افتد، دو دو، سه سه، چهار چهار، به نکاح در آورید» (۳). گویا آنان تصور کرده‌اند عطف به واو به معنی حاصل جمع اعداد مذکور یعنی نه زن است؛ گفته‌اند: در این آیات «واو» از حرف «او» نیابت کرده است. در اینجا کافی است کلام ابن هشام را در رد این گمان نقل کنیم: «چنین چیزی در لغت یافت نشود، و تنها برخی از لغویین و مفسران ضعیف این سخن اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱۶ را اظهار داشته‌اند.» علاوه بر این سخنی از ابو طاهر حمزه بن حسین اصفهانی در کتابش الرسالة المعربة عن شرف الاعراب نقل می‌کنیم که می‌گوید: این نظریه درباره آن - درباره آیه سوره نساء - که «واو» به معنی «او» می‌باشد، عجزی است از درک حق. بدان که اعدادی که با یکدیگر آورده می‌شوند بر دو دسته است: دسته‌ای که اعداد اصول است و بدان خاطر آورده می‌شود که با یکدیگر جمع زده شوند، از قبیل: ثَلَاثَةٌ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ، تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ - «پس سه روز در حج روزه بدار و هفت روز زمانی که از حج باز گردید و این ده روز تمام است» (بقره/ ۱۹۶) «۴۸» و همچنین آیه وَ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اَتَمَمْنَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً - «با موسی سی شب وعده نهادیم و با ده شب دیگر نیز آن را تکمیل کردیم و بدین سان وعده پروردگارش چهل شب کامل شد» (اعراف/ ۱۴۲). اکنون برای مانوس شدن بیشتر با مفهوم اصلی واو در سوره نساء از تأمل در آیه سوره فاطر کمک می‌گیریم که می‌گوید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَهُ مَثْنَىٰ وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ» - «ستایش از آن خداوند است، آفریننده آسمانها و زمین، آن که فرشتگان را پیام آوران [خویش] قرار داد؛ فرشتگانی که بالهایی دارند، دو دو، سه سه، و چهار چهار» (۱). و همچنین آیه سوره سبا که می‌گوید: قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَ فَرَادَىٰ - «بگو تنها شما را به یک چیز اندرز می‌دهم، یک یک و دو دو برای خدا برخیزید» (۴۶). با کمک این آیات نیز به درک نکته بلاغی واو در چنین سیاقی نایل می‌آییم؛ چه حرف واو در آیه نخست می‌رساند که چنین نیست که همه فرشتگان از یک نوع و یا همه دارای دو بال یا همه دارای

سه بال و یا همه دارای چهار بال هستند، بلکه برخی از فرشتگان دارای بالهای دوگانه، برخی دارای بالهای سه‌گانه و برخی دارای بالهای چهارگانه‌اند. همچنین در آیه

(۴۸) قبل از این جمله چنین آمده است: «پس هر که را قربانی میسر نشود...». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱۷ سوره سبأ مردم در این مخیر دانسته شده‌اند که دو برای خدا قیام کنند و یا یک یک برخیزند؛ و اگر در همین آیه «مثنی او فردی» گفته شده بود مردم ملزم نبودند که یا همه به صورت فردی و یا همه به صورت دو به دو قیام کنند و این امکان و اجازه وجود نداشت که در برخی از حالتها دو به دو و در برخی از شرایط به صورت فردی برای خدا قیام کنند. با آشنا شدن بیشتر با مفهوم این گونه اعداد در دو آیه گذشته در می‌یابیم که اگر در آیه سوره نساء «أو» به جای «واو» بگذاریم نه تنها سیاق آیه به هم خواهد خورد، بلکه اساسا معنی آن نیز صحیح نخواهد بود؛ زیرا مقتضای تعبیر با حرف «أو» در اینجا آن است که مردم مخیر باشند مبنای دو همسری، سه همسری و یا چهار همسری را برای خود انتخاب کنند، به گونه‌ای که هر کس مبنای - مثلا - دو همسری را انتخاب کند برایش جایز نخواهد بود که با سه یا چهار همسر ازدواج نماید، در صورتی که حکم مستفاد از آیه در مسئله اباحه تعدد زوجات و انتخاب دو، سه یا چهار همسر و عدم تجاوز از این تعداد، چنین چیزی نیست. اسرار زبان عربی را دریافته‌اند کسانی که میان دو، سه و چهار چهار، و دو و سه و چهار که برابر نه است تفاوت نمی‌گذارند؛ چه اعداد را تنها زمانی می‌توان با یکدیگر جمع زد که به صورت عدد اصلی آمده باشند و هرگز به جای این اعداد اصلی قیودی چون دو دو، سه سه، و چهار چهار نمی‌توان قرار داد. همچنین به اسرار این زبان راه نیافته‌اند کسانی که میان «مثنی و ثلاث و رباع» که مفادش اباحه تعدد زوجات و داشتن دو یا سه یا چهار همسر، بنا به شرایط و احوال اشخاص است، با «مثنی او ثلاث او رباع» تفاوت نگذاشته‌اند که مفادش تخیری محدود است که بر اساس آن هر شخص می‌بایست یا مبنای دو همسری، یا سه همسری و یا چهار همسری را [برای همیشه خود] انتخاب کند. گمان می‌کنم این نمونه‌ها که گذشت برای روشن ساختن اسرار نهفته در حرف بسنده کند، حرفی که نه غیرش می‌تواند جایگزینش شود و نه در معنا از آن نیابت کند. تأملی که در گفتار آینده درباره «اسلوب و راز چگونگی تعبیر» در سرّ حرف در سیاق قرآنی خود پیش خواهد آمد، ما را در همین جا از تتبع بیشتر پیرامون اسرار حرف در قرآن بی‌نیاز می‌سازد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۱۹

## ۲ دلالت‌های الفاظ و راز کلمات

### اشاره

۲ دلالت‌های الفاظ و راز کلمات مسئله مترادف از دیرباز اذهان علمای زبان عربی را به خود مشغول داشته و آراء و نظریات مختلفی در این خصوص در پیش گرفته‌اند. بیان قرآنی همان حقیقتی است که می‌بایست در آنچه درباره‌اش اختلاف ورزیده‌اند حرف آخر را بزند، هنگامی که همگان را به رازهای نهفته در «کلمه» ای رهنمون می‌گردد که هیچ یک از واژه‌هایی که آنها را مرادفش خوانده‌اند نمی‌تواند بر جای آن نشیند. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۲۱ حقیقت مسئله در واژه‌های قرآن همین است: هیچ واژه‌ای در قرآن وجود ندارد که واژه‌ای دیگر بتواند جایگزینش شود؛ و همین حقیقتی است که اعراب خالص و برخوردار از فصاحتی که قرآن در میان آنها نازل شد به درکش نایل آمدند. در اینجا مسئله تعدد الفاظ برای افاده معنایی واحد، در صورتی که این تعدد از اختلاف زبان و یا لهجه قبایل عربی ناشی شده باشد، اندیشه ما را به خود مشغول نمی‌دارد؛ زیرا، تا جایی که من می‌دانم، در این مسئله هیچ اختلافی نیست. «۱» آنچه اندیشه ما را به خود مشغول می‌دارد، مسئله مترادف است، یعنی آن که گفته شود الفاظی متعدّد برای افاده معنایی واحد وجود دارند، بی‌آن که این مترادف به تعدد زبانها و لهجه‌ها برگردد و بی‌آن که میان الفاظی که به مترادف آنها قائل شده‌اند تشابهی در مقام تلفظ وجود داشته باشد. کسانی از ما هستند که این تعدد را پدیده‌ای، حاکی از فقدان حس لغوی



و عدم قدرت چنین حسی بر محدود کردن مدلولها و مشخص ساختن دقیق معانی الفاظ می‌شمرند، یا آن را فزونی و زیادتی می‌دانند که هیچ فایده‌ای در آن نیست. «۲» کسانی نیز هستند که این تعدد را پدیده‌ای حاکی از غنا، گستردگی و قدرت بر تصرف در این زبان می‌دانند و چه بسیار کسانی هم که به این ثروت لغوی افتخار می‌ورزند و آن را یکی از ویژگیهای مهم زبان عربی می‌شمرند (\_\_\_\_\_! ۱) سیوطی، المزهرفی

علوم اللغه، چاپ حلبی، ص ۴۰۵. (۲) ابن فارس، الصحابی فی فقه اللغه، ص ۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۲۲ اگر بپذیریم که پیشرفت و تحول در مطالعات زبانشناسی ما را از مرحله مقایسه‌های بسیط میان زبان عربی و دیگر زبانها فراتر برده و بدان سوی خواننده است که با بهره جستن از نتایج مطالعات مربوط به زبانها و پدیدارهای صوتی به پژوهش در خصوصیات زبان عربی پردازیم؛ دیگر مسئله کثرت الفاظی که بر یک معنا دلالت دارند، نه تنها مایه افتخار و مباهات نخواهد بود، بلکه یک «مسئله» خواهد بود که راه حلی را می‌طلبد. هنگامی که به تأمل در کتب و فرهنگهای لغت می‌پردازیم مشاهده می‌کنیم که در این گونه کتب دو راه متفاوت در پیش گرفته شده است. برخی این راه را در پیش گرفته‌اند که مترادف وجود دارد، و در پی آن انبوهی از الفاظ متعدد برای یک معنا یا بیان یک چیز گرد آورده‌اند، بی آن که اشاره کنند که این الفاظ متعدد گویشها و لهجه‌هایی متفاوت است، ابو مسحل اعرابی (قرن دوم هجری) در کتاب النوادر و ابن سکیت (قرن سوم هجری) در کتاب الالفاظ این نظریه را اختیار کرده‌اند. فیروز آبادی صاحب قاموس نیز دارای کتابی به نام الروض المسلوف فیما له اسمان الی اللف (بوستانهایی پیش کش؛ در بیان آنچه از دو تا هزاران نام دارد) و همچنین کتاب دیگری به نام فی اسماء العسل (درباره نامهای عسل) است که می‌گویند در این کتاب هشتاد نام برای عسل گرد آورده است. از سوی دیگر برخی از کتب لغت نیز هستند که برای هر یک از الفاظی که بر شیء واحد اطلاق، و یا برای معنایی واحد به کار گرفته می‌شوند مدلول خاص و متمایزی را ذکر می‌کنند. مبنای ابو منصور ثعالبی در فقه اللغه و ابو هلال عسکری در الفروق اللغویه و همچنین احمد بن فارس در الصحابی فی فقه اللغه- که این هر سه از علمای قرن چهارم- هجری است. اختلاف میان این دو نظریه یا این دو مکتب اختلافی دیرین است: احمد بن فارس ماجرای گفتگوی اصمعی با هارون الرشید را نقل کرده است که هارون معنی شعری غریب [در بردارنده واژه‌ها و ترکیبهای ناشناخته] را از او پرسید و او نیز پاسخ داد. آنگاه هارون گفت: ای اصمعی، در نزد تو غریب [واژه ناشناخته] غریب نیست. او نیز در پاسخ گفت: ای امیر مؤمنان، آیا نباید چنین باشم در حالی که تنها برای «حجر» (سنگ) هفتاد نام حفظ کرده‌ام. از ابن خالویه نیز شنیده شده است که می‌گفت: برای «اسد» (شیر) پانصد نام و برای «حیه» (مار) دویست نام گرد آورده‌ام. همچنین روایت کرده‌اند که روزی وی در مجلس سیف الدوله در حلب گفت: برای اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۲۳ شمشیر پنجاه نام حفظ دارم. در این هنگام ابو علی فارسی که در مجلس حضور داشت لبخندی زد و گفت: من تنها برای شمشیر یک نام می‌دانم و آن نیز «سیف» است. چون ابن خالویه از او پرسید: پس مهند، صارم، قضیب، حسام و فلان و فلان را چه می‌گویی؟ او پاسخ داد: اینها همه صفتند، و گویا استاد میان اسم و صفت تفاوت نمی‌گذارند. مبرّد در کتاب خود ما اتفق لفظه و اختلف معناه من القرآن المجید می‌گوید: اینها حروفی است که از کتاب خداوند- عزّ و جلّ- گرد آوردیم، و همه در لفظ متفق و در معنا مختلف [و یا] در ظاهر گفتار به یکدیگر نزدیک و در معنای خود با یکدیگر متفاوتند، بر مبنای آنچه در کلام عرب مشاهده می‌شود؛ چه، در کلام عرب گاه دو لفظ متفاوت برای دو معنای متفاوت، گاه دو لفظ متفاوت برای معنای واحد و گاه دو لفظ متفق و متشابه برای معنایی واحد می‌آید: این که دو لفظ متفاوت برای دو معنای متفاوت باشد از این قبیل است که می‌گویی: ذهب (رفت) و جاء (آمد)، قام (ایستاد) و قعد (نشست)، ید (دست)، رجل (پا) و فرس (اسب). این که دو لفظ متفاوت و معنای آنها یکی باشد همانند آن است می‌گویی: ظننت و حسبت (پنداشتم)، قعدت و جلست (نشستم)، ذراع و ساعد (بازو) و انف و مرسن (بینی). این که لفظ یکی، ولی معنا متفاوت باشد از این قبیل است که می‌گویی: «وجدت شیئا» یعنی چیزی مثلا گمشده‌ای را یافتم، «وجدت علی الرجل موجدة» یعنی بر آن مرد خشم گرفتم، و «وجدت

زیدا کریم» یعنی زید را کریم دانستم. «۳» البته مثالهایی که وی برای اختلاف لفظ و اتحاد معنا آورده محلّ تأمل است، زیرا «ظن»، «قعود»، «ذراع»، و «انف» به معنی «حساب»، «جلوس»، «ساعد»، و «مرسن» نمی‌باشند. علاوه بر این، مبرد در جایی دیگر - چنانکه نقل خواهیم کرد - عقیده به مترادف را رد می‌کند. قطرب، فخر رازی و تاج سبکی و ... از کسانیند که به وجود مترادف عقیده دارند، و تقریباً مذهب مبرد قبیول سیوطی نیز همین است.

(\_\_\_\_\_ ۳) المبرد، ما اتفق لفظه و اختلف معناه، ص ۴۷. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۲۴ در مقابل این گروه عالمانی دیگر مسئله مترادف را بکلی انکار کرده‌اند، و از جمله آنان ثعلب است که از ابن اعرابی چنین نقل می‌کند: در هر یک از دو واژه‌ای که عرب بر یک معنا اطلاق کرده باشند مفهومی وجود دارد که در دیگری نیست؛ ممکن است این مفهوم را بشناسیم و از آن خبر دهیم و ممکن است بر ما پنهان و پوشیده بماند که در این صورت حکم نمی‌کنیم که اعراب نیز نسبت بدان ناآگاه بوده‌اند. شیوه ثعالبی در فقه اللغه این یقین را به وجود می‌آورد که وی منکر عقیده به مترادف بوده است ابن انباری در کتاب الاضداد چنین اظهار می‌دارد که در ورای تعدد الفاظ برای معنایی واحد علت لغوی خاصی نهفته است: چه، در زبان عربی هر لفظی تفاوت معنایی هر چند اندک با لفظ دیگر، دارد «و گاه نیز این تفاوت چنان دقیق است که جز کسانی که به زبان عربی آگاهی کامل دارند بدان پی نمی‌برند». ابو هلال عسکری کتاب خود فروق اللغه را بدان هدف تألیف کرده است که در آن به بیان تفاوت مدلول و معنی کلماتی پردازد که آنها را مترادف یکدیگر خوانده‌اند. وی کتاب خود را با فصلی در بیان این حقیقت که تفاوت الفاظ، در یک زبان، موجب تفاوت معانی آنهاست آغاز کرد، و چنان که از این عنوان بر می‌آید، به عقیده وی هر گاه در یک زبان، دو کلمه برای یک معنا به کار رود یا دو نام روی یک چیز نهاده شود، هر یک از این دو کلمه یا دو نام مضمونی متفاوت با مضمون کلمه یا نام نخست را ایجاب می‌کند، و گرنه باید کلمه یا نام دوم را «زائد» دانست که به وجودش نیازی نیست. او خود می‌گوید: عالمان محقق به همین نظریه گرویده‌اند ... و مبرد نیز در تفسیر آیه «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» - «برای هر یک از شما راه و شیوه‌ای قرار دادیم» (مائده / ۴۸) به همین مطلب اشاره کرده و گفته است: در این آیه «شرعه» بر «منهاج» عطف شده، زیرا «شرعه» برای آغاز هر چیز و «منهاج» برای قسمت فراخ و عمده آن به کار رود ... و دو شیء، هر چند در حقیقت به یک شیء بر گردند، زمانی بر یکدیگر عطف می‌شوند که در یکی از آنها مفهومی متفاوت با آنچه در دیگری هست وجود داشته باشد؛ امّا اگر همان مفهومی از واژه دوم اراده شود که از اولی اراده می‌شود و آنگاه چنین دو لفظی بر یکدیگر عطف شوند، این عطف خطاست. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۲۵ ابو هلال می‌گوید: آنچه در اینجا مبرد درباره این عطف گفته، از آن حکایت دارد که هر جا در قرآن کریم و یا در کلام عرب دو لفظ متفاوت از قبیل عقل و لب، معرفت و علم، کسب و جرح، عمل و فعل ... آمده و بر یکدیگر عطف شده‌اند همین حکم جاری است و همین تفاوت موجود در معنا جواز عطف شده است؛ و چنانچه این حقیقت نبود و در صورتی که زید و ابو عبد الله یکی بود عطف آن دو بر یکدیگر امکان نداشت. همان گونه که جایز نیست لفظی واحد بر دو معنا دلالت کند، این نیز جایز نیست که دو لفظ بر یک معنا دلالت داشته باشند؛ چه این امر مستلزم افزودن بر کلمات و واژه‌هاست بی آن که فایده‌ای در کار باشد. ابن فارسی نیز در کتاب خود الصاحبی چنین اظهار می‌دارد: به عقیده ما هر صفتی از این نوع - یعنی صفاتی که بر یک شیء اطلاق می‌شوند - دارای معنایی غیر از معنی صفت دیگر است. البته گروهی با این عقیده مخالفت کرده و مدّعی شده‌اند چنین صفاتی، هر چند در لفظ تفاوت دارند، اما همه به یک معنا بر می‌گردند. تا آنجا که من می‌دانم این مسئله از دیر باز تا کنون و حتی پس از آن که پژوهشهای زبان‌شناسانه نوین ما با مطالعات تازه‌ای در علوم مربوط به زبان و آوا و علوم اجتماعی پیوند خورده است، همچنان بلا تکلیف مانده و صاحب‌نظران زبان عربی نظریه واحدی را در این مورد اختیار نکرده‌اند. البته ناگفته نماند که نظریه وجود مترادف در زبان عربی نظریه غالب و رایج در عصور اخیر است و گروهی از خبرگان علوم زبان‌شناسی و همچنین جامعه شناسی زبان بدان معتقدند. از این جمله از دکتر علی عبد الواحد نام

می‌برم که در مجله الثقافة، سال ۱۹۶۳ م مقاله‌ای در ویژگیهای زبان ما، زبان عربی که در میان همه زبانها تنها این زبان به افتخار و نزول وحی با آن نایل آمده، منتشر کرده و در این مقاله در ضمن ویژگیهای زبان عربی از این یاد کرده که این زبان به سبب غنای خود می‌تواند یک معنا را با دهها لفظ بیان کند. استاد دکتر ابراهیم انیس نیز در کتاب خود دلالات الالفاظ به طور قطعی وجود ترادف در زبان عربی را پذیرفته و هیچ تفاوتی میان این دو تعبیر قائل نشده است که به عنوان مثال اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۲۶ گفته شود: «لم یسمع»، یا گفته شود «فی اذنیه صمم» و یا «فی اذنیه وقرا» [که همه از نظر او به معنی «گوشه‌ایشان سنگین است» می‌باشد] او این آیه را نیز بر عقیده خود گواه آورده است که می‌گوید: «وَ إِذَا تُثْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا، كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا» «و چون آیات ما بر او تلاوت شود با خودپسندی روی برگرداند چنان که گویی نشنید، چنان که گویی در گوشه‌ایش سنگینی است» (لقمان / ۴۷). «۴» تا گذشته‌ای نه چندان دور مسئله ترادف یکی از مسائل مورد بحث در فرهنگستان زبان در قاهره بود و یکی از آقایان اعضا پیشنهاد کرده بود که بیاید از سنگینی مترادفات خود را رها کنیم و فرهنگی از واژه‌های عربی پدید آوریم که برای هر یک از معانی تنها یک لفظ را که اعضای فرهنگستان از میان انبوه الفاظ مترادف بر می‌گزینند معرفی کند و آنچه را غیر از آن یک واژه هست کنار زند. «۵» قرآن کریم بزرگترین کتاب در زبان عربی است و به همین سبب حق آن است که در این مسئله هیچ نظریه‌ای را بدون عرضه داشتن بر این کتاب عربی صریح برنگزینیم؛ زیرا تنها همین کتاب است که می‌تواند به چنین اختلافی دیربای خاتمه دهد. در این مدت مدیدی که به مطالعات تخصصی خود درباره قرآن اشتغال داشته‌ام دریافته‌ام که بررسی و استقراء الفاظ قرآن در سیاق خاصی هر کدام بر این گواهی می‌دهد که هر لفظ برای دلالت بر مفهومی خاص به کار می‌رود که هیچ لفظ دیگری، از انبوه الفاظی که فرهنگها و کتب تفسیر برای آن مفهوم ذکر کرده‌اند نمی‌تواند آن را ادا کند.

## رؤیا و حلم

رؤیا و حلم به عنوان مثال در دو آیه از سوره یوسف آمده است: «أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ» - «درباره رؤیایم نظر دهید، اگر کسی تعبه رؤیای من دانیست» (۴۳).

(\_\_\_\_\_ ۴) به گمان من دکتر انیس بعدها از این نظریه برگشته است، چه این که وی در بحث از بحران ترادف در کمیته مبانی در فرهنگستان زبان در کنار کسانی قرار گرفت که منکر ترادف بودند. (۵) رک: مقاله‌ای از استاد احمد امین در شماره هشتم مجله فرهنگستان زبان در قاهره، توجه کنید به اشاره گذرایی که وی در این مقاله به نفی ترادف در قرآن دارد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۲۷ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ - «گفتند: اینها خوابهای آشفته است، و ما از تأویل خواب آگاه نیستیم» (۴۴). کتب لغت واژه «حلم» را به «رؤیا» تفسیر می‌کند. اما آیا اعراب خالص عصر بعثت از این دو واژه چنان برداشتی داشتند که بتوانند بر اساس آن، زمانی که قرآن آنها را به میدان این مبارزه فرا خواند که اگر می‌توانند سوره‌ای همانند آن بیاورند، آنها را جایگزین یکدیگر قرار دهند تا مثلاً گفته شود: «افتونی فی حلمی ان کنتم للحلم تعبرون»؟ نه، هرگز یک عربی که حسّ زبانی و سلیقه و فطرت خاص خود را یافته باشد چنین ادعایی نمی‌کند؛ و اگر به بررسی و استقراء موارد استعمال این دو واژه در قرآن پردازیم نیز خواهیم دید که این دو واژه، مرادف هم نیستند. در قرآن کلمه «أحلام» سه بار به کار رفته است و سیاق آیاتی که این کلمه در آنها به کار رفته گواهی می‌دهد که مقصود از أحلام خوابهای آشفته و خیالهای در هم آمیخته است. در هر سه کاربرد نیز این کلمه به صیغه جمع آمده و این خود دلیلی است بر آن که در چنین خوابهایی چنان آشفستگی و در هم آمیختگی حاکم است که خوابی از خواب دیگر متمایز نمی‌شود [اینک در آن سه مورد تأمل می‌کنیم: بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ، بَلْ افْتَرَاهُ، بَلْ هُوَ شَاعِرٌ، فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ] - «بلکه گفتند: خوابهایی آشفته است، یا دروغی است که بر خدا بسته، بلکه او شاعر است. پس آیتی برای ما بیاورد چنان که به پیامبران پیشین داده

شده بود» (انبیاء / ۵). دو مورد دیگر نیز از زبان سردمداران قوم عزیز است که چون عزیز درباره تعبیر خواب خود از آنان نظر خواست گفتند: قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ - «گفتند: اینها خوابهای آشفته است، و ما از تأویل خواب آگاه نیستیم» (یوسف / ۴۴). امّا کلمه «رؤیا» در قرآن کریم هفت بار به کار رفته و همه نیز در مورد رؤیای صادقه است و تنها در صیغه مفرد به کار رفته و این خود از مشخص بودن، وضوح و صفای چنین خوابی حکایت دارد. از این هفت بار پنج بار آن به رؤیاهای صادق پیامبران مربوط می‌شود و از مصادیق الهام نزدیک به وحی است: - رؤیای ابراهیم در آیه‌ای از سوره صافات: وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكُمْ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ - «ما ندایش اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۲۸ دادیم که ای ابراهیم، رؤیایت را به حقیقت درآوردی، ما بدین سان نیکوکاران را پاداش می‌دهیم» (صافات / ۱۰۴، ۱۰۵). - رؤیای یوسف زمانی که پدرش به او می‌گوید: «يَا بَنِيَّ لَا تَفْضُضْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» - «گفت: پسرکم: رؤیای خویش با برادرانت مگو که برایت حيله‌ای پردازند. برآستی که شیطان برای انسان دشمنی آشکار است» (یوسف / ۵). ما زمانی که سیر ماجراها در این سوره را پی می‌گیریم در می‌یابیم که این رؤیا به تحقق پیوست و واقعیت یافت: وَ رَفَعَ أَبُوتِهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا - «و پدر و مادرش را بر تخت فرا برد و همه در برابرش به سجده در افتادند و گفت: ای پدر، این است تأویل رؤیای من که پیش از این دیده بودم و پروردگارم اینک آن را به حقیقت درآورده است» (یوسف / ۱۰۰). - رؤیای پیامبر مصطفی - علیه الصلاة والسلام - که در سوره اسراء آمده است: وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ - «رؤیایی را که به تو نمایاندم جز آزمایشی برای مردم قرار ندادیم» (اسراء / ۶۰). - رؤیای پیامبر اکرم که در سوره فتح به آن اشاره دارد: لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الَّذِي إِتْرَفْتُمْ فِيهِ لَتَدْخُلَنَّكَ الْإِنْتِزَاعُ الَّذِي أَنْزَلْنَا فِيهِ الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَ كَذَلِكُمْ أَخْرَجْنَا آلَ فِرْعَوْنَ مِنْ قَرْيَتِهِمْ وَ جَعَلْنَا آلَ فِرْعَوْنَ رُؤْيَا لِّلنَّاسِ وَ كَذَلِكُمْ أَخْرَجْنَا آلَ فِرْعَوْنَ مِنْ قَرْيَتِهِمْ وَ جَعَلْنَا آلَ فِرْعَوْنَ رُؤْيَا لِّلنَّاسِ وَ كَذَلِكُمْ أَخْرَجْنَا آلَ فِرْعَوْنَ مِنْ قَرْيَتِهِمْ وَ جَعَلْنَا آلَ فِرْعَوْنَ رُؤْيَا لِّلنَّاسِ - «خداوند رؤیای پیامبرش را به صدق و حقیقت پیوند داد، اگر خداوند بخواهد در حالی که در امتیاز گروهی سر تراشیده و گروهی موی کوتاه کرده و در حالی که هیچ بیمی ندارید مسلماً به مسجد الحرام وارد خواهید شد. او چیزها می‌دانست که شما نمی‌دانستید، و علاوه بر این در همین نزدیکی فتحی نصیب شما کرده بود» (فتح / ۲۷). اینها موارد پنجگانه‌ای است که کلمه رؤیا در قرآن کریم و برای پیامبران به کار رفته است. دو مرتبه دیگر نیز این واژه در مورد خواب عزیز که از رؤیاهای صادقه بود به کار می‌رود. در آیه مربوط به این خواب دوبار قرآن کریم از زبان پادشاه از آن به عنوان «رؤیا» یاد می‌کند و علت این امر نیز وضوح و جلا و صفایی است که در این خواب بوده است، هر چند که همین نیز برای سردمداران قوم او اوهامی درهم آمیخته و خوابهایی آشفته به نظر می‌رسید: «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سَوَاءٍ بَقَرَاتٍ سَوَاءٍ يَأْكُلْنَ سَبْعَ عِجَافٍ وَ سَبْعَ سُبُلَاتٍ خُضْرٍ وَ أَعْجَازٍ بِيَانِي قَرَأْن، متن، ص: ۲۲۹ أَخْرَجَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ» - «پادشاه گفت: من در رؤیا دیدم که هفت گاو چاق را هفت گاو لاغر می‌خورند و هفت خوشه سبز و هفت تال دیگر خشک است. ای سران، درباره رؤیایم نظر دهید اگر که تعبیر رؤیا می‌دانید. گفتند: اینها خوابهایی آشفته است و ما از تأویل خواب آگاه نیستیم» (یوسف / ۴۳، ۴۴). این داستان در ترتیب خاص خویش در قرآن ادامه می‌یابد، و مشاهده می‌کنیم که رؤیای پادشاه الهامی صادق بود، و نه آنچنان که سردمداران قوم او می‌پنداشتند خوابهایی آشفته.

## آنس و أبصر

آنس و أبصر در فرهنگها آمده است که «آنس الشيء أبصره و الصوت سمعه، و استأنس استأذن» یعنی «آنس الشيء»، یعنی چیزی را دید و «آنس الصوت» یعنی صدا را شنید و «استأنس» یعنی اجازه خواست. امّا آیا زبان پاک عربی اجازه می‌دهد آنجا که قرآن می‌گوید: «آنس ناراً» - «آتشی را احساس کرد» گفته شود «ابصرها» - «آتشی را دید»، یا «نظرها» - «به آتشی نظر کرد»، یا «شهدها» «شاهد آتشی شد»، و یا عباراتی از این قبیل آورد که گمان می‌شود می‌توانند جایگزین کلمه «آنس» گردند؟ ما در همه موارد

استعمال این کلمه در قرآن تأمل می‌کنیم و در نتیجه این تأمل و استقراء، حس و ذوق سرشار عربی ما را بدین نکته رهنمون می‌شود که بی‌آن که در آنچه می‌بینی یا می‌شنوی انس و آرامشی برای خویش بیابی نسبت به آن از واژه «آنس» استفاده نمی‌کنی. بنابراین، هنگامی که یک عرب اصیل می‌گوید «آنست»، چیزی را دیده یا شنیده که او را آرامش و انس داده است. در قرآن کریم پنج بار فعل «آنس» به کار رفته و از این موارد چهار مورد آن مربوط به آتشی است که موسی به هنگام حرکت در بیابان مشاهده کرد و دلش با آن آرام شد. این چهار آیه عبارتند از: طه / ۱۰: إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَىٰ النَّارِ هُدًى- (زمانی که آتشی بدید، پس به خانواده خود گفت درنگ کنید که من آتشی اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۰ را احساس کردم شاید برای شما پاره‌ای از آن آتش بیاورم یا در کنار آن راهنمایی بیابم). نمل / ۷: إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَأَتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ- (زمانی که موسی به خانواده‌اش گفت: من آتشی را احساس کردم، بزودی خبری از آن برایتان می‌آورم یا پاره‌ای از آتش برایتان می‌آورم تا خود را گرم کنید). قصص / ۲۹: فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ- (زمانی که موسی آن مدت را به پایان رساند و با خانواده‌اش روانه شد از سمت طور آتشی احساس کرد؛ به خانواده‌اش گفت: درنگ کنید، من آتشی احساس کردم شاید از آن برایتان خبری یا پاره‌ای از آتش بیاورم تا خود را گرم کنید). پنجمین مورد نیز در آیه سوره نساء است که می‌گوید: وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ- (یتیمان را بیازمایید تا چون به سنّ زناشویی رسند، اگر در این زمان در آنان رشدی احساس کردید اموالشان را به خودشان واگذارید) (نساء / ۶). در این آیه مراد از «ایناس» صرف دیدن مظاهر رشد مادی و حسی که در سن بلوغ ظاهر می‌گردد نیست، بلکه مقصود از «ایناس» احساس اطمینان بخشی است مبنی بر این که آنان واقعا به سنّ رشد رسیده‌اند و این احساس از طریق آزمودن و سنجش اعمال و کردار آنان فراهم می‌گردد. در قرآن کریم از همین ماده (ا، ن، س) صیغه فعل مضارع از باب استفعال (استیناس) آمده است، آنجا که می‌گوید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا- (ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خانه‌هایی که خانه شما نیست وارد نشوید مگر پس از آن که آشنایی دهید و بر اهل آن خانه سلام کنید) (نور / ۲۷). مراد از «استیناس» در این آیه صرف اجازه خواستن نیست، چنان که مفسرانی به توهم افتاده و آن را بدین معنا دانسته‌اند، بلکه مراد از آن آشنایی دادن با اهل خانه قبل از ورود بدان است. ذوق عربی صحیح این را روا نمی‌داند که گفته شود: «استانس الشرطی، او جایی الضرائب او الدین»- «پلیس یا مأمور مالیات یا طلبکار آشنایی داد»، بلکه در چنین مواردی از واژه استیدان استفاده می‌شود که آشنایی دادن و ایجاد حسّ آشنایی در آن نهفته نیست. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۱ به همین نحو استعمال واژه «آنس» نیز در مورد رؤیت یک دشمن یا شعله‌های آتش یک آتش سوزی و یا شنیدن غرش رعد و نعره حیوانی وحشی صحیح نیست.

## نای و بعد

نای و بعد اکثر لغویان و مفسران این دو کلمه را به معنی یکدیگر می‌آورند، بی‌آن که به تفاوت موجود میان آنها اشاره کنند، در حالی که منکران ترادف میان این دو تفاوتی گذاشته‌اند. ما با بررسی تمامی موارد استعمال این دو واژه در قرآن کریم به این نتیجه می‌رسیم که این دو کلمه مرادف یکدیگر نیستند: واژه «نای» تنها به معنی روی برتافتن، کناره جستن و چهره برگرداندن به کار می‌رود و صریح سیاق- آیات قرآنی گواه این مطلب است: اسراء / ۸۳: وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَىٰ الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ- «و چون به انسان نعمتی دهیم روی برتابد و کناره جوید»؛ و همچنین فصلت / ۵۱، انعام / ۲۶: حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأُونَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ- «چون نزد تو آیند تا با تو مجادله کنند، کسانی که کافر شده‌اند گویند: این جز افسانه‌های پیشینیان نیست؛ و آنان مردم را از آن باز می‌دارند و خود نیز از آن کناره

می‌جویند و جز خویش را به هلاکت نمی‌افکنند». اما واژه «بعد» در قرآن کریم، با صیغه‌های مختلف و به صورت حقیقی و مجازی برای دلالت بر بعد زمانی یا مکانی، و بعد مادی و معنوی آمده است، و صریح آیات بر این گواهی می‌دهد: توبه/ ۴۲: لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَ سَفَرًا قاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَ لَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ - «اگر متاعی در دسترس و سفری نه چندان دراز بود از پی تو می‌آمدند. اما اکنون راه برای آنان دور است». زخرف/ ۳۸: حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعِيدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ - «تا آنگاه که نزد ما آید گوید: کاش دوری من و تو دوری مشرق و مغرب بود و تو چه بد همراهی بودی». فرقان/ ۱۲: إِذَا رَأَيْتَهُمْ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَ زَفِيرًا - «چون از راه دور آنان را بنگرد، خشمی و خروشی از آن بشنوند». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۲ سبأ/ ۵۲: أَنَّىٰ لَهُمُ التَّنَاطُشُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ - «اما چگونه توانند از راهی دور بدان دست یابند؟» فضلت/ ۴۴: أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ - «اینانند که از جایی دور خوانده می‌شوند». هود/ ۸۳: وَ مَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَعِيدٍ - «و آن از ستمگران دور نیست». انبیاء/ ۱۰۱: إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ - «کسانی که پیش از این مقرر کرده‌ایم به آنان نیکی کنیم از آن دورند». ق/ ۳۱: وَ أَرْزَلْتِ الْجَنَّةَ لِلْمَمَتِّينَ غَيْرَ بَعِيدٍ - «و بهشت را برای پروا پیشگان نزدیک آورند تا از آنان دور نباشد». انبیاء/ ۱۰۹: «وَ إِن أَدْرَىٰ أ قَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعِدُونَ» - «و من نمی‌دانم آیا آنچه بدان وعده داده می‌شود دور یا نزدیک است». معارج/ ۶: إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَ نَرَاهُ قَرِيبًا - «آنان دورش می‌بینند و ما نزدیکش می‌بینیم». آل عمران/ ۳۰: يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَتَوَدَّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا - «روزی که هر کس هر چه کار نیک انجام داده حاضر می‌بیند و هر چه بدی کرده آرزو می‌کند که کاش میان او با آن فاصله‌ای بسیار دور بود». سبأ/ ۱۹: «فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَ مَرْفَاقَهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ - «پس گفتند: پروردگارا منزلگاههای ما را از هم دور گردان؛ و آنان بر خود ستم کردند و ما آنها را افسانه روزگاران ساختیم و سخت از یکدیگر پراکنده کردیم». نمل/ ۲۲: فَمَكَثْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحْطُ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَمِينٍ - «درنگش به درازا نکشید، پس گفت: به چیزی دست یافته‌ام که بدان دست نیافته‌ای، و از سبا برایت خبری یقینی آورده‌ام».

در همه آیات فوق ماده «بعد» به معنی دوری و فاصله مکانی یا زمانی به کار رفته است. همچنین کلمه «بعد» در سیاق لعن و نفرین در مقابل قرب و نزدیکی به رحمت خداوند به کار رفته است، چنان که در آیات ذیل مشاهده می‌شود: هود/ ۹۵: أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ - «هان، رحمت خداوند از مردم سبا دور باد، چنان که از قوم ثمود». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۳ هود/ ۱۴، ۶۰، ۶۸: «وَ قِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ - «و گفته شود رحمت خداوند از مردمان ستمگر دور باد»؛ و همچنین مؤمنون/ ۴۰ و ۴۴. بعد در جنبه‌های معنوی نیز به کار رفته است، چنان که در آیات ذیل شاهدیم: بقره/ ۱۷۶، حج/ ۵۲، و فصلت/ ۵۲: «شقاق بعید» - «در ستیزی بسی دورند». ابراهیم/ ۳ و ۱۸، نساء/ ۶، ۱۱۶، ۱۳۶ و ۱۶۷، حج/ ۱۲، شوری/ ۱۸، سبأ/ ۸ و ق/ ۲۷: «ضلال بعید» - «گمراهی بس دور». [بنابر این مشاهده می‌شود که] در همه این آیات کلمه «بعد» در برابر «قرب» به کار رفته، در حالی که کلمه «نای» تنها به معنی کناره‌گزیدن و روی برتافتن و در مقابل «اقبال» یا روی آوردن به کار می‌رود.

### حلف و قسم

حلف و قسم در بسیاری از موارد این دو واژه به معنی یکدیگر دانسته می‌شوند و بسیار کم در فرهنگها میان این دو تفاوت گذاشته می‌شود. گاه در شواهدی از شعر، کلمه «حلف» به معنی «أقسم» - «سوگند یاد کرد» به کار می‌رود، چنانچه در شعر نابغه ذبیانی است: «حلفت فلم اترك لنفسك ريبه» - «سوگند یاد کردم و برایت هیچ تردیدی نگذاشتم». همچنین در شعر اعشی است که: «حلفت له بالراقصات الی منی» - «برای او به شترانی که تا منی می‌دوند سوگند خوردم». و در گفته شاس بن عبده است: «حلفت بما ضم الحجاج الی منی» - «بدانچه کاروان حاجیان تا منی با خود می‌برد سوگند خوردم». اما در آنچه در ذوق عربی پاک قابل توجه می‌باشد این است که عرب می‌گوید: «حلفه فاجر» - «سوگند بدکار»، یا «حلوقة كاذبة» - «سوگندهای دروغ»، اما شنیده نشده است

که بگوید: «حلفه بڑ»- «سوگند درستکار»، یا «حلوفه صادق»- «سوگندهای راست»، مگر آن که چنین چیزی در بیت شعری آمده باشد. در زبان عربی است که «احلف الغلام» یعنی پسر بچه دوران خردسالی خود را پشت سر نهاد و اینک در بلوغش تردید است. همچنین عرب می گوید: «ناقه محلفه السنام»، برای اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۴ شتری که در سنش تردید باشد؛ و می گوید: «کمیت محلفه»، برای اسبی که رنگش میان سیاه و سرخ خالص باشد. همچنین گفته‌اند: «حضار و الوزن محلفان»، دو ستاره حضار و وزن که قبل از سهیل طلوع می کنند و با طلوع هر کدام انسان گمان می کند که این همان سهیل است «محلف»- یعنی گول زنده و تردید آور- هستند. اکنون آیا می توان گفت هر جا در شعری کلمه حلف در موردی جز تردید و شک به کار رفته از باب «ضرورت شعر» است؟ ما والا ترین بیان و بلاغت را که در آیات متنی موثق و استوار متجلی است داور قرار می دهیم و استقرای تام در این بیان گواهی می دهد که دو واژه «حلف» و «قسم» مرادف یکدیگر نیستند. ماده «ح، ل، ف»، در سیزده مورد در قرآن به کار رفته که همه آنها، بدون استثناء در مقام سوگند شکستن است. در اغلب موارد نیز این فعل به منافقین اسناد داده شده است، از قبیل آنچه در آیات سوره توبه که پرده از چهره ترویج نفاق بر می دارد مشاهده می کنیم: وَ سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ- «و سوگند خواهند خورد که اگر می توانستیم همراه شما روانه جهاد می شدیم: آنان خود را به هلاکت می افکنند و خداوند می داند که آنها واقعا دروغگویند» (۴۲). وَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ- «و به خداوند سوگند می خورند که حقیقتا از شما نیستند، در حالی که از شما نیستند» (۵۶). يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضَوْكُمْ، وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ- «به خداوند سوگند می خورند تا شما را خشنود کنند، در حالی که خدا و رسول او سزاوارترند که خشنودش کنند، اگر که آنان ایمان داشتند» (۶۲). يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ- «به خداوند سوگند خورند که نگفته‌اند، در حالی که یقیناً کلمه کفر را بر زبان آورده و پس از مسلمانی کافر شده‌اند» (۷۴). يَخْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ- «برای شما سوگند خورند تا از آنان خشنود شوید. پس اگر شما هم از آنان خشنود شوید، این خداوند است که از مردمی که فسق کردند خشنود نمی شود» (۹۶). اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۵ وَ يَخْلِفْنَ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ- «مسلماً آنان سوگند یاد می کنند که ما جز نیکی نخواسته‌ایم، و خداوند گواهی می دهد که آنان بر راستی دروغگویند» (۱۰۷). علاوه بر این آیات در آیات دیگری نیز درباره منافقین چنین آمده است: نساء/ ۶۱-۶۳: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتِ الْمُنَافِقِينَ يُصَدُّونَ عَنْكَ صُدُّوا فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا- «و چون به آنان گفته شود به سوی آنچه خدا و رسولش نازل کرده‌اند فرا آید، می بینی که منافقان کاملاً از تو روی بر می تابند. پس چگونه است که چون مصیبتی، به سبب آنچه کرده‌اند، به آنان رسد و سپس نزد تو آیند به خداوند سوگند خورند که جز نیکی کردن و آشتی دادن نخواسته‌ایم. اینانند که خداوند از آنچه در دلهاشان می گذرد آگاه است. پس از آنان اعراض کن. اندریشان ده، و درباره آنان بدانان سخنی رسا بگوی». مجادله/ ۱۴: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَخْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ- «آیا ندیدی کسانی را که طایفه‌ای را به دوستی گرفتند که خداوند بر آنان غضب کرده و نه از شما نیستند و نه از ایشانند؛ به دروغ سوگند یاد می کنند در حالی که خود نیز می دانند». مجادله/ ۱۸: يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَخْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ- «روزی که خداوند همه آنان را بر می انگیزد، همان گونه که برای شما سوگند یاد می کنند برای او نیز سوگند می خورند و گمان می کنند از حقیقت بهره‌ای دارند. هان بدانید که آنان همان دروغگویانند». قلم/ ۱۰: وَلَا تَطْعُ كُلَّ حَلَاْفٍ مَّهِينٍ هَمَّازٍ مَشَاءٍ بَنِيمٍ مَّنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أُثِيمٍ- «از هر فرومایه‌ای که بسیار سوگند خورد پیروی مکن؛ عیبجویی که برای سخن چینی اینجا و آنجا می رود [و] بازدارنده از خیر و متجاوز و گناهکار است». فعل «حلف» تنها یک بار در قرآن کریم

به ضمیری اسناد داده شده که به ایمان آوردگان بر می‌گردد و در همین جا نیز به سبب سوگندی که با واژه حلف از آن یاد شده کفار بر آنان مقرر گردیده است: مائده/ ۸۹: ذَلِكْ كَفَارَةٌ اِيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ - «این کفار قسماهای شماست، آنگاه که سوگند [دروغ] یاد کردید». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۶ اما واژه «قسم» در قرآن کریم درباره سوگندهای راست آمده، و در آیه سوره واقعه به وصف عظمت متّصف شده است: وَ اِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ - «این - اگر می‌دانستید - قسمی بزرگ است» (۷۶). در آیه سوره فجر نیز، در دلالت بر مایه عبرتی برای هر خردمند از این واژه یاد شده و به عنوان پرسشی از جانب خداوند آمده است: هَلْ فِیْ ذٰلِكَ قَسَمٌ لِّتٰی حِجْرٍ؟ - «آیا در این، سوگندی کفایت کننده برای هر خردمند هست؟» (۵). در دو آیه ۱۰۸ و ۱۰۹ سوره مائده نیز آنجا که به مسئله احترام سوگندی که بر گواه شده بر وصیت یاد می‌شود پرداخته شده از چنین سوگندی استوار و برخوردار از حرمت که شکستنش روا نیست با واژه «قسم» یاد شده است. مالکان آن دو باغ نیز قسمی راست یاد کردند آنگاه که - چنانچه سوره قلم می‌گوید: اِذْ اَقْسَمُوْا لِيَصِيْرُنَهَا مِصْبِحِيْنَ وَا لَا يَسْتَشْنُوْنَ - «سوگند یاد کردند که فردا بامداد میوه‌ها را حتما خواهند چید، و در این حال انشاء الله نیز نگفتند» (۱۷-۱۸). گناهکاران نیز سوگند دروغ نمی‌خورند زمانی که با بر پا شدن قیامت قسم یاد می‌کنند که «جز یک لحظه [در دنیا] به سر نبرده‌اند» (روم/ ۵۵). قرآن کریم در مواردی هم فعل «قسم» را به گمراهان اسناد می‌دهد، و آن در جایی است که آنان با این برداشت و باور که راست می‌گویند و قبل از آن که گمراهیشان بر آنان روشن و مسلم شود سوگند یاد می‌کنند، چنان که آیات ذیل بدین امر گواهی می‌دهد: انعام/ ۱۰۹: وَ اَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اِيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ اٰیَةٌ لِّیُؤْمِنُنَّ بِهَا، قُلْ اِنَّمَا الْاٰیٰتُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ مَا یُشْعِرُكُمْ اَنّٰهَا اِذَا جَاءَتْ لَا یُؤْمِنُوْنَ - «تا آنجا که توانستند به سخت‌ترین سوگندها به خداوند قسم یاد کردند که اگر آیتی بر آنان نازل شود مسلماً بدان ایمان آورند. بگو آیتها همه نزد خداوند است و از کجا می‌دانید که اگر آیتی نازل شود ایمان نمی‌آورند؟». فاطر/ ۴۲: «وَ اَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اِيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيْرٌ لِّیُكُوْنُوْا اِهْدٰی مِنْ اِخْدٰی الْاٰمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيْرٌ مَا زَادَهُمْ اِلَّا نُفُوْرًا» - «تا آنجا که توانستند به خداوند سوگندهای سخت یاد کردند که اگر هشدار دهنده‌ای به میان آنان آید بهتر از هر امت دیگر هدایت یابند. اما زمانی که آنان را هشدار دهنده‌ای آمد جز گریزشان نیفزود». اعراف/ ۴۹: «وَ نَادٰی اَصْحٰبُ الْاَعْرَافِ رَجُلًا یَعْرِفُوْنَهُمْ بِسَیْمَاهُمْ قَالُوْا مَا اَعْنٰی عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُوْنَ ا هٰؤُلَآءِ الَّذِیْنَ اَقْسَمْتُمْ لَا یُنَالُهُمُ اللّٰهُ بِرَحْمَةٍ» - «ساکنان اعراف اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۷ مردانی را که از نشانشان می‌شناسند آواز دهند و گویند: این که همه گرد هم آمده بودید و این که تکبر می‌ورزیدید سودتان نبخشید. آیا اینان همان کسانی که سوگند خورده بودید رحمت خداوند نصیبشان نخواهد شد؟». ابراهیم/ ۴۴: «وَ اَنْذِرِ النَّاسَ یَوْمَ یَأْتِيْهِمُ الْعَذَابُ فِیْقُوْلُ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا رَبَّنَا اَخْرٰنَا اِلٰی اَجَلٍ قَرِیْبٍ نُّجِبُ دَعْوَتَكَ وَ نَتَّبِعِ الرَّسُوْلَ، اَوْ لَمْ تَكُوْنُوْا اَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ - «مردم را بدان روزی هشدار ده که عذابشان فرارسد و در آن روز ستمکاران می‌گویند: پروردگارا [عذاب] ما را تا مدتی اندک به تأخیر انداز تا دعوت را پاسخ گوئیم و از پیامبران پیروی کنیم. آیا شما پیش از این سوگند نخورده بودید که هرگز زوال نمی‌یابید؟». نحل/ ۳۸: «وَ اَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اِيْمَانِهِمْ لَا یَبْعَثُ اللّٰهُ مِنْ یَمُوْتٍ بَلٰی وَ عَدَا عَلَیْهِ حَقًّا وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ» - «تا آنجا که توانستند به سخت‌ترین سوگند به خداوند قسم یاد کردند که خداوند هر که را بمیرد دیگر بار بر نمی‌انگیزد. نه، این وعده‌ای است لازم بر او، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند». در سوره مائده نیز چنین آمده است: وَ یَقُوْلُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ا هٰؤُلَآءِ الَّذِیْنَ اَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اِيْمَانِهِمْ اِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فَاَصْبَحُوْا خٰسِرِيْنَ - «و کسانی که ایمان آورده‌اند می‌گویند آیا اینان همان کسانی که به سخت‌ترین سوگندی که در توانشان بود به خداوند قسم یاد کردند که با شما همراهند؟ اعمالشان باطل شد و زیانکار گشتند» (۵۳) [هر چند در این آیه ظاهراً کلمه قسم در مورد سوگند دروغ منافقان به کار رفته، اما] سیاق آیه گویای چنین احتمالی است که زمانی مؤمنان سوگند این جماعت را قسم نامیده‌اند که هنوز در گذر تجارب، دروغگویی آنان بر ملا نشده بود [و به همین اعتبار نیز اطلاق مزبور صحیح بوده است]. بدین سان در برابر این بیان قرآنی و در حالی که عملکرد قرآن ما را به تفاوتی دقیق میان دو واژه حلف و قسم توجه می‌دهد، هرگز ساده نخواهد بود که قسم را به حلف تفسیر



کنیم؛ چه حتی اگر نگوییم قسم به معنای سوگند راست است - حقیقتاً یا وهما - و حلف سوگند دروغ است - مطلقاً - دست کم می‌یابد گفت میان مدلول این دو کلمه تفاوت میان «عام و خاص» است: یعنی قسم به طور مطلق و برای هر سوگندی به کار می‌رود، اما حلف برای سوگند دروغ، به نحوی که در کاربردهای قرآنی این کلمه چنین مسئله‌ای عمومیت دارد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۸

### تصدّع و تحطّم

تصدّع و تحطّم در سوره حشر چنین آمده است: لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ - «اگر این قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم آن را می‌دیدید که از خوف خداوند سر فرود افکننده و شکاف خورده است. ما این مثالها را برای مردم می‌آوریم، باشد که اندیشه کنند» (۲۱). تصدّع به معنی شکاف برداشتن که در این آیه اسم فاعل آن آمده مرادف «تحطّم» که به معنی درهم شکسته شدن می‌باشد نیست. تصدّع از ماده صدع، و اصل معنی صدع نیز «شکاف در اجسام سخت» است؛ در زبان عربی این واژه مجازاً در صداع (درد سر) به کار می‌رود، گویا که از شدت درد یا گیجی در سر شکافی افتاده است. از همین قبیل است آیه سوره واقعه: وَ كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لَا يُصَدِّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ - «و جامی از شراب از چشمه‌ای که جاری است، نه از نوشیدنش سردرد گیرند و نه بیهوش شوند» (۱۸-۱۹). از همین ماده صدع در کاربرد غیر مادی آن تصدّع به معنی تفرّق و از هم گسستن آمده است و همچنین، «الصدع بالأمر» یعنی کار را فیصله دادن و با تصمیمی قاطع بریدن. به همین معناست که در سوره حجر آمده است: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ - «آنچه را بدان مأمور شده‌ای به صورت قاطع اعلام کن و از مشرکان روی برتاب» (۹۴). امّا کلمه «حطم»، اصل آن در عربی همان معنی خرد کردن است، با قید این نکته که به آنچه خشک باشد - از قبیل استخوان - اختصاص دارد، هر چند که از اجسام سخت نیز نباشد؛ به شیر نیز «حطوم» گفته شده است، بدان خاطر که شکار و طعمه خود را از هم می‌درد و خرد می‌کند؛ حطوم و حطمه نیز به معنی سال بد یمن است؛ همچنین گفته می‌شود «رجل حطوم» نسبت به مردی که همه چیز را در هم می‌خورد و سیر نمی‌شود؛ و گفته می‌شود «راع حطمه و حطم»، اشاره به این که گویا به سبب سختگیری فراوان با گله در هنگام چرا، آن را خرد می‌کند. ما این نکته اصیل را که در خرد کردن همراه با خشونت و بی‌رحمی در معنای «حطم» مراعات شده، در همه موارد شش گانه‌ای که این ماده در قرآن به کار رفته است می‌یابیم: - به صورت فعل در سوره نمل / ۱۸: قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّهْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ - «مورچه‌ای اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۳۹ گفت: ای مورچگان به لانه‌های خود روید تا سلیمان و سپاهیان در زیر گامهایشان خردتان نکنند». - کلمه «حطام» برای گیاهان زرد شده خشک و درهم خرد شده در سوره‌های زمر و حدید: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَبَرَأَ مِنْهُ مِصْرًا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا» - «آیا ندیدید که خداوند از آسمان آبی فرو فرستاد و آن را چشمه‌هایی روان بر روی زمین ساخت. آنگاه بدان کشته‌های رنگارنگ برویانید، سپس اینها همه خشک می‌شوند و می‌بینی که زرد شده‌اند، آنگاه خردشان می‌سازد؟» (زمر / ۲۱). «اعلموا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهُوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَبَرَأَ مِنْهُ مِصْرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا» - «بدانید که زندگی این جهان بازیچه است و بیهودگی و جلوه‌گری، و فخر فروشی به همدیگر و فزون طلبی در ثروت و فرزند، همانند بارانی که روییدنهایش کافران را به شگفت اندازد، سپس پژمرده شود و آنگاه آن را می‌بینی که زرد شده و سپس خرد می‌شود» (حدید / ۲۰). - حطمه، در سوره همزه، برای آتش بر افروخته خداوند که هر غیبت کننده عیبجویی را در خود خرد می‌کند: «وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَ عَدَدَهُ يُحْسِبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ» - «وای بر هر غیبت کننده عیبجوی؛ آن که مالی گرد کرد و پیوسته بر شمرد. او گمان می‌کند که ثروتش جاویدانش ساخته است، نه، چنین نیست، مسلماً در حطمه

افکنده خواهد شد و چه می‌دانی که حطمه چیست؟ آتش بر افروخته خداوند است» (۱-۶). بنابر این حطم (خرد کردن) که برای گیاه زرد شده و خشکیده استفاده می‌شود، غیر از تصدع (در آن شکاف افتادن) است که در سوره حشر در مورد کوه سخت به کار رفته و غیر از صدع (شکاف برداشتن) است که در سوره طارق آمده است: وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ - «قسم به آسمان که باز می‌آید و قسم به زمین که شکاف خورده است، این برآستی سخنی جدا کننده حق از باطل است، و شوخی نیست» (۱۱-۱۴). اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۰

### خشوع و خشیت خضوع و خوف

خشوع و خشیت خضوع و خوف تصدع کوه در آیه سوره حشر بر همان معنی اصلی لغوی صدع یعنی شکاف برداشتن آمده است. اما آیت اعجاز بلاغت در این آیه آن است که می‌بینی اگر خداوند این قرآن را بر کوه نازل می‌کرد کوه از خشیت خداوند خاشع می‌شد و می‌شکافت؛ نکته این بلاغت نیز آنجاست که کوه چیزی نیست که بتواند خشوع و یا خشیت داشته باشد و خشوع و خشیت، هر دو، از افعال دل است که از جماد صادر نمی‌شود، مگر آن که چنین چیزی ساخته بلاغتی شگفت باشد که حیات را در سنگی کر و لال می‌دمد. اما تفاوت خشیت و خوف در اینجاست که خشیت از یقینی صادق به عظمت آن که از او خشیت داریم ناشی می‌شود؛ و تفاوت خشوع با خضوع نیز در آن است که خشوع تنها از انفعالی صادقانه در برابر جلال آن کس که برایش خشوع می‌کنیم بر می‌خیزد. اما خوف می‌تواند در نتیجه تسلط و قهر و غلبه و ایجاد ترس و وحشت پدید آید، چنان که خضوع نیز می‌تواند به تکلف و از روی نفاق و ترس و یا تقیه و مماشات باشد. عرب می‌گوید «خشع قلبه» (دلش خاشع شد)، و نمی‌گوید «خشع قلبه» مگر این که از باب مجاز باشد. آری شگفت است حقیقت این بلاغت اعجازی در هماهنگی نسق، لطف دلالت و اسرار خیره کننده خویش. در این کتاب هر خشیتی - در هر صیغه‌ای که باشد - تنها در حیات دنیا مطرح است و نه در آخرت؛ چرا که تنها دنیا جایگاه امتحان است: هر گاه در قرآن، خشیت به پدیده‌ای تعلق گیرد و در برابر پدیده‌ای باشد، آن پدیده، غیب و قیامت و روز واپسین است، یا در تنگنا افتادن، با بی‌رونقی مواجه شدن، فقیر گشتن، پایمال شدن یتیمان، و اعمال ستمی که از کفر و سرکشی ناشی شده است. اما آنجا که خشیت به یک ذات تعلق گرفته و در برابر یک ذات است، در نگرش قرآن، تنها در برابر خداوند یکتا می‌باشد و نه در برابر مخلوق او؛ و این مسئله در همه مواردی که کلمه خشیت در قرآن کریم استعمال شده است عمومیت دارد، و آیات صریح قرآن بر این امر گواهی می‌دهد: یس / ۱۱: إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذُّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ - «تو تنها آن کس را بیم رسانی که از ذکر (قرآن) پیروی کرده و از خدای رحمان در نماند»؛ و همچنین: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۱ ق/ ۳۳، انبیاء / ۴۹، فاطر / ۱۸، ملک / ۱۳، رعد / ۲۱ و مؤمنون / ۵۷. بینه / ۸: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ» - «خداوند از آنان خشنود است و آنان نیز از خدا خشنودند، و این برای کسی است که از پروردگار خویش خشیت داشته باشد». نازعات / ۱۹: وَ أهدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى - «و تو را به سوی پروردگارت رهنمون شوم و خشیت بری». احزاب / ۳۷: وَ تَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ - «و از مردم بیم داری، در حالی که خداوند سزاوارتر است که از او خشیت بری»؛ و همچنین: مائده / ۳ و ۴۴، توبه / ۱۳، بقره / ۱۵۰ و نساء / ۷۷. توبه / ۱۸: وَ لَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ - «از هیچکس جز خداوند خشیت نبرد». آل عمران / ۱۷۳: الَّذِينَ قَالُوا لَهُمْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا نَدْعُكُمُ لِقَدْحٍ مَمْلُوءٍ فَخَشَوْهُمْ فَرَادَهُمْ إِيْمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ - «کسانی که مردمی به آنان گفتند: مردم علیه شما گرد آمده‌اند از آنان بیم برید؛ پس این گفته بر ایمان آنان بیفزود و گفتند: خداوند ما را عهده‌دار است و او خوب عهده‌داری است». در قرآن کریم فعل خشیت به فاعلهای ذیل اسناد داده شده است: کسانی که رسالتهای الهی را ابلاغ می‌کنند، کسانی که از ذکر یا قرآن پیروی کرده‌اند، مؤمنان، عالمان، کسانی که خداوند از آنان خشنود است و آنان نیز از خداوند خشنودند ... بنابر این آنجا که خشیت از خداوند از کوه انتظار داشته شده - چنان که در سوره حشر آمده است - و آنجا که چنین چیزی از سنگ انتظار داشته

شده- چنانچه در بقره/ ۷۴ می‌گوید برخی از سنگهاست که از خشیت خداوند فرو می‌افتد- در چنین شرایطی، این اوج بلاغت و زیبایی بیان قرآن است که حیات را در جسم بی‌جان می‌دمد و آن را چنان قرار می‌دهد که احساس و انفعال داشته باشد و از آن خشیت خداوند و خشوع انتظار رود. خشوع نیز چیزی نیست که از کوه جامد ساخته باشد؛ زیرا از افعال دل است و زمانی که در صدا یا چهره یا دیده خضوع پدیدار شود این نمادی از خشوع دل می‌باشد. بیان قرآنی چنان که در استعمال واژه خشیت دارای سیاق مشخصی بود در استعمال واژه خشوع نیز دارای همین سیاق است: یعنی این که هر خشوعی در برابر خداوند تعالی است و در وصف و تبیین حالت مؤمنان در زندگی این دنیا می‌آید؛ و این امر در همه جا عمومیت دارد و هیچ آیه‌ای از این قاعده بر کنار نیست، چنان که صریح آیات قرآن گواهی می‌دهد: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۲ اسراء/ ۱۰۹: إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا- «چون بر آنان تلاوت شود، به سجده درافتند و گویند: پروردگاران منزه است و وعده او مسلماً تحقق یافتنی؛ و چهره بر خاک نهند و بگریند و این بر خشوعشان افزاید». مؤمنون/ ۲: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ- «مؤمنان براستی رستگار شدند؛ کسانی که در نماز خود خشوع دارند». آل عمران/ ۱۹۹: خَاشِعِينَ لِلَّهِ، لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا- «در برابر خداوند خاشعند و آیات خداوند به بهایی اندک نفروشدند». انبیاء/ ۹۰: إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ- «آنان به کارهای نیک می‌شتافتند و ما را، به رغبت و به ترس، می‌خواندند و در برابر ما خاشع بودند»؛ و همچنین: بقره/ ۴۵، احزاب/ ۳۵، و حدید/ ۱۶. در بلاغت قرآنی اگر جایی هم خشوع از سوی کافران و گناهکاران آمده، تنها در روز آخرت است که وعده‌اش به آنان داده شده بود؛ و سیاق آیات قرآن در این مسئله صراحت دارد: غاشیه/ ۲: هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ وَجُوهُ تُوعَدُونَ خَاشِعَةً عَامِلَةً نَاصِبَةً تُصَلِّي نَارًا حَامِيَةً- «آیا حکایت غاشیه به تو رسیده است، در آن روز چهره‌هایی خاشع است، تلاش کرده و بسیار رنج دیده، که در آتش سوزانی درافتند». نازعات/ ۹: قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ يَقُولُونَ أَيْنَا لَمَزْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ- «در آن روز دل‌هایی در هراس است و دیدگانش خاشع؛ می‌گویند آیا ما را به حال نخست باز گردانند، آنگاه که استخوانهایی پوسیده بودیم؟ گویند: چنین بازگشتی بازگشتی زیانبار است». معارج/ ۴۴: فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُفُهُمْ ذَلَّةً، ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ- «پس بگذارشان تا همچنان در بیهودگی و در بازی خویش فروغلتند تا زمانی که آن روز موعود را ملاقات کنند، روزی که شتابان از قبرها برون آیند، چنان که گویی نزد بتانی می‌شتابند، چشمانشان خاشع است و ذلت آنان را سرافکننده ساخته است. این است آن روزی که بدان وعده داده می‌شدند». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۳ شوری/ ۴۴، ۴۵: وَ تَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأُوا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ وَ تَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الدَّلِّ- «و ستمگران را می‌بینی که چون عذاب را مشاهده کنند گویند: آیا راه بازگشتی هست؟ و آنان را می‌بینی که بر آتش عرضه داشته می‌شوند در حالی که از ذلت و زبونی خشوع کرده‌اند». قمر/ ۷: فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكْرٍ خَشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ- «پس از آنان روی گردان شو؛ روزی که آنان را به چیزی که ناخوشایند است خوانند، چشمانشان خاشع گردد و از قبرها برون آیند، چنان که گویا ملخهایی پراکنده در هر سویند». به یاد ندارم که کسی از مفسران یا علمای بلاغت این نکته را مورد توجه قرار داده باشد که خشوع مؤمنان در برابر خدا و در دنیا و خشوع کافران و مجرمان و ستمگران در آخرت است؛ و سرّ بیانی این امر نیز- به عقیده من- آن است که تنها زمانی در کافران خشوع پدیدار می‌شود که روزی که به آنان وعده داده می‌شد فرا رسد، و در این هنگام است که از ترس و وحشت و زبونی خاشع می‌شوند، در حالی که مؤمنان در همین دنیا و از سر صدق در ایمان و تقوای خود و به سبب خشیت از خداوند خشوع می‌یابند. در آیه حشر، آنچه کوه را از خاشع شدن باز داشته تنها آن است که این قرآن بر آن نازل نشده است و گرنه می‌دید که آن نیز از خشیت خداوند خاشع شده و شکاف برداشته است؛ و این مثلی است که خداوند برای مردم

می‌زند شاید که اندیشه کنند؛ چه، زمانی که کوه سخت و بی‌جان چنان است که از خشیت خداوند و در برابر جلال و عظمت قرآن می‌تواند خاشع شود و شکاف بردارد، پس انسان، این موجود آگاه و صاحب درک و تمیز و شنوا و بینا چگونه می‌بایست بود؟ در حالی که کوه شایستگی آن را دارد که اگر قرآن بر آن نازل می‌شد، در آن خشوع ظاهر می‌گشت، این انتظاری کم است از انسان که چون خود را مخاطب آیات قرآن ببیند، او را از خشیت خداوند خاشع بینی. کمتر از این حد از احساس و اثر پذیری و پند آموزی، انسانیت انسان را تباه می‌سازد و از آن حکایت می‌کند که عقل گرفتار دام انکار، و دل اسیر قساوت است و در نتیجه چنین انسانی، سنگدلتر از سنگ و کم احساستر از کوه: «و این مثلها را برای مردم می‌آوریم، شاید که اندیشه کنند» (حشر / ۲۱). اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۴

## زوج و امرأه

زوج و امرأه در قرآن کریم شاهدیم که زمانی که از آدم و همسرش سخن به میان می‌آید کلمه «زوج» به کار برده می‌شود (بقره / ۳۵، اعراف / ۱۹، طه / ۱۱۷). این در حالی است که در مواردی چون همسر عزیز، همسر نوح، همسر لوط و همسر فرعون از واژه «امرأه» استفاده شده است. ممکن است آسان به نظر رسد که هر یک از این دو واژه که از واژه‌های قرآنی در جای یکدیگر قرار گیرند و مثلاً به جای «زوج آدم»، «امرأه آدم» و به جای «امرأه العزیز»، «زوج العزیز» گفته شود. اما با تأملی بیشتر روشن می‌شود که بیان اعجازی قرآن چنین چیزی را نمی‌پذیرد. این بیان قرآن است که راز نهفته در دلالت واژه «زوج» را در اختیارمان می‌گذارد که چگونه در داستان نخستین زوج انسانها «زوجیت» معیار و ملاک رابطه میان آدم و همسر اوست، نه آن که همسر آدم زنی از میان انسانهایی دیگر باشد، بلکه در این ماجرا، وی تنها یک همسر بود، و تنها زوجیت یا همان رابطه همسری، و نه چیزی جز آن، ملاک رابطه آدم با او و راز وجود او بود. ما به تأمل در سیاق استعمال این دو واژه در قرآن می‌پردازیم و این تأمل ما را به رازی که در دلالت این دو واژه نهفته است رهنمون می‌گردد: واژه «زوج» یا همسر زمانی به کار می‌رود که مسئله زوجیت یا جفت بودن مرد برای زن محور و معیار سخن اصلی آیه است که یا حکمت و آیتی را بیان می‌دارد و یا در مقام تشریح و تبیین حکمی است. خداوند درباره آیت نهفته در زوجیت یا جفت بودن زن برای مرد می‌گوید: روم / ۲۱: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً. «و از آیات اوست که برای شما از جنس خودتان همسرانی بیافرید تا در برشان آرام گیرید، و میان شما دوستی و مهربانی برقرار کرد». فرقان / ۷۴: وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا ذُرِّيَّتًا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا. «و کسانی که می‌گویند: پروردگارا ما را از همسران و فرزندانمان مایه روشنایی دیدگان ده و ما را پیشوای پروا پیشگان ساز». مسئله در مورد «زوجها» بی که در آخرت نیز زوج یکدیگرند چنین است، و در آیات ذیل به چنین زوجهایی اشاره رفته است: واقعه / ۷، بقره / ۲۵، آل عمران / ۱۵، نساء / ۵۶، اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۵ زخرف / ۷، یس / ۵۶ ... اما هر جا آنچه که آیت زوجیت است یعنی آن آرامش و دوستی و مهربانی، به سبب خیانت یا ناسازگاری در عقاید، رخت از میان بر بسته باشد، دیگر «زوج» نیست، بلکه «امرأه» (زن) است، چنان که می‌خوانیم: «زن عزیز در پی کامجویی از غلام خویش است» (یوسف / ۳۱، ۵۱) «زن نوح و زن لوط که هر دو در نکاح دو تن از بندگان صالح ما بودند، پس خیانت کردند و آنها نتوانستند در برابر قهر خداوند زنان خود را سودی بخشند» (تحریم / ۱۰) همچنین درباره زن لوط است آیات: عنکبوت / ۳۳، نمل / ۵۷، حجر / ۶۰، ذاریات / ۸۱ و اعراف / ۸۳ ... همچنین می‌خوانیم «زن فرعون» (تحریم / ۱۱) که با ایمان آن زن و کفر فرعون آیت زوج بودن میان آن دو رخت از میان بر بسته بود. فلسفه ازدواج در انسان و در سایر موجودات زنده، اعم از حیوان و گیاه، استمرار حیات از طریق توالد و تناسل است، و در چنین سیاقی است که کلمه «زوج»، «زوجین»، «ازواج» و «من ذکر و انثی» می‌آید، از قبیل آیات: نساء / ۱، هود / ۴۰، شوری / ۱۱، یس / ۳۶، ذاریات / ۴۹، نجم / ۴۵، نبأ / ۸ ... و همچنین: مؤمنون / ۲۷، انعام / ۱۰۳، زمر / ۶، رعد / ۳، لقمان / ۱۰، حج / ۵، شعراء / ۷، طه /

۵۳، ق/ ۷... اما زمانی که این فلسفه ازدواج در انسان، با مسئله‌ی چون عقیم شدن یکی از طرفین یا مردن مرد از میان برود، دیگر، «امرأة» (زن) است، نه «زوج» (همسر)؛ از قبیل آیاتی که از زن ابراهیم و زن عمران سخن می‌گوید (هود/ ۷۱، ذاریات/ ۲۹، آل عمران/ ۳۵). در آیاتی از قرآن کریم زکریا بر درگاه خداوند سبحان چنین توسل می‌جوید: «وَ كَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» - «و زَنَمِ عَقِيمِ اسْتِ، پَسِ مَرَا از جَانِبِ خُویشِ فِرْزَنْدِی عَطَا كُنْ» (مریم/ ۵): «قَالَ رَبِّ اَنْیَ یَكُونُ لِی غُلَامٌ وَّ قَدْ بَلَغْتِی الْكِبَرَ وَّ امْرَأَتِی عَاقِرٌ» - «گفت: پروردگارا، چگونه مرا پسری باشد در حالی که به پیری رسیده‌ام و زَنَمِ نَازاست» (آل عمران/ ۴۰). بعدها خداوند حاجت او را برآورد و فلسفه زوجیت به تحقق پیوست، و اینجاست که آیه می‌گوید: «پس دعایش را برآوردیم و یحیی را به او بخشیدیم و همسرش را برایش شایسته گرداندیم» (انبیاء/ ۹۰). در آیات مربوط به تشریح نیز آنجا که رابطه ازدواج و همسری، خواه واقعا و خواه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۶ حکما، برقرار است، واژه «زوج» یا «ازدواج» آمده؛ و احکام ارث و عدّه زنانی که شوهرانشان مرده‌اند (بقره/ ۲۴۰) از این قبیل است. اما آنجا که رابطه زوجیت و همسری با مسائلی چون طلاق یا ایلاء از میان رفته، آن که موضوع احکام تشریحی قرار می‌گیرد «نساء» (زنان) است نه «ازواج» (همسران): طلاق/ ۱، بقره/ ۲۳۶. [در رهنمود این برداشت] مقتضای آیه سوره بقره/ ۲۳۰: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» - «پس اگر او را طلاق دهد آن زن از آن پس بر او حلال نمی‌شود مگر آن که زن با همسر دیگری جز آن مرد نخست نکاح کند» این خواهد بود که در ازدواج زنی که به طلاق بائن طلاق داده شده، با محلّل، واقعا نیز رابطه زناشویی و همسری برقرار گردد، نه آن که با اجرای یک عقد ازدواج صوری میان زن و محلّل، ازدواج مجدد زن با شوهر نخست خود حلال شود! در آیات ظهار «۶» نیز مشاهده می‌کنیم زن مسلمانی درباره «همسر» خود جدل و از او شکایت می‌کند که با وجود پیوند همسری با او ظهار می‌نماید. «۷» اما حکم ظهار درباره مردانی نازل می‌شود که در برابر «نساء» (زنان) خود ظهار می‌کنند، از این نظر که باظهار آثار پیوند زناشویی را از میان برده‌اند. خبرگان محقق زبان عربی نه تنها مترادف میان الفاظی را که در ماده و ساختار آنها تفاوت دارد نیز مورد انکار قرار داده‌اند، و حتی این را نیز جایز نمی‌دانند که در دو کلمه حرکت آنها با یکدیگر تفاوت داشته باشد و در عین حال معنایی واحد داشته باشد؛ و تنها از این قاعده موردی استثنا دانسته‌اند که دو لفظ متفاوت دو تلفظ یا دو لهجه مختلف از یک کلمه (\_\_\_\_\_ ۶) ظهار در جاهلیت نوعی طلاق بود

و موجب حرمت ابدی می‌گردید. اسلام حکم آن را تغییر داد و آن را موجب تحریم زن ظهار شده بر مرد و نیز موجب کفاره برای برگشتن مرد به زن دانست. صیغه ظهار آن است که مرد به زن خود بگوید: «تو برای من مانند پشت مادرم هستی» ... ر. ک: امام خمینی - قدس سره - تحریر الوسیله، «کتاب الظهار» - م. (۷) در اینجا بدین جهت که از جانب زن آثار پیوند زناشویی نفی نشده، زن با واژه «زوج» از مرد خود یاد می‌کند، و در مقابل چون مرد جوهره زناشویی را گسسته و از میان برده، با واژه «نساء» یا زن از همسر وی یاد شده است. - م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۷ باشند که در چنین صورتی امکان مترادف میان این دو لفظ هست. ابو هلال عسکری صیغه مبالغه را به عنوان مثالی بر این اصل می‌آورد و می‌گوید: زمانی که کسی بر انجام کاری قدرت فراوان داشته باشد، «فعول» گویند، مثل صبور و شکور؛ زمانی که کاری را گاه به گاه انجام دهد «فَعَال» گویند، مثل عَلام و صَبّار؛ زمانی که کاری برای او عادت شده باشد «مفعال» گویند، مثل معوان (کسی که عادتش کمک کردن است) و معطاء (کسی که عادتش عطا دادن است). اما کسانی که در مفاهیم تحقیق نمی‌کنند گمان می‌برند که همه این اوزان تنها افاده مبالغه می‌کنند، در حالی که حقیقت این نیست و این اوزان همراه با افاده معنی مبالغه معانی دیگری را که گفتیم نیز افاده می‌کنند. همچنین زمانی که می‌گوییم «فعلت»، این وزن معنایی خلاف «افعلت» را می‌رساند و این در همه گفتارها جاری است، مگر جایی که پای دو زبان در میان باشد؛ به عنوان مثال زمانی که می‌گوییم: «سقیّت الرجل»، این معنا را می‌رساند که به او آبی داده‌ای که نوشیده و یا این که آب را در

حلقش ریخته‌ای؛ اما زمانی که می‌گویی «اسقیته»، بدان معناست که مقداری یا سهمی از آب در اختیار او گذارده‌ای. همچنین این که می‌گویی «شرق الشمس» (خورشید طلوع کرد) معنایی مخالف «غربت» «غروب کرد» به دست می‌دهد؛ اما «اشرفت» بدان معناست که خورشید تابنده شده است. اما این که برخی از اهل لغت می‌گویند: «شعر» و «شعر» و «نهر» و «نهر» به یک معنایند، این تلفظهایی دو گانه از یک کلمه است. اصولاً در شرایطی که اختلاف حرکات موجب اختلاف معانی می‌شود، اختلاف معانی، خود، شایسته‌تر خواهد بود که چنین اختلافی [اختلاف در حرکات] را پدید آورد. «۸» بزرگترین کتاب زبان عربی این نکته دقیق، یعنی تفاوت مدلول میان الفاظی را که از یک ماده‌اند اما حرکات یا صیغه‌های متفاوتی دارند به خوبی متجلی می‌سازد؛ و اینک چند مثال (۸): ابو هلال عسکری، الفروق

اللغویه، ص ۱۲ و ۱۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۸

### أشتات و شتی

أشتات و شتی این دو کلمه از یک ماده‌اند و «شَتَّ» و «شَتَات» در لغت به معنی تفرّق و اختلاف است. این ماده پنج بار در قرآن کریم به کار رفته که سه مورد آن به صیغه «شَتَّی» است: طه/ ۵۳: وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى - «و از آسمان آبی فرو فرستاد و بدان وسیله زوجهایی از گیاهان مختلف پدید آوردیم». لیل/ ۴: إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى - «به راههای مختلف می‌روید». حشر/ ۱۴: تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى - «آنان را گرد هم آمده می‌پنداری، در حالی که دل‌هایشان از هم پراکنده است». معنایی که سیاق این آیات برای کلمه «شَتَّی» ارائه می‌دهد «اختلاف» (ناهمگونی) در برابر «أنتلاف» (همگونی) است. در حالی که سیاق آیاتی که کلمه «أشتات» در آنها آمده بر این گواهی می‌دهد که معنی این کلمه «تفرّق» و پراکندگی، در برابر «تجمّع» و گرد هم آمدن است: زلزله/ ۶: يَوْمَئِذٍ يَصِفُّ أَلْسُنُ النَّاسِ أَشْتَاتًا لِيُرَوُا أَعْمَالَهُمْ - «در آن روز مردم پراکنده از یکدیگر از خاک بر می‌خیزند تا اعمالشان به آنها نشان داده شود». نور/ ۶۱: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا - «و بر شما ایرادی نیست که با هم بخورید یا پراکنده از هم».

### انس و انسان

انس و انسان این دو کلمه مفهوم عمومی مشترکی دارند و آن مفهوم، نقیض توخّش است، اما با وجود این، این دو واژه مترادف نیستند، بلکه هر کدام در بردارنده ویژگی خاصی است که آن را از دیگری متمایز می‌سازد: واژه «انس» در قرآن، پیوسته در کنار جَنّ و به صورت عنصر متقابل آن می‌آید. این مسئله در همه آیات هیجده گانه‌ای که در آنها این واژه به عنوان نوعی در برابر نوع جَنّ آمده کلیت دارد و حتّی یک مورد نیز تخلف از آن مشاهده نمی‌شود. ویژگی معنایی «انس بودن» به معنی نقیض توخّش، مفهومی است که به صراحت از تقابل این واژه با واژه «جَنّ» به دست می‌آید، واژه‌ای که مدلول اصلی آن خفا و پوشیدگی، و این خود از مظاهر توخّش است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۴۹ با همین «انس بودن» است که انسان به عنوان یک جنس از سایر اجناس پنهان و ناشناخته‌ای متمایز می‌گردد که نه برای ما مانوس و آشناست و نه در دایره قوانین حاکم بر حیات ما قرار می‌گیرد. اما در مورد «انسان» - چنان که از استقرای آیات کتاب اعجاز برداشت می‌کنیم - ملاک انسان بودن او صرف «انس بودنش» نیست، بلکه انسان بودن به مفهوم ارتقا یافتن به درجه شایستگی پذیرش تکلیف و بردوش کشیدن بار امانت انسان و تحمّل آزموده شدن به خیر و شرّی است که از لوازم بردوش کشیدن آن بار امانت می‌باشد. «۹» واژه «انسان» بیست و پنج بار در قرآن کریم آمده و از تدبّر در سیاق همه این آیات به مدلولی در این کلمه رهنمون می‌شویم که موجب تمایز انسان و مشخص کننده انسانیت است. انسان در جنس عام خود «انس» است در برابر جَنّ: الرّحمن/ ۱۴: خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ - «او

انسان را از گل خشک شده‌ای چون سفال بیافرید، و جن را از شعله‌ای بدون دود». حجر / ۲۶: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ وَالْجَانَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ - «ما انسان را از گلی خشک از لجن بویناک آفریده‌ایم؛ و جن را، پیش از این، از آتشی سوزنده خلق کرده‌ایم». امّا این موجود در کنار «انس بودن»، بدین عنوان که انسان است نیز از چنین مزیت‌هایی برخوردار می‌شود: خواندن و علم: علق / ۱- ۵؛ بیان: الرحمن / ۳؛ اختیار و تکلیف: انسان، نجم / ۳۹، قیامت / ۱۴، اسراء / ۱۷؛ جدل: کهف / ۵۴؛ پذیرش توصیه الهی و مخاطب آن قرار گرفتن: لقمان / ۱۴، عنکبوت / ۸؛ هموم سختکوشی برای رسیدن به کمال و گذشتن از گذرگاه سخت: بلد / ۴؛ بر دوش کشیدن بار گران‌اماتی که آسمانها و زمین و کوهها از پذیرش آن سر باز زدند و از آن ترسیدند: احزاب / ۷۲؛ قرار گرفتن در معرض آزمایش و امتحان و نیز محنت اغوای اغواگران: فرقان / ۲۴، (\_\_\_\_\_ ۹) در جلد دوم التفسیر الیانی

للقرآن الکریم به جزئیات نتایج استقرایی که در این باب به عمل آورده‌ایم پرداخته‌ایم. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۵۰ ق / ۱۶، حشر / ۱۶، انسان / ۲ و ۴، و فجر / ۱۵؛ سرمست شدن به غرور و نخوت و در نتیجه سرکشی و استکبار، و گم کردن آفریدگار خویش در پی توهم استغناء و بی‌نیازی: علق / ۶. [بالآخره] چه بسیار قرآن کریم این انسان را به ضعف و زبونی خود توجه می‌دهد تا غرور افسار گسیخته او را مهار کند و در نتیجه، او از حدّ خویش فراتر نرود و طغیان نکند؛ چه، او در معرض این احتمال است که غرور و سرکشی او را به حدّ کفر نسبت به خالق خویش و ایستادن در برابر او به سان دشمنی آشکار برساند؛ نحل / ۴، مریم / ۶۷، انفطار / ۶، فصلت / ۴۹، زخرف / ۱۵، عبس / ۱۷، و عادیات / «۱۰» ۶.

### نعمت و نعیم

نعمت و نعیم این دو واژه از یک ماده‌اند و در مفهوم عمومی ماده مشترک خود با یکدیگر اشتراک دارند، و فرهنگهای لغت نیز تقریباً میان این دو تفاوتی نمی‌گذارند، و مفسران نیز واژه «نعیم» را به همه معانی که در فرهنگها برای این ماده احتمال داده می‌شود تفسیر می‌کنند. «۱۱» ما به استقرای موارد کاربرد این دو واژه در قرآن می‌پردازیم و مشاهده می‌کنیم که این دو دارای تفاوت روشنی با یکدیگر هستند: در هر جا در قرآن واژه «نعمت» آمده، بر نعمتهای دنیوی، از انواع مختلف آن، دلالت می‌کند؛ و این مسئله در سر تا سر قرآن عمومیت دارد و در همه موارد پنجاه و سه گانه استعمال این کلمه، خواه به صورت جمع و خواه به صورت مفرد، حتی یک مورد استثنا نتوان یافت. اما واژه «نعیم» در هر جا در قرآن کریم آمده، در بردارنده مفهومی اسلامی و مربوط به نعمت آخرت است؛ و این مسئله نیز عمومیت دارد و در همه آیات نعیم، که شمار آنها شانزده آیه است، حتی یک مورد استثنا نیست. از این شانزده آیه، پانزده تای آن به گونه‌ای است که لفظ صراحت دارد و هیچ تفسیری، جز نعیم بهشت را نمی‌پذیرد: واقعه / ۸۹: فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرِيحٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ - «اما اگر از (\_\_\_\_\_ ۱۰) برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به

اثر دیگر مؤلف، مقال فی الانسان دراسة قرآنیة، چاپ دار المعارف ۱۹۶۹ م. (۱۱) رک: تفسیر طبری، و تفسیر فخر رازی، «سوره تکوین». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۵۱ مقرّبان باشد، آسایش و گشایش است و روزی و بهشت نعیم». معارج / ۳۸: أَيْطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ - «آیا هر یک از آنان طمع آن دارد که به بهشت نعیم درآید؟». مطلقون / ۲۲: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرَائِكِ يُنظَرُونَ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ - «نیکان در نعیم و آسایشند، بر تختها تکیه زده، می‌نگرند، در سیمای آنان طراوت نعیم را می‌یابی». شعراء / ۸۵: وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ - «و مرا از وارثان بهشت نعیم قرار ده». انسان / ۲۰: وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا ... وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا - «و پاداش آنان به سبب پایداری که کردند بهشت است و حریر» ... «و چون بنگری، نعیمی بینی و سلطنتی بزرگ». مائده / ۶۵: وَ لَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ - «و آنان را به بهشتهای نعیم در می‌آوردیم».

یونس / ۹: تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ - «در بهشتهای نعیم، از زیر آنان نهرهایی در گذر است». قلم / ۳۴: إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ - «پروا پیشگان را نزد پروردگارشان بهشتهای نعیم است». لقمان / ۸: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ - «کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند آنان را بهشتهای نعیم است». طور / ۱۷: إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ - «متقین در بهشتهای نعیمند». حج / ۵۶: الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ - «آن روز سلطنت از آن خداوند است. پس کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند در بهشتهای نعیمند»؛ و همچنین: صافات / ۴۳، واقعه / ۱۲. توبه / ۲۱: وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ - «و بهشتهایی که در آنها ایشان را نعیمی پایدار است». بدین ترتیب از موارد شانزده گانه کاربرد کلمه «نعیم» در قرآن تنها در سوره تکاثر است که خطاب به آنان که فزون طلبی از خداوند بازشان داشته است می‌گوید: ثُمَّ لَتَسِيلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ - «و سپس در آن روز از نعیم پرسش خواهید شد». ما [در برخورد با این آیه] با توجه به عمومیت اختصاص کلمه نعیم در قرآن به نعمت آخرت، نمی‌توانیم این واژه را، چنان که کتب تفسیر از چنین برداشتی آکنده است، به نعمتهای اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۵۲ دنیا تفسیر کنیم، نعمتهایی که در تعبیرات قرآن تنها با واژه‌های «نعمه»، «نعماء» و «نعم» از آن سخن گفته شده است. بلکه راز بلاغت نهفته در این آیه آن است که کسانی که فزون طلبیهای دنیوی آنان را از توشه برگرفتن برای آخرت خویش بازداشته، در آن روز که آتش دوزخ را مشاهده می‌کنند و آن را به دیده یقین می‌بینند، از این پرسش خواهند شد که «نعیم حق» چیست، و اینجاست که، به علم یقین، به حقیقت نعیمی پی خواهند برد که آن را از کف داده‌اند و به همدیگر پریدن بر سر نعمتهای فانی دنیا و فزون طلبی در متاع زایل شدنی دنیا آنان را از اندیشیدن به آن نعیم بازداشته است. (۱۲) اکنون به بیان همین مقدار از شواهدی بسنده می‌کنم که مؤید نظریه علمای محقق لغت است که می‌گویند مترادف در قرآن وجود ندارد مگر آنکه دو واژه هم معنا تنها دو تلفظ و یا دو لهجه برای هر یک کلمه باشد؛ اما این که در یک تلفظ و بنا بر یک گویش چنین چیزی فرض شود، [می‌گویم] محال است - بر خلاف آنچه بسیاری از نحویان و لغویان گمان کرده‌اند - دو لفظ با یکدیگر تفاوت داشته و در عین حال دارای یک معنا باشند. نحویان و لغویانی که چنین گمان کرده‌اند تنها دیده‌اند که اعراب بر حسب طبیعت خویش و بر حسب معانی مختلفی که برای واژه‌ها در ذهن خود دارند و نیز بر حسب عادت و عرف خویش بدین نحو سخن می‌گویند. آنان که چنین شنیده‌اند به علل چنان نحوه سخن گفتنی و به تفاوتی که در این کاربردها وجود داشته پی نبرده، و در نتیجه گمانها کرده‌اند و احکامی را به عرب نسبت داده‌اند که روا نیست. (۱۳) در اینجا لازم می‌دانم به قصور خود در پی بردن به تفاوتیهای مفهومی میان برخی از الفاظ قرآنی که ظاهراً مترادف به نظر می‌رسند اعتراف کنم، که مرا راهی جز اعتراف به ناتوانی و نادانی نیست و همان سخن اعرابی را سرمرشق قرار می‌دهم که می‌گوید:

(\_\_\_\_\_ (۱۲) رک: التفسیر الیانی للقرآن

الکریم، چاپ دارالمعارف، ج ۱، «سوره تکاثر». (۱۳) ابو هلال عسکری، الفروق اللغویه، ص ۱۲. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۵۳ در هر یک از دو واژه‌ای که عرب بر یک معنا اطلاق کرده باشند مفهومی وجود دارد که در دیگری نیست؛ ممکن است این مفهوم را بشناسیم و از آن خبر دهیم، و ممکن است بر ما پوشیده و پنهان بماند که در این صورت حکم نمی‌کنیم که اعراب نیز نسبت بدان ناآگاه بوده‌اند. (۱۴) \_\_\_\_\_ (۱۴)

همان، ص ۶۵. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۵۵

**۳ اسلوبهای قرآنی و راز نهفته در چگونگی تعبیر**



۳ اسلوبهای قرآنی و راز نهفته در چگونگی تعبیر ممکن است بلاغت را به عنوان یک علم آموخته و به عنوان یک صنعت و یک منطقی به خوبی فرا گرفته باشیم. اما هنوز بشدت نیازمندیم که آن را به عنوان یک ذوق اصیل و یک احساس سرشار در آیات «فصاحت برتر و بلاغت اعجاز» تجربه کنیم. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۵۷

### استغنا از فاعل

استغنا از فاعل یکی از پدیده‌های قابل توجه مربوط به اسالیب بیان در قرآن پدیده «استغنا از فاعل» است، پدیده‌ای که در کتب و پژوهشهایی که در اختیار داریم در ابواب مختلف و پراکنده از یکدیگر پخش شده و راز نهفته در چنین استغنائی را به دست نمی‌دهد. شما در علم صرف کیفیت بنای فعل بر مجهول و صیغه‌های مطاوعه و در علم نحو نیز احکام نایب فاعل را می‌خوانید. اما پاسخ این سؤال که چرا فاعل حذف شده و فعل مجهول آمده، موضوعی دیگر است که آن را در علمی دیگر می‌یابید و آن، علم معانی است که بکلی از علم اعراب جدا شده و بدین ترتیب اعراب، که در اصل از صمیم معنا و محتواست، تنها به صورت یک صنعت در آمده است؛ علاوه بر این در علم بیان نیز مسئله اسناد مجازی فعل به غیر فاعل را مطالعه می‌کنید. اما در این جا- تا آنجا که من می‌دانم- کسی از علمای زبان عرب تلاش نکرده تا این مباحث پراکنده و از هم گسسته مربوط به پدیده استغنائی از فاعل را در جایی گرد هم آورد و بدین وسیله سرنی را آشکار سازد که با وجود آن، بی‌نیازی از فاعل حاصل می‌گردد و فعل، از طریق بنای بر مجهول یا مطاوعه و یا اسناد مجازی به غیر فاعل اسناد داده می‌شود. چنان که من یافته‌ام پدیده استغنائی از فاعل در بیان قرآنی، در هر جا که سخن از قیامت است عمومیت دارد. گاه به شیوه بنای فعل بر مجهول، چنانچه در آیات ذیل مشاهده می‌شود: حاقه/ ۱۳، ۱۴: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ\* وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً\*»- «چون یک بار در صور دمیده شود و زمین و کوهها بر گرفته و یکباره در هم کوبیده اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۵۸ شوند». واقعه/ ۴، ۵: «إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا\* وَ بُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا\*» «آنگاه که زمین بسختی بلرزد و کوهها به تمامی متلاشی شوند». نبا/ ۱۸، ۲۰: «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا\* وَ فَتُحَتِّ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا\* وَ سَيُرَتِّ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سِرَابًا\*» «روزی که در صور دمیده می‌شود و گروه گروه می‌آیند و آسمان گشوده می‌شود و دره‌هایی پدید می‌گردد و کوهها به حرکت آورده می‌شوند و سرابی بر پا می‌شود». فجر/ ۲۱: «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا\*» «نه، زمانی که زمین بسختی در هم کوبیده شود». فجر/ ۲۳: «وَ جِئَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَ أَنَّى لَهُ الذُّكْرَى\*» «و در آن روز جهنم آورده شود، در آن روز انسان متذکر می‌گردد، اما کجا او را جای پند گرفتن است؟» مرسلات/ ۸، ۱۰: «فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ\* وَ إِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ\* وَ إِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ\*» «و زمانی که ستاره‌ها خاموش شوند، و زمانی که آسمان گشوده شود و زمانی که کوهها پراکنده گردند». تکویر/ ۱، ۱۴: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ\* وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ\* وَ إِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ\* وَ إِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ\* وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ\* وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ\* وَ إِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ\* وَ إِذَا الْمَوْؤُذَةُ سُيِّلَتْ\* بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ\* وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ\* وَ إِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ\* وَ إِذَا الْجِحِيمُ سُعِّرَتْ\* وَ إِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ\* عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُخْضِرَتْ\*» «چون خورشید بی‌فروغ شود، و چون ستارگان فرو ریزند، و چون کوهها به حرکت در آورده شوند، و چون شتران آبستن به حال خود رها شوند، و چون وحوش گرد آورده شوند، و دریاها بر افروخته گردند و چون روحها جفت شوند و چون از دختری که زنده به گور شده پرسیده شود که به کدامین گناه کشته شده است، و چون صحیفه‌ها گشوده شود، و چون آسمان از جای کنده شود، و چون آتش بر افروخته شود و چون بهشت پیش آورده شود، هر کس بداند که چه حاضر آورده است». عادیات/ ۹، ۱۰: «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ\* وَ حُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ\* إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ\*» «آیا نمی‌داند که آنچه در گورهاست بر انگیزخته شود و آنچه در دلهاست آشکار گردد؛ در آن روز پروردگارتان بدانان آگاه است». همچنین در تمامی آیات مربوط به «نفخ صور» فعل مجهول آمده است، خواه در صیغه ماضی و خواه در صیغه مضارع: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۵۹ (کهف/ ۹۹، مؤمنون/ ۱۰۱، یس/ ۵۱،

زمر/ ۶۸، ق/ ۲۰ الحاقه/ ۲۳، انعام/ ۷۳، طه/ ۱۰۲، نحل/ ۸۷، نبا/ ۱۸ (...). گاه نیز طریقه استغناى از فاعل در آیات قرآن، آنجا که از آخرت بحث می‌شود، اسناد فعل به غیر فاعل است، خواه با استفاده از ابواب مطاوعه و خواه با استفاده از اسناد مجازی؛ چنان که در آیات ذیل مشاهده می‌شود: قمر/ ۱: «اَفْتَرَبَتِ السَّاعِيَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» «آن لحظه نزدیک شد و ماه دو پاره گردید». رحمن/ ۳۷: «فَاِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ» «پس زمانی که آسمان شکافته شود و به رنگی سرخ چون رنگ چرم در آید». انفطار/ ۱، ۲: «اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ \* وَ اِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَثَرَتْ» «آن هنگام که آسمان بشکافتد و آن هنگام که ستارگان پراکنده گردند». انشقاق/ ۱، ۲: «اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ \* وَ اَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ \* وَ اِذَا الْاَرْضُ مُدَّتْ \* وَ اَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ» «چون آسمان شکافته شود و فرمان پروردگار خویش پذیرد، و حق بود که چنین کند، و چون زمین کشیده شود و آنچه را در آن است بیرون افکند و خالی شود». ق/ ۴۴: «يَوْمَ تَشَقَّقُ الْاَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا» «روزی که زمین شتابان بشکافتد و آنان را بیرون افکند». طور/ ۹، ۱۰: «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا \* وَ تَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا» «روزی که آسمان سخت بچرخد و کوهها به شتاب روان شود». دخان/ ۱۰: «فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ» «در انتظار روزی باش که دودی آشکار پدید آورد». قیامت/ ۷، ۱۰: «فَاِذَا بَرِقَ الْبَصِيرُ \* وَ حَسِيفَ الْقَمَرُ \* وَ جَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ \* يَقُولُ الْاِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ اَيْنَ الْمَفْرُ» «زمانی که چشمها خیره شوند و ماه تیره گردد و مهر و ماه گرد آورده شوند؛ در آن روز انسان می‌گوید: راه گریز کجاست». زلزال/ ۱-۴: «اِذَا زُلْزِلَتِ الْاَرْضُ زِلْزَالَهَا \* وَ اَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا \* وَ قَالَ الْاِنْسَانُ مَا لَهَا \* يَوْمَئِذٍ تُخْبِتُ اَخْبَارَهَا» «آنگاه که زمین بدان زلزله خاص خویش بلرزد و زمین سنگینهای خود را برون ریزد، و انسان بگوید این را چه می‌شود، در آن روز زمین خبرهای خویش را گوید». واقعا عجیب است که چنین پدیده‌ای مربوط به اسلوب تنها در یک مورد و در بحث از یک مسئله که عمومیت داشته باشد، اما با وجود این او به رغم وضوحی که هدفدار است و به اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۰ حد اصرار می‌رسد، توجه علمای بلاغت و تفسیر را به خود جلب نکند. علمای بلاغت در مورد حذف فاعل می‌گویند: فاعل حذف می‌شود یا به خاطر آگاهی کامل یا ناآگاهی کامل نسبت به آن و یا ترس از آن و یا ترس نسبت به آن. اما زمانی که این اسباب حذف فاعل را بر قرآن و بیان قرآنی عرضه می‌داریم قرآن این را رد می‌کند که حذف فاعل رخدادهای قیامت، یعنی خداوند سبحان به سبب ترس نسبت به او و یا جهل از او صورت گرفته باشد؛ و علاوه بر این استقراء گواهی می‌دهد که قرآن در مواردی که علم یقینی نسبت به فاعل وجود داشته نیز، فاعل را حذف نکرده است، همانند: آل عمران/ ۱۲۹: «يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ» «هر که را بخواهد می‌آمرزد و هر که را بخواهد کیفر می‌دهد». بقره/ ۲۱۲: «يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» «هر که را بخواهد روزی بی حساب دهد». آل عمران/ ۱۵۶: «يُحْيِي وَ يُمِيتُ» «زنده می‌کند و می‌میراند». بقره/ ۲۶: «يَهْدِي وَ يُضِلُّ» «رهنمایی می‌کند و گمراه می‌سازد». زمر/ ۶: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» «شما را از یک روح بیافرید». پس سر نهفته در این بی‌نیازی از فاعل در ذکر رخدادهای روز قیامت چیست؟ قرآن کریم در پاسخ ما را به این حقایق رهنمون می‌شود: هر سه اسلوب بنای فعل بر مجهول، مطاوعه و اسناد مجازی در یک نقطه یعنی بی‌نیازی از ذکر فاعل با یکدیگر مشترکند، هر چند هر یک از این سه دارای نکته بلاغی خاصی است که استقراء کامل موارد تکرار آن در قرآن کریم، این نکته را آشکار می‌سازد. این که، به صورت یک اصل کلی، هر جا سخن از قیامت است این پدیده وجود دارد، خود، ما را به اسراری بیانی توجه می‌دهد که در ورای ضوابط فن بلاغت و قواعد صوری مربوط به اعراب نهفته است: - بنای فعل بر مجهول، در بر دارنده تأکید هر چه بیشتر بر اهمیت اصل رخدادهای صرف نظر از پدید آورنده آن است. - مطاوعه تبیین کننده حالت خود بخودیی است که به سبب آن رویداد به صورت خودکار یا به صورت مغلوب و مسخر انجام می‌گیرد، گویا که در آن به فاعل نیازی نیست. اسناد مجازی، به مسند الیه جنبه فاعلی محقق می‌دهد که موجب بی‌نیازی از ذکر فاعل می‌گردد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۱

شروع با واو قسم اکنون به تأمل در یکی از پدیده‌های مربوط به اسلوب کتاب اعجاز می‌پردازیم و آن عبارت است از پدیده شروع با واو قسم در سوره‌هایی از این قبیل: ضحی: «وَالضُّحَىٰ \* وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ \* مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ \* وَمَا قَلَىٰ» (سوگند به چاشتگاه، سوگند به شب، چون چتر گسترد، پروردگارت نه تو را ترک کرده و نه بر تو خشم گرفته است). لیل: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ \* وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ \* وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ \* إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ» (سوگند به شب، هنگامی که همه جا را فرو پوشد، و سوگند به روز هنگامی که روشنی گسترد، و سوگند به این که نر و ماده را بیافرید: که به راههای متفاوت می‌روید). فجر: «وَالْفَجْرِ \* وَلَيَالٍ عَشْرٍ \* وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ \* وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ \* هَلْ فِي ذَلِكُمْ قَسَمٌ لِّدَىٰ حِجْرِ» (سوگند به سپیده‌دم، و سوگند به شبهای دهگانه و سوگند به جفت و طاق، و سوگند به شب چون روی به رفتن نهد، آیا در اینها سوگندی کفایت کننده برای صاحبان خرد هست؟ نجم: «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ \* مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ» (سوگند به ستاره چون فرو افتاد، که رهبر شما نه گمراه شده و نه به بیراهه رفته است). عادیات: «وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا \* فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا \* فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا» (سوگند به اسبان دونده که نفس نفس زنند پس به سم از سنگ آتش برون زایند و بامدادان هجوم برند). عصر: «وَالْعَصْرِ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (سوگند به عصر که آدمی در خسران است). اصل در حرف «واو» آن است که در اثنای کلام و به منظور عطف و پیوند دادن بیاید، اما زمانی که به منظور قسم و در مقام تأکید بر آنچه قبلاً انکار شده و یا در مقام اقرار و گواهی گرفتن آمده باشد در صدر جمله قرار می‌گیرد. البته این غیر از «واو» قسمی است که آیات متعددی از قرآن با آن آغاز می‌شود، بی‌آنکه زمینه و شرایط قبل از نزول آیه مقتضی تأکید و یا گواهی گرفتن از مخاطبان باشد. مفسران و یا اکثریت آنان - در حدی که من می‌دانم - بدین نظریه گرویده‌اند که در این گونه قسمها مفهوم بلاغی سوگند تعظیم آن چیزی است که بدان سوگند یاد شده است. آنان پس از اختیار کردن چنین نظریه‌ای به جستن وجهی برای عظمت همه آن چیزهایی که پس از واو قسم آمده است پرداخته‌اند. اما بیشترین وجوهی که برای بیان این اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۲ عظمتها اظهار کرده‌اند در حقیقت در حکمت جای می‌گیرد و حکمت نیز کاملاً - با عظمت متفاوت است؛ چه، هیچ چیزی در عالم خلقت وجود ندارد که عبث آفریده شده باشد، و خداوند آنچه را آفریده بر اساس حکمتی خلق کرده که یا برای ما پیدا و آشکار و یا از ما پوشیده و پنهان است؛ اما عظمت چیزی نیست که بسادگی و به صرف دیدن حکمتی ظاهر در آنچه پس از واو قسم قرار گرفته، آن را برای آن شیء ثابت دانست. نکته دیگر که، غالباً مفسران قیدی را که در آنچه سوگند یاد شده وجود داشته مراعات نکرده‌اند؛ به عنوان مثال در ذیل «سوگند به چاشتگاه» از عظمت مطلق نور و روشنی سخن گفته‌اند، در حالی که روشنی روز محدود به اوایل صبح نیست، بلکه احتمالاً در ظهر گاهان بیشتر نیز هست. در ذیل سوگند به شب چون چتر گسترد «از عظمت مطلق شب سخن رانده‌اند در حالی که در آیه شب مقید است به زمانی که چتر گسترد» و در آیاتی دیگر از قرآن نیز مقید است به قیودی چون «زمانی که تاریک شود» [تکویر / ۱۷]؛ «زمانی که همه جا را فرو پوشد» [لیل / ۱]، «زمانی که روی به رفتن نهد» [فجر / ۴]؛ «زمانی که پشت کند» [مدثر / ۳۳]. در آیه نجم نیز از عظمت ستاره سخن گفته‌اند، با آنکه در آیه، ستاره مقید است به «زمانی که فرو افتد» «۱» مفسران همچنین در ارتباط منطقی قسم با این واو، به جواب قسم و در پاسخ به چنین پرسشهایی دچار آشفتگی آرا شده‌اند که: رابطه میان عظمت اسبانی که نفس نفس زنند، با این که انسان در برابر پروردگارش ناسپاس می‌باشد، یا با این که آنچه در قبرهاست برانگیخته شود چیست؟ چه پیوندی میان عظمت شب، هنگامی که همه جا را فرو پوشد و روز هنگامی که روشنی گسترد، با این که «به راههایی متفاوت می‌روید» وجود دارد یا چه رابطه‌ای میان عظمت ستاره، چون فرو افتد با این که «رهبران نه گمراه شده و نه بیراهه رفته است» وجود دارد؟ مقدم بر همه این پرسشها، راز بیانی نهفته در شروع سوره‌ها با این واو قسم چیست؟ و آیا عرب اصیل عصر بعثت تفاوتی میان این تعابیر که «وَالضُّحَىٰ» «وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ» «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ» «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ» و «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ»، با این تعبیر معمولی که صریحاً واژه قسم آورده و گفته شود «أقسم بالضُّحَىٰ و باللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ» و «أقسم بالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» نمی‌یافت؟ همانند آن تعظیم که از واو قسم برداشت می‌کردند، در صریح لفظ «قسم» و مشتقات آن

(۱) مراجعه کنید به خلاصه اقوال

مفسران که در تفسیر این گونه سوره‌ها در دو جلد اول و دوم التفسیر البیانی به نقل از آنان آورده‌ایم. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۳ نیز تحقیق می‌یابد بنابر این، آیا عدول از «اقسم بالنجم» و به جای آوردن «و النجم» در بر دارنده هیچ نکته بلاغی خاصی نیست؟ ما قبل از هر چیز و در آغاز این بحث بدین نکته اشاره می‌کنیم که پدیده «قسم با واو» در آغاز سوره‌هایی چند به منظور سوگند بدین موارد و اشیاء آمده است: چاشتگاه [سوره ضحی]، شب [لیل]، سپیده دم و شبهای دهگانه [فجر]، عصر [عصر]، انجیر و زیتون [تین]، ستاره چون فرو افتد [نجم]، اسبانی که با سم خویش از سنگ آتش افروزند [عادیات]، فرشتگانی که جانها را با قدرت گیرند [نازعات]، بادهایی که خاک را می‌پراکنند [ذاریات]، فرشتگانی که صف بسته‌اند [صافات]، آسمان و طارق [طارق]، آسمان که دارای برجهاست [بروج]، آفتاب و روشنیش به هنگام چاشت [شمس]، و بالأخره، طور و کتابی که نوشته شده است [طور]. سوره‌هایی که با این واو قسم آغاز شده، همه سوره‌هایی مکی هستند و هیچ سوره‌ای مدنی با این «واو» آغاز نشده است. بنابراین اگر هدف از سوگند تعظیم و بزرگ داشتن آنچه بدان سوگند یاد شده بوده است، چه دلیلی دارد که تنها سوره‌هایی مکی با این «واو» آغاز شده باشند. علاوه بر این در سرتاسر قرآن هیچ سوره‌ای نیست که با واو قسم و پس از آن اسمی از اسماء الله حسنی آغاز شده باشد، و این در حالی است که بی‌هیچ تردیدی عظمت همه مخلوقات در برابر عظمت او رنگ می‌بازد و حتی جای آن نیست که عظمت اشیايي چون انجیر و زیتون و اسبهایی که از زیر سمشان از سنگها جرقه افروزد و ستاره چون فرو افتد، ... با عظمت خداوند مقایسه گردد. بالاتر از اینها آن که در سرتاسر قرآن هیچ جا سوگند «و الله» نیامده است مگر در دو مورد در سوره انعام که از زبان مشرکان چنین سوگندی آمده است: «روزی که همه آنان را گرد می‌آوریم و سپس به کسانی که شرک ورزیده‌اند می‌گوییم آن شریکانی که مدعیشان بودید کجایند؟ سپس پاسخ آنها جز این نبود که گفتند: (و الله ربنا ما كنا مشرکین) سوگند به خداوند، پروردگارمان، که ما مشرک نبوده‌ایم. ببین که چگونه بر خود نیز دروغ بستند و آنچه را بنا بر او بداند می‌گرویدند نیز در میان خویش نیافتند» (۲۳). «و اگر بینی آن هنگام را که در برابر پروردگارشان ایستاده‌اند، و خداوند فرمود: آیا این حق نیست؟ گفتند: (بلی و ربنا) آری، سوگند به پروردگارمان؛ و او گفت پس بدان سبب که کفر می‌ورزیدید اینک عذاب را بچشید» (۳۰). در این دو مورد حرف «واو» در اثنای کلام آمده و در آغاز سوره یا آیه قرار ندارد و اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۴ کسانی که قسم یاد می‌کنند نیز مشرکان هستند که در روز قیامت چنین سوگند می‌خورند و قسم نیز بر همان معنای اصلی خود یعنی اقرار گرفتن از مخاطب است ... این در حالی است که واو قسمی که در ابتدای سوره‌ها یا آیه‌ها می‌آید، آن که در همه این موارد سوگند یاد می‌کند خداوند سبحان است. در چهار مورد نیز واو قسم با «رب» آمده و البته این موارد در آیاتی است که در آغاز سوره واقع نشده‌اند و حرف واو نیز در ابتدای جمله قرار نگرفته، بلکه پس از حرف «فاء» یا «فلا» یا «ای» آمده است: ذاریات / ۲۳: «فَو رَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطُقُونَ» «پس سوگند به پروردگار آسمان و زمین که این حق است، به سان آنچه شما سخن می‌گویید». حجر / ۹۲: «فَو رَبِّكَ لَنَسِفَنَّ لَهُمْ أَجْمَعِينَ \* عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» «پس سوگند به پروردگارت که از همه آنها درباره آنچه می‌کردند خواهیم پرسید». نساء / ۶۵: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» «نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورده‌اند مگر زمانی که در نزاعی که میان آنهاست تو را داور قرار دهند و از حکمی که تو می‌دهی هیچ دلگیر نشوند و سراسر تسلیم تو باشند». یونس / ۵۳: «وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ، قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» «و از تو می‌پرسند آیا این حق است. بگو: آری، به پروردگارم سوگند این براستی حق است و شما اعجاز نتوانید کرد». در تمامی این چهار آیه قسم بر همان وجه اصلی خود یعنی تأکید، تقریر و بزرگداشت آمده است. زمانی که قسم به واو همراه با کلمه «رب» در چهار مورد، همراه با کلمه «الله»، در یک مورد، و همراه با کلمه «ربنا» در یک مورد، و همه بر وجه و مقصود اصلی خود آمده، و از دیگر سوی تنها با «لیل»، سوگند به واو شش مرتبه تکرار شده و در همه این موارد «واو» در صدر آیه

قرار گرفته است؛ این امر می‌طلبد در برداشت علمای تفسیر و بلاغت مورد بازنگری قرار گیرد، مبنی بر این که واو قسم در این موارد به منظور اعلام عظمت آنچه پس از واو قرار گرفته - یعنی چیزهایی چون شب و روز و چاشتگاه و سپیده دم و انجیر و زیتون - آمده است از این جهت که به هیچ وجهی نمی‌توان عظمت این پدیده‌ها را با عظمت پدید آورنده - جلّ جلاله - مقایسه کرد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۵ مفسران - به عنوان مثال - در قسم به شب روز، وجوه حکمت این دو پدیده را ذکر کرده و فواید بسیاری برای آنها بر شمرده‌اند و هر جا نیز قسم به سپیده دم، صبح، چاشتگاه و ظهر گاهان، یا قسم به شب، در حالی که چتر می‌گسترند، در حالی که همه جا را فرو می‌پوشد، در حالی که رو به رفتن می‌گذارد و در حالی که پشت می‌کند ... آمده است این فواید را تکرار کرده‌اند. آنان چنان تأویلهای فلسفی و مبتنی بر اشاره این گونه آیات بدانها داده‌اند - از قبیل آنچه در تفاسیر فخر رازی، نیشابوری، طبرسی، و شیخ محمد عبده می‌خوانیم - که تصوّر نمی‌کنیم این واو می‌توانسته چنین مفاهیمی را به تأویلی دور یا نزدیک در بر داشته باشد. در کنار این، مشاهده می‌کنیم که قرآن کریم، بی‌آنکه قسمی بیاورد؛ مردم را به آیت شب و روز یا خورشید و ماه توجه می‌دهد و مردم نیز با اندک تتهبی از سوی قرآن این آیات را می‌فهمند؛ همانند آنچه در آیات ذیل مشاهده می‌شود: قصص / ۷۱: «بگو: چه تصور می‌کنید اگر خداوند شبستان را تا روز قیامت طولانی سازد؟ جز او کدام خداست که شما را روشنی ارزانی دارد؟ مگر نمی‌شنوید؟ بگو: چه تصوّر می‌کنید اگر خداوند روزتان را تا روز قیامت طولانی سازد؟ جز او کدام خداست که شما را شب ارزانی دارد تا در آن بیاسایید؟ مگر نمی‌بینید؟» اسراء / ۱۲: «و شب و روز را دو آیت از آیات خداوند قرار دادیم آیت شب را تاریک گردانیدیم و آیت روز را روشن، تا به طلب رزقی که پروردگارتان مقرر داشته است برخیزید و شمار سالها و حساب را بدانید، و ما هر چیز را به تفصیل بیان کرده‌ایم». یونس / ۵ و ۶: «اوست آن که خورشید را فروغ بخشید و ماه را منور ساخت و برایش منزلی معین کرد تا از شمار سالها و حساب آگاه شوید خداوند همه اینها را جز به حق نیافرید و آیات را برای مردمی که می‌دانند به تفصیل بیان می‌کند\* براستی که در آمد و شد شب و روز و آنچه خداوند در آسمانها و زمین آفریده، آیاتی است برای کسانی که پروا پیشه کنند». علاوه بر این، رجوع کنید به آیات: انعام / ۹۶، یونس / ۶۷، نمل / ۸۶، آل عمران / ۱۹۰، جاثیه / ۵، فرقان / ۴۷، و روم / ۲۳. امّا از سویی دیگر آیاتی که با واو قسم همراه است: «و اللیل إذا یغشی»، «و النهار إذا تجلی»، ... «و الضحی»، «و اللیل إذا سجدی» و نظایر آنها، بر چنین نحوه از بیان حکمت که در آیات فوق مشاهده می‌کنیم نیامده است. از همین نقطه است که من در برابر این پدیده مربوط به «اسالیب بیان در قرآن» به تأمل اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۶ ایستاده‌ام شاید سزای بیانی از اسرار آن آشکار سازم و به نظریه «بزرگداشت آنچه پس از واو قسم می‌آید» بپردازیم، نظریه‌ای که به عنوان تنها نظریه خود را به همه مفسران و علمای بلاغی که آثاری از آنها خوانده‌ام تحمیل کرده است. آنچه من پس از تأملی فراوان در سیاق آیاتی که با چنین واو قسمی آغاز شده، به اطمینان دریافتم آن است که این واو از معنی اصلی لغوی و اولیّه خود که حکایت از عظمت چیزی است که بدان سوگند یاد شده خارج گردیده و مفهوم بلاغی جدیدی یافته و این مفهوم نیز عبارت است از جلب توجه کامل مخاطب به اموری محسوس و قابل درک برای انسان که هیچ جای جدل و چانه زدن در آنها نیست؛ تا این توجه مقدمه‌ای شود بر بیان مسائلی معنوی که در آنها بحث و چانه زنی می‌شود و یا مقدمه‌ای شود بر بیان امور غیبی که در چهارچوب حسنیات و مدرکات حس بشری قرار نمی‌گیرد. به عنوان مثال بلاغت و بیان قرآن، آنجا که به سپیده دم، به صبح چون پدیدار گردد و چون بدمد، به خورشید و تابش روشنیش به هنگام چاشت، و به شب چون همه جا را فرا گیرد و به روز چون روشن شود ... سوگند یاد می‌کند؛ مفاهیمی از هدایت و حق یا ضلالت و باطل را در قالب پدیدارهایی مادی از نور و ظلمت با درجات متفاوت آشکار می‌سازد. همین تبیین پدیده‌های معنوی از طریق پدیدارهای محسوس، ملاک استعمال واژه‌های «ظلمات» «و نور» در بیان و بلاغت قرآن کریم در معنی ضلال و هدایت است. همین اصل است که می‌توانیم آن را بر همه آیاتی که با واو قسم آغاز شده‌اند عرضه بداریم و آن را پس از چنین عرضه داشتنی مقبول بیابیم، بی‌آنکه در تکلف تأویلی گرفتار آییم و یا بخواهیم بدون دلیل و نشانه‌ای، و به زحمت، نکته‌ای را

استخراج کنیم. به عنوان مثال، در آیات سوره لیل تأمل می‌کنیم: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ \* وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ \* وَ مَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ \* إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ» مفسران در ذیل این آیه به بیان وجود حکمت در پشت سر یکدیگر آمدن شب و روز پرداخته‌اند، در حالی که در اینجا آنچه بدان سوگند یاد شده مطلق شب و یا مطلق روز نیست، بنابراین از آنجا که در بیان قرآنی چیزی جز شب با قید «هنگامی که همه جا را فرو پوشد» و جز روز با قید «هنگامی که روشنی گسترده» متعلق سوگند قرار نگرفته، رازی بلاغی را در می‌یابیم که او سوگند توجه ما را بدان می‌خواند و آن عبارت است از تقابلی واضح و محسوس میان گستردن تاریکی شب و روشن شدن کامل روز. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۷ تفاوت میان نر و ماده نیز در وضوحی محسوس و قابل درک، همانند تاریکی شب و روشنایی روز است؛ این هر دو نیز مقدمه‌ای توضیحی شده است برای بیان تفاوتی همانند این تفاوت محسوس، در اموری غیر مادی که به حس و درک در نیاید: «شما به راههایی متفاوت می‌روید؛ همچنین مقدمه‌ای است برای توضیح تفاوتی عمیقتر در پدیده‌هایی غیر مشهود که در فاصله این سرای و آن سرای و تا رسیدن به روز پاداش و کیفر روی می‌دهد: «أَمَّا أَنْ كَسَّ كَسَّ بِخَشَائِشِ وَ پرهیزگاری کرد\* و آن بهترین را تصدیق نمود\* پس به گشایش رهنمونش شویم\* اما آن کس که بخل ورزید و خود را بی‌نیاز دانست\* و آن بهترین را تکذیب کرد\* پس به سوی دشواری خواهیمش راند». «براستی که هدایت بر ماست\* و این جهان و آن جهان از آن ما\* پس من شما را از آتشی بیم‌دادم که زبانه می‌کشد\* و بدان در نیاید مگر سیه روزی که تکذیب کرد و روی گردان شد و از آن دور داشته خواهد شد آن کسی که پرهیزگارترین است\* آن که مال خویش را می‌بخشد تا خود پاک شود». همه این متقابل‌ها، اعم از معنوی و غیبی، یعنی تقابلهایی چون بخشایش کند و بخل ورزد، از خدا پروا کند و خود را بی‌نیاز بداند، تصدیق کند و تکذیب کند، گشایش و دشواری، این جهان و آن جهان، بدان در آید و از آن دور داشته شود، سیه روز و پرهیزگار... همه و همه - حقایقی است که بلاغت اعجازی قرآن آن را از طریق بیان مقدمه‌ای روشن‌گر، واضح و آشکار می‌سازد؛ مقدمه‌ای که توجه همگان را به تفاوت مادی و واضح و محسوس میان پدیده‌های نامبرده شده در این آیات جلب می‌کند که «سوگند به شب، هنگامی که همه جا را فرو پوشد\* و سوگند به روز هنگامی که روشنی گسترده\* و سوگند به این که نر و ماده را بیافرید\* که به راههای متفاوت می‌روید». در آیات ضحی می‌نگریم: «وَالضُّحَىٰ \* وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ \* مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَىٰ». در این آیات و او قسم توجه مخاطبان را به صورتی مادی و واقعیتی محسوس جلب می‌کند که مردم همه بر آن گواهی می‌دهند و آن نیز عبارت است از درخشش نور و روشنایی در میانه روز و سپس سستی شب، هنگامی که چتر گسترده و بیارامد. این دو پدیده طبیعی و روز در پی یکدیگر می‌آیند و تکراری می‌شوند، بی‌آنکه در تکرار پی در پی آنها چیزی باشد که ناظران را به شگفت در آورد یا به انکار و ادا، بلکه بی‌آنکه به اندیشه کسی درگذرد که آسمان اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۸ زمین را از دامن نهاده و به ظلمت و وحشت شبی سپرده است که اینک در پی درخشش روشنایی در چاشتگاه همان روز آمده است. بنابر این چه تعجیبی دارد که همان گونه که فرا گستردن شب را پس از درخشش روشنایی روز مشاهده می‌کنیم، پس از ایام انس و آشنایی وحی و تجلی یافتن نور آن بر مصطفی - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله] و سلم - چند روزی وحی متوقف شود و دوران فترتی حاصل آید؟ و چگونه می‌توان گفت یا گمان برد که پروردگار محمد او را وا گذارده یا بر او خشم گرفته است؟ همچنین در آیات سوره نجم تأمل می‌کنیم: «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ \* مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا عَوَىٰ». در اینجا نیز او قسم ما را به توجه به پدیده‌ای طبیعی و مشهود فرا می‌خواند که مردم هر روز شاهد آن می‌شوند و می‌بینند که چگونه ستاره فرو می‌افتد و براق نظاره می‌کنند که چگونه ظاهراً و در برابر دیدگان آنها آسمان با خطی از نور به زمین متصل می‌شود. این پدیده‌ای طبیعی است که تکرار می‌شود و آنان آن را به چشم خود می‌بینند و نظاره می‌کنند و در آن هیچ جایی برای تعجب و انکار نمی‌یابند، پس چرا باید در پدیده‌ای غیبی که همانند آن است تعجب کنند و در برابر آن موضع جدل و انکار در پیش گیرند؟ چه، نور وحی نیز به سان آن نور ستاره‌ای که فرود می‌افتد از افق اعلی پدیدار می‌گردد، نزدیک می‌شود و فرود می‌آید تا زمانی که در روی این کره خاکی به پیامبر مصطفی [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ و

آله و سلم] می‌رسد: «و او از سر خواست دل سخن نمی‌گوید\* این تنها وحیی است که به او می‌رسد\* آن را فرشته‌ای بس نیرومند تعلیم داده است\* فرشته‌ای صاحب قدرت، پس ایستاد\* در حالی که او در افق اعلی بود\* پس به او نزدیک شد و نزدیکتر شد\* و فاصله تنها دو کمان یا کمتر از آن بود\* پس خداوند آنچه خواست به بنده‌اش وحی کرد\* دل آنچه را دید دروغ نشمرد\* پس آیا شما در آنچه او می‌بینید با او جدال می‌کنید؟» در آیات سوره عادیات می‌نگریم: سوره با او آغاز می‌شود و این واو توجه مخاطبان عرب آن عصر را به پدیده‌ای جلب اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۶۹ می‌کند که برای آنان آشنا بود؛ و آن عبارت است از هجوم سوارانی در صبحگاه که مردمان را که هیچ احتمال نمی‌دهند غافلگیر می‌کند و تنها زمانی آنان به خود می‌آیند که خویش را در محاصره سوارانی می‌یابند که آنان را در میان گرد و غبار برخاسته از سم اسبان‌شان در هر سو پراکنده ساخته‌اند. این، خود مقدمه‌ای است روشنگر برای تصویر بلاغی دیگر؛ و مقدمه‌ای است هشدار دهنده به غیبی نامشهود و درک ناشده که انسان با سپاسی نسبت به پروردگار خویش را به رستاخیزی غافلگیر می‌کند که هیچ برای آن آماده نشده و برای آن توشه بر نگرفته است و اینجاست که مردم را متحیر و سرگردان می‌بینی، در حالی که گروه گروه و پراکنده از همدیگر، به سان ملخهایی که پخش شده باشند یا پروانه‌هایی که همه جا را گرفته باشند، از قبر بر انگیخته شده‌اند، و اینجاست که ناگاه هر چه در دل نمان داشته‌اند پدیدار گشته و هیچ اندیشه و خیال پنهانی در اعماق دل نیز فروگذار نشده است: «براستی که انسان نسبت به پروردگار خویش ناسپاس است\* آیا نمی‌داند آنگاه که آنچه در درون قبرهاست برانگیخته شود\* و آنچه در دلها پنهان است حاصل آید\* در آن روز پروردگارشان به ایشان آگاه است؟». در سوره عصر تأمل می‌ورزیم: در این سوره واو قسم در موضع اصلی خود- که به عنوان یک پدیده مربوط به اسلوب در قرآن کریم عمومیت دارد، قرار گرفته و آن عبارت است از توجه دادن مخاطب به ابتلای انسان به زمانی که او را تحت فشار قرار می‌دهد و با تحمیل سختی و رنج به او و را ذوب می‌کند و خالص می‌سازد. این نیز خود مقدمه‌ای است روشنگر برای بیان آن که فشارهای گذر زمان عصاره وجود انسانی را بروز می‌دهد، طاقت و توان او را می‌آزماید و معدن وجود او را شکوفا می‌کند و از خیر یا شرّ او پرده بر می‌دارد و در نتیجه خسران یا نجات حاصل می‌آید: «سوگند به عصر\* که انسان در خسران است\* مگر آنان که ایمان آوردند و عمل شایسته به جای آوردند و همدیگر را به حق سفارش کردند و به صبر توصیه نمودند». قدرتی که در توجه دادن مخاطب به حقایق مطروح در چنین اسلوبی وجود دارد از این ناشی اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۰ می‌شود که واو از جای اصلی خود که اثنای سخن است بیرون آمده و همین امر جلب توجه بیشتری را به دنبال می‌آورد. «۲» شاید تنها علتی که باعث شد مفسران سلف صالح بدین نکته بیانی راه نیابند آن بود که عالمان بلاغت تا آن زمان، به خروج خبر، استفهام، امر و نهی از معانی اولیه خود در اصل لغت و افاده مفاهیم بلاغی جدیدی که در کتب بلاغت آنها را مورد تصریح قرار داده‌اند، پی برده و آن را متذکر گشته، اما به این که قسم نیز از معنای اولیه خود خارج می‌شود اشاره‌ای نکرده بودند. همین سبب شد که تأویلهایی مبتنی بر تکلف برای آیات آغاز شده با حرف واو قسم صورت گیرد تا در نتیجه این واو، چنان که بلاغیون خواسته بودند، بر همان معنای اصلی لغوی خود بماند و مفهوم بلاغی تازه‌ای به خود نگیرد. به خواست خداوند بر ما ایرادی نخواهد بود که به جستجوی سری بلاغی پرداختیم که این گونه آیات، در ورای معنی قریب و آشنایی که برای آنها قائل شده‌اند، از آن حکایت می‌کند.

### سجع و مراعات فاصله

سجع و مراعات فاصله اکنون به تأمل در مسئله «فواصل قرآنی» می‌پردازیم، مسئله‌ای که از دیرباز سلف را به خود مشغول داشته و درباره آن آراء و نظریاتی گوناگون ارائه کرده‌اند: تا جایی که من می‌دانم میان آنان در این مسئله اختلافی وجود ندارد که «فاصله‌های قرآنی» دارای آهنگ و موسیقی منحصر به فرد و بلاغت والایی است. اما همه اختلاف موجود در این مسئله در این است که آیا این «فاصله‌ها» از قبیل همان چیزی است که در فنون بدیعی «سجع» نامیده می‌شود، یا چیزی غیر از آن است. از همان زمان

که عصر تألیف در مطالعات قرآنی و بلاغی آغاز شده مسئله فواصل مورد عنایت و توجه خاصی از سوی نخستین نسل‌های عالمان زبان عربی قرار گرفت، هر چند در آن آغاز این مسئله در مباحثی مستقل مطرح نشد، بلکه در لابلای نخستین تألیفات به عمل آمده در زمینه قرآن به صورت حاشیه‌ای مورد تذکر واقع گردید: ابو عبیده که از لغویان قرن دوم هجرت است در جای جای کتاب خود مجاز القرآن، و (۲) برای اطلاع بیشتر

از جزئیات مربوط به این پدیدار اسلوبی، مراجعه کنید به آنچه در التفسیر البیانی، ج ۱، در تفسیر سوره‌های ضحی، عادیات، و نازعات بیان شده و نیز آنچه در همین کتاب ج ۲، در تفسیر سوره‌های قلم، عصر، لیل و فجر اظهار شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۱ هنگامی که در فواصل قرآنی عدولی از شیوه آشنای استعمال لغوی می‌بیند به تأمل در مسئله فواصل می‌پردازد و همه همت خود را متوجه آن می‌سازد که به منظور اثبات صحت این عدول بدان استدلال کند که «عرب در کلام خود به چنین کاری دست می‌زند»؛ و این عبارتی است که ما آن را در مواضع متعددی از کتاب مجاز القرآن مشاهده می‌کنیم. فراء هم که از لغویان قرن دوم است (فت ۲۰۷ حق) در کتاب خود، معانی القرآن، به صورت مستقیم متعرض مسئله فواصل نشده، هر چند وی، در تفسیر لغوی خود از معانی و مفاهیم قرآن و ترجیح قرائتی در میان قرائات، نظریه مشخص و صریحی در مورد موضع قرآن نسبت به رعایت فاصله ارائه داده است. به عقیده او، قرآن به صورتی هدفدار «مراعات فاصله» می‌کند تا بدین وسیله جمال نظم قرآنی را نشان دهد یعنی آن چیزی را مقدم یا مؤخر می‌دارد لفظی را بر لفظی دیگر که دارای همان معناست بر می‌گزیند، به جای صیغه‌ای از یک کلمه صیغه دیگری از آن را می‌آورد تا «فواصل» یا «رئوس آیات» را مراعات کند. «۳» فراء به رغم آن که در موارد فراوانی، بویژه در سوره‌های مکی، به مسئله «فواصل قرآنی» پرداخته، اما از آنها با عنوان «فواصل» نام نبرده، بلکه با عنوان «رئوس آیات» از آنها یاد کرده است. وی از این هم ابا کرده که واژه «سجع» را در چنین مواردی به کار برد، هر چند چنین چیزی بنا بر مذهب او که می‌گوید در نظم قرآنی این امر به هدف دادن آهنگ به کلام و به خاطر همگونی لفظی مراعات شده، در قرآن وجود دارد. در این میان، این قتیبه- قرن سوم هجری- مذهب فراء مبنی بر رعایت این مقاطع لفظی «یا» رئوس آیات را انکار کرده است. تا قرن سوم هجرت بخوبی مشاهده می‌شد که از قائل شدن به وجود سجع در قرآن ابا داشتند، و گویا احساس دینی هر فرد مؤمن- به خاطر آن که این کلمه از دیرباز بسیار در مورد سجع کاهنان به کار رفته بود- از چنین کلمه‌ای گریز و نفرت داشت. اما دیری نپایید که این مسئله به معرکه مجادلات کلامی میان فرقه‌های اسلامی وارد شد و به مسئله اعجاز به نظم پیوند یافت و کم کم موضوع بحث‌های مستقلی قرار گرفت. اشاعره «سجع» را در قرآن نفی کردند و گفتند: اینها تنها «فواصل قرآنی» است. باقلانی نیز در کتاب خود اعجاز القرآن فصلی را تحت عنوان- «در نفی سجع از قرآن» گشوده، در آن مذهب اشاعره در تفاوت گذاشتن میان سجع و فاصله را به صورتی مبسوط شرح داد او این (۳) به عنوان

مثال مراجعه کنید به توجیه فراء در مورد فواصل سوره‌های الرحمن، ضحی، فجر، و لیل در کتاب معانی القرآن، چاپ دار الکتب، قاهره، ۱۹۵۵ م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۲ فصل را چنین آغاز کرد: هم مسلکان ما همه بدین عقیده گرویده‌اند که سجع در قرآن وجود ندارد، و شیخ ابو الحسن اشعری در مواضع متعددی از کتب خود این مسئله را متذکر گشته است ... بسیاری از مخالفان آنان [مخالفان اشعریه] بر آنند که سجع در قرآن وجود دارد. آنان مدعی شده‌اند. همین سجع از چیزهایی است که فضل و برتری کلام الهی را روشن می‌سازد، و همچنین از فنون و صناعاتی است که تفاوت در بلاغت و فصاحت در آنها پدیدار می‌گردد، همانند تجنیس، التفات و دیگر جوهری که فصاحت یک کلام بدانها شناخته می‌شود ... از دیگر سوی سجع‌هایی که در قرآن آمده بحدی فراوان است که نمی‌توان وقوع همه آنها را ناشی از اتفاق و غیر عمدی دانست. البته این گمان آنها گمانی نادرست می‌باشد؛ و اگر در قرآن سجع وجود می‌داشت اسالیب قرآن از اسالیب عادی موجود در میان عرب بیرون نبود، و چنانچه قرآن در ردیف کلام عادی عرب قرار می‌داشت، اعجازی بدان به وقوع نمی‌پیوست؛ و اگر برای اعراب ممکن بود که بگویند: این کتاب سجع اعجاز آور



است، این نیز روا بود که بگویند، این شعری است که اعجاز است. چگونه می‌توان قرآن را مشتمل بر سجع دانست، در حالی که سجع شیوه آشنای کاهنان عرب بود؟ اصولاً نفی سجع در قرآن دلالت بیشتری بر اعجاز و آیت بودن آن دارد و تانفی شعر در آن؛ زیرا کهانت با نبوت تنافی و ناسازگاری دارد، در حالی که شعر چنین نیست. روایت شده است که کسانی به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله [و آله] و سلم - رسیدند و درباره دیه جنین از آن حضرت پرسش کردند و گفتند: «کیف ندی من لا شرب و لا اکل و لا صاح فاستهل، ألیس دمه قد یطل» «چگونه کسی را دیه دهیم که نه خورد و نه آشامید و نه استهلال کرد و نه فریاد کشید، آیا نایست خون آن را نادیده گرفت؟» در این هنگام پیامبر - علیه الصیلة و السلام - فرمود: «آیا سجع گویی به سان سجع گویی کاهنان؟» و در روایات دیگری است که «آیا سجعی به سان سجع کاهنان؟» آنچه را آنان از سجع می‌دانند تنها توهمی است که کرده‌اند؛ زیرا گاه در سخنی چیزی می‌آید که بر مثال سجع است، هر چند که خود سجع نیست؛ چرا که سجع آن است که معنی از پی لفظی رود که بتواند سجع را شکل دهد، در صورتی که آنچه در قرآن به صورت اتفاقی آمده و آن را سجع فرض کرده‌اند چنین نیست؛ زیرا در اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۳ قرآن حتی در این موارد، لفظ تابع معناست، و از دیگر سوی تفاوتی روشن است میان آن که در کلامی الفاظی معنی مقصود را به طور کامل برساند و در عین حال همین الفاظ دارای نظم و ارتباط خاصی با یکدیگر نیز باشند، و آن که تنها معنا آراسته و سازمان یافته باشد و نه لفظ هر گاه معنا بتنهایی سازمان یافته باشد و سجعی در کار نباشد، آنچه بدان نیاز خواهد بود آراستن کلام خواهد بود نه تصحیح معنا. علاوه بر این، حتی اگر کسی یک یا چند مورد از مواردی را که آنان مدعی سجع بودنش هستند بپذیرد و مدعی شود که چنین ساختارهایی لفظی به منظور لختی آسودن در کلام، به وسیله آوردن فواصل، و به منظور تحسین و آراستن کلام در قرآن واقع شده - و به سبب همین شیوه است که قرآن از دیگر انواع کلام تمایز می‌یابد. و نیز چنانچه مدعی شود که توجیهی که برای این گونه الفاظ وجود دارد این است که آنها را «فواصل» بدانیم. و بالأخره، چنانچه مدعی شود که چنین چیزی در قرآن به صورت اتفاقی واقع شده و عمدی نیست - در هر یک ای این توجیه‌ها - چنانچه این گونه الفاظ به صورت نادر و غیر عمدی در لابلای کلام عارض شود، سجع شمرده نخواهد شد، بدان نحو که قبلاً بیان کرده‌ایم اگر مقدار اندکی از شعر همانند یک مصراع یا یک یا دو بیت شعر، رجز یا جز آن در قرآن عارض شود، گفته نخواهد شد این کلام قرآنی که بر وزن شعر می‌باشد شعر است؛ زیرا چنین چیزی به صورت عمدی در کلام واقع نشده «و تنها در لابلای سخن آمده است» بنابر این وضعیت اندک موارد سجعی که در آیات قرآن ادعا و فرض کرده‌اند نیز چنین است. به آنان [معتقدان به وجود سجع] باید گفت: اگر آنچه را در قرآن مدعی سجع بودنش هستید سجع بود می‌بایست مردود و مذموم دانسته شود؛ زیرا وقتی در سجعی وزن و شیوه متفاوت باشد، آن کلام سجع قبیح شمرده خواهد شد و سجع دارای شیوه و قواعد مشخص و تخلف ناپذیر و طریقه‌ای معین است که هر گاه متکلم از آن شیوه و قواعد تخلف کند، در کلام او خللی خواهد بود و خود نیز به خروج از فصاحت متصف خواهد گردید؛ چنان که اگر شاعری از وزن متعارف برای شعر خارج شود به خطا موصوف خواهد شد و شعرش مردود خواهد بود، و چه بسا که همین خلل باعث شود کلام او اصلاً شعر بودن خود را از دست بدهد. این در حالی است که می‌دانیم برخی از آنچه را سجع شمرده‌اند دارای فاصله‌های متقارب به یکدیگر است و مقاطع آنها با همدیگر فاصله چندانی ندارد، در برخی از این موارد عبارات طولانی و فاصله‌ها از همدیگر دور است و فاصله اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۴ هم وزن با وزن قبلی خود پس از کلامی طولانی می‌آید، در حالی که چنین چیزی در سجع ناپسند و ناستوده است. اگر گفته شود: هر گاه سجع از حالت معمول و میانه بیرون رود و حالتی دیگر که بدان اشاره شد به خود گیرد، دیگر چنین کلامی سجع نخواهد بود، و از دیگر سوی، بر متکلم لازم نیست که همه کلامش سجع باشد، بلکه می‌تواند در بخشی از کلام خویش سجعی بیاورد، سپس این سجع را واگذارد و سجعی دیگر آورد و گاه نیز پس از چندی دیگر بار به همان سجع نخست بر گردد؛ در پاسخ گفته خواهد شد: هر گاه در یک بیت شعر مصراع مخالف مصراع دیگر باشد این غلط و درهم ریختگی محسوب می‌شود [نه از اختیارات شاعر]. به همین نحوه هر گاه یکی از دو مصراع یک

کلام مسجع با مصراع دیگر ناهمگون و ناهماهنگ باشد، غلط و درهم ریختگی شمرده می‌شود. این در حالی است که می‌دانیم فصاحت قرآن، در اصالت خود، هرگز به چیزی که مایه مذمت باشد آلوده نشده، و به همین دلیل نیز جایز نیست چنین در هم آشفستگی و ناهمگونی در قرآن کریم واقع شود. [علاوه بر این]، اگر کلامی که در ظاهر سجع می‌نماید واقعاً نیز سجع بود، اعراب در برابر آن به تحیر در نمی‌ماندند و طبعشان آنها را به رویارویی با آن در میدان بلاغت و آوردن همانندی برای آن وا می‌داشت؛ چرا که آوردن سجع و کلام مسجع برای آنان ممتنع نبود. باقلانی در ادامه اظهارات خود پس از استدلال مفصل بر نفی سجع در قرآن با استناد به این دلیل که اعراب از آوردن همانندی برای آن عاجز ماندند [و این خود حاکی از نبود سجع در قرآن است]، چنین می‌گوید: با آنچه گفتیم روشن شد کلماتی که در فواصل متناسبی واقع شده و به سبک و همانند آن چیزی است که در سجع پدید می‌آید، آنها را از حدّ خویش [که گفتار غیر مسجع است] خارج نمی‌کند و به باب سجع در نمی‌آورد. کسانی که سجع را در قرآن جایز دانسته و مسلک خاص کسانی دیگر را در این زمینه در پیش گرفته‌اند، ناگزیر می‌بایست عقیده نظام، عباد بن سلیمان، و هشام فوطی (۴) را بپذیرد و این نظریه آنان را اختیار کند که در نظم و تألیف قرآن اعجازی (۴) اینان از بزرگان معتزله‌اند که

نظریه «اعجاز به صرفه» را اختیار کرده‌اند. البته چنان که قبلاً گذشت حقیقت اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۵ وجود ندارد؛ و آوردن همانند با آن و هموردی با آن در این عرصه ممکن است و در این میان آنچه اعراب را از آوردن همانند باز داشته این بوده که به گونه‌ای از چنین اراده‌ای باز داشته شده‌اند همچنین باید بپذیرند که کلام آنان در بر دارنده پذیرش این مطلب است که در نظم قرآنی ناهمگونی و اشتباه وجود دارد و قرآن از گونه‌های متفاوت و انواع مختلفی از کلام که کلام عرب نیز مشتمل بر آنهاست تشکیل شده و از این فراتر نمی‌رود؛ همچنین این گونه مدعیان می‌بایست نظم بدیع قرآن و تألیف شگفت آن را که همه تحدی و همورد طلبی قرآنی بر محور آن صورت گرفته است بی‌مقدار و کم ارزش شمرند. چگونه اعراب نمی‌توانسته‌اند به ساختن و پرداختن چند سجع متفاوت بپردازند، در حالی که می‌دانیم آنان، بنابر عادت در خطبه‌ها و گفتارهایشان، خود را بدین ملزم نمی‌دانستند که در سجع، طریقه و وزن واحدی را مراعات کنند، بلکه پیوسته انواعی گوناگون را جایگزین یکدیگر می‌کردند؟ بنابر این، کسانی که چنین سجعهای متفاوت و ناهمگون را در مورد قرآن مدعی شده‌اند، در حقیقت تفاوتی میان دو ساختار کلام [ساختار قرآن و ساختار کلام بشری] نگذاشته‌اند. (۵) چنین می‌نماید که باقلانی در خلال استدلال خود بر نفی سجع در قرآن، تقریباً خود مقداری از آنچه وی آن را سجع مقبول نامیده است می‌پذیرد، اما این مقدار را برای سجع دانستن کلام قرآنی بسنده نمی‌داند، چنان که وجود یک مصراع یا یک و یا دو بیت از شعری و یا رجزی در خلال کلامی بسنده نمی‌کند که آن کلام را شعر بدانیم. برای ما این دیدگاه باقلانی قوی و واضح به نظر نمی‌رسد که چرا فواصل و سجعها را از لحاظ بلندی و کوتاهی مقاطع به دو گونه تقسیم کرده است. علاوه بر این لازم نیست، چنانچه باقلانی می‌گوید، هر کس که وقوع سجع در قرآن را مجاز شمرده به نظریه معتزله در اعجاز به صرفه، عقیده داشته باشد؛ چه معتزله خود نیز وجود سجع در قرآن را به صورتی قاطع نفی کرده‌اند؛ علی بن عیسی رمانی که از معتزله است با بیانی قویتر از آنچه اشاعره استدلال کرده‌اند بر نفی سجع استدلال کرده، و میان فواصل قرآنی و سجع به صورتی مشخص تفاوت گذاشته و این فواصل را از وجوه اعجاز بلاغی قرآن \_\_\_\_\_ امر، چنان نیست که باقلانی در اینجا

تصویر و خلاصه کرده است. ر ک: خلاصه نظریه صرفه در فصل گذشته درباره «وجوه اعجاز». (۵) باقلانی، اعجاز القرآن، ص ۸۶ و ۱۰۰. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۶ شمرده است. او در رساله خود النکت فی اعجاز القرآن باب خاصی درباره «فواصل» گشوده و در آنجا فواصل را به «کلماتی همانند در پایان عبارات که معنا را نیز می‌رساند» تعریف کرده و پس از آن گفته است: فواصل، بلاغت، اما سجع عیب است، چه فواصل از معنا تبعیت می‌کند، در حالی که در مورد سجع معانی از الفاظ تبعیت می‌نماید،

و این نقض فلسفه دلالت است؛ زیرا، هدف و فلسفه دلالت، پرده بر گرفتن از چهره مفاهیم و معانی است که نیاز محسوسی بدانها وجود دارد. بنابر این چنانچه همانندی لفظی وسیله‌ای برای رسیدن به این مفاهیم و بیان این معانی باشد، جلوه‌ای از بلاغت است، و چنانچه این همانندی چیزی جز این باشد عیب و لکنتی در گفتار خواهد بود. اما فواصل قرآن، همه بلاغت و حکمت است؛ زیرا راهی است به سوی فهماندن مفاهیم و معانی مورد نیاز به نیکوترین صورتی که ممکن است. واژه سجع در کلام، از «سجع الحمامة» (آواز خواندن کبوتر) گرفته شده و سببش نیز آن است که در آواز کبوتر چیزی جز آواهای همانند وجود ندارد [و به همین دلیل نیز] زمانی که در بیان مطلبی تکلفی بیاید که بدان نیازی و در آن فایده‌ای نیست، به چنین کلامی اعتنا نشود و در ردیف آنچه جز آواهای همانند نیست قرار گیرد. از دیدگاه رمانی فواصل دارای دو نوع است: فواصل با حروف همانند (متجانس)؛ از قبیل این آیات: «طه» ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى \* إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى \* «وَ الطُّورِ \* وَ كِتَابِ مَسْطُورٍ» فواصل با حروف متقارب «۶» از قبیل میم و نون در مثل: «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* مَا لِكِ يَوْمَ الدِّينِ» و یا از قبیل حرف دال و با در مثل: «ق \* وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ \* بَلْ عَجَّبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَاْفِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ \* أَ إِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ». بنابر این از دیدگاه رمانی آنچه معیار و ملاک می‌باشد معنی است، هر چند از نظر او این نیز

(\_\_\_\_\_ ۶) دو حرف را که دارای مخرج

نزدیک به یکدیگر باشند متقارب گویند. - م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۷ ممتنع نیست که آهنگین بودن لفظ و همنوایی موسیقی گفتار ارزش خاص خود را داشته و به عبارت دیگر چنان باشد که او خود در خاتمه باب فواصل می‌گوید: فایده فواصل آن است که مقطعیهای کلام را بیان می‌کند کلام را به همگونی می‌آراید و در آیات قرآن نظایر را آشکار می‌سازد. «۷» با وجود این اکثر علمای بلاغت به رغم پذیرش اعجاز قرآن در نظم چنین تفاوت گذاشتنی میان «فاصله» و «سجع» را به طور کامل نپذیرفته‌اند. به عنوان مثال، ابو هلال عسکری در آغاز اسرار البلاغه از سجعی که معنا آن را طلبد و ایجاب کرده باشد استقبال می‌کند و شواهدی بر چنین سجع محمود و مقبولی می‌آورد. «۸» ابو هلال عسکری ارزش سجع را در لفظی که معنای کلام آن را طلبد است نادیده نمی‌انگارد، بلکه چنین سجعی را زیور کلام می‌داند و شکوه و زیبایی لفظ را از اسرار اعجاز می‌شمرد. «۹» وی ضرورت این شکوه و زیبایی را برای هر کلام بلیغ مورد تأکید قرار داده و در باب سجع و ازدواج «۱۰» از کتاب الصناعتین این عقیده را اظهار کرده است: هیچ کلام نثری نیکو و شیرین نمی‌شود مگر زمانی که مشتمل بر ازدواج باشد و تقریباً نمی‌توان کلامی از انسان بلیغ و سخنوری یافت که خالی از ازدواج باشد، و اگر بنا بود کلامی از ازدواج بی‌نیاز باشد آن کلام مسلماً قرآن می‌بود؛ زیرا این کتاب در نظم خویش از عادت کلام بشر فراتر است. این در حالی است که مشاهده می‌کنیم آن قدر صنعت ازدواج در قرآن آمده که حتی در میانه آیات نیز می‌توان نمونه‌هایی از آن را یافت تا چه رسد به ازدواج در فواصل قرآن؛ که آن نیز فراوان، و از این قبیل است (\_\_\_\_\_ ۷: رمانی، النکت،

در ضمن ثلث رسائل فی الاعجاز، ص ۹۷. (۸) عسکری، اسرار البلاغه، ص ۳۲۱ و پس از آن. (۹) عسکری، المختار من کتاب الصناعتین، چاپ دار الکتب العربی، قاهره، ص ۱۳۷ و پس از آن. (۱۰) ازدواج یکی از محسنات لفظی و عبارت است از جناس در دو لفظ مجاور یکدیگر همانند «من جدّ وجد» که در لفظ در ظاهر شبیه و در معنا با یکدیگر متفاوت است. در زبان فارسی نیز ازدواج در اصطلاح علم بدیع آن است که شاعر در شعر خود دو کلمه که در تلفظ شبیه هم و در معنی مختلف باشند بیاورد، چنان که در این شعر ای زلعل آتشینت در دل گلنار نار غیر دل بردن نداری ای بت مکار کار ر ک: فرهنگ عمید؛ سید احمد هاشمی، جواهر البلاغه. - م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۸ «فَإِذَا فَرَّغَتْ فَانصَبْ \* وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ» [انشرح / ۷، ۸]. «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ \* وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ» [ضحی / ۹، ۱۰]. «وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكُ وَ أَبْكِي \* وَ أَنَّهُ هُوَ أَمَاتُ وَ أَحْيَا» «۱۱» [نجم / ۴۳، ۴۴]. ابو هلال هر چند به وجود سجع و ازدواج در قرآن تصریح کرده، اختلافی که در این مسئله وجود دارد، به طور مستقیم مورد بحث قرار نداده

است؛ بر خلاف این سنان خفاجی که به ردّ منکران سجع در قرآن و کسانی که میان سجع و فاصله تفاوت گذاشته‌اند پرداخته، گوید: آنان فواصلی را که در قرآن وجود دارد «فواصل» نامیده و از سجع نامیدن آنها خود داری ورزیده‌اند و میان این دو تفاوت گذاشته و گفته‌اند: سجع چیزی است که متکلم اصالتاً آن را قصد می‌کند و سپس معنا را بر اساس آن می‌آورد اما «فاصله» چیزی است که تابع معنا می‌باشد و اصالتاً مقصود نیست. علی بن عیسی گفته است: فواصل، بلاغت، و مسجع عیب است. وی علت این امر را چنین بیان داشته که در سجع، معنا تابع لفظ مسجع و در فاصله، لفظ تابع معناست؛ اما به عقیده ما چنین چیزی فاقد صحت است. آنچه در اینجا می‌بایست بروشنی بیان گردد این است که گفته شود: سجع عبارت است از حروفی متماثل در پایان فصول کلام [کلمات یا عباراتی که سجع در آنها مراعات می‌شود]؛ و فاصله نیز بر دو نوع است: نوعی که سجع نیز هست و آن در جایی است که حروف پایان فصول یا مقاطع متماثل باشد؛ و نوع دیگری که سجع نیست و آن در جایی است که حروف پایان فصول یا مقاطع متماثل نبوده بلکه متقارب باشند. هر یک از این دو قسم - تماثل و تقارب - نیز یا بسهولت و روانی پدید می‌آید و تابع معناست و یا بر خلاف آن به تکلف پدیدار گشته و معنا تابع آن است. اگر سجع و فاصله متماثل و تقارب از نوع نخست باشد، ستوده و حاکی از فصاحت و حسن بیان است، و اگر از نوع دوم باشد مذموم و مردود است. اما در قرآن کریم آنچه آمده تنها از نوع نخست و به سبب فصاحت والای خود ستوده است و فواصل متماثلی از این قبیل در قرآن آمده است. ابن سنان آیاتی از سوره‌های طه، طور، عادیات و فجر را بـ\_\_\_\_\_ه عنـ\_\_\_\_\_وان شاه\_\_\_\_\_د آورده و در \_\_\_\_\_ (۱۱) عسکری، المختار من کتاب

الصناعتین، قاهره، دار الکتب العربی، ص ۱۳۷ و پس از آن. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۷۹ مورد آیات سوره اخیر بدین مطلب تصریح کرده که در کلمات «یسر (ی)» و «الواد (ی)» حرف «ی» به خاطر ایجاد توافق همانندی میان این کلمات و کلمات سایر مقاطع حذف شده، در آیات نخستین سوره طور نیز چنین وضعیتی است وی سپس می‌گوید: تمامی آیات این سوره - قمر - مشتمل بر همین ازدواج، و چنین چیزی در قرآن است و سجع نیز نامیده می‌شود؛ زیرا همان مفهوم و ویژگی سجع در این ازدواج وجود دارد و هیچ مانع شرعی نیز ما را از به کار بردن این کلمه منع نمی‌کند. وی، در ادامه، همانند رمانی آیات سوره فاتحه [الرحمن الرحیم\* مالک یوم الدین] و آیات آغازین سوره ق را مثال آورده و چنین گفته است: این نوع از فواصل سجع نامیده نمی‌شود؛ زیرا قبلاً گفتیم سجع آن است که حروف اخیر مقاطع متماثل باشند. اما این گفته رمانی که به طور مطلق می‌گوید: سجع، عیب، و فاصله بلاغت است» گفته‌ای نادرست است؛ زیرا اگر مراد وی از سجع چیزی است که از معنا تبعیت می‌کند، چنان که گویا متکلم آن را قصد نکرده است، چنین چیزی از بلاغت شمرده می‌شود و در این امر فاصله نیز همانند آن است، اما اگر مراد وی از سجع چیزی است که معنا از آن تبعیت می‌کند و متکلم آن را قصد کرده و خود را برای آوردنش به تکلف افکنده؛ این عیب شمرده می‌شود و از این جهت فاصله نیز همانند آن است؛ و همان گونه که ممکن است در آوردن سجع و در جستن کلماتی با حروف متماثل تکلف پیش آید، در آوردن فاصله و جستن کلماتی با حروف متقارب نیز تکلف پدیدار می‌گردد. خفاجی، همچنین، نکته دقیقی را مورد توجه و تذکر قرار داده و آن این است که به چه سبب علما سجع نامیدن فاصله‌های قرآنی مشتمل بر حروف متماثل را خوش نداشته‌اند؟ او می‌گوید: به گمان من آنچه پیشوایان را وادار ساخته که همه مواردی را که در آنها حروف پایان مقاطعی همانند یکدیگر آمده، فاصله بنامند و از سجع نامیدن آنها خودداری ورزند علاقه‌ای است که به تنزیه قرآن از صفاتی که به کلام منقول از کاهنان و دیگر سجع گویان داده می‌شود داشته‌اند. این انگیزه در باب نامگذاری انگیزه‌ای پذیرفتنی است، اما حقیقت امر همان است که گفتیم.

« ۱۲ ) \_\_\_\_\_ (۱۲) ابن سنان خفاجی، سر

الفصاحه، قاهره، چاپ البهیة، ۱۳۱۲ ه ق، ص ۱۶۵. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۰ ابن اثیر نیز در المثل السائر دلیلی برای مذموم شمردن مطلق سجع و توجیهی برای آن نیافته که سجع به طور کامل از قرآن نفی شود، در حالی که تقریباً هیچیک از سوره‌های

قرآنی از سجع بلیغ خالی نیست. به عقیده او آنچه نامقبول می‌باشد این است که کلامی مشتمل بر سجعی همانند سجع کاهنان باشد. او در ابتدای کتاب خود المثل السائر در مبحث «صنایع لفظی» به طور مفصل به این مسئله پرداخته، گوید: بدان، صنایع لفظی به هشت نوع تقسیم می‌شود: سجع، که مخصوص نثر است؛ ترصیع، که مخصوص شعر است و در باب سجع قرار می‌گیرد؛ تجنیس، که هم در نظم و هم در نثر می‌آید؛ موازنه، که خاص نثر است؛ اختلاف صیغ الفاظ، که هم در نظم و هم در نثر می‌آید؛ و تکریر حروف، که آن نیز در هر نوع می‌آید. نوع اول، یعنی سجع، را چنین باید تعریف کرد: اتفاق فواصل در نثر بر حرفی واحد. برخی از اصحاب ما که صاحبان این صناعتند سجع را مذمت کرده‌اند، و من هیچ وجهی برای این مذمت نمی‌یابم مگر این که از آوردن سجع ناتوان بوده‌اند؛ و گرنه چنانچه سجع مذموم می‌بود در قرآن کریم نمی‌آمد. اما می‌دانیم که سجع فراوانی در قرآن آمده تا آنجا که گاه تمام آیات یک سوره، از قبیل آنچه در الرحمن و قمر و سوره‌هایی دیگر می‌بینیم، مسجع آورده شده است و خلاصه آن که هیچ سوره‌ای از سوره‌های قرآن خالی از سجع نیست. علاوه بر این گفتارهای فراوانی از پیامبر صلی الله علیه [و آله] و سلم- رسیده که بر این اسلوب است. بنابر این اگر گفته شود: پیامبر- صلی الله علیه [و آله] و سلم- در مقام مخالفت با سجع به برخی از اعراب فرموده است: «آیا سجعی به سان سجع جاهلیت؟» یا «به سان سجع کاهنان؟» و از دیگر سوی اگر سجع ناپسندیده نبود پیامبر صلی الله علیه [و آله] و سلم- آن را مورد مخالفت قرار نمی‌داد؛ پاسخ چنین اشکالی آن خواهد بود که می‌گوییم: اگر پیامبر- صلی الله علیه [و آله] و سلم- سجع را به طور مطلق اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۱ ناخوشایند می‌دانست می‌فرمود: «آیا سجع؟» و آنگاه سکوت می‌کرد. بنابر این، از آنجا که فرمود: «آیا سجعی به سان سجع کاهنان؟» این سخن مفهومی مشروط را در بر خواهد داشت و آن این که کار مشخصی به دلیل آن که بر وجه خاصی آمده، مورد مخالفت و انکار قرار گرفته است. بنابر این روشن شد که پیامبر تنها سجعی را مذمت کرده که به سیاق سجع کاهنان باشد و نه غیر آن را؛ و روشن شد که آن حضرت سجع را به طور مطلق مورد مخالفت قرار نداده است، سجعی که در قرآن کریم آمده و او خود نیز- صلی الله علیه [و آله] و سلم- در بسیاری از گفته‌های خویش بدین شیوه سخن گفته، تا آنجا که حتی گاه کلمه‌ای را از صورت اصلی خویش تغییر داده است تا با دیگر کلمات هماهنگ افتد و سجعی پدید آید؛ به عنوان مثال، نسبت به پسر دخترش- علیه السلام- فرمود: «اعیذه من الهامة و السامة و کلّ عین لامة» «او را به خداوند می‌سپارم از هر درنده و گزنده و از هر چشم ملامت کننده». در این عبارت مقصود آن حضرت از لامة «ملمة» است؛ زیرا این کلمه اصالتاً از ألم مشتق شده و اصل آن ملم است. همچنین فرموده: «ارجعن مأزورات غیر مأجورات» «باز گردید، بار گناه بر دوش بنهاده و پاداشی نیز نستانده»؛ در این کلام مقصود آن حضرت «موزورات است» از ماده وزر- است، اما با وجود این، به خاطر وجود کلمه ماجورات و به منظور فراهم گشتن توازن و سجع فرموده است: «مأزورات» و این خود دلیلی است که تو را به فضیلت سجع رهنمون می‌شود. علاوه بر این، به عقیده من، در حدیثی نبوی که در بر دارنده سجع کاهنان می‌باشد تردید و اشکال وجود دارد و نزدیکتر به گمان، انکار این حدیث است. گفته می‌شود: اکنون اگر تفسیر شما را بپذیرم، مقصود از سجع کاهن که مورد مخالفت و انکار واقع شده، و رسول خدا- صلی الله علیه [و آله] و سلم- از آن نهی فرموده، چیست؟ پاسخ ما نیز به این پرسش چنین است: در اینجا آنچه مورد نهی قرار گرفته، اصل سجع نیست، بلکه عقیده و حکم کاهن است که در قالب الفاظ سجع دار آمده است. آیا نمی‌بینید زمانی که رسول خدا- صلی الله علیه [و آله] و سلم- درباره دیه جنین فرمود بنده‌ای، خواه کنیز و خواه غلام، آزاد کنند، آن مرد گفت: «أندی من لا شرب و لا أکل و لا نطق فاستهل و مثل ذلک یطلّ» و رسول خدا صلی الله علیه [و آله] و سلم- پس از شنیدن سخن او فرمود: «آیا سجعی به سان سجع کاهنان؟» بنابر این، سجع مورد نهی نیست و آنچه نهی شده پیروی از حکمی است که در اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۲ قالب گفتار کاهن می‌آید و معنی روایت چنین است «آیا حکمی به سان حکم کاهنان؟»؛ و گرنه سجعی که آن مرد در گفته خود آورد، سجعی بی‌اشکال و گفتار او از این نظر گفتاری پسندیده است و اصل گفتار او از این نظر ناپسند نبوده، و آنچه ناپسند می‌باشد حکمی است که در قالب الفاظ بیان شده و آن این که کاهن

پرداخت دیه برای جنین را منع می‌کند ... [!] بدان، اصل سجع، اعتدال در مقاطع کلام است. اما با وجود این، حقیقت سجع تنها آن نیست که به این اعتدال و یا به اتفاق فواصل بر حرفی واحد بسنده شود؛ چه اگر این مراد از سجع بود، هر انسان آشنای با ادب می‌توانست سجع نیز بیاورد، و هیچ انسانی نبود که، هر چند با داشتن توشه و بهره اندکی از ادب، می‌توانست الفظی سجع دار در کنار یکدیگر قرار دهد و در کلام خویش بیاورد؛ بلکه لازم است الفظ مسجع شیرین، پر نفوذ، آهنگین و دارای آوایی خویش باشند، نه سرد و بی‌فروغ. مقصودم از سرد و بی‌فروغ نیز آن است که گوینده تنها توجه خود را به آوردن الفظ مسجع معطوف دارد، بی‌آنکه در تک تک این الفظ و شروط لازم در حسن آنها، و یا در ترکیب این مفردات با یکدیگر و شرایط لازم برای برخورداری از حسن تأملی کند ... همین جاست که همه گامها می‌لغزد و هیچ کس مگر اندک کسانی از ارباب این فن از عهده کار بر نمی‌آیند؛ و به همین سبب است که ارباب این فن کمند. زمانی که کلام مسجع بی‌فروغ و سرد نباشد، شرط مطلوب دیگری نیز در ورای این مقدار خود را نشان خواهد داد، و آن این که لفظ می‌بایست تابع معنا باشد، نه معنا تابع لفظ؛ چه، در این صورت چنین کلامی پیراهن آراسته بر تن معیوب و نیامی زرین بر شمشیری چوبین خواهد بود؛ و در دیگر انواع فنون و صنایع لفظی، اعم از تجنیس و ترصیع و جز آن، همین حقیقت جاری است. (۱۳) ابن اثیر نظریه خود را در مورد سجع بلیغ خلاصه کرده و برای آن چهار شرط مشخص ساخته است: - انتخاب درست مفردات؛ - انتخاب ترکیب مناسب؛ - این که لفظ تابع معنا باشد؛ - این که هر یک از دو یا چند عبارات مسجع بر معنایی جز آنچه در عبارات هست

(\_\_\_\_\_ ۱۳) المثل السائر، ص ۷۴-۷۷ و ۹۸.

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۳ دلالت کند. این شرایط چهار گانه‌ای است که لزوماً می‌بایست در هر سجع بلیغ فراهم باشد. (۱۴) عالم بلاغی مصری، ابن ابی الاصبیح (فت ۶۵۴ ه ق) در کتاب بدیع القرآن خود بر موضع واحدی در این مسئله نیست. وی در باب «همگونی فاصله با آنچه بقیه کلام بر آن دلالت می‌کند» - و این باب به عقیده او ابتکار قدامه بن جعفر است، و آن را بعدها باب تمکین می‌نامد - چنین می‌گوید: هیچیک از مقطعیهای کتاب عزیز از این چهار قسم - یعنی چهار قسم همگونی فواصل یعنی تمکین، تصدیر، توشیح و ایغال - بیرون نیست و به همین سبب نیز این مقطعیها «فاصله» نامیده می‌شود، نه قافیه و نه سجع؛ زیرا قافیه به شعر و سجع به گفتارهایی که در مسابقات ادبی ایراد می‌شده اختصاص دارد و مأخوذ از «سجع الطائر» یا آواز پرند است. (۱۵) خواننده در برخورد با این عبارت چنین می‌فهمد که ابن ابی الاصبیح در کنار کسانی که سجع را در قرآن نفی کرده‌اند قرار گرفته است. اما دیری نمی‌پاید که وی در باب «تسجیع» سجع را یکی از فنون بدیع قرآن می‌داند و برای هر دو نوع آن - یعنی متمائل و متقارب - آیات نخستین سوره ق و الزحمن را گواه می‌آورد. (۱۶) گویا ابن ابی الاصبیح از این ابا کرده که صراحتاً قائل به وجود سجع در قرآن شود، اما از سویی دیگر زمانی که به باب سجع رسیده نتوانسته است در کتابی که درباره بدیع قرآن است از ذکر نمونه‌های شایسته سجع در فواصل قرآنی خودداری ورزد. یحیی بن حمزه علوی - م. ۷۴۹ ه ق - نیز در باب «تسجیع» از کتاب الطراز المتضمن لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز میان سجع و فاصله تفاوت نگذاشته و به عقاید و اظهارات منکران

(\_\_\_\_\_ ۱۴) همان. (۱۵) ابن ابی الاصبیح،

بدیع القرآن، چاپ نهضة، مصر، ۱۹۵۷ م، ص ۸۹ و ۱۰۱. (۱۶) همان. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۴ سجع در قرآن اعتنایی نکرده است. از دیدگاه او، سجع «از علوم بلاغت است و بر زبان سخنوران بسیار جاری می‌گردد و نزد آنان کاربرد فراوان دارد. سجع در نثر می‌آید و در مقابل ترصیع قرار دارد که خاص شعر و کلام موزون است. آن گونه که علمای بلاغت می‌گویند سجع به معنی اتفاق فواصل نثر، در حرف آخر، یا در وزن و یا در مجموع آن دو است». (۱۷) از این که وی برای هر دو نوع سجع آیاتی از قرآن کریم را شاهد می‌آورد بخوبی بر می‌آید که وی بر مسلک کسانی است که وجود سجع را در قرآن پذیرفته و میان سجع و فاصله هیچ تفاوتی نگذاشته‌اند. وی در شرح انواع سجع می‌گوید: اگر کلمه پایان هر عبارت با کلمه دیگر هم در وزن و هم در

حرف روی متحد باشد، «متوازی» نامیده می‌شود، از قبیل این آیات: «فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ\* وَ أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ» [غاشیه/ ۱۳، ۱۴]. اگر دو کلمه تنها در آخرین حرف متفق باشند ولی وزن آنها یکی نباشد، «مطَّرَف» نامیده می‌شود، همانند این آیات: «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا\* وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» [نوح/ ۱۳، ۱۴]. و اگر تنها در وزن اتفاق داشته باشند و نه در حرف روی، «متوازن» نامیده می‌شود، همانند این آیات: «وَوَاعَدْنَا نَمُوقًا\* وَ زَرَابِيئًا مَبْتُوثًا» [غاشیه/ ۱۵ و ۱۶]. ابن حمزه به تفصیل درباره حکم سجع با توجه به حدیثی که در کراهت سجع کاهنان نقل شده سخن رانده، گوید: در این باره دو مسلک وجود دارد: مسلک اول جواز و حسن سجع می‌باشد و این همان مسلک مورد قبول و مورد اعتماد علمای بیان و بلاغت است، و دلیل این امر نیز آن است که کتاب خداوند تعالی و سنت نبوی و کلام امیر مؤمنان آکنده از این فن است. بنابر این، اگر این امر ناپسند می‌بود، در این قبیل کلام که در فصاحت به والاترین حد رسیده است نمی‌آمد. به سبب فراوانی جریان این فن بر زبان اهل فصاحت، تقریباً هیچ سخنوری را نمی‌توان یافت که خطبه‌ای به ارتجال گوید و یا موعظه‌ای بر زبان آورد مگر این که بیشتر کلمات و عباراتش مبتنی بر سجع است؛ و همین خود دلیلی (۱۷) یحیی بن

حمزه علوی، الطراز، چاپ المقتطف، ۱۳۳۲، و دار الکتب المصریه، قاهره، به تحقیق سید بن علی مرصفی، باب سجع. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۵ قاطع است بر مقبول و مستعمل بودن سجع نزد اهل فصاحت در مقاماتی که مشهود است و محافلی که شناخته شده است. مسلک دوم خوشایند نبودن سجع می‌باشد. این نظریه را ابن اثیر نقل کرده و من صاحب این نظریه را نشناخته و در کتبی که در بلاغت مطالعه کرده‌ام نیز چنین نظریه‌ای نخوانده‌ام. شاید شبهه‌ای که برای منکران در مسئله کراهت و ناخوشایند بودن سجع حاصل شده ناشی از روایتی است که از پیامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - رسیده که چون در دیه جنین مقرر فرمود که می‌بایست بنده‌ای اعّم از کنیز و غلام آزاد شود، فردی که آن حضرت دیه را بر او واجب ساخته بود گفت: «کیف ندی من لا شرب و لا - أکل و لا - صاح فاستهلّ و مثل ذلک یطلّ؟» امّا در پاسخ می‌گوییم: آن حضرت مطلق سجع را محکوم نکرد، بلکه سجع مخصوصی را که همان سجع کاهنان است محکوم کرد؛ چرا که بیشتر خبر دادنه‌های کاهنان از حوادث عالم و اوهام و تخیلات ذهنی، در قالب عبارات سجع داری است که در آنها اواخر الفاظ با یکدیگر تطابق دارد. عقیده مختار ما در این باب پذیرش سجع است و اظهار این حقیقت که اگر در بلاغت چنین چیزی جایز نبود در فصیحترین کلام که تنزیل (قرآن) است نمی‌آمد و در کلام سرور انسانها و کلام امیر مؤمنان رخ نمی‌نمود؛ چه، اینها بلیغترین مصادیق کلام و سزاوارترین آنها به وصف فصاحت است. بنابر این شایسته نیست چنین اسلوبی از کلام تنها به خاطر داستانی که از جانب رسول خدا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - نقل شده، و می‌توان آن را چنان که اشاره کردیم - به صورتی شایسته مورد تفسیر قرار داد، رها کرد. ابن حمزه همانند ابن اثیر و با عباراتی همانند عبارات او و با همان ترتیبی که او ذکر کرده، در کنار اعتدال، چهار شرط را برای سجع بلیغ مقبول بیان کرده است: این که الفاظ به مذاق شیرین آید و با طراوت و آهنگین باشد، بنرمی بر گوش نشیند و خوش و دارای زنگ و موسیقی خاص خود باشد؛ ترکیب مفردات ترکیبی نکو و شایسته باشد؛ نحوه ترکیب الفاظ از معنا تبعیت کند، نه آن که معنا تابع لفظ، و ظاهر کلام آراسته و باطنش زشت و ناپسند و به سان روکشی زرین بر پیکری چوبین باشد؛ و این که هر از دو عبارت مشتمل بر سجع بتنهایی بر معنایی پسندیده و مغایر با مفهومی که عبارت دیگر از آن حکایت دارد، دلالت کند. اینها شرایط چهار گانه‌ای است که در هر کلام مسجعی می‌باید آنها را معتبر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۶ دانست. «۱۸» گمان می‌کنم در نقل اقوال سلف در مسئله فواصل قرآن و سجع، به عنوان مقدمه‌ای بر تدبّر در اسرار نهفته در تعبیر با این اسلوب توجه برانگیز بلاغت قرآنی مطالب را به درازا کشانده‌ام. اما به هر حال دیدیم که چگونه علما در این مسئله راههای کاملاً متفاوتی را در پیش گرفته‌اند: در حوزه کلام و مسائل کلامی، فرقه‌های اسلامی با یکدیگر اختلاف ورزیده، برخی سجع را در قرآن به صورت کامل نفی کرده و برخی دیگر وجود آن را در ساختار قرآنی پذیرفته و آن را از وجوه اعجاز شمرده‌اند. در حوزه لغت و بلاغت نیز خلاف گسترده‌ای بروز کرده؛ و از سویی

فراء این نظریه را اظهار داشته که سجع در قرآن کریم اصالتاً مطلوب و مقصود واقع شده و چه بسا به خاطر مراعات همگونی و همانندی میان اواخر آیات ساختاری به جای ساختار دیگر و لفظی به جای لفظ دیگر، با همان معنا، انتخاب شده است؛ و از سوی دیگر نیز کسانی چون ابن خفاجی و ابن اثیر منکر آن شده‌اند که در فواصل قرآنی معنا تابع لفظ باشد. همچنین دیدیم در میان علمای سلف کسانی چون قاضی باقلانی و علی بن عیسای رمانی برخاستند که میان فاصله و سجع تفاوت گذاشتند، هر چند بیشتر علمای بلاغت چنین تفاوتی میان فاصله و سجع مشاهده نکردند و بلکه به عقیده آنان تنها علت چنین تفاوت گذاشتنی از سوی قائلان به تفاوت همین امر بوده که پس از شیوع و رواج اطلاق واژه سجع بر سجع کاهنان دوست نداشته‌اند از این واژه در مورد قرآن استفاده کنند. بدان سبب که کاهنان عصر جاهلیت پیوسته با سجع دمساز بودند، و پس از آن نیز در اسالیب بلاغی عصور متأخر، این واژه، بفرآوانی، در صنایع لفظی که در خدمت جلوه پردازیهای بدیعی قرار می‌گیرد به ابتدال کشانده شده، هنوز نیز در برابر این واژه به نوعی احساس ناآشنایی و بیگانگی برخورد می‌کنیم. از همین جا نیز ترجیح می‌دهیم مقاطع آیات قرآنی را بمانند گذشتگان «فاصله» (۱۸ الطراز، ص

۲۱ و پس از آن؛ مقایسه شود با آنچه در المثل السائر آمده، که قبلاً گذشت. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۷ بنامیم، و همین نیز شیوه‌ای است که اکثر مفسران در پیش گرفته‌اند. پس از آن اختلافات گذشتگان که به طرح آنها پرداختیم، سزاوار خواهد بود برای از بین بردن هر اختلافی به تدبیر در «فواصل قرآنی» پردازیم تا مشاهده کنیم آیا غرض از فواصل در آن برترین بلاغت، تنها مراعات صوری شکوه و آراستگی لفظی است، یا آن که این فواصل ناشی از مقتضیاتی معنایی است و در کنار آن، از انجام و همسویی آهنگ با این فواصل و هماهنگی صوت با الفظی که از مفاهیم و معانی تبعیت می‌کند برخوردار است، به نحوی که توان همه سخنوران اهل بلاغت از رسیدن بدان کوتاه ماند؟ در آغاز، شواهدی از آن دسته از فواصلی را بر می‌گزینیم که فراء و هم مسلکان او درباره آنها بدین توهم و گمان نادرست گرفتار آمده‌اند که به خاطر مراعات همگونی لفظی میان اواخر آیات، ساختاری به جای ساختار دیگر، و یا لفظی به جای لفظ دیگر که همان معنا را می‌رساند به کار گرفته شده است؛ و در این میان در دفع چنین توهم یا ایهامی احتیاط نورزیده و از مقتضیات معنوی مراعات فواصل سخن نگفته‌اند. در ابتدا، در این عقیده با آنان مخالفت می‌ورزیم که می‌گویند وجود دو یا چند لفظ مترادف برای رساندن یک معنی، در جایی که تعدد لفظ از اختلاف در لغت و لهجه یا اختلاف تلفظ ناشی نمی‌شود، امری ممکن است - چنان که پیش از این در بحث مترادف و راز نهفته در کلمات بتفصیل از این مسئله سخن گفتیم. سپس، به عنوان مثال در این فواصل تأمل می‌کنیم: «وَالضُّحَىٰ \* وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ \* مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ \* وَمَا قَلَىٰ». در مورد این آیات، فراء بر این عقیده است که حرف کاف خطاب، به خاطر مراعات همگونی لفظی اواخر آیات، از کلمات «قلی»، «فأوی» «فهدی» و «فاغنی» حذف شده است. فخر رازی نیز یکی از وجوه و علل حذف را «رعایت فاصله» دانسته است. «۱۹» نیشابوری هم در تفسیر آیات ضحی «۲۰» و نظایر آن همین عقیده را اظهار داشته است. این در حالی است که اگر تنها نکته نهفته در حذف حرف کاف در این آیات، همین جنبه لفظی و مراعات همگونی کلمات بود، معنا نداشت که در آیات بعد از رعایت این فاصله خودداری شده و چنین آورده شود: «فَأَمَّا إِلِيَّ تَيْمٌ فَلَا تَفْهَرُ \* وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرُ \* وَأَمَّا بِنِعْمِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ». (۱۹) رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸

«سوره ضحی». (۲۰) در حاشیه تفسیر طبری، چاپ مصر. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۸ آمدن کلمه «فحدث» در آخر این آیه در شرایطی است که هیچیک از آیات سوره با حرف «ثاء» خاتمه نیافته بلکه اصلاً در این سوره حرف «ثاء» جز در این مورد نیامده است. بنابر مسلک فراء در اینجا، با آمدن لفظ «فخبر» به جای «فحدث» و با عدول از واژه اخیر به واژه نخست «رئوس آیات» همانند یکدیگر بود و «فاصله» رعایت می‌شد. ما بر این عقیده‌ایم - و البته خداوند خود به حقیقت امر آگاه است - که حذف حرف کاف از «و ما قلی» علاوه بر این که سیاق بر آن دلالت می‌کند، مسئله‌ای است که حساسیتی فراوان و بسیار دقیق و موشکافانه آن را اقتضا



کرده و آن عبارت است از ابا داشتن خطاب خداوند به رسول خویش به صریح عبارت «و ما فلاک» «و تو را ترک نکرد» آن هم در موضعی که موضوع آرامش دادن و تسلی بخشیدن به اوست؛ چه، در واژه «قلی» احساس طرد و دور کردنی خاص و همچنین احساس بغضی شدید وجود دارد. اما در واژه تودیع [ما ودعک] چنین احساسی وجود ندارد بلکه ممکن است حتی حس و ذوق زبانی حاصل از این کلمه بدان اشعار داشته باشد که وداع جز میان احباب نیست، چنان که تودیع نیز جز به امید بازگشت و دیدار دوباره صورت نمی‌گیرد. در فواصل پس از این فاصله [و ما قلی] نیز حرف کاف خطاب حذف شده و علتش نیز آن است که سیاق گفتار، پس از حذف حرف در قلی ما را از آن بی‌نیاز ساخته است، و از دیگر سوی، هرگاه سیاق کلام آن دلالتی را که مراد گوینده است، بدون نیاز به کاف خطاب، افاده کند، ذکر آن زیادت و حشو خواهد بود، و قرآن کریم، آن والاترین بلاغت، از چنین چیزی می‌رست. در آیات سوره فجر تأملی می‌کنیم: «وَالْفَجْرِ\* وَ لَيَالٍ عَشْرٍ\* وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ\* وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ\* هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ\* أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ\* إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ\* الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ\* وَ تَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ\* وَ فِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ». فراء در معانی القرآن به این مسئله تصریح کرده که «یاء» حرف عله به خاطر همانند شدن «رئوس آیات» از کلمه «یسر (ی)» حذف شده؛ و ابن سنان خفاجی نیز در سرّ الفصاحه این نظریه را اختیار کرده که این حرف و همچنین حرف «یاء منقوص» از کلمه «بالواد (ی)»، به خاطر همانند شدن «فواصل» حذف شده است. علت اظهار چنین عقیده‌ای نیز آن است که نزد این گروه قاعده اثبات حرف یاء عله در اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۸۹ فعل مضارع مرفوع، و همچنین، اثبات حرف یاء در اسم منقوص مجرور و مرفوع، در حالت اضافه شدن یا اقتران به حرف تعریف «ال» است. در ردّ نظریه کسانی که دو حرف یاء [یسری و بالوادی] را در آیات سوره فجر، به خاطر رعایت فاصله، محذوف دانسته‌اند همین بسنده است که توجه کنیم تنها در این دو آیه نیست که چنین دو حرفی در پایان آیه حذف شده، تا در نتیجه بتوان از این گروه پذیرفت که هدف از چنین حذفی «رعایت فاصله» و «همانندی رئوس آیات» است؛ بلکه در قرآن کریم و در اواسط جملات و در میانه کلام، حرف یاء و همچنین حرف واو از فعل مضارع مرفوع معتل آخر، و نیز حرف یاء منقوص از اسم مضاف و معرّف به ال حذف شده است؛ همانند آنچه در آیات ذیل - بنابر قرائت حفص - مشاهده می‌کنیم: هود/ ۱۰۵: «يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ». اسراء/ ۱۱: «وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ». قمر/ ۶: «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرًا». قمر/ ۸: «مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَاْفِرُونَ هَذَا يَوْمَ عَسِيرًا». ق/ ۴۱: «وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ». نازعات/ ۱۶: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ مُوسَى\* إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى». قصص/ ۳۰: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ». طه/ ۱۲: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى». نمل/ ۱۸: «حَتَّى إِذَا تَوَّأَا عَلَى وَادِ التَّمِيمِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ». روم/ ۵۳: «وَ مَا أَنْتَ بِبِهَادِ الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ». بقره/ ۱۸۶: «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَاِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسِّرْ لِي حَيْثُ يَأْتِي...». صفات/ ۱۶۳: «إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ». الرحمن/ ۲۴: «وَ لَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ». تکویر/ ۱۵: «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ\* الْجَوَارِ الْكُنُوسِ». در این آیات و نظایر آنها جایی برای این سخن نیست که حرف یاء منقوص مضاف یا معرّف به «ال» و حرف واو یا یاء آخر فعل مضارع مرفوع معتل اللام به خاطر رعایت فاصله و یا همانندی رئوس آیات حذف شده است. در این گونه آیات ممکن است چنین به ذهن برسد اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹۰ که حرف واو و یاء به خاطر فرار از التقای دو ساکن، یعنی واو یاء ساکن با حروف ساکن پس از آن، حذف شده است؛ مگر در صورتی که آیات سوره‌های هود، بقره و قمر را ملاک قرار دهیم که در آنها پس از حرف واو یا یاء ساکن حرف ساکن دیگری نیامده است. اکنون با ملاحظه این حقیقت در آیات قرآن کریم، آیا کسانی که گفته‌اند در آیتاتی همانند آیات سوره فجر و نظایر آن حرف عله به خاطر رعایت فاصله حذف شده، با داور قرار دادن قواعد مزبور بر آنچه استقراء کامل همه مواضع حذف و اثبات در قرآن کریم ما را بدان رهنمون می‌گردد عرضه داشته شود، در ابراز چنین نظریه‌ای شتابزده عمل نکرده‌اند؟ در آیات سوره اعلی می‌نگریم: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى\* الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى». و همچنین آیات سوره لیل: «إِلَّا ابْتِغَاءَ

وَجِهٍ رَبِّهِ الْأَعْلَى\* وَ لَسَوْفَ يَرْضَى». در این دو آیه، صیغه «اعلی»، جایگزین شده به جای «علی»، صرفاً به خاطر مراعات فاصله نیست و از آن تفاوت میان اعلی و «عالی» و برتری اعلی بر عالی اراده نشده است؛ چنان که برخی بر مبنای احکام اهل لغت درباره صیغه تفضیل و نحوه دلالت آن چنین توهمی کرده‌اند، و همین توهم بدان انجامیده که چنان که فخر رازی، اشاره می‌کند، کافران به واژه «رَبِّهِ الْأَعْلَى» متوسل شوند و بگویند: «این اقتضا می‌کند پروردگار دیگری نیز وجود داشته باشد» که در علو و برتری در رتبه‌ای پایینتر از «رَبِّهِ» «پروردگار او» قرار دارد (۲۱) و این مقتضای منطق و قواعد باب تفضیل نزد اهل لغت و علمای نحو است. علت اظهار چنین عقیده‌ای نیز سترون بودن حس لغوی در صاحبان این عقیده است و همین امر باعث می‌شود انسان از رسیدن به راز بیانی نهفته در چنین تعبیری در صیغه‌هایی همانند «اعلی» و «علیا» و رسیدن به این نکته در ماند که در اینجا ترتیب یا تفاوت در رتبه میان دو یا چند شیء اراده نشده و تنها غرض متکلم آن است که بگوید آنکه «اعلی» خوانده شد در علو و بلندی به آخرین مراتب آنجا که هیچ حدی و هیچ قیدی وجود ندارد رسیده است. همین نکته دلالتی در صیغه‌های «حسنی»، «یسری»، «عسری»، «أشقی» و «أتقی» در (۲۱) رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸،

«سوره لیل». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹۱ سوره لیل نیز وجود دارد و این صیغه‌ها از غایت حسن و سیر و تقوی و بالاترین حد عسر و سختی و شقاوت و تیره روزی که از آن فراتر وجود ندارد حکایت می‌کند. صیغه «اکرم» در آیات علق نیز چنین وضعی دارد: «أَقْرَأُ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ\* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ». در این آیات نه به خاطر رعایت فاصله از «واژه کریم» به «اکرم» عدول شده، و نه چنان که مفسران تفسیر کرده و وجوهی برای اکرم بودن خداوند تعالی آورده‌اند، (۲۲) مقصود از آن تفاوت رتبه میان «اکرم» و «کریم» است. استقرای کامل در آیاتی که دو صیغه «افعل» و «فعلی» آمده از این حکایت دارد که دو صیغه مزبور نیز رسیدن شیء متصف به چنین وصفی به بالاترین حد ممکن، آنجا که هیچ حدی وجود ندارد و یا هیچ مفاضله و تفاوت رتبه‌ای تصور نشود، دلالت می‌کند. در استعمالات قرآنی، تنها در مواردی مفهوم مفاضله و تفاوت در رتبه در کار است که مفضول نیز به صورت مضاف الیه و یا مجرور به «من» ذکر شده باشد، از قبیل: «اکثر الناس»، «اکثرکم»، «اکبر من اختها»، «و الفتنة أشد من القتل»، «لا اقل من ذلك و لا اکثر» در آیاتی همانند «و الله خیر الماکرین»، وجه تفضیل و برتری آن است که چنین آیه‌ای در سیاق بحث از مکر مخلوقان مطرح شده است مگر قوم ثمود «نمل / ۵۰»، مکر کافران بنی اسرائیل (آل عمران / ۵۴). مکر کسانی از قریش که کافر شدند (انفال / ۳۰). همچنین در فرموده «و هو خیر الحاکمین» (او بهترین حکم کنندگان است) در آیات یونس / ۱۰۹، اعراف / ۸۷، و یوسف / ۸۰ و همچنین در «احکم الحاکمین» (حکم کننده‌ترین حکم کنندگان) در آیات: هود / ۴۵ و تین / ۸؛ مقصود بیان این حقیقت است که گاه نیز مخلوقها می‌توانند حکم و داوری داشته باشند، از قبیل آنچه در آیات ذیل بدان اشاره می‌شود: «و زمانی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید» [نساء / ۵۸]؛ «دو تن عادل از میان شما بدان حکم کنند» [مائده / ۹۵]؛ «و داوود و سلیمان، آنگاه که درباره کشت و زرع داوری می‌کنند» [انبیاء / ۷۸]؛ «پس میان آنان به عدالت داوری کن» [مائده / ۱۴۳]؛ «پس میان مردم به حق داوری کن و از پی خواسته‌های دل مرو» [ص / ۲۶]. اما در آیه «فَبَارَكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» [مؤمنون / ۱۴]، آنجا که بدان نظر نشده که ممکن است کار خلقت و آفریدن از جانب مردم نیز صورت گیرد- و راغب اصفهانی در (۲۲) همان، «سوره علق». اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۲۹۲ المفردات میان خلقت خداوند و خلقتی که از سوی انسانها صورت بگیرد تفاوت می‌گذارد و هر یک را به گونه‌ای خاص خود می‌داند- وجهی که به عقیده ما مناسبترین وجه برای آمدن واژه «أحسن الخالقین» می‌باشد این است که در زبان عربی از «خلق یخلق فهو خالق» صیغه «افعل» و «فعلی» ساخته نمی‌شود و صیغه «اخلق» تنها از «خلق فهو خلیق» (شایسته) می‌آید. تقیید در صیغه «افعل التفضیل» نیز صریحاً خاص تمیز است، چنان که در آیات و عباراتی از این قبیل مشاهده می‌شود: «اکبر شهادة»، «اکثر اموالاً»، «اکثر جمعا»، «اکثر شیء جدلاً» و ... در همه این موارد مفهوم افعل التفضیل چیزی جز آن است که از صیغه مطلق «افعل» یا

«فعلی» استفاده می‌شود؛ مگر آن که در متن آیه به قیدی به عنوان تمیز و یا به عنوان تخصص و مقایسه تصریح شده باشد، چنان که در آیات ذیل مشاهده می‌شود: کهف/ ۱۰۳: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا\* الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِنُونَ أَنْهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا»؛ آل عمران/ ۱۳۹: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» انفال/ ۴۲: «إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوِّ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدُوِّ الْقُصُوفِ»؛ اسراء/ ۱: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» بنابر این، هرگاه «افعل» و «فعلی» به صورت مطلق و بدون هیچ گونه قید و بدون ذکر مفضول آمده باشد از دلالت بر تفاضل و خصوصیت قید بیرون می‌رود و اطلاقی نامحدود را می‌رساند- و البته خداوند خود به حقیقت امر آگاهتر است- و این آیات کتاب خداست که بر آنچه گفتیم گواهی می‌دهد: علق/ ۳: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ»؛ نازعات/ ۲۰: «الْأَيَّةُ الْكُبْرَى»؛ نجم/ ۱۸: «آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى»؛ طه/ ۲۳: «آيَاتِنَا الْكُبْرَى»؛ دخان/ ۱۶: «الْبُطْشَةُ الْكُبْرَى»؛ نازعات/ ۳۴: «الطَّامَةُ الْكُبْرَى»؛ اعلیٰ/ ۱۲: «النَّارُ الْكُبْرَى»؛ نحل/ ۶۰، روم/ ۲۷: «الْمَثَلُ الْأَعْلَى» ... اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹۳ در آیات الرحمن تأمل می‌کنیم: «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ ذَوَاتَا أَفْنَانٍ» [۴۷، ۴۸]. در این آیات بر خلاف آنچه فراء می‌گوید نمی‌توان گفت مقصود از دو بهشت، یک بهشت است و تنها به خاطر مراعات نظم و بدان خاطر که سیاق آیات قبل و بعد از آن بر تشبیه قرار گرفته، به جای صیغه مفرد صیغه تشبیه آمده است؛ بلکه روشنی می‌دانیم مقصود از این آیات آن است که برای هر کس که از پروردگار خویش خوف داشته باشد، خواه از انسانها باشد و خواه از پریان، دو بهشت است «دارای شاخسارها پس کدامین نعمت‌های پروردگار خویش را تکذیب می‌کنید؟» در آیات تکاثر می‌نگریم: «الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ\* حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ» فن بلاغی که در این آیات می‌یابید آن است که به جای «قبور» «مقابر» آمده است تا همگونی لفظی میان این کلمه و کلمه «تکاثر» مراعات شود. اهل بلاغت در این تعبیر همگونی آهنگ و انسجام موسیقی کلمات را احساس می‌کنند و ما نیز در کنار آنها چنین چیزی را در می‌یابیم. اما در ورای این نکته بلاغی که در همگونی و انسجام لفظی متجلی است، نکته بیانی دیگری نیز وجود دارد که معنا و مفهوم آن را اقتضا کرده است: مقابر جمع مقبره، و آن مجتمع قبرهاست و در اینجا استعمال کلمه «مقابر» است که از نظر معنایی با تکاثر دنیا پرستان سازگاری و هماهنگی دارد و از پایان آن چیزی حکایت می‌کند که فزون طلبان دنیا پرست برای رسیدن به آن بر یکدیگر می‌پرند ... یعنی آنجا که همه مردگان گرد هم می‌آیند و بقایای پوسیده انسانها با سنین متفاوت و از نسله‌ها و طبقات مختلف روی هم انباشته می‌شود. این مدلول چنان گسترده، فراگیر و دارای عمومیت است که هرگز واژه «قبور» جمع قبر نمی‌تواند در دلالت بر آن جایگزین مقابر شود. بنابر این، به همان مقدار که میان قبر و مقبره تفاوت است، اسرار بیان قرآنی در برگزیدن واژه مقابر به جای قبور، آنجا که از فرجام آنچه فزون طلبان در گذر همه عصرها و نسله‌ها در آن فزون خواهی می‌کنند سخن می‌گوید، تجلی می‌یابد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹۴ از دیگر آیاتی که در آنها قائل به رعایت فاصله شده‌اند این آیات سوره همزه است: «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ\* الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْتِدَةِ\* إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ\* فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ». گفته‌اند: «افئدة» در اینجا به معنی «قلوب» است و به منظور رعایت همگونی میان رئوس آیات، از کلمه قلوب عدول شده و این کلمه آورده شده است. این در حالی است که در یک احساس سرشار و خالص عربی، این دو واژه با یکدیگر مترادف نیستند تا گفته شود برای رعایت فاصله، یکی جایگزین دیگری شده است؛ بلکه واژه «قلب» در دلالت عمومی خود بر یکی از اندامهای بدن و بر آنجا که جایگاه احساسها، خواسته‌ها و عقاید و وجدان است اطلاق می‌شود. امّا فؤاد دارای دلالتی خاص است و تنها در مفهوم معنوی و نه برای اطلاق بر عضوی از اعضای بدن به کار می‌رود. ما به عنوان مثال، در علم طب با مفهومی چون جراحی قلب آشنا هستیم، امّا هرگز در این علم کسی جراحی فؤاد را به کار نمی‌برد، یا این که ما قلب را می‌خوریم، همان گونه که جگر و کلیه را، اما فؤاد چیزی نیست که خرید و فروش و یا خورده شود؛ همچنین برای انسان و برای حیوانی که ناطق نیست قلب وجود دارد در حالی که فؤاد خاص انسان است و در غیر انسان نیست. کلمه فؤاد با همین خصوصیت معنایی در دلالت بر جنبه معنوی «دل» شانزده بار در قرآن کریم به صورت مفرد و یا جمع آمده است و در هیچکدام از این موارد نمی‌توان آن را به معنی عضو خاص بدن دانست. امّا واژه قلب، هر چند در قرآن

کریم غالباً در حوزه مسائل معنوی چون اطمینان، آرامش و سکینت، رحمت، همسویی و تألف، خشوع، بیم، درک و فقه، پاکی و همچنین همراه با مقوله‌هایی چون تردید، تحوّل و تغییر، ترس، اشمئزاز، قساوت، تکبر، جبروت، زیغ و گمراهی، مرض، اثم و گناه، غفلت، و عمی و کوری آمده، لیکن در زبان عربی که زبان قرآن است کلمه‌ای جز کلمه قلب برای دلالت حقیقی بر عضو خاص بدن به کار نمی‌رود. بنابر این، این مطلب که در آیه سوره همزه به جای «قلوب»، «افئدة» آورده شده، علاوه بر این که نکته بلاغی خاص خود، یعنی هماهنگی لفظی و موسیقی منسجم، را در بردارد، دارای مقتضای معنوی و بیانی ویژه‌ای نیز هست و آن عبارت است از نفی احتمال مقصود بودن عضو خاص جسم که در واژه «قلوب»، بنابر معنی متعارف آن نزد اعراب، وجود دارد، معنای متعارفی که هنوز نیز کلمه قلب را، در علم پزشکی و تشریح و در اشاره به انواع گوشت، برای دلالت بر آن، یعنی عضو خاص بدن، به کار می‌بریم، و هرگز از واژه «فؤاد» برای اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹۵ دلالت بر چنین معنایی استفاده نمی‌کنیم. به همین ترتیب دو کلمه «مؤصدة» و «مغلقة» نیز با یکدیگر مترادف نیستند تا بتوان این احتمال را در مورد آنها اظهار داشت که به منظور رعایت فاصله، یکی جایگزین دیگری شده است. بلکه واژه «ایصاد» در بر دارنده ویژگی معنایی خاصی است و بر محکمتر بستن و کاملاً قفل کردن استوار ساختن دلالت می‌کند. در زبان عربی کلمه «وصید» برای خانه‌های محکمی به کار می‌رود که در دل کوهها از سنگ ساخته شده است. همچنین گفته می‌شود: «استوصد الجبل» یعنی آن که خانه‌ای از سنگ در کوهستان بنا کرد. با چنین مفهومی از کلمه «ایصاد» یعنی دلالت بر استواری و استحکام و محکم بستن است که در سوره بلد آمده است: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ \* عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ \*» «کسانی که به آیات ما کفر ورزیدند، آنان تیره بختاند و بر آنان آتشی افروخته که آنان را در بند خویش آورده است. در این آیات فاصله رعایت نشده و به این جنبه لفظی اهمیتی داده نشده، بلکه غرض برترین بلاغت به معنا و محتوا یعنی بدان تعلق گرفته که آتش به طور کامل اصحاب مشأمة را در بر می‌گیرد و به صورتی محکم و استوار آنان را به زندان خویش در می‌آورد. در آیات سوره زلزال می‌نگریم: «وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا \* وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا \* يَوْمَئِذٍ تُخْبِرُكَ أَخْبَارُهَا \* بَأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا». درباره این آیات گفته‌اند: هر چند مشهور، متعدی شدن «أوحى» به «الی» است، اما در اینجا به منظور رعایت فاصله، این فعل به حرف «لام» متعدی شده است. «۲۳» اکنون ما به استقرا در مواردی که فعل ایحاء در قرآن آمده می‌پردازیم و مشاهده می‌کنیم تنها در جایی فعل «اوحى» به حرف «الی» متعدی می‌شود که مخاطب وحی موجودی از موجودات زنده است. این قاعده در تمامی آیاتی که فعل «اوحى» به «الی» متعدی شده- و شماره آنها شصت و هفت آیه است- عمومیت دارد.

( ۲۳) ابو حیان، البحر المحیط، ج ۸

ص ۵۰۱، «سوره زلزال». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹۶ امّا در جایی که مخاطب وحی از موجودات زنده نیست فعل به حرف «لام» متعدی می‌شود، همانند آیه زلزال؛ و یا به حرف «فی» متعدی می‌شود، همانند آیه ۱۲ در فصلت: «وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا». اصولاً تعدی این فعل به حرف «لام» بر الهام مستقیم به صورت تسخیر، و تعدی به حرف «فی» بر پراکندن و همراه ساختن دلالت می‌کند. اما ایحاء متعدی به حرف «الی» مفهوم خاصّ دینی خویش را در بردارد و چنانچه مخاطب آن یکی از پیامبران باشد به معنی اصطلاحی «وحی» خواهد بود، و در صورتی هم که مخاطب آن از پیامبران نباشد، خواه انسانی دیگر و خواه حیوانی باشد، ایحاء تنها به معنی الهام خواهد بود و نه جز آن. بنابر این نمی‌توان گفت وحی فرستادن به زمین در سوره زلزال و تعدیه «اوحى» به حرف «لام» جایگزین «اوحى الیها» است و به خاطر رعایت فاصله چنین جایگزینی صورت گرفته است. بلکه در اینجا راهی برای تعدیه فعل غیر از تعدیه به «لام» وجود ندارد؛ زیرا مخاطب این وحی فرستادن جماد است و از دیگر سوی، استقراء در آیات قرآن ما را بدین نکته رهنمون می‌شود که تنها در صورتی فعل ایحاء به حرف «الی» متعدی می‌گردد که مخاطب وحی از زندگان باشد. همچنین گفته‌اند: گاه تقدیم و تأخیر نیز به خاطر رعایت فاصله صورت می‌گیرد، همانند آیات سوره لیل: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى \* وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى». در این بیان قرآنی، از آنچه متعارف و متبادر است، یعنی این که دنیا بر آخرت مقدم آورده می‌شود عدول شده

است. اما به عقیده ما تنها علت تقدیم آخرت بر دنیا در این آیات رعایت فاصله نیست، بلکه قبل از آن، چنین تقدیمی از مقتضیات معنا، در مقام سخن گفتن از مژده دادن و بیم دادن است؛ زیرا آخرت بهتر و پایدارتر و عذاب آن نیز سخت‌تر، بزرگ‌تر و خوار کننده‌تر است ... بر اساس همین نکته بلاغی است که در مقام مژده دادن به پیامبر مصطفی، در آیات سوره ضحی، آخرت بر دنیا مقدم آورده شده است: «وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ \* وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ». به همین ترتیب، در آیات سوره نازعات نیز در مقام بیم دادن به فرعون و وعده عذاب اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹۷ دادن به او، آخرت مقدم بر دنیا آورده شده است: «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ \* فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ». منطق اعجاز آن است که هیچ فاصله‌ای در قرآن وجود ندارد مگر این که لفظ در سیاق خاص خود مدلولی و معنایی را اقتضا می‌کند که هیچ لفظی دیگر جز آن نمی‌تواند چنین مدلول و معنایی را برساند؛ و با تدبیر در هر یک از این فاصله‌های قرآنی ممکن است به راز بیانی آن دست یابیم و ممکن است نیز این راز بر ما پنهان بماند، که در این صورت به قصور و ناتوانی خویش در درک آن اعتراف می‌کنیم. البته نباید چنین گمان شود که من ارزش این هماهنگی لفظی و موسیقی خاص این تناسب و انسجام خیره کننده را که هنر بلاغت در آن متجلی است کم می‌دانم؛ هنری که عبارت است از بیان معنا با پر بارترین لفظ، جالبترین تعبیر و زیباترین موسیقی و آهنگ. چه، بلاغت از آن نظر که هنر سخن گفتن است، جوهر معنا و اسلوب ادای آن را از همدیگر جدا نمی‌کند و نه برای معانی بلندی که الفاظ از ادای آنها در قالب تعبیری بلیغ ناتوان مانده اهمیتی قائل است و نه برای الفاظ زیبایی که معنا را ضایع و تباه ساخته یا آن را مورد ستم قرار داده است تا بدین ترتیب آراستگی‌های بدیعی خویش را حفظ کند. همین نیز مرز میان هنر بلاغت است، چنان که در فواصل قرآنی با معانی سرشار و انسجام منحصر به فرد در آهنگ خیره کننده خویش متجلی است، با آن زخرف و آراستگی لفظی که فن بدیع عرضه می‌دارد و به منظور شکل گرفتن آن، کلمات ناگزیر می‌شوند در جایی جز جایگاه اصلی بیانی خویش قرار گیرند. شاید جلال و عظمت فواصل قرآنی در انسجام و هماهنگی منحصر به فرد خود ما را از دامن زدن به خصومت میان طرفداران لفظ و طرفداران معنا بی‌نیاز سازد، خصوصیتی که ذوق عربی سرشار معنایی برای آن در برترین بلاغت و در کتاب عربی صریح نمی‌یابد.

### نفی همراه با قسم

نفی همراه با قسم یکی از اسالیب قابل توجه در بیان قرآنی، آمدن فعل قسم پس از «لا» ی نفی است، همانند این آیات: «لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ \* وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ \* أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ \* بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوِيَ بَنَانَهُ». (القیامه ۱-۴). اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹۸ لغویان و مفسران در تفسیر «لا» و توجیه فعل قسمی که پس از آن آمده اختلاف کرده‌اند: ابن هشام آن را در باب «لای زائد در کلام که صرفاً برای تقویت و تأکید می‌آید» آورده و اقوال علما را در این باره چنین خلاصه کرده است: گفته‌اند: لا نافیه است. اما پس از آن در تعیین این که چه چیزی با این حرف «لا» نفی شده اختلاف کرده‌اند: کسانی گفته‌اند این حرف، مطلبی را که در سوره قبل بوده نفی می‌کند؛ به عنوان مثال در مورد سوره قیامت [در آخرین آیات سوره قبل از آن] مشرکان رستاخیز را انکار کرده بودند و در این سوره خطاب به آنان گفته شد: نه، مسئله چنان نیست که تصور می‌کنند؛ و سپس سخنی دیگر با فعل «اقسم» آغاز شده است. وجه چنین تأویل و تفسیری از سوی آنان این است که تمامی قرآن همانند یک سوره است، و به همین دلیل نیز گاه چیزی در یک سوره ذکر می‌شود و آنگاه جوابش در سوره‌ای دیگر است، نظیر آن که در سوره‌ای [قلم] می‌فرماید: «تو، به فضل نعمت پروردگارت دیوانه نیستی»؛ و این پاسخی است بر آنچه در سوره‌ای دیگر [حجر/ ۶] آمده مبنی بر این که: «و گفتند: ای آن که ذکر بر او نازل شده است، تو برستی دیوانه‌ای». ابو حیان در رد این نظریه می‌گوید: چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا به معنی حذف اسم و خبر «لا» می‌باشد، و از دیگر سوی پاسخ پرسش کسی هم نیست تا چنین احتمالی در آن داده شود چنان که می‌گوید: «لا»، اما در پاسخ کسی که پرسیده است: «هل من رجل فی الدار؟» (آیا مردی در خانه هست؟). «۲۴»

برخی دیگر این نظریه را اختیار کرده‌اند که این حرف فعل «اقسم» را نفی می‌کند، بر این مبنا که فعل اقسام اخبار باشد، نه انشاء؛ و مفهوم چنین نفی نیز آن است که آنچه بدان سوگند یاد شده شایسته چنان عظمتی است برتر از آن حدّ که بتوان بدان سوگند یاد کرد. دیگرانی گفته‌اند: «لا» زائد است، هر چند در اینجا نیز در مفهوم و فایده آن اختلاف ورزیده‌اند: برخی از این گروه گفته‌اند: این حرف زائد بدان منظور آمده است که مقدمه و زمینه‌ای باشد برای نفی جواب که مخدوف است و تقدیر آن در آیات سوره قیامت «لَا أُقْسِمُ بِتَيْبَةٍ مِّنْ بَيْتٍ مِّنْ أُمَّةٍ مُّسْلِمَةٍ وَلَا أُنثَىٰ مِّنْ نَّسْلِ آدَمَ الْكَاثِبِينَ» (سوره قیامت، آیه ۲۴) ابن هشام، مغنی اللیب، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ابو حیان، البحر المحیط، ج ۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۲۹۹ عبارت «لا یترون سدی» (بیهوده رها نشوند) می‌باشد. در ردّ این تأویل چنین گفته‌اند که هیچ توجیهی برای تقدیر جواب وجود ندارد، در حالی که در آیاتی همانند آیات ذیل جواب صریحا ذکر شده است: «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ»؛ «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ» و «أَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ» و «وَالْبَدِ وَ مَا وَلَدٌ» لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ»؛ (البلد ۱-۴) «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» و «إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَغْلَمُونَ عَظِيمٌ» إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ». برخی از کسانی که به زائد بودن «لا» قائل شده‌اند نیز گفته‌اند: این حرف زائد تنها برای تأیید و تقویت کلام آمده است، نظیر آیه حدید: «لِنَلِّمَنَّكَ يَوْمَ الْقِيَامِ الْكَلِمَةَ الَّتِي كُنْتَ أَصْغَرًا عَلَيْهَا» اما این نظریه رد شده است، با این دلیل که حرف «لا» به این نحو در صدر کلام، زائد واقع نمی‌شود، بلکه در لابلای کلام چنین حرف زائدی می‌آید؛ چرا که زائد بودن شیئی به معنی قابل طرح بودن آن است، در حالی که واقع شدن آن در صدر کلام از اعتنا و اهتمام بدان حکایت می‌کند. سومین نظریه در این مورد آن است که «لا» نه زائده و نه نافیه، بلکه «لام ابتداء» است که اشباع شده و در نتیجه اشباع حرف الفی پدیدار آمده است، همانند این شعر شاعر که «اعوذ بالله من العقرب» در این بیت فتحه راء اشباع شده و از آن الف پدیدار آمده است و گرنه اصل این کلمه «عقرب» است. بنابر همین توجیه است که حسن آیه «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ» را «فلا قسم...» خوانده و هشام نیز آیه سوره ابراهیم را «فاجعل أفتیئده من الناس تهوی إلیهم»، به حرف یاء پس از همزه که از اشباع کسره پدیدار شده، خوانده است. از آن جهت که بر مبنای قواعد نحویان، «لام ابتداء» بر فعل داخل نمی‌شود، در این آیه دخول آن را بر جمله مبتدا و خبر «فلا اقسام» که مبتدا از آن حذف شده مقدر دانسته‌اند. زمخشری این نظریه را رد کرده و در ردّ آن چنین دلیل می‌آورد که به دو سبب در این قرائت [لا قسم] حرف لام نمی‌تواند لام قسم باشد: نخست آن که در صورت آمدن لام قسم می‌بایست فعل با نون تاکید ثقیله مؤکد شده باشد، و نیابردن آن قبیح و ضعیف است، دوم آن که سیاق آیه بدین اشعار دارد که قسم به «مواقع نجوم» قسمی است که واقع شده و صورت پذیرفته است، در حالی که اگر آن را (مواقع النجوم) جواب قسم محذوفی بدانیم اقتضا خواهد داشت که زمان فعل جمله قسم، استقبال باشد، در صورتی که بنا بر قاعده، فعل قسم اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰۰ باید بر زمان حال دلالت کند. «۲۵» اکنون پس از این همه، آنچه را درباره‌اش نزاع کرده و تمامی آرائی را که در این زمینه ابراز داشته‌اند بر قرآن عرضه می‌داریم: در همان آغاز این نظریه را بعید می‌دانیم که در این گونه آیات قسم حرف «لا» حرف نفی و پاسخ کلامی باشد که قبل از آن در سوره‌ای دیگر گذاشته است؛ زیرا، چنین چیزی علاوه بر آن که غریب و نامأنوس به نظر می‌رسد، اقتضا می‌کند که وجوبا در قرائت آیه میان «لا» و «اقسم» فصل و وقف شود؛ چرا که میان این دو انقطاع کامل وجود دارد، و این در حالی است که همه قرائات بنابر وصل میان این دو کلمه می‌باشد. غرابت و نامأنوس بودن این توجیه در آن مثالی روشنتر می‌نماید که برای این تأویل آورده و گفته‌اند: آیه «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» پاسخی است به جمله «إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» که در قرآن کریم از زبان مشرکان معاند نقل شده است؛ زیرا، چگونه می‌تواند آیه‌ای از آیات سوره قلم که دومین سوره نازل شده از قرآن است پاسخ سخنی در آیه‌ای باشد که بعدها در سوره حجر آمده و این سوره در ترتیب نزول پنجاه و چهارمین سوره است؟ تفسیر «لا أقسم» به این که «لأقسم» بوده و فتحه آن اشباع شده و از آن الفی پدیدار آمده نیز تفسیری است که اگر پاسخ زمخشری در ردّ آن را بسنده نکند این مسئله نیز به ردّ آن کمک خواهد

کرد که چنین اشباعی موجب مشتبه شدن حرف «لا» به «لای» نافی می‌شود در حالی که در قرائت «افئدة» به «افئیده» چنین التباس و اشتباهی پیش نمی‌آید. اینک به تدبّر در آیات قسم در کتاب محکم الهی می‌پردازیم و این آیات ما را بدین نکته رهنمون می‌شود که در همه موارد، هر جا «لا اقسام» می‌آید ضمیر متکلم به خداوند تعالی بر می‌گردد: واقعه / ۷۵: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ \* وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ \* إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ»؛ حاقه / ۳۸: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ \* وَ مَا لَا تُبْصِرُونَ \* إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ»؛ معارج / ۴۰: «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ»؛ قیامت / ۱: «لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ \* وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ \* أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَبْعَهُ عِظْمًا عَظِيمًا \* بَلَىٰ قَدْ جَاءَ رِيبًا عَلَىٰ أَنْ نَسَىٰ \* وَآيَاتُنَا عَظِيمَةٌ»؛

(۲۵) زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص

۶۱، «سوره واقعه». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰۱ انشقاق / ۱۶: «فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ \* وَاللَّيْلِ \* وَمَا وَسَقَ \* وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ \* لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ»؛ بلد / ۱: «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ \* وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ \* وَالْوَالِدِ \* وَمَا وَكَلَدَ \* لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ». در سرتاسر قرآن هیچ جا نیز فعل قسم بدون این «لا» به خداوند اسناد داده نشده، همچنان که در هیچ جا نیز فعل قسم همراه با حرف لای نفی نیامده که به غیر خداوند تعالی اسناد داده شده باشد. تنها در یک مورد فعل قسم همراه با «لای نهی» آمده و به غیر خداوند اسناد داده شده، و آن در سوره نور در عبارت «قل لا تقسموا» است، اما این مورد چیزی نیست که بتواند ما را از این پدیده فراگستر که فعل «لا اقسام» در قرآن کریم تنها به خداوند تعالی، نه به غیر او، اسناد داده می‌شود باز دارد. این عمومیت چنین احتمالی را تضعیف می‌کند که «لا» در اصل خود لام ابتدایی بوده باشد که اشباع شده و در نتیجه اشباع حرف الفی پدید آمده، چنان که در این شاهد مثال نیز از اشباع فتحه الفی پدید آمده است: «اعوذ بالله من العقرب». عمومیت مزبور، همچنین این احتمال را تضعیف می‌کند که، چنانچه ابو حیان می‌گوید، «لا» زائده و مقصود از عبارت فعل مثبت «اقسم» (سوگند یاد می‌کنم) باشد؛ چه، معتقدان به این نظریه خود، گفته‌اند زاید بودن حرف به معنی قابل طرح و کنار زدن آن است، و بدین نیز تصریح کرده‌اند که آمدن حرف در صدر کلام می‌رساند که چنین حرفی مورد عنایت و توجه گوینده کلام است و به همین سبب نیز در صدر گفته‌های او قرار گرفته است. پس آیا می‌توان گفت حرف «لا» در اینجا قدرت بیشتری به قسم می‌دهد و آن را تأکید می‌کند؟ گفته‌اند: در کلام عرب و در شعر آنان آمده است که «لای نفی» بر فعل قسم داخل شود، و از شواهد این امر شعر امرؤ القیس است که می‌گوید: فلا و ابيك ابنة العامري لا يدعى القوم أقر یعنی: ای دختر عامری، سوگند به پدرت که آن طایفه مدعی نشوند که من می‌گیرم. و همچنین شعر غویه بن سلمی که می‌گوید: ألا- نادت أمامه باحتمال لتحزني، فلابك ما ابالي یعنی: هان که امامه با بردباری بانگ زد که در اندوهم می‌نشانی. اما سوگند به جانت که من به دل نمی‌گیرم. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰۲ و نیز شاعر دیگر می‌گوید: فلا- و ابي أعدائها لا أخونها یعنی: سوگند به پدرم، به دشمنان او نیز خیانت نمی‌ورزم. آیه سوره حدید را هم شاهدی بر این قاعده دانسته‌اند، آنجا که می‌گوید: «لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ». اینها همه در حالی است که چنانچه ابن هشام این نکته را متذکر گشته، آیه در مقام نفی صریح است. در همه شواهد شعری که آورده‌اند نیز سیاق آنها نفی صریح می‌باشد. در حالی که در آیات «لا اقسام» چنین چیزی وجود ندارد و همه آیات در مقام اثبات و تقریر است. ما چنین می‌فهمیم که «لا» در مقام نفی می‌آید و نفی را تأکید می‌کند؛ اما این که «لا» برای تأکید کردن بر اثبات بیاید، چیزی است که برای منطق لغوی و حسن بیانی کاملاً ناآشنا و نامأنوس به نظر می‌رسد؛ چه، قسم از قویترین اسالیب تأکید است و بنابر منطق لغوی و یا ذوق بیانی جایز نیست چنین فعلی با نفی آن تأکید شود. از دیگر سوی، نقیض نفی تأکید است و در صورتی که قسم را نفی کنید با نفی قسم، تأکید نیز از میان می‌رود و نقض می‌شود؛ و در چنین شرایطی، بنابر قاعده اصولی باب تعارض که هرگاه دو دلیل با یکدیگر تعارض کنند هر دو ساقط می‌شوند، جمع میان این دو، یعنی نفی و تأکید از طریق اسقاط هر دو سزاوارتر است. اینک آیا تدبّر در سیاق آیات «لا اقسام» که تنها قسم منفی را به خداوند اسناد داده است ما را به راز بیانی نهفته در چنین تعبیری یعنی آن که خداوند از سوگند یاد کردن

بی‌نیاز است رهنمون نمی‌شود؟ چرا، این ما انسانهاییم که به سوگند یاد کردن نیازمندیم تا بدین وسیله گمان و اتهامی را از خود دفع کنیم یا شک و تردیدی را از میان بریم. از همین جاست که به درک یکی از اسرار زبان عربی نایل می‌آییم و آن این که زمانی که نیازی به سوگند نباشد و آنجا که اطمینان و یقین وجود داشته باشد از این اسلوب [اسلوب نفی فعل قسم] استفاده می‌شود. از دیگر سوی تفاوت بسیار زیادی است میان آن که، چنانچه برخی گفته‌اند، «لا» برای نفی قسم باشد، و آن که، چنانچه بیان قرآنی ما را بدان رهنمون می‌گردد مقصود از این «لا» نفی حاجت به قسم باشد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰۳ از نفی حاجت به قسم تأکید و تقریر حاصل می‌آید؛ زیرا چنین نفی بیان می‌کند که مقام، مقام اعتماد و یقین است و همین اعتماد و یقین بی‌نیازی از قسم را در پی آورده است. سرّ بیانی چنین اسلوبی، در قدرت جلب توجه مخاطب، به تفاوت و تنافی بسیار توجه برانگیزی وابسته است که میان نفی و سوگند به نظر می‌رسد؛ و هنوز نیز ما با نفی حاجت به سوگند، اطمینان و اعتماد خود مورد تأکید قرار می‌دهیم و به عنوان مثال به کسی که به او اطمینان داریم می‌گوییم: «قسم نخور» یا می‌گوییم: «بدون هیچ سوگندی [سخت را بگو]»، و با چنین گفته‌ای به مخاطب خود اعلام می‌داریم که مورد اعتماد ماست و هیچ نیازی بدان ندارد که برایمان سوگند یاد کند، چنان که گاه به دوست خود می‌گوییم: «لا- او میک بکذا» «نسبت به فلان مسئله سفارشت نمی‌کنم» تا بدین سان از طریق نفی حاجت او به سوگند، در واقع سفارش خود را مورد تأکید بیشتری قرار دهیم. اکنون که به همین مقدار از اسرار اعجاز در بیان و بلاغت قرآن که برایمان آشکار شده بسنده می‌کنم، امیدوارم درباره‌ام چنین گمان نشود که رنجهای سلف صالح را در خدمت به کتاب اسلام و تلاشهای آنان را در فهم اعجاز این کتاب انکار می‌کنم؛ چه، حق آن است که عطای سخاوتمندانه آنان در گذر نسلها برای همه ما ذخیره و مددی بوده است. دیگر بار بر می‌گردم و این حقیقت را مورد تأکید قرار می‌دهم که اعجاز بیانی قرآن از هر تلاشی برای تعریف و مشخص کردن آن فراتر است و همه تواناییهای ما را در درک اسرار خیره‌کننده خویش به کرانه می‌رساند. حداکثر چیزی که در این تلاش که به منظور فهم اعجاز بیانی قرآن صورت گرفته، با اطمینان بدان رسیده‌ام این است که هیچ واژه و هیچ حرفی در قرآن نیست که غیرش بتواند در جای آن نشیند، بلکه هیچ حرکت و یا نحوه تلفظی نیز نیست که در آن بیان و بلاغت اعجازی در جایگاه خاص خود قرار نداشته باشد. گمان نمی‌کنم، و چنین گمانی برایم بایسته نیست، که در اسراری از بیان قرآنی که آشکار کرده و می‌کنم به افق بلند آن نزدیک شده‌ام. اما به هر حال، این تلاشی است که در آن ثواب رنج خویش و افتخار فراهم آوردن «وسیله» و «قریبی» را می‌جویم. و در این میان خزانه سخن به پایان می‌رسد، اما کلمات پروردگار به کرانه نزدیک نمی‌گردد: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰۴ «بگو: اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار مرگب شود دریا به کرانه می‌رسد، پیش از آن که کلمات پروردگار پایانی پذیرد، هر چند که دریا را به دریایی دیگر و همانند آن مدد آوریم». صدق الله العظیم اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰۵

## گفتار سوم مسائل ابن ازرق

### اشاره

گفتار سوم مسائل ابن ازرق دار الحدیث و دانشکده شریعت دانشگاه قزوین، مغرب ۱۳۹۱ ه ق / ۱۹۷۱ م اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰۷ پس از تقدیم اسراری از کلمه در اعجاز بیانی قرآن که به درک آنها نایل آمده بودم چنین احساس نیاز می‌کنم که به شرح کلماتی قرآنی که مفسران آنها را به معنی یکدیگر می‌دانند و هر مفسری بدان نیازمند است اشاره‌ای کنم، [البته با ذکر این نکته که] در هر یک از این کلماتی که یکدیگر را شرح می‌کند و توضیح می‌دهد، اگر کلمه شرح دهنده لهجه یا لغتی و تلفظی دیگر از کلمه شرح شده نباشد تفسیر کلمه شرح شده بدان، در همه موارد، صورت تقریب و نزدیک کردن به معنی اصلی خواهد



داشت، نه این که دو کلمه عینا یکی باشند؛ و هر کلمه، در جایگاه خاص خود در قرآن، از راز بیانی خاص خویش برخوردار است و هیچ کلمه دیگری، هر چند نزدیک به آن کلمه و یا مترادف با آن به نظر رسد، نمی‌تواند این راز را بیان کند. از آنجا که نمی‌توانم به تتبع در همه الفاظی پردازم که مفسران آنها را هم معنا با کلمات قرآنی مورد تفسیر خود دانسته‌اند، سعی می‌کنم مجموعه‌ای از کلمات «غریب» یا به تعبیر دیگر ناشناخته قرآن را مورد بررسی قرار دهم که در ضمن مسائل معروف به «مسائل نافع بن ازرق» آمده و بنا بر روایت، وی درباره آنها از ابن عباس پرسش کرده و ابن عباس نیز به وی پاسخ گفته و برای هر یک از کلماتی که تفسیر کرده بیتی از شعر نیز به عنوان گواه آورده است. حافظ، جلال‌الدین سیوطی این مسائل را در کتاب الاتقان فی علوم القرآن، و در باب «معرفت شرایط مفسر و آنچه از علم لغت، اسماء و افعال و حروف، برای او لازم است» آورده و در آنجا این گفته ابن عباس را هم ذکر کرده است که می‌گوید: «هرگاه درباره لغات ناآشنای قرآن از من می‌پرسید معنی آنها را در شعر بجوید که شعر دیوان عرب است». سیوطی می‌گوید: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰۸ «فراگیرترین و کاملترین روایتی که از او به ما رسیده مسائل نافع بن ازرق است. برخی از این مسائل را ابن انباری در کتاب الوقف و برخی را نیز طبرانی در المعجم الکبیر نقل کرده؛ و من مناسب می‌بینم این مسائل را به طور کامل در اینجا نقل کنم تا مورد استفاده قرار گیرد.» سیوطی پس از این جملات، نقل روایت را آغاز می‌کند و سند آن را به طریق رفع به حمید اعرج و عبد الله بن ابی بکر بن محمد، از پدرش می‌رساند که گفت: در حالی که عبدالله بن عباس بر آستانه کعبه نشسته بود و مردم نیز او را در میان گرفته بودند و درباره تفسیر قرآن از او می‌پرسیدند، نافع بن ازرق به نجدۀ بن عویمر گفت: برخیز تا به سراغ این مرد که جسارت می‌کند قرآن را بدانچه نمی‌داند تفسیر نماید برویم. بدین ترتیب، هر دو برخاسته، به نزد او رفتند و گفتند: ما تصمیم داریم درباره چیزهایی از کتاب خداوند از تو پرسیم تا آنها را برایمان تفسیر کنی و در هر مورد نیز گواه و تأییدی از کلام عرب بیاوری، که خداوند قرآن را به زبان عربی صریحی نازل کرده است. پس ابن عباس گفت: درباره آنچه به ذهنتان رسیده است از من پرسید. سیوطی این روایت را پی می‌گیرد و یک یک این مسائل را، که شمار آنها در الاتقان صد و هشتاد و هشت مسئله است، «۱» همراه با پاسخ ابن عباس و شاهدی که وی از شعر عرب آورده نقل می‌کند. از آنچه سیوطی در خاتمه این بحث یادآور می‌شود، مبنی بر این که بیش از ده مسئله از این مسائل را حذف کرده، چنین برداشت می‌کنیم که مجموعه مسائل ابن ازرق که به وی رسیده در حدود دویست مسئله بوده است. او می‌گوید: این پایان مسائل ابن ازرق است که اندکی از آنها، حدود متجاوز از ده سؤال را حذف کرده‌ام. اینها مسائلی است که پیشوایان، برخی از آنها را با اسناد مختلفی به نقل از ابن عباس، در کتب خود آورده‌اند. ابوبکر بن انباری در کتاب الوقف و الابتداء بخشی از آنها را نقل کرده و (\_\_\_\_\_ ۱) سیوطی، الاتقان فی

علوم القرآن، قاهره، ۱۲۷۸ ه ق، چاپ موسویه [چاپخانه یا انتشارات]، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۶۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۰۹ ما آنها را در متن این کتاب (نسخه خطی الاتقان) با علامت قرمز مشخص کرده‌ایم. او می‌گوید: بشر بن انس برای ما نقل کرد، محمد بن علی بن حسن بن شقیق به ما اطلاع داد، ابو صالح هدیۀ بن مجاهد به ما اطلاع داد، مجاهد بن شجاع به ما اطلاع داد، محمد بن زیاد یشکری به نقل از میمون بن مهران به ما اطلاع داد و گفت: «نافع بن ازرق وارد مسجد الحرام شد...»- و آنگاه متن حدیث را نقل کرده است. طبرانی نیز در المعجم الکبیر بخشی از آن را از طریق جویر از ضحاک بن مزاحم نقل کرده- که در این متن با حرف «ط» مشخص شده- است که می‌گوید: «نافع بن ازرق بیرون رفت...»- و آنگاه متن حدیث را نقل کرده است. این که سیوطی این مسائل را در ذیل عنوان «آنچه از معرفت به لغت برای مفسر لازم است» می‌آورد، و این که در مقدمه آن روایت ابن عباس را می‌آورد که معانی «غریب القرآن» را باید در شعر جست که دیوان عرب است- این دو مسئله- ما را بدین نکته توجه می‌دهد که این مسائل [در الاتقان] از جنبه ادبی و از این زاویه محل اهتمام قرار گرفته که دلیل و گواهی است برای کسانی که در ارزشمند بودن شعر و در برابر کسانی استدلال می‌کنند که شعر را در اسلام ناپسند دانسته و در تأیید این مدعا آیه سوره یس: «و ما

نه شعر به او آموختیم و نه شعر شایسته اوست» و آیه سوره شعراء: «شاعران، تنها گمراهان از پی ایشان می‌روند» را آورده و در کنار این دو آیه احادیثی نبوی نیز در مذمت شعر و شاعران نقل کرده‌اند. بنابر این، هیچ جای شگفتی نخواهد بود که مشاهده کنیم مسائل ابن ازرق بیشتر مورد عنایت و اهتمام عالمان لغت و ادب قرار گرفته است تا صاحبان تفسیر. شاید نخستین عالمان لغت و ادب که - بنابر آنچه من می‌دانم - به این مسائل توجه کردند، ابو عبیده، پیشوای علوم زبان عربی در قرن دوم هجری، و محمد بن یزید مبرد، از پیشوایان این علوم در قرن سوم هجری، باشند. مبرد کلیات این مسائل را در کتاب خود الکامل آورده و بدان تصریح کرده که آن را از چندین طریق از ابو عبیده و دیگران شنیده است. مبرد در بحث از خوارج، پس از اشاره به ژرف اندیشی و دقت نظر و تأمل نافع بن ازرق می‌گوید: ابو عبیده معمر بن مثنای تیمی نسابه - از تیم قریش و منسوب به پیوند ولاء، و نه از تیم الرباب؛ فردی که از آگاهترین مردم به لغت و اخبار و انساب عرب بود - به نقل از اسامه بن زید به نقل از عکرمه روایت می‌کند که گفت: عبد الله بن عباس را دیدم که نافع بن ازرق نزد اوست و از او می‌پرسد و همچنین از او می‌خواهد به لغت اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۰ استدلال کند. پس دیدم که درباره این فرموده خداوند - جل ثنائه - از او پرسش کرد که «وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ» - ۲۹. «۲» ابو عبیده به همین سند روایت کرده و غیر او نیز روایت کرده‌اند و از چند طریق شنیده‌ایم که ابن ازرق درباره این آیه نیز از او [ابن عباس] پرسیده است که «قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا» - ۸۲. ابو عبیده و دیگران روایت کرده‌اند که نافع درباره این فرموده خداوند نیز از ابن عباس پرسید که «عُتِلُّ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْمٌ» - ۵۷. به طریقی چند از ابو عبیده روایت می‌شود که یکی از مسائلی که ابن ازرق از ابن عباس درباره آنها پرسش کرد مسئله اهتمام پیامبر خدا سلیمان به هدهد بود؛ و همچنین درباره آیه «الْم \* ذَلِكَ الْكِتَابُ» از او پرسید. از دیگر مسائلی که درباره آنها از او پرسش کرد این سخن خداوند است که «لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» - ۱۷۴. از طریقی چند روایت می‌شود که ابن ازرق نزد ابن عباس آمد و به پرسیدن از او پرداخت تا آنجا که او را خسته کرد ابن عباس نیز کم کم خستگی خود را نشان می‌داد. در این هنگام عمر بن عبد الله بن ابی ربیع که در آن زمان نوجوانی بیش نبود، بر ابن عباس وارد شد و سلام کرد و نشست. ابن عباس به او گفت: نمی‌شود اندکی از شعرت برایمان بخوانی؟ او نیز در پاسخ این شعر را خواند: أَمِنْ آلِ نَعْمِ أَنْتَ غَادِ فَمُبَكَّرِ غَدَاةٍ غَدَاةٍ غَدَاةٍ فَمُهَجَّرِ مَبْرَدٍ فِيهَا جَعَلْتَهُ بَيْتَ شِعْرِ نَقْلِ مِي كُنْدُ تَا بَه اِيْنَجَا مِي رَسْدُ كِه رَأَتْ رَجَلَا أَمَا إِذَا الشَّمْسُ عَارَضَتْ فَيُضْحِي وَ أَمَا بِالْعَشِيِّ فَيُخْضِرُ پَسْ اَز اَنَكِه عَمْر اِيْن شِعْر رَا كِه هَشْتَاد بِيْت بُوْد بَه پَايَان رَسَانْد، اِيْن اَزْرُق كَگفت: «ای ابن عباس، خدای را بر تو گواه می‌گیرم، آیا ما بر گرده شتران بکوبیم و نزد تو آسیم و درباره دین از تو بپرسیم و از ما روی برتابی، و در همین زمان نوجوانی از قریش نزد تو آید و در حضورت یاوه سراید و بدان گوش سپاری؟» ابن عباس در پاسخ گفت: «به خداوند سوگند، هیچ یاوه نشنیدم. ابن ازرق گفت: مگر نخواند که رأَتْ رَجَلَا - أَمَا إِذَا الشَّمْسُ عَارَضَتْ فَيُخْزِي وَ أَمَا بِالْعَشِيِّ فَيُخْضِرُ؟»

(۲) شماره‌هایی که در اینجا پس از آیات ذکر شده شماره ترتیب مسئله در این بررسی و منطبق بر ترتیب آن در الاتقان است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۱ ابن عباس اظهار داشت: چنین نگفت، بلکه گفت: فیضحی و أما بالعشی فیخضر. مبرد پس از شرح این بیت و اظهار نظر درباره آن آیه قرآن را بر صحت عبارت شعر گواه می‌آورد که می‌گوید: «وَ اَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحِي» «۳» - ۱۶. مبرد در مسائل پنج یا ششگانه که برگزیده، تنها توجه خود را به شرح شواهد شعری و اظهار نظر درباره آنها معطوف ساخته و سیاق بحث وی در کتابش سیاق امالی ادبی و لغوی را داراست نه ویژگی یک پژوهش و مطالعه قرآنی. به هر حال، هر چند مقداری که مبرد از مسائل ابن ازرق نقل کرده، اندک است، اما همین ما را بسنده می‌کند که وی کلیاتی را که از این ماجرا به نقل از روایت ابو عبیده و دیگران، از طریقی چند رسیده، موثق شمرده است. تا همین گذشته نزدیک، مسائل ابن ازرق در گیرودار اختلاف بر سر دیدگاه اسلام درباره شعر، در لابلای کتب ادب پنهان بوده است. در مراکش، زمانی که مسائل ابن ازرق را موضوع درس خود در تفسیر قرار دادم، شنیدم که همکارانم، اندیشمندان و اساتید قرویین شعر این شاعر خویش را بر زبان می‌آورند که: «اگر نزد گذشتگان شعر فضیلتی

نداشت بر دیوار کعبه آویخته نمی‌شد؛ اگر در شعر تبیین آیه‌ای نبود مسائل ابن ازرق مورد تفسیر قرار نمی‌گرفت». من نیز «منظومه ابن ونان» را که از افتخارات ادب مغرب اسلامی است، از چاپ مغربی «۴» آن به شرح سلاوی خواندم. در این منظومه، ابن ونان، در فضیلت شعر چنین می‌گوید: به سرایش شعر اهتمام دار که کمال مرد است، چنانچه بدان نان نخورد. شعر لبه تیز شمشیر مجد و گردنبندِ ————— دی بر گردنِ عل————— و بزرگی است.

(۳) در این فصل از الکامل به شرح مرصفی بر این کتاب تحت عنوان رغبه‌الآمل من کتاب الکامل، چاپ اول، ۱۳۴۸ ه ق / ۱۹۲۹ م، جلد هفتم مراجعه کرده‌ام. (۴) در نسخه دار الحدیث الحسینیة، در رباط، به شماره ۱۶۵۹. این نسخه مشتمل بر دو جلد بزرگ به حجم ۳۸۲ و ۳۹۲ صفحه، و عنوان آن چنین است: «زهر الافنان من حدیقه ابن الونان از علامه فقیه و ادیب ابو العباس سیدی احمد بن خالد سلاوی بر منظومه شیخ علامه ادیب بلیغ سیدی احمد بن محمد بن الونان». مطلع شعر ابن ونان نیز این بیت است: «مهلا علی رسلک حادی الأیق و لا تکلفها بمالم تطق». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۲ پس شعر بگو، و البته نه فراوان، و به گفته جاهل یا احمقِ واقعی مگذار. شعر را عیب نگوید مگر نابخردی ناتوان از شعر که عطر خوش آن را استشمام نکرده است. چه حاجتها که شعر روایشان کرد و چه بسیار گرفتاران و اسیران در بندی را ارمغان آزادی بخشید. (۵) چه بسیار احادیثی از سروری در فضل شعر به ما رسیده که هرگز از سر خواست دل سخن نگفته است. او به شعر استشهاد کرد و در جمع اصحاب خویش بدان گوش نیز می‌سپرد. او منبری برای [زید] بن ثابت بنا کرد و وی برای شعر گفتن بر فراز آن می‌رفت. او به ابن اهتم، هنگامی که آن حضرت را ستایش و زبرقان را نکوهش کرد، سخنی گفت و آن را با این جمله به پایان رساند که «ان من الشعر لحکمة» «برخی از اشعار حکمت است» که انسان را از لغزش نگه می‌دارد. او زمانی که شنید قتيله کشته خویش را که جان سلامت به در نبرده رثا می‌گوید، آنچه را از او به غنیمت ستانده بودند بدو باز گرداند و از سر رحمت و مهربانی، به اشک روان او گریست. او در پس مدح گویی کعب وی را یک برد و نیز صد شتر صله داد. و جعدی و ابن ثابت را به بهشتی مژده داد که پاداش شعری بلند بود. چه بسیار گمنامانی که یک بیت مدح از شاعری سخنور و شیرین زبان نامشان را بلند کرد، و چه بسیار و بسیار صاحب نامانی که بلند مرتبه. اگر نزد گذشتگان شعر فضیلتی نداشت بر دیوار کعبه آویخته نمی‌شد؛ اگر در شعر تبیین آیه‌ای نبود مسائل ابن ازرق مورد تفسیر قرار نمی‌گرفت. شعر جز به سان «نوشتن» نیست و فضیلت این دو به سان خورشیدی بر افق است. و پیامبر تنها بدان سبب از شعر گفتن منزّه داشته شده است که اعجاز به صورتی کامل درک گردد. (۶) شارح این منظومه در ذیل این ابیات دو فصل به عناوین «مسائل ابن ازرق و مطالب (۵) زهر الافنان، ج ۲، ص ۲۷۲. (۶)

همان، ص ۲۶۹. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۳ مربوط به آن»، در حدود سه صفحه، و «فضیلت شعر و نوشتن و تنزیه پیامبر - صلی الله علیه [و آله] و سلم - از آن دو» گشوده و در نخستین فصل - که در اینجا به ما مربوط می‌شود - به روایتی اشاره می‌کند که بر اساس آن عمر بن خطاب - رضی الله عنه - درباره آیه «أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ» (نحل / ۴۷) پرسید «و در پاسخ او همه سکوت کردند جز پیرمردی از هذیل که گفت: در لهجه ما تَخَوُّف به معنی تَنَقُّص است. امیر مؤمنان از او پرسید: آیا عرب از چنین معنایی در اشعار خود آگاهی دارد؟ او گفت: آری، شاعرمان ابو کبیر هذلی در وصف ناقه خود چنین می‌گوید: تَخَوُّف الرحل منها تامکا فردا کما تخوف عود النبئة السفن یعنی: جهاز از آن شتر که دارای کوهانی بلند و یگانه است ترسید، چنان که کشتیها از چوبی بر آمده از دریا می‌ترسند. در این هنگام عمر - رضی الله عنه - گفت: ای مردم به دیوانتان تکیه کنید تا گمراه نشوید. گفتند: دیوان ما چیست؟ گفت: شعر جاهلیت، که تفسیر کتابتان در آن است». شارح در ادامه اظهارات خود - به نقل از الاتقان سیوطی - چنین می‌افزاید: ابوبکر بن انباری می‌گوید: از صحابه و تابعان فراوان رسیده است که بر «غریب القرآن» و «مشکل القرآن» (لغات ناآشنا، ناشناخته و دشوار قرآن) به شعر استدلال کرده‌اند. اما جماعتی دیگر که ناآگاهند بر این کار نحویان خرده گرفته و گفته‌اند: چگونه

جایز است در مورد قرآن به شعر استدلال شود، در حالی که شعر در قرآن و در حدیث مذمت شده است؟ اما حقیقت امر چنان نیست که آنان گمان دارند؛ چه آنان گمان می‌کنند ما شعر را اصلی برای قرآن قرار داده‌ایم، در حالی که ما خواسته‌ایم کلمات ناشناخته قرآن را از طریق شعر روشن سازیم؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم» و می‌فرماید: «به زبان عربی صریح؛ و ابن عباس نیز گفته است: شعر دیوان عرب است و هر گاه مفهوم کلمه‌ای از قرآن که خداوند آن را به زبان عرب نازل کرده بر ما پنهان بماند، به دیوان عرب مراجعه می‌کنیم و شناخت آن کلمه را در این دیوان می‌جوئیم. همچنین ابن انباری از طریق عکرمه از ابن عباس نقل کرده است که گفت: هر گاه از معنی کلمات ناشناخته قرآن از من می‌پرسید، آن را در شعر بجوئید، که شعر دیوان عرب است. ابو عبیده نیز در الفضایل خود از ابن عباس روایت کرده است که درباره قرآن از اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۴ ابن عباس پرسش می‌شد، و او در پاسخ شعری می‌خواند و بدان بر تفسیر استشهاد می‌کرد. حافظ، سیوطی - رحمه الله - می‌گوید: روایات بسیاری در این باره از ابن عباس برای ما نقل شده و جامعترین روایتی که از او به ما رسیده مسائل ابن ازرق است، که برخی از آنها را ابن انباری در کتاب الوقف نقل کرده و برخی دیگر را نیز طبرانی در المعجم الکبیر. من می‌گویم: مبرد نیز در الکامل خود بخشی از این روایت را مطرح کرده است. سیوطی در الاتقان می‌گوید: مناسب دیدم این روایت را به طور کامل بیاورم تا مورد استفاده قرار گیرد. سلوی، در ادامه، سند این حدیث را که سیوطی بیان می‌کند، به همراه تنها سه مسئله از مسائل، یعنی مسئله «عزین»، «الوسیله»، «شریعه و منهاجا»، نقل کرده و سپس فصل مزبور را با این سخن به پایان برده است: سیوطی در ادامه اظهارات خود یک یک این مسائل را نقل کرده تا جایی که به اندازه یک جزوه از کتاب خویش را بدان اختصاص داده است. تفصیل این مسائل را در الاتقان فی علوم القرآن ببینید. توفیق از خداست. «۷» روشن است که بزرگان، مسائل ابن ازرق را از این حدیث که موضوع تفسیر می‌باشد مورد بررسی و تأمل قرار نداده، بلکه تنها از این زاویه بدان نگریسته‌اند که مسئله‌ای ادبی است که می‌توان در اثبات فضیلت شعر و نیاز به آن در فهم غریب القرآن و مشکل القرآن بدان استدلال کرد. تا جایی که من می‌دانم، آخرین کسی که مسائل ابن ازرق را مورد تأمل و مطالعه قرار داده، خادم قرآن و سنت، سید محمد فؤاد عبد الباقی - رحمه الله - است که این مسائل را، به نقل از سیوطی، به عنوان ضمیمه کتاب خود معجم غریب القرآن مستخرجا من صحیح البخاری «۸» -

(\_\_\_\_\_ ۷) همان، ص ۲۴۴ - ۲۷۲. (۸) چاپ

مصر، ۱۹۵۰ م. این کتاب از روی دار احیاء الکتب العربیة به چاپ دوم رسیده، همین چاپ مورد مراجعه ما قرار گرفته و هر گاه بدان اشاره و یا از آن نقل می‌کنیم، مقصود همین چاپ دوم است که مسائل ابن ازرق در صفحات ۲۳۸، ۲۹۲ آن قرار گرفته است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۵ که مشتمل است بر آنچه تنها از طریق ابن ابی طلحه از ابن عباس رسیده - آورده است. تلاش مؤلف در این کتاب بیش از هر چیز متوجه آن است که این مسائل را که از الاتقان بر گرفته از نو و بر اساس حروف الفبا مرتب کند. وی در حاشیه نیز تفسیر ابن عباس را برای هر یک از این مسائل و شاهی که وی برای تفسیر خود از شعر عرب آورده است، نقل می‌کند، بی آن که از جنبه تفسیری به این مسائل بپردازد. من از این جنبه به مسائل ابن ازرق اهتمام نمی‌ورزم که مسئله‌ای ادبی و مربوط به شعر است که قدما تمامی توان خود را در راه خدمت به آن و تحقیق آن گذاشته‌اند؛ چه، دیگر این زمینه نیست که درباره ارزش شعر جدل کنیم یا در موضع و دیدگاه اسلام نسبت به آن اختلاف ورزیم، و از دیگر سوی این را نیز نمی‌توانیم از یاد ببریم که حرکت گردآوری و تدوین میراث شعر جاهلی حرکتی است که به هدف خدمت به کتاب اسلام، کتاب عربی صریح صورت گرفته است. آنچه در اینجا از مسائل ابن ازرق اهمیت دارد این است که این مسائل، در مجموعه‌ای که سیوطی در الاتقان در اختیار گذاشته، حدود دویست مسئله تفسیری «۹» را در برابر ما قرار می‌دهد. این تلاش من، تا آنجا که می‌دانم، برای نخستین بار در پی آن است که تک تک این مسائل را مورد تأمل و بررسی قرار دهد تا ببینیم آیا واقعا کلمات قرآنی با آنچه ابن عباس به عنوان تفسیر آنها ذکر کرده مرادف است یا آن که تفسیر وی درباره این کلمات تنها شرح، آنهاست و معنی آنها را به ذهن نزدیک می‌سازد،

یعنی همان شیوه‌ای که در تفسیر کلمات کتاب اعجاز راهی جز آن وجود ندارد. از آنجا که شیوه ما در تفسیر آن است که در مورد هر کلمه، پس از شناخت مدلول اصلی آن در زبان عربی به استقراء در مورد استعمال آن در قرآن در قالب صیغه‌های متفاوت و همچنین (۹) \_\_\_\_\_) مرصفی در شرح کتاب

الکامل مبرد متذکر شده است که نافع درباره بیش از یکصد و شصت مسئله از ابن عباس پرسش کرده و اکثر این مسائل را سیوطی در الاتقان گرد آورده است. ر ک: رغبه الآمل، ج ۷، ص ۱۵۴. این تعیین عدد تقریبی مسائل ابن ازرق محل تأمل و اشکال می‌باشد؛ زیرا آنچه در نسخه چاپی الاتقان وجود دارد یکصد و هشتاد و هشت مسئله است و در کنار آن، سیوطی تصریح می‌کند که تعداد اندکی از این مسائل، یعنی حدود چهارده مسئله را حذف کرده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۶ به تدبّر در سیاق خاص آن در آیه و سوره، و نیز سیاق عام آن در کلّ قرآن می‌پردازیم و سپس آنچه را در تفسیر آن روایت شده بر نتایج این تدبّر و تأمل عرضه می‌داریم؛ در اینجا با این مسئله روبرو می‌شویم که اکثر مسائل ابن ازرق درباره واژه‌هایی از واژه‌های ناشناخته قرآن است که در غیر آیه مورد سؤال نیامده است. بنابر این، در چنین مسائلی، آن الفاظی را مورد تأمل قرار می‌دهیم که ابن عباس کلماتی را بدانها تفسیر کرده و غالباً نیز آن الفاظ از چیزهایی است که در مواضعی دیگر غیر از موضع مورد سؤال در قرآن کریم به کار رفته است. اهتمام ما در این موارد متوجه آن است که بفهمیم چرا قرآن از آن الفاظ که به عنوان تفسیر لفظ موجود در آیه ذکر شده، عدول کرده و همان کلمه‌ای را به کار گرفته که ابن ازرق درباره‌اش پرسش می‌کند. آن هم در شرایطی که هر دو کلمه، هم کلمه تفسیر شده و هم کلمه تفسیر کننده، از کلمات قرآیند. البته در کنار این امر، کتب لغت و تفسیر، و بویژه مفردات غریب القرآن اصفهانی و النهایه فی غریب الاثر «۱۰» ابن اثیر جزری را مورد مراجعه و تأمل قرار داده‌ام. اکنون نوبت آن فرا رسیده است که به بررسی «مسائل ابن ازرق» بر حسب ترتیبی که سیوطی در کتاب الاتقان فی علوم القرآن «۱۱» آورده است بپردازیم. \_\_\_\_\_) (۱۰) چاپ الخیریه، قاهره، همراه با

المفردات فی غریب القرآن راغب اصفهانی که در حاشیه آن چاپ شده است. (۱۱) در چاپ الموسویه، مصر، ۱۲۷۸ ه. ق. ج ۱- ص ۲۵۵ تا ۲۸۲- النوع السادس و الثلاثون اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۷

## ۱- عزین:

۱- عزین: نافع بن ازرق به ابن عباس گفت: درباره این فرموده خداوند آگاهم کن که می‌گوید: «عن الیمین و عن الشمال عزین». ابن عباس در پاسخ گفت: «عزین، الحلق من الرفاق» (عزین حلقه‌هایی از دوستان است) «۱». نافع پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست؟ گفت: آری، آیا نشنیده‌ای سروده عبید بن ابرص را که می‌گوید: فجاؤوا یهرعون الیه حتی یكونوا حول منبره عزینا یعنی: از هر سوی، گرد او شتافتند تا بر پیرامون منبر او حلقه زنند. [«۲» این کلمه در معارج / ۳۷ آمده است، در آیه‌ای خطاب به پیامبر- صلی الله علیه [و آله] و سلم- که می‌گوید: «فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قَبْلَكَ مُهْطِعِينَ \* عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ عَزِينَ» یعنی: چرا کافران در پیشگاه تو سر افکنده‌اند و از راست و چپ بر گرد تو انبوه می‌شوند. این کلمه، هم به لحاظ صیغه و هم ماده تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به حلقه‌هایی از دوستان، تفسیری بر وجه تقریب است، و لفظ «عزین»، در سیاق خود، مفهوم ماده خویش را که وابسته به بودن و عضو بودن در یک مجموعه است حفظ \_\_\_\_\_) (۱) در الاتقان «الحلق الرفاق» و در

معجم غریب القرآن، «حلق الرفاق» آمده است. (۲) آنچه میان علامت ذکر شده نظریه‌ای است که حاصل تلاش مؤلف در خدمت مسئله مورد بحث را ارائه می‌کند. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۸ می‌کند، گویا- چنان که راغب می‌گوید- عزین جماعتی است که همه به یکدیگر منتسب هستند. کلمه «حلقه» برای حلقه درس و همچنین حلقه محاصره به کار می‌رود و گاه نیز- چنانچه در

الاساس آمده- به مجموعه‌ای از اسلحه اطلاق می‌شود، و شاید شاهدهی که از شعر عبید آورده شده، به این معنا نزدیکتر باشد. اختصاص حلقه‌ها به حلقه‌های دوستان، در تفسیر ابن عباس، قیدی است برای بیان این معنا که عزیز جماعتی‌اند که هر یک به دیگری منسوب است؛ البته با تفاوت گذاشتن میان روی آوردن کافرانی که نزد رسول کفر اختیار کردند، به سوی او «از راست و از چپ و چون حلقه‌ای بر گرد او» که از روی دشمنی و به منظور اظهار همدستی در برابر او صورت گرفته، و میان گرد آمدن کسانی که در شعر از آنان یاد شده، بر پیرامون منبر که به عنوان تأیید و پشتیبانی صورت گرفته است.]

## ۲- الوسیله:

۲- الوسیله: ابن ازرق درباره این فرموده خداوند پرسید: «وَأَبْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ». ابن عباس در پاسخ گفت: «الوسيلة، الحاجة» (وسیله به معنی حاجت است) چون نافع پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، وی پاسخ داد: آری، نشنیده‌ای که عنتره می‌گوید: إِنَّ الرِّجَالَ لَهْمُ إِلَيْكَ وَسِيلَةٌ أَنْ يَأْخُذُوكَ تَكْحَلِي وَتَخْضَبِي يَعْنِي: مردان را به تو نیاز است که تو را بگیرند، [چشمان خویش] سرمه بکش و [دستان] حنا کن. [این کلمه در مائده/ ۳۵ آمده است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و حاجت خویش از او جویید و در راه او جهاد کنید باشد که رستگار شوید. این کلمه در اسراء/ ۵۷ نیز آمده است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا». یعنی: آنهایند کسانی که دعا می‌کنند، حاجت را نزد پروردگار خویش می‌جویند تا کدام به او نزدیکتر باشند، و به رحمت او امید دارند و از عذاب او بیم می‌برند، که عذاب پروردگارت برآستی شایسته حذر کردن از آن است. در قرآن کریم در اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۱۹ غیر این دو آیه، کلمه‌ای از این ماده نیامده است. تفسیر وسیله به حاجت، تنها می‌تواند وسیله‌ای برای نزدیک کردن معنی آن به ذهن باشد؛ چه، در قرآن کریم کلمه «حاجة» سه بار و در هر سه بار نیز به صورت نکره به کار رفته است. یوسف/ ۶۸: «إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ» «مگر نیازی که در دل یعقوب بود». غافر/ ۸۰: «وَلِتَبْتَغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ» «تا بدان طریق به حاجتی دست یابید که در سینه دارید». حشر/ ۹: «وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا» «به سبب آنچه بدیشان داده شده، در دل خویش نیازی نمی‌یابند». این که [در این آیات]، «حاجت» در دل یا در سینه‌هاست، بدان اشعار دارد که حاجت امری است که متعلق نوعی احساس روانی و درونی قرار می‌گیرد و سبب این احساس نیز رغبت در چیزی یا دلگیر بودن از چیزی و یا احساس فقر و کمبود است؛ این در حالی است که از سویی دیگر، در دو آیه‌ای که واژه «وسیله» به کار گرفته شده، وسیله تنها به درگاه خداوند سبحان آورده می‌شود و در مصادیقی چون تقوا، خشیت از خدا، و جهاد و دعا تحقق می‌یابد. بنابر این، «کلمه حاجت»، به رغم نزدیک بودن به مفاد واژه «وسیله» معنای توسل به درگاه خداوند- تعالی- و تقرب جستن به او، و در صدد یافتن راهی به سوی او بدانچه او را خشنود می‌سازد را، که در واژه «وسیله» نهفته است ادا نمی‌کند.]

## ۳- شرعه و منهاج:

۳- شرعه و منهاج: ابن ازرق درباره این فرموده خداوند- تعالی- پرسید: «شرعه و منهاجا». ابن عباس گفت: «الشرعه الدین، و المنهاج الطريق» (شرعه، دین، و منهاج طریق و راه است)؛ و آنگاه به این شعر ابو سفیان حارث بن عبد المطلب استشهاد کرد که می‌گوید: لقد نطق المؤمن بالصدق والهدى وبين للاسلام دينا و منهجا یعنی: آن که امینش دانند از صدق و هدایت سخن گفت و برای اسلام دینی و راهی تبیین کرد. [این هر دو واژه در مائده/ ۴۸ آمده است، آیه‌ای که خطاب به پیامبر- صلی الله علیه و آله و سلم- می‌گوید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ» اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲۰ «مُهَيِّمًا عَلَيْهِ

فَاَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ؛ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا؛ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِنَبِّئُكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ». یعنی: ما کتاب را با پیام حق بر تو نازل کردیم؛ این، کتابی را که در برابرش هست تأیید می‌کند و بر آن غلبه دارد. پس میان آنان بدانچه خداوند نازل کرده است حکم کن و از پی خواسته‌های آنان، به جای آن حقی که به تو رسیده است، مرو؛ برای هر کدام از شما راه و روشی قرار داده‌ایم؛ و اگر خداوند می‌خواست، همه شما را پیروان یک دین قرار می‌داد، اما این بدان خاطر است که در آنچه به شما داده بیازمایدتان، پس به سوی نیکبها بشتابید، بازگشت همه شما به سوی خداوند است و شما را از آنچه در آن اختلاف می‌کردید آگاه می‌سازد. صیغه «شرعاً» تنها در این آیه آمده، اما از همین ماده، فعل ثلاثی ماضی در دو آیه شوری/ ۱۳ و ۲۱، عبارت «شریعه من الأمر» در جاثیه/ ۱۸ و «شرعاً» در آیه اعراف/ ۱۶۳ آمده است. اما کلمه «منهاج» هم از نظر صیغه و هم ماده تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. تفسیر «شرعاً» به دین تفسیری نزدیک به معنا می‌باشد و البته تفاوتی دقیق نیز میان این دو وجود دارد، از این نظر که واژه «دین»، در اصل، بر طاعت و انقاد، و «شرعاً» بر راه روشن دلالت می‌کند و واژه اخیر، در اصل لغت، در «شریعه الماء» (راهی که به سوی آب می‌رود) به کار می‌رود که نتیجه گذر از آن سیراب شدن و نجات یافتن است. اما «منهاج» بر صرف طریق دلالت نمی‌کند، بلکه به معنی راه هموار و مطمئن است. پیش از این، در بحث مربوط به ترادف تفاوت میان شرعاً و منهاج را متذکر شده‌ایم.]

#### ۴- ینع:

۴- ینع: ابن ازرق از این فرموده خداوند- تعالی - پرسید: «إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ». ابن عباس در پاسخ گفت: یعنی رسیدن و پخته شدن آن؛ آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد که می‌گوید: اذا ما مشت وسط النساء تأودت كما اهتر غصن ناعم النبت يانع یعنی: زمانی که میان زنان راه می‌رفت خود را، به ناز، به این سوی و آن سوی خم کرد؛ چونان که شاخه‌ای نرم و رسیده بر درخت تکان خورد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲۱ [این کلمه در آیه انعام/ ۹۹ آمده است. «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُمْتَرًا كَبَابًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ، انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ، إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ». یعنی: اوست خدایی که از آسمان آبی فرو فرستاد و بدان هر گونه نباتی را بر رویانیدیم و از آن ساقه‌ای سبز و از آن دانه‌هایی بر هم چیده و نیز از جوانه‌های نخل خوشه‌هایی سر فروهشته پدید آوردیم و نیز بستانهایی از تاکها و زیتون و انار، همانند و ناهمانند. به میوه‌هایش بنگرید آنگاه که میوه‌ها پدید آیند و برسند. براستی که در اینها آیاتی است برای آنان که ایمان دارند. این کلمه، هم به ماده و هم به صیغه، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «ینع» به رسیدن و پخته شدن، تنها یک معنی تقریبی است و در کنار آن، از یاد نمی‌بریم که «ینع» به اوج شکوفایی طبیعی در گیاه و میوه گفته می‌شود، در حالی که کلمه «نضج» در بسیاری از موارد برای دلالت بر پخته شدن و سوخته شدن به وسیله آتش به کار می‌رود، چنان که آیه قرآن نیز این کلمه را در چنین معنایی به کار برده است: نساء/ ۵۶: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضَّجَتْ جُلُودُهُمْ يَدْلُنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». یعنی: کسانی که به آیات ما کفر ورزیدند به آتششان در آوریم؛ هر چه پوست آنان بسوزد پوستی دیگر جایگزین آن سازیم تا عذاب را بچشند.]

#### ۵- ریش:

۵- ریش: نافع درباره این فرموده خداوند- تعالی - پرسید: «و ریشا». ابن عباس این کلمه را به «مال» تفسیر کرد، و آنگاه شعر شاعر را گواه آورد که می‌گوید: فرشنی بخیر طال ما قد بریتنی و خیر الموالی من یریش و لا یریش یعنی: مرا مال و لباسی داد و برهنه‌ام

نکرد و بهترین مولایان آن است که مال دهد و برهنه نسازد. [این کلمه در آیه اعراف/ ۲۶ آمده است: «یا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ، ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». یعنی: ای زادگان آدم، ما لباسی بر شما نازل کردیم که زشتیهایتان را می‌پوشاند، و نیز لباس زینتی را؛ و لباس تقواست که نکوتر است. این از آیات اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲۲ خداوند است. شاید که آنان پند گیرند. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. اما در مقابل کلمه «مال» به صورتهای مفرد و جمع، و نکره و معرفه هشتاد و شش بار در قرآن به کار رفته، و این بدان اشعار دارد که در آیه اعراف، میان «ریش» و «مال» تفاوتی است. صریح مدلول سیاقی کلمه «ریش» در مورد لباس، به اصل دلالت این کلمه نزدیکتر است، که «ریش»، به معنی پر در لباس مورد استفاده قرار می‌گیرد و این واژه به صورت استعاری و مجازی نیز، برای دلالت بر زینت به کار می‌رود. شعری که به عنوان شاهد آورده شده نیز همین معنی مجازی را تأیید می‌کند؛ چه، در این شعر کلمه «ریش» صریحا در برابر «بری» به کار رفته، و اصل معنی این دو کلمه این است که گفته می‌شود: «راش السَّهْم»، یعنی پری به انتهای تیر اضافه کرد و آن را به خوبی آراست و آماده ساخت، و «براه» یعنی آن را تراشید و برهنه کرد. این دو کلمه به معنی مجازی تقویت و تأیید و یاری، و نقیض آن یعنی دست از یاری کشیدن و کمک خویش را دریغ داشتن نقل داده می‌شوند. در اساس البلاغه بیتی از شعر عرب به عنوان شاهد بر این استعمال مجازی آمده است که عرب می‌گوید: «رشت فلانا»، یعنی جانب فلانی را تقویت کردم. در این کتاب، همچنین درباره معنی مجازی ماده ریش آمده است: «و جعل الله اللباس ريشا» یعنی خداوند لباس را مایه زینت و جمال قرار داد: «قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم و ريشا»، مستعار است از پری که لباس و زینت پرنده است. جریر می‌گوید: فریسی منکم و هوای معکم و إن کانت زیارتکم لماما یعنی: زینت من از شماست و دلم با شما، هر چند دیرادیر به زیارتتان نایل می‌آیم.]

## ۶- کبد:

۶- کبد: نافع درباره این سخن خداوند- تعالی - پرسید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ». ابن عباس گفت: «فی اعتدال و استقامه» (یعنی در اعتدال و استقامت او را آفریدیم). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست؟، وی پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای که لبید بن ربیعہ می‌گوید: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲۳ یا عین هَلَمَا بَكَيْتِ اِرْبِدَ اِذْ قَمْنَا وَ قَامَ الْخَصُومُ فِي كَبَدٍ «۳» یعنی: ای دیده، چرا دم به دم نگرستی، آنگاه که ما و دشمنان در اعتدال و استقامت برخاستیم؟ [این کلمه در آیه بلد/ ۴ آمده است: «لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ\* وَ أَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ\* وَ الْوَالِدِ وَ مَا وَّلَدَ\* لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ\* أَيْحَسِبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ» یعنی: نیازی نیست، به این شهر، در حالی که تو در آن سکونت داری، یا به پدری و فرزندی که از او پدید آمده سوگند یاد کنم، که ما انسان را در اعتدال و استقامت [البته بنا بر تفسیر کبد به اعتدال و استقامت] آفریدیم. آیا انسان گمان دارد که هیچکس بر او توان نمی‌یابد؟ این کلمه، به ماده و صیغه، تنها یک بار در قرآن آمده است. من نفهمیده‌ام که چگونه تفسیر این کلمه به اعتدال و استقامت را می‌توان به معنی اصلی آن نزدیک دانست. در حالی که سیاق کلمه در این آیه، از مشقتها و سختیهای گذر از گردنه سخت [رسیدن به تکامل انسانی] که انسان آنها را تحمل می‌کند حکایت دارد، و از دیگر سوی مدلول اصلی این کلمه در لغت نیز همان مشقت و رنج می‌باشد؛ چه، در زبان عربی واژه «کبد»، در اصل، برای دلالت بر رنجی که انسان از یک کبد بیمار می‌برد وضع شده، و سپس، به صورت مجازی، به تحمل رنج و مشقت معنوی نقل یافته است، و در این معنی جدید است که گفته می‌شود «وقع فی کبد» یعنی در مشقت افتاد، و یا آن که در مورد کسانی که با یکدیگر دشمنند گفته می‌شود: «انهم لفی کبد من امرهم»، یعنی: آنان در وضعیت دشواری گرفتار آمده‌اند، یا «بعضهم یکابد بعضا» یعنی در مشقت کشاکش با یکدیگر گرفتارند، یا گفته می‌شود: «المسافر یکابد اللیل» یعنی آن که مسافر بر مرکب ترس و دشواری سفر در شب می‌نشیند [یا درگیر سختی نبرد با شب می‌شود]. بیشتر مفسران نیز بر این عقیده‌اند که مقصود از «کبد» در آیه سوره بلد گرفتاری و مشقت است من به این تفسیر دل آسوده‌ام که



واژه «کبد» در اینجا در معنی دست و پنجه نرم کردن با مشکلات تکلیف و پشت سر نهادن خطرات گذر از گردنه‌ای سخت است که در آیات بعدی همین سوره بدان اشاره می‌کند: «آیا او را دو چشم و زبان و دو لب ندادیم و به دو راه رهنمون نگشتیم؟ پس از آن گردنه سخت نگذشت، و تو چه می‌دانی که آن گردنه سخت چیست». (۴)

(۳) در کشف همین عبارت آمده، اما در تفسیر ابن هشام، ج ۴، ص ۲۱۵ عبارت «وقام النساء» و در الکامل مبرد، جمله «وقام العدو» آمده است. (۴) برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به تفسیر سوره بلد در جلد اول التفسیر البیانی للقرآن. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲۴ همچنین به نظر می‌رسد در بیت شعری نیز که به عنوان شاهد آمده معنی مشقت از اعتدال و استقامت نزدیکتر است [و باید بیت شعر را چنین معنی کرد: «آنگاه که ما و دشمنان در مشقت یک نبرد به رویارویی برخاستیم»].

#### ۷- سنا:

۷- سنا: نافع بن ازرق درباره این فرموده خداوند- تعالی- پرسید: «یکاد سنا برقه». ابن عباس در پاسخ گفت: «السنا، الضوء» (سنا به معنی روشنایی است)؛ و آنگاه به بیتی از شعر ابو سفیان بن حارث استشهد کرد که می‌گوید: يدعو الى الحق لا يبغى به بدلا يجلو بضوء سناه داجي الظلم یعنی: به حق فرا می‌خواند و چیزی به جای آن نمی‌جوید و به پرتو روشنایی خویش ظلمتهای تیره و تار را روشن می‌سازد. [این کلمه در آیه نور/ ۴۳ آمده است: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ، وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيَصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ، يَكَادُ سَنَا بَرْقُهُ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ». یعنی: آیا ندیدی که ابرهایی را به آهستگی می‌راند، سپس آنها را به هم می‌پیوندد و آن را به صورت ابری انبوه می‌آورد و باران را می‌بینی که از لابلاهای آنها بیرون می‌آید و از آسمان و از آن کوهها که آنجاست تگرگی می‌فرستد و هر که را بخواهد با آن می‌زند و آن را از هر که بخواهد باز می‌دارد نزدیک است درخشش برکش دیدگان را کور سازد. [این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. واژه «ضوء» نیز از الفاظ قرآنی نیست، هر چند از این ماده، کلمه «ضياء» در آیات: یونس/ ۵، انبیاء/ ۴۸، و قصص/ ۳۱؛ و همچنین فعل ثلاثی، به صیغه ماضی «اضاء» در دو آیه بقره «فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ» و «كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافِهِ» و به صیغه مضارع «يضيء» در آیه نور «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» آمده است. تفسیر «سنا» به «ضوء» (روشنایی) نزدیک به معنی حقیقی است، هر چند شاهی که از شعر ذکر شده، چنین تفسیری را تأیید نمی‌کند، از این نظر که در آن شعر نمی‌توان گفت «يجلو بضوء ضوئه داجي الظلم»؛ چه، در این صورت شیئی به خود اضافه شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲۵ نزدیکتر از این تفسیر آن است که بگوییم سنا در بر دارنده مفهوم روشنایی و یا نور ساطع شونده، بالا رونده و بلند می‌باشد. در لغت نیز «سنا» در علو و رفعت به کار می‌رود و «سنا» به معنی علو و رفعت و «سنی» به معنی بلند و مرتفع است.]

#### ۸- حفده:

۸- حفده: نافع بن ازرق درباره این سخن خداوند- تعالی- پرسید: «و حفده». ابن عباس در پاسخ گفت: «الحفده ولد الولد و هم الاعوان» (حفده، فرزندان فرزند است که اعوان و یاران انسان محسوب می‌شوند)؛ و آنگاه به گفته شاعر استشهد کرد که می‌گوید: حفد الولائد حولهنّ و أسلمت بأكفهنّ أزمّة الأحمال «۵» یعنی: نوادگان در پیرامون آنها گرد آمدند و به دستان آنان مهار شتران بارکش در دست گرفته شد. [این کلمه در آیه نحل/ ۷۲ آمده است: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنًا وَ حَفَدَةً وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَلِفَالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَ بِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ». یعنی: خداوند از شما برایتان همسرانی و برایتان از همسرانتان پسران و نوادگانی قرار داد و از آنچه پاکیزه است به شما روزی داد. پس آیا به باطل ایمان می‌آورند و به نعمت خداوند

کافر می‌شوند؟ این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «حفده» به اعوان که در اصل فرزندان فرزندان می‌باشند تفسیری تقریبی است و در کنار آن باید به این ویژگی معنایی «حفده» نیز توجه داشت که «حفده» در بر دارنده مفهوم شتافتن به خدمت از روی رغبت و به صورت داوطلبانه و به عنوان صدق در گرویدن و پاسخ مثبت دادن است. اصل لغوی این واژه نیز از پی در پی قدم گذاشتن در حالت تند رفتن است؛ حمید بن ثور می‌گوید: فده المطایا الحافدات و قطعت نعالا- له دون الإکام جلودها یعنی: چه بسیار مرکبهای تندرو که در راه رسیدن به آن فدا شد و پوست و کف پاها در راه در نوردیدن تپه‌ها برای رسیدن بدان از بین رفت (۵. \_\_\_\_\_). این بیت از شواهد الکشاف و البحر المحیط، در تفسیر آیه نحل/ ۷۲ است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲۶ در همین معناست که گفته می‌شود: «حفده فلان فی الامر و احتفده» یعنی در کار شتاب کرد و در پرداختن بدان سرعت به خرج داد، و «حفدت فلانا»، یعنی خدمت او گزاردم و در فرمان بردن از او سرعت ورزیدم. با همین تفسیر است که معنی «حفده» در این دعا درک می‌شود که «الیک نسعی و نحفده»، یعنی به سوی تو می‌آیم و به درگاه تو می‌شتابیم. آنچه از سیاق آیه، در معنی این کلمه به نظر می‌رسد این است که «حفده» فرزندان پسران هستند- و زمخشری نیز در اساس البلاغه به همین نظریه گرویده است- و از آنجا که این فرزندان اعوان و یاران پدران خویش نیز محسوب می‌شوند، در زبان عربی این مجاز دانسته شده که مجازا کلمه «حفده» برای دلالت بر اعوان و یارانی به کار برده شود که به خدمتگزاری و طاعت مخدوم خویش می‌شتابند، هر چند از فرزندان فرزندان او نباشند.]

## ۹- حنان:

۹- حنان: نافع از معنی این آیه پرسید: «و حنانا من لدنا». ابن عباس در پاسخ گفت: «رحمة من عندنا» (یعنی رحمتی از جانب ما)؛ آنگاه به بیٹی از طرفه بن عبد استشهد کرد که می‌گوید: ابا منذر افنیت فاستبق بعضنا حنانیک بعض الشرا هون من بعض یعنی: ای ابو منذر، همه را هلاک کردی و از بین بردی. به برخی از ما لطف کن و رحم نما، که برخی از بدیها از برخی دیگر قابل تحملتر است. [این کلمه در آیه مریم/ ۱۳ آمده است: «یا یحیی خذ الکتاب بقوه و آتیناه الحکم صبیئا\* و حنانا من لدنا و زکاه و کان تقیا». یعنی: ای یحیی، کتاب را با قدرت بگیر، و در کودکی او را حکم بدادیم و رحمتی از جانب خود و نیز زکاتی، و او پرهیزگار بود.]. [این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. اما در مقابل کلمه «رحمت» [که به عنوان معادل این کلمه ذکر شده] به صیغه‌های متفاوت و به صورت متعدد در قرآن آمده است: «الرحمة» و «رحمة»، ۱۱۴ بار؛ «المرحمة» یک بار در سوره بلد؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲۷ فعل ثلاثی در صیغه‌های ماضی و مضارع و امر، ۲۸ بار؛ «ارحم الزاحمین»، ۴ بار؛ «رحماء» یک بار در سوره فتح؛ از اسماء الهی، «الرحمن» ۵۷ بار و «الرحیم» ۹۵ بار؛ از همین ماده، کلمه «الارحام» ۱۲ بار، و «أقرب رحما»، یک بار در آیه کحف. همین نکته ما را متوجه تفاوتی می‌سازد که میان «رحمت» و «حنان» که تنها یک بار در سوره مریم، به کار رفته، و در مسئله مورد بحث از آن پرسش شده است وجود دارد. شاید در «حنان» نوعی حس حاکی از دلسوزی قرار دارد که در واژه «حنین» آن را بخوبی می‌یابیم. امیا نکته‌ای که در «رحمت» وجود دارد گذشت، لطف و عفو است، آنجا که از جانب خداوند سبحان که دارای رحمت و ارحم الزاحمین است باشد؛ و خویشاوندی و بجای آوردن صله ارحام و مهربانی متقابل میان خویشاوندان است، آنجا که از سوی انسانها و در میان انسانها باشد. صریح آیات قرآن که مشتمل بر این کلمه است، و همچنین آیات ذیل، بدین تفسیر گواهی می‌دهد: بلد/ ۱۷: «سپس از کسانی بود که ایمان آوردند و به صبر و مهربانی با یکدیگر توصیه کردند»؛ فتح/ ۲۹: «محمد رسول خداست و کسانی که با اویند در برابر کافران سختگیر و با همدیگر مهربانند»؛ کحف/ ۸۱: «اما آن نوجوان، پدر و مادرش مؤمن بودند؛ پس از این ترسیدیم که به سرکشی و کفر خویش آنان را به ستوه آورد. بدین سبب خواستیم پروردگارشان به جای او چیزی بدیشان دهد به پاکی بهتر و به مهربانی نزدیکتر از او»؛ اسراء/ ۲۴ که در زمینه نیکی به والدین می‌گوید: «برای آنان از سر

مهربانی بال فروتنی فرو نه، و بگو پروردگارا بر آنان رحمت فرست، چنان که مرا آنگاه که خردسال بودم تربیت کردند».

## ۱۰- بی‌اس:

۱۰- بی‌اس: نافع درباره معنی این سخن خداوند پرسید: «أَفَلَمْ يَأْسِ الَّذِينَ آمَنُوا». ابن عباس در پاسخ گفت: «افلّم يعلم، بلغه بنی مالک» (یعنی آیا ندانستند به لغت بنی اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۲۸ مالک). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست؟ وی گفت: آری، آیا نشنیده‌ای که مالک بن عوف می‌گوید: لقد بیس الاقوام انی انا ابنه و ان كنت عن ارض العشیره نائیا یعنی: بر آن طوایف معلوم شده است که من، هر چند از سرزمین خاندانم دورم، اما فرزند اویم. [این کلمه در آیه رعد/ ۳۱ آمده است: «وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلِّغِ لِلَّهِ الْأَمْرَ جَمِيعًا أَلَمْ يَأْسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا، وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصَِّبُهُمْ بِمَا صَدَّعُوا قَارِعَةً أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ\*» وَ لَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَمَلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ». من درک نمی‌کنم که چگونه می‌توان تفسیر «یأس» به علم را مقبول دانست در حالی که در هیچیک از موارد کاربرد کلمه علم در قرآن، نمی‌توان این کلمه را، هر چند با توجیهی بعید، به یأس معنا کرد. همچنین نباید از این حقیقت غافل بمانیم که در قرآن، در اکثر مواردی که واژه علم آمده به خداوند- سبحانه- اسناد داده شده است: صیغه «اعلم» چهل و نه بار درباره خداوند- تعالی- و نام «علیم» برای خداوند «عَلَام الغیوب» چهل بار آمده است. همین مسئله این احتمال را احتمالی بعید می‌نماید که، حتی بنابر فرض پذیرش این که معنی «بی‌اس» در لغت بنی مالک «یعلم» است، میان این دو واژه مترادفی وجود داشته باشد. در سایر موارد استعمال کلماتی از این ماده (یأس) در قرآن- که مجموع آنها با در نظر گرفتن آیه سوره رعد که موضوع این مسئله می‌باشد دوازده مورد است- در همه جا کلمه مزبور به معنی قطع امید و قنوط و انقطاع امل آمده است، چنان که این حقیقت، به وضوح، از سیاق آیات مشتمل بر کلماتی از این ماده بر می‌آید: مائده/ ۳: «الْيَوْمَ يَأْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» «امروز کسانی که کافران از دین شما نومید شدند»؛ ممتحنه/ ۱۳: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، طایفه‌ای را به دوستی نگیرید که خداوند بر آنان خشم گرفته است. آنان از آخرت نومید شده‌اند، چنان که کافران از ساکنان قبرها نومید شده‌اند»؛ طلاق/ ۴: «وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةٌ أَوْ أَشْهُرٌ اِعْجَازٌ بَيَانِي قُرْآن، متن، ص: ۳۲۹ وَ اللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ» «زنانی که از شما که از حیض شدن نومید گشته‌اند، اگر درباره ایشان مردد باشید، عدّه آنان سه ماه است و نیز کسانی که حیض نشده‌اند»؛ عنکبوت/ ۲۳: «أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي» «آنان از رحمت من نومید شده‌اند»؛ یوسف/ ۸۰: «فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا» «پس زمانی که نومید شدند، از مشورت به کناری رفتند»؛ یوسف/ ۸۷: «وَلَا تَيَأسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَئِيسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» «از رحمت خداوند نومید نشوید که جز طایفه کافران کسی از رحمت خداوند نومید نمی‌شود»؛ یوسف/ ۱۱۰: «حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا» «تا به آن زمانی که پیامبران نومید شدند و گمان کردند تکذیب شده‌اند یاری ما به آنان رسید»؛ هود/ ۹: «وَلَئِنْ أَدْقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَفُورٌ» «و اگر از جانب خود به انسان رحمتی بچشانیم و سپس آن را از او بستانیم، او بسیار نومید و ناسپاس خواهد بود»؛ فصلت/ ۴۹: «لَا يَسْتَأْمِرُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤَسِّ قَنُوطٌ» «انسان از دعای خیر خسته نمی‌شود؛ و اگر شری به او رسد بسیار نومید و مأیوس است»؛ اسراء/ ۸۳: «وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُؤَسًّا» «و چون شری به او رسید، بسیار نومید گشت». بنابر این مشاهده می‌کنیم که در هیچیک از این آیات نمی‌تواند یأس به معنی علم باشد و تنها به معنی قطع امیدواری و قنوط است. هیچ دور نیست کلمه یأس در آیه رعد را نیز به همان معنایی بدانیم که از استقراء مواضع کاربرد این کلمه در سرتاسر قرآن به دست می‌آید. در این صورت، مفاد آیه مورد اشاره تشویق مؤمنان به نومید شدن از کافران و دل‌نستن بدان خواهد بود که همه مردم را به ایمان آوردن و ادار سازند،

مگر آن که خداوند چنین چیزی را برای آنان اراده کرده باشد. آنچه در دو آیه ذیل آمده است، همین برداشت را تقویت می‌کند: یونس / ۹۹: «اگر پروردگارت اراده کرده بود همه مردمان در سرتاسر زمین ایمان آورده بودند؛ پس آیا تو مردم را مجبور می‌کنی که مؤمن باشند؟» انعام / ۳۵: «اگر خداوند اراده کرده بود همه آنان را بر محور هدایت گرد می‌آورد؛ پس از جاهلان مباش». سیاق آیه رعد به دلالت بر نومیذی از کافران نزدیکتر است. در بیت شعری که به عنوان گواه نیز آورده شده همین معنا، به عنوان قویترین احتمال، برداشت می‌شود و بر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۰ این اساس فرزند بودن شاعر برای پدر خویش، هر چند از سرزمین خاندان خود دور باشد سبب نومید شدن دشمنانش از او و ترس بردن از اوست، در هر جا که باشد؛ در حالی که اگر یأس دشمنان را به معنی آگاهی آنان از این که او فرزند پدر خویش است بگیریم، مفهوم شعر مفهومی سست خواهد بود و از آن گویایی قبلی خویش تنزل خواهد کرد و بنابر این تفسیر باید گفت گویا برای آنان نوعی شبهه نسبت به فرزندگی او برای پدر خود وجود داشته، به گونه‌ای که وی چنین احساس نیاز کرده که به آنان یادآور شود می‌بایست نسبت او با پدرش را بدانند.

### ۱۱- مشبور:

۱۱- مشبور: نافع بن ازرق از معنی این سخن خداوند پرسید: «مشبورا». ابن عباس در پاسخ گفت: «ملعوناً محبوساً من الخیر» (ملعون و محروم از خیر)، و چون نافع از او پرسید، آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، در پاسخ گفت: آری، آیا سخن عبد الله بن زبیری را نشنیده‌ای که می‌گوید: اذ اَبَارَى الشَّيْطَانَ فِي سِنَنِ الْغَيِّ وَ مِنْ مَالِ مَيْلَةَ مَثْبُورٍ «۶» یعنی: آنگاه که در راه سرکشی گوی سبقت از شیطان در می‌ربایم، در حالی که هر که به سوی او گروید ملعون و بی‌بهره است. [این کلمه در آیه اسراء / ۱۰۲، به نقل از موسی، در برابر فرعون آمده است: لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكُمْ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا. یعنی: تو خود دریافته‌ای که این آیات را جز پروردگار آسمانها و زمین، به عنوان مایه بصیرت مردمان، نازل نکرده، ای فرعون، من تو را سخت هلاک شده می‌دانم. این صیغه تنها یک بار در قرآن کریم آمده، اما از همین ماده، کلمه «ثبورا» - بر نصب - چهار بار و در دو سوره فرقان و انشقاق در مقام سخن گفتن از عذاب جهنم تکرار شده است: فرقان / ۱۳ و ۱۴: «وَ إِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَعِيفًا مُقَرَّبِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا\* لَا تَدْعُوا إِلَيْهِمْ وَّم تَثُبُورًا وَاجِدًا وَاذْعُورًا وَثُبُورًا كَثِيرًا» (۶) روایت الاتقان چنین است: «اذا

أتانى الشيطان فى سنة النوم ... مشبورا». ما از این روایت عدول کردیم و روایت ابن هشام در السيرة النبوية، ج ۴، ص ۶۱ را برگزیدیم که ابیاتی از این قصیده را نقل می‌کند و در همه آنها حرف روی مضموم بوده و قبل از بیت شاهد چنین آمده است: یا رسول الله إن لسانی راتق ما فتقت إذ أنا بور اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۱ «زمانی که در آن [دوزخ] در حالی که در بند کشیده شده‌اند به جایگاهی تنگ افکنده شوند، آنجا مرگ و نیستی را خواهند. امروز یک بار مرگ و نیستی را بخوانید، بلکه هلاکتی فراوان طلب کنید»؛ انشقاق / ۱۱: «وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ\* فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا\* وَ يَصِيلُ سَعِيرًا» (و اما هر کس نامه‌اش از پشت سر به او داده شود هلاکت را خواهد خواند و به آتشی برافروخته در خواهد آمد». این، مجموع مواردی است که این ماده در قرآن کریم آمده است. ابن عباس این کلمه را در اینجا به لعنت و محروم بودن از خیر تفسیر کرده، ولی راغب در المفردات در تفسیر همین کلمه از آیه اسراء چنین آورده است: «ابن عباس - رضی الله عنه - می‌گوید: یعنی ناقص العقل؛ و نقصان عقل بزرگترین هلاکت است». هر یک از این دو تفسیر که به نقل از ابن عباس برای کلمه «ثبور» ذکر شده تفسیری تقریبی است و در کنار آن، از احساس هلاکتی که هیچ تأخیر و جدایی ندارد، و در کلمه «ثبور» نهفته است غافل نمی‌مانیم، چنان که راغب نیز در تفسیر ثبور به هلاکت و فساد و تباهی که بر آمدن اصرار دارد از این نکته غافل نمانده است. واژه «المثابرة» مشتمل بر مفهوم استمرار و پیوستگی از دیگر صیغه‌هایی است که از این ماده ساخته شده است.

## ۱۲- آجاء:

۱۲- آجاء: ابن ازرق از معنی این سخن خداوند- تعالی- پرسید: «فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ». ابن عباس گفت: «أَلْجَاهَا» (پناهنده‌اش ساخت)؛ و زمانی که نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، وی گفت: آیا نشنیده‌ای که حسان بن ثابت می‌گوید: إِذْ شَدْنَا شِدَّةً صَادِقَةً فَأَجَانَاكُمْ إِلَى سَفْحِ الْجَبَلِ (۷) یعنی: آنگاه که نبردی راستین بر پا کردیم و شما را به دامنه کوه پناهنده ساختیم. [این کلمه در آیه مریم/ ۲۳ آمده است: «فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا\* فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَنِيًّا» (۷) از لامیه حسان

بن ثابت در رد لامیه ابن زبیری در نبرد احد. این شعر را در دیوان او و همچنین در السیره النبویه ابن هشام، ج ۳، ص ۱۴۴ ببینید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۲. یعنی: به او آبستن شد؛ پس با او به مکانی دور رفت\* درد زایمان او را به تنه درخت خرما پناهنده ساخت. گفت: ای کاش پیش از این مرده بودم و کاملاً فراموش شده و از یادها رفته بودم. فعل «أجاء» به صورت مزید، به زیادت همزه باب افعال، تنها در این آیه آمده، اما صورت مجرّد این ماده در قالب افعال معلوم و یا مجهول، فراوان تکرار شده است. ممکن است تفسیر «أجاءها» به «أَلْجَاهَا» نزدیک به نظر رسد، اما نزدیکتر از آن تفسیر راغب از این کلمه است که می‌گوید: گفته می‌شود «أجاءها»، و این فعل متعدی «جاء» است. گویا راغب به دشواری آمدن کلمه‌ای دیگر به جای «أجاءها» پی برده و به همین سبب این کلمه را به صیغه خود که در متن آیه آمده تفسیر کرده و سپس به شرح معنی «أجاء» پرداخته و در این میان از درک و بیان تفاوت دقیق «مجیء» و «إتیان» غافل نمانده است، از این نظر که «إتیان»، آمدنی است همراه با سهولت و آسانی و بر اساس تصمیم و اراده فاعل، و «مجیء» آمدنی است که ممکن است با سختی و صعوبت همراه باشد و در آن تنها حصول فعل آمدن اعتبار شده باشد، نه قصد و اراده فاعل. (۸) در آیه مریم، به نظر می‌رسد که مریم عذراء در آن لحظه سخت و در آن وضعیتی دشوار به سوی تنه درخت به حرکت در آورده شده و بدان سوی «آورده شده» است. تعبیر به «أجاءبها» در این آیه در بر دارنده چنان مفهومی از دشواری وضع، بحرانی بودن موقعیت و سختی اضطراب است که کلمه «أَلْجَاهَا» آن را نمی‌رساند، کلمه‌ای در بر دارنده مفهوم پناه بردن و پناه جستن، چنان که آیات سه گانه قرآن که این کلمه در آنها آمده، در چنین مفهومی صراحت دارد: توبه/ ۵۷، درباره منافقینی که از شرکت در نبرد خودداری می‌ورزیدند: «لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مَدَخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَ هُمْ يَجْمَعُونَ» «اگر پناهگاه یا غار یا نهانگاهی می‌یافتند پشت می‌کردند و به سرکشی و با شتاب بدان سوی می‌گریختند»؛ توبه/ ۱۱۸، درباره سه تن از صحابه که بدون نفاق، از شرکت در غزوه تبوک خودداری کردند و سپس خداوند توبه آنان پذیرفت: «وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنَّهُ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ» «و بر آن سه تن که از نبرد ماندند تا آن هنگام که زمین با همه وسعت بر آنان تنگ شد و از

(۸) راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن. همچنین رجوع کنید به استقرای قرآنی مؤلف و مفاهیمی که از این استقرا به دست آمده است، در التفسیر البیانی للقرآن، ج ۲، تفسیر آیه سوره لیل: «الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۳ خود نیز دلگیر شدند و دریافتند که هیچ پناهگاهی از خداوند جز به سوی او نیست، سپس خداوند بر آنان توبه پذیرفت» «۹»؛ شوری/ ۴۷: «اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكُمُ مِنْ مَلْجَأٍ يَوْمَئِذٍ» «به خدایتان بگروید پیش از آن که روزی فرا رسد که هیچکس در برابر خداوند آن را باز ندارد و در آن روز هیچ پناهگاهی ندارید». در بیت حسیان بن ثابت نیز همین مفهومی که گفتیم وجود دارد و از آن حکایت می‌کند که پس از نخستین حمله در نبرد احد، اوضاع در اختیار مسلمانان قرار داشت و مشرکان را به دامنه کوه راندند؛ در حالی که اگر در اینجا «أجاء» را به «الْجاء» تفسیر کنیم بدان معنا خواهد بود که مسلمانان برای دشمنان خویش پناهگاهی به وجود

آوردند، با آن که چنین چیزی مقصود حسان شاعر نیست، بلکه مقصود وی آن است که بیان کند چگونه مسلمانان بر اوضاع تسلط داشتند و آنان بودند که دشمنان خود را به دامنه کوه احد راندند.]

### ۱۳- ندی:

۱۳- ندی: نافع ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ندی». ابن عباس گفت: «النّادی، المجلس» (نادی به معنی مجلس است)؛ و آنگاه به گفته شاعر استشهاد کرد: یومان یوم مقامات و اُندیه و یوم سیر إلى الأعداء تأویب «۱۰» یعنی: دو روز است: روز مجالس بزم و سخن، و روز حرکت به سوی دشمنان که لختی آسایش نیز در آن نباشد. [این کلمه در آیه مریم/ ۷۳ آمده است: «وَ إِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمۡ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَ أَحْسَنُ نَدِيًّا». یعنی: و آنگاه که آیات روشنگر ما بر آنان خوانده شود، کسانی که کافر شده‌اند به کسانی که ایمان آورده‌اند گویند: کدامیک از دو گروه دارای جایگاه اهی والا تر و همنش پینانی به تر است.»

(۹) ماجرای این سه تن را در سیره

ابن هشام، ج ۴، ص ۱۷۵، «ماجرای غزوه تبوک» ببینید. (۱۰) در نسخه چاپی الاتقان، «الی الاعدا تأویب» آمده، اما ضبطی که در اینجا آورده شده بر اساس الکامل مبرد است و بنابر آنچه در این کتاب آمده، بیت مزبور از سلامه بن جندل است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۴ این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده کلمات ذیل تکرار شده است: کلمه «نادی» دو بار: علق/ ۱۷: «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ» \* سَيَدْعُ الزَّبَانِيَةَ» (پس مجلس خویش را بخواند. ما نیز آتش را فرا خواهیم خواند)؛ عنكبوت/ ۲۹، «در باره قوم لوط: «أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَ تَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ» «آیا شما به سراغ مردان می‌روید و راهزنی می‌کنید و در مجلس خویش منکر انجام می‌دهید؟ پس پاسخ قوم او جز آن نبود که گفتند: اگر از راستگویانی عذاب خداوند را بر ما فرود آر». فعل ماضی از مصدر «تادی» در آیه قلم/ ۲۱: «فَتَنَادَوْا مُصِیْبِيْنَ» \* أَنْ اِغْدُوا عَلٰی حَزْبِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِيْنَ» (به صبحگاهان همدیگر را فرا خواستند که به سوی کشته‌های خود بشتابید اگر که درست اندیشید). و سایر صیغ ساخته شده از ماده «نداء»، به صورت فعل، مصدر و اسم فاعل. بر تفسیر «ندی» به «نادی» این اشکال وارد است که در اینجا آنچه موضوع سؤال بوده، معنی «ندی» است، نه معنی «نادی»، هر چند واژه اخیر نیز خود از واژه‌های قرآنی است. در فرهنگها معمولاً «ندی» را همراه با «نادی» می‌آورند، در حالی که اصل آن است که در زبان عربی میان صیغه‌های مختلف یک ماده، به سبب نکته دلالتی خاصی که در هر کدام وجود دارد، تفاوت می‌گذارند. ما در کلمه «ندی» نوعی دلالت بر نعمت و آسایش احساس می‌کنیم، نقل از «ندی» که مجازاً در معنی جود و بخشش استعمال می‌شود؛ و به همین معناست که گویند: «أندی صوتا» یعنی دارای صدایی زیباتر و شیرینتر. این که «نادی به معنی مجلس است» تنها بیان یک معنی تقریبی می‌باشد و در کنار آن، از این نکته غافل نمی‌شویم که «نادی» در بر دارنده دلالت بر تجمع، همدیگر را فرا خواستن، و همدیگر را خواندن است، و هرگاه بر «مجلس» اطلاق شود، به طریق مجاز و از این باب است که مکان جلوس ذکر می‌شود و از آن همان جمعی یا کسانی اراده می‌شود که در آنجا می‌نشینند و همدیگر را به خاطر گفتگو در مسئله مهمی که آنان را به خود مشغول ساخته فرا می‌خوانند و در آنجا گرد هم می‌آیند. از همین معناست که کلمه «دار النّیوة» به سرایی گفته شده است که قریش، بنابر عادت خود در آنجا گرد هم می‌آمدند و در مسائل مهمی که داشتند با یکدیگر به گفتگو می‌پرداختند. دلالت این ماده بر «نداء» (بانگ زدن و کسی را خواندن) صریحتر است تا دلالت بر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۵ «جلوس» (نشستن). در بیت شعری نیز که به عنوان شاهد آورده شده، واژه «اندیه» به مفهوم «اجتماعی که در آن برای مشورت و حلّ و فصل امور خود در آن گرد یکدیگر می‌آمدند» نزدیکتر است تا به «مجالس» به مفهوم عمومی خود که بر هر «مکان نشستن» صدق کند، و «مجالس علم» را شامل می‌شود، چنان که

«مجالس لهو و طرب» را.]

## ۱۴- اثاث، رئی:

۱۴- اثاث، رئی: نافع بن ازرق از معنی این کلام الهی پرسید: «أثاثاً و رئیاً». ابن عباس در پاسخ گفت: «الا ثاث، المتاع و الرئی من الشراب» (اثاث به معنی کالا، و رئی از شراب و سیراب شدن از آن است). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، او پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای گفته شاعر را که می‌گوید: كَأَنَّ عَلَى الْحَمُولِ غَدَاةً وَلَوْ أَنَّ مِنَ الرَّئِيِّ الْكَرِيمِ مِنَ الْأَثَاثِ يَعْنِي: گویا بر بار شتران، آن صبحی که پشت کردند، منظره‌ای خوش از اثاث خانه بود. [این دو کلمه در آیه مریم / ۷۴ آمده است: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَوْمٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئِيًّا». یعنی: چه بسیار اقوامی را که قبل از آنان بودند و اثاثی و جلوه‌ای پسندیده‌تر داشتند هلاک کردیم. همچنین کلمه «اثاث» در آیه نحل / ۸۰: «وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأُوبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا». یعنی: و از پشم و کرک و موی آنها اثاثی و متاعی است». کلمه «رئی»، به رغم آن که کلمات فراوانی از این ماده در قالب صیغه‌هایی چون «رؤیه»، «رأی»، «رؤیا»، «رئاء»، «مرأه»، «ترائی» و ... آمده، امّا این صیغه تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. یکی از اشکالاتی که بر تفسیر «اثاث» به «متاع» وجود دارد این است که در آیه نحل «اثاث» و «متاع» بر یکدیگر عطف شده‌اند، در حالی که - چنانچه قبلاً در مبحث ترادف گذشت - دو شیء اگر عیناً یک چیز باشند نمی‌توانند بر یکدیگر عطف شوند. علاوه بر این، کلمه «متاع» که «اثاث» بدان تفسیر شده، خود، از واژه‌های قرآنی است و بنابر این عدول از متاع و آوردن اثاث در آیه مورد بحث به تفاوتی که میان این دو وجود دارد اشعار خواهد داشت. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۶ آنچه پس از استقرا در آیات قرآنی مشتمل بر این دو کلمه، گزیده‌تر به نظر می‌آید این است که کلمه «اثاث»، در اغلب موارد، به صورت خاصی برای دلالت بر اثاث خانه با حفظ ویژگی کثرت و وفور به کار می‌رود و کاربرد آن در دلالت بر جنبه‌های غیر مادی بسیار اندک است. شاید زمخشری نیز آنجا که در کتاب اساس البلاغه از ذکر این معنا اهمال ورزیده، به همین نکته نظر داشته است که واژه اثاث غالباً در معنی اصلی خود به کار می‌رود. امّا واژه «متاع» واژه‌ای عام است و بر همه کالاهای این جهانی دلالت می‌کند و محدود به دلالت بر اثاث نیست. البته این واژه در زبان عربی، به صورت مجازی، در تعبیری از این قبیل به کار می‌رود: «متع النهار متوعاً»، در مورد وقتی از روز که خورشید بالا آمده ولی هنوز ظهر نشده است، «شیء متاع»، یعنی چیزی که در خوبی به آخرین حد رسیده است؛ و «رجل متاع»، یعنی مردی که در خصال نیک به حد کمال نایل آمده است. «۱۱» عطف دو واژه اثاث و متاع بر یکدیگر در سوره نحل، و همچنین تدبّر در سیاق آیات قرآنی در بر دارنده واژه متاع و دقت در این امر که سیاق این آیات اجازه نمی‌دهد متاع به معنی اثاث دانسته شود، همین ویژگی معنایی «اثاث» برای دلالت بر مفهومی خاص، و «متاع» برای دلالت بر مفهومی عام، را تقویت خواهد کرد؛ حجر / ۸۸: «وَلَا تَمِدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ» (و بدانچه همسرانی از آنان را از آن بهره‌مند ساختیم چشم مدوز)؛ و همچنین بقره / ۳۶: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (شما را در زمین جای استقرار و بهره‌ای تا زمانی [مشخص] است)؛ و همچنین اعراف / ۲۴؛ مائده / ۹۶: «أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ» (صید دریایی برایتان حلال شده، و طعام به دست آمده از دریا بهره‌ای برای شماست)؛ رعد / ۱۷: «وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ» (و از آنچه بر آتش می‌گذارند تا زیور و متاعی به دست آورند)؛ یس / ۴۴: «إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا وَمَتَاعاً إِلَىٰ حِينٍ» (مگر رحمتی از جانب ما و بهره‌ای تا زمانی مشخص)؛ بقره / ۲۴۱: «وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (برای زنان طلاق داده شده بهره‌ای است به نیکی، و این تکلیفی بر پروا پیشگان است)؛ نساء / ۲۴: «فَمِمَّا تَمَتَّعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (پس در مقابل آنچه از

(۱۱) زمخشری، اساس البلاغه. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۷ آنان بهره بردید مزدشان را به آنان دهید که این واجب است)؛ و همچنین: بقره / ۲۳۶، و احزاب / ۲۸ و

۴۹؛ محمد / ۱۲: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ» «و کسانی که کافر شدند بهره می‌برند و می‌خورند، چنان که چهارپایان می‌خورند»؛ آل عمران / ۱۴: «ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ» «این بهره زندگی دنیاست و خداوند است که فرجام نیک نزد اوست»؛ آل عمران / ۱۸۵: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُزُورِ» «و زندگی دنیا چیزی جز بهره فریب نیست»؛ و همچنین: حدید / ۳۵. انبیاء / ۱۱۱: «وَإِنْ أَدْرَىٰ لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» «نمی‌دانم، شاید آن فتنه‌ای است برای شما و بهره‌ای تا زمانی مشخص». روشن است که در همه این آیات «متاع» به معنی مطلق بهره‌های زندگی این جهانی است، در حالی که اثاث چنین معنایی ندارد و در بر دارنده مفهومی خاص در دو آیه‌ای است که در آن این واژه تکرار شده است. تفسیر «رئی» به این که سیراب شدن از نوشیدنی است نشان می‌دهد که گویا- بر مبنای این تفسیر- این کلمه از «رئی» گرفته شده، و در حالی که ماده این کلمه «رئی» نیست، بلکه تفسیر این واژه به «مرئی» (ظاهر هر چیز) و مشتق دانستن آن از ماده «رأی» به حقیقت نزدیکتر است. مدلول انفکاک ناپذیر این ماده نیز «رؤیت با چشم»، در مورد آنچه در حالت عادی دیده می‌شود، «رأی و نظر» در مورد آنچه به اندیشه و عقل دیده می‌شود، و «رؤیا» برای آنچه در خواب دیده می‌شود می‌باشد؛ و به همین نحو، واژه «رئی» هم بر آنچه دیده می‌شود دلالت می‌کند، خواه به نحو مشهود واقعی، و خواه در قالب تخیل و وهم، چنان که به جئی که تابع شاعر دانسته می‌شده «رئی» می‌گفته‌اند. من وجهی برای پذیرش و توجیه تفسیر «رئی» به سیراب شدن از نوشیدنی، در آیه «هم أحسن أثاثا و رثیا» نمی‌یابم، بلکه این کلمه در این آیه همچنان «دلالت بر رؤیت» را که در سایر استعمالات این ماده منظور شده است حفظ می‌کند، و نزدیک به حقیقت آن است که مقصود از «رئی» در آیه «منظره و تصویر ظاهر» شیء باشد که به چشم دیده می‌شود و یا بر اساس توهم و گمان یا فریفتگی شخص به تخیل او در می‌آید. در بیت شعری که به عنوان شاهد نیز آورده شده تفسیر کردن «رئی» به «شراب» یعنی «من الشراب الکريم من الاثاث» و مقبول به نظر نمی‌رسد و پذیرفتنی تر آن است که در اینجا اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۸ نیز مقصود از این کلمه را «منظره و ظاهر قابل مشاهده» بدانیم.

## ۱۵- قاع صفصف:

۱۵- قاع صفصف: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فیذرها قاعا صفصفا». ابن عباس در پاسخ گفت: القاع، الاملس، و الصفصف المستوی» (قاع یعنی صاف و صفصف یعنی راست). نافع پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست؟ او گفت: آری، آیا گفته شاعر را نشنیده‌ای که می‌گوید: بملمومة شهباء لو قذفوا بها شماریح من رضوی إذا عاد صفصفا یعنی: با چنان چیزی سخت و پر قدرت که اگر آن را به سمت قلّه‌های بلند رضوی می‌افکندند زمین صاف و هموار می‌شد. [این دو کلمه در آیه طه / ۱۰۶، درباره روز قیامت، آمده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا». یعنی: درباره کوهها از تو می‌پرسند بگو پروردگرم همه را کاملا از هم می‌پراکند و زمین را به صورتی صاف و هموار در می‌آورد و در آن نه کجی و نه پستی و بلندی مشاهده می‌کنی. کلمه «قاع» مفرد، و جمع آن «قیعان» است، این صیغه تنها یک بار در قرآن کریم آمده است. از همین ماده، کلمه «قیعه» در آیه نور / ۳۹ به کار رفته است: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً» «کسانی که کافر شده‌اند اعمالشان چون سرابی در صحراست که تشنه آن را آب پندارد». تفسیر «قاع» به «املس» یعنی صاف تنها یک تفسیر تقریبی است و احتمالاً مفهوم هبوط و انخفاض (پایین و کم ارتفاع بودن) در این کلمه، نزدیکتر است تا مفهوم صاف بودن، در اصل لغوی نیز این کلمه در مورد زمینی که پایین و کم ارتفاع است به کار می‌رود. صیغه «صفصف» نیز به مانند «قاع» تنها یک بار در قرآن آمده است. شاید در تفسیر این واژه به مستوی (راست) نظر به واژه «صف» بوده است. اما معنی خلوت و خالی بودن در واژه صفصف، از تفسیر آن به مستوی، نزدیکتر و قویتر است و به همین معنا در زبان عربی گفته می‌شود «صفصف»، زمانی که شخص به تنهایی در راهی رود. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۳۹ مفهوم استواء و راستی در واژه صفصف



نیز- بنا بر آنچه ابن عباس تفسیر کرده- تنها از آن جهت می‌باشد که در بیابان خالی برهنه هیچ علامتی که آن را از غیر خود متمایز سازد و یا هیچ چیزی که در آن برجسته و به عنوان یک نشان دیده شود مشاهده نمی‌گردد. اما در مورد واژه صف، زمانی که از «استواء» در آن سخن به میان می‌آید، این استواء مفهوم نظام و ترتیب به خود می‌گیرد.]

## ۱۶- تضحی:

۱۶- تضحی: ابن ازرق درباره معنی این سخن خداوند- تعالی- پرسید، «وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى». ابن عباس در پاسخ گفت: لا- [تغرق] فیها من شدة الحر» (در آنجا از گرمای فراوان عرق نمی‌کنی). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، او پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای که شاعر می‌گوید: «۱۲» رأت رجلا- أما إذا الشمس عارضت فيضحى و أما بالعشى فيخصر یعنی: مردی را دید که چون خورشید می‌تابید عرق می‌کرد و شامگاهان سرد می‌شد. [این کلمه در آیه طه/ ۱۱۹ آمده است: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لَزُوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى \* إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى \* وَ أَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَضْحَى». یعنی: پس گفتیم: ای آدم این دشمن تو و همسر توست پس مباد شما را از بهشت بیرون راند که محروم شوی\* برای توست که در آنجا نه گرسنه شوی و نه برهنه\* و تو در آنجا نه تشنه می‌شوی و نه به آفتاب می‌سوزی. این صیغه تنها یک بار در قرآن کریم آمده، اما از همین ماده صیغه‌های ذیل نیز تکرار شده است: - «الضحى» به معنی زمان خاصی از روز در سوره ضحی / ۱- «ضحى»، نکره، در دو آیه: طه / ۵۹ و اعراف / ۹۸؛

(۱۲ در الاتقان، «لا- تغرق» آمده، و

این بیت از رأی مشهور عمر بن ابی ربیع است. پیش از این در مقدمه «مسائل» ماجرابی را که میان ابن ازرق و ابن عباس در مورد این آیه پیش آمد به نقل از الکامل مبرد آوردیم. تفصیل آن را در رغبه الأمل، ج ۷، ص ۱۶۶ بنگرید. همچنین مراجعه کنید به تفسیر آیه ضحی در التفسیر البیانی، ج ۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۰- «ضحاه» سه بار در آیات: نازعات / ۲۹ و ۴۶، و شمس / ۱. تفسیر «لا تضحی» به این که «چنان گرمایی شدید نیست که عرق کنی» تنها تفسیری تقریبی است و در کنار آن، از این نکته غافل نمی‌مانیم که اصل مدلول ضحی، وقت خاصی از روز، اندکی پس از بالا آمدن خورشید است. به همین معناست که این کلمه در مورد آنچه در این وقت از روز صورت گیرد یا انجام شود به کار می‌رود، و دیگر مشتقات این ماده نیز بر پیرامون همین معنا دور می‌زند، و به همین معناست که در مورد کسی که آفتاب زده شده است می‌گویند: «ضحاً [فلان]». احتمالاً همین معنا نیز در تفسیر آیه طه مقبولتر و نزدیکتر است تا عرق نکردن به سبب شدن گرما. راغب نیز در المفردات تفسیری به همین نحو از کلمه ارائه می‌دهد و می‌گوید: یعنی آن که در آنجا از سوزش حرارت خورشید مصون می‌مانی. در بیت شعر عمر که به عنوان گواه آورده شده است نیز همین تفسیر به ذهن نزدیکتر می‌نماید. مبرد این بیت را چنین تفسیر کرده است: «یضحی» یعنی در معرض تابش خورشید قرار می‌گیرد و «یخصر» یعنی در دو سرما- سرمای شامگاهان و سرمای پس از آن سرد می‌شود- و آنگاه آیه طه را تلاوت کرد.]

## ۱۷- خوار:

۱۷- خوار: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «له خوار». ابن عباس در پاسخ گفت: «صیاح» (بانگ، فریاد)؛ و آنگاه گفته شاعر را گواه آورد: کأن بنی معاویه بن بكر إلى الإسلام صائحة تخور یعنی: گویا فرزندان معاویه بن بكر نعره حیوانی وحشی هستند که بر سر اسلام زده می‌شود. [این کلمه در دو آیه ذیل آمده است: طه / ۸۸: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى». یعنی: برای آنان گوساله‌ای ظاهر کرد، جسمی که بانگی از آن بر می‌خاست. پس گفتند: این خدای شما و

خدای موسی است. اعراف / ۱۴۸: «وَأَتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا». یعنی: قوم موسی پس از او از زیور آلات خود گوساله‌ای پدید آوردند، جسمی که بانگی از آن اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۱ برمی‌خاست. در قرآن کریم، جز در دو آیه فوق، کلمه‌ای از این ماده نیامده است. این اشکال بر تفسیر «خوار» به «صیاح» (بانگ) وارد است که در قرآن کلمه «صیحه»، به صورت معرفه و نکره، سیزده بار در قرآن کریم در دلالت بر غیر خوار (صدای گاو) به کار رفته، و همین امر ما را بدین نکته توجه می‌دهد که «خوار» به صدای انواع گاو و گوساله اختصاص دارد، و این اصل استعمال این کلمه در لغت است، و البته گاه نیز به صورت مجازی برای دلالت بر صدای غیر گاو نیز به کار می‌رود، و در این گونه استعمالی نیز رابطه خود را با معنای اصلیش قطع نمی‌کند. به نظر نمی‌رسد در بیت شعری که به عنوان شاهد آورده شده است تفسیر کردن «خوار» به «بانگ» و «صیاح» بدان معنا که شعر بگوید «صائحه تصیح»، مقبول و به حقیقت نزدیک باشد؛ چه، در این شعر واژه «تخور» نوع آن بانگ را مشخص می‌کند و هر بانگی «خوار» نیست. کلمه خوار در بر دارنده مفهومی مضاعف خواهد بود، زمانی که با «زئیر» شیر، «صهیل» اسب، «نباح» سگ، «عواء» گرگ، «نهیق» الاغ و .... مقایسه و بدین نکته توجه شود که در زبان عربی هر یک از این واژه‌ها به صورت مجاز، از معنی اصلی خود در لغت عاریه گرفته شده و، مثلاً در مورد زئیر و صهیل، برای دلالت بر قدرت و، در مورد خوار، برای دلالت بر ضعف به کار می‌رود. اختصاص کلمه خوار- در اصل لغت- دلالت بر صدای گاو، به مناسبت شباهت این صدا به صدایی است که در درون یک گودال می‌پیچد. در این دلالت نوعی حس ضعف و سستی منظور شده و با در نظر گرفتن همین ویژگی، این کلمه به «خور» نقل داده شده است. به همین معناست که در حدیث عمر آمده است: «لن تخور قوی مادام صاحبها ینزع و ینزو» یعنی: هیچ نیرویی تا زمانی که صاحبش حرکت و جنبش دارد به سستی نمی‌گراید؛ و در حدیث ابوبکر نیز آمده است: «أجبار فی الجاهلیة و خوار فی الاسلام» یعنی: آیا در دوران جاهلیت قلدر و زورگو و در دوران اسلام [و در دفاع از آن] سست و ضعیف؟ ابن اثیر نیز در حدیث زکات: «یحمل بعیرا او بقرة له خوار» (شتری یا گاوی که بانگ خاص خود دارد می‌آورد) و در حدیث کشته شدن ابی بن خلف: «فخر کما یخور الثور» (چنان که گاوی صدا در می‌دهد صدا در داد) نقل کرده که ابن عباس «خوار» را به صدای گاو تفسیر نموده است. «۱۳» (۱۳) ر ک: النهایة

فی غریب الاثر. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۲ در دو آیه‌ای که گذشت نیز، «خوار»- به صریح متن- در مورد صدای گوساله به کار رفته است. اما واژه «صیحه» در قرآن، در مقام هجوم بردن بر دشمن (سوره منافقین)، ویرانی کامل (هود، حجر، عنکبوت) و صیحه رستاخیز و قیامت (ق، یس) آمده است. با نظر به این حقایق است که می‌گوییم چه بسیار میان «صیحه» و «خوار» فاصله است.

## ۱۸- ونی:

۱۸- ونی: نافع بن ازرق در مورد این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «و لا تینا فی ذکری». ابن عباس در پاسخ گفت: «لا تضعفا عن امری» (در اجرای فرمانم سستی موزید)؛ و آنگاه گفته شاعر را گواه آورد: انی وجدک ما ونیت و لم أزل أبغی الفکاک له بکلّ سبیل یعنی: به بزرگیت سوگند، من سست نشدم و پیوسته از هر راه ممکن در پی آزادی اویم. [این کلمه در آیه طه / ۴۲، خطاب به موسی، آمده است: «أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَ لَا تَيْنَا فِي ذِكْرِي» یعنی: تو و برادرت آیات مرا ببرید و در [ابلاغ] ذکر من سستی نوزید. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن به کار گرفته شده است. تفسیر این واژه به «ضعف» تفسیری تقریبی است و در کنار آن، از این نکته غافل نمی‌مانیم که ضعف نیز از واژه‌های قرآنی است و از این ماده، فعل ثلاثی مجرد و مصدر آن، همراه با صیغ «ضعف»، «ضعفین»، و «أضعاف»، فعل مزید چهار حرفی از باب «مضاعفه» و مصدر آن، فعل مزید شش حرفی از مصدر استضعاف، و همچنین صیغه‌های «ضعیف»، «ضعاف»، «ضعفاء» و «مستضعفون» آمده [و بنابر این در آیه مورد بحث نیز می‌توانسته است- در فرض ترادف دو واژه ضعف و توانی- کلماتی از این ماده آورده شود]. همین مسئله ما را به تفاوت مدلولی توجه می‌دهد

که میان «ونی» و «ضعف» وجود دارد؛ چه، در واژه نخست مفهوم کنندی ورزیدن، کوتاهی کردن، و سستی در عزم و همت وجود دارد، در حالی که واژه ضعف، در اکثر موارد، در خلل در قدرت و توانایی و سلامتی، بدون آن اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۳ که کوتاهی و تقصیری در کار باشد، به کار گرفته می‌شود. در زبان عربی، همچنین، میان دو ماده «توانی» با مفهوم سستی و تأخیر بی‌جهت، و «اناء»، با مفهوم حلم و درنگ ورزیدن مدبرانه، تفاوت گذاشته شده است. در مورد بیت شعری که به عنوان گواه آورده شده، اعتبار کردن معنی تقصیر و سستی ورزیدن، به مقصود شاعر در عبارت «ما ونیت» نزدیکتر است تا تفسیر این کلمه به مطلق ضعف که می‌تواند از ناچاری و از بیماری و یا ناتوانی نیز ناشی شده باشد.]

## ۱۹- قانع و معتز:

۱۹- قانع و معتز: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «القانع و المعتز». ابن عباس در پاسخ گفت: «القانع الذی یقنع بما أعطی و المعتز الذی یعترض الأبواب» (قانع آن کسی است که با آنچه به او داده شده بی‌نیاز می‌گردد و معتز کسی است که بر در هر خانه‌ای می‌رود). نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست؟ وی پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای که شاعر می‌گوید: «۱۴» علی مکتربهم حق من یعتربهم و عند المقلین السماحة و البذل؟ یعنی: بر کسانی از آنان که ثروت فراوان دارند حق کسانی است که بر در خانه‌هایشان می‌روند و گشاده دستی و بخشش نزد کسانی است که کمتر دارند. [این دو کلمه در آیه حج/ ۳۶ آمده است: «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ، فَادْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَزَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». یعنی: قربانی کردن شتر را برای شما از شعائر خداوند قرار دادیم، در آن شعائر خیر شماست. پس نام خدا را بر آنها همچنان که بر پای ایستاده‌اند ذکر کنید. پس چون پهلو بر خاک گذارند از آنها بخورید و به قانع و معتز نیز اطعام کنید. چنین ما آنها را برای شما مسخر گردانیم، باشد که شکر گزارید. این دو کلمه، به صیغه، تنها یک بار در قرآن آمده است. امّا از ماده (ق ن ع) اسم فاعل به صورت جمع و از باب افعال در آیه ابراهیم/ ۴۳ (\_\_\_\_\_۱۴) بیت از زهیر بن ابی سلمی است.

ر ک: دیوان او، مصر، دار الثقافة، ۱۹۶۴ م، ص ۱۱۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۴ آمده است: «مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤْسِهِمْ لَا يَزِنُ دُونَ إِيَّاهُمْ طَرْفُهُمْ» «شتابان در حالی که سرها را بالا گرفته‌اند می‌روند و چشم بر هم نمی‌زنند». از ماده (ع ر ر) نیز کلمه «معزّه» در آیه فتح/ ۲۵ آمده است: «فَتَضَعُ بِكُمْ مَعْرَةَ بَغَيْرِ عِلْمٍ» «و نادانسته از ناحیه آنان گرفتار گناهی شوید». تفسیر «قانع» به آن که بدانچه به او داده شده قانع می‌شود، شرح این کلمه است بدانچه قناعت و بی‌نیازی به واسطه آن حاصل می‌گردد، در حالی که ممکن است سیاق آیه چنین بفهماند که قانع کسی است که اصلاً از دیگران چیزی نمی‌طلبد. تفسیر «معتز» به کسی که بر در هر خانه‌ای می‌رود نیز تفسیری تقریبی است و در کنار آن باید به این قید نیز توجه داشت که «اعتزار» به معنی مطلق بر در خانه دیگران رفتن نیست؛ زیرا ممکن است این رفتن به منظور تهاجم به صاحب خانه و به هم‌آورد طلبیدن و تهدید او صورت گیرد، ممکن است برای مطالبه حق انکار شده و یا طلبی صورت پذیرد و ممکن است نیز به طفیلی و ناخواسته وارد شدن بر کسی باشد، در حالی که «اعتزار» تنها در مورد کسی گفته می‌شود که به امید خیری بر در خانه کسی می‌رود، و در آن نوعی احساس ترس و غربت نیز منظور شده است. در زبان عربی کسی را که در میان طایفه‌ای غریب باشد «عریر» می‌نامند. در ماجرای حاطب بن ابی بلتعّه زمانی که مورد مواخذه قرار گرفت که چرا نامه‌ای به مشرکان مکه نوشته و آنان را از آماده شدن رسول خدا- علیه الصلاة والسلام- برای نبرد با آنان مطلع ساخته، آمده است که گفت: «و لکنی كنت رجلاً- عریراً من اهل مکه» (من در میان مردمان مکه مردی غریب بودم). ابن اثیر این عبارت را چنین تفسیر کرده که «من غریب و عنصری بیگانه در میان آنان بودم و از متن این مردم نبودم». «۱۵» شاید در دو واژه «عریر» و «معتز» همان مدلول این ماده که شدت و گرفتاری و تنگناست منظور شده است. در اصل نیز «عز» به معنی «جرب» است و

گفته می‌شود: «عزّه بشیء» لطفه به، یعنی آن را به چیزی آلود؛ و «المعزّه» الأذی و الغرم و الخیانة و العار، یعنی معزّه به معنی آزار، خسارت، خیانت و ننگ است. راغب این کلمه را در آیه مورد بحث به اصل دلالت ماده بر گردانده، می‌گوید: «به مضرّه (یا ضرر) معزّه گفته شده است، از باب تشبیه آن به «عزّ» که همان جرب است». در استشهاد به بیت زهیر برای اثبات معنی «معترّ» اشکالی وجود دارد و آن این است که در (\_\_\_\_\_ ۱۵)

تفصیل ماجرای حاطب و نامه او به قریش را در السیره النبویّه ابن هشام، ج ۴، ص ۴۰ ببینید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۵ بیت شعر می‌گوید «يعتریهم» از «اعتري، يعترى»، و اسم فاعل آن نیز «معترى» است به تخفیف و منقوص. اما واژه «معترّ» که موضوع سؤال قرار گرفته حرف «راء» در آن مشدّد، و این کلمه از «اعترّ يعترّ فهو معترّ» است، به تشدید و غیر منقوص. بنابر این مقبولترین تفسیر از بیت زهیر این است: بر ثروتمندان آنها حق میهمانان و مددجویانی است که بر آنان وارد می‌شوند. با این برداشت، روشن می‌شود که در آیه مورد بحث «قانع» و «معترّ» هر دو نیازمندند، اما در مورد قانع، روحیه قناعت او را از پرسش از مردم بی‌نیاز می‌سازد و منع می‌کند- و این وجه قویتر از آن است که قناعت او را بدانچه به وی داده می‌شود بدانیم- اما «معترّ» تحت تأثیر فشار فقر و نیازمندی به در یوزگی عطای بخششگران می‌پردازد؛ و آنچه در آیه بدان امر شده ایم اطعام هر نیازمند است: خواه قانعی که از مردم پرسش نمی‌کند، و خواه معترّی که در یوزگی و مسئلت عطای آنان می‌کند؛ و البته خداوند خود به حقیقت امر آگاهتر است.]

## ۲۰- مشید:

۲۰- مشید: ابن ازرق درباره معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وقصر مشید». ابن عباس در پاسخ گفت: یعنی محکم شده با گچ و آجر؛ و آنگاه به بیتی از عدی بن زید استشهاد کرد: «۱۶» شاده مرمر و کله کل - \* سا فللطیر فی ذراه و کور یعنی: آن را به مرمر محکم ساخت و به تاجی از رخام آراست، و پرندگان بر فراز آن لانه دارند. [این کلمه در آیه حج / ۴۵ آمده است: «فَكَأَيُّ مَن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبُئِرٌ مُّعَطَّلَةٌ وَقَصِيرٌ مَّشِيدٌ». یعنی: چه بسیار آبادیها که آنها را هلاک کردیم، در حالی که ستمکار بودند. پس آن آبادیها از اساس ویران شد. و چه بسیار جاهها که بی‌صاحب ماند و نیز چه بسیار قصرهای استوار شده، که چنین شد. صیغه «مشید»، اسم مفعول از ماده (شاد) تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده، (\_\_\_\_\_ ۱۶) بیت از رائیه وی در اندرز و

عبرت گرفتن از سرنوشت گذشتگان است، و در این بیت از کسری و ایوان او سخن به میان آمده است. ر. ک. به دیوان او در شعراء الجاهلیه که لویس شیخو آن را به عنوان شعراء النصرانیه منتشر کرده است؛ همچنین در عیون الاخبار، ابن قتیبه، چاپ دار الکتب المصریه، ج ۳، ص ۱۱۵. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۶ از فعل ثلاثی مزید چهار حرفی به تکرار عین الفعل، «مشیده» در آیه نساء / ۷۸ آمده است: «أَيُّمًا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ» «هر جا باشید مرگ شما را فرا می‌رسد، هر چند در قصرهای محکم و استوار». قرآن کریم در این آیه از موادی که قصر با آن بنا شده و استوار گردیده نام نبرده، و شیوه ما نیز آن است که آنچه را قرآن خود ذکر نکرده، برای تفسیر کلمات آن نیاوریم. بنابر این مشخص کردن این که مواد بنای قصری استوار گچ و آجر است گرفتار این اشکال خواهد بود که شاید قصر با سنگ و یا مرمر استوار شده باشد، و شاید هم کاربرد چنین موادی در قصر محتملتر است تا گچ و آجر. مدلول اصلی «شاد» بلندی و برجستگی و ظاهر بودن بناست. اما این ماده مجازا در تعبیری چون «الاشادة بالذکر» (نام کسی را بلند کردن)، «الاشادة بالصوت» (صدا را بلند کردن)، و «الاشادة بالعورات» (عیوب و نقاط ضعف دیگران را آشکار ساختن)، و با حفظ همین ویژگی دلالت بر بلندی و آشکار داشتن، به کار رفته است. به همین معناست که در حدیث شریف می‌خوانیم: «من أشاد علی مسلم عورة یشینه بها بغیر حقّ شانه الله تعالی بها يوم القيامة» (هر کس عیب و ضعفی از دیگران را آشکار کند تا بدین وسیله چهره او را به ناحق زشت جلوه دهد، خداوند در روز قیامت چهره او را به همین سبب زشت

خواهد ساخت). ابن اثیر این حدیث را چنین تفسیر می‌کند: گفته می‌شود «أشاده و أشادبه»، در موردی که کسی چیزی را پخش کند و یا نام آن را بلند کند، مأخوذ از «اشدت البیان» که چون بنایی را بلند سازی، گفته می‌شود. همین کلمه از این معنا استعاره گرفته شده است برای دلالت بر رفع صوت یا بلند کردن صدا به سخنی که دیگری را ناخوشایند باشد. «۱۷» تکرار حرف در مصدر مزید «تشید»، علاوه بر دلالت بر مدلول اصلی این ماده، یعنی بلندی یک بنا در بر دارنده ویژگی معنایی تقویت و استوار داشتن آن نیز می‌باشد، چنان که صریح آیه «أَيُّنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ» گواهی می‌دهد. در بیت شعر عدی بن زید نیز که به عنوان گواه آورده شده، مشخصاً، قصر از مرمر و آهک بنیان گردیده، استوار داشته شده و زینت یافته است، و صریح لفظ همین را می‌گوید، و بنابر این، بیت شعر نمی‌تواند شاهدی بر «قصر استوار شده با گچ و آجر» [و در نتیجه شاهدی] (\_\_\_\_\_ ۱۷) ر ک: النهایة فی غریب الاثر.

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۷ بر تفسیر ابن عباس [باشد].

## ۲۱- شواظ:

۲۱- شواظ: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی - پرسید: «شواظ». ابن عباس در پاسخ گفت: «الشَّوَاطِ اللَّهْبُ الَّذِي لَا دَخَانَ لَهُ» (شواظ شعله و زبانه آتشی است که دود ندارد). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، او گفت: آری، آیا شعر امیه بن صلت را نشنیده‌ای که می‌گوید: يَظَلُّ يَشَبُّ كَيْرًا بَعْدَ كَيْرٍ وَيَنْفِخُ دَائِبًا لَهَبَ الشَّوَاطِ يَعْنِي: با دمه‌هایی پی در پی آتش را می‌افروزد و پیوسته بر شعله‌ای سفید و بدون دود می‌دمد. [این کلمه در آیه الرحمن / ۳۵ آمده است: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتِطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \* يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». یعنی: ای تمامی جتیان و انسانها، اگر می‌توانید از کناره‌های آسمانها و زمین بیرون روید بروید، اما بیرون نتوانید رفت مگر با داشتن قدرتی. پس کدامین نعمت پروردگارتان را تکذیب می‌کنید برای شما شعله‌ای بی دود یا دودی بی شعله فرستاده شود و با آن مقابله نتوانید کرد. پس کدامین نعمت پروردگارتان را تکذیب می‌کنید. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «شواظ» در این آیه به زبانه آتشی بدون دود، تفسیری است که راغب نیز در المفردات بدان بسنده کرده است؛ ابن اثیر در النهایة از این کلمه ذکری به میان نیاورده؛ و زمخشری هم در اساس البلاغه تنها این استعمال را برای واژه مزبور متذکر شده است: «فَلان إِذَا اغْتَاظَ أَرْسَلَ عَلَيْكَ الشَّوَاطِ» (فلانی چون خشمگین شد زبانه‌ای از آتش بر تو فرستاد). وی در اینجا در مورد این واژه شرحی نداده و تنها در الکشاف گفته است: «و الشَّوَاطِ اللَّهْبُ الْخَالِصُ» (شواظ زبانه آتش خالص است). استشهاد به بیت ابن ابی الصلت نیز محل اشکال است؛ زیرا مقبول به نظر نمی‌رسد که بتوان شواظ را در این بیت به معنی «اللَّهْبُ بِلَا دَخَانَ» دانست و گفت «و يَنْفِخُ دَائِبًا لَهَبَ اللَّهْبِ بِلَا دَخَانَ». احتمالاً معنی مقبولتر و نزدیکتر شواظ، پاره‌های آتش است- و البته خداوند خود اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۸ به حقیقت امور آگاه است.].

## ۲۲- أفلح:

۲۲- أفلح: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی - پرسید: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ». ابن عباس در پاسخ گفت: «فازوا و سعدوا» (رستگار شدند و به سعادت رسیدند). آنگاه به بیٹی از لید بن ربیعہ استشهاد کرد: فاعقلى ان كنت لَمَا تعقلی و لقد أفلح من كان عقل «۱۸» یعنی: اندیشه کن اگر که تا کنون اندیشه نکرده‌ای، و براستی هر که اندیشه کرد رستگار شد. [این کلمه در آیه مؤمنون / ۱ آمده است: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ \* الَّذِينَ هُمْ فِي صِلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ». یعنی: براستی مؤمنان رستگار شدند، کسانی که در نماز خود خشوع دارند. از همین ماده، در قرآن کریم، فعل ماضی «أفلح» ۴ بار، مضارع همین باب ۲۳ بار، و اسم فاعل همین باب به صورت

جمع مذکر سالم، ۲ بار آمده؛ و در این مورد: - گاه در مقام بحث از مؤمنین، متّقین، صابریین، مجاهدین، حزب الله، و «الذین علی هدی من ربهم» (کسانی که از جانب پروردگار خود هدایت یافتند)، فلاح برای آنان اثبات شده؛- و گاه نیز در مقام سخن از کافرین، ظالمین، مکذّبین، ساحر، و «الذین یفتنون علی الله الکذب» (کسانی که به ناروا بر خدا دروغ می‌بندند)، فلاح از آنان نفی شده است. تفسیر «إفلاح» به فوز و سعادت تفسیری نزدیک و پذیرفتنی است. یکی از معانی «فلاح» در زبان عربی، نجات (موفقیت) و رسیدن به هدف مورد نظر است. راغب اصفهانی در المفردات میان دو نوع فلاح تفاوت گذاشته است: - فلاح دنیوی، و آن عبارت است از رسیدن به سعادهایی که زندگی دنیوی به واسطه وجود آنها زندگی خوش می‌شود، یعنی اموری از قبیل زنده ماندن، غنا و بی‌نیازی، و عزّت و (\_\_\_\_\_ ۱۸)

در نسخه چاپی الاتقان «من كان له عقل» آمده، و البته در چنین عبارتی نه وزن شعر حفظ می‌شود و نه روش آن. اما در دیوان لیبید، چاپ المثنی، بغداد این بیت به صورتی که در اینجا ثبت کرده‌ایم تصحیح شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۴۹ سربلندی. راغب می‌گوید: شاعر در شعر خود همین معنا را از کلمه فلاح در نظر داشته است، آنجا که می‌گوید: أفلح بما شئت فقد یدرک بالض- \* عف و قد یخدع الأریب یعنی: بدانچه خواهی برسی، که گاه با ضعف و ناتوانی مطلوب حاصل افتد و گاه نیز هشیار خردمند گرفتار فریب گردد. - فلاح اخروی، یعنی بقای بدون فنا، غنای بدون فقر، عزّت بدون ذلّت و علم بدون جهل. ما به چنین برداشتی از «إفلاح» در مورد مؤمنان تمایل داریم که این واژه دارای مفهومی اسلامی و حاکی است از توفیق یافتن بدانچه خداوند و نیز مؤمنان را خشنود می‌سازد؛ و در بیت لیبید نیز همین معنی نزدیکتر به نظر می‌رسد تا معنی به موفقیت قرین شدن تلاش انسان و رسیدن به مطلوب و مراد.]

## ۲۳- یؤید:

۲۳- یؤید: ابن ازرق درباره معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «یؤیدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ». ابن عباس پاسخ داد: «یقوی» (تقویت می‌کند). آنگاه به بی‌بی از حسان بن ثابت استشهاد کرد: برجال لستم أمثالهم أیدوا جبریل نصرنا فنزل «۱۹» یعنی: با مردانی که همانند آنان نیستند؛ مردانی که جبرئیل را یاری و تأیید کردند و او فرود آمد. [این کلمه در آیه آل عمران/ ۱۳ آمده است: «قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ، وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» (۲۰)]. یعنی: برای شما آیتی بود در آن دو گروهی که رو در روی قرار گرفتند: گروهی در راه خدا می‌جنگید، و گروهی دیگر کافر بود، گروهی که به دییده خویش آن گروه نخست را دو برابر می‌دید، و (\_\_\_\_\_ ۱۹) در چاپ موسوی الاتقان «لستموا

أمثالهم» آمده، اما صورت تصحیح شده بیت در اینجا از دیوان حسان است. بیت مزبور از شعر حسان در نبرد احد می‌باشد که در السیره النبویه ابن هشام، ج ۳ آمده است. (۲۰) در متن اولی الالباب آمده که تصحیح شد. - و. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۰ خداوند هر که را بخواهد به یاری خویش تأیید می‌کند. برآستی در این ماجرا عبرتی است برای خردمندان. صیغه «یؤید» فعل مضارع تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته، اما از همین ماده، فعل ماضی نیز هشت بار، و کلمه «اید» نیز در دو آیه ذیل آمده است: ص/ ۱۷: «وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (بنده ما داوود را بیاد آر که برخوردار از تأیید و بسیار اهل توبه و انابه بود)؛ ذاریات/ ۴۷: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» (و آسمان را با قدرت و قوت بنا کردیم و ما توانمندیم). نکته‌ای که از استقرا در آیات مشتمل بر کلماتی از ماده (اید) به دست می‌آید آن است که در سرتاسر قرآن هر جا از تأیید سخن به میان آمده، این تأیید از جانب خداست. این مسئله در سرتاسر قرآن و در همه موارد نه گانه‌ای که در آنها فعل تأیید، به صورت مثبت، آمده و به خداوند اسناد داده شده است کلیت دارد. تفسیر «تأیید» به تقویت تفسیری نزدیک به حقیقت مفهوم این واژه است و البته، در کنار آن، این نکته را

نیز مورد غفلت قرار نمی‌دهیم که در این واژه مدلولی اسلامی نیز نهفته است و آن این که در قرآن کریم تأیید تنها از جانب خداوند دانسته شده و اختصاصاً برای حزب مؤمن و متقی و مجاهد اوست. «اید» نیز در دو آیه قرآنی مشتمل بر این کلمه از آن خداوند سبحان، و همچنین از آن بنده او داوود، به عنوان فضل و نعمتی گران از جانب خداوند، ذکر شده است. اما در مقابل، واژه «قوة» در قرآن کریم به معانی ذیل می‌آید: - گاه به معنی قدرت و سلطه و جبروت، همانند آنچه در آیات ذیل آمده است: نمل/ ۳۳، درباره سردمداران قوم سبا: «قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدٍ» «گفتند ما صاحبان قدرت و دارای سلطه‌ای سخت هستیم»؛ محمد/ ۳: «وَكَأَيُّنْ مِنْ قَزِيَّةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرَيْبِكَ الَّتِي أَخْرَجْتِكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ» «چه بسیار آبادیهایی قدرتمندتر از آبادیی که تو را بیرون راند، آنها را به هلاکت گرفتار ساختیم و یاورشان نبود». به اضافه آیات: قصص/ ۷۸، روم/ ۹، غافر/ ۲۱ و ۸۲، و فصلت/ ۱۵. - گاه مخلوقی از مخلوقات خداوند به «قوت» متصف می‌شود، از قبیل آنچه در دو آیه قصص/ ۷۸ و روم/ ۵۴ وجود دارد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۱ - و بالاخره، گاه نیز «قوت» از آن بندگان خداست، همانند آنچه در دو آیه هود/ ۸۰ و کهف/ ۹۵ مشاهده می‌شود. این در حالی است که چنین چیزی در مورد «تأیید» مشاهده نمی‌شود و در کتاب محکم الهی، پیوسته تأیید به خداوند سبحان اسناد داده می‌شود و برای بندگان برگزیده خداست، و نه از آن طاغوت کفر و سلطه جباران.]

## ۲۴- نحاس:

۲۴- نحاس: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «و نحاس». ابن عباس در پاسخ گفت: «هو الدخان الذی لا لهب فیه» (دودی که بازبان آتش همراه نیست)؛ و چون از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، به این شعر شاعر «۲۰» استشهد کرد: یضیء كضوء سراج السلی\* ط لم يجعل الله فیه نحاسا یعنی: روشن می‌کند به سان روشنی چراغ که خداوند در آن دودی بدون زبان آتش قرار نداده است. [این کلمه در آیه الرحمن/ ۳۵ آمده است: «يُؤَسِّلُ عَلَيْكُمْ شَوَاطِئَ مِنْ نَارٍ وَ نَحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ\* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». یعنی: بر شما شعله‌ای بی‌دود یا دودی بی‌شعله فرستاده شود و با آن مقابله نتوانید کرد\* پس کدامین نعمت پروردگارتان را تکذیب می‌کنید. این صیغه در قرآن کریم تنها یک بار آمده، اما از همین ماده دو کلمه «نحس» و «نحسات» در آیات ذیل به کار رفته است: قمر/ ۱۹: «إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرًّا» «ما در روزی نحس که پایان نداشت بر آنان بادی سخت فرستادیم»؛ فصلت/ ۱۶: «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصِرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ» «پس در روزهایی نحس بر آنان بادی سخت فرستادیم». تفسیر «نحاس» به «زبان‌های آتش، بدون دود» تفسیری تقریبی است و در کنار آن، از (۲۰) این بیت از نابغه جعدی و از

شواهد کشف، ج ۴، ص ۶۵، «آیه الرحمن» است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۲ این نکته غافل نمی‌مانیم که این کلمه همچنان پیوند خویش را با مدلول اصلیش حفظ می‌کند، از این نظر که در زبان عربی کلمه «نحاس» برای شعله‌ای برافروخته و پرفروغ، از باب تشبیه آن به رنگ مس، به کار رفته است. همچنین در این زبان پاره‌ها و اخگرهایی که از آتش گداخته مس زرد به بیرون پرتاب شده، نحاس نامیده می‌شود؛ واژه «نحس» به معنی شوم نیز با نظر به همین ویژگی معنایی، شومی زبان و اخگر آتش استعمال شده، و به همین لحاظ است که گفته می‌شود «فلان کریم النحاس» (فلانی اصالتاً بزرگوار است)، با نظر به جوهر و «فلز» وجود او. راغب نیز این کلمه را همانند ابن عباس تفسیر کرده و سپس در شرح و توضیح آن چنین افزوده است: این از باب تشبیه به مس از لحاظ رنگ است. نحس، در مقابل سعد ... و اصل نحس آن است که افق سر تا سر به رنگ سرخ در آید و همانند مس شود، یعنی آتشی بدون دود و سیاهی؛ و همین نیز مثلی برای شومی و نحوست شده است. «۲۱» از این نکته دیگر نیز غافل نمی‌مانیم که در قرآن کریم در هر سه کاربرد این ماده، در صیغه‌های «نحاس» یا «نحس» و «نحسات» تنها در مورد عذاب و شومی به کار رفته، و شاید سیاق آیه موضوع مسئله ابن عباس را از ذکر این قید در تفسیر کلمه بی‌نیاز ساخته است که «آتش بدون دود» گاه نیز ممکن

است به منظور گرم کردن خود یا مکانی و یا پختن چیزی مورد استفاده قرار گیرد و این مقصود آیه نیست.]

## ۲۵- أمشاج:

۲۵- أمشاج: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أمشاج». ابن عباس در پاسخ گفت: «در آمیختن آب مرد به آب زن چون در درون رحم جای گیرد». چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، پاسخ داد: آری، آیا شعر ابو ذؤیب «۲۲» را نشنیده‌ای که می‌گوید:

(۲۱) ر ک: المفردات. (۲۲) در نسخه چاپی الاثقان چنین آمده، اما این بیت مورد اختلاف است: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۳  
كَأَنَّ الرِّيشَ وَ الْفَوْقَىٰ مِنْهُ خَالَطَ خَالَطَهُ مَشِيحَ يَعْنِي: گویی پر و دو شاخه فوقانی آن خلال و پَرِه پیکان است که ترکیب خون آن را به هم آمیخته است. [این کلمه در آیه انسان / ۲ آمده است: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَيِّمِعًا بَصِيرًا». یعنی: ما انسان را از نطفه‌ای آمیخته‌ای بیافریدیم، پس او را شنوا و بینا ساختیم. این واژه، به ماده و صیغه، تنها یک بار در قرآن آمده است: تفسیر «امشاج» بدانچه از ابن عباس نقل کردیم، از قبیل شرح و توضیح است. اصل معنی «مشج» خلط و آمیختن است که در طی آن اجزای شیء مخلوط شده، با یکدیگر در می‌پیوندند. راغب در مورد امشاج می‌گوید: «اخلاطی» از خون است. ابو حیان در تفسیر این کلمه به ذکر کلمه اخلاط بسنده کرده، و در حاشیه البحر المحیط، ج ۸، ص ۳۹۲، در ماده «نهر» تفسیر ابن عباس، همان گونه که در الاثقان آمده، نقل شده است. ابن اثیر می‌گوید: مشیح، یعنی مختلط، و جمع آن امشاج است. از استعمال همین واژه است سخن علی- رضی الله عنه-: «و محط الأمشاج من مسارب الأصلاب» که مراد وی [از امشاج] منیی است که از آن جنین پدید می‌آید. «۲۳» در تفسیر واژه امشاج اقوالی که ارائه شده نزدیک به همدند و همه به معنی «اختلاط» بر می‌گردند.]  
زمخشری در اساس البلاغه آن را از

ابو ذؤیب دانسته، چنین روایت می‌کند: كأن النصل و الفوقین منه خلاف الریش سیط به مشیح در البحر المحیط ج ۸، ص ۳۹۲ نیز این بیت به همین نحو، متعلق به هذلی روایت شده است. در دیوان الهدلیین ج ۳، ص ۱۰۳ این بیت از عمر بن داخل و در رغبه الآمل ج ۷، ص ۹ از آن زهیر بن حرام هذلی دانسته شده و بدین ترتیب روایت گردیده است: كأن الریش و الفوقین منه خلاف النصل سیط به مشیح در حاشیه دیوان الهدلیین به نقل از شرح سگری چنین آمده است: «اصمعی گفت: این قصیده از آن مردی از هذیل است که به او داخل گفته می‌شد و نامش زهیر بن حرام بود»- تأمل کنید! (۲۳) ر ک: النهایه فی غریب الاثر. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۴

## ۲۶- فوم:

۲۶- فوم: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «و فومها». ابن عباس پاسخ داد: گندم؛ و آنگاه شعر ابو محجن ثقفی را گواه آورد: قد كنت أحسبني كأغني واحد قدم المدينة عن زراعۀ فوم یعنی: گمان داشتم که من ثروتمندترین فردی هستم که از طریق زراعت گندم به مدینه در آمده است. [این کلمه در آیه بقره / ۶۱، درباره قوم موسی، آمده است: «وَ إِذِ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَ فُومِهَا وَ وَعْدَسِهَا وَ بَصِیلَهَا قَالَ أَسْتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبَطُوا مَضِرًّا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَ ضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَ الْمَسْكَنَةَ وَ بَاؤُ بِغَضَبِ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ». یعنی: و زمانی که گفتید: ای موسی ما بر یک غذا صبر نتوانیم کرد. پروردگارت را بخوان که برای ما از آنچه زمین می‌رویانند، از سبزی و خیار و سیر و عدس و پیاز قرار دهد. گفت: آیا می‌خواهید آنچه را نکوتر است جایگزین چیزی کنید که نزدیکتر است. به شهری باز گردید که در آنجا آنچه خواهید هست. ذلت و بیچارگی



بر آنان مقدر شد و خشم خداوند را بر خود هموار ساختند و این بدان سبب بود که به آیات خدا کفر می‌ورزیدند و پیامبران را به ناحق می‌کشتند. این بدان عصیانی است که کردند و تجاوزی که می‌ورزیدند. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته است. در بیت شعری که در اینجا به عنوان شاهد آورده شده مشخصا معنی فوم گندم نیست، بلکه این کلمه علاوه بر این معنا سایر معانی مذکور در زبان عربی برای این واژه را می‌پذیرد، و نخستین این معانی سیر، سپس نخود و پس از آن سایر خوباتی است که می‌توان از آن نان تهیه کرد. راغب در المفردات، گندم را به عنوان نخستین معنا آورده و پس از آن می‌گوید: و گفته شده است: «ثوم» (سیر)، از باب ابدال حرف فاء (فوم) و ثاء (ثوم). ما این تفسیر را که مقصود از فوم ثوم است، به دلیل نزدیک بودن ماده این دو و تبدیل و جایگزینی که میان فاء و ثاء با یکدیگر جایز می‌باشد، مورد اطمینان بیشتری قرار می‌دهیم. [اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۵]

## ۲۷- سامدون:

۲۷- سامدون: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «سامدون». ابن عباس در پاسخ گفت: «السِّمُودُ اللَّهْوُ» (سمود به معنی لهو است)؛ و چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این تفسیر آشناست، پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای شعر هزلیه بنت بکر را که بر قوم عاد می‌گرید و می‌گوید: لیت عادا قبلو الحقّ و لم یبدوا جحودا قیل قم فانظر إلیهم «۲۴» ثمّ دع عنک السِّمُودا یعنی: کاش قوم عاد حق را می‌پذیرفتند و انکار آشکار نمی‌کردند. گفته شد برخیز و بدانان بنگر و سپس لهو و بیهودگی از خود فرو گذار. [این کلمه در آیه نجم / ۶۱ آمده است: «أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ\* وَ تَضْحَكُونَ وَ لَا تَبْكُونَ\* وَ أَنْتُمْ سَامِدُونَ\* فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَ اعْبُدُوا». یعنی: آیا از این سخن به شگفت می‌شوید؟\* و می‌خندید و نمی‌گریید\* و در لهو و بیهودگی اید\* پس در برابر خداوند سجده گزارید و پرستش کنید. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. تفسیر این کلمه به «لهو» می‌تواند ما را به معنی حقیقی آن نزدیک سازد. در کلمه «سمود» در لغت، معنی حیرت و غفلت وجود دارد و به همین معناست که در حدیث امام علی بن ابی طالب [علیه السلام] آمده است که چون به مسجد رفت و مشاهده کرد مردم ایستاده‌اند و برای نماز در انتظار اویند، فرمود: «مالی أراکم سامدین» (چيست که شما را به تحير می‌بینم؟)، گویا آن حضرت بر پای ایستادن آنان قبل از دیدن امام خویش را مورد انتقاد قرار داده بود. ابن اثیر می‌گوید: «السامد، القائم فی تحير» «۲۵» (سامد یعنی کسی که به تحير ایستاده است). زمخشری در کشف نقل می‌کند که سمود «در لغت حمیر به معنی غناء است». احتمالا همین معنا نیز به آنچه از بیت هزلیه بنت بکر، درباره قوم عاد بر می‌آید نزدیکتر است، گرچه زمخشری خود در اساس البلاغه تصریح کرده که سامد به معنی ساهی (فراموشکار یا کسی که چیزی را بفراموشی ساهی ساهی) و غافل می‌باشد. [

(\_\_\_\_\_ در نسخه چاپی الاتقان «قیل فقم فانظر إلیهم» اما وزن شعر با چنین عبارتی مختل می‌شود. تصحیحی که در اینجا نیز بر اساس آن نقل کرده‌ایم از البحر المحیط، ج ۸ «سوره نجم» است. (۲۵) النهایه. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۶]

## ۲۸- غول:

۲۸- غول: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لا فیها غول». ابن عباس در پاسخ گفت: «لیس فیها نتن و لا کراهیه خمر الدنیا» (در آن شراب بوی بد و حالت ناخوشایند شراب دنیا وجود ندارد)؛ و آنگاه به گفته امرؤ القیس استشهاد کرد: ربّ کأس شربت لا غول فیها و سقیة النّدم منها مزاجا یعنی: چه جامها که نوشیدم و دم به دم به ندیم خویش دادم که هیچ بوی آزار دهنده‌ای در آنها نبود. [این کلمه در آیه صافات / ۴۷، درباره بهشتیان، آمده است: «يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ\* بَيضَاءَ لَهْدًا»

لِلشَّارِبِينَ\* لا- فِيهَا غَوْلٌ وَ لا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ». یعنی: جامی از چشمه‌ای گوارا در میانشان به گردش در آید\* زلالی سفید که لذت نوشندگان است\* نه عقل را تباہ سازد و نه آنان از آن مست شوند. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته است. روشن است که تفسیر این کلمه بدانچه از ابن عباس نقل کردیم، از قبیل شرح است و نزدیک به مدلول اصلی کلمه به نظر نمی‌رسد؛ زیرا مدلول اصلی این کلمه مستی که عقل را به ناروا از بین می‌برد، و همچنین هلاکت و تباہی است که در پی این از میان رفتن عقل به وجود می‌آید. این مدلول در استعمال ماده «غال» به معنی «اهلک» (از بین برد) در زبان عربی، از این ماده انفکاک نمی‌پذیرد. از همین ماده است که گفته می‌شود «اغتاله» یعنی به صورتی غافلگیرانه کسی را مورد تهاجم قرار داد و او را ترور کرد؛ گفته می‌شود «غوائل» به معنی مصایب و سختیهای روزگار؛ به جنّ نیز «غیلان» گفته شده است، به خاطر تصوراتی که از آن در وهم انسان حاصل می‌آید و کارهای هلاکتباری که انسان برای او تصور می‌کند و از آن بیم می‌برد؛ همچنین گفته‌اند: «تغولتهم الغیلان»، یعنی پریان آنان را از راه دور کردند و باعث شدند آنان راه را گم کنند؛ از دعای اعراب است که می‌گفتند: «هَوْنُ اللّٰهِ عَلَيكَ غَوْلٌ هَذَا الطَّرِيقُ» یعنی خداوند تو را از آزار جّیان این راه آسوده بدارد؛ و بالاخره، در زبان عربی غول یا دیو به خاطر گوناگونی رنگ و رنگ عوض کردن خود «غول» نامیده شده است. ابن اثیر می‌گوید: عرب می‌پنداشت «غول» در بیابانها بر مردم ظاهر می‌شود. «فتغول تغولاً» یعنی به رنگها و چهره‌های مختلف در می‌آید «و تغولهم» یعنی آنان را به بیراهه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۷ می‌کشاند و به هلاکت می‌رساند. «۲۶» واژه «غول» هنگامی که درباره شراب به کار می‌رود، همه این مدلولها را اعمّ از میان رفتن عقل، و هلاکت و گمراهی و تباہی، و پدیدار ساختن توهمات نادرست و تخیلات باطل، می‌پذیرد.]

## ۲۹- اِتِّسَقُ:

۲۹- اِتِّسَقُ: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَ الْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ». ابن عباس در پاسخ گفت: «اتِّسَاقُهُ، اجتماعه» (اتِّسَاقِ آن یعنی اجتماع آن)، و آنگاه شعر طرفه بن عبد را گواه آورد: «إِن لَنَا قَلَائِصًا نَقَانًا مَسْتَوْسِقَاتٍ لَوْ يَجِدُن سَائِقًا» (۲۷) یعنی: ما را شتران جوان پر سر و صدایی است که اگر شتربانی بیابند گرد هم آیند. [این کلمه در آیه انشقاق/ ۱۸ آمده است: «فَلَا أُفْسِمُ بِالشَّفَقِ وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ لِتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ». یعنی: سوگند یاد نمی‌کنم به شفق و به شب و هر چه را فرو پوشد و به ماه چون کامل شود، که به سختی از حالتی به حالت دیگر در خواهید گذشت. در قرآن کریم، از این ماده، جز دو فعل «وسق» و «اتِّسَقُ» که در آیات فوق به کار رفته کلمه دیگری نیامده است. مبرد در تفسیر بیتی که به عنوان شاهد ذکر شده می‌گوید: گفته می‌شود «استوسق القوم» در موردی که گرد هم آمده باشند. تفسیر «اتِّسَاقُ» ماه به اجتماع (و یا جمع شدن آن) تفسیری تقریبی است. اما در واژه اتِّسَاقِ مفهومی از کلیت داشتن نظم و ترتیب و هماهنگی و استواری در مجموعه گرد هم آمده وجود دارد که لفظ اجتماع فاقد آن است و می‌تواند اجتماعی وجود داشته باشد، اما بدون سازگاری، هماهنگی و استواری اجزاء. وجه نزدیک بودن معنی اجتماع به اتِّسَاقِ نیز آن است که در زبان عربی «وسق» به \_\_\_\_\_ است \_\_\_\_\_ در زبان عربی «وسق» به \_\_\_\_\_ (۲۶) ر ک: النَّهْيَةُ. (۲۷) در نسخه

چاپی الاتِّسَاقِ «لم يجدن سائقا» آمده، اما آنچه در اینجا ذکر شده روایت مبرد در الکامل- بنا بر نقل رغبة الأمل، ج ۷، ص ۱۵۴- است. مصراع دوم این بیت از شواهد کشف در تفسیر سوره انشقاق می‌باشد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۸ معنی «حمل و برداشتن» است و هر گاه چیزی را گرد آورید و بردارید صدق می‌کند که بگوییم «وسقته». از همین ماده وسق است که مصدر «اتِّسَاقِ» برای دلالت بر استواری و سازمان یافتگی، با حفظ ویژگی ترتیب و نظام مشخص در مجموعه که گرد هم آمده، به کار رفته است.]

## ۳۰- خالدون:

۳۰- خالدون: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». ابن عباس گفت: «باقون لا يخرجون منها أبدا» (ماندگارند و هرگز از آنجا بیرون نروند)؛ و آنگاه به شعر عدی بن زید استشهاد کرد: فهل من خالد اما هلکنا و هل بالموت یا للناس من عار «۲۸» یعنی: آیا، اگر که ما می‌میریم، کسی ماندنی است؟ ای مردم! آیا در مرگ ننگی است؟ [این کلمه در آیه بقره/ ۲۵ آمده است: «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». یعنی: کسانی را که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند مژده ده که برای آنان بهشتی است که در زیر آنها نهرهایی جریان دارد، هرگاه از میوه این بهشتها بدانان داده شود گویند: این همان چیزی است که پیش از این نیز به ما داده شده است؛ و همانند آن نیز داده شوند و در آنجا برای آنان همسرانی پاک است و در آنجا جاویدانند. تفسیر ابن عباس از این کلمه، از قبیل شرح می‌باشد، و در زبان عربی کلمه «خلود» نقیض «فناء» است. استقرای مجموع مواردی که این ماده به صیغه‌های متفاوت در قرآن کریم آمده- و تعداد آنها هشتاد و هفت مورد است- نکته مهم دیگری را به مدلول لغوی این ماده می‌افزاید و آن این که در قرآن کریم واژه «خلود» در بر دارنده ویژگی معنایی خاصی است؛ در قرآن خلود، تنها در سرای آخرت مطرح است؛ یا در بهشت جاویدان و یا در عذاب پایدار. زمانی هم که درباره زندگی دنیوی سخن از خلود به میان می‌آید، یا صورت توهم دارد و یا مورد نفی و انکار قرآن قرار گرفته است، همانند آنچه در آیات ذیل مشاهده می‌شود (\_\_\_\_\_ : ۲۸) در کتاب شعراء الجاهلیه، عبارت «یا للناس عار» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۵۹ شعراء / ۱۲۹: «وَتَخْلُدُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ» «و کوشکهایی برای خود بنا می‌کنید بدان امید که حیات جاویدان یابید؛ همزه / ۳: «يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدُهُ» «گمان دارد که ثروتش او را جاودانگی می‌دهد؛ انبیاء / ۳۴: «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخَلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ» «ما برای هیچ انسانی پیش از تو جاودانگی قرار نداده‌ایم، پس آیا اگر تو مردی آنان جاودانه‌اند؟». ما هیچ نمی‌توانیم خود را از توجه به این نکته، در مسیر متمیز ساختن مفهوم قرآنی اسلامی واژه خلود از مفهوم لغوی مذکور در فرهنگها برای آن، یعنی بقاء و دوام بی‌نیاز بدانیم. همچنین نیازمند مورد توجه قرار دادن نکته دقیقی هستیم که راغب اصفهانی آن را در مفهوم و مدلول این خلود مورد توجه قرار داده و آن این که می‌بایست آنچه «خالد» خوانده شده از همه مظاهر تباهی و فساد و فناپذیری پیراسته باشد. با لحاظ این قید چیزهایی از شمول واژه خالد بیرون می‌رود که هم بقا برای آن محتمل است و هم به طور کامل از این مظاهر و اعراض رها نیست، بلکه برخی از این مظاهر و اعراض در آن وجود دارد.]

## ۳۱- جفان کالجواب:

۳۱- جفان کالجواب: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ». ابن عباس در پاسخ گفت: «كالحياض الواسعه» (به سان حوضهایی بزرگ)، و گواه آن نیز شعر طرفه بن عبد است: كالجوابي لا تني مترعة لقرى الاضياف او للمحاضر «۲۹» یعنی: همانند حوضهایی بزرگ است که پیوسته برای پذیرایی میهمانانی که وارد می‌شوند یا حاضرانی که مسافر نیستند پر و سرشار است. [این کلمه در آیه سبأ/ ۱۳، درباره جثانی که مسخر سلیمان بودند، آمده است: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ سُكْرًا وَ قَلِيلًا مِنْ عِبَادِيَ الشُّكُورِ». یعنی: برای وی هر چه می‌خواست از بناهای بلند و (\_\_\_\_\_ : ۲۹) در نسخه چاپی الاتقان «بقری الاضياف» آمده، و تصحیحی که در اینجا آورده‌ایم از العقد الثمین، ص ۶۲ است. در البحر المحيط عبارت «او

للمحظر» و در معجم غریب القرآن، به نقل از مختارات ابن شجری عبارت «بقری الاضیاف یوما تحتضر» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶۰ تندیسها و کاسه‌هایی چون حوض و دیگه‌هایی محکم بر جای می‌ساختند. ای خاندان داوود شکر به جای آورید که اندکی از بند گانم شکر گزارند. «جفان» جمع «جفنه»، و «جوابی» جمع «جاییه» است و هر دوی این واژه‌ها تنها یک بار در قرآن آمده‌اند. تفسیر «جفان» به «حوضها» تفسیری تقریبی است، و در کنار آن باید این نکته را نیز در نظر داشت که «جفان» به صورت اختصاصی برای ذخیره کردن غذا مورد استفاده قرار می‌گیرد- و بیت طرفه نیز بر این معنا گواهی می‌دهد- در حالی که «حوض» غالباً برای آب مورد استفاده واقع می‌شود. تفسیر «جوابی» به پر وسعت نیز تفسیری تقریبی است، و در کنار آن، دلالت بر عمق همراه با وسعت، برای کلمه جوابی باقی می‌ماند، در حالی که می‌تواند وسعت بدون عمق نیز تحقق یابد.

### ۳۲- فی قلبه مرض:

۳۲- فی قلبه مرض: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ». ابن عباس نیز این کلمه را به «الفجور و الزنی» (بدکاری و زناکاری) تفسیر کرد و آنگاه بیتی از اعشی گواه آورد که می‌گوید: حافظ للفرج راض بالتقى ليس ممن قلبه فيه مرض «۳۰». یعنی: دامن از گناه نگاه می‌دارد و به پرهیزگاری خوشنود است، و نه از کسانی است که در دل‌هایشان مرض است. [این کلمه در آیه احزاب / ۳۲ آمده است: «يا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسِيْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا». یعنی: ای زنان پیامبر، شما به سان یکی از دیگر زنان نیستید، اگر که پرهیزگار باشید. پس به نرمی سخن مگویید که آن کس که در دلش مرض است آرمند شود، و چنان که شایسته است سخن گوید. صیغه «مرض» بیست و چهار بار در قرآن کریم به کار رفته، و همه جا نیز اختصاصاً

( در نسخه چاپی الاتقان عبارت ۳۰ )  
تصحیف شده «ليس ممن قلبه فيه مرض» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶۱ در مورد مرض «قلب» و «قلوب» است. از همین صیغه، فعل ماضی «مرضت» و صیغه‌های «مریض» و «المریض»، مجموعاً، پنج بار، و صیغه «مرض» نیز پنج بار، آمده و همه به معنی اصلی خود یعنی بیماری جسمی، در مقابل صحت و سلامتی، به کار رفته است. ممکن است بر تفسیر «مرض» قلب در آیه احزاب چنین اشکال وارد آید که واژه «زناکار» غالباً بر کسی اطلاق می‌شود که عملاً به این گناه دامن زده باشد، و در قرآن کریم نیز این واژه با رعایت همین ویژگی معنایی، که موجب حدّ زنا می‌گردد، اطلاق می‌شود. اگر بخواهیم کلمه «مرض» را مجازاً در مورد بیماری دل به کار گیریم، احتمال مجازی نزدیکتر از زنا نیز وجود دارد، و آن فساد آلودگی و شهوت و نیز ناتوانی از نگهداشتن خویشتن است که از افعال دل می‌باشد و همین مقدار برای صدق بیماری دل بسنده می‌کند، هر چند به مرتبه انجام زنا و بدکاری نرسد. در سایر آیات قرآن در مقام سخن گفتن از «نفاق»، «ارتیاب»، «رجس» (وسوسه ناپاک)، «کفر» و «ضعف» (کینه عمیق)، واژه «مرض» در مورد قلب یا قلوب به کار رفته، و در آیه احزاب نیز، هماهنگ با سایر موارد استعمال، این «مرض» به آزمندی بر می‌گردد که آن نیز از کارهای دل است.

### ۳۳- لایب:

۳۳- لایب: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند پرسید: «مِنْ طِينٍ لَا يَزِبُ». ابن عباس گفت: «اللَّابِزُ الْمَلْتَصِقُ» (لایب، یعنی چسبنده)، و چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این تفسیر آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای گفته نابغه را: «۳۱» و لا يحسبون الخير لا شرّ بعده و لا يحسبون الشرّ ضربه لایب یعنی: نه خیر را چنان پندارند که پس از آن شرّی نیست، و نه شرّ را ضربه‌ای جدا نشونده دانند. [این کلمه در آیه صافات / ۱۱، خطاب به پیامبر- علیه الصیلة و السلام- آمده است: «فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا

خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ». یعنی: از آنان بپرس آیا آنان خلقتی استوارتر دارند یا آن که ما آفریدیم؟ ما آنان را از گلی چسبنده خلق کردیم. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است.

(۳۱) مقصود نابغه ذیبانی، و این بیت از بایته او در مدح عمرو بن حارث غسانی است. ر ک: دیوان وی، تحقیق د. شکر فیصل، بیروت، ۱۹۶۸ م، ص ۵۴. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶۲ تفسیر «لازب» به چسبنده تفسیری نزدیک به حقیقت معنای این واژه است. راغب در المفردات این کلمه را به آنچه کاملاً ثابت و پا برجاست تفسیر کرده، و در فرهنگها نیز در ماده «لزوب»، معنایی چون «لصوق»، «ثبوت»، «وجوب» و «لزوم» ذکر شده است. به هر حال، در آیه مورد بحث، معنی لصوق، برای این ماده نزدیکتر به حقیقت، و در بیت نابغه معنی لزوم و وجوب «در ضربه لازب» مقبولتر و با این تعبیر سازگارتر است. راغب نیز به همین نظر گرویده، در المفردات گوید: از واجب به «لازب» تعبیر می‌شود و گفته می‌شود: «ضربه لازب». نصر هورینی در حاشیه القاموس توضیح بیشتری برای این کلمه آورده است: اعراب می‌گویند: «لیس هذا بضربه لازب» و «لازم»؛ و به سبب تقارب مخرج دو حرف «باء» و «میم» حرف نخست را به حرف دوم تبدیل می‌کنند. ابوبکر می‌گوید: معنی این سخن که می‌گویند: «ما هذا بضربه لازب» آن است که این واجب و لازم نیست؛ و این سخن از امثال عرب می‌باشد و آن را به میم [لازم به جای لازب] نیز گفته‌اند، و البته تعبیر نخست فصیحتر است. نابغه گوید: و لا يحسبون الشَّرَّ ضَرْبَةَ لَازِبٍ و «لازم»؛ که این لغت دیگری است. کثیر در شعر خود همین مثل را با ابدال «ب» به جای «م» آورده است و می‌گوید: فما ورق الدنيا بباقي لأهله و لا شدة البلوى ضربة لآزب یعنی: خوشی دنیا برای صاحبانش ماندنی نیست و سختی گرفتاری نیز محنتی نیست که هرگز جدا نشود.»]

### ۳۴- آنداد:

۳۴- آنداد: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «آندادا». ابن عباس در پاسخ گفت: «الأشباه و الأمثال» (همانندها و همگونها)، و آنگاه به شعری از لبید بن ربیع استشهد کرد که می‌گوید: احمد الله فلا ندله بیدیه الخیر ما شاء فعل یعنی: خدای را ستایش می‌کنم که او را همانندی نیست، خیر به دست اوست و آنچه خواسته کرده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶۳ [این کلمه در شش آیه آمده که همه نیز در مقام نهی و یا محکوم کردن و هشدار دادن به کسانی که برای خداوند شریکان و همتایانی قرار داده‌اند آمده است: بقره / ۲۲: «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛ بقره / ۱۶۵: «وَمَنْ يَتَّخِذْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أُنْدَادًا»؛ ابراهیم / ۳۰: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ»؛ زمر / ۸: «وَجَعَلَ لِلَّهِ أُنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ»؛ سبأ / ۳۳: «إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أُنْدَادًا»؛ فصلت / ۹: «قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنٍ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أُنْدَادًا». به ترتیب یعنی: - برای خداوند شریک قرار ندهید، در حالی که خود می‌دانید-؛ و کسانی از مردم هستند که در برابر خداوند شریکانی قرار می‌دهند-؛ و برای خداوند شریکانی قرار داد تا مردم را از راه او به بیراهه برند-؛ آنگاه که به ما فرمان دادید به خداوند کافر شویم و شریکانی برای او قرار دهیم-؛ بگو: آیا شما به آن که زمین را در دو روز بیافرید کافر می‌شوید و برای خداوند شریک قرار می‌دهید؟ در قرآن کریم، از این ماده، جز همین واژه «آنداد» در شش آیه فوق، نیامده و همین امر ما را با مدلول و مفهومی خاص برای این کلمه آشنا می‌سازد که «اشباه» و «امثال» آن را نمی‌رساند. در مدلول ماده «ند» نوعی احساس بعد و تنافر یا گریز و ناسازگاری وجود دارد. در واژه «اشباه» نیز مفهوم شباهت و همانندی، یا به صورت مجازی و یا به طریق ادعا وجود دارد، و این ویژگی معنایی در هیچکدام از کاربردهای این ماده، در زبان عربی، در قالبهایی مختلف چون: «التشبيه»، «الشبهه»، «الاشتباه على التخیل» یا همان التباس، «التشابه»، و «المشابهة» نادیده گرفته نمی‌شود و هر جا سخن از «تشبيه» میان دو یا چند چیز به عمل می‌آید وجه شباهتی نیز در کار است. اما واژه امثال، زمانی که در این معنا به کار برده می‌شود، در بر دارنده مفهوم برجستگی و تشخص است و این ویژگی معنایی در همه

صیغه‌های «مثل»، «مثله»، و «تمثیل» منظور شده، و واژه «مماثلۃ» نیز بر چنان همانندی و تماثلی دلالت می‌کند که در مدلول واژه «اشباه» نیست اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶۴ و در واژه اخیر بر خلاف واژه «تماثل» احتمال تخیل، ادعا، مشتبه بودن حقیقت و تشبیه واقعی، همه در کنار هم، وجود دارد. از همین جاست که اصطلاح «تمثیل» به حوزه علم بلاغت راه یافته و در دلالت بر صور استعاری مبتنی بر تشابه و همانندی، و همچنین دلالت و ضرب المثل‌هایی که برای همانند یک چیز آورده می‌شود و بالاخره در دلالت بر «مثله» یا همانندی که بیانگر حالات همانند است به کار می‌رود. بنابراین، اگر «انداد» را به «امثال» تفسیر کنیم چنان مفهومی از همانندی و تماثل را در بر خواهد گرفت که نه زبان عربی آن را، به لحاظ مدلول اصلی این کلمه، می‌پذیرد، و نه بیان قرآنی چنین معنایی را به ذهن نزدیک می‌سازد. تفسیر آن به «اشباه» نیز مفهومی از شباهت و تشبیه بدین واژه می‌دهد که مراد قرآن نیست، و این که در قرآن کریم، به رغم کثرت استعمال واژه‌های «مثل» و «امثال» در سایر مقامها، در مقام نفی شریک از خداوند واژه‌ای جز «أنداد» به کار نرفته، خود گواهی بر این حقیقت است. به یاد ندارم کسی از مفسران یا لغویان که آثار و آراء آنان را در این مقوله خوانده‌ام، این نکته مبتنی بر استقراء را مورد توجه قرار داده باشد، هر چند در مسئله تفاوت گذاشتن میان «امثال»، «اشباه» و «أنداد» و واژه‌هایی از این قبیل، راغب اصفهانی در المفردات، در ذیل ماده «مثل» می‌گوید: «مماثلۃ» عامترین «۳۲» لفظی است که برای دلالت بر «همانندی» وضع شده است، چه این که «نَدَّ» در مورد آنچه در جوهر همانند یکدیگر است، «شبه» تنها در مورد آنچه در کیفیت همانند یکدیگر است، «مساوی» تنها در مورد آنچه در کمیت همانندی دارد، «شکل» در مورد آنچه در اندازه و مساحت همانندی دارد به کار می‌رود، امّا واژه «مثل» عام است و در همه این موارد به کار می‌رود. در همین حال، ابن اثیر در النهایه چنین اظهار می‌دارد: انداد جمع «نَدَّ» است و عبارت است از همانند یک شیء که در اعمال و آثار آن شیء با آن ضدیت و مخالفت می‌ورزد و از آن دوری می‌گزیند. ابو هلال عسکری نیز در باب نهم الفروق اللغویة به بیان تفاوت میان این الفاظ پرداخته، می‌گوید (\_\_\_\_\_): «نَدَّ» در چاپ الخیریه از المفردات به جای «اعم»، «اهم الالفاظ» آمده، در حالی که سیاق چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶۵ تفاوت میان «مثل» و «نَدَّ» آن است که «نَدَّ»، همانند مخالف یک شیء است، مأخوذ از این گفته که «نَادَ فُلَانٌ فُلَانًا» در این مورد که کسی با کسی دیگر دشمنی ورزد و از او دوری گزیند، و به همین خاطر است که ضِدَّ، «نَدَّ» نامیده می‌شود. صاحب کتاب العین می‌گوید: «نَدَّ»، چیزی است همانند چیزی دیگر که در آثار و اعمال آن با آن ضدیت و مخالفت دارد، و «نَدَّ»، «شروء» (جدا شدن و فاصله گرفتن)، و «تَنَادَ» (تنافر) (ناسازگاری و گریز از همدیگر) است. بنابراین مشاهده می‌شود که لغویان نیز در برخورد با واژه «انداد» ویژگی معنایی اصیل این ماده را که عبارت از مخالفت متقابل و تنافر و تضاد است خاطر نشان ساخته‌اند، و آنچه ما در این میان، به عنوان برداشتی از استقراء در استعمالات این کلمه در قرآن بدین حقیقت می‌افزاییم این است: گویا بیان قرآنی، با انتخاب کلمه «انداد» و ترجیح آن بر هر واژه دیگر در چنین مقامی، نخواستار است صفت همانندی یا شباهت با خداوند سبحان را بدان چیزهایی بدهد که مشرکان آنها را شریک خداوند می‌دانستند، و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.]

### ۳۵- شوب:

۳۵- شوب: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ». ابن عباس در پاسخ گفت: «الخلط بماء الحمیم و الغساق» (در آمیختن آب حمیم و غساق)، و آنگاه به شعر شاعر استشهد کرد: تَلَكُ الْمَكَارِمُ لَا قَعْبَانَ مِنْ لَبَنِ شَبِيهَا بِمَاءِ فَعَادَا بَعْدَ أَبَوَالَا يَعْنِي: این است بزرگواری و سخاوت، نه دو قدح شیر آمیخته به آب که از فزونی آب، ادرار است و نه شیر. [این کلمه در آیه صافات/ ۶۷، درباره درخت زقوم، آمده است: «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ \* طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤْسُ الشَّيَاطِينِ \* فَإِنَّهُمْ لَمَّا كَلُونَهَا فَمَالُوا مِنْهَا الْبُطُونَ \* ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ». یعنی: این درختی است که در اعماق جهنم می‌روید میوه‌اش

همانند سرهای شیاطین است دوزخیان از آن آب می‌خورند و شکم انباشته می‌سازند و بر روی آن آمیزه‌ای از آب سوزان می‌نوشند. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶۶ این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «شوب» به «خلط» - که راغب نیز در المفردات آن را اختیار کرده - تفسیری تقریبی است و در کنار آن از این نکته غافل نمی‌مانیم که واژه «شوب» در بر دارنده دلالت خاصی بر ممزوج کردن و حل کردن در یکدیگر است. این کلمه، در اصل، در مورد شراب و سایر سیالها به کار رفته، هنگامی که چنان در یکدیگر حل شوند که نتوان هیچکدام را از دیگری باز شناخت. این واژه، با در نظر گرفتن همین ویژگی معنایی، در مورد غیر سیالها نیز مجازا، به کار رفته است. اما در ماده «خلط» عناصر و موادی که با یکدیگر مخلوط شده‌اند از هم باز شناخته می‌شوند، همانند آن که گندم با جو مخلوط شود. این ماده از این دلالت اصلی عاریه گرفته شده و مجازا در مورد آمیختن گروه‌های مختلف مردم با یکدیگر، بی آن که ویژگی‌های هر یک در دیگری محو شود و تفاوتها و اختصاصات از میان برود، به کار رفته است. این ماده، در قرآن کریم، در مورد آمیخته شدن عملی صالح به عملی دیگر که ناشایست است (بقره/ ۱۰۲)، در مورد چربیی که به استخوان آمیخته شده (انعام/ ۱۴۶) و در مورد آب باران که با گیاه زمین در آمیخته (یونس/ ۲۴ و کهف/ ۴۵) به کار رفته، همچنان که فعل مضارع مصدر «مخالطه» (بقره/ ۲۲۰) و نیز واژه «خلطاء» و این که بر همدیگر ستم می‌ورزند (ص ۲۴) نیز آمده است. در مدلول ماده «خلط» با همه صیغه‌ها و استعمالهای مختلف آن، این نکته که عناصر از همدیگر باز شناخته می‌شوند به خوبی نمایان است، در حالی که در مدلول ماده «شوب» تمیزی میان دو سیال که به یکدیگر در آمیخته شده‌اند و یا عناصر غیر سیالی که به سیال در آمیخته شده است وجود ندارد؛ و این حقیقت خود را بروشنی در آیه صفات که موضوع مسئله می‌باشد و همچنین در بیت شعری که به عنوان شاهد آورده شده است نشان می‌دهد. راغب، هر چند واژه «شوب» را در آیه مورد بحث به «خلط» تفسیر کرده، اما در ذیل ماده «خلط» به گونه‌ای دیگر به این امر نگریسته، می‌گوید: «خلط» عبارت است از جمع میان اجزای دو یا چند شیء، خواه مایع باشند و خواه جامد باشند، و خواه نیز یکی جامد و دیگری مایع باشد؛ و این اعم از «مزج» است. (۳۳) ابــــــن اثیر در بــــــاره واژه «خــــــلاط» در حــــــدیث ز کــــــات می‌گوییــــــد:

( ۳۳) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۳۶۷ مقصود از خلاط آن است که شخص شترهای خود را با شترهای دیگران و یا شترها و گوسفندان خود را با همدیگر در آمیزد، تا حق الهی را در این مورد پرداخت نکنند و یا مقداری از حق مستحق زکات را در رباید و کمتر از آنچه می‌بایست به او دهد. وی درباره حدیث شفعه «الشریک اولی من الخلیط و الخلیط اولی من الجار» (شریک از خلیط و خلیط از همسایه سزاوارتر است) می‌گوید: شریک کسی است که با دیگری در همه ملک و به صورت مشاع مشارکت دارد و خلیط کسی است که تنها در حقوق مربوط به ملک، از قبیل جوی آب و راه مشارکت دارد. «۳۴» شاید این همه توانسته باشد این حقیقت را روشن سازد که در آنچه با یکدیگر «خلط» شده، عناصر از یکدیگر متمایز است و در همین نکته، این ماده از ماده «مزج» و «نشوب» جدا می‌شود و در مدلول ماده اخیر هیچ عنصری از عنصر دیگر تمایز و جدایی ندارد.]

### ۳۶- قَط:

۳۶- قَط: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی - پرسید: «عَجَّلْ لَنَا قَطْنَا». ابن عباس در پاسخ گفت: «القَطُّ، الجزاء» (قَطُّ به معنی پاداش است). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، گفت: آری، آیا شعر اعشی را نشنیده‌ای که می‌گوید: و لا- الملک النعمان یوم لقیته بأمته یعطی القطوط و یطلق «۳۵» یعنی: و نه پادشاه نعمان، آن روز که دیدارش کردم، به گشاده دستی خویش پاداش می‌دهد و آزاد می‌کند. [این کلمه در آیه ص/ ۱۶ آمده است: ( ۳۴) ر ک: النهایة. (۳۵) این روایت

الاتقان است. اما ابو حیان در البحر المحيط، ج ۷، ص ۳۸۷ مصرع دوم را به این صورت روایت کرده: «بغبطه يعطى القطوط و يأفق»، و پس از آن گفته است: «بأتمه» نیز روایت می‌شود و «بأتمه» به معنی «بنعمته» و «یأفق» نیز به معنی «یصلح» می‌باشد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶۸ «إِنْ كُلُّ إِلَّا كَذَبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابٌ \* وَمَا يَنْظُرُ هُوَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ \* وَقَالُوا رَبَّنَا عَجَلْنَا لَنَا قَطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ». یعنی: از اینان هیچکس نبود مگر آن که پیامبران را تکذیب کرد پس مجازات بر آنان محقق گشت. اینان جز بانگی سهمناک انتظاری ندارند که پس از آن بازگشتی نیست. گفتند: پروردگارا قبل از آن که روز حساب فرا رسد سزای ما را پیش فرست. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «قط» به «جزاء» تفسیری تقریبی است و در کنار آن از این حقیقت نباید غفلت داشت که کلمه «جزاء» نیز او واژه‌های قرآنی است و از این ماده صیغه‌های ذیل در قرآن آمده است: - فعل ماضی ثلاثی مجرد، چهار بار؛ - فعل مضارع معلوم، چهل و شش بار؛ - فعل مضارع مجهول، بیست و سه بار؛ - اسم فاعل، یک بار در آیه لقمان / ۳۳ «وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِّ وَالِدِهِ شَيْئًا»؛ - فعل مضارع از مصدر مزید «مجازاء»، در آیه سباء / ۱۷ «وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ»؛ - «جزاء» به صورت معرفه و نکره، چهل و دو مورد. آیاتی که در آنها ماده «جزاء» آمده، عموماً در مقام بحث از پاداش و کیفر، و غالباً در مورد پاداش آخرت است. این در حالی است که واژه «قط» تنها در آیه ص / ۱۶ که موضوع مسئله می‌باشد آمده است. زمخشری در کشاف (ج ۳، ص ۳۱۹) آیه حج / ۴۷ «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ» را که می‌گوید کافران از روی ریشخند از پیامبر می‌خواستند در عذاب آنها تعجیل کند، نظیر و مقابل این آیه دانسته است. به عقیده من، ویژگی معنایی تضرع و زاری کردن به درگاه خداوند، به این مقام که مقام سخن گفتن از خروش قیامت می‌باشد سزاوارتر، و همین امر نیز مقتضای بیم مردمان از حسابی است که انتظار آنان را می‌کشند و جایی برای دروغ شمردن آن و یا به مسخره و استهزا گرفتن آن وجود ندارد. زمخشری واژه «قطنا» را در آیه، به «قسط»، «نصیب» و «نامه اعمال» تفسیر کرده و این تفسیر را به معنی اصلی «قطع» در ماده قط پیوند داده است؛ چه، گفته می‌شود «قسط من الشیء»، بدان خاطر که چیزی قطعه و بخشی از چیز دیگر است؛ ما خود از «قطه» که در اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۶۹ صورت قطع یک شیء گفته می‌شود. همچنین به پاداش نامه «قط» می‌گویند، بدان خاطر که قطعه‌ای از کاغذ است. ابو حیان در البحر المحيط (ج ۷، ص ۳۸۷) به نقل از فراء درباره معنی «قط» چنین می‌گوید: قط به معنی بهره و نصیب می‌باشد و از همین معناست که به حواله «قط» گفته شده است. اقوال درباره این واژه به یکدیگر نزدیک، و مدلول اصلی این کلمه «قطع کردن» است و به همین معناست که کلمه «قط» به عنوان قید، برای دلالت بر تأکید نسبت به مضمون کلام و حصر و حتم به کار می‌رود. اصولاً- بخش نخست این کلمه [دو حرف اول آن، یعنی «ق» و «ط»] در الفاظ متعددی وجود دارد که همه بر قطع و بریدن دلالت می‌کند و سپس هر یک از آنها بسته به حرف سوم خود و به اعتبار شیء قطع شده، ویژگی معنایی خاصی می‌یابند، از قبیل: «قطب»، «قطش»، «قطف»، «قطل»، «قطم» و ... به نظر ما در واژه «قط» در سیاق آیه معنی «قطعی کردن» و «خاتمه دادن» منظور شده، و گویا مردم از عذاب انتظار سخت ترسیده [و از خداوند خواسته‌اند وضعیّت آنان به صورتی قطعی روشن گردد و به عذاب انتظار پایان دهد]. اما در بیت اعشی، سیاق گفتار که مدح نعمان است، با سیاق آیه متفاوت می‌باشد، و نزدیکترین برداشت از واژه «قطوط» در آن- جمع «قط»- پاداش نامه یا به تعبیر دیگر، حواله دریافت صلّه است. ابو حیان نیز این بیت را به عنوان گواهی بر این گفته ابو عبیده و کسانی آورده است که می‌گویند: قط نوشته‌ای است برای دریافت صلّه و جایزه.

### ۳۷- حمأ مسنون:

۳۷- حمأ مسنون: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ». ابن عباس گفت: «الحمأ، السواد، و المسنون المصور» (حمأ به معنی سیاهی، و مسنون به معنی تصویر شده است). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، پاسخ داد: آری، آیا شعر حمزه بن عبد المطلب را نشنیده‌ای که می‌گوید: اغرّ كأن البدر سنّه وجهه جلا الغیم عنه ضوءه



فتبدا یعنی: با سیمایی پر فروغ، چنان که گویی ماه تصویری از صورت اوست که پرتوش ابر را از آن دور ساخته و پاره پاره کرده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۰ [این دو کلمه در سه آیه از سوره حجر آمده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْبٍ مِّنْ حَمٍ مَّسْنُونٍ»- ۲۶؛ «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْبٍ مِّنْ حَمٍ مَّسْنُونٍ»- ۲۸؛ «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ\* قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْبٍ مِّنْ حَمٍ مَّسْنُونٍ»- ۳۳. به ترتیب یعنی: - ما انسان را از صلصال، از گلی تصویر شده بیافریدیم؛- و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری از صلصال، از گلی تصویر شده، می‌آفرینم؛- گفت: ای ابلیس چرا از سجده گزاران نباشی؟ گفت: من کسی نیستم که برای بشری سجده گزارم که او را از صلصال از گلی تصویر شده بیافریده‌ای. در قرآن کریم، از همین ماده، کلمه «حمئة» در آیه کهف/ ۸۶ آمده است: «حَيْثُ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ» «اما چون به محل غروب خورشید رسید آن را بیافت که در چشمه‌ای سوزان غروب می‌کند». تفسیر «حما» به «سیاهی» را می‌توان چنین توجیه کرد و پذیرفت که مقصود از آن بیان رنگ آن گل است، یعنی آن که آن گل، گلی سیاه می‌باشد. علت این توجیه نیز آن است که نمی‌توان به سادگی «حما مسنون» را به «سیاه تصویر شده» تفسیر کرد. تفسیر «مسنون» به «تصویر شده» را نیز می‌توان به همین نحو توجیه کرد؛ چه، ماده «سنن» در بر دارنده مفهوم خاصی از استواری و انسجام است و این ویژگی معنایی را می‌توان از استعمالات این واژه در زبان عربی برداشت کرد که می‌گویند: «سنّ الرمح» در موردی که شخص پیکانهای نیزه را بر آن سوار کرده و آن را آماده و از کارآیی برخوردار ساخته است؛ و می‌گویند: «سنّ المدیه» یعنی آن که چاقو را تیز کرد. گویا این کلمه از واژه «سنّ» (دندان) و با توجه به دقت و استواری آن، اخذ شده است. می‌گویند: «سنن الطريق»، به معنی اصل و میانه راه. به همین معناست که این واژه به اصطلاح «سنت» به معنی «شریعت استوار» نقل یافته است. از همین جاست که ما آیت نهفته در خلقت انسان «از گلی تصویر شده» را بدان استواری و انسجامی که قاعدتا در یک تصویر وجود دارد می‌فهمیم؛ و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است. [اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۱]

### ۳۸- البائس الفقیر:

۳۸- البائس الفقیر: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «البائس الفقیر». ابن عباس گفت: «البائس الذی لا یجد شیئا من شدّة الحال» (بائس کسی است که از شدت احوال هیچ چیز در اختیار ندارد)، و آنگاه به شعر طرفه بن عید استشهاد کرد: یغشاهم البائس المدفّع و الضی- \* ف و جار مجاور جنب یعنی: هر مسکین بینوای بد حالی و هر میهمان و هر همسایه نزدیک که خوبشاوند نیز نیست بر آنان وارد می‌شود. [این کلمه در آیه حج/ ۲۷، خطاب به ابراهیم، آمده است: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ\* لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ». یعنی: در میان مردم بانگ حج در ده تا پیاده یا سواره بر شتران تکیده از راههای دور نزد تو آیند تا سودهایی را که برای آنان است ببینند و در روزهایی معین نام خدا را بر ذبح چهارپایانی که خداوند روزیشان کرده است گویند. پس از آن بخورید و بینوای فقیر را نیز اطعام کنید. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده، صیغه‌های ذیل نیز در آیات کتاب الهی ذکر شده است: - «عذاب بئیس» در آیه اعراف/ ۱۶۵- «بأساء» همراه با «ضراء» در چهار آیه: بقره/ ۱۷۷ و ۲۱۴، انعام/ ۴۲ و اعراف/ ۹۴- «لا تبتئس» در آیات: هود/ ۳۶ «فلا تبتئس بما كانوا يفعلون»، و یوسف/ ۹۶ «بما كانوا يعملون»؛- فعل جامد «بتئس» سی و نه بار؛- و کلمه «بأس» به صورت معرفه و نکره، بیست و پنج بار. تفسیر «بائس» به «کسی که از شدت احوال هیچ چیز در اختیار ندارد»، از قبیل شرح و توضیح است، و ابن عباس در این تفسیر با قید «شدت احوال» از این احتراز کرده که ممکن است در موردی فقر و نیازمندی باشد، اما به حدّ شدت و درماندگی نرسد. واژه‌های «بائس» و «بأساء» صریحا مفهوم بؤس و درماندگی و شدت احوال را در بر دارد و اصل مدلول این ماده شدت و سختی است، و در زبان عربی صیغه‌های مختلف مشتق از این ماده برای

دلالت بر ویژگیهای خاص و متفاوت معنایی به کار برده می‌شود: «بأس» و فعل اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۲ آن «بؤس» برای قدرت و سطوت و پایمردی در نبرد، «بؤس» و «بؤسی» - مأخوذ از «بئس» - برای دلالت بر سختی گرفتاری و نیازمندی، و «بأساء» برای دلالت بر سختیها و ناخوشایندها به کار می‌رود؛ همچنین به هر انسان شجاع و قوی «بئیس»، به شیر «بیأس» - بر وزن بیرق - و به نیازمند گرفتار «بائس» گفته می‌شود. از دیگر سوی هر «بائسی» فقیر و هر «فقیری» نیز بائس نیست؛ چه در صورت برخورداری شخص نیازمند از زهد و عفاف ورزیدن «بؤس» وجود نخواهد داشت. با توجه به همین نکته است که در آیه مورد بحث دو وصف «بائس» و «فقیر» در کنار هم آورده شده است، و اگر در واژه بائس چیزی جز نیاز و نداشتن منظور نشده بود، ذکر کلمه «فقیر» نیاز به ذکر این واژه را از میان می‌برد، چنان که در آیات: بقره/ ۲۸۶ و ۲۷۱، آل عمران/ ۱۸۱، نساء/ ۱۳۵، توبه/ ۶۰، فاطر/ ۱۵ و محمد/ ۳۸ شاهد آن هستیم. راغب در المفردات می‌گوید: بؤس و بأساء به معنی سختی و ناخوشایندی است، جز این که کلمه بؤس در مورد فقر و جنگ بیشتر به کار می‌رود و بأس و بأساء در سختی احوال. این اشکال بر نظریه راغب وارد است که کلمه «بأساء» در هر چهار آیه‌ای که ذکر شده، در کنار «ضراء» آمده و بنابر این به مکاره و ناخوشایندها نزدیکتر است تا به «نکایه» و سختی در جنگ. اشکال دیگر نیز آن است که وی می‌گوید بؤس در فقر و جنگ بیشتر به کار می‌رود؛ و این در حالی است که در قرآن کریم «فقر» در مقابل «غنا» به کار می‌رود، و صریح آیات ذیل بر این حقیقت گواهی می‌دهد: آل عمران/ ۱۸۱: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» «خداوند گفته کسانی را که می‌گفتند خداوند فقیر است و ما غنی هستیم شنیده است». نور/ ۳۲: «إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» «اگر فقیر باشند خداوند آنان را به فضل خویش غنی می‌کند»؛ فاطر/ ۱۵: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» «ای مردم شما به خداوند نیازمندید و تنها خداوند غنی و ستوده است»؛ محمد/ ۳۸: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» «خداوند آن بی‌نیاز و شما همان نیازمندانید». همچنین، در قرآن کریم، کلمه «بأس»، نه «بؤس»، در جنگ و نبرد و در جبروت و سطوت آمده است، و صریح آیات ذیل بدین امر گواهی می‌دهد: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۳ انعام/ ۶۵: «وَيَذِيقُ بَعْضُكُمْ بِأَسٍ بَعْضٍ» «و قدرت برخی از شما را به برخی دیگر بچشانند»؛ نساء/ ۸۴: «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بِأَسِ الَّذِينَ كَفَرُوا» «امید است که خداوند سطوت و زورگویی کسانی را که کافر شده‌اند باز دارد»؛ نمل/ ۳۳: «نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا يَأْسٍ شَدِيدٍ» «ما صاحبان قدرت و صاحبان نبرد و حماسه‌ای سختیم»؛ فتح/ ۱۶: «سُتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ» «بزودی به رویارویی طایفه‌ای که قدرتی فراوان دارند فرا خوانده خواهید شد تا با آنان بجنگید مگر این که اسلام آورند»؛ حشر/ ۱۴: «لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قَرْيٍ مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسِهِمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى» «آنان، همه، جز در دره‌هایی استوار یا از پشت دیوارها با شما نمی‌جنگند، میان خود قدرتی سخت دارند، آنان را گرد هم پنداری، در حالی که دل‌هایشان از یکدیگر جدا و پراکنده است». صحیح آن است که هر سه واژه «بؤس»، «بأساء» و «بأس» به مدلول عمومی این ماده که شدت و سختی است باز می‌گردد، اما «بؤس» به مفهوم سختی و بدبختی و درماندگی نزدیکتر؛ «بأس» خاص قدرت و سطوت و «بأساء» ویژه دلالت بر ناخوشایندی و گرفتاری است؛ اما به هر حال خداوند خود از حقیقت امر آگاه است.].

### ۳۹- غدق:

۳۹- غدق: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند پرسید: «ماء غدقا». ابن عباس نیز پاسخ داد: «کثیرا جاریا» (فراوان و جاری). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، این شعر شاعر را گواه آورد: تدنی کرادیس ملتفا حداثها کالتبت جاءت بها أنهارها غدقا یعنی: بند انگستانی را نزدیک می‌آوری که باغهای زیبایی آن در هم پیچیده است. چونان سبزه‌زاری که فیض نهرهایی سرشار آنها را به ارمغان آورده باشد. [این کلمه در آیه جن/ ۱۶ آمده است: «وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا». یعنی: اگر بر راه استوار مانده اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۴ بودند، آبی سرشار نصیبشان می‌کردیم. این کلمه، به صیغه و ماده،

تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به «فراوان و جاری» تفسیری تقریبی است. راغب در المفردات این واژه را به «غزیر» (سرشار) تفسیر کرده و زمخشری نیز در کشاف این عقیده را اختیار نموده که معنی آیه آن است که «بدیشان نعمت ارزانی می‌داشتیم و روزی آنان را گشاده قرار می‌دادیم. به همین معنا «ماء غدق» - به فتح و کسر دال که به هر دو نیز قرائت شده - گفته‌اند، زیرا چنین آبی مایه زندگی و گشایش روزی است. زمخشری در اساس البلاغه هم می‌گوید: «و مکان غدق و مغدق» یعنی جایی که آب فراوان دارد و سرسبز است، و گفته می‌شود: «و هم فی غدق من العیش» یعنی زندگی برخوردار از آسایش و گشایشی دارند. سیاق آیه موضوع مسئله، تفسیر «ماء غدقا» به فراوان و جاری، با مراعات ویژگی معنایی، خیر و برکت و سعه رزق را می‌پذیرد. در بیتی که به عنوان شاهد آمده نیز مفهوم خیر و برکت و خرمی مفهومی واضح و روشن است و باید آن را ملحوظ دانست؛ چه، گاه می‌شود آبی جاری باشد، اما ضرر برساند و اموال و کسان را غرق کند.

#### ۴۰- شهاب قیس:

۴۰- شهاب قیس: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «بشهاب قیس». ابن عباس در پاسخ گفت: «شعله من نار یقتبسون منها» (شعله‌ای که از یک آتش برگرفته‌اند). آنگاه این بیت طرفه بن عبد را گواه آورد: هم عرانی فبت أدفعه دون سهادی کشعله القیس یعنی: اندوه و اندیشه‌ای مرا در بر گرفت و تمام شب با بیدار ماندن، آن را از خود می‌راندم، چونان شعله‌ای از آتش که تا صبح بماند. [این دو کلمه، همراه با هم، در آیه نمل / ۷ آمده است: «إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بَخْرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» یعنی: آنگاه که موسی به خانواده‌اش گفت: من، آتشی احساس کردم، بزودی از آن برایتان خبری می‌آورم یا برایتان شعله‌ای از آتش می‌آورم تا آتش بر افروزید و خود را گرم کنید. واژه «شهاب» نیز، بتنهایی و به صورت جمع و مفرد، در آیات ذیل آمده است: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۵ / حجر / ۱۸: «إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ»؛ صفات / ۱۰: «إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ»؛ جن / ۸ و ۹: «وَأَنَا لَمَسِينَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا مُلْتَأَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهَابًا\* وَ أَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا». به ترتیب یعنی: - مگر آن که دزدانه گوش می‌داد و شهابی روشن تعقیبش کرد. - مگر آن شیطان که ناگهان چیزی در ربود و شهابی روشن او را تعقیب کرد. - و ما به آسمان رسیدیم و آن را پر از نگهبانان قدرتمند و شهابها یافتیم\* و ما در جایهایی که می‌توان گوش داد می‌نشستیم. اما اکنون هر که گوش نشیند شهابی را در کمین خویش خواهد دید. سیاق این آیات که درباره جن می‌باشد با سیاق آیه نمل که در آن در مقام سخن از آتشی که موسی بدید و دلش بدان آرام شد از «شهاب قیس» یاد شده متفاوت است. واژه «قیس» نیز، بتنهایی برای یک بار دیگر در سیاقی همانند سیاق آیه نمل، در آیه طه / ۱۰ آمده است: «وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ\* إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى» «آیا ماجرای موسی به تو رسیده است، آنگاه که آتشی دید پس به خانواده‌اش گفت: من آتشی احساس کردم، شاید شعله‌ای از آن برایتان بیاورم یا در کنار آتش راهنمایانی بیابم». علاوه بر این دو آیه، در آیه حدید / ۱۳ نیز فعل مضارع از باب «اقتباس» آمده است: «انظُرُونَا نَقْتِسِ مِنْ نُورِكُمْ» «ما را بنگرید تا از نورتان پرتوی بگیریم». تفسیر «شهاب» به شعله تفسیری تقریبی است و در کنار آن، مفهوم تابندگی و برافروختگی منظور می‌شود. در زبان عربی «شهب» به معنی مرواریدها و «شهب» به معنی کوهی که فراز آن را برف پوشانده باشد آمده است. راغب در المفردات شهاب را به شعله‌ای تابنده از آتشی که برافروخته است و نیز به شعله‌ای که در آسمان پدید می‌آید تفسیر کرده است. امّا تفسیر «قیس» به شعله‌ای که از آتش برگرفته می‌شود، تفسیر تقریبی است که مدلول لغوی این ماده آن را می‌پذیرد و با آنچه در فرهنگها در این باره آمده سازگاری و هماهنگی دارد. در القاموس آمده است: «قیس» شعله آتشی است که از یک آتش بزرگتر برگرفته می‌شود، همانند «مقباس». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۶ در کنار این مسائل از این نکته غافل نمی‌مانیم که در بیان قرآنی، این کلمه دارای ویژگی معنایی خاصی است

و در سه آیه‌ای که به کار رفته با «احساس آشنایی و آرامش» و «هدایت» و «نور» همراه آمده و بدین ترتیب کلمه «شهاب» قبل از خود را در سیاقی جز سیاق باز دارنده و منع کننده، همانند آنچه در آیات جن و حجر و صفات مشاهده می‌شود، قرار داده است. با توجه به همین ویژگی معنایی است که ابن اثیر در النهایه درباره سخن امام علی [علیه السلام] «حتی أوری قبسا لقبس» می‌گوید: یعنی نوری از انوار حق را برای جویندگان آن آشکار ساخت.

#### ۴۱- اَلِیم:

۴۱- اَلِیم: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «عذاب اَلِیم». ابن عباس این کلمه را به «وجع» (دردناک) تفسیر کرد و بر این تفسیر شعر شاعر را گواه آورد که می‌گوید: نام من کان خَلِيًّا من أَلْم و بقیت اللیل طولاً لم أُنم یعنی: آن که هیچ دردی نداشت خوابید و من سرتاسر شب را بیدار ماندم و هیچ خوابیدم. [این کلمه حدود هفتاد بار در قرآن کریم و در توصیف عذاب و مجازات و مؤاخذه الهی آمده است. علاوه بر این، در سوره یوسف / ۲۵، در مجازات غیر خداوند به کار رفته است، آنجا که می‌گوید: «ما جزاء مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُشِجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» «سزای آن کس که قصدی سوء درباره خانواده‌ات داشته باشد جز آن نیست که به زندان افکنده و یا به عذابی دردناک گرفتار شود». از همین ماده، فعل مضارع مجرد آن نیز در مقام سخن گفتن از سختی و آثار جنگ، در آیه نساء / ۱۰۴ آمده است: «إِنْ تَكُونُوا تَأْلُمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلُمُونَ كَمَا تَأْلُمُونَ» «اگر که شما به درد و رنج گرفتار می‌آید، آنان نیز چنان که شما درد و رنج می‌بینید درد و رنج می‌بینند». راغب در المفردات «الم» را به «الوجع الشدید» (درد شدید) تفسیر کرده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۷ اما چنین به نظر می‌رسد که واژه «وجع» بیشتر بر دردی که از ناحیه بیماری بر تن عارض می‌گردد دلالت می‌کند- و در القاموس این معنی را برای وجع ذکر کرده و در ماده «الم» نیز گفته، الم به معنی وجع است- و واژه «الم» بر دردی دلالت دارد ناشی از عذابی که به آخرین حد خود رسیده است. این که در قرآن کریم غالباً صفت «الیم» به عنوان صفت عذاب آخرت آمده است بدان اشعار دارد که این درد از آن «وجعی» که به عموم انسانها، اعم از کافر و مؤمن می‌رسد خاصتر و سخت‌تر است. شاید در بیت شعری که به عنوان شاهد ذکر شده است نیز، کلام مضمون قویتری را در بر خواهد داشت، چنانچه بگویم مقصود از «الم» در آن رنج ناشی از عشق و در نتیجه بی‌خواب شدن است، رنجی که در مقایسه با رنج ناشی از درد و بیماری بسیار سنگینتر و سخت‌تر می‌باشد و همین رنج و درد بی‌خواب شدن و اندوه داشتن است که سنگینترین دردهاست.

#### ۴۲- قَفِينَا:

۴۲- قَفِينَا: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وقَفِينَا علی آثارهم». ابن عباس گفت: «أتبعنا علی آثار الانبياء، ای بعثنا» (پیامبرانی در پی پیامبران آوردیم، یعنی بر انگیختیم). آنگاه این بیت عدی بن زید را گواه آورد: یوم قَفَّتْ عیرهم من عیرنا و احتمال الحی فی الصبح فلق یعنی: آن روز که کاروان آنان از پی کاروان ما آمد، و هنگام جا به جا کردن محلّه سپیده دم صبح است. [این کلمه در آیه مائده / ۴۶، درباره رسولان خداوند، آمده است: «وَقَفَّینَا علی آثارِهِمْ بِعِیسَى ابْنِ مَرْیَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَیْنَ يَدَيْهِ» یعنی: و در پی آنان عیسی بن مریم را آوردیم که آنچه را بیش از او آمده بود تأیید می‌کرد. همچنین آیات: حدید / ۲۷: «ثُمَّ قَفَّینَا علی آثارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّینَا بِعِیسَى ابْنِ مَرْیَمَ» «سپس رسولان خویش را در پی آنان آوردیم و عیسی بن مریم را در پی آنان بر انگیختیم»؛ بقره / ۸۷: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّینَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ» «موسی را کتاب دادیم و رسولان را در پی او آوردیم». اضافه بر این موارد، فعل ثلاثی مجرد نیز از همین ماده در آیه اسراء / ۳۶ آمده است: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۸ «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» «از پی آنچه بدان آگاه نیستی مرو». آیتی که گذشت تمامی موارد کاربرد این ماده را در قرآن در بردارد. آنچه

در تفسیر این کلمه از ابن عباس نقل شده تفسیری تقریبی است. اما راغب در المفردات این تفسیر را به رفتن پشت سر دیگری «اتباع من خلف» مقید ساخته و بدین ترتیب این واژه را به مأخذ اصلی خود که کلمه «قفا» (پشت گردن) می‌باشد بر گردانده است، چنان که «ارداف» به «ردف»، «تعقیب» به «عقب»، و «تذلیل» به «ذیل» بر می‌گردد. تعلق «علی آثارهم» به «قفینا» معنی تأیید و پیروی از راه پیامبران گذشته را افاده می‌کند، از این نظر که پیامبری از جانب خداوند می‌آید و به عنوان گام نهادن بر جای گامهای پیامبران پیش از خود آنان را تصدیق و تأیید می‌کند. در زبان عربی هنگامی که «قفوت اثره» گفته می‌شود مقصود آن است که دقیقاً گام در جای گامهای کسی دیگر نهاده‌ای و یک قدم از آن فاصله نگرفته‌ای. در سیاق آیه، عبارت «علی آثارهم» نیاز به آوردن قیدی برای خارج کردن مواردی را از بین برده است که در آنها، کلمه «تقفیه» مفهوم تعقیب، مانع راه شدن و پشت کردن دارد، چنان که این واژه بدین معنا در حدیث به کار رفته است که می‌گوید: فَلَمَّا قَفَى قَالَ...، یعنی «چون پشت کرد و رفت گفت...». ابن اثیر در شرح این حدیث می‌گوید: گویا این فعل از «قفا» اخذ شده، یعنی آن که پشت و پشت گردن خود را بدین جانب کرد. از همین قبیل است حدیثی که می‌گوید: «الا خبرکم باشد حرام من یوم القیامه؟ هذینک الرجلین المقفین» یعنی [آیا شما را از آن کس که در قیامت در حرارت دوزخی سخت‌تر از این است خبر دهم؟] همین دو مرد که اینک پشت کرده‌اند. «۳۶» از سیاق سه آیه‌ای که این کلمه در آنها به کار رفته است بروشنی پیداست که مقصود از «تقفیه» و رفتن از پی پیامبران، پیروی تصدیق و تأیید می‌باشد. این که برای تفسیر تقفیه به اتباع شعر عدی بن زید «قفت عیرهم من عیرنا» گواه آورده شده، گرفتار این اشکال است که در این بیت فعل «قفت» به واسطه حرف «من» متعدی شده، و به همین سبب معنی پشت کردن و روی بر تافتن از کسانی که آماده رفتن شده بودند را می‌رساند، در حالی که در آیه این فعل به حرف «علی» متعدی شده و معنی پیروی از شیوه و گام نهادن بر جای گام پیامبران پیشین را می‌رساند (\_\_\_\_\_ [۳۶] ر ک: النهایه).

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۷۹

## ۴۳- تردی:

۴۳- تردی: ابن زرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «اذا تردی». ابن عباس گفت: «اذا مات و تردی فی النار» (هنگامی که بمیرد و به آتش در افتد). چون از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، گفت: آری، مگر نشیده‌ای شعر عدی بن زید را که می‌گوید: خطفته مئیة فتردی و هو فی الملک یأمل التعمیرا یعنی: مرگ او را در ربود و به هلاکت رسید، در حالی که در ملک خویش آرزوی آبادانی داشت. [این کلمه در آیه لیل / ۱۱ آمده است: «وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى \* وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى \* فَسَيُسْـَٔرُهُ لِلْعُسْرَى \* وَ مَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى» یعنی: اما آن کس که بخل ورزید و خود را بی‌نیاز دانست \* و آن بهترین را تکذیب کرد \* سختی عذاب را برای او فراهم خواهیم ساخت \* و چون هلاکتش در رسد ثروتش او را سودمند نخواهد افتاد. از همین ماده، کلمه «متردیة» در آیه مائده / ۳ آمده است: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ...» «مردار، خون، گوشت خوک، آنچه به نام غیر خدا ذبح شده، حیوان خفه شده، آن که به سنگ زده شده، آن که از بالای صخره افتاده و آن که به شاخ حیوان دیگری مرده و آن که درنده شکارش کرده- مگر این که حلالش کرده باشید- و آنچه در برابر بتان ذبح شده و این که به وسیله تیرهای قمار قرعه زنید بر شما حرام شده است. این فسق است...». واضح است که در این آیه، واژه «متردیة» از مرگ و در افتادن در آتش حکایتی ندارد، بلکه بر همان مدلول اصلی خویش دلالت می‌کند که هلاک شدن به وسیله «مرداء» یا صخره است. راغب نیز در المفردات این کلمه را بدین نحو تفسیر کرده است. به عبارت دیگر مقصود از «متردیة» حیوانی است که از فراز کوهی بر زمین افتاده و یا به درون چاهی سقوط کرده و مرده است، چنان که زمخشری در کشاف این واژه را بدین گونه تفسیر می‌کند. از

همین ماده، کلمه «ردی» برای دلالت بر مرگ و مطلق هلاکت می‌آید، چنان که فعل ثلاثی مجرد آن نیز در معنی هلاکت کامل، با در نظر گرفتن سقوط و هبوط، به کار برده می‌شود، چنان که در آیه ذیل مشاهده می‌کنیم: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۸۰ / ۱۶: «فَلَا يَصِيْدَنَّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرَدَى» «مباد آن که بدین آیات ایمان ندارد و از پی خواسته‌های نفس خویش رفته است تو را از آنها باز دارد و هلاک‌ک شوی». در حدیث نیز آمده است: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ تَرَدِيَه» (گاه کسی به یک کلمه که مایه خشم خداوند است دهان می‌گشاید و همین کلمه او را هلاک می‌کند). ابن اثیر در تفسیر «تردیه» در این حدیث می‌گوید: یعنی این که او را به هلاکت می‌افکند. «۳۷» اما این که، چنانچه در تفسیر ابن عباس آمده، شخص در آتش باشد، این مفهومی اسلامی و خاص و همین نیز مفهوم متعارف از واژه «تردی» است. امام طبری در تفسیر آیه لیل همین مفهوم را بیان می‌دارد. و آیات پس از آیه موضوع مسئله که در مقام هشدار و انداز است، نیز همین را تأیید می‌کند: «فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى\* لَا يَصِيْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى\* الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى» «پس شما را از آتشی بیم دادم که بدان در نیاید مگر سیه روزی که دروغ شمرد و پشت کرد». / ۱۴-۱۶ این مفهوم اسلامی از صریح آیات ذیل نیز استفاده می‌شود: صافات / ۵۶: «فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ\* قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدَتْ لَتُرْدِينَ» «پس فرا نگریست و او را در ته دوزخ بدید. گفت: به خداوند سوگند، نزدیک بود هلاکم کنی»؛ فصلت / ۲۳، درباره روزی که دشمنان خداوند به سوی دوزخ برانگیخته شوند: «وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَ لَكِنْ ظَنْنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ\* وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنْنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصَيْبَتْكُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» - «از این خود را نهان نمی‌داشتید که گوش یا چشم یا پوستتان علیه شما گواهی دهد، بلکه می‌پنداشتید خداوند بسیاری از کارهایی را که انجام می‌دهید نمی‌داند. این گمانی است که به پروردگار خویش داشته‌اید و همین گمان هلاکتان کرد و از زیانکاران شدید». اما در مورد بیت عدی بن زید، برای ما وجه روشنی بر استشهاد بدان بر معنی «به آتش در افکنده شدن»، با مفهوم اسلامی خاص، به نظر نمی‌رسد، بلکه سیاق این بیت که سیاق اندرز دادن و عبرت آموختن می‌باشد، به معنی سقوط و در غلتیدن به هلاکتگاه نزدیکتر است تا مفهوم مرگ؛ و صریح لفظ این بیت بدین حقیقت گواهی می‌دهد. [

قرآن، متن، ص: ۳۸۱

#### ۴۴- نهر:

۴۴- نهر: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فی جنات و نهر». ابن عباس در پاسخ گفت: «النَّهْرُ، السَّيْعَةُ» (نهر به معنی وسعت است)، و آنگاه به شعر قیس بن خطیم «۳۸» استشهاد کرد که می‌گوید: ملکت بها کفی فأنهت فتقها یری قائم من دونها ما وراهها یعنی: دست در آن نهادم و شکافی که داشت باز کردم چنان که هر ایستاده‌ای از این سوی پشت آن را می‌بیند. [این کلمه در آیه قمر / ۵۴ آمده است: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ\* فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ». یعنی: پرهیزگاران در بهشت و گشایشند، در جایگاه صدق و نزد پادشاهی توانمند. در قرآن کریم، واژه «نهر» به صورت مفرد دو بار در آیه‌های بقره / ۲۴۹ و کهف / ۳۳ آمده، اما واژه «أنهار»، جمع این کلمه، پنجاه و یک بار تکرار شده است. چنان که راغب در المفردات می‌گوید در تفسیر «نهر» به وسعت و گشایش در سوره قمر نوعی تشبیه به نهر آب نیز منظور شده، و به همین معناست که گفته می‌شود: «أنهر الماء» یعنی آب جاری شد، و «أنهت الماء»، آب را جاری ساختم. واژه نهر همراه با این دلالت مجازی بر وسعت و گشایش در بر دارنده ویژگی معنایی دیگری نیز می‌باشد که همان خیر و نعمت است. در زبان عربی، «نهر» تنها از آبی گوارا و زلال حکایت دارد، اما قرآن کریم در عباراتی چون «بهشتی که از زیر آن نهرها جاری است» مفهوم برکت و خیر را نیز بدین واژه می‌دهد و این مسئله در استعمالات قرآنی این واژه غلبه دارد. زمانی هم که قرآن کریم از «نهرهایی» در این دنیا سخن به میان می‌آورد: - یا عنوان منت

خداوند بر بندگان خویش به وسیله نعمتهایی که بدانان ارزانی داشته است دارد: ابراهیم / ۳۲: «و کشتیها را برایتان مسخر داشت تا به فرمان او در دریا به حرکت در آید»

(۳۸) در الاتقان، نام لیبید بن ربیعہ آمده و این در حالی است که در دیوان او، چاپ کویت، ۱۹۶۲ م نه تنها چنین بی‌تی وجود ندارد، بلکه حتی شعری بدین قافیه نیز نیامده است. این بیت در دیوان قیس بن خطیم (چاپ دار العروبه، ۱۹۶۲ م). در قصیده نخستین اوست که با این بیت آغاز می‌شود: تذکر لیلی حسنہا و صفائہا و بانت فأمسی ما ینال لقائہا در حاشیه این بیت تفسیر آن، به روایات مختلفش، به تحقیق دکتر ناصر الدین اسد آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۸۲ و نهرها را برایتان مسخر کرد؛- و یا عنوان مباهات و تفاخر بدان دارد، چنان که در داستان فرعون از زبان او آمده است: زخرف / ۱۵: «آیا سلطنت مصر از آن من نیست و آیا این نهرها از زیر [قصرهای] من نمی‌گذرد؟» و یا چنان که مشرکان به پیامبر- علیه الصلاه و السلام- پیشنهاد کردند آیاتی برای آنان بیاورد تا به نبوت او ایمان آورند: اسراء / ۹۱: «یا تو را بوستانی از درختان خرما و انگور باشد و نهرها را به گونه‌ای خیره کننده در میان این درختان برجوشانی». در بیت قیس بن خطیم که به عنوان شاهد آورده شده است کلمه «فأنهت» تنها مفهوم وسعت و گشایش را در بر دارد. امّا در آیه قمر، در سیاق سخن گفتن از بهشتهایی که برای پرهیزگاران است، معنی فیض خیر و برکت و گشایش و آسایش به این مقام سزاوارتر می‌باشد، آن مقامی که «جایگاه» صدق و نزد پادشاهی توانمند است».

#### ۴۵- الأناام:

۴۴- الأناام: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وضعها للأناام». ابن عباس در پاسخ گفت: «الخلق» (انام به معنی خلق است). آنگاه شعر لیبید بن ربیعہ را گواه آورد: فإِن تَسألُنَا فِیمَ نَحْنُ فَأَنا عِصافِیرُ مِنْ هَذا الأناامِ المِسخَرُ «۳۹» یعنی: اگر از ما پرسشی که در چه مقامیم، ما در برابر این خلق که همه سیرند گنجشکانی کوچکیم.

(۳۹) در نسخه چاپی الاتقان «عصافیر من هذا الانام المسخر» آمده، اما آنچه در اینجا ذکر شده، از دیوان لیبید (چاپ کویت، ۱۹۶۲ م) ص ۵۶، بیت ۳۵ از قصیده، هشتم است. طوسی در شرح این عبارت می‌گوید: «عصافیر»، یعنی کوچک و بی‌مقدار... «مسخر» یعنی، آن که به خوردن و آشامیدن پروار شده است. در این کلام خداوند- تعالی- «إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمَسْخَرِينَ» واژه مسخر به همین معنا آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۸۳ [این کلمه در آیه الرحمن / ۱۰ آمده است: «وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأناامِ \* فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ \* وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». یعنی: زمین را برای مردمان قرار داد، در آن میوه است و درختان خرما با خوشه‌هایی که در غلافند و دانه‌هایی که همراه کاهند و نیز گیاهان خوشبو. پس کدامین نعمت پروردگارتان را تکذیب می‌کنید. این کلمه تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. تفسیر این کلمه به «خلق»، به رغم آن که ممکن است نزدیک به نظر رسد، به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که چرا در قرآن کریم این واژه تنها یک بار به کار رفته، در حالتی که کلمه خلق به فراوانی در آیات کلام الهی آمده است: - فعل ماضی معلوم، ۱۵۰ بار؛- فعل ماضی مجهول، ۷ بار؛- مضارع معلوم، ۲۳ بار؛- مضارع مجهول، ۴ بار؛- مصدر و اسم، ۴۵ بار؛- اسم فاعل مفرد، ۸ بار؛- اسم فاعل جمع مذکر سالم، ۴ بار؛- و بالأخره «الخلق» و «مخلقه» دو بار. مجموع این موارد که در آنها ماده «خلق» آمده دو بیست و چهل و پنج مورد است. در فرهنگها در تفسیر واژه «انام»، خلق، جنّ و انس، و همه آنچه بر روی زمین وجود دارد، گفته شده است. «۴۰» در کشاف نیز آمده است: «للانام» یعنی برای خلق؛ و آن عبارت است از همه جنبندگان که بر روی زمین وجود دارند. از حسن روایت شده است: جنّ و انس، و بنابر این زمین چون گهواره و بستری برای آنهاست که بر روی آن کارهای خود را انجام می‌دهند. آیاتی که در آنها واژه «خلق» و یا کلماتی دیگر از این ماده آمده به وجود تفاوتی میان «خلق» و «انام» اشعار دارد: «خلق» واژه‌ای عام است برای آنچه خداوند در آسمانها و زمین و میان آنها آفریده است؛ اعم از جن و

انس، و اعجاز از حیوان و گیاه و جمادات، و اعجاز از آنچه از آن  
 (۴۰) رک: القاموس. اعجاز بیانی  
 قرآن، متن، ص: ۳۸۴ آگاهیم و آنچه از آن آگاه نیستیم: «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (پروردگار تو همان آفریننده آگاه است)؛  
 «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (پس میمون باد که خداوند نیکوترین آفریدگاران است)؛ «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (آن که هر  
 چیز را به نیکی خلق کرد)؛ «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (همه آنچه در زمین است را برای شما خلق کرد)؛ «وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»  
 (و چیزهایی خلق می‌کند که از آن آگاه نه‌اید...) بنا بر این آیا می‌توان گفت «انام» خاص زندگانی است که خداوند زمین را برای  
 آنان خلق کرد، و بر آنچه در آسمانهاست و نیز بر سایر مخلوقات که در روی زمین یا میان آسمان و زمین است دلالتی ندارد؟  
 چنین احتمالی را بعید نمی‌دانم؛ و خداوند به حقیقت امور آگاه است.]

#### ۴۶- یحور:

۴۶- یحور: ابن زرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أَنْ لَنْ يَحُورَ». ابن عباس در پاسخ گفت: «و لن يرجع» (هرگز باز  
 نمی‌گردد)، به لغت حبشه. ابن زرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست؟ گفت: آری، آیا نشنیده‌ای که شاعر «(۴۱)»  
 می‌گوید: و ما المرء إلا كالشهاب وضوئه يحور رمادا بعد إذ هو ساطع یعنی: حکایت انسان جز حکایت شهاب و برق و درخشش آن  
 نیست که پس از لحظاتی تابش به خاکستر بدل می‌شود. [این کلمه در آیه انشقاق/ ۱۴ آمده است: «وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ  
 ظَهْرِهِ \* فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا \* وَيَصِلَىٰ سَعِيرًا \* إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا \* إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ \* بَلَىٰ، إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا». یعنی: اما  
 آن کس که نامه‌اش از پشت سرش به او داده شود بزودی هلاکت را خواهد خواند و به آتشی افروخته در خواهد آمد. او در میان  
 کسانش به سرور و سرمستی بود. او گمان داشت باز نخواهد گشت. نه، چنین نیست؛ پروردگارش به او بینا بود.  
 (۴۱) لبيد بن ربيعه، از قصیده او در

رثای برادر خویش، که با این مطلع آغاز می‌شود: بلینا و ما تبلى النجوم الطوالع و تبقى الديار بعدنا و المصانع ر كك: دیوان لبيد،  
 چاپ کویت، ص ۱۶۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۸۵ این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده است. اما از همین ماده، در دو آیه  
 کهف/ ۳۴ و ۳۷ فعل مضارع مزید چهار حرفی «یحاوره» و در آیه مجادله «تحاور» آمده، و علاوه بر این، واژه «حور» چهار بار، و  
 «حواریون» پنج بار تکرار شده است. این که ابن عباس در اینجا قید «به لغت حبشه» را می‌آورد، مترادف میان دو واژه «یحور» و  
 «یرجع» را تجویز می‌کند. زمخشری این کلمه را به «لن يرجع» تفسیر کرده است، بی آن که به اختلاف لهجه و زبانی در این خصوص  
 اشاره کند، بلکه وی از ابن عباس روایت می‌آورد که گفت: من معنی «یحور» را نمی‌دانستم، تا آن که از زنی از اعراب بادیه شنیدم  
 که به دختر خویش می‌گوید: «حوری» و مقصود او این است که «باز گردد». (۴۲) به هر حال، اگر این را صحیح بدانیم که واژه مورد  
 بحث به زبان حبشه است، زبان عربی در آن تصرف کرده و مفهوم نزدیکترین ماده به آن یعنی «حیر» را که تردد و تردید است بدان  
 داده و پس از آن- با مراعات ویژگی معنایی مشترک- ماده (ح ی ر) به تحیر و سرگردانی، و ماده (ح و ر) به بازگشت و رجوع  
 اختصاص یافته و واژه‌هایی از این قبیل استعمال شده است: «تحاور»، بازگشت کلام و تبادل آن میان دو طرف گفتگو؛ «محور»،  
 چوبی که چرخ بر اطراف آن می‌چرخد؛ «حواری» یاوری که انسان در هر کار خود به او مراجعه می‌کند؛ «محاره»، یعنی گوش  
 ماهی که [اگر در آن پف کنی] هوا در آن تردد می‌کند و آهنگ پدید می‌آید؛ همچنین «حور» به محاره تشبیه شده است، بدان  
 خاطر که چشمانی گرد دارد و سفیدی چشم به سان حلقه‌ای روشن در پیرامون سیاهی میان آن می‌درخشد. اما «حیرت» از ماده (ح  
 ی ر) تنها برای تردید و تردد استعمال یافته است. راغب این کلمه را در آیه موضوع مسئله به رستاخیز تفسیر کرده، و این مفهومی  
 اسلامی برای کلمه می‌باشد که در آن به رجوع انسان به سوی پروردگار خویش نظر شده است. در بیتی که به عنوان شاهد آورده



شده، برداشت نزدیکتری که از «یحور» می‌شود «یصیر» (می‌گردد) می‌باشد، چنان که طوسی در شرح این بیت از دیوان لید همین نظریه را اختیار کرده است (\_\_\_\_\_ [۴۲] ر ک: کشاف. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۸۶)

## ۴۷- ادنی أَلَا تَعُولُوا:

۴۷- ادنی أَلَا تَعُولُوا: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ادنی أَلَا تَعُولُوا». ابن عباس گفت: «أَجْدَرُ أَلَا تَمِيلُوا» (شایسته‌تر است که کج نروید). وی از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست؟ او پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای که شاعر «۴۳» می‌گوید: إِنَّا اتَّبَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ وَ اطَّرَحُوا قَوْلَ النَّبِيِّ وَ عَالُوا فِي الْمَوَازِينِ «۴۴». یعنی: ما از رسول خدا پیروی کردیم و آنان سخن او را رها کردند و در معیارها راه کژی پیمودند. [این کلمه در آیه نساء/ ۳ آمده است: «وَ إِن خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا». یعنی: اگر از آن بترسید که میان یتیمان عدالت نورزید آنچه از زنان خوش دارید به نکاح خود در آورید، و دو دو، سه سه، و چهار چهار، و اگر ترسیدید، یکی یا آنچه به ملک یمین در اختیار دارید. این نزدیکتر است بدان که ستم نورزید. در قرآن کریم، ماده «دنو» در قالب فعل ماضی و مضارع و اسم فاعل مؤنث و مذکر آمده، و معنی شایستگی و مناسب بودن در این کلمه نیز از دلالت «دنو» بر «قرب» ناشی می‌شود. واژه‌های سه گانه «ادنی»، «اجدر» و «اقر» از واژه‌های قرآنی و در معنا به یکدیگر نزدیکند، هر چند اختلاف و تفاوت لفظ آنها به اختلاف و تفاوت آنها در معنا اشعار دارد؛ و احتمالاً اصل در «اقر» آن است که در مقابل «ابعد» می‌آید، اصل در «ادنی» آن که در مقابل «انأی» می‌آید، و «اجدر» نیز تنها به معنی «اولی» است. اما صیغه «تعولوا» تنها یک بار در قرآن به کار رفته، و البته، از همین ماده اسم فاعل و مصدر در آیات ذیل آمده است: اسم فاعل در آیه ضحی/ ۸: «وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي» و تو را تهیدست و نیازمند یافت و بی‌نیازت کرد؛ مصدر در آیه توبه/ ۲۸: «وَ إِن خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» و اگر از فقر و تهیدستی بیم بردید، خداوند بزودی به فضل خویش شما را بی‌نیاز خواهد ساخت. دو ماده واوی «ع و ل» و یائی «ع ی ل» به سبب اشتراکی که در ابدال و اعلا ل حرف

(۴۳) عبد الله بن حارث بن قیس صحابی- ر ک: السیره النبویه، ج ۲، ص ۱۴۹. (۴۴) در چاپ الاتقان «و مالوا فی الموزین» آمده، و در چنین صورتی بیت مزبور شاهی برای تفسیر نخواهد بود. تصحیحی که در اینجا آورده شده، از السیره النبویه و اساس البلاغه، ماده «عول» است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۸۷ دوم خود دارند به یکدیگر نزدیکند. گفته شده است: واوی، اکثراً در «عول» (تکیه زدن)، «عالة» (سربار دیگران شدن) و «عویل» (شیون و زاری)، و یائی در «عیله» (تنگدستی) به کار می‌رود، مأخوذ از «عال، یعیل و عیله» که در مورد فقر استعمال می‌یابد و اسم آن «عیله» (فقر و نیازمندی) است. در القاموس چنین نظری ابراز شده، اما شارح این کتاب مطلب را تصحیح نموده و چنین نقل کرده است: در شرح الشفا آمده: «صحیح آن است که «عیله» به معنی عیال و عائله نیز می‌آید؛ و در واوی می‌گویید: «عال الیتامی، یعولهم، فهو عائل، و هم عیال» (یتیمان را سرپرستی کرد پس او سرپرست و آنان عائله اویند)؛ چنان که در یائی نیز می‌گویید: «یتیم عائل، ای فقیر» (یتیم عائل، یعنی یتیم فقیر). تفسیر «عول» به «میل» (کجی و فاصله گرفتن از راه راست و عدالت) را- که از ابن عباس نقل شده- می‌توان با توجیهی یک تفسیر مقبول و نزدیک دانست، توجیهی که راغب در المفردات بدان اشاره کرده، می‌گوید: مفهوم جور در این واژه از آن ناشی شده که شخص با گرفتن زنان بیشتر انصاف و عدالت را کنار گذاشته [و از این راه راست به کج راه رفته] است: «ذلک ادنی أَلَا تَعُولُوا». با چنین توجیهی از «عیل»، به معنی جور، فاصله گرفتن از انصاف و عدالت فهمیده می‌شود. به رغم این توجیه از این نکته غافل نمی‌مانیم که در مفهوم واژه «عول» نوعی سختی و سنگینی بار مسئولیت سرپرست عائله و کسی که مخارج کسان و خانواده لازم النفق خود را بر دوش می‌کشد نیز منظور

شده است. در حدیث نفقه می‌خوانیم: «و ابدأ بمن تعول فإن فضل شیء فلأجانب». ابن اثیر در تفسیر این روایت می‌گوید: یعنی با کسانی که عائله تواند و نفقه آنها بر تو لازم است [آغاز کن و اگر چیزی اضافه ماند از آن بیگانگان است].

#### ۴۸- ملیم:

۴۸- ملیم: ابن زرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «و هو ملیم». ابن عباس گفت: «المسیء، المذنب» (گناهکار). آنگاه شعر امیه بن ابی صلت را گواه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۸۸ آورد که می‌گوید: بریء من الآفات لیس لها بأهل و لكنّ المسیء هو الملیم یعنی: پیراسته از هر آفت است و آفت او را سزا نیست؛ اما آن کس که گناهکار است، شایسته نکوهش است. [این کلمه در آیه‌های ذیل آمده است: صافات/ ۱۴۲، درباره یونس: «فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ»؛ ذاریات/ ۴۰، درباره فرعون: «فَأَخَذْنَا وَ جُنُودَهُ فَعَبَدْنَا فِي الْيَمِّ وَ هُوَ مُلِيمٌ». به ترتیب یعنی: - ماهی او را فرو برد و او نکوهیده بود-؛ پس او و سپاهیانش را مقهور ساختیم و آنان را به دریا افکندیم، و او گناهکار بود. از این ماده، علاوه بر صیغه «ملیم» در آیات فوق، صیغ ذیل نیز در قرآن آمده است: «ملوم» به صورت مفرد، در آیات ذاریات/ ۵۴ و اسراء/ ۲۶ و ۳۹؛ «ملومین» به صورت جمع، در آیات معارج/ ۳۰ و مؤمنون/ ۶؛ فعل ثلاثی مجرد در آیه‌های یوسف/ ۳۲ و ابراهیم/ ۲۲؛ فعل مضارع «یتلاومون» در آیه قلم/ ۳۰؛ «اللّوامة» در آیه قیامت/ ۲؛ و بالآخره «لومه لائم» در آیه مائده/ ۵۴ آمده است. تفسیر «ملیم» به «مسیء مذنب» تفسیری تقریبی است و در آن مدلول اصلی این ماده که «لوم» یا سرزنش است منظور می‌شود و این مدلولی است که از این ماده، در همه صیغه‌ها و استعمالات مختلف آن جدایی نمی‌پذیرد. وجه تقریب و توجیه تفسیر ابن عباس نیز آن است که «ملیم» به واسطه گناه یا بدی که انجام داده مستحق سرزنش و ملامت شده، و آمدن این کلمه به صیغه اسم فاعل «ملیم» و افاده معنی اسم مفعول «ملوم» بدان نظر دارد که شخص متصف بدین وصف کاری را که موجب ملامت و سرزنش می‌باشد انجام داده است.]

#### ۴۹- تحسونهم:

۴۹- تحسونهم: ابن زرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «إِذْ تَحْسُونَهُمْ بِأَذْنِهِ». ابن عباس گفت: «تقتلونهم» (آنان را می‌کشید)؛ و آنگاه به گفته شاعر استشهاد کرد: «و منّا الذی لاقی بسیف محمد فحسّی به الاعداء عرض العساكر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۸۹ یعنی: همان کسی از ماست که با شمشیر محمد به صحنه پیکار در آمد و بدان شمشیر دشمنان را در پهنه لشکر کشت. [این کلمه در آیه آل عمران/ ۱۵۲، درباره نبرد احد، آمده است: «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحْسُونَهُمْ بِأَذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مَنْ بَعْدَ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَ لَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ». یعنی: خداوند وعده خویش را به تحقق در آورد، آنگاه که به اذن او دشمن را می‌کشید تا آنگاه که چون آنچه را دوست می‌دارید به شما نمایاند سست شدید، در کار با یکدیگر به نزاع و رقابت برخاستید و نافرمانی کردید. برخی از شما دنیا را می‌خواهند و برخی آخرت را می‌خواهند. سپس آنان را از شما باز داشت تا بیازمایدتان. او شما را بخشیده است و خداوند دارای فضل فراوان بر مؤمنان است. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما کلماتی دیگر از همین ماده در آیات ذیل به کار رفته است: - فعل مزید چهار حرفی در آیه آل عمران/ ۵۲: «فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ» «چون عیسی کفر آنان را احساس کرد»؛- فعلی از همین باب در آیه انبیاء/ ۱۲: «فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا» «چون قدرت ما را احساس کردند»؛- فعلی دیگر از همین باب در آیه مریم/ ۹۸: «هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ» «آیا کسی از آنان را می‌یابی»؛- فعل «تحسوا» در آیه یوسف/ ۷۸؛- اسم «حسیسها» در آیه انبیاء/ ۱۰۲. مدلول اصلی این ماده، «حس» است، و این مفهوم به صورت روشنی از استعمال واژه‌های احساس، حسیس و تحسس در قرآن کریم برداشت می‌شود. همچنین در حدیث است که: «متی احسّت أم ملدم» یعنی: «هرگاه اثر تب را احساس کرد و

یافت». «۴۵» طبری تفسیر این کلمه به قتل در آیه آل عمران را از ابن عباس و دیگران روایت شده [در تفسیر خود] نقل کرده؛ زمخشری در اساس البلاغه، آن را به «قتل فجیع» مقید کرده و شاهی از آیه برای آن آورده؛ و راغب نیز در المفردات دلیل اطلاق «حس» بر قتل را ذکر کرده و گفته است: \_\_\_\_\_

(۴۵) ر ک: النهایة. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۳۹۰ واژه «حس» از این گفته عرب که «احسنه بحسی»، یعنی او را ترساندم و به رنج افکندم، به معنی «قتل» نقل یافته؛ و از آنجا که ترساندن گاه موجبات مرگ دیگری را فراهم می‌آورد از قتل با واژه «حس» تعبیر کرده‌اند و گفته شده است «حسسته» به معنی «قتلته» (او را کشتم). اینک این سؤال باقی می‌ماند که چرا به رغم کثرت تکرار واژه «قتل» و صیغه‌های ساخته شده از آن در قرآن تنها در اینجا، در آیه آل عمران که موضوع مسئله می‌باشد، از واژه «حس» استفاده شده است؟ من با آمار گرفتن از موارد کاربرد صیغه‌هایی از این ماده در قرآن به کاربردهای ذیل دست یافته‌ام: - فعل مجزّد، به صورتهای ماضی و مضارع، و معلوم و مجهول، در حدود ۷۷ بار؛ - فعل امر مجزّد، ۱۰ بار؛ - مصدر مجزّد، ۱۰ بار؛ - «قتلی» جمع قتیل؛ - فعل مزید چهار حرفی به صورتهای ماضی و مضارع و امر، ۵۵ بار؛ - مصدر مزید چهار حرفی، ۱۳ بار؛ - افعال ماضی و مضارع از باب «تقتیل»، ۴ بار؛ - افعال باب «اقتال»، به همین تعداد. همین مسئله ما را به تفاوتی توجه می‌دهد که میان مدلول واژه «قتل» - با آن همه کاربرد - و مدلول واژه «حس» - تنها با یک کاربرد در قرآن - وجود دارد. تدبّر در سیاق آیات مشتمل بر ماده «قتل»، با همه صیغه‌های مختلف آن، این مفهوم را به دست می‌دهد که این واژه مدلولی عام دارد؛ چه هم در مورد فرد و هم در مورد جمع، و هم در قتل با سلاح و هم در کشتن بدون سلاح، همانند کشتن از طریق زنده به گور کردن، صدق می‌کند؛ و گاه نیز فعل ماضی مجهول آن به عنوان نفرین به کار برده می‌شود، چنان که در آیات ذیل می‌بینیم: مدثر / ۲۰: «إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ \* فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ \* ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ» «او اندیشید و طرحی افکند. مرده باد، چگونه طرحی افکند و باز هم مرده باد، چگونه طرحی افکند»؛ عبس / ۱۷: «قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ» «مرگ بر این انسان! چقدر ناسپاس است!»؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹۱ ذاریات / ۱۰: «قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ \* الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ» «مرگ بر آن دروغگویان، کسانی که به غفلت در جهل فرو مانده‌اند»؛ بروج / ۴: «قَتَلَ أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ \* النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ \* إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ \* وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ» «مرگ و نیستی بر اصحاب اخدود باد؛ اصحاب آن آتش افروخته؛ آنگاه که بر کنار آن آتش نشستند و بر آنچه بر سر مؤمنان می‌آوردند گواه شدند». مشاهده می‌شود که در همه این آیات فعل مجهول قتل به عنوان نفرین به کار رفته است. اکنون آیا می‌توان گفت «حس» در بر دارنده مفهومی خاص است که «بر کندن بنیان یک جمع، با سلاح، و در صحنه کارزار و میدان نبرد» می‌باشد؟ سیاق آیه چنین مفهومی را در اختیار می‌گذارد و آنچه ابن هشام در السیره النبویة درباره اوضاع و احوال مقارن نزول آیه یعنی وضعیّت مسلمانان در فاصله دو نبرد بدر و احد نقل کرده نیز این مفهوم را تقویت می‌کند. او خود چنین می‌گوید: «حس» به معنی استئصال (بنیان بر افکندن و ریشه کن ساختن) است. گفته می‌شود: «حسست الشیء»، یعنی آن چیز را به شمشیر یا غیر آن از ریشه در آوردم. جریر می‌گوید: تحسّیهم السیوف کما تسامی حریق النار فی الأجم الحصيد یعنی: شمشیرها بنیاد هستی آنان را از جای می‌کند، چنان که شعله‌های آتش در نیستانی خشک به آسمان بر می‌خیزد. در بیت شعری که در اینجا به عنوان شاهد آمده مفهوم «استئصال» مفهومی روشن است، هر چند مقصود از آن در آوردن ریشه چیزی به وسیله شمشیر یا چیزی جز آن نیست، بلکه مقصود بر افکندن بنیان هستی یک جمع به وسیله شمشیرهاست، و صریح متن بدین تفسیر گواهی می‌دهد. در بیت شعری که در تفسیر ابن عباس نیز به عنوان گواه آورده شده، مقصود از «حس» مطلق قتل نیست، بلکه مقصود قتلی خاص، یعنی ریشه کن کردن آن دشمنان به شمشیر محمد - علیه الصلوة و السلام - است. [اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹۲]

۵۰- أَلْفَى: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ما أَلْفِينَا». ابن عباس گفت: [الفینا] یعنی «وجدنا» (یافتیم). آنگاه شعر نابغه ذبیانی را گواه آورد که می‌گوید: فَحَسْبُوهُ فَأَلْفُوهُ (۴۶) «کما زعمت تسعا و تسعين لم تنقص و لم تزد یعنی: آن را شمردند ولی چنان که او مدعی است، شمار آن را نود و نه فرد یافتند، نه کمتر و نه بیشتر. [این کلمه در آیه بقره / ۱۷۰ آمده است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا يَلَبُثْ مَا أَلْفِينَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا. أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْزِمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ». همچنین در دو آیه ذیل: صافات / ۶۹: «إِنَّهُمْ أَلْفُوا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ»؛ یوسف / ۲۵: «وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ». به ترتیب یعنی: - چون به آنان گفته شد از آنچه خداوند نازل کرده است پیروی کنید گفتند: نه، بلکه ما از آنچه پدران خویش را بر آن یافتیم پیروی می‌کنیم. [چه می‌گویند] اگر که پدرانشان چیزی درک نمی‌کردند و راه نمی‌یافتند؟ - آنان پدران خویش را گمراه یافتند. - به سوی در دیدند و پیراهن او از پشت پاره شد و آقای او را آن سوی در دیدند. تفسیر «الفینا» به «وجدنا» تفسیری نزدیک و مقبول است و راغب نیز در المفردات این واژه را در دو آیه بقره و یوسف به همین نحو تفسیر کرده است. نزدیک بودن این تفسیر با توجه به این حقیقت تقویت می‌گردد که در سیاقی همانند آن که «الفینا» در آن آمده، در آیات ذیل عبارت «وجدنا علیه آبائنا» آمده است: مائده / ۱۰۴، اعراف / ۲۸، یونس / ۷۸، لقمان / ۲۱، انبیاء / ۵۳، شعراء / ۷۴ و زخرف / ۲۲ و ۲۳. البته در کنار این از یاد نمی‌بریم که در قرآن کریم فعل «الفی» تنها سه بار و آن هم فقط (۴۶) این بیت از معلقه نابغه ... و در آن، سخن از زرقاء یمامه است. ر ک: شرح التبریزی للقوائد العشر، چاپ المنیریه، ص ۲۹۵؛ همچنین دیوان نابغه، بیروت، ۱۹۶۸ م، نخستین قصیده. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹۳ به صیغه فعل ماضی به کار رفته، در حالی که فعل «وجد» به فراوانی و در صیغه‌های ماضی، مضارع، معلوم و مجهول آمده است. نکته دیگر آن که در آیات قرآن کریم، فعل «الفی» به حقیقت خود که دلالت بر زمان ماضی است باقی مانده، در حالی که گاه افعال ماضی مشتق از ماده «وجد» به صورت صریح و با حروف «سین» و «لن» به زمان حال و یا استقبال، و گاه نیز مآلا و در مقام سخن گفتن از آخرت، به این زمان نقل می‌یابد، چنان که در دو آیه ذیل مشاهده می‌شود: اعراف / ۴۴: «وَوَدَّ أَنْ يُدْرِكَ أَعْيُنَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ» «بهشتیان دوزخیان را بانگ می‌زنند که ما آنچه را پروردگاران به ما وعده داده بود حق یافتیم، پس آیا شما نیز آنچه را پروردگارتان به شما وعده داده حق یافتید؟ گفتند: آری»؛ کهف / ۴۹: «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا» «آنچه را انجام دادند حاضر یافتند و پروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند». آخرین نکته، آن که در زبان عربی ماده «وجد» تصرفات مختلفی را پذیرفته و کلماتی چون: «وجد»، «وجود»، «وجدان»، «موجد»، «موجد» و «وجد»- در اصطلاح علم مصطلح الحدیث- پدید آمده و همچنین فعل «وجد» در صیغه‌های مختلف مجرّد و مزید و مشتقات آنها صرف شده است. اما در مقابل، در فعل «الفی» که تقریباً تنها به معنی «وجد» می‌آید چنین تصرفی را مشاهده نمی‌کنیم و این فعل تنها به همین صورت ثلاثی مزید چهار حرفی از باب افعال آمده و در کنار آن، کلمه «لفاء» بر وزن سحاب و به معنی خاک و یا هر چیز بی‌مقدار و حقیر، نیز آمده است. ناگزیر می‌بایست این تفاوت استعمالها میان «الفی» و «وجد»، در قرآن کریم و همچنین در لغت، در بر دارنده ویژگی و تفاوت مفهومی خاصی باشد که من بدان راه نیافته‌ام؛ و شاید نیز این دو کلمه به دو زبان یا دو لهجه متفاوت بر می‌گردد، هر چند در این باره نصیبی ندیده‌ام. به هر حال، خداوند به حقیقت امر آگاه است.]

## ۵۱- جنف:

۵۱- جنف: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «جنفا». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹۴ ابن عباس در پاسخ گفت:

«المیل و الجور فی الوصیة» (ستم و کجروی در امر وصیت). ابن ازرُق از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست؟ گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر عدی بن زید را: و أمیک یا نعمان فی أخواتها یأتین ما یأتینہ «۴۷» جنفا؟ یعنی: ای نعمان، مادرت با خواهرانش آنچه انجام می‌دهند ستم و کجروی است. [این کلمه در آیه بقره/ ۱۸۲، درباره وصیت، آمده است: «فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِنَّمَا فَاضِلِحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِنَّمْ عَلَيْهِ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». یعنی: هر که بترسد که وصیت کننده‌ای ستم ورزد یا گناه کند، پس میان آنان اصلاح نماید بر او گناهی نیست، خداوند بخشنده و مهربان است. این صیغه یک بار در قرآن آمده و از این ماده نیز جز اسم فاعل از مصدر تجانف، در آیه مائده، ۳، درباره غذاهای حرام، نیامده است: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». یعنی: پس هر که در گرسنگی بی‌چاره ماند و قصد گناه نیز نداشته باشد [می‌تواند بخورد] که خداوند آمرزنده و مهربان است. تفسیر «جنف» به ستم و کجروی در وصیت، بروشنی تفسیری نزدیک و مقبول است. راغب در المفردات می‌گوید: اصل «جنف» کجروی و ستم در حکم و داوری است؛ وی آنگاه دو کلمه‌ای را که از این ماده در آیات بقره و مائده آمده ذکر می‌کند. ابن اثیر درباره حدیث «إِنَّا نَرَدُّ مِنْ جَنَفِ الظَّالِمِ مِثْلَ مَا نَرَدُّ مِنْ جَنَفِ المَوْصِي» (ما ستم ستمگر را نمی‌پذیریم چنان که ستم و انحراف وصیت کننده را نیز نمی‌پذیریم) می‌گوید: «جنف» به معنی ستم و انحراف از حق است، و به همین معناست که در حدیث عروه آمده است: «يَرَدُّ مِنْ صِدْقَةِ الجَانِفِ فِي مَرَضِهِ مَا يَرَدُّ مِنْ وَصِيَّةِ المَجْنِفِ عِنْدَ مَوْتِهِ» (وقف آن کس که از حد فراتر رود و در دوران مرض موت چنین وقفی کند پذیرفته نیست، چنان که آن مقدار از وصیت کسی که در هنگام مرگ و در وصیت کردن از حد فراتر رفته و ستم کرده است پذیرفته نیست). گفته می‌شود: «جنف و جنف»، در این مورد که شخص ستم کند و از حق انحراف یابد. گفته شده است: «جانف» خاص کسی است که در وصیت از حق فراتر رفته، و «مجنف» شامل هر منحرف از حقی است. از همین معناست که در حدیث عمر، زمانی که مردم در یکی از روزهای رمضان [به گمان فرا رسیدن مغرب] افطار کردند و سپس خورشید (\_\_\_\_\_ ۴۷) در نسخه چاپی الاتقان، و معجم غریب القرآن «تاتین ما یأتینہ» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹۵ ظاهر شد، آمده است که گفت: «نقضیه، ما تجانفنا فیہ لِإِثْمٍ» یعنی: [این روز را قضا می‌کنیم] ما به قصد انجام گناه در این امر از حق منحرف نشدیم. «۴۸» این گفته ابن اثیر که «جانف» خاص کسی است که در وصیت از حق فراتر رفته، مقبولتر است از گفته فیروز آبادی که «اجنف» خاص مقوله وصیت، و «جنف»- بر وزن فرح- مربوط به مطلق انحراف از حق «۴۹»؛ چه، بر گفته فیروز آبادی این اشکال وارد است که در قرآن کریم «جنف» و نه «اجناف» در مورد وصیت به کار رفته؛ و در اساس البلاغ نیز آمده است: عرب می‌گوید: «جنف فی الوصیة» (در وصیت از حق فراتر رفت) و «جنف علینا فی الحکم» (در داوری به ما ستم روا داشت). به نظر می‌رسد مفهوم «میل» یا انحراف مدلول اصل «اجنف»، منقول از این گفته عرب که می‌گویند: «رجل اجنف» یعنی گوژپشت مردی که در یکی از دو طرف پشتش کجی است، و پاره‌ای از دیگر کلمات نزدیک به آن می‌باشد، و پس از آن به خاطر ویژگیهای معنایی، میان الفاظی که در دلالت بر مفهوم عمومی «انحراف» اشتراک دارند، تفاوت گذاشته شده، و بدین ترتیب، «ازورار» به اعراض و پشت کردن به حق، «صد» به مفهوم نقیض اقبال یا روی آوردن، «زور» برای دلالت بر باطل و انحراف از هدایت، «جور» به انحراف از عدالت به طریق قهر و غلبه، و «جنف» به انحراف از حق واجب- که ستم ورزیدن در وصیت از این قبیل است- و انحراف از عدالت و انصاف در داوری اختصاص یافته است. در آیه بقره، چنانچه در لفظ بدان صراحت دارد، «جنف» در مورد وصیت است، و «اثما» نیز بدین لحاظ به «جنفا» عطف شده که ممکن است وصیت کننده از آن عدالت و انصافی که نسبت به کسانش بدان موظف است منحرف گردد، یا با انحراف از حدود الهی در وصیت گناه کند.]

۵۲- البأساء و الضراء: نافع از معنی این سخن خداوند- تعالی- پرسید: «بالبأساء و الضراء». ابن عباس گفت: «البأساء، الخصب؛ و الضراء، الجرب» (بأساء، خرمی؛ و ضراء، قحطی) (۴۸) ر ک: النهایة. (۴۹) ر ک:

القاموس. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹۶ و خشکسالی است). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، به شعر زید بن عمرو بن نفیل «۵۰» استشهاد کرد که می گوید: إِنَّ إِلَهَ عَزِيزٍ وَاسِعٍ حَكَمَ بِكَفِّهِ الضَّرَّ وَالبَأْسَاءَ وَالتَّعْمَ يَعْنِي: خداوند پیروزمند و گشایشگر و داور است، و گرفتاری و رنج، و هم، نعمتها به دست او. [این دو کلمه در چهار آیه ذیل آمده است: انعام/ ۴۲: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ»؛ اعراف/ ۹۴: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ»؛ بقره/ ۱۷۷: «وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ»؛ بقره/ ۲۱۴: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتُمُ الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ زُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ إِنْ نَصَرَ اللَّهُ قَرِيبٌ». به ترتیب یعنی: - ما برای امتهایی که پیش از تو بودند رسولانی فرستادیم و آنان را به سختیها و آفتها بیازمودیم شاید که زاری کنند؛- ما در هیچ آبادی پیامبری نفرستادیم مگر آن که ساکنان آبادی را به سختی و آفت دچار کردیم، شاید که تضرع کنند؛- و کسانی که در سختی و گرفتاری و آفت و به هنگام جنگ پایدارند؛- آیا گمان کرده‌اید به بهشت در خواهید آمد و حکایت کسانی بر شما نخواهد رسید که پیش از شما بودند و گرفتار سختیها و آفات شدند و تکانهایی سخت دیدند تا آنجا که پیامبر و کسانی که در کنار او ایمان آورده بودند گفتند: یاری خداوند کی خواهد بود. بگو: هان که یاری خداوند نزدیک است. وجهی که ما برای پذیرش تفسیر «ضراء» به قحطی و خشکسالی می‌فهمیم آن است که (۵۰) وی ابو سعید بن زید صحابی، از

بنی کعب بن لوی و پسر عمومی عمر بن خطاب است که در دوران جاهلیت و اندکی قبل از بعثت به آیین حنفیان درآمده بود. درباره تاریخ او و شعر او مراجعه کنید به السیره النبویه ابن هشام، ج ۱، ص ۲۳۹ و پس از آن. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹۷ بگویم: این بیان مصداقی از یک عام است؛ چه، خشکسالی یک ضرر و گرفتاری است، اما ضرر و گرفتاری می‌تواند از خشکسالی و همچنین از غیر آن، از بیماری، درد و اندوه، و بلا، ناشی شده باشد. اما ما برای تفسیر «بأساء» به خرمی- چنان که در الاتقان به نقل از ابن عباس آمده است- وجهی نمی‌دانیم؛ چه، اگر وی در این تفسیر به فتنه و آزمایش خرمی و خوشی نظر داشته- چنان که در آیات: «و شما را به خیر و به شر بیازماییم و امتحان کنیم» و «ثروت و فرزندان شما مایه آزمایشند» مشاهده می‌شود- این چیزی است که سیاق آیات چهارگانه مشتمل بر این کلمه آن را تأیید نمی‌کند؛ چه این که این واژه در دو آیه انعام و اعراف در سیاق سخن گفتن از مجازات کردن و زاری کردن ملت‌های پیشین، و در دو آیه بقره همراه با سخن از صبر و سخن از این که «بأساء» آنان را در میان گرفت، آمده است. همچنین در کتب لغتی که در اختیار داریم، چیزی نمی‌یابم که به صورت دور یا نزدیک، و حقیقی یا مجازی به مفهوم «خرمی» اشاره داشته باشد، بلکه این کلمه [بأساء] در همه استعمالها، بر محور سختی، عذاب، گرفتاری، و اندوه دور می‌زند؛ و از همین ماده است کلماتی چون «بؤس» (تیره روزی)، «بأس» (جنگ)، «بؤسی» (بیچارگی)، و «ابتئاس» (نومید و غمگین شدن). در اساس البلاغه است که «وقع فی البؤس و البأساء، و فی امر بئس: یعنی در سختی افتاد؛ و ابتئاس بذلک، از کآبه (دلسردی و دل افسردگی)، در موردی که شخص دل افسرده و متزلزل شود: «فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»- از آنچه می‌کردند دل افسرده مشو» (یوسف/ ۶۹ و نیز هود/ ۳۶ ... کاناوا یفعلون). در بیت زید بن عمرو نیز مفهوم «خصب» برای کلمه «بأساء» متعین نیست تا بتواند شاهی بر تفسیر مورد نظر قرار گیرد، بلکه در مورد آن این احتمال نیز وجود دارد که «بأساء» با ضرر و ناخوشایندی همراه باشد. در ادامه نیز کلمه «و التعم» آمده و این کلمه به مفهومی نظر دارد که نقیض «ضرم» و «بأساء» است. ابو هلال عسکری میان بأساء و ضراء چنین تفاوت می‌گذارد: «ضراء» ضرر ظاهر است و فرق میان این دو آن که، بأساء، ضراء همراه با ترس است، و اصل این

کلمه «بأس» و به معنی ترس می‌باشد. گفته می‌شود «لا بأس علیک» یعنی: بیمی بر تو نیست. جنگ نیز «بأس» نامیده شده، و علتش ترس می‌باشد. اسـت کـه در آن وجـه داری. (۵۱) (ابو هلال عسکری، الفروق)

اللغویة، ص ۱۶۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹۸ کلام ابو هلال بدان تصریح دارد که بأساء از ضراء سخت‌تر است. ما بدین اطمینان رسیده‌ایم که «سختی و شدت» اصل مدلول این کلمه و کلمات همسان آن است، و پس از آن صیغه‌های مختلف این ماده هر کدام به خاطر ویژگی‌های معنایی خاصی پدید آمده، و بدین ترتیب- چنان که در مسئله شماره ۳۸ اشاره کردیم- «بأس» به قدرت و شدت سطوت، «بؤس» به سختی گرفتاری و درماندگی و بد اقبالی، و «بأساء» به سختی و تأثیر محنت اختصاص یافته است. البته به هر حال خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.]

### ۵۳- رمز:

۵۳- رمز: نافع بن ازرق از مفهوم این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ألمارمز». ابن عباس گفت: «الرمز الإشارة بالید، و الوحی بالرأس» (رمز، اشاره با دست، و وحی اشاره با سر است)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: ما فی السماء من الرحمن رمز الا إلیه و ما فی الارض من وزر یعنی: هیچ نشان و اشاره‌ای در آسمان از جانب خدای رحمان نیست مگر این که از او حکایت دارد، و در روی زمین نیز هیچ پناهی [جز او] نیست. [این کلمه در آیه آل عمران/ ۴۱ آمده است: «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً، قَالَ أَتَيْتَكَ إِلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا وَ اذْكَرُ رَبِّكَ كَثِيرًا وَ سَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ». یعنی: گفت: پروردگارا برایم آیتی قرار ده. گفت: آیت آن است که سه روز جز به رمز با مردم سخن نمی‌گویی، و پروردگارت را فراوان یاد کن و هر شامگاه و صبحگاه او را تسبیح گوی. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر رمز به اشاره با دست و تفسیر وحی به اشاره با سر، تفسیری تقریبی است و در کنار آن از یاد نمی‌بریم که اشاره رمز گونه می‌تواند با دست باشد و یا با غیر دست. راغب می‌گوید: رمز، اشاره با لب و صدای آرام، و «غمز» اشاره با ابرو است؛ از هر کلامی که حالت اشاره داشته باشد به «رمز» تعبیر می‌شود: «أَلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ إِلَّا رَمَزًا؟» و «ما ارمأز» یعنی سخن نگفت؛ و «کتیبه رمأزه» یعنی گردانی که از کثرت افرادش صدای هیچکدام از افراد آن [به طور اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۳۹۹ مشخص] شنیده نمی‌شود. (۵۲) فیروز آبادی توضیح بیشتری درباره این واژه ارائه داده، می‌گوید: رمز- که به ضمّه و فتحه حرف «ر» نیز خوانده می‌شود- اشاره و ایماء با لب و چشم و ابرو و دهان و زبان است؛ و «رمأزه»: الکتیبه التي ترتمز» گروهانی که حرکت می‌کند و در اطراف آن ولوله‌ای است؛ و «هذه ناقه ترتمز» یعنی شتری که از سنگینی و چاقی تقریباً نمی‌تواند راه برود. (۵۳) تفسیر وحی به اشاره با سر نیز گرفتار این اشکال است که وحی، اغلب، در الهام استعمال می‌شود و در آن اصل مدلول این ماده که سرعت و خفاست منظور می‌گردد. این کلمه در قرآن مفهوم اسلامی خاصّ خویش را دارد و به معنی وحیی است که خداوند به پیامبران خویش می‌فرستد. اما در صورتی که وحی فرستادن برای غیر پیامبران باشد، یا عنوان الهام دارد- چنان که در آیه قصص/ ۷ می‌خوانیم: «وَ اَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ» (به مادر موسی الهام کردیم)- و یا عنوان تسخیر دارد- چنان که در آیه نحل/ ۶۸ می‌خوانیم: «وَ اَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا» (و پروردگارت زنبور را چنان مسخر کرد که در کوهها لانه اختیار کن). در قرآن کریم هر وحی و وحی فرستادنی از جانب خداوند- تعالی- است، به استثناء آیه‌های انعام/ ۱۱۲ و ۱۲۱ که شیاطین به دوستان خود سخنان ظاهر فریب وحی می‌فرستند. به نظر می‌رسد سخن گفتن زکریا به «رمز» به کلام مبتنی بر ایماء و اشاره نزدیکتر است، بی‌آن که به اشاره با دست یا به اشاره با سر مقید باشد و بدون آن که از رمز، به عنوان کلام انسان، وحی به معنی الهام یا تسخیر فهمیده شود؛ و البته خداوند خود به حقیقت امر آگاه است.]

## ۵۴- فاز:

۵۴- فاز: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فقد فاز». ابن عباس گفت: «سعد و نجا» (سعادت و نجات یافته است)؛ و آنگاه شاعر عبید الله بن رواح را گواه آورد که در آن می‌گوید:

(\_\_\_\_\_ (۵۲) ر ک: المفردات. (۵۳) ر ک:

القاموس. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۰ و عسی أن أفوز ثمت ألقى حية أتقى بها الفتاناً یعنی: امید که موفق گردم و آنجا حجتی بیابم که بدان خود را در برابر فتنه هر فتنه‌گر محفوظ بدارم. [این کلمه در دو آیه ذیل آمده است: آل عمران/ ۱۸۵: «فَمَنْ زُخْرِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ»؛ احزاب/ ۷۱: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا». به ترتیب یعنی: - هر که از آتش دور داشته و به بهشت در آورده شود سعادت یافته است؛- هر که از خدا و رسول او اطاعت کند سعادت بزرگ یافته است. علاوه بر صیغه «فاز»، از همین ماده، کلمه «فوز» به صورت معرفه به «ال» و یا نکره، ۱۷ بار؛ جمع مذکر سالم [از اسم فاعل این ماده]، ۴ بار؛ و همچنین «مفازا للمتقين»، «مفازة من العذاب»، و «مفازتهم لا يمسهم السوء» آمده است. تفسیر فوز به سعادت و نجات بروشنی تفسیر نزدیک است و در کنار آن این نکته را نیز باید در نظر داشت که این کلمه در قرآن مفهوم اسلامی خاصی را در بر دارد و بر نایل آمدن به خشنودی و رحمت و رضوان خداوند و بهشت نعمت او از سوی بندگان پرهیزگارش دلالت می‌کند، که همین آن «فوز عظیم» و آشکار است. اگر هم در یک مورد در آیه نساء/ ۷۳ «فوز» در مورد به چنگ آوردن غنایم به کار رفته، آنجا که می‌گوید: «وَلَيْتُنَّ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا» و اگر لطفی از جانب خداوند شاملتان گردد- چنان که گویا میان شما و آنان هیچ دوستی وجود نداشته است- گویند: کاش با آنان بودم و با آنان به سعادت بزرگ نایل می‌آمدم». - اگر چنین چیزی وجود دارد- از توهم نادرست و گمراهی آن منافقان حکایت می‌کند و چنان است که راغب در المفردات می‌گوید: آنان دل در پی متاع دنیا دارند و غنیمی را که به چنگ می‌آورند «فوز عظیم» می‌نامند. در قرآن کریم «مفاز» از آن متقین، و «مفازة» نجات از عذاب است و، حالتی که هیچ بدی به آنان نرسد. در بیت عبد الله بن رواح نیز که به عنوان شاهد آورده شده، کلمه «فوز» در بر دارنده مفهوم اسلامی خاص خود است و بر نایل آمدن به رضوان الهی و نجات از گمراهی دلالت اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۱ می‌کند.]

## ۵۵- سواء:

۵۵- سواء: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «سواءَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ». ابن عباس گفت: «عدل» (برابر)؛ و آنگاه شعر شاعر را گواه آورد که می‌گوید: تلاقینا ففاضنا سواء و لكن جز عن حال بحال یعنی: با یکدیگر در گیر نبرد شدیم و با همدیگر برابر گشتیم و تنها از حالتی به حالت دیگر در آمدیم. [این کلمه در آیه آل عمران/ ۶۴، خطاب به رسول خدا- علیه الصلوة و السلام- آمده است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ». یعنی: بگو: ای اهل کتاب، به سوی عقیده‌ای آید که میان ما و شما مشترک است و آن این که جز خداوند را نپرستیم، چیزی شریک او قرار ندهیم، همدیگر را در برابر خدا خداوندگار نگیریم. پس اگر پشت کردند، بگو گواهی دهید که ما مسلمانیم. این کلمه در بیست و شش آیه آمده و سیاق همه آنها به معنی «مساوات و برابری» نزدیکتر است. علاوه بر این صیغه کاربردهای ذیل نیز از این ماده آمده است: «الصِّراطِ السَّوِيِّ»، در دو آیه طه/ ۱۳۵ و «صِرَاطًا سَوِيًّا» مریم/ ۴۳- «ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا»، در آیه مریم/ ۱۰- «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا»، در آیه مریم/ ۱۷- فعل «سَوِيًّا»، ۱۰ بار؛- صیغه مضارع همین فعل، ۲ بار؛- فعل «استوی»، ۱۵ بار؛- صیغه مضارع همین فعل، ۲۰ بار؛- فعل «ساوی»، یک بار در آیه کهف/



۹۶: «ساوی بَيْنَ الصَّادِقَيْنِ». تفسیر سواء به عدل در آیه آل عمران، تفسیری نزدیک و مقبول است؛ چه این که عدل مفهوم مساوات را به عنوان مفهوم اصلی این ماده در بر دارد و این مفهوم در استعمالات مختلف اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۲ این ماده از آن انفکاک نمی‌پذیرد؛ خواه در «سوی» به معنی معتدل و راست؛ و خواه در «استواء» به معنی اعتدال، و یا به معنی تعادل، در صورتی که استواء از طرفین برقرار باشد. البته به رغم این مطلب، غالباً کلمه «عدل» در احکام و مقوله‌هایی از این قبیل، کلمه «سوی» در اعتدال و استقامت، و «سواء» در تساوی، تعادل و تکافؤ به کار می‌رود. (۵۴)

## ۵۶- الفلک المشحون:

۵۶- الفلک المشحون: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «الْفُلُكِ الْمَشْحُونِ». ابن عباس گفت: «اسفینه الموقرة الممتلئة» (کشتی پر و شکوهمند)، و آنگاه به شعر عبید بن ابرص استشهد کرد: شحنا ارضهم بالخیل حتی ترکناهم اذل من الضراط یعنی: سرزمین آنان را از اسبان مهاجم آکندید و آنان را خوارتر از بادی ساختیم که از شکم خارج شود. این دو کلمه در آیات ذیل تکرار شده است: شعراء/ ۱۱۹، درباره نوح: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ»؛ صافات/ ۱۴۰: «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ \* إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ»؛ یس/ ۴۱: «وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ». به ترتیب یعنی: - ما او و همراهانش را در کشتی پر نجات دادیم؛- یونس از رسولان بود، آنجا که به آن کشتی پر گریخت؛- این آیتی برای آنان است که ما نیاکانشان را در آن کشتی انباشته شده سوار کردیم. علاوه بر این آیات، کلمه «فلک» به معنی کشتی در ۲۰ آیه دیگر، درباره کشتی نوح و نیز کشتیهایی که خداوند برای ما مسخر ساخته و در دریا حرکت می‌کند تکرار شده، و همچنین کلمه «فلک» در دو آیه انبیاء/ ۳۳ و یس/ ۴۰ «كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (هر کدام در مداری در چرخش است) آمده است. اما کلمه «مشحون» تنها همراه با فلک و در همان سه آیه‌های گذشته گزشت آمده است.

(\_\_\_\_\_ ۵۴) برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید

به: ابو هلال عسکری، الفروق اللغویه؛ راغب، المفردات، ماده‌های «سوی» و «عدل». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۳ تفسیر فلک به کشتی تفسیری نزدیک است و بلکه همین معنا از این کلمه تبادر می‌کند، و علاوه، این نیز تفسیر مزبور را تقویت می‌نماید که در قرآن کریم در داستان نوح و طوفان از واژه «سفینه» استفاده شده است، آنجا که می‌گوید: عنکبوت/ ۱۵: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (ما او و کشتی نشستگان را نجات دادیم و این را آیتی برای جهانیان گردانیدیم). به رغم آن که در آیات بیست و سه گانه مشتمل بر واژه فلک تأملی فراوان کرده‌ام و به رغم آن که در قرآن کریم تنها در سه مورد یعنی در آیه عنکبوت و دو آیه کهف/ ۷۱ و ۷۹ در ماجرای موسی و خضر کلمه سفینه به کار رفته است، آنجا که می‌گوید: «فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا ... أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا» (پس روانه شدند تا چون بر کشتی سوار شدند آن را سوراخ کرد ... اما آن کشتی از آن بینوایانی بود که در دریا کار می‌کردند و من خواستم آن را معیوب سازم و در تعقیب آنان پادشاهی بود که هر کشتی را غصب می‌کرد)- به رغم این تأمل و به رغم توجه به این نکته- هنوز این مطلب برایم صورت یک پرسش دارد که: آیا در واژه فلک مفهومی نهفته است که آن را به فلک و آیات قدرت الهی در نظام عالم هستی پیوند می‌دهد و واژه سفینه صرفاً بر یک وسیله نقلیه آبی دلالت می‌کند؟ من چنین احساس دوری در این باره دارم. تفسیر «مشحون» به «ممتلیء» (پر) نیز تفسیری مقبول و نزدیک است، هر چند من در واژه «شحن» نوعی دلالت بر پر کردن کشتی تا آخرین حد گنجایش آن احساس می‌کنم؛ چنان که گاه ممکن است بگویید: ملأت المكان» و مقصودتان آن باشد که تا اندازه‌ای که آن مکان به راحتی گنجایش داشته آن را پر کرده‌اید، بی آن که مقصودتان این باشد که به زور و با فشار آن را پر کرده‌اید. البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.]

## ۵۷- زَنِيم:

۵۷- زَنِيم: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «زَنِيم». ابن عباس گفت: «ولد الزَّنى» (زنا زاده)، آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۴ زَنِيم تداوته «۵۵» الرجال زیاده کما زید فی عرض الأديم الأکارع یعنی: ناشناخته نسبی است که مردانی فزون مدعی اویند؛ چنان که بر روی زمین چهار پایان زیاد پدیدار شوند. [این کلمه در آیه قلم/ ۱۳ آمده است: «وَلَا تَطْعَمُ كُلَّ حَلْفٍ مَّهِينٍ \* هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ \* مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ \* عُتْلٌ بَعِيدٌ ذَلِكَ زَنِيمٌ». یعنی: از هر فرومایه‌ای که بسیار سوگند می‌خورد پیروی مکن، عیبجویی که پیوسته سخن چینی کند، باز دارنده از خیر و متجاوز و گناهکار و پس از آن، خشن مردی ناشناخته نسب. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. تفسیر این کلمه به «زنزاده» ممکن است تفسیری نزدیک به نظر رسد؛ چه، از معانی این کلمه در لغت آمده است: پست و لئیمی که به پستی و بدی مشهور است، و «دعی» در میان یک طایفه که اصالتا از آنان نیست. شاید این کلمه از واژه «زَنِمَةٌ» به معنی قسمتی از گوش شتر که بریده شده و به صورت آویخته باقی گذاشته شده باشد، برای دلالت بر این معنا اخذ شده است، چنان که راغب در المفردات این مفهوم را ذکر می‌کند. طبری برای این واژه، معانی بدکار، پست، و آن کس که از خاندانی نیست و به آنان منسوب داشته شده است را نقل کرده، و آنگاه شعر حسان بن ثابت را گواه آورده است: و أنت زَنِيمٌ نِيطٌ فِي آلِ هَاشِمٍ یعنی: تو زنزاده‌ای هستی که به خاندان هاشم آویخته شده‌ای. همچنین شعر شاعر دیگری را آورده است که می‌گوید: زَنِيمٌ لَيْسَ يَعْرِفُ مِنْ أَبَوَيْ بَغِيِّ الْأُمِّ ذُو حَسَبِ زَنِيمٍ یعنی: زنزاده‌ای که پدرش معلوم نیست، مادری بدکاره دارد و نسب او پست است. زمخشری در تفسیر آیه قلم وصف «زَنِيمٌ» را تنها به ولید بن مغیره اختصاص داده است که گفته می‌شود: زنزاده‌ای در میان قریش بود که پدرش پس از رسیدن او به سن هیجده سالگی او را مدعی شد. ابو حیان این وجه را نقل کرده و همراه با آن این وجه را نیز افزوده که، دست ولید شش انگشت داشت و این انگشت زائد به «زَنِمَةٌ» می‌ماند؛ و آنگاه درباره حقیقت مطلب چنین اظهار نظر کرده است:

(\_\_\_\_\_ ۵۵) در اساس البلاغة این بیت به

صورت «زَنِيمٌ تداعه الرجال» روایت شده است. این بیت را در السيرة النبوية، ج ۱، ص ۳۸۷ ببینید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۵. ظاهرا اوصافی که در آیه قلم ذکر شده به فرد معینی بر نمی‌گردد، بلکه عام است و بر هر که دارای این اوصاف باشد صدق می‌کند. «۵۶» ما نیز می‌افزاییم: سیاق آیه آن را از «خصوص» بیرون می‌برد و چنان که لفظ «کل» صراحت دارد «عموم» از آن استفاده می‌شود، و حتی اگر هم در «اسباب نزول» گفته شود این آیه درباره ولید بن مغیره نازل شده، چنان که اصولیین می‌گویند آنچه معتبر می‌باشد «عموم لفظ» است نه «خصوص سبب». نکته‌ای که ما آن را در تفسیر «زَنِيمٌ» به زنزاده مورد توجه قرار می‌دهیم آن است که، به رغم نزدیک به نظر رسیدن این تفسیر، قرآن کریم در طریق در هم کوبیدن زنا و نابود کردن آن تنها زن و مرد زناکار را مورد لعن و نفرین قرار می‌دهد، نه فرزندان آنها را. از همین جاست که ما معنی «پستی و زشتی» را در «زَنِيمٌ» ترجیح می‌دهیم، چنان که در زبان عربی نیز، در اطلاق «زَنِيمٌ» بر «دعی» منسوب به یک خاندان که اصالتا از آنان نیست و اطلاق آن بر زنزاده، همین پستی اصل و تبار و دنائت طبعی که غالبا در چنین جایی وجود دارد منظور شده است.].

## ۵۸- قَدَد:

۵۸- قَدَد: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «طَرَاتِقٌ قَدَدًا». ابن عباس گفت: «المتقطعة فی کل وجه» (آنچه از هر طرف پاره پاره و از هم جدا شده است)، و شاهد آن نیز شعر شاعر است: و لقد قلت و زید حاسر یوم و لت خیل زید قَدَدًا یعنی: آن روز که اسبان زید در هر سو پراکنده شدند، من در حالی که زید حسرت و اندوه داشت گفتم ... [این کلمه در آیه جن/ ۱۱ آمده است:

«وَأَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا». یعنی: برخی از ما صالحانند و برخی جز آن، و ما فرقه‌هایی از هم جدایییم. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، و از این ماده جز فعل ماضی در آیات سوره (۵۶) ر ک: تفسیر طبری، کشف

زمخشری، البحر المحيط ابو حیان، «سوره قلم». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۶ یوسف ۲۵ تا ۲۸، در ماجرای یوسف و زن عزیز، نیامده است: «وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَمَدَى الْبَابِ، قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُشَاجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ\* قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي، وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ». یعنی: به سوی در دیدند و زن جامه او را از پس درید و سرور آن زن را پشت در دیدند: زن گفت: سزای آن کس که با زنت قصد بدی داشته باشد چیست جز آن که به زندان افتد یا به عذابی دردناک گرفتار آید؟ یوسف گفت: او از من کام می‌خواست. آنگاه یکی از کسان زن گواهی داد که اگر جامه او را از پیش دریده است زن راست می‌گوید و آن مرد از دروغگویان است و اگر پیراهن او از پشت دریده است زن دروغ می‌گوید و او از راستگویان است. پس چون دید پیراهن او از پشت دریده شده گفت: این از مکر شما زنان است که مکری بزرگ دارید. تفسیر «قددا» به «المقطعة»، آنچه از همه طرف پاره پاره و از هم جدا شده، ما را به مفهوم این کلمه نزدیک می‌سازد، و در کنار آن، از این نکته نیز غافل نمی‌مانیم که ویژگی معنایی «تمزق» (پاره پاره و از هم گسیخته شدن) از اصل دلالت «قد» بر پاره کردن - چنان که در آیات سوره یوسف روشن است - ناشی می‌شود. این در حالی است که در قرآن کریم مصدر «تقطع» در معانی ذیل می‌آید: - در معنی مجازی و دلالت بر از هم گسیختن و پاره پاره شدن جمع و پدید آمدن تفرقه، چنان که در این آیات مشاهده می‌شود: اعراف / ۱۶۸: «وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ» «آنان را در روی زمین به فرقه‌های مختلف تقسیم کردیم و کسانی از آنان صالحند و کسانی نیز جز آن»؛ محمد / ۲۲: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطُّعُوا أَرْحَامَكُمْ» «آیا اگر به حکومت رسیدید می‌خواهید در زمین فساد ورزید و پیوند با خویشاوندان بگسلید»؛ انعام / ۹۴: «لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ» «از هم بریده شده‌اید و آنچه را می‌پنداشتید گمگشته یافته‌اید»؛ انبیاء / ۹۳: «وَتَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَيْنَا رَاغِبُونَ» «و در دین خویش فرقه فرقه شدند، و البته همه به نزد ما باز می‌گردند»؛ مؤمنون / ۵۳: «فَتَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَمْ يُحِبُّهُمْ فَرِحُونَ» «پس دین اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۷ خویش را فرقه فرقه کردند و هر گروهی بدانچه خود داشت شادمان بود»؛ بقره / ۱۶۶: «إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ» «آنگاه که پیشوایان از پیروان بیزاری جستند و عذاب را دیدند و پیوند میان ایشان از هم گسست». - در دلالت بر غیر تفرقه و از هم گسیختگی جمع، که آن نیز شامل دو دسته است: یا بر تقسیم شیء و تجزیه آن به قطعات مختلف دلالت می‌کند، همانند آنچه در آیات رعد / ۴ «بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ»، و حجر / ۶۵ و یوسف / ۳۷ مشاهده می‌شود؛ یا به معنی قطعی کردن و پایان دادن است، از قبیل آنچه در آیه نمل / ۳۲ می‌خوانیم: «مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون» (هیچ چیزی را تمام نمی‌کنم مگر این که گواهی دهید)؛ و یا به معنی بریدن و کندن است، همانند بریدن دستها (مائده / ۳۸، یوسف / ۳۱ و ۵۰، اعراف / ۱۲۳، طه / ۷۱ و شعراء / ۵۰)، بریدن رگ گردن (حاقه / ۴۶) بریدن رشته حیات (اعراف / ۷۱، حجر / ۶۶، انعام / ۴۵) و بریدن و پاره پاره کردن روده‌ها (محمد / ۱۵). بدین ترتیب، گویا مفهوم حسی پاره شدن و مفهوم معنوی از هم گسیختن جمع مدلولی خاص است که واژه «قد» و «قددا» (۵۷) آن را افاده می‌کند و در مقابل، واژه قطع مفهومی عام دارد و شامل از هم گسیختن جمع و تفرقه، تقسیم و تجزیه، قطعی کردن و پایان دادن و بریدن و کندن می‌گردد.]

۵۹- فلق: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «بَرَّبُّ الْفَلَقِ». ابن عباس گفت: «الصَّيْحُ إِذَا انْفَلَقَ مِنْ ظِلْمَةِ اللَّيْلِ» (صبح، چون ظلمت شب را می‌شکافت). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، پاسخ داد: آری؛ و آنگاه به بیت زهیر بن ابی سلمی استشهاد کرد: الفارج لهم مسدولا عساكره كما يفرج غم الظلمة الفلق یعنی: کسی است که اندوه مردمان می‌گشاید و سپاهیان او پنهانند؛ چنان که اندوه ظلمت را فلق می‌گشاید.

(۵۷) راغب اصفهانی در المفردات

«قد» را به «قطع و بریدن در طول» اختصاص داده و آیات سوره یوسف را بر این اساس تفسیر کرده است. اما من وجهی برای این تخصیص نمی‌بینم. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۸ [این کلمه در آیه فلق / ۱ آمده است: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ». یعنی: بگو پناه می‌برم به پروردگار صبحگاه. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، و از همین ماده صیغه‌های ذیل نیز در آیات کتاب الهی ذکر شده است: - فعل مطاوعه به صیغه ماضی در آیه شعراء / ۶۳: «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ» «پس به موسی وحی فرستادیم که عصای خویش را بر دریا زن؛ پس دریا شکافت». - اسم فاعل در آیات انعام / ۹۵ و ۹۶: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى» «خداوند شکافنده دانه و هسته است»؛ «فالِقُ الْأَضْيَابِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَيِّكًا» «شکافنده صبح، و کسی است که شب را مایه آرامش قرار داد». وجه نزدیک بودن تفسیر «فلق» به «صبح»، چون عظمت شب را بشکافت» آن است که در این شرح تفسیر فعل «انفلق» (شکافت) آورده شده است. اصل «فلق» در زبان عربی «شکافت»؛ «فلق» به معنی شکافها، «فالِق» به معنی خرمایی که شکوفه را شکافته و از آن بیرون آمده، و همچنین، به معنی زمینی صاف میان دو تپه، گویا که شکافی میان آن دو است، و «فلیق» به معنی هلویی که هسته آن شکافته می‌باشد آمده است. البته در اختصاص دادن «فلق» (شکافتن) به شکافته شدن صبح از میان ظلمت شب، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد: گفته شده: مقصود شکفته شدن صبح است؛ گفته شده: مقصود پدیدار شدن نهرهاست؛ و گفته شده: مقصود کلمه‌ای است که خداوند آن را به موسی تعلیم داد و به واسطه آن دریا شکافت. «۵۸» در حدیث است که پیامبر- صلی الله علیه [و آله] و سلم- رؤیایی می‌دید «فتأتی مثل فلق الصبح» (مثل فلق صبح همان رؤیا به وقوع می‌پیوست). ابن اثیر «فلق الصبح» را به روشنایی و نور و نیز خود صبح تفسیر کرده است. «۵۹» به عقیده من، هر چند در مورد «فلق» دو احتمال شکفتن صبح و شکفته شدن دانه و هسته- چنان که صریح دو آیه انعام می‌باشد- وجود دارد، اما تعلق آن به فعل «اعوذ» (پناه می‌برم) در سوره فلق و عطف جمله «و من شرّ غاسق إذا وقب» (و از شرّ شب چون در آید)

(۵۸) ر ک: المفردات. (۵۹) ر ک:

النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۰۹ این برداشت را تقویت می‌کند که احتمال نزدیکتر در مورد «ربّ الفلق» آن است که او همان «فاسق إلا صباح» (شکافنده صبح) می‌باشد.

## ۶۰- خلاق:

۶۰- خلاق: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «خلاق». ابن عباس گفت: «نصیب» (بهره)؛ و گواه آن نیز شعر امیه بن ابی صلت است: يدعون بالويل لا خلاق لهم إلا سراويل من قطر و أغلال یعنی: بانگ واویلا برآورند و آنان را در آنجا نصیبی نباشد جز جامه‌هایی از آتش و جز زنجیرها. [این کلمه در آیات ذیل آمده است: بقره / ۱۰۲، درباره سحر: «وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ»؛ بقره / ۲۰۰: «فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ»؛ آل عمران / ۷۷: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ»؛ توبه / ۶۹: «كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ». به ترتیب یعنی: - و به تحقیق دریافته بودند که هر کس خریدار آن

شود او را در آخرت بهره‌ای نیست؛- کسانی از مردم هستند که می‌گویند: پروردگارا در دنیا ما را بده، و آنان را در آخرت بهره‌ای نیست؛- کسانی که پیمان خدا و سوگندهای خود را به بهایی اندک می‌فروشند، آنان را در آخرت بهره‌ای نیست؛- همانند پیشینیان که از شما قدرتی بیشتر و ثروت و فرزندان فزونتر داشتند از بهره خویش [در این دنیا] برخوردار شدند و شما نیز از بهره خود استفاده کردید، چنان که پیشینیان شما هم از بهره خود استفاده کردند و [در دنیا] فرو رفتید، چنان که فرو رفتند. اینها که اعمالشان در دنیا و آخرت بی‌اثر شده، و آنها که زیانکارند. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۰ صیغه «خلاق» تنها در این چهار آیه به کار رفته، و افزون بر آن، کلمات ذیل از این ماده در سایر آیات قرآن آمده است: - «خلق»، دو بار، در آیات: شعراء/ ۱۳۷: «خُلِقَ الْأَوَّلِينَ»؛ قلم/ ۴: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»؛- «اختلاق»، یک بار، در آیه ص/ ۷: «مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمَلَأَةِ الْأَخْرَجِ إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ»؛- مصدر، فعل ماضی و مضارع و اسم فاعل از ماده ثلاثی مجرد «خلق»، در حدود دویست و پنجاه بار؛- «خلاق»، دو بار؛- «مخلقه»، دو بار. سیاق آیات چهارگانه مشتمل بر واژه «خلاق» تفسیر آن به نصیب را می‌پذیرد. اما با وجود این نیازمند آنیم که بدانیم، چرا با آن که ماده خلق غالباً در قرآن در مقوله خلقت و نیز خلق و خوی به کار می‌رود، در اینجا واژه «خلاق» در معنی نصیب استعمال شده است. در فرهنگ زبان عربی ماده «خلق» به معنی تقدیر است و در صورتی که به آفریدگار نسبت داده شود عبارت است از ابداع شیء بدون الگویی قبلی؛ و «خلق الکلام» یعنی سخن را آفرید، و «اختلقه»، یعنی سخنی را افترا بست و جعل کرد؛ و «الخلاق» یعنی بهره فراوان از خیر؛ و «خلق» یعنی سنجیه و طبع. راغب اصفهانی می‌گوید: «خلق» به معنی تقدیر درست است. این واژه در ابداع شیء بدون مبدئی قبلی و بدون تقلید از کاری استعمال شده است. خلق به معنی ابداع تنها از آن خداوند است؛ و در مورد مردم نیز تنها به دو معنا استعمال می‌شود: یکی به معنی تقدیر ... و دیگری به معنی دروغ: «و تخلقون إفكاً»؛ و هر جا که «خلق» در وصف کلامی استعمال شود مقصود از آن دروغ می‌باشد. به همین دلیل نیز بسیاری از عالمان اطلاق واژه خلق را در مورد قرآن منع کرده‌اند ... خلق به معنی «مخلوق» نیز گفته می‌شود؛ و خلق و خلق در اصل، یک چیز است، اما خلق به هیئت و اشکال و صور که به چشم درک می‌شوند، و خلق به قوایی که به بصیرت درک می‌شوند اختصاص یافته است، خداوند- تعالی- می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»، و قرائت شده است: «إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقِي الْأَوَّلِينَ» «۶۰» «خلاق» (۶۰) این قرائت مشهور است. اما قرائت دیگر به فتح [حاء] و سکون [لام] می‌باشد: «إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقِ الْأَوَّلِينَ». در این قرائت واژه خلق به «اختلاق» تفسیر شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۱ فضیلت‌هایی است که انسان به واسطه خلق و خوی خویش کسب می‌کند: «و ما له فی الآخرة من خلاق ...» «۶۱» روشن است که ماده خلق در اصل خود برای تقدیر و ابداع وضع شده، و واژه «خلق» از همین ماده پدید آمده، گویا که خلقتی در صاحب خویش و سنجیه‌ای در اوست؛ و از همین ماده نیز کلمه «اختلاق» به کار رفته، و آن در موردی است که گوینده‌ای سخن دروغی را ساخته و پرداخته کند. معنی «نصیب» برای کلمه خلاق، از تقدیر آمده و با خویهای شایسته‌ای که انسان کسب می‌کند پیوند خود را حفظ کرده است. ما مشاهده می‌کنیم که در تفسیر القاموس قید «بهره فراوان از خیر» و در تفسیر المفردات قید «آن فضایی که انسان بواسطه خوی خود کسب می‌کند» آمده، در حالی که در تفسیر ابن عباس تنها واژه «نصیب»، به صورت مطلق و بدون هیچ گونه قیدی آمده است. ما به تدبّر در بیان قرآنی می‌پردازیم و مشاهده می‌کنیم که در قرآن کریم این واژه به مفهوم «اندازه‌ای از فضیلت که انسان از طریق دستاوردهای خلقی به دست می‌آورد» نزدیکتر است؛ و این که در دو آیه بقره و آل عمران «خلاق» در مقام سخن از «آخرت» آمده و در آیه توبه نیز با عبارت «اعمال آنان در دنیا و آخرت بی‌اثر شده» همراه گشته، گواه این حقیقت است. اما کلمه «نصیب»، که «خلاق» بدان تفسیر شده و خود نیز از کلمات قرآنی است، به مفهوم یکی از سهمها یا یکی از بخشها در یک تقسیم روشن، نزدیکتر است و در بیان قرآنی به مادیاتی از زندگی دنیا مربوط می‌شود و استعمال نصیب در آیات ذیل بدین مطلب صراحت دارد: نساء/ ۷: «نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» «سهمی از آنچه پدر و مادر و

خویشاوندان از خود باقی گذاشته‌اند؛ نساء / ۵۳: «نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ» «سهمی از سلطنت»؛ انعام / ۱۳۶: «مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا» «و سهمی از کشت و از چهارپایان»؛ اعراف / ۳۷: «نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ» «سهم آنان از کتاب»؛ قصص / ۷۷: «وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» «سهم خود از دنیا را از یاد مبر (\_\_\_\_\_).» (۶۱)

ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۲ همچنین واژه «نصیب» در قرآن در مورد اندازه مشخصی از پاداش اخروی نیز به کار می‌رود، چنان که در آیات شوری / ۲۰ و غافر / ۴۷ به «نصیبی» از نعمت بهشت و یا «نصیبی» از عذاب دوزخ بر می‌خوریم. این استقرا می‌تواند ما را بدین نکته رهنمون شود که در صورت تفسیر «خلاق» به «نصیب» به معنی اندازه، لازم است دلالت خاص آن بر اندازه‌ای از آنچه انسان به خلق و خوی و تلاش خویش به دست می‌آورد نیز منظور گردد، در حالی که در مقابل، «نصیب» دلالتی عام دارد و هم به معنی اندازه‌ای از دستاوردهای اخلاقی و عملی می‌آید و هم به معنی مقدار مشخص [به طور مطلق] و سهم معین.

## ۶۱- قانتون:

۶۱- قانتون: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «كُلُّ لَه قَانِتُونَ». ابن عباس گفت: «مقرّون» (اعتراف کنندگان)؛ و آنگاه به شعر عدی بن زید استشهاد کرد: قانتا لله برجو عفوہ یوم لا یکفر عبد ما اذخر یعنی: به خداوند اعتراف و به عفو او امید دارد، در آن روزی که هیچ چیز از اندوخته‌های بندگان انکار نمی‌شود. [این کلمه در آیه‌های ذیل آمده است: بقره / ۱۱۶: «سُبْحَانَهُ بَلْ لَه مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَه قَانِتُونَ»؛ روم / ۲۶: «وَلَه مَنْ فِی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَه قَانِتُونَ». به ترتیب یعنی: - منزه است، آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست و همه به او معترفند؛- آن که در آسمانها و زمین است از آن اوست و همه به او معترفند. از همین ماده صیغه اسم فاعل، به صورت مفرد و جمع، در آیات ذیل آمده است: زمر / ۹: «أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّیْلِ سَاجِدًا وَقَانِمًا یَحْدُرُ الْمَآخِرَةَ وَ یَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ» «یا آن کس که در لحظه لحظه شب به دعا و سجده و قیام است و از آخرت بیم دارد و به رحمت پروردگارش امید»؛ نحل / ۱۲۰: «إِنَّ إِبْرَاهِیمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ یَکُ مِنَ الْمُشْرِکِینَ» «ابراهیم اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۳ امریتی معترف به خدا و حنیف بود و از مشرکان نبود»؛ بقره / ۲۳۸: «حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطٰی وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِینَ» «نسبت به نماز و نماز میانه مراقبت کنید و با اعتراف به خدا برای او برخیزید»؛ آل عمران / ۱۷: «الصَّابِرِینَ وَ الصَّادِقِینَ وَ الْقَانِتِینَ وَ الْمُتَّقِینَ وَ الْمُسْتَغْفِرِینَ بِالْأَشِحَارِ» «پایداران، راستگویان، اقرار کنندگان، انفاق کنندگان و مغفرت جوین سحرها»؛ تحریم / ۱۲: «وَ مَرِیمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِی أَحْصَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِیهِ مِنْ رُوحِنَا وَ صَدَقَتْ بِکَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ کَتَبَہُ وَ کَانَتْ مِنَ الْقَانِتِینَ» «و مریم دختر عمران که دامن خویش پاک داشت. پس ما از روح خود در آن دمیدیم و کلمات و کتب پروردگارش را تصدیق کرد و از اعتراف کنندگان بود»؛ النساء / ۳۴: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَیْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» «پس زنان شایسته، فرمانبردارند و در غیبت شوی عقیقت و فرمان خدای را نگاه می‌دارند». باضافه آیات: احزاب / ۳۵، و تحریم / ۵. این ماده یک بار دیگر نیز به صیغه فعل در آیه احزاب / ۳۱، خطاب به زنان پیامبر، آمده است: «وَ مَنْ یَقْنُتْ مِنْکُمْ لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِیْهَا أَجْرَهَا مَرَّتَیْنِ» «و هر کدام از شما که به خدا و رسول او اقرار داشته باشد و عمل صالح به جای آورد او را دو بار پاداش دهیم». تفسیر «قنوت» به «اقرار» تنها صورت تقریب به ذهن دارد و درباره آن از این نکته غافل نمی‌مانیم که اقرار، غالباً از الزام ناشی می‌شود و می‌تواند نیز از روی تقیّه و یا ترس باشد، در حالی که قنوت تنها از خشوعی صادقانه ناشی می‌گردد؛ و گواه آن این که در قرآن کریم قنوت تنها در برابر خداوند و رسول او به کار رفته و به مؤمنان برگزیده پرستشگر اسناد داده شده است. تفاوت جوهری قنوت و اقرار آن است که قنوت از افعال دل می‌باشد، همانند خشوع و تقوا؛ در حالی که اقرار چنین نیست. در قرآن کریم کلمه اقرار در دو آیه ذیل آمده است: بقره / ۸۴: خطاب به بنی اسرائیل درباره نقض پیمانی که پس از اقرار، مرتکب آن شدند: «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِثَاقَکُمْ لَا تَسِفُکُونَ

دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ\* ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (و آن هنگام که از شما پیمان ستاندم که خون هم مرزید اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۴ و یکدیگر را آواره مسازید و شما به پیمان گردن نهادید و خود بر آن گواه هستید اما پس از چندی همین شما بید که یکدیگر را می کشید و جماعتی از خود را از خانه و کاشانه‌شان آواره می کنید و بر گناه و ستم علیه آنان همدست می شوید؛ آل عمران / ۸۱: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَكُمُ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصِدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» (و آنگاه که خداوند پیمان پیامبران ستاند که چون شما را کتاب و حکمت دادم، سپس شما را رسولی آمد که آنچه را شما دارید تأیید می کند، به او ایمان آورید و او را یاری دهید. گفت آیا اقرار کردید و عهد مرا با خود استوار ساختید؟ گفتند: اقرار کردیم. گفت: پس گواه باشید و من نیز با شما گواهی می‌دهم). در این دو آیه، ویژگی معنایی «الزام از طرف مقابل» در واژه اقرار روشن است و به همین سبب نیز به اثبات و گواه گرفتن بر آن نیاز افتاده و شکستن و نقض آن پیمان پس از اقرار، صورت گناه و ستم و تجاوز یافته است. این مطلب خود ردی بر نظریه راغب نیز می شود که می گوید: «قنوت» لزوم طاعت، با خضوع است، و در آیه «وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» و «كُلُّ لَه قَانِتُونَ» این واژه به هر دوی این معانی تفسیر گردیده و گفته شده است: «خاضعون» و نیز گفته شده است «طائعون» و همچنین گفته شده است: «ساکتون»، و البته در این وجه اخیر مراد از سکوت سکوت کامل و هر نوع سکوت نیست، بلکه مقصود همان است که در حدیث دیگر نیز آن حضرت - علیه الصلوة و السّلام - می گوید: «در این نماز هیچ چیز از کلام آدمیان روا نیست، بلکه همه تنها قرآن و تسبیح است که جایز می باشد.» (۶۲) خضوع و طاعت چنان که گاه از روی قنوت است، میتواند از اجبار و ترس و یا از تقیه و مماشات نیز ناشی شده باشد. ابن اثیر در کتاب خود به تکرار واژه قنوت در حدیث اشاره می کند و می گوید: این کلمه به معانی متعددی می آید، چون طاعت، خشوع - و آن غیر از خضوع است - نماز، دعا، عبادت، شب زنده داری فراوان و سکوت؛ و در هر حدیثی بسته به این که این لفظ کدامیک از معانی فوق را می پذیرد یکی از این معانی جاری است. (۶۳)

( ) \_\_\_\_\_ (۶۲) ر ک: المفردات. (۶۳) ر ک:

النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۵ در القاموس معانی ذیل برای قنوت ذکر شده است: طاعت، سکوت، دعا، به نماز ایستادن، خودداری از سخن گفتن و تواضع برای خداوند تعالی. اینها همه مفاهیمی نزدیک به هم هستند و در میان آنها مفاهیمی چون خشوع و طاعت، و تواضع برای خداوند وجود دارد که در اقرار الزامی و در خضوع نیست.]

## ۶۲- جد ربنا:

۶۲- جد ربنا: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «جد ربنا». ابن عباس گفت: «عظمه ربنا» (عظمت پروردگاران). چون نافع پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، وی شعر امیه بن ابی صلت را گواه آورد که می گوید: لك الحمد والنعمة والملک ربنا فلا شیء أعلى منك جدًا و أمجد یعنی: پروردگارا سپاس و ستایش، و نعمت و گشایش، و سلطنت از آن توست و هیچ چیز والا-تر و با عظمت تر از تو نیست. [این کلمه در آیه جن / ۳ آمده است: «وَ أَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا». یعنی: و این که عظمت پروردگاران والا است و او نه همسری گرفته است و نه فرزندی. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده است. اما از همین ماده، کلمه «جدید» هشت بار و در همه موارد به عنوان صفت برای «خلق»، و علاوه بر این یک بار کلمه «جدد» در آیه فاطر / ۲۷ آمده است: «وَ مِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا» (و از کوهها راهها پدید آوردیم، سفید و سرخ و به رنگهای مختلف). تفسیر «جد ربنا» به عظمت پروردگار، چیزی است که دلالت لغوی کلمه آن را می پذیرد؛ چه، از معانی «جدد» در زبان عربی است: پدر والدین، مفرد اجداد و جدود، بخت، نصیب، سهم و بهره، رزق، و عظمت؛ همچنین «جده» به معنی نوی، و ضد

«بلی» کهنگی و فرسودگی است؛ «جدد الشی» به معنی آن را نو کرد؛ «جاده» به معنی راهی هموار که عبور و مرور از آن صورت می‌گیرد؛ «جد» به معنی اجتهاد و تلاش؛ «الجدیدان» به معنی شب و روز که به عنوان دو آیت الهی پیوسته و پی در پی تکرار می‌شوند. علاوه بر این، راغب در المفردات واژه «جد» در آیه موضوع بحث را به «فیض الهی» اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۶ تفسیر کرده و گفته است: «تعالی جد ربنا» یعنی فیض او والاست؛ و گفته شده است: عظمت او، اضافه فیض به او از باب اختصاص و ملک است. همچنین بهره‌هایی که خداوند برای انسان در دنیا قرار می‌دهد نیز «جد» نامیده شده، و این همان بخت است. «۶۴» در حدیث دعاست که فرمود: «تبارک اسمک و تعالی جدک». ابن اثیر می‌گوید: یعنی جلال و عظمت تو بلند و والاست. «۶۵» شاید از این جهت تفسیر «جد» به عظمت معنی حقیقی آن را به ذهن نزدیک می‌سازد که در این کلمه دلالتی بر آنچه خداوند در عالم هستی ابداع کرده و پدید آورده و نیز دلالتی بر راهنمایی و هدایتی که به راه راست حقّ نموده، منظور شده است؛ و نکته‌ای که در این میان وجود دارد آن است که در بیان قرآنی، واژه «جدید» تنها برای دلالت بر حیات تازه پس از مرگ و پوسیده شدن به کار رفته و هر «خلق جدید» ی در قرآن بر آن حیات تازه دلالت می‌کند و از حیات نخستین این جهانی به «خلق» به معنی ابداع و تکوین تعبیر می‌شود: و این همه از آیات قدرت الهی و نشانه‌های عظمت اوست. سیاق آیه ذهن را بدان مفهوم عظمت و یگانگی که در واژه «جد» نهفته است آشنا می‌سازد، آنجا که آیه چنین تکمیل می‌شود: «و این که عظمت پروردگاران والاست، و او نه همسری گرفته و نه فرزندی.»

### ۶۳- حمیم آن:

۶۳- حمیم آن: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «حمیم آن». ابن عباس گفت: «الانی الذی انتهی طبخه و حرّه» (آنی آن چیزی است که طبخ و حرارت آن تمام شده است). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این تفسیر آشناست پاسخ داد: آری، آیا شعر نابغه ذبیانی را نشنیده‌ای که می‌گوید: و یخضب لحيه خدرت و خانت بأحمر من نجیع الجوف آن

(\_\_\_\_\_ ۶۴) ر ک: المفردات. (۶۵) ر ک:

النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۷ یعنی: و ریشی را که ناپاکی و خیانت ورزیده به گرمتر از خون گداخته‌ای که بغایت گرم شده خضاب می‌کند. [این کلمه در آیه الرحمن / ۴۴ آمده است: «هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون» \* يطوفون بينها وبين حميم آن \* فبأى آلاء ربكماتكذبان]. یعنی: این دوزخی است که گناهکاران آن را دروغ می‌شمرند [و اینک] میان آن و آبی که کاملاً جوشیده است در گردشند. پس کدامین نعمت پروردگار خویش را دروغ می‌شمرید؟ از همین ماده، یعنی ماده «آنی، یانی، آن» صیغه‌های ذیل نیز در قرآن آمده است: - اسم فاعل «آنی» در آیه غاشیه / ۵: «تصلي ناراً حامية» \* تسقي من عين آنية» «به آتشی فروزان در می‌آید، از چشمه‌ای کاملاً جوشان سیراب می‌شود»؛ - فعل در آیه حدید / ۱۶: «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله» «آیا برای ایمان آوردگان زمان آن نرسیده است که دل‌هایشان به ذکر خداوند خاشع گردد؟»؛ - مصدر در آیه احزاب / ۵۳: «يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خانه‌های پیامبر وارد نشوید مگر این که به طعامی اذن داده شوید و البته در این صورت نیز به انتظار زمان آوردن غذا لحظه‌نشمارید»؛ - «آناء اللیل»، سه بار و در آیات آل عمران / ۱۱۳، طه / ۱۳۰، زمر / ۹؛ - «بآنیة من فضة»، در آیه انسان / ۱۵؛ - «آنی» در بیست و هشت آیه. تفسیر «حمیم آن» به «آنچه طبخ و حرارت آن تمام شده» یا تفسیر آن به پختن، چنان که ابن اثیر تفسیر کرده است، تنها- به گفته راغب در المفردات- یک تقریب است و در کنار آن از دلالت اصلی کلمه بر زمان، و این که «آن» یعنی «وقتش فرا رسید» غافل نمی‌شویم: دلالت بر زمان، در کلمه «آنی» نیز حتی به رغم تعلق آن به مکان یا کیفیت یا حال، از بین نمی‌رود؛ «انا» به کسر الف و قصر کلمه غذایی است در زمان پخته شدن؛ و «آنی» و «أونی» ظرف‌های همین «انا» ست؛ چنان که دلالت بر زمان در «تأنی» به معنی



درنگ ورزیدن و «توانی» به معنی کندی ورزیدن و فاصله افکندن نیز مخفی نمی‌ماند. اینها همه تصرفهایی است که در زبان عربی در این ماده به عمل آمده تا بر ویژگیهای مفهومی خاصی دلالت کند، بی آن که در این تصرفها اصل دلالت این ماده بر زمان و وقت - که در همه تصرفها و استعمالها همراه آن است - از آن اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۸ جدا شود. از همین جاست که می‌گوییم در تفسیر کلمه به «پخته شدن» یا «به پایان رسیدن پخت» دلالت اصلی ماده بر زمان منظور شده و کلمه «نضج» یا پخته شدن به معنی فرا رسیدن زمان و وقت خاص آن شیء توانسته است در اینجا مطرح شود.

#### ۶۴- سَلِقُوكُمْ بِالْسِنَةِ حَدَادٍ:

۶۴- سَلِقُوكُمْ بِالْسِنَةِ حَدَادٍ: نافع از معنی این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «سَلِقُوكُمْ بِالْسِنَةِ حَدَادٍ». ابن عباس گفت: «الطَّعَنُ بِاللِّسَانِ» (۶۶) (زخم زبان زدن)، و شاهد آن نیز شعر اعشی است: فِيهِمُ الْخَصْبُ وَالسَّمَاخَةُ وَالنَّجْ - \* دَهْ فِيهِمُ وَالْخَاطِبُ الْمَسْلَاقُ يَعْنِي: بَرَكْتُ وَخَرَمِي فِي مِيقَانِ أَنَا وَكَشَادَةُ دَسْتِي وَكَمَكُ بِي دِيگَرَانِ فِي نَزْدِ أَنَا وَنِيْزُ سَخْنُوْرِيْ كِيْ بِه زَبَانِ چُونِ خَنْجَرِ زَخْمِ زَنْدِ. [این کلمه در آیه احزاب/ ۱۹، درباره کارشکنی کنندگان در امر جنگ، آمده است: «أَشِدَّحَهُ عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلِقُوكُمْ بِالْسِنَةِ حَدَادٍ أَشْحَهُ عَلَى الْخَيْرِ أَوْلَيْتُكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا». یعنی: بر شما بخل می‌ورزند؛ چون ترس آید بینی که به تو می‌نگرند و چشمانشان از ترس در حلقه می‌گردد، چونان کسی که از مرگ بیهوش شده است. اما چون ترس از میان رود از حرص غنایم، با زبانهایی تیز شما را بگزیند. اینان ایمان نیاورده‌اند و خداوند اعمال آنان را تباہ کرد و این بر خداوند آسان است. کلمه «سَلِقُوكُمْ»، به ماده و صیغه، تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. اما در مورد واژه «حداد»، هر چند این صیغه تنها یک بار در قرآن به کار رفته، اما از همین ماده صیغه‌های ذیل در آیات کتاب الهی آمده است: - «حدید»، شش بار؛ - «حدود الله»، سیزده بار؛ - فعل «حاد» به صورت ماضی یک بار، و به صورت مضارع دو بار (\_\_\_\_\_ . ۶۶)

در نسخه چاپی الاتقان، عبارت تصحیف شده «العطن باللسان» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۱۹ ویژگی معنایی تیزی و خشونت در «السنة حداد» و در لجاجت ورزی «محاده» و چانه زنی جدل، روشن است و همچنین در «حدید» پدیده قدرت، و در «حدود الله» آن چیزی که نیروی آسیب‌ناپذیری و حرمت را بدان دهد. ظاهراً در این مسئله آنچه موضوع پرسش قرار گرفته، کلمه «سَلِقُوكُمْ» است و تفسیر «سَلِقُ» به «طعن به زبان» (زخم زبان زدن) تفسیر به قیدی است که به منظور احتراز از زخم زدن با ابزارهای دیگر آمده، و این در حالی است که تصریح آیه به عبارت «السنة حداد» ما را از این قید بی‌نیاز می‌سازد، و برای «سَلِقُ» تنها مدلول «طعن و تجریح» باقی می‌ماند، مأخوذ از اصل این ماده که در مورد جوشاندن چیزی [از قبیل تخم مرغ] با آب داغ به کار می‌رود. راغب درباره این ماده می‌گوید: «سَلِقُ بِه مَعْنِي بَسْطُ دَاْدِنِ چِيزِي بِا تَوْسَلِ بِه زَوْرَ اسْت، يَا بِه دَسْتِ وَ يَا بِه زَبَانِ». در حدیث است که «لَيْسَ مَنَا مِنْ سَلِقِ اَوْ حَلْقِ». ابن اثیر در شرح آن می‌گوید: یعنی آن که صدای خود را به هنگام مصیبتی بلند کند؛ و گفته شده است: «یعنی آن که زن در مرگ کسی بر صورت خویش زند و آن را بخرشد. اما وجه اول صحیحتر است.» (۶۷) در القاموس می‌گوید: «سَلِقَةُ بِالْكَلَامِ» یعنی او را به کلام خویش آزار داد؛ «سَلِقُ اللَّحْمِ عَنِ الْعَظْمِ» یعنی گوشت را از استخوان جدا کرد؛ «سَلِقُ فَلَانًا» یعنی او را مذمت گفت؛ «سَلِقُ الْبَرْدِ الثَّبَاتِ» یعنی سرما گیاه را سوزاند؛ «سَلِقُ فَلَانًا بِالسُّوْطِ»، یعنی پوست او را با شلاق کند؛ «سَلِقُ شَيْئًا بِالْمَاءِ الْحَارِّ»، یعنی چیزی را در آب جوشاند و مو و کرک آن را جدا ساخت. در بیت اعشی که به عنوان شاهد آمده، در کلمه «مسلاق» مقصود از سَلِقُ، سَلِقُ بِه زَبَانِ اسْت وَ اِيْنِ اَمْرٍ اَزْ لَفْظِ «الْخَاطِبِ» بِه مَعْنِي خَطِيْبِ اسْتَفَادِه مِي شُوْد. اینها همه از استعمال مجازی ماده «سَلِقُ» و منقول از استعمال اصلی آن در جوشاندن چیزی در آب است. [\_\_\_\_\_ (۶۷) ر ک: النهایة. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۴۲۰

**۶۵- اُکدی:**

۶۵- اُکدی: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَأُكْدِي». ابن عباس گفت: «كُدْرَه بَمَنَّهُ» (آن را با مَنَّت مكدّر ساخت)، و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: أَعْطَى قَلِيلًا ثُمَّ أُكْدِي بَمَنَّهُ وَ مِنْ يَنْشُرُ الْمَعْرُوفَ فِي النَّاسِ يَحْمَدُ يَعْنِي: اندك داد و تازه آن را نیز به مَنَّتی که نهاد مكدّر ساخت؛ و آن کس که عطای خویش در میان مردم بگسترده شایسته ستایش است. [این کلمه در آیه نجم/ ۳۴ آمده است: «أَفْرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى \* وَ أَعْطَى قَلِيلًا وَ أُكْدِي». یعنی: آیا دیدی آن کس را که پشت کرد، و اندکی داد و همان را نیز به مَنَّت مكدّر ساخت؟ در بیتهای که به عنوان شاهد آورده شده، معنی مَنَّت از واژه «اُکدی» فهمیده نمی‌شود، بلکه از صریح گفته شاعر «بَمَنَّهُ» برداشت می‌شود. راغب در المفردات این کلمه را به «المعطي المقل» (آن که می‌دهد ولی کم می‌دهد) تفسیر کرده، و بر این تفسیر نیز اشکال می‌شود که در آیه، عبارت «فَأُكْدِي» بر «اعطى قليلا» عطف شده، و بنابر این لزوماً می‌بایست میان «اُکدء» و «اندك دادن» تفاوتی وجود داشته باشد. شاید مفهوم «شَح» و بخل به واژه «اُکدء» نزدیکتر است، مأخوذ از «کدیه»، و آن در زبان عربی به معنی زمین سخت و سنگ است. گفته می‌شود: «حفر اُکدی، یعنی چاه کند و به سنگی سخت رسید- و از همین معناست که «کدیه» در استعمال مجازی خود به سختیهای روزگار نقل یافته است- و «مسك كدِي» یعنی مشکى که نبويد. بنابراین تفسیر نزدیکتر آن است که «اُکدء» در آیه به معنی بخل ورزیدن پس از دادن عطایی اندك باشد. پی آن که به مكدّر ساختن عطاء به مَنَّت مقید شود، چنان که در شعر شاعر بدان تصریح شده است؛ و در قرآن نیز می‌خوانیم: «خداوند بر هر یک از بندگان خویش که خواهد مَنَّت گذارد» و «عطایای خود را به مَنَّت و آزار ابطال نکنید». تقریبی که در تفسیر ابن عباس نیز وجود دارد از این جهت است که بخل ورزیدن مایه مكدّر ساختن عطای اندکی است که شخص قبلا آن را داده است. [اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲۱

**۶۶- وزر:**

۶۶- وزر: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لا وزر». ابن عباس گفت: «الوزر، الملجأ» (وزر به معنی پناهگاه است)؛ و آنگاه شعر عمرو بن کلثوم را گواه آورد: لَعْمَرَكُ مَا إِنَّ لَهٗ صَخْرَةً لَعْمَرَكُ مَا إِنَّ لَهٗ مِنْ وَزْرٍ يَعْنِي: به جانت سوگند او را صخره‌ای نیست که بدان پناه برد؛ به جانت سوگند او را پناهگاهی نیست. [این کلمه در آیه قیامت/ ۱۱ آمده است. «فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ \* وَ خَسَفَ الْقَمَرُ \* وَ جُمِعَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ \* يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيَّنَ الْمَفْرُ \* كَلَّا لَا وَزَرَ \* إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ». یعنی: آنگاه که چشم خیره شود\* و ماه تیره شود\* و خورشید و ماه گرد آورده شوند\* آن روز انسان می‌گوید: کجا گریزگاهی است\* نه، هیچ پناهگاهی نیست\* و آن روز تنها جای استقرار به نزد پروردگار تو است» این صیغه تنها یک بار در قرآن ذکر شده است. اما از همین ماده کلمات ذیل در آیات کتاب الهی به کار رفته است: - «وزر» و «أوزار» به معنی بار گران، در آیه‌های: انشراح/ ۲، طه/ ۱۷۸ و همچنین آیه محمد/ ۴: «حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» (تا جنگ بار گران خود بنهد)؛- «وزیر» در آیات: طه/ ۲۹ و فرقان/ ۳۵؛- وزر، به معنی گناه، به صورت فعل مضارع، ۸ بار؛- اسم فاعل «وازر» به همین معنا، ۵ بار؛- اسم و مصدر همین ماده، ۶ بار و در آیات: انعام/ ۳۱ و ۱۶۴، فاطر/ ۱۸، زمر/ ۷، نحل/ ۲۵ و طه/ ۱۰۰. مدلول مشترک همه این صیغه‌ها، سنگینی بار است: به صورت حسی و مادی، در بار و جسمی سنگین که برداشته می‌شود؛ به صورت معنوی که در گناه تجلی می‌یابد؛ و در کلمه «وزیر» که در برداشتن بار مسئولیت و اندیشه کار مصداق دارد. بنابر این در تفسیر «وزر» به «پناهگاه» این مدلول اصلی ماده منظور شده و پناهگاه جایی است برای کسی که از سنگینی باری جسمی، یا از سنگینی اندوه و گرفتاری روحی و یا از سنگینی گناه و خطا به ستوه آمده است. در زبان عربی، کوه، «وزر» نامیده می‌شود، با منظور داشتن مصوئیتی که برای شخص ایجاد می‌کند و با مراعات شایستگی که برای

دژ و اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲۲ پناهگاه شدن دارد. راغب به این مفهوم نظر داشته است، آنجا که می‌گوید: «وزر» پناهگاه کوه است که شخص بدان پناه می‌برد: «کَلَّا لَا وَزَرَ». «۶۸» راغب در اینجا مفهوم لغوی مذکور در فرهنگ این کلمه را منظور داشته، در حالی که این کلمه در آیه موضوع بحث به گریزگاه و پناهگاهی که انسان در برابر وحشت برپایی قیامت می‌جوید نزدیکتر است، آنجا که می‌گوید: «انسان می‌گوید کجا گریزگاهی است. نه، هیچ پناهگاهی نیست و آن روز تنها جای استقرار به نزد پروردگار است.» [

### ۶۷- نحب:

۶۷- نحب: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «قضی نحبه». ابن عباس گفت: «اجله الّذی قدر له» (اجلی که برای شخص تقدیر شده است)؛ و آنگاه شعر لیبید بن ربیع را گواه آورد: أَلَا تَسْأَلَانِ الْمَاءَ مَاذَا يَحَاوِلُ أَنْحَبُ فَيْقِفِي أَمْ ضَلَالٌ وَ بَاطِلٌ يَعْنِي: آیا از انسان نمی‌پرسید در چه تلاش است؟ آیا اجلی است که تقدیر شود یا گمراهی و باطلی است؟ [این کلمه در آیه احزاب/ ۲۳ آمده است: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَلُوا تَبَدُّلًا». یعنی: مردانی از مؤمنان هستند که در پیمان خویش با خداوند صداقت ورزیدند؛ کسانی از آنان اجلشان فرا رسیده است و کسانی نیز در انتظارند و هیچ پیمان خود دگرگون نکرده‌اند. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. هر چند تفسیر این کلمه به «اجلی که تقدیر شده» نزدیک به نظر می‌رسد، اما این واژه- چنان که در المفردات راغب می‌خوانیم- به «وفا به نذری که به وجوب آن حکم گردیده» نیز تفسیر شده است. در حدیث است که «طلحة مَنَّ قَضَىٰ نَحْبَهُ». ابن اثیر در شرح این روایت می‌گوید: «نحب» به معنی نذر است، گویا وی خود را بدان ملزم ساخته بود که در جنگ به دشمنان خدا

( ۶۸ ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲۳ راست گوید؛ و گفته شده است: «نحب» مرگ است، گویا وی خود را ملزم ساخته بود بجنگد تا بمیرد. در زبان عربی «نحب» در مورد اجل و همچنین در مورد نذر به کار می‌رود و احتمالاً- نیز اصل «نحب» صدای سرفه است، چنان که گفته می‌شود: «انتحب»، یعنی سخت تنفس کرد. از همین گونه است «حشرجه الموت» (نعره مرگ) و «نحب» و گریه بر مردگانی که همراه آن است و از همین نکته دلالت «نحب» بر مرگ نیز ناشی شده است. از حتمیت فرا رسیدن اجل، و بدین مناسبت نیز، نحب در نذر استعمال یافته است، هر چند استعمال نحب در مرگ بیشتر و نزدیکتر است.]

### ۶۸- مرّة:

۶۸- مرّة: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ذُو مَرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ». ابن عباس گفت: «ذو شدّه فی أمر الله» (آن که در کار خدا مصمم و سختگیر است)؛ و آنگاه به شعر نابغه ذبیانی استشهاد کرد: و هنا تری ذی مرّة حازم یعنی: و اینجا است که مردی صاحب تصمیم و اهل حزم و تدبیر را می‌بینی. [این کلمه در آیه نجم/ ۶ آمده است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ \* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ \* ذُو مَرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ \* وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ». یعنی: این نیست مگر وحیی که به او می‌رسد\* او را آن فرشته بسیار نیرومند تعلیم داده است\* صاحب اراده و نیرویی است که استیلا- یافت\* و او در افق بالا- بود. این صیغه تنها یک بار در قرآن به کار رفته، اما از همین ماده کلمات ذیل نیز آمده است: - «مرّة»، ۱۳ بار؛- «مرّتين» و «مرتان»، ۵ بار؛- «مرّات»، ۱ بار؛- افعال مشتق از مرور، ۱۱ بار؛- اسم فاعل «مستمر»، ۲ بار؛- افعال التفضیل از «مرارة»، ۱ بار در آیه قمر/ ۴۶: «وَالسَّاعِيَةُ أَذْهَىٰ وَأَمْرٌ» (و آن لحظه، اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲۴ قیامت، پر بلا-تر و تلختر است). تفسیر «ذی مرّة» به آن کس که در کار خدا مصمم و سختگیر است، از قبیل شرح و تقریب می‌باشد. دلالت بر شدت در این ماده از این پدید آمده که در زبان عربی «امرار الحبل» گویند و مقصود از آن این است که ریسمان

را بسیار و مکرر بتابند و محکم سازند. آنگاه همین مفهوم، مجازاً، به مقوله استوار ساختن نقل یافته و ماده «مرّه» بر آن دلالت کرده است. احتمالاً نیز این معنی از توانایی تحمل کردن شدت و تلخی نقل یافته، چنان که واژه صبر از گیاه تلخ صبر به دلالت بر مفهوم تحمل ناخوشایندها و شکیبایی در برابر آنها نقل یافته است.]

## ۶۹- معصرات:

۶۹- معصرات: نافع از معنی این کلام خداوند پرسید: «المعصرات». ابن عباس در پاسخ گفت: «السحاب يعصر بعضها بعضا فيخرج الماء من بين السحابتين» (ابرهایی است که همدیگر را می‌فشرند و از میان دو ابر آب بیرون می‌آید)؛ و آنگاه به شعر نابغه استشهاد کرد: تجرّبها الأرواح من بين شمأل و بين صباها المعصرات الدوامس «۶۹» یعنی: بادهای شمال و صبا آنها را که ابرهایی در هم فشرده و تاریک است از سویی به سویی می‌برد. [این کلمه در آیه نبأ/ ۱۴ آمده است: «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَ نَبَاتًا وَ جَنَّاتٍ أَلْفَافًا». یعنی: از ابرهای به هم فشارنده آبی فراوان نازل کردیم\* تا بدان وسیله دانه و گیاه برویانیم\* و بستانهای در هم پیچیده پدید آریم. این صیغه تنها یکبار در قرآن به کار رفته، اما از همین ماده کلمات ذیل نیز آمده است: - «عصر» به معنی زمان در آیه عصر/ ۱- «عصر» به معنی لغوی آن، یعنی فشردن انگور و استخراج آب آن، در آیه یوسف/ ۳۶: «إِنِّي أُرَانِي أَعْصِرُ حَمْرًا» «خود را دیدم که شراب می‌فشارم»؛- «يعصرون» در آیه یوسف/ ۴۹: «ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ» (۶۹) در دیوان نابغه ذبیانی،

چاپ بیروت این بیت را ندیده‌ام، و اصلاً در این دیوان شعری بدین قافیه نیست. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲۵ «سپس سالی می‌آید که مردم در آن باران داده شوند و در آن سال افشردنیها را می‌فشرند»؛- «إعصار» در آیه بقره/ ۲۶۶: «فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ» «پس بناگاه گردبادی سوزان در آن افتد و آن نیز بسوزد». تفسیر «معصرات» به «ابرهایی که همدیگر را بفشرد و آبی از میان دو ابر برون آید» از قبیل شرح و توضیح است. ولی ما ضرورتی نمی‌بینیم که «معصرات» را به دو برابر مقید کنیم، بلکه دلالت این کلمه بر بارانی که در نتیجه به هم فشرده شدن ابرها پدید می‌آید، و بر شیره جان ابرها که به زمین ارزانی داشته می‌شود تا دانه و گیاه و باغهای در هم پیچیده شده پدید آورد بسنده است. راغب نیز آن را به دو ابر محدود نکرده، بلکه معصرات را به ابرهایی که به هم فشرده می‌شوند و از لابلای آنها بارانی فرو می‌ریزد تفسیر کرده و آنگاه می‌گوید: گفته شده: مقصود ابرهایی است که گردبادها را پدید می‌آورند. ماده «عصر»، در همه صیغه‌ها و استعمالات آن، به اصل دلالت خویش که «فشردن برای بیرون آوردن عصاره» است بر می‌گردد: این کلمه در زبان عربی در فشردن محسوس انگور و همانند آن به کار رفته و عبارت «اعصر حمرا» مجازاً به همین استعمال برگشت می‌کند؛ همچنین «معصره» ابزار فشردن؛ «معصره» مکان فشردن؛ و «عواصر» سه سنگ است که به وسیله آنها آب انگور را استخراج می‌کردند؛ ابرهای باران زان نیز «معصرات» نامیده شده‌اند، به خاطر بارانی که در نتیجه به هم فشرده شدن آنها برون می‌تراود؛ گفته می‌شود: «اعصر القوم»، یعنی در میان آن طایفه باران بارید؛ و بالاخره واژه «إعصار» بر بادهای شدیدی اطلاق می‌شود که ابرها را به پیش می‌رانند. این که دهر «عصر» نامیده شده، با توجه به این نکته است که گذشت روزگار عصاره وجودی انسان را از طریق فشار و رنج و آزمایش و امتحان بیرون می‌آورد. راغب این تسمیه را از «تفاله‌ای که پس از گرفتن آب میوه‌ای بر جای می‌ماند» مأخوذ دانسته، در حالی که این توجیه درستی نیست. همچنین قول دیگری را که وی درباره معصرات نقل می‌کند، مبنی بر این که مقصود ابرهایی است که گردبادها را پدید می‌آورد، سخنی است که سیاق آیه ذهن را بدان آشنا و نزدیک نمی‌سازد؛ چه، آیه در مقام منت گذاشتن است که خداوند به وسیله این «معصرات» دانه و گیاه و باغهای در هم پیچیده را پدید آورده است و این در حالی است که قرآن کریم در جایی از «توفان و گردباد» سخن به میان می‌آورد که سوزاننده است و به باغی از درختان خرما و انگور رسیده و آن باغ نیز، در نتیجه، سوخته است. همچنین آنچه در زبان اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲۶ عربی

متبادر و معمول است که «اعصار» را برای بادهای سرکش و «معصرات» را برای ابرهای باران آور به کار می‌برند قولی را که راغب نقل کرده تقویت نمی‌کند.]

## ۷۰- عضد:

۷۰- عضد: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «سَنَشُدُّ عَضْدَكَ». ابن عباس در پاسخ گفت: «العضد، المعین، الناصر» (عضد به معنی کمک دهنده و یاور است)؛ و آنگاه به شعر نابغه ذبیانی (۷۰) استشهاد کرد: فی ذمِّه من أبی قابوس منقذة للخائفین و من لیست له عضد یعنی: در پناه ابو قابوس که برای آنان که می‌ترسند و آنان که یآوری ندارند مایه نجات است. [این کلمه در آیه قصص / ۳۵، خطاب به موسی، آمده است: «قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ\*» وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصِيحٌ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْتُهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَيِّدُ فِدْقِنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ\* قَالَ سَنَشُدُّ عَضْدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِيهُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنْ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ». یعنی: گفت: پروردگارا من کسی از آنان کشته‌ام و می‌ترسم که مرا بکشند. این برادرم هارون از من زبان آورتر است او را به عنوان یآوری همراهم فرست تا مرا تأیید کند. من ترس آن دارم که تکذیبم کنند. گفت: بازوی تو را به برادرت قوی خواهیم ساخت و برای شما سلطه و قدرتی قرار خواهیم داد که بر شما دست نیابند و شما و آنان که از شما پیروی کنند، به آیات ما، پیروزمندانند. همچنین است آیه كهف / ۵۱، درباره ابلیس و سپاه او: «مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَخِدًّا لِلْمُضِلِّينَ عَضْدًا». یعنی: آنان را نه بر آفرینش آسمانها و نه بر خلقت خود آنها گواه و یاور گرفتم، و آن نیستم که گمراه کنندگان را به یآوری گیرد. در قرآن کریم از این ماده تنها دو آیه فوق آمده است. تفسیر «عضد» به کمک دهنده و یاور تفسیری نزدیک است. راغب در المفردات متذکر شده است که واژه عضد- همانند واژه «ید»- برای دلالت بر یاور و معین عاریه گرفته می‌شود (۷۰)

بیتی در دیوان نابغه، چاپ بیروت نیافته‌ام، و همه قافیه‌های مبتنی بر حرف دال در دیوان او به کسره این حرف است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲۷ و اصل آن بخشی از دست و میان آرنج و شانه است. این از استعمالات مجازی کلمه «عضد» است که برای تقویت کردن و پشتیبانی کردن به کار می‌رود، گویا آن کس که به کمک آمده، دیگری را به بازوی خود یاری رسانده است. واژه «ظهير» نیز چنین استعمالی مجازی یافته و در معنی تقویت و پشتیبانی به کار رفته است، گویا که شخص پشت خویش را به دیگری تکیه داده و به او نیرو گرفته است؛ همچنین واژه «ساعد» نیز در این معنی به کار رفته، گویا که شخص دیگری را به بازوی خویش کمک رسانده است. از همین استعمال مجازی نیز کلماتی چون «تعاضد»، «تظاهر» و «مساعده» در معنی تقویت کردن و پشتیبانی نمودن به کار رفته است.]

## ۷۱- غابرون:

۷۱- غابرون: نافع درباره معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فی الغابرين». ابن عباس گفت: «فی الباقين» (در باقی ماندگان)؛ و آنگاه به شعر عبید بن ابرص استشهاد کرد که می‌گوید: ذهبوا و خلفنی المخلف فيهم فكأنني فی الغابرين غريب یعنی: رفتند و کسی مرا در میان آنان گذاشت؛ و گویا که من در میان بر جای ماندگان غریبم. [این کلمه در آیات شعراء / ۱۷۱ و صافات / ۱۳۵، درباره زن لوط، آمده است: «فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ\* إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ»؛ «إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ\* إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ». یعنی: پس- و در آیه دیگر آنگاه که- او و همه خانواده‌اش را نجات دادیم مگر پیرزنی که در ردیف بر جای ماندگان قرار گرفت. علاوه بر این دو آیه، تعبیر «من الغابرين» در سیاقی همانند سیاق آیات قبل، در آیات ذیل به کار رفته است: اعراف / ۸۳، حجر / ۶۰، نمل / ۵۷ و عنكبوت / ۳۲ و ۳۳. از این ماده، افزون بر این صیغه تنها صیغه «غبره» و آن هم یک بار در آیه عبس / ۴۰ آمده است: «وَوُجُوهُ»

يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ \* أُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرَةُ الْفٰجِرَةُ» «چهره‌هایی در آن روز غبار آلودند\* در سیاهی فرو رفته‌اند\* اینان کافران و فاجراند». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲۸ تفسیر «غابری» به «باقین» به تأملی فراوان برای روشن شدن آن نیازمند است تا بتوان کلمه «بقاء» را از معنی متعارف و آشنای خود که در برابر نیستی و فنا و درگذشتن قرار دارد برگرداند و به معنایی مناسب با سیاق سخن از لوط و زن او برد، آنجا که خداوند او و خانواده‌اش را نجات داد، مگر زن او را که در میان «غابری» قوم او و در ردیف گمراهان فاسق قرار داشت. تفاوت میان «غابری» و «باقین» آنجا روشن می‌شود که قرآن کریم واژه غابری را تنها در مقام سخن از همسر لوط و قوم فاسق او به کار برده و این در حالی است که ماده «بقاء» نقیض فنا و پایان پذیرفتن درباره عمل صالحی که نزد پروردگار ماندگار می‌شود و درباره آنچه نزد پروردگارت است و بهتر ماندنی تر است (قصص / ۶۰ و شوری / ۳۶ و درباره رزق پروردگارت که بهتر و پایدارتر است (طه / ۱۳۱) و درباره هر آنچه جاودانگی دارد و نیستی برایش نیست به کار رفته است: الزّٰحمٰن / ۲۷: «وَيَبْقٰى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ» «و تنها نام پروردگارت که دارای جلال و کرم دهنده است می‌ماند؛ اعلی / ۱۷: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَّ اٰتِي» «و آخرت بهتر و ماندنی تر است»؛ نحل / ۹۶: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَا مَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ» «آنچه نزد شماست پایان می‌پذیرد و آنچه نزد خداوند است ماندگار است»؛ طه / ۷۱: «وَلَتَعْلَمَنَّ اٰتِنَا اَشَدُّ عِذَابًا وَّ اٰتِي» «و به تأکید خواهید دانست عذاب کدامیک از ما سخت تر و ماندنی تر است»؛ کهف / ۴۶ و مریم / ۷۶: «وَالْبَاقِيَٰتُ الصّٰلِحٰتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا» «آنچه باقی و شایسته است، نزد پروردگارت سزایی برتر دارد»؛ هود / ۸۶: «بَقِيَّتُ اللّٰهِ خَيْرٌ» «آنچه خدا باقی گذارد بهتر است». در آیاتی دیگر نیز از قبیل آیات ذیل، ماده بقاء به معنی اصلی خود که نقیض زوال و از میان رفتن است آمده است: صفات / ۷۷: «وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِيْنَ» «و فرزندان او را ماندگار ساختیم»؛ زخرف / ۲۸: «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِى عَقْبِهِ» «و آن را سخنی ماندگار قرار داد تا پس از او بر جای ماند»؛ حاقه / ۸: «فَهَلْ تَرٰى لَهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ» «آیا اثری بر جای مانده از آنان می‌بینی؟» بقره / ۲۴۸: «وَبَقِيَّتُهُ مِمَّا تَرٰكَ اٰلُ مُوسٰى» «و باقیمانده‌ای از آنچه خاندان موسی بر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۲۹ جای گذاشتند». مشاهده می‌کنیم که سیاق هیچیک از این آیات تفسیر ماده «بقاء» به «غبر» را نمی‌پذیرد. در زبان عربی کلمه «غابر» در مورد کسی که عمر فراوان کرده و بر جای مانده است به کار می‌رود، مأخوذ از «غبره» به معنی باقیمانده‌ای از شیر در پستان؛ و یا از «غبار» به معنی گرد و خاکی اندک که از خاک به هوا برخاسته بر جای می‌ماند. راغب در المفردات این عقیده را اختیار می‌کند که «از باب تشبیه به غباری که در پشت سر یک اسب دونه بر جای می‌ماند»، انسانی که مدت زیادی عمر کرده و باقی مانده «غابر» نامیده شده است. اما به نظر من سزاوارتر آن است که «غابر» را مأخوذ از «غبره» به معنی باقیمانده شیر در پستان بدانیم. چنانچه از «غابری» همان مفهوم «باقین» را برداشت کنیم، شایسته است از این نکته نیز غافل نمایم که کلمه غابری در بردارنده مفهوم اصلی خود یعنی از میان رفتن می‌باشد و همچنان سایه‌ای از مفهوم غبره و غبار در این کلمه به چشم می‌خورد، در حالی که بقاء تنها بر ماندن، ثبات و جاودانگی دلالت می‌کند، در برابر تغیر، پایان یافتن و یا فنا پذیرفتن.].

## ۷۲- تاسی:

۷۲- تاسی: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فلا تأس». ابن عباس گفت: «لا تحزن» (اندوه مدار)؛ و آنگاه به شعر امرؤ القیس استشهاد کرد که می‌گوید: وقوفا بها صبحی علی مطیهم یقولون لا تهلك اسی و تجمل یعنی: در آنجا دوستانم اسبانشان را بر سرم نگه داشتند و می‌گفتند: از اندوه نمیر و صبر کن. این کلمه در دو آیه مائده، خطاب به موسی و محمد- علیهما السلام- آمده است: «قَالَ فَاِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً يَّتِيهَوْنَ فِي الْاَرْضِ، فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفٰسِقِيْنَ»- ۲۶؛ «قُلْ يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لَسَدْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيْمُوا التَّوْرٰهَ وَا الْاِنْجِيْلَ وَا مَا اُنزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَا لِيَزِيْدَنَّ كَثِيْرًا مِنْهُمْ مَا اُنزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكَ طُغْيٰنًا وَا كُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ»- ۶۸. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳۰ به ترتیب یعنی: - گفت: آن سرزمین برای چهل سال بر آنان

حرام گشت و در این مدت در بیابان سرگردان ماند. پس برای طایفه‌ای که فاسقند اندوه مدار؛- بگو: ای اهل کتاب، بر هیچ آیینی نیستید مگر زمانی که تورات و انجیل و آنچه را از جانب پروردگارتان بر شما نازل شده است اقامه کنید. آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده برای بسیاری از آنان تنها سرکشی و کفر افزایش. پس بر طایفه‌ای که کافرند اندوه مدار. از همین ماده است: - فعل در آیه اعراف/ ۹۳: «فَكَيْفَ آسَى عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ» «پس چگونه بر طایفه‌ای که کافرند اندوه بدارم؟»- فعل در آیه حدید/ ۲۳: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» «تا بر آنچه از دست داده‌اید اندوه مدارید و بدانچه به شما رسیده شادمان نگردید و خداوند هیچ متکبر خود ستاینده‌ای را دوست ندارد»- «أسوء حسنه» (الگوی شایسته)، سه بار و در آیات: احزاب/ ۲۱ و ممتحنه/ ۴ و ۶. راغب کلمه «آسی» را به «حزن» نیز تفسیر کرده، اما این کلمه را با اصل معنی خود که «اسوه گرفتن» و «پیروی کردن» است پیوند داده است. او می‌گوید: «حقیقت این کلمه همدردی و همراهی با اندوه آن کس که چیزی را از دست داده است می‌باشد. گفته می‌شود: «آسیت علیه اسی، و آسیت له» یعنی بر او یا برای او دردمند و اندوهگین شدم: «فلا تأس علی القوم الکافرین». اصل این کلمه واوی است (ا س و)، چنان که می‌گویند: «رجل أسوان» به معنی حزین و اندوهگین. «أسو» عبارت است از بهبود دادن زخم، و اصل آن از میان بردن اندوه و درد است، و «آسی» نیز به معنی طیب جراح» (۷۱) تفسیر «آسی» به «حزن» تفسیری نزدیک است، و در کنار آن این نکته نیز منظور می‌گردد که «آسی» نسبت به آنچه از دست رفته، می‌باشد و ممکن است بر آنچه خود شخص از دست داده و یا بر آنچه دوستش از دست داده است باشد. در حالی که حزن می‌تواند یک حالت عارضی و گذرا باشد، چنان که می‌فرماید: «فَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ» (مباد گفته آنان تو را اندوهگین کند) (یونس/ ۶۵)؛ و می‌فرماید: «إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِـ\_\_\_\_\_» (ایمن ک\_\_\_\_\_ه او را ببرید \_\_\_\_\_ مرا \_\_\_\_\_)

قرآن، متن، ص: ۴۳۱ غمگین می‌سازد) (یوسف/ ۱۳). غالباً نیز «حزن» برای بیان حالتی روانی برای شخص حزین به کار می‌رود که غیر او در این حالت با او مشارکتی ندارند. «وَ أَيْضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ» «دو چشم او از اندوه سفید شد» (یوسف/ ۸۴)؛ «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ» «گفت شکایت اندوه و درماندگیم را تنها به درگاه خداوند می‌برم» (یوسف/ ۸۶)؛ «تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ» «پشت کردند، در حالی که اشک از دیدگان‌شان سرازیر بود، از این اندوه که خرج راه ندارند» (توبه/ ۹۲).

### ۷۳- بصدفون:

۷۳- بصدفون: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «بصدفون». (۷۲) ابن عباس گفت: «يعرضون عن الحق» (از حق اعراض می‌کنند)؛ و شاهد آن نیز شعر ابو سفیان است: عجب لحکم الله فینا و قد بدا له صدفا عن کل حق منزّل یعنی: از حکم خداوند درباره ما تعجب کردم، در حالی که پیش از این آنچه از ما ظهور یافته، تنها روی برگرداندن از هر حقی بود که از جانب او نازل می‌شد. [این کلمه در آیه‌های انعام/ ۴۶ و ۱۵۷ آمده است: «انظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ»؛ «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ صَدَفَ عَنْهَا، سَيَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ». به ترتیب یعنی: - بین چگونه آیات را به تفصیل برای آنان روشن می‌سازیم، و سپس آنان روی بر می‌تابند؛- پس چه کسی ستمکارتر است از آن که آیات خداوند را تکذیب کرد و از آنها روی برتافت. ما آنان را که از آیاتمان روی بر می‌تافتند به سبب آن روی برتافتن به عذابی سخت کیفر دهیم. \_\_\_\_\_) در نسخه چاپی الاتقان عبارت

محرّف «بصدفوک» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳۲ از همین ماده است، کلمه «صدفان» در آیه کهف/ ۹۶، درباره ذو القرنین: «حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا» «تا آنجا که چون میان آن دو کوه پر شد، گفت بدمید». تفسیر «بصدفون» به

«يعرضون عن الحقّ» از قبیل شرح کلمه به تناسب سیاق آن است، هر چند «صدف» برای دلالت بر مطلق اعراض کردن می‌باشد، و در آن ویژگی معنایی سختی و صلابت در روی بر تافتن و گریز از آنچه از آن اعراض شده نیز وجود دارد، مأخوذ از اصل استعمال لغوی این ماده، که عبارت است از سختی در کف پای شتر که به سبب آن، شتر کج راه می‌رود؛ و «صدف» نیز به معنی دامنه شیب کوه می‌باشد، و همچنین به معنی صدف مروارید که با سختی خود آن را در برابر هر ناخوشایندی حفظ می‌کند. این ماده با همین دلالت، به صورت مجازی، به روی بر تافتن و گریز شدید از یک شیء نقل یافته است.]

## ۷۴- تبسل:

۷۴- تبسل: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أن تبسل». ابن عباس گفت: «تحبس» (زندانی شود)؛ و آنگاه به شعر زهیر «۷۳» استشهاد کرد: و فارقتک برهن لا- فکاک له یوم الوداع فقلبی مبسل غلقا یعنی: در روز وداع با گروهی از تو جدا شد که رها کردنش ممکن نیست. پس اینک قلب من در بند و در زندان اوست. [این کلمه در آیه انعام/ ۷۰، خطاب به پیامبر- علیه الصّلاة و السّلام- آمده است: «وَدَّرَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَ لَهْوًا وَ عَزَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَ ذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَ لَا شَفِيعٌ وَ إِنْ تَعِدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَأُؤْخَذَ مِنْهَا، أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ». یعنی: و واگذار کسانی را که دین خویش را بازیچه و لهو قرار داده‌اند و زندگی دنیا فریبشان داده است و به وسیله این کتاب یادآور آن شو که هر کس بدانچه خود به دست آورده محبوس شود و برای او در برابر خداوند هیچ یاور و شفיעی نباشد، و اگر هر فدیة‌ای دهد از او پذیرفته نگردد. آنانند که بدانچه خود به دست آورده‌اند محبوس شده‌اند و آنان را نوشیدنی از آب جوشان و نیز عذابی (۷۳) از قصیده قافیه او در مدح هرم بن سنان. ر.ک: دیوان زهیر، چاپ الثقافة المصریه، ۱۹۶۴، ص ۳۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳۳ دردناک است. در قرآن کریم از این ماده جز همین دو فعل مبنی بر مجهول در آیه فوق، نیامده است. تفسیر «بسل» به «حبس» تفسیری نزدیک است و در کنار آن مفهوم فرمان و قهر که در واژه «بسل» است منظور می‌شود: در زبان عربی دو واژه «باسل» و «مبتسل» برای دلالت بر کسی که از روی خشم و قدرتمندی روی در هم کشیده عاریه گرفته شده، و از همین معناست که به شجاع «باسل» نیز گفته شده است، به خاطر خشم او در دفاع از ناموس خود و روی در هم کشیدن او در دفاع از آنها، یا بدان خاطر که به سبب شجاعت خویش از آزار دیگران در امان است. به خاطر همین ویژگی معنایی قهر و حرمان است که به محروم و مرتهن «مبتسل» گفته‌اند. راغب با ذوق و احساسی سرشار، مفهوم نهفته در واژه «بسل» در آیه انعام را، که عبارت است از محبوس شدن انسان به عنوان رهن و گرو اعمال خود و به عنوان حرمان از ثواب آخرت، مورد توجه قرار داده و در ذیل تفسیر این ماده آیه «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (هر کس در گرو اعمال خویش است) را آورده است.]

## ۷۵- أفل:

۷۵- أفل: ابن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فلما أفلت». ابن عباس گفت: «زالت عن كبد السماء» (از میانه آسمان رفت)؛ و شاهد آن نیز شعر کعب بن مالک است: فتغيّر القمر المنير لفقده و الشمس قد كسفت و كادت تأفل یعنی: در فقدان او ماه تابان دیگرگون شد و خورشید نیز تاریک گشت و نزدیک بود از آسمان برود. [این کلمه در آیه انعام/ ۷۸، درباره ابراهیم، آمده است: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ». یعنی: چون شب بر او سایه گسترد، ستاره‌ای دید. گفت: این پروردگار من است. پس چون افول کرد، گفت: من افول



کننده‌ها را دوست ندارم. پس چون ماه را دید که آشکار می‌شود، گفت: این اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳۴ پروردگار من است. اما چون افول کرد، گفت: اگر پروردگارم مرا هدایت نکند، مسلماً از طایفه گمراه خواهم بود. پس چون خورشید را بدید که می‌تابد، گفت: این پروردگار من است. این بزرگتر است. اما چون افول کرد گفت: ای مردم، من از آنچه شریک خداوند قرار می‌دهید بیزارم. به جز در این آیات در سایر آیات قرآن ماده «افل» نیامده است. تفسیر «افول» خورشید به رفتن آن از میان آسمان (از قبیل شرحی است که ذهن را نزدیک می‌کند، و بنابراین، در کنار آن از درک دلالت افول بر غروب نیز غافل نمی‌مانیم. در قرآن کریم، این ماده تنها در مقام سخن گفتن از اجرام نورانی: ستاره، ماه و خورشید به کار رفته؛ چه، همین اجرام است که نور آنها به هنگام غروب از دیده‌ها پنهان می‌شود. این کلمه در زبان عربی از «آفل» به معنی زنی شیر دهنده که شیرش تمام شده، و یا از «أفیل» به معنی نوزاد از شیر گرفته شده ضعیف و رنجور نقل یافته است.]

## ۷۶- صریم:

۷۶- صریم: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «کالصریم». ابن عباس گفت: «الذاهب» (رونده)؛ و آنگاه بیت شاعر را گواه آورد: غدوت «۷۴» علیه غدوة فوجدته قعودا لדיه بالصریم عوازله یعنی: صبحگاهان بر او وارد شدم و دیدم با آن که شب رفته، هنوز سرزنش کنندگان نزد او نشسته‌اند. [این کلمه در آیه قلم/ ۲۰ آمده است: «إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ \* وَلَا يَسْتَشُونَ \* فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ \* فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ». یعنی: ما آنان را آزمودیم، چنان که صاحبان آن باغ را آزمودیم؛ آنگاه که سوگند یاد کردند که فردا بامداد میوه‌ها را خواهند چید و ان شاء الله نگفتند. پس شب هنگام که به خواب بودند مأموری از جانب پروردگارت بر گرد آن باغ گذر کرد و آن از میان رفت. تفسیر این کلمه به «ذاهب» تنها می‌تواند یک تقریب بـه ذهـن باشـد، و نزدیکـتر از آن،

(۷۴) در چاپ الاتقان، «غدوة علیه» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳۵ تفسیر کلمه به «مقطوع» (بریده شده) است، به دلالت «صرم» بر بریدن مادی، در درو محصول. این کلمه پس از آن، مدلول مجازی ترک گفتن و پیوند گسستن نیز یافته است. «صریم» به معنی «قطع شده و درو شده» است. همچنین لغویان نقل کرده‌اند که این کلمه به معنی خاکستر سیاه است، به لغت خزیمه، و به معنی شنزار است، به لغت یمن. راغب «صرم» را به «قطیعه» (بریدن) تفسیر کرده، و این کلمه را به «صریم»، به معنی قطعه‌ای جدا شده از شن برگردانده است. وی در مورد آیه می‌گوید: گفته شده است: بمانند درختان «صریمه» شد، یعنی درختانی که میوه‌های آنها جمع آوری شده است؛ و گفته شده است: بمانند شب شد، یعنی به علت سوختن سیاه گشت. «۷۵» ابن اثیر نیز «صرم» را به «جدع و قطع» (بریدن و قطع کردن) تفسیر کرده و در حدیث «لا- یحلّ لمسلم أن یصارم مسلماً فوق ثلاث» می‌گوید: یعنی [جایز نیست مسلمانی بیش از سه روز] با مسلمان دیگر قهر کند و با او سخن نگوید؛ و از همین معناست که عتبه بن مروان می‌گوید: «ان الدنیا قد آذنت بصرم» یعنی: دنیا از انقطاع و انقباض حکایت دارد. «۷۶» به عقیده ما مدلول «بریدن و قطع» از این ماده انفکاک ندارد: در «صرم» به معنی درو کردن محصول، و به معنی قهر کردن و از دیگری بریدن، در «صرم» به معنی قطع کردن، در «صارم» به معنی برنده و تیز، که از اوصاف شمشیر است. در آیه نیز معنی با «قطع» قویتر خواهد بود تا با «رفتن»، از این نظر که سیاق آیه نمی‌پذیرد بگوییم «آنگاه که سوگند یاد کردند آنها را خواهند برد ... و به صورت چیزی که رفته است در آمد ...».]

## ۷۷- تفتأ:

۷۷- تفتأ: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «تفتأ». ابن عباس گفت: «لا تزال» (پیوسته)؛ و شاهد آن نیز شعر شاعر است

که می‌گوید: لعمرک ما تفتأ تذکر خالدا و قد غاله ما غال تیع من قبل «۷۷»  
(۷۵) ر ک: المفردات. (۷۶) ر ک:

النهاییه. (۷۷) در الاتقان چنین آمده، اما در معجم غریب القرآن «و قد غاله ما غال من قبل تبع» آمده، بی آن که به علت عدول از روایت الاتقان اشاره شود. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳۶ یعنی: سوگند به جانت که هنوز نیز از خالد یاد می‌کنی با آن که آنچه پیش از این تبع را از میان برده بود او را نیز از میان برده است. [این کلمه در آیه یوسف / ۸۵، در گفته برادران یوسف به پدر، آمده است: «قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ». یعنی: گفتند: به خداوند سوگند پیوسته یوسف را یاد می‌کنی تا بیمار گردی یا به هلاکت رسی.] [این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به «لا تزال» ممکن است تفسیری نزدیک به نظر رسد. راغب می‌گوید: این کلمه از کلمات هم ردیف «مازال» است و در این که همراه با ادوات نفی، از افعال استمرار محسوب می‌شود با این فعل اشتراک دارد. ظاهراً همه نحویان و مفسران این کلمه را به تقدیر حرف نفی محذوف تفسیر کرده‌اند. نصر هورینی در حاشیه خود بر القاموس بدین امر تصریح کرده، می‌گوید: این که می‌گوید: «ما تفتأ»، در تمامی نسخ چنین آمده است. اما صحیح آن «لا تفتأ» است، چنان که تمامی نحویان و مفسران تقدیر گرفته‌اند. در اینجا ما را با این اختلاف کاری نیست که حرف محذوف مقدر «ما» یا «لا» و در نتیجه، فعل «ما تفتأ» یا «لا تفتأ» است. بلکه آنچه در این تصریح برای ما اهمیت دارد اجماعی است که علمای نحو و تفسیر بر تقدیر حرف نفی محذوف دارند. این در حالی است که تدبیر در بیان قرآنی ما را بدین حقیقت رهنمون می‌شود که هر تقدیر یا تأویلی بر وجهی جز آنچه در آیات کتاب محکم الهی آمده، محکوم و مردود است. علت این که حرف نفی محذوفی در این مورد در تقدیر گرفته‌اند آن است که افعال «مازال، ما برح، و ما انفک» به عنوان افعال استمرار تنها به صورت منفی می‌آید. از دیگر سوی آنان، «فتی» را نیز محکوم به احکام «مازال» و افعال هم ردیف آن قرار داده‌اند و به همین دلیل از نظر آنها، لازم آمده که این فعل نیز با حرف نفی همراه آید؛ و آنجا که در آیه سوره یوسف این فعل بدون حرف نفی آمده، چنین اظهار داشته‌اند که در اینجا لزوماً حرف نفیی مقدر قبل از فعل وجود دارد. این در حالی است که قرآن کریم هیچیک از ضرورت‌هایی را که بر اساس قواعد نحو و لغت، در شعر به وجود می‌آید نمی‌پذیرد و بنابر این، به چه دلیلی می‌توان گفت در بیان قرآنی از «لا تفتأ» یا «ما تفتأ» عدول شده و به جای آن «تفتأ»، مثبت و بدون حرف نفی آمده است؟ و چگونه و به چه دلیلی می‌توانیم در شرایطی که عبارت کلام الهی «تفتأ» است فعل «لا-تفتأ» را اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳۷ مقدر بدانیم؟ در گفتار دوم خود در این کتاب تحت عنوان «راز نهفته در حروف» این حروف مقدر در آیه سوره یوسف را مورد بررسی قرار دادیم و گفتیم که چگونه «تفتأ» را بر «لا-تزال» حمل کرده‌اند در حالی که تدبیر در آیات قرآنی ما را بدین حقیقت رهنمون می‌گردد که فعل «فتی» بدون آن که نیازی به حرف نفی وجود داشته باشد استمرار را می‌رساند و می‌گوییم: «فتیء یفعل کذا» یعنی پیوسته فلان کار را انجام می‌دهد. اما در مورد فعل «زال» چنین وضعیتی وجود ندارد و این فعل به کمک حرف نفی افاده استمرار می‌کند، و چنانکه حرف نفی در بین نباشد این فعل از افعال تامه خواهد بود و معنی زایل شدن و از میان رفتن را خواهد داشت، چنانکه در آیات فاطر / ۴۱ و ابراهیم / ۴۱ و ۴۶ مشاهده می‌کنیم. دو فعل «برح» و «انفک» نیز چنین است؛ یعنی در صورت وجود نفی معنی استمرار را می‌رسانند و احکام «مازال» را می‌یابند، اما چنانکه نفی نباشد، دو فعل تام هستند و معنی اصلی خود یعنی زایل شدن و جدا شدن و نیز انفکاک پذیرفتن را می‌رسانند. بنابر این آیه سوره یوسف «تفتأ تذکر یوسف» نیز به همان صورت که در آیات بیان الهی آمده است باقی می‌ماند و با همین صورت، بدون نیاز به تقدیر حرف نفیی محذوف معنی استمرار را می‌رساند.]

۷۸- إِمْلَاقٍ: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «خَشِيَّةٌ إِمْلَاقٍ». ابن عباس گفت: «مَخَافَةُ الْفَقْرِ» (ترس فقر)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهد کرد: و إِنِّي عَلَى الْإِمْلَاقِ يَا قَوْمَ مَا جَدَّ أَعْدَاءُ لِأَصْيَافِي الشَّوَاءِ الْمَصْهَبَا يَعْنِي: ای مردم، من به رغم تنگدستی بزرگوارم و برای میهمانان خود کباب بریان آماده می‌کنم. [این کلمه در آیه اسراء/ ۳۱ آمده است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ». یعنی: فرزندان خود را از ترس فقر نکشید؛ ما آنان و نیز شما را روزی می‌دهیم. علاوه بر این کلمه «إِمْلَاقٍ»، به تنهایی، در آیه انعام/ ۱۵۱ نیز آمده است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَاهُمْ» یعنی: فرزندان خود را از فقر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳۸ مکشید که ما شما و آنها را روزی می‌دهیم. صرف نظر از این دو آیه، در مورد دیگری ماده «ملق» نیامده است. هر چند تفسیر «املاق» به فقر تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، اما باید بدین نکته نیز توجه داشت که در قرآن کریم تنها در چنین موضعی واژه «املاق» را به کار گرفته، و این در حالی است که کلمه فقر، فقیر و فقرا را دوازده بار به کار برده و آن هم در سیاقی است که واژه «املاق» نمی‌تواند به کار آید: همانند موارد مصرف زکات: لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ، در آیات توبه/ ۶۱، بقره ۲۷۱ و ۲۷۳؛ و یا در موارد استحقاق «فیء»: «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ» (برای تهیدستان مهاجری که از خانه و ثروت خویش بیرون رانده شدند)، در آیه حشر/ ۸؛ و یا در مواردی جز آن: «إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (اگر تهیدست باشند خداوند به فضل خود، آنان را بی‌نیاز می‌سازد) (نور/ ۳۲)؛ «فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (پس از آن بخورید و بینویان فقیر را نیز اطعام کنید) (حج/ ۲۸)؛ «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (شما به درگاه خداوند نیازمندید) (فاطر/ ۱۵)؛ «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (خداوند بی‌نیاز و شما همان نیازمندانید) (محمد/ ۳۸). در آیات فوق بعید می‌نماید که بتوانیم فقر را به إِمْلَاقٍ تفسیر کنیم و مثلاً- «بائس مملق» را اطعام کنیم، زکات را به «مملق» ها دهیم و بدانیم که ما در درگاه خداوند «مملق» هستیم و او غنی و بی‌نیاز است. در زبان عربی کلمه «ملق» برای شستن لباس و همچنین شیر دادن طفل از سوی مادر، و کلمه «مالمق» برای ابزاری که کشاورز به وسیله آن زمین شخم زده شده را هموار می‌کند به کار می‌رود؛ و از همین مفهوم هموار کردن است که کلمه «تملق» به معنی تَلَطَّف و این که چیزی به زبان اظهار کنی که در دل نیست آمده است. بنابر این آیا می‌توان گفت املاق به معنی خرج کردن و هزینه کردن است که ثروت انسان را فرو می‌بلعد، چنان که طفلی شیر مادر را؟ ابن اثیر عقیده دارد إِمْلَاقٍ خرج کردن است که دارایی انسان به سبب آن تمام می‌شود. او می‌گوید: اصل إِمْلَاقٍ خرج کردن است. گفته می‌شود: «أَمْلَقُ مَا مَعَهُ إِمْلَاقًا، وَ مَلَقَهُ مَلَقًا»، در این مورد که شخص ثروت خویش را از دست بیرون کند و محبوس نسازد. فقر نیز در پی چنین کاری می‌آید و تابع آن است، و به همین دلیل [در زبان عربی] لفظ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۳۹ حاکی از سبب را در مورد مسبب استعمال کرده‌اند تا آنجا که دلالت آن بر مسبب دلالت مشهورتر شده است. «۷۸» بنابر این تفسیر املاق به فقر تنها از آن جهت ذهن را به معنی اصلی کلمه نزدیک می‌کند که بگوییم املاق خرج کردن است که به فقر می‌انجامد. در کنار این، احساس دور دیگری نیز دارم و آن این که احتمالاً قرآن کریم در انتخاب واژه «إِمْلَاقٍ» در مقام نهی پدران از کشتن فرزندان خود، از بیم تنگدستی بدان نیز توجه داشته است که با به کار گرفتن کلمه‌ای که در سخن از شیر دادن فرزند از سوی مادر با آن خو گرفته و آشنایی داشتند، عاطفه پدری را در آنان برانگیزد؛ و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.]

## ۷۹- حدائق:

۷۹- حدائق: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «حدائق». ابن عباس گفت: «الْبَسَاتِين» (باغها)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهد کرد: بلاد سقاها الله أما سهولها فقضب و درّ مغدق و حدائق یعنی: سرزمینی که خداوند آن را سیراب کرد، و دشتهای آن شاخسارهاست و مرواریدهایی سرشار و باغ و بوستانها. [این کلمه در آیات ذیل آمده است: «نَبَأُ/ ۳۲: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا وَ كَوَاعِبَ أَتْرَابًا وَ كَأْسًا دِهَاقًا» لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَ لَا كِدَابًا؛ عبس/ ۳۰: «فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَ عِنَبًا وَ قَضَبًا وَ زَيْتُونًا وَ نَخْلًا»

وَ حَدَائِقَ غُلْبًا؛ نمل / ۶۰: «فَأَنْتَبِتُنَا بِهِ حِدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا». به ترتیب یعنی: - پرهیزگاران را جایی است در امان از هر آسیب، بستانها و تاکستانها و دخترانی همسال با پستانهای برآمده و جامه‌هایی پر در آنجا نه سخن بیهوده شنوند و نه دروغ؛ - پس در آن دانه‌ها رویانندیم\* و تاک و سبزه‌هایی خورندنی\* و زیتون و نخل\* و

(۷۸) ر ک: النهایه. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۴۴۰ باغهایی پر درخت؛ - پس بدان وسیله بوستانهایی خوش منظر برویاندیم که شما را توان رویاندن درختی از درختان آنها نبود. در قرآن کریم از این ماده جز کلمات سه گانه آیات فوق نیامده است. روشن است که تفسیر «حدائق» به «بساتین» تفسیر این واژه به کلمه‌ای معرب است که اصلتا به زبانی دیگر تعلق دارد؛ چه، بستان کلمه‌ای اصلتا فارسی است و در قرآن استعمال نشده است. شیوه شناخته شده زبان عربی در تعریب کلمات دیگر آن است که در اخذ کلمات از سایر زبانها به واژه نظیر آن در زبان عربی نظر می‌شود. در این مورد در زبان عربی واژه «حدیقه» به کار می‌رود و آن اصلتا به معنی درختان یا نخلهایی است که به وسیله بنایی محصور شده است. سپس اطلاق این کلمه بر قطعه‌ای از نخلستان، با لحاظ همین ویژگی معنایی که در میان گرفته شده، رواج یافته است. راغب در المفردات این عقیده را اختیار کرده که «حدیقه» به تناسب تشبیه به حدقه چشم، از نظر شکل و هیأت و از این نظر که آبی در آن وجود دارد، حدیقه نامیده شده است. در کنار کلمه حدیقه دو کلمه اصیل عربی «روضه» و «جنت» نیز برای دلالت بر این معنا وجود دارد، هر چند واژه جنت با مفهوم خاص اسلامی در مورد بهشت نعمتهای اخروی به کار می‌رود، و کلمه «روضه و روضات» نیز در قرآن کریم با همین دلالت خاص اسلامی می‌آید. اما کلمه «حدائق» غالباً در مورد دنیا به کار می‌رود (نمل / ۶۰ و عبس / ۳۰) و تنها در یک مورد در قرآن کریم در مورد آخرت نیز به کار رفته است: نبا / ۳۲: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا» «پرهیزگاران را جایی است در امان از هر آسیب، بستانها و تاکستانها».

## ۸۰- مقیت:

۸۰- مقیت: نافع از معنی این کلام خداوند تعالی پرسید: «مقیتا». ابن عباس گفت: «قادرا مقتدرا» (قادر و مقتدر)؛ و آنگاه به شعر ابو اَحِیحَه انصاری استشهاد کرد: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴۱ و ذی ضغن کففت النفس عنه و کنت علی مساءته مقیتا (۷۹) یعنی: و شخصی پرکینه که خود را از او باز داشتیم، در حالی که بر آزار رساندن او توانمند بودم. [این کلمه در آیه نساء / ۸۵ آمده است: «مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا». یعنی: هر کس واسطه کار خیری شود بهره‌ای از آن خواهد داشت و هر که واسطه کار بد گردد سهمی از آن خواهد داشت و خداوند بر هر چیز توانمند است. این صیغه تنها یک بار در قرآن کریم آمده، و از همین ماده تنها یک بار دیگر صیغه «أقوات» در آیه فصلت / ۱۰ ذکر شده است: «وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاْسِيٍّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا» «و بر آن، در بلندایش کوههایی قرار داد و آن را پربرکت ساخت و رزقی را که در آن هست مقدر و معین کرد». کلمه «مقیت» از اسماء الهی است، و علمای لغت و تفسیر بر آنند که اصل این کلمه «قوت» است. زمخشری در کشاف و ابو حیان در البحر المحيط بدین عقیده تصریح کرده و همین نظریه در القاموس، المفردات، و النهایه نیز در ماده «قوت» ذکر شده است. در معنی این کلمه واژه‌هایی چون «مقتدر»، «حفیظ» و «شهید» را آورده‌اند و همچنین گفته‌اند: «المجازی» (آن که پاداش می‌دهد) و «القیم» بالامور و المحيط بها» (آن که بر پای دارنده همه امور است و بدانها احاطه دارد). اما اینها همه - چنان که ابو حیان در البحر المحيط می‌گوید - «اقوالی نزدیک به یکدیگرند؛ چرا که هر کدام مستلزم دیگری است» و زیرا - چنانچه زمخشری و راغب می‌گویند - «قوت انسان را زنده نگه می‌دارد و حفظ می‌کند». البته، در مقابل، طبری در تفسیر آیه مورد بحث شعری از سموئل به عنوان گواه آورده است که می‌گوید: «إِنِّي عَلَى الْحِسَابِ مُقِيتٌ» یعنی: با حساب به من روزی داده شده است. وی آنگاه می‌افزاید: کلمه، در اینجا به معنایی جز معانی گذشته است و معنی آن «موقوت» (روزی داده

شده) می‌باشد. ابو حیان در البحر، ج ۳، ص ۳۱۰ این نظریه طبری را نقل می‌کند و آنگاه می‌گوید: این که بنای اسم فاعل به معنی بنای اسم مفعول باشد این قول را مست می‌کند.

(۷۹) این بیت در کشف از زبیر بن

عبدالمطلب دانسته شده است. ر ک: تفسیر آیه مورد بحث در این کتاب، ج ۱، ص ۲۸۶. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴۲ احتمالاً تفسیر مقیت به مقتدر هم به سیاق آیه و هم به سیاق بیانی که به عنوان شاهد آورده شده، نزدیکتر است، هر چند در کنار آن باید به تفاوتی میان این دو کلمه در مقام استعمال در قرآن توجه داشت: کلمه «مقیت» تنها یک بار در قرآن آمده، در حالی که صیغه‌های ذیل از ماده «قدر» در آیات کتاب الهی به کار رفته است: - «قادر»، به صورت معرفه و نکره و جمع و مفرد، ۱۴ بار؛ - «قدیر»، به عنوان اسم و صفت خداوند- تعالی - ۴۵ بار؛ - «مقتدر»، ۴ بار؛ - «مقتدرون»، یک بار: «فإننا عليهم مقتدرون» «ما بر آنان تواناییم». این تفاوت روشن در استعمال بدان معنی است که کلمه «مقیت» همچنان پیوند خود را با ماده اصلی خویش یعنی «قوت» حفظ کرده و از طریق این معنی خاص، از این ماده به مفهوم اقتدار نقل یافته است. نکته قابل تأمل دیگر در اینجا مسأله مربوط به جار و مجرور «علی کل شیء» متعلق به این کلمه است: در زبان عربی فعل ثلاثی مجرد این ماده به صورت متعدی استفاده می‌شود: «قاته» به معنی او را به اندازه قوتش اطعام کرد. همچنین از این ماده فعل ثلاثی مزید چهار حرفی باب افعال نیز به صورت متعدی بدون واسطه می‌آید و گفته می‌شود: «أقاته» یعنی قوت او را به او داد. راغب می‌گوید: «أقاته» به معنی این است که آنچه قوت او را تأمین کند به او داد. ابن اثیر می‌گوید: «این، لغت [یا گویش] دیگری از همان «قات» است. امّا در القاموس آمده است: «اوقات علیه، اطاقه» (اقامت علیه، به معنی بر آن چیز توانایی یافته است) و از همین ماده، اسم فاعل آن «مقیت علیه» یعنی توانمند می‌باشد. بنابر این آیا می‌توان گفت نقل یافتن «أقاته» به معنی دادن قوت از معنی اصلی خود به مفهوم اقتدار و توانستن، تنها در صورتی است که متعلق حرف جرّ «علی» و مجرورش قرار گیرد و در این صورت است که با «أقاته» [بدون حرف جر] که بر اصل معنی خود یعنی قوت دادن باقی مانده، تفاوت می‌یابد؟ این که در قرآن کریم این کلمه متعلق جار و مجرور «علی کل شیء» قرار گرفته و در شاهد نیز متعلق «علی اساءته» واقع شده و در شاهد دیگر، شعر سموءل، هم متعلق «علی الحساب» قرار گرفته، چنین احتمالی را در ذهن تقویت می‌کند. [اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴۳]

## ۸۱- یثود:

۸۱- یثود: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی - پرسید: «و لا یثوده». ابن عباس گفت: «لا یثقله» (بر او سنگین نیست)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: يعطى المئين و لا یثوده حملها محض الضرائب ماجد الأخلاق یعنی: فراوان عطا می‌دهد و این همه بر او سنگین نیست، او را سرشتی نکو و خویی شایسته و بزرگوارانه است. [این کلمه در آیه بقره/ ۲۵۵ «آیه الكرسي» آمده است: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ». یعنی: عرش او آسمانها و زمین را در بر گرفته و حفظ آنها بر او گران نیست و او والا و بزرگ است.]. [این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «لا یثوده» به «لا یثقله» تنها یک تقریب است؛ و فیروز آبادی نیز در القاموس می‌گوید: «آده الأمر، أودا» یعنی او را به تلاشی سخت افکند، و «تأوده» یعنی بر او سنگین آمد. در کنار این تقریب غافل نمی‌شویم که در قرآن کریم ماده «ثقل» حدود چهار بار به کار رفته است، یا بر معنی اصلی خود که وزن و موازین و مثقال است و یا در مورد سنگینه‌های حسّی و یا معنوی. شاید تفاوتی که میان «ثقل» و «أود» وجود دارد آن است که مدلول اصلی ثقل، وزن می‌باشد، اما مدلول «أود» مشقت و کجی است و گویا که سنگینی و ثقل در ماده «أود» از سختی مشقت و تلاش برای انجام یک امر و یا برای راست کردن کجی آن ناشی شده است.].

## ۸۲- سری:

۸۲- سری: ابن زرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «سریا». ابن عباس گفت: «السری النهر الصغیر» (سری، نهر کوچک است)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهد کرد: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴۴ سهل الخلیفه ماجد ذونائل «۸۰» مثل السری تمده الانهار یعنی: خوشخوی و بزرگوار و پر کرم و عطا بخش، همانند جویی که از نه‌هایی بزرگ سرچشمه می‌گیرد. [این کلمه در آیه مریم/ ۲۴ آمده است: «فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا». یعنی: کودک او را از زیر ندا داد که محزون مباش. پروردگارت از زیر پایت جوی آبی روان ساخت. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده است. اما از همین ماده است: - فعل مضارع از ماده «سری» در آیه فجر/ ۴: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ» «و سوگند به شب، چون روی به رفتن نهد». - فعل ماضی از «اسراء» در آیه اسراء/ ۱: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» «منزه است خداوندی که شبانه پیامبر خود را از مسجد الحرام ... برد». - فعل امر، پنج بار، در فرمان الهی به لوط پیامبر در آیات هود/ ۸۱ و حجر/ ۶۵؛ و فرمان خداوند به موسی در آیات طه/ ۷۷، شعراء/ ۵۳ و دخان/ ۲۳: «أَنْ أَسْرِبَ بِعِبَادِي»، «فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ» «شبانه خانواده‌ات را ببر». تفسیر «سری» به «نهر کوچک» تقریبی به ذهن است و در کنار آن از ویژگی معنایی «خفا» در همه استعمالات این کلمه در قرآن غفلت نمی‌ورزیم. این ویژگی به صورت واضح خود را در «سری» و «اسراء» نشان می‌دهد و از لفظ «تحتک» در آیه مریم نیز بخوبی فهمیده می‌شود. شاید بدان دلیل هم که نهر کوچک ظاهر نیست «سری» نامیده شده است، گویا که به صورتی آرام و پنهان، مانند حرکت در شب، جریان می‌یابد، و اگر این گونه نبود مریم بدان نیازی نداشت که به جریان یافتن چنین نه‌ری در زیر پایش توجه داده شود. البته برخی از مفسران «سری» را در آیه به «شریف» معنی کرده‌اند. در حدیث أمّ زرع نیز آمده است: «فنکحت بعده سریا» (پس از او با انسانی شریف ازدواج کرد). ابن اثیر می‌گوید: یعنی ارجمند و شریف؛ و نیز گفته شده است: سخاوتمند و با مروت؛ و جمع آن «سراء» است، بر خلاف قیاس، و گاه نیز حرف سین مضموم خوانده می‌شود. «۸۱» راغب میان این دو نظریه جمع کرده، می‌گوید: خداوند- تعالی- می‌فرماید: «تحتک»

(۸۰) در نسخه چاپی الاتقان «سهل الخلیفه ماجد ذونائل» آمده است. (۸۱) ر ک: النهایة. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴۵ سریا، یعنی نه‌ری که جاری است؛ و گفته شده است: بلکه این کلمه از «سرو» به معنی رفعت و بلندی است و خداوند بدان وسیله به عیسی- علیه السلام- اشاره فرموده است. «۸۲» تا اندازه‌ای نیز سیاق آیات، که در مقام سخن گفتن از خوردن از خرما، تازه و نوشیدن از این جوی آب است، همین برداشت را که «سری» بر جوی یا همان نهر کوچک و پنهان دلالت دارد تقویت می‌کند. خداوند- تعالی- می‌فرماید: مریم/ ۲۳- ۲۶: «درد زاییدن او را به سوی تنه درخت خرمایی کشاند. گفت: ای کاش پیش از این، مرده و کاملاً از یادها رفته بودم. اما او را از زیر ندا داد که محزون مباش، پروردگارت از زیر پای تو جوی آبی روان ساخت. نخل را بجنبان تا خرما، تازه برایت فرو ریزد. پس بخور و بنوش و شادمان باش و اگر از آدمیان کسی دیدی بگوی: برای خداوند رحمان روزه نذر کرده‌ام و امروز با هیچ انسانی سخن نمی‌گویم». در بیت شعری که به عنوان شاهد آمده است نیز «مثل السری تمده الانهار»، واژه «سری» در معنی نهر کوچک و جوی صراحت دارد. [

## ۸۳- دهاق:

۸۳- دهاق: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَكَاَسًا دِهَاقًا». ابن عباس گفت: «ملاء» (پر)؛ و شاهد آن نیز شعر شاعر است: اتانا عامر یرجو قرانا فأترعنا له کأسا دهاقا «۸۳» یعنی: عامر به امید این که گرامیش بداریم نزدمان آمد و ما نیز برای او فرجامی بر تقدیم کردیم. [این کلمه در آیه نبا/ ۳۴ آمده است: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ۖ حِدَائِقًا وَأَعْنَابًا ۖ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ۖ وَكَأَسًا دِهَاقًا». یعنی:

پرهیزگاران را جایی است در امان از هر آسیب، بستانها و تاکستانها و دخترانی همسال با پستانهای برآمده و جامه‌هایی پر. [این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «دهاق» به «ملاء» (پر)، یا- چنان که راغب در المفردات می‌گوید- «مفعم» (۸۲) ر ک: المفردات. (۸۳)

در چاپ الاتقان «یرجو قرأنا فانزعنا له ...» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴۶ (سرشار)، به رغم آن که تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، در کنار آن از این نکته نیز نباید غافل ماند که در زبان عربی واژه «دهاق» برای دلالت بر پری همراه با لبریز بودن و استمرار داشتن به کار می‌رود، و از همین معناست که گفته می‌شود: «ادهقت الحجاره»، وقتی که سنگها به هم بچسبند و در هم فرو روند. مهمتر از این نکته آن که، در آیات قرآن کریم، به رغم کثرت استعمال ماده «ملاء» (هفت بار در قالب فعل، یک بار در قالب مصدر و دو بار در قالب اسم فاعل جمع) «کأس دهاق» تنها به این مقام یعنی مقام سخن گفتن از بهشت متقین در سرای جاودانگی اختصاص یافته است. در این میان نکته جالب توجه در استعمالات ماده «ملاء» در قرآن این است که این ماده، به رغم کثرت استعمال، غالباً در سیاقهایی از این قبیل می‌آید: - در سیاق ترس و رعب: همانند آیه کهف/ ۱۸: «لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُعبًا» «اگر در آنان می‌نگریستی از ایشان پشت می‌کردی و می‌گریختی و وجودت از ترس از آنان آکنده می‌گشت». - در سیاق وعید: از قبیل آیه آل عمران/ ۹۱: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ماتُوا وَ هُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَ لَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَ مَا لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ» «کسانی که کافر شدند و کافر مردند از هیچیک از آنان پذیرفته نخواهد شد که سر تا سر زمین را از طلا پر کنند و فدیة آزادی خویش دهند. آنان را عذابی دردناک است و هیچ یآوری ندارند». - در سیاق هشدار دادن به عذاب مجرمان در دوزخ، و این که چگونه شکمهای آنان از میوه درخت زقوم پر می‌شود، چنان که آیات ذیل در این امر صراحت دارد: اعراف/ ۱۸، خطاب به ابلیس: «قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْجُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ» «گفت از اینجا، مطرود و منفور، بیرون رو. جهنم را از هر انسانی که از تو پیروی کند پر خواهم کرد»؛ و همچنین آیات هود/ ۱۱۹، سجده/ ۱۳ و ص/ ۸۵. ق/ ۳۰: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» «روزی که به دوزخ می‌گوییم آیا پر شدی، و پاسخ می‌دهد که آیا بیشتر هم هست؟» واقعه/ ۵۳: «ثُمَّ إِنَّكُمْ أَتَيْتُمُ الضَّالُّونَ الْمُكذِبُونَ\* لَأَكَلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقوم\* فَمَا لَوْ أَنَّ مِنْهَا البُطُونَ\* فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الحَمِيمِ\* فَشَارِبُونَ شُرَبِ الهِيمِ» «آنگاه شما ای گمراهان اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴۷ تکذیب کننده\* از درخت زقوم خواهید خورد\* و شکمهای خود را پر خواهید کرد\* و بر سر آن نیز آب جوشان خواهید نوشید\* چنان که شتری تشنه آب می‌نوشد». صفات/ ۶۶: «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الجَحِيمِ\* طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ\* فَإِنَّهُمْ لَأَكَلُونَ مِنْهَا فَمَا لَوْ أَنَّ مِنْهَا البُطُونَ\* ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ» «آن درختی است که در ته دوزخ می‌روید\* میوه‌اش همانند سرهای شیاطین است\* آنان از آن می‌خورند و شکم از آن پر می‌کنند\* و در پی آن نیز آمیزه‌ای از آب جوشان می‌نوشند». این نکته‌ای است که نباید در تفسیر «کأس دهاق» به جامی پر و سرشار که از آن پرهیزگاران بهشتی است مورد غفلت قرار گیرد.]

## ۸۴- کنود:

۸۴- کنود: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لکنود». ابن عباس گفت: «کنود للنعم و هو الّذی يأکل وحده و یمنع رفة» (ناسپاس نعمتها، آن کس که به تنهایی می‌خورد و به دیگران نمی‌دهد). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست شعر شاعر را گواه آورد: شکرت له یوم العکاظ نواله و لم أک للمعروف ثم کنودا یعنی: در روز عکاظ از عطای او سپاسگزاری کردم و کسی نبودم که نسبت به خیری که به او رسیده ناسپاس باشد. [این کلمه در آیه عادیات/ ۶ آمده است: إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ\* وَ إِنَّهُ عَلَى ذَلِكْ لَشَهِيدٌ\* وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الخَيْرِ لَشَدِيدٌ. یعنی: آدمی نسبت به پروردگار خود ناسپاس است و خود نیز بر این گواه، و او ثروت و دارایی را فراوان دوست دارد. این کلمه، به صیغه و ماده تنها یک بار در قرآن آمده است. آنچه ابن

عباس در تفسیر این کلمه آورده است، یعنی «کسی که به تنهایی می‌خورد و به دیگران نمی‌دهد»، تنها شرح لغوی این کلمه است. زمخشری در کشاف می‌گوید: «کنود» به زبان کنده به معنی نافرمان، به زبان بنی مالک، به معنی بخیل، به زبان مضر و ربیع، به معنی ناسپاس است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴۸ این معانی، به هر حال، به یکدیگر نزدیک است و گزیده‌تر آن که، همه به اصل معنی این کلمه، یعنی «ارض کنود» بر می‌گردد و آن زمینی است که در مقابل هر کشتی نافرمانی می‌کند و هیچ چیز در آن نمی‌روید و به همین مناسبت «عاصی» و «بخیل» خوانده می‌شود. این کلمه با مراعات همین معنا در مورد «ناسپاس نسبت به نعمتها و کسی که حق نعمت را ادا نمی‌کند»- که این بدترین بخل نیز هست» استعمال یافته است، و نزدیک به همین معنا کلمه «جحد» است به معنی انکار کردن خوبی و خیری که از دیگران رسیده است. نزدیکترین معنی کلمه در آیه عادیات همان «کفران نعمت خداوند» و تفسیری است که راغب آن را در المفردات ذکر کرده است. [۸۴]

## ۸۵- ینغضون:

۸۵- ینغضون: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فَسَيَنْغَضُونَ إِلَيْكَ رُؤْسَهُمْ». ابن عباس در پاسخ گفت: «یحرکون رؤوسهم استهزاء» (از روی ریشخند سر خود را حرکت می‌دهند)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهد کرد که می‌گوید: أتغض لی یوم الفخار و قد تری خیولا- علیها کالأسود ضواریا «۸۵» یعنی: آیا در روز تفاخر، در حالی که اسبانی را می‌بینی که مردانی چونان شیران درنده بر آنها نشسته‌اند، به تمسخر برایم سر تکان می‌دهی؟ [این کلمه در آیه اسراء/ ۵۱، خطاب به پیامبران- علیه الصلاة والسلام- و درباره ستمگران قوم او، آمده است: «وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا\* قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا\* أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ، فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَسَيَنْغَضُونَ إِلَيْكَ رُؤْسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا». یعنی: گفتند: آیا آن زمان که استخوان و خاک باشیم به خلقتی دیگر برانگیخته می‌شویم؟ بگو: سنگ باشید یا آهن\* و یا مخلوقی که در خاطراتان بزرگ نماید. خواهند گفت: چه کسی ما را باز می‌گرداند؟ بگو: همان که نخستین بار شما را آفرید. آنگاه به تمسخر در برابر سر خویش تکان دهند و گویند: کی

(\_\_\_\_\_ ۸۴) در التفسیر البیانی، ج ۱، به شرح این آیه در سیاق خاص خود در سوره عادیات پرداخته‌ام. (۸۵) در چاپ الاتقان «کالأسود ضواریا» آمده است، و البته حرف راء در اینجا تصحیف حرف دال است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۴۹ خواهد بود؟ بگو: امید است که نزدیک باشد. تفسیر این کلمه به «حرکت دادن سر به منظور تمسخر» از قبیل شرح واژه به کمک واژه «رؤوسهم» موجود در آیه است و سیاق آن نیز- چنان که راغب در المفردات می‌گوید- سیاق استهزاء و ریشخند می‌باشد. «انغاض» به معنی حرکت دادن تنها یک تقریب به ذهن است و در کنار آن، چنانچه راغب نیز از این نکته غفلت نکرده، از این امر غافل نمی‌مانیم که واژه «نغض» و «انغاض» بر حرکتی که با لرزش و اضطراب همراه است دلالت می‌کند و هر تحرّکی «انغاض» نیست. در زبان عربی واژه «نغض» در مورد کسی به کار می‌رود که سر خود را تکان می‌دهد و در راه رفتن می‌لرزد؛ «نغض»- به ضمّ حرف نون و همچنین به فتحه آن- غضروف فوقانی کتف انسان است که بستر حرکت کتف قرار می‌گیرد؛ «ناغض» یعنی ازدحام کرد همراه با آشفتگی؛ و «نغوض» به معنی شتری است که کوهانی بزرگ دارد و علت این تسمیه نیز آن است که چون کوهان شتر بزرگ باشد در او آشفتگی پدید می‌آید. هنگامی مضمون آیه مورد بحث قویتر خواهد بود که واژه «فسینغضون» را در آن با توجه به همین ویژگی معنایی، یعنی حرکت همراه با لرزش و اضطراب، تفسیر کنیم؛ چه زمانی که برهان دندان شکن الهی بر گوشه‌های آنان می‌نوازد که «بگو سنگ باشید یا آهن، یا مخلوقی که در خاطراتان بزرگ نماید، خواهند گفت چه کسی ما را باز می‌گرداند؟ بگو: همان که برای نخستین بار شما را آفرید»- در این هنگام است که- آرامش را از دست می‌دهند و حرکت سرهایشان از این آشفتگی و فقدان آرامش، به رغم همه لجاجت آنان در



عناد با حق، حکایت می‌کند «و می‌گویند: آن کی خواهد بود؟ بگو امید است که نزدیک باشد».

## ۸۶- یهرعون:

۸۶- یهرعون: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «یهرعون». ابن عباس گفت: «یقبلون الیه بالغضب» (با خشم به او روی می‌آورند)؛ و شاهد آن نیز شعر شاعر است: أتونا یهرعون و هم أساری نسوقهم علی رغم الأنوف یعنی: نزد ما آمدند، در حالی که به خشم آورده می‌شدند و اسیر بودند و آنان را به رغم تمایلشان پیش می‌بردیم. [این کلمه در دو آیه ذیل آمده است: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵۰ هود/ ۷۸، درباره قوم لوط: «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ \* وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ»؛ صافات/ ۷۰، درباره ستمگران گمراه: «إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهَمَّ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ \* وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأُولَئِينَ». به ترتیب یعنی: - چون رسولان ما نزد لوط آمدند لوط اندوهگین و دل‌تنگ شد و گفت: امروز روز سختی است. و قومش به ناخشنودی نزد او شتافتند و آنان پیش از این کارهای زشتی را مرتکب می‌شدند. لوط گفت: ای قوم من، اینها دختران منند و برای شما پاکیزه‌ترند. از خدا بترسید و مرا در برابر میهمانانم خجل نکنید. آیا میان شما مردی خردمند نیست؟ - آنان پدران خویش را در گمراهی یافتند، اما با ناخشنودی در پی ایشان می‌روند و پیش از آنها نیز بیشتر پیشینیان گمراه شدند. در قرآن کریم در غیر این دو آیه کلمه‌ای از این ماده نیامده است. احتمالاً قید «خشم» در تفسیر روایت شده از ابن عباس، قیدی است برای احتراز از مفهوم «یقبلون الیه» (یعنی به او اقبال می‌کنند) که در آن مفهوم قبول و پذیرش نیز نهفته است. فیروز آبادی نیز مفهوم «آمدن» در این واژه را به خشم و یا ضعف و یا ترس مقید ساخته، هر چند وی مفهوم رفتن با سرعت و اضطراب را در این کلمه خاطر نشان کرده است. او می‌گوید: «هرع» بر وزن غراب، رفتنی است همراه با سرعت و اضطراب، و «أقبل» به معنی «یهرع» به ضمه حرف یاء- است. در قرآن کریم آمده است: «یهرعون الیه» «اهرع» مجهول استعمال می‌شود و کسی که اهرع به او اسناد داده شده «مهرع» است یعنی آن کس که از خشم و یا ضعف و یا ترس می‌لرزد... و «مهروع» دیوانه و صرع گرفته و نیز کسی است که از شدت کار و خستگی سرش گیج می‌رود. «۸۶» راغب این کلمه را از «پیش راندن همراه با زور و تهدید مأخوذ دانسته، می‌گوید: «هرع» و «اهرع» یعنی او را با تَوْسَعًا زور و تهدید پیش برد. خداوند تعالی می‌فرماید: «یهرعون إلیه» «۸۷».

(۸۶) ر ک: القاموس المحيط. (۸۷) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵۱ البتّه سیاق آیه هود چنین می‌فهماند که آنان با خشم و یا ترس و یا به زور نزد او نشتافتند، بلکه برای انجام دادن کارهای زشت و ناروا با میهمانان او به سرعت نزد او رفتند. سیاق آیه صافات نیز بیشتر به این مفهوم نزدیک است که آنان بر اساس تقلیدی کورکورانه و پیروی نابخردانه و احمقانه و نه بر اساس ترس یا خشم در پی پدران خود می‌رفتند. در این واژه مفهوم سرعت، همراه با اضطراب، خشونت و نابخردی و فقدان هدف در رفتن به سوی یک پدیده نهفته است، و بنای آن بر مجهول در آیات صافات و هود این مفهوم را در بر دارد که این گروه به صورتی غیر ارادی بوده است چنان که، گویا آنان به زور شهوت فسق و یا تقلید کورکورانه و پیروی بی‌هدف از پدران گمراه خویش، بناچار در راهی قرار داده می‌شدند. در بیتی که به عنوان شاهد آمده است نیز «أتونا یهرعون و هم اساری» گواهی بر «روی آوردن همراه با خشم و ناخشنودی» نیست، بلکه از آشفتگی اسیران مجبور شده‌ای حکایت دارد که به رغم خواست خود به اسارت برده می‌شدند.]

## ۸۷- الرّفد المرفود:

۸۷- الرّفد المرفود: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «بئس الرّفد المرفود». ابن عباس گفت: «بئس اللعنه» (چه بد لعنتی

است)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: لا تقذفتی برکن لا کفاء له و إن تأسفک الأعداء بالرغد یعنی: مرا به سوی پشتیبانی که او را لیاقت نیست مران، هر چند که دشمنان تو را به لعن و نفرین خویش اندوهگین سازند. [این دو کلمه در آیه هود/ ۹۹، درباره فرعون و سران سرکش قوم او آمده است: «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَ بَسَّ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ\* وَ أَتَّبَعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَهُ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَسَّ الرَّفْدُ الْمَرْفُودُ». یعنی: در روز قیامت پیشاپیش قوم خود است و آنان را به آتش در می‌آورد که بد جایگاهی است که بدان وارد می‌شوند؛ و لعنت این جهانی و لعنت روز قیامت را از پی دارند و این چه بد لعنتی است. این دو کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. روشن است که در اینجا ابن عباس این کلمه را به کلمه‌ای دیگر از خود آیه تفسیر کرده اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵۲ و این در حالی است که کلمه «رغد» به خودی خود مفهوم لعنت را در بر ندارد و علاوه بر این، بسختی می‌توان آیه را با تفسیر «بَسَّ اللَّعْنَةُ الْمَلْعُونَةُ» فهمید. بنابراین تنها تقریبی که در این تفسیر وجود دارد از آن جهت است که به لعنتی که در این دنیا و در روز قیامت از پی ایشان می‌باشد تصریح شده است. در زبان عربی «رغد» به معنی صله و عطاست: گفته می‌شود: «رَفَدَهُ» یعنی به او صله و عطا داد: «الرَّفْدُ» به معنی شتری است که شیرش قطع نمی‌شود: «الرافدان» دو نهر دجله و فرات است: «ترافد» به معنی تعاون است و از همین معناست که کلمه «الرفادة» آمده است، رسمی که قریش در دوران جاهلیت داشتند و بر اساس آن در ایام برگزاری حج به فقرای حاضر شده در حج اطعام می‌دادند. ویژگی معنایی «صله» و وصل می‌تواند در آیه سوره هود نیز، در پشت سر آمدن لعنت آن جهانی در پی لعنت این جهان، و به کمک سیاق آیه قبلی فهمیده شود، آیه‌ای که درباره فرعون می‌گوید: «در روز قیامت پیشاپیش قوم خود است و آنان را به آتش در می‌آورد و آن بد جایگاهی است که وارد می‌شوند».]

## ۸۸- تیبیب:

۸۸- تیبیب: ابن زرق از معنی این کلام خداوند- تعالی - پرسید: «غیر تیبیب». ابن عباس گفت: «تخسیر» (خسارت رساندن و ضرر زدن)؛ و آنگاه شعر بشر بن ابی خازم را گواه آورد: هم جَدَعُوا الْأَنْوْفَ فَأَوْعَبُوا ۸۸ و هم ترکوا بنی سعد تبابا یعنی: آنان بینها را کردند و از جای بریدند و هم، آنان بنی سعد را زیانکار و نابود ساختند. [این کلمه در آیه هود/ ۱۰۱ آمده است: «ذَلِكُمْ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ\* وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ مَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتَّبِيبٍ». یعنی: این اخبار آبدیهای است که بر تو حکایت می‌کنیم، آبدیهایی که برخی (۸۸) در نسخه چاپی الاتقان عبارت

تصحیف شده «هم جَدَعُوا الْأَنْوْفَ فَأَوْعَبُوا» آمده است. ر ک: دیوان بشر، دمشق، ۱۹۶۰ م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵۳ هنوز برجایند و برخی جمع شده‌اند. ما به آنها ستم نکردیم، بلکه آنان خود به خویشان ستم روا داشتند و چون امر پروردگارت فرا رسید همه خدایانی که به جای خداوند می‌خواندند هیچ سودشان نبخشید و جز زیانکاری چیزی بر آنان نیفزود. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده دو کلمه ذیل نیز در آیات کتاب الهی به کار رفته است: - فعل ماضی ثلاثی مجرد در آیه مسد (لهب) / ۱: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ» «دو دست ابولهب بریده و هلاکت بر او باد». - کلمه «تباب» در آیه غافر (المؤمن) / ۳۷: «وَ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَ صَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَ مَا كَانُوا يَفْرَعُونَ إِلَّا فِي تَبَابٍ» «بدین سان کردار زشت فرعون در نظرش آراسته و خود از راه باز داشته شد و مکر و چاره‌جویی او جز زیان نبود». در سر تا سر قرآن، از این ماده تنها در این سه آیه کلماتی به کار رفته است. تفسیر «تیبیب» به «تخسیر» یک تقریب است و در کنار آن از این نکته نیز غافل نمی‌شویم که در قرآن کریم این کلمه تنها در سیاق لعنت گمراهان آمده است، در حالی که ماده «خسران» می‌تواند در مورد خسارت مادی، در برابر سود، در تجارت و همانند آن نیز به کار برده شود؛ چنان که این کلمه به همین معنا در سه آیه از قرآن همراه با وزن و پیمان به کار رفته است (مطففون/ ۳، الرحمن/ ۹ و شعراء/ ۱۸۱). ماده «خسر» از همین معنا به خسارت مجازی در حوزه پدیده‌های غیر مادی و همچنین به مفهوم دینی خاص خود،

ناظر به کسانی که دنیا و آخرت را باخته‌اند، نقل یافته و همین معنی اخیر معنی غالب کلمه در استعمالات قرآنی آن است. «۸۹» نقص، خسارت و هلاکت از معانی «تب» در زبان عربی است. ابن اثیر در تفسیر سخن ابوبکر «تبا لک، ألهذا جمعتنا» (هلاکت بر تو باد، آیا بدین خاطر ما را گرد آورده‌ای؟) همین معنی اخیر را اختیار کرده، گوید: «تب» به معنی هلاکت است و در اینجا منصوب است به فعل مقدری که آن را اظهار نمی‌کنند. «۹۰» در زبان عربی بسیار کم اتفاق می‌افتند که «تب» در غیر هلاکت استعمال شود. در این زبان، «تبوب»- بر وزن تنور- به معنی هلاکت و همچنین به معنی کینه یا اندوه و اندیشه‌ای است که شخص در سینه خویش دارد؛ و همچنین گفته می‌شود: «تَبَّ \_\_\_\_\_ الـ\_\_\_\_\_» یعنی مرگ و هلاکت و \_\_\_\_\_ (۸۹) مراجعه کنید به استقرار مؤلف

در استعمال قرآنی کلمه «خسر» در تفسیر سوره عصر، التفسیر البیانی، ج ۲. (۹۰) ر ک: النهایة. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵۴ نابودی از آن او باد. من سراغ ندارم که «تب» در خسارت مادی و یا در ضرر کردن در معامله به کار رفته باشد؛ و این نکته، در تفاوت میان «تب» و «خسر» نکته‌ای است که بیان قرآنی آن را در استعمال این دو کلمه روشن می‌سازد، دو کلمه‌ای که گمان می‌شود با هم مترادفند و به همین دلیل نیز به یکدیگر تفسیر می‌شوند.]

## ۸۹- هیت لک:

۸۹- هیت لک: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «هیت لک». ابن عباس گفت: «تهیات لک» (برایت آماده شده‌ام). چون ابن ازرق پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، پاسخ داد: آری، آیا شعر ابو احیحه انصاری را نشنیده‌ای که می‌گوید: به أحمی المضاف إذا دعانی إذا ما قیل للأبطال هیتا یعنی: به وسیله آن از هر کس به من منسوب باشد دفاع می‌کنم، آن زمان که مرا بخواند، آن زمان که به قهرمانان گفته شود: آماده باشید. [این کلمه در آیه یوسف / ۲۳، درباره زن عزیز آمده است: «و رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» و آن زن که یوسف در خانه‌اش بود، در پی کامجویی از او می‌بود. و درها را بست و گفت: آماده باش (یا بشتاب!). گفت: پناه می‌برم به خدا. او پروراننده من است و مرا منزلتی نیکو داده و ستمکاران رستگار نمی‌شوند.» این کلمه در قرآن کریم، به صیغه و ماده، تنها یک بار آمده است. «۹۱» گویا تفسیر ابن عباس از این کلمه بنا بر قرائت کسره در «هیت لک» است؛ چه، در این صورت معنی آن «تهیات» می‌باشد، و این در حالی است که جمهور این آیه را به فتحه «هیت لک» قرائت کرده‌اند. راغب در المفردات در تفسیر این کلمه می‌گوید: «هیت» به «هلم» (پیش آی) نزدیک است. این کلمه به صورت «هیت» نیز قرائت شده است، یعنی «تهیات» (آماده شده‌ام) (۹۱). بنا بر تفسیر ابن عباس

این کلمه مهموز [از ریشه ه ی ء] است، و از این ماده کلمات ذیل در قرآن آمده است: - کلمه «هیء» در آیه کهف / ۱۰- کلمه «یهیء» در آیه کهف / ۱۶- «کهیئة الطیر» در آیات آل عمران / ۴۹ و مائده / ۱۱۳. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵۵ فیروز آبادی نیز کلمه هیت را در ذیل مهموز (ه ی ء) ذکر نکرده و آنچه در ذیل این ماده گفته، تنها این است: «الهیئة» «الهیء» و «الهیء» دعوت دیگران به غذا و نوشیدنی و همچنین خواندن شتر برای آب خوردن است ... «یا هیء مالی»: نیز کلمه‌ای برای اظهار تعجب و یا اسمی برای تنبیه است، همانند «صه» برای «أسکت» (ساکت شو). علت بنای این اسم بر حرکت، پدید آمدن دو ساکن در کنار هم [در فرض بنای بر سکون] است و علت بنای آن بر حرکت فتحه نیز سبکی این حرکت. «۹۲» فیروز آبادی کلمه «هیت» را در حرف «تاء» و نه در حرف همزه، آورده، و در آنجا متذکر شده که حرف اول این کلمه به کسره نیز خوانده شده است. او می‌گوید: «هیت لک»- که حرف آخر آن به سه حرکت و حرف نخست آن نیز گاه به کسره خوانده می‌شود- به معنی «پیش آی» است؛ و «هیت» نیز به معنی زمین گود و فرو رفته است. بنا بر قرائت جمهور که این کلمه را به فتح حرف هاء تلفظ کرده‌اند معنی نزدیکتر در «هیت

لک» فرا خواندن و اغراء است، و این کلمه نیز اسم فعل امری است که حرف تاء آخر آن از ریشه و از حروف اصلی کلمه است، مثل «هیئات» و تاء ضمیر متکلم و یا تاء خطاب نیست. ما در اینجا مفهوم اغراء را دارای تناسب بیشتری با مقام می‌بینیم تا خبر دادن از یک آمادگی ساده را.]

## ۹۰- عصب:

۹۰- عصب: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «یوم عصب». ابن عباس گفت: «شدید» (سخت). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: هم ضربوا قوانس خیل حجر «۹۳» بجنب الردة فی یوم عصب (\_\_\_\_\_ (۹۲) ر ک: القاموس. (۹۳) در نسخه چاپی الاتقان، «هم ضربوا فونس خل حجر» آمده، و تصحیحی که در اینجا آورده‌ایم از القاموس است. کلمه «قوانس»، جمع قونس؛ و آن به معنی قسمت بالای سر است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵۶ یعنی: آنان بودند که در نبرد سخت در کنار رده شلاق بر سر اسبان حجر نواختند. [این کلمه در آیه هود/ ۷۷ آمده است: «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ». یعنی: چون رسولان ما نزد لوط آمدند لوط اندوهگین و دلشنگ شد و گفت: این روزی سخت است. این صیغه تنها یک بار در قرآن کریم آمده است. اما از همین ماده، کلمه «عصبه» چهار بار و در آیات: یوسف/ ۸ و ۱۴، نور/ ۱۱ و قصص/ ۷۶ به کار رفته است. تفسیر «عصب» به شدید تنها تفسیری تقریبی است، و راغب نیز در المفردات این کلمه را به همین نحو تفسیر کرده است: «یوم عصب» به معنی روزی سخت است. این کلمه می‌تواند به معنی فاعل و نیز، به معنی مفعول باشد، یعنی روزی «مجموع الاطراف». «عصبه» نیز عبارت است از جماعتی که نسبت به یکدیگر تعصب و با هم همکاری دارند. البته من این معنی را که عصب به معنی «معصوب» یعنی روزی مجموع الاطراف باشد نمی‌فهمم، مگر همین که در این کلمه به معنی جمع که در کلمه عصبه است نظر داشته باشیم. اما چنین چیزی در هر حال بعید است. لیکن تفسیر آن به شدید وجه تقریب روشنی دارد و در کنار آن باید ویژگی معنایی سختی تأثیر آن بر اعصاب انسان را- به طور خاصی- در نظر داشت، و همین جاست که این کلمه با کلمه «شدید» که گاه به معنی قوی و استوار و محکم نیز می‌آید تفاوت می‌یابد. از همین معنی اخیر است که در آیات ذیل می‌خوانیم: حدید/ ۲۵: «فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ» «در آن نیرویی استوار و نیز منافعی برای مردم است»؛ هود/ ۸۰، درباره لوط و قوم او: «لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ» «کاش در برابر شما قدرتی می‌داشتم یا به مکانی محکم و امن پناه می‌بردم». چنین سیاقی نمی‌پذیرد که کلمه «شدید» به «عصب» تفسیر شود، چنان که سیاق آیات مشتمل بر ماده «شد» و در معنی تقویت و استوار ساختن نیز این تفسیر را نمی‌پذیرد، و آیات ذیل از این قبیل است: انسان/ ۲۸: «نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا» «ما آدمیان را آفریدیم و بند بند تن آنان را استوار ساختیم و هر گاه بخواهیم به جای آنها قومی دیگر همانند ایشان بیاوریم»؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵۷ ص/ ۲۰، درباره داوود: «وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابَ» «سلطنت او را استوار ساختیم و او را حکمت و فضل خطاب دادیم». طه/ ۳۱، در ماجرای موسی: «وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي \* هَارُونَ أَخِي \* اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي \* وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي» «و برای من از خاندانم یآوری قرار ده، برادرم هارون، پشت من بدو محکم دار و او را در کار شریک من گردان»؛ قصص/ ۳۵: «قَالَ سَتَشِدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصْعَلُونَ إِلَيْكُمَا بَايَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ» «گفت: بازوی تو را به برادرت قوی خواهیم ساخت و شما را سلطنتی خواهیم داد و به سبب آیاتی که به شما می‌دهیم به شما دست نخواهند یافت، شما و هر که از شما پیروی کند پیروزمندید». «۹۴» این چیزی است که نباید در تفسیر «یوم عصب» به «روزی که بویژه بر اعصاب انسان تأثیری سنگین و سخت می‌گذارد» مورد غفلت قرار گیرد.]

## ۹۱- مؤصده:

۹۱- مؤصده: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «مؤصده». ابن عباس گفت: «مطبقة» (کاملاً بسته)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: *تَحَنُّ إِلَى أَجْبَالِ مَكَّةَ نَاقَتِي وَ مِنْ دُونِهَا ابْوَابُ صِنْعَاءِ مَوْصَدَةٍ* یعنی: شترم به شوق کوههای مکه می‌نالد، اما دروازه‌های بسته صنعا سد راه ماست. [این کلمه در آیه‌های ذیل آمده است: همزه/ ۷، درباره آتش بر افروخته الهی که هشدار می‌دهد برای هر غیبت کننده عیبجوی است: *إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ \* فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ*؛ بلد/ ۲۰: *وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ \* عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ*]. به ترتیب یعنی: - این آتش در شعله‌هایی بر افراشته آنان را از هر سو در میان گرفته و بر آنان بسته شده است؛ - کسانی که به آیات ما کافر شدند اهل شقاوتند و بر آنان آتشی است که از هر سو در

(۹۴) استقرای کامل مؤلف در

استعمالات این ماده در قرآن را در التفسیر البیانی، ج ۱، سوره «عادیات» ببینید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۵۸ میان نشان گرفته است. از این ماده جز این صیغه و صیغه «وصید» در آیه کهف/ ۱۸ نیامده است: *تَحَسَّبُ لَهُمْ آيْقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ ثَقَلُتْهُمُ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشِّمَالِ وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَلَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعبًا* «آنان را بیدار می‌پنداری در حالی که خوابند، و ما آنان را به دست راست و چپ می‌گردانیم و سگ آنان نیز بر در غار دو دست خویش را دراز کرده است. اگر در آنان می‌نگریستی پشت می‌کردی و می‌گریختی و سرتاسر وجودت آکنده از ترس از آنها می‌شد». تفسیر «مؤصده» به «مطبقة» یک تقریب است و معنی اطلاق بیش از هر معنی دیگری از قید «علیهم» فهمیده می‌شود؛ چه، این قید معنی چسبیده بودن و مستقیماً بر روی چیزی قرار گرفتن و بستن را می‌رساند، به گونه‌ای که این معنی از «فوقهم» استفاده نمی‌شود؛ زیرا در کلمه اخیر احتمال آن وجود دارد که این بالا بدون چسبیده بودن و مستقیماً بر روی آن قرار گرفتن باشد. در کلمه «ایصاد» اصل معنی آن محکم بستن است و در زبان عربی کلمه «وصید» برای دلالت بر خانه یا غاری به کار می‌رود که به منظور نگهداری اموال، در میان کوهها و از سنگ فراهم می‌گردد. همچنین گفته می‌شود: «استوصد فی الجبل»، یعنی در کوه چنین غار یا خانه‌ای اختیار کرد. ما در هر سه آیه‌ای که این ماده در آنها وجود دارد دلالت «ایصاد» را بر محکم بستن می‌یابیم: در آتش بر افروخته خداوند که محکم بر هر غیبت کننده عیبجوی و بر همه کسانی که به آیات خداوند کافر شدند و اهل شقاوتند محکم بسته شده و در مورد سگ اصحاب کهف که دو دستش را بر درگاه غاری که کاملاً بسته شده دراز کرده است. راغب معنی «محکم بودن» را در کنار «بستن و روی چیزی قرار گرفتن» در آیه‌های همزه و بلد مورد توجه قرار داده، می‌گوید: گفته می‌شود: «اوصدت الباب» یعنی در را محکم بستم؛ و «وصید» نیز به معنی «مقارب الاصول» است. «۹۵» من نمی‌دانم چگونه کلمه «وصید» بر تقارب اصول دلالت دارد؛ و تنها چیزی که به صورت نزدیک از این کلمه برداشت می‌شود «در محکم بسته شده» است. ابن اثیر در تفسیر این واژه به صرف معنی «بستن» بسنده کرده، در مورد حدیث غار: «فوق الجبل علی باب»

(۹۵) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۴۵۹ الکهف فاوصده» (سنگی از کوه بر در غار قرار گرفت و در غار را بست) می‌گوید: یعنی آن را بست. گفته می‌شود: «اوصدت الباب» و «اصدته» در زمانی که در را بست. «۹۶» اما به عقیده ما «ایصاد» صرف بستن نیست، بلکه محکم بستن است، چنان که در متن حدیث فوق نیز همین معنا از کلمه «فاوصده» فهمیده می‌شود. همین معنا نیز از کلمه «موصده» در بیتی که به عنوان شاهد آورده شده است، به ذهن تبادر می‌کند و معنایی نزدیک است، آنجا که می‌گوید: «و من دوننا ابواب صنعاء موصده» یعنی دروازه‌های محکم بسته شده صنعا سد راه ماست. [«۹۷»

## ۹۲- یسأمون:

۹۲- یسأمون: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لا یسأمون». ابن عباس گفت: «لا یفترون و لا یملون» (سست و خسته نمی‌شوند)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: من الخوف لا ذو سأمه من عباده و لا هو من طول التعبد یجهد یعنی: این از ترس است و او کسی نیست که از عبادت خسته و ملول شود و یا از پرستش فراوان توانش به سر آید. [این کلمه در آیه فصلت/ ۳۸ آمده است: «فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ». یعنی: اگر آنان تکبر ورزیدند، کسانی که نزد پروردگارت هستند او را شب و روز تسبیح می‌گویند و خسته نمی‌شوند. علاوه بر این صیغه، صیغه‌های دیگری نیز در دو آیه ذیل آمده است: فصلت/ ۴۹: «لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُوسِسُ قَنُوطًا» «انسان از دعای خیر خسته نمی‌شود و اگر بدیی به او رسد، آنجاست که بسیار نومید و مأیوس است»؛ بقره/ ۲۸۲، در مورد نوشتن سند قرض: «وَلَا تَسْتُمُوا أَنْ تَكْتُبُوا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا» «از این ملول نشوید که آن را چه کم و چه زیاد باشد با مدتش بنویسید. این نزد خداوند عادلانه‌تر است و همچنین شهادت

(۹۶) ر ک: النهاية. (۹۷) در التفسیر البیانی، ج ۲، در ذیل بحث از آیه سوره همزه توضیحات بیشتری در مورد ایصاد آورده‌ام. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۶۰ را استوار دارنده‌تر و شک و تردید را زایل کننده‌تر». تفسیر «لا- یسأمون» به «لا یفترون و لا یملون» از این جهت می‌تواند تفسیری نزدیک باشد که «سأمه» به معنی «ملل» (خستگی) است. در القاموس می‌گوید: «سَمَّ الشَّيْءُ» و «من الشَّيْءِ»- بر قیاس «فرح»، به معنی «مل» (ملول و خسته شد) و فاعل آن «سئوم» است. ابن اثیر نیز در ذیل حدیث «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْأَمُ حَتَّى تَسْأَمُوا» این کلمه را به «ملل» تفسیر کرده، می‌گوید: این حدیث بدان معناست که او خسته نمی‌شود مگر زمانی که شما خسته و ملول شوید؛ و همین روایت مشهور است. «السَّامَةُ» نیز به معنی ملول شدن و دل خسته شدن است. در این میان از این مدلول «سأمه» نیز غافل نمی‌شویم که عبارت است از ملول شدن از آنچه تکرار می‌شود. راغب اصفهانی این نکته را مورد توجه قرار داده می‌گوید: «سأمه» عبارت است از ملول و دل خسته شدن انسان از چیزی که تکرار می‌شود و فراوان برای انسان پیش می‌آید، خواه یک فعل باشد و خواه یک انفعال. خداوند- تعالی) می‌فرماید: «وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ»، و می‌فرماید: «لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ»، و شاعر زهیر بن ابی سلمی نیز می‌گوید: سئمت تکالیف الحیاة و من یعش ثمانین حولاً، لا أبالك، یسأم یعنی: از سختیها و مسؤولیتهای زندگی خسته شدم، و هر که هشتاد سال بزید، پدرت مباد، خسته می‌شود. (۹۸) اما فتور یا سستی که در روایت ابن عباس در تفسیر کلمه ذکر شده، می‌تواند نتیجه و یا مظهر ملال باشد، از این نظر که انسان در انجام آنچه از آن ملول شده سست می‌گردد.]

### ۹۳- أبابیل:

۹۳- أبابیل: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أبابیل». (۹۸) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۶۱ ابن عباس گفت: «ذاهبه و جائیه تنقل الحجاره بمناقیرها فتلبلب علیهم رءوسهم» (پرنده‌گانی که می‌رفتند و می‌آمدند و در منقار خود سنگ حمل می‌کردند و با سنگهایی که بر سر آنان می‌ریختند آنان را از همدیگر جدا و متفرق می‌ساختند). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست پاسخ داد: آری، آیا نشیده‌ای شعر شاعر را که می‌گوید: و بالفوارس من ورقاء قد عملوا أحلاس خیل علی جرد أبابیل یعنی: و با سوارانی از ورقاء که همه می‌دانند آنان سوارانی همیشه بنشسته بر اسبان بدون زین کوتاه قدند. [این کلمه در آیه فیل/ ۳ آمده است: «وَأَرْسِلْ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ \* تَزْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ \* فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ». یعنی: پرنده‌گان ابابیل را بر آنان فرستاد تا آنها را با سجیل سنگباران کردند و به سان علفی پس مانده در آخور در آوردند. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. تفسیر ابن عباس در این مورد، از قبیل شرح

این کلمه در سیاق خاص خود و در مجموع آیه است، نه آن که کلمه «أبایل» بنهایی چنین مفهومی را در برداشته باشد. چنان که در بیت شاهد نیز مفهوم «جرد ابایل» آن نیست که بروند و بیایند و در منقار خود سنگ حمل کنند. بنابر این، ابن عباس این شرح را از وصف این پرندگان در قرآن گرفته که می‌گوید: «آنها را با سجیل سنگباران کردند»؛ گویا مقصود اصلی شرح ابن عباس از کلمه أبایل همین قسمت است که «با سنگهایی که بر سرشان می‌ریختند آنان را از همدیگر جدا و متفرق می‌ساختند». راغب در تفسیر این کلمه از آیه فیل این نظریه را اظهار می‌دارد که ابایل یعنی: پراکنده، مانند افراد شتر؛ و مفرد این کلمه نیز «أبیل» است. «۹۹» بنا بر آنچه گفته‌اند این کلمه یک واژه معرب است. از دیگر سوی می‌دانیم در زبان عربی وقتی لفظی غیر عربی بدین زبان در آورده می‌شود همان مفهومی را بدان می‌بخشند که در ماده عربی نظیر این کلمه یا در موارد استعمال آن وجود دارد. در زبان عربی کلمه «إباله» در مورد پشته هیزم به کار رفته و کلمه «إبل مؤبلة» نیز در معنی شتران گرد هم آورده شده، آمده است. همچنین دو حرف باء و لام، در هر چیزی که مفهوم آمیخته شدن و آشفتنگی را در بر دارد، تکرار شده است، مأخوذ از «ببله الأسنه» یعنی در هم آمیخته شدن نیزه‌ها؛ «بلبل» (۹۹)

ك: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۶۲ القوم» یعنی آنان را تهییج کرد و شوراند. از همین ماده است «ببله» به معنی ناتوانی زبان و در هم آمیختن کلمات در خلال سخن گفتن که از اختلاط زبانها با یکدیگر ناشی شده است؛ و کلمه «بلبل» برای پرنده معروف که آنچه را می‌شنود تکرار می‌کند. بی‌آن که آنها را بفهمد یا کلمات را بخوبی از یکدیگر جدا سازد. در این میان بین دو واژه «ببله» برای درهم ریختگی و آشفتنگی مادی و «بلبال» برای گرفتاری فراوانی که در نتیجه آن و به سبب درهم آمیختن اندیشه‌ها و وسوسه‌ها ذهن انسان آشفته می‌شود، تفاوت گذاشته شده است. کاربردهای فوق همه ناشی از مفهوم در هم ریختن، به هم آمیختن و آشفته ساختن است که در کلمه «ابایل» وجود دارد. آنگاه این کلمه در سیاق خاص خود در آیه مفهومی را به دست می‌دهد که در شرح ابن عباس آمده است و آن این که «با سنگهایی که بر سرشان می‌ریختند، آنان را از هم جدا و متفرق می‌ساختند». البته، عبارت «سنگهایی که حمل می‌کردند» مفهوم تعبیر قرآنی را نمی‌رساند که می‌گوید: «تَزِمِهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سَجِيلٍ» (با سجیل آنان را سنگباران کردند)، چنان که عبارت «با سنگهایی که بر سرشان می‌ریختند آنها را از همدیگر جدا و متفرق می‌ساختند» نیز از ادای مفهوم انهدام کاملی که آیه گویای آن می‌باشد قاصر است، آنجا که آیه می‌گوید: «فَجَعَلَهُمْ كَعَصِيفٍ مَأْكُولٍ» (آنان را به سان علفی پس مانده در آخور در آوردند). علاوه بر این، هیچ وجهی برای آن وجود ندارد که ابن عباس حمل سنگها را به «آوردن با منقار» مقید کرده است، در حالی که آیه به صورت مطلق از سنگباران کردن سخن می‌گوید، خواه به منقار باشد و خواه به چنگال...؛ و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.]

## ۹۴- ثقف:

۹۴- ثقف: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ثقفتموهم». ابن عباس گفت: «وجدتموهم» (آنان را یافتید). چون نافع پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، وی گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر حسان بن ثابت را: فإِذَا تَقَفْنَا بَنِي لُؤَيٍّ جَذِيمَةً إِنْ قَتَلَهُمْ دَوَاءٌ يَعْنِي: اگر بنی لؤی جذیمه را یافتی، کشتن آنان دوی دردهاست. [این کلمه در آیه‌های ذیل آمده است: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۶۳ بقره/ ۱۹۱: «وَاقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ \* وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَآخِرُ جُوهْمُ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ \* فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ نساء/ ۹۱: «سَيَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوا بِكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُذِّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِلُواكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَ أُولَئِكَمُ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا». به ترتیب یعنی: - در راه خدا با آنان که با شما می‌جنگند بجنگید و تجاوز نکنید که خداوند

تجاوز کنندگان را دوست ندارد. آنان را هر جا که یافتید بکشید و از آنجا که شما را بیرون رانده‌اند شما نیز آنان را آواره کنید، که فتنه از کشتن بدتر است. در کنار مسجد الحرام با آنان جنگ نکنید مگر این که آنان در آنجا با شما بجنگند. اگر در آنجا با شما جنگیدند آنان را بکشید، که این سزای ستمگران است. اما اگر دست کشیدند، خداوند بخشنده و مهربان است؛- دیگرانی را خواهید یافت که می‌خواهند از شما و از قوم خود در امان باشند. اینان هر بار که به فتنه باز گردانده شوند و در آن فرو می‌روند. پس اگر از شما کناره نگزیدند و صلح نکنند و از شما دست بر ندارند آنان را بگیرید و هر جایشان یافتید بکشید و اینها ایند که برای شما بر آنان سلطه‌ای آشکار قرار دادیم. از همین ماده، در دو آیه ذیل فعل ماضی مجهول نیز آمده است: آل عمران/ ۱۱۲، درباره فاسقانی از اهل کتاب: «ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقْفُوا» «هر جا یافت شوند خواری و زبونی بر آنان تقدیر شده است»؛ احزاب/ ۶۱، درباره منافقان، بیمار دلان و کسانی که در مدینه ایجاد رعب می‌کردند: «مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا تَقِفُوا أُخِذُوا وَقَتْلُوا تَقْتِيلًا» «اینان لعنت شدگانند، هر جا یافت شوند دستگیر شوند و باید بسختی کشته شوند». همچنین از این ماده است فعل مضارع در دو آیه ذیل: انفال/ ۵۷: «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ\* فَمَا تَتَّقُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَسَرَّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدَّكَّرُونَ» «کسانی که از آنان پیمان گرفتی و سپس هر بار پیمان خویش می‌شکنند و پروایی ندارند اگر آنان را در جنگ بیایی به وسیله آنان کسانی را که پشت سر آنها فراری ده، شاید که پند گیرند»؛ ممتحنه/ ۱: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عِدُوِيَّ وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَعْجَازِ بَيَانِي قرآن، متن، ص: ۴۶۴ قَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ\* إِنْ يَتَّقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْئَلُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید دشمن من و دشمن خود را به دوستی اختیار نکنید. شما با آنان طرح دوستی می‌افکنید در حالی که آنان به سخن حقی که بر شما نازل شده است ایمان ندارند و بدان سبب که به خداوند پروردگار خویش ایمان آورده‌اید پیامبر و شما را بیرون می‌رانند. گاه که برای جهاد در راه من و طلب رضای من بیرون می‌روید در نهمان با آنان طرح دوستی می‌افکنید و من به هر چه پنهان می‌دارید و آنچه آشکار می‌سازید آگاه‌ترم؛ و هر که چنین کند از راه راست منحرف شده است. اگر شما را بیابند دشمنی می‌کنند و دست و زبان به آزارتان می‌کشایند و دوست دارند که شما نیز کافر باشید». از این ماده در تمامی قرآن تنها شش کلمه‌ای که گذشت آمده است. من بدان سبب تمامی این آیات را به طور کامل نقل کردم که روشن شود این آیات در مقام سخن گفتن از جنگ و دشمنی است و به همین خاطر تفسیر کلمه مورد بحث به «یافتید» تنها یک تقریب به ذهن است و در کنار آن از این ویژگی معنایی غافل نمی‌شویم که کلمه مزبور، در سرتاسر آیات قرآنی، تنها در چنین سیاقی آمده و در شعر «همزیه» حسان بن ثابت نیز چنین است. راغب این کلمه را در آیات آل عمران، انفال و احزاب به مفهوم اصلی ادراک کردن و مهارت یافتن برگردانده و گفته است این کلمه مجازاً به معنی درک کردن [چیزی یا رسیدن به آن] نقل یافته، هر چند این درک کردن با دریافتن و آموختن و هشیاری همراه نباشد. «۱۰۰» ابن اثیر این کلمه را در حدیث هجرت رسول خدا که می‌گوید «و هو غلام لِقن ثقف» (او تازه جوانی خوش فهم و زیرک بود) به زیرکی و زرنگی تفسیر کرده و همین تفسیر را در حدیث امّ حکیم دختر عبدالمطلب نیز جاری دانسته است که می‌گوید: «إِنِّي حِصَانٌ فَمَا أَكَلَمٌ وَثِقَافٌ فَمَا أَعْلَمٌ» (من پاکدامنم و کسی با من سخن نگوید، و زیرکم و کسی مرا تعلیم ندهد). اما وی در حدیث عایشه امّ المومنین که در وصف پدرش می‌گوید «و أقام أودها بثقافه» (او به اصلاح و فرهنگ آموزی کژیهای جامعه مسلمین را راست کرد) این کلمه را به معنی اصلاح و فرهنگ دادن دانسته است. وی در تفسیری سوم در حدیث «إِذَا مَلَكَ اثْنَا عَشَرَ مِنْ بَنِي عَمْرِو بْنِ كَعْبٍ كَانَ الثَّقَفُ وَالثَّقَافُ» (وقتی دوازده تن از بنی عمرو بن کعب به سلطنت رسند جنگ و

قرآن، متن، ص: ۴۶۵ درگیری به پا می‌شود) این کلمه را به جنگ و درگیری و خصومت تفسیر کرده است. «۱۰۱» در زبان عربی



مفهوم زیرکی و زرنگی در ثقافه به معنی مهارت و توانمندی مفهومی آشناست و گفته می‌شود: «ثقف فلانا» یعنی فلانی را گرفت، به او دست یافت و یا او را درک کرد. «ثقف» به معنی خصومت و دشمنی نیز مفهومی آشنا و مأخوذ است از «ثقف»، وسیله‌ای که نیزه را با آن صاف کنند تا برای جنگ آماده شود. در قرآن کریم نیز بعید نیست که بتوانیم در آیات مشتمل بر ماده «ثقف» همان مفهوم زیرکی و هوشمندی در برخورد با دشمن و رسیدن به او و نبرد با او را بیابیم. تفاوت میان این ماده با «وجد» هنگامی روشن می‌شود که در کنار توجه به استقرار گذشته در آیات مشتمل بر ماده «ثقف» که نشان می‌داد این کلمه در سیاق عداوت و دشمنی و جنگ به کار می‌رود، به این نکته نیز توجه داشته باشیم که هر چند در قرآن کریم ماده «وجد» نیز در چنین سیاقی استعمال شده است، چنان که در آیه نساء / ۸۹ درباره منافقین می‌گوید: «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصْرًا» (دوست دارند چنان که خود کافر شده‌اند شما نیز کافر شوید تا با هم برابر گردید. پس از آنان دوستانی نگیرید مگر زمانی که در راه خدا هجرت کنند اما اگر پشت کردند با آنان برخورد کنید و هر جا یافتید آنها را بکشید و از آنان هیچ دوست و یابوری برنگزینید)، و نیز چنان که در آیه توبه / ۵ درباره مشرکین می‌گوید: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (زمانی که ماههای حرام سپری شد مشرکان را هر جا که یافتید بکشید و با آنان برخورد کنید و در محاصره‌شان گیرید و در هر جا در کمین آنان بنشینید. پس اگر توبه کردند و نماز به پای داشتند و زکات دادند راهشان باز گذارید خداوند بخشنده و مهربان است) - اما به رغم این همه - کلمه «وجد» در بیان قرآنی، اغلب در غیر این سیاق می‌آید و از آن جمله است آیات ذیل: ضحی / ۶-۸، خطاب به پیامبر - علیه الصلوة و السلام: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى\* وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى\* وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى\*» «آیا تو را یتیم نیافت و پناه داد\* گمراه نیافت و هدایت کرد\* نیازمند نیافت و بی‌نیاز ساخت؟»؛ ص / ۴۴، درباره ایوب: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعِيمًا الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» «ما او را صابر یافتیم.»

(\_\_\_\_\_ ۱۰۱) ر ک: النهاية. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۴۶۶ چه خوب بنده‌ای که او همیشه روی به درگاه ما داشت؛ طه / ۱۰: «وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى\* إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِبَقَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هِدًى» «آیا به تو رسیده است ماجرای موسی، آنگاه که آتشی بدید پس به خانواده‌اش گفت: من آتشی احساس کردم شاید پاره‌ای از آن برایتان بیارم یا در کنار آتش راهنمایانی بیابم؛ یوسف / ۹۴: «قَالَ أَبُوهُمُ إِنَّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ» «پدرشان گفت من مطمئنم که بوی یوسف را می‌یابم؛ کهف / ۳۶: «وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا» «و اگر به نزد پروردگارم باز گردانده شدم، آنجا جایگاهی بهتر از این خواهم یافت؛ جن / ۲۲: «قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا» «بگو: هیچکس مرا در مقابل خداوند پناه نمی‌دهد و جز او پناهگاهی نخواهم یافت؛ مزمل / ۲۰: «وَمَا تَقْدَمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» «هر خیری که برای خود پیش فرستید، آن را نزد خداوند می‌یابید؛ و بالأخره، بقره / ۱۱۰: «وَمَا تَقْدَمُوا ... تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ». اینها همه این نکته را به ذهن نزدیک می‌کند که «وجد» اعم است از «ثقف» که در زبان عربی معنی ثقافه و ثقاف نیز به خود می‌گیرد، اما در بیان قرآنی تنها با ویژگی معنایی زیرکی و هوشیاری در برابر دشمن و بینا بودن نسبت به جای او و نحوه غلبه بر او می‌آید؛ و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.]

## ۹۵- نفع:

۹۵- نفع: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «فَأَثَرُنَ بِهِ نَفْعًا». ابن عباس گفت: «التَّعَمُّعُ مَا يَسْطَعُ مِنْ حَوَافِرِ الْخَيْلِ» (نفع آن چیزی است که از زیر سم اسبان ساطع می‌شود). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، در پاسخ گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر حسان بن ثابت را: «عَدَمْنَا خَيْلَنَا إِنْ لَمْ تَرَوْهَا تَشِيرُ النَّعْمَ مَوْعِدَهَا كَدَاءَ» (۱۰۲)

(\_\_\_\_\_ ۱۰۲) در چاپ الاتقان عبارت

تصحیف شده «قدمنا خیلنا» آمده است. این بیت را در قصیده همزیه حسان در سیره ابن هشام و همچنین در دیوان حسان ببینید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۶۷ یعنی: نابود باشند اسبانمان اگر آنها را ببینید که از زیر سم خود خاک به هوا بلند می‌کنند و بر زمینی که خشک است می‌تازند. [این کلمه در آیه عادیات / ۱-۶ آمده است: «وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا\* فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا\* فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا\* فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا\* فَوَسَّطْنَ بِهِ جَمْعًا\* إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ». یعنی: سوگند به اسبان دونده‌ای که نفس نفس می‌زنند\* سوگند به اسبانی که به سم از سنگ آتش می‌جهانند\* و سوگند به اسبانی که بامدادان هجوم آورند\* و در آنجا غباری برانگیزند\* و جمعی را بدان در میان گیرند\* که انسان نسبت به پروردگار خویش ناسپاس است. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «النقع المثار» به آنچه از زیر سم اسبان در هوا ساطع می‌شود تقریبی است که در آن قید «در هوا ساطع شدن» از آیه قبل یعنی «اسبانی که به سم از سنگ آتش می‌جهانند» گرفته شده است، بی آن که در خود کلمه «نقع» معنی ساطع شدن نهفته باشد؛ چه این که در زبان عربی نقع تنها غبار است و در اکثر موارد درباره غباری استعمال می‌شود که از زیر سم اسبان دونده بر می‌خیزد. شاید وجه مقبولیت و تقریبی که در تفسیر «نقع» به آنچه از زیر سم اسبان در هوا ساطع می‌شود وجود دارد آن است که این گرد و خاک به هوا برخاسته، در خلال یک هجوم است و در این هجوم از شدت دو اسبان چنان زبانه‌هایی از برخورد سم آنها با زمین به وجود می‌آید که این گرد و غبار را روشن می‌کند و در میان آن می‌درخشد. [«۱۰۳»]

## ۹۶- سواء الجحيم:

۹۶- سواء الجحيم: نافع بن ازرق از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فی سَوَاءِ الْجَحِيمِ». ابن عباس گفت: «فی وسط الجحيم» (در میان جهنم). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، پاسخ داد: آری، آیا شعر شاعر را نشنیده‌ای که می‌گوید: رماها بسهم فاستوی فی سواءها و کان قبولاً للهودی الطوارق یعنی: تیری به سوی او افکند و آن تیر در میانش نشست و ایمن پذیرش ظلمت شرب بود کوه فرا می‌رسد.

(\_\_\_\_\_ ۱۰۳) ر ک: التفسیر البیانی، ج ۱،

«سوره عادیات». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۶۸ [این کلمه در آیه صافات / ۵۵، در مقام نقل سخن بندگان اخلاص یافته خدا در بهشت، آمده است: «فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ\* قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ\* يَقُولُ أَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ\* أ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَعِيدُونَ\* قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ\* فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ\* قَالَ تَاللَّهِ إِن كِدْتَ لَتُرْدِينِ». یعنی: یکی از آنان می‌گوید مرا همنشینی بود که می‌گفت آیا تو از آنهایی که تصدیق می‌کنند؟ آیا آنگاه که مردیم و خاک و استخوان شدیم آیا کیفرمان دهند؟ گوید: آیا می‌توانید از بالا بنگرید؟ پس در نگرست و او را در میان دوزخ دید. گفت: به خداوند سوگند نزدیک بود مرا به هلاکت افکند. علاوه بر این موضع، کلمه «سواء» در بیست و شش مورد دیگر نیز به کار رفته که سیاق همه آنها معنی تساوی، تسویه و عدل را برای این کلمه می‌رساند. تفسیر کلمه در آیه صافات به «وسط»، به اصل مدلول این کلمه که «جایی میان دو کناره خود» می‌باشد نزدیک است. در زبان عربی واژه «مساوات» در معادله‌ها و برابریهایی که تساوی دو طرف به وزن و یا مقدار و یا مقیاس برقرار است به کار می‌رود، چنان که کلمه «سواء» در مورد جایی وسط دو جای دیگر، استعمال می‌شود. این کلمه با همین دلالت به صورت مجازی به حوزه امور غیر مادی نیز نقل می‌یابد و مثلاً گفته می‌شود: «کلمة سواء» یعنی عقیده‌ای عادلانه، و یا گفته می‌شود: «سواء علیهم أ أندرتهم أم لم تُندرتهم لا- یؤمنون»، یعنی: چه آنان را بیم رسانی و چه بیم نرسانی، این دو امر با یکدیگر برابر است. در آیه صافات، راغب نیز این عقیده را اختیار کرده که کلمه «سواء الجحيم» به معنی «وسط دوزخ» است. او می‌گوید: «مکان سوی و سواء»، یعنی جایی که دو طرفش مساوی است. این کلمه به صورت وصف و همچنین ظرف به کار برده

می‌شود، ولی اصل آن، مصدر است. «۱۰۴» ابن اثیر نیز در النهایه می‌گوید: «سواء الشیء» به معنی وسط آن است، چه این که فاصله‌ای برابر از دو سوی تا آن نقطه وجود دارد. وسط، به معنی وسط مکانی، مفهوم نزدیک این کلمه است. اما به عقیده من این مفهوم (\_\_\_\_\_ ۱۰۴) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۶۹ در اینجا مراد نیست، بلکه این کلمه به صورتی کنایی استعمال یافته و مقصود از آن «صمیم دوزخ» است. در بیت شعری که به عنوان شاهد آورده شده نیز حمل آن بر معنی کنایی قویتر است، چنان که در حدیث ابوبکر نیز «امکت من سواء الثغرة»، ابن اثیر در النهایه می‌گوید: مقصود از «سواء الثغرة» وسط گودی دریاست. ابن اثیر در این حدیث معنی کنایی را برای این کلمه پذیرفته و مقصود نهایی از آن را «صمیم این گودی» می‌داند. البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است. [

## ۹۷- مخضود:

۹۷- مخضود: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «سِدْرٌ مَّخْضُودٌ». ابن عباس گفت: «الذی لیس له شوک» (سدري که خار ندارد)؛ و آنگاه به شعر امیه بن ابی صلت استشهد کرد: إِنَّ الْحَدَائِقَ فِي الْجَنَانِ ظَلِيلَةٌ فِيهَا الْكُوعَابُ سَدْرَهَا مَخْضُودٌ «۱۰۵» یعنی: در بهشت باغها در زیر سایه‌های درختان قرار گرفته و آنجا دخترانی همسال هستند و سدر آنجا نیز بی خار است. [این کلمه در آیه واقعه / ۲۸، درباره نعمتهای آخرت و خوشیهای آن آمده است: «وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ \* مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ \* فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ \* وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ \* وَظِلِّ مَمْدُودٍ». یعنی: اما اصحاب سعادت \* و چه می‌دانی که اصحاب سعادت در چه حالند؟ \* در زیر درختان سدر بی خار \* و درخت موزی که میوه‌اش بر یکدیگر چیده شده \* و سایه‌ای دایم. این کلمه، به ماده و صیغه، تنها یک بار در قرآن آمده است. اما کلمه «سدر» علاوه بر این آیه در آیه سبأ / ۱۶ نیز به کار رفته است: «وَشَيْءٌ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ» «و قدری اندک از سدر». از تفسیر «سدر مخضود» به سدر بدون خار چنین فهمیده می‌شود که این درخت اصلاً بدون خار رویده، و این چیزی است که وقوع آن در بهشت امکان دارد و البته خداوند خود، به حقیقت امور آگاه است. (\_\_\_\_\_ ۱۰۵) در نسخه چاپی الاتقان (ان

الحدائق فی الجبان ظلیلہ» آمده، و «جبان» تصحیف «جنان» است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷۰ نکته دیگر آن که، کلمه «مخضود» بر بریدن خارهای درخت دلالت می‌کند، مأخوذ از این گفته که «خضد الشجر فهو مخضود و خضید» (یعنی خارهای درخت را برید و درخت بی خار شد) و مقصود از مخضود نیز مقطوع الشوک (آن که خارهایش بریده شده) است. در همین جاست که مفهوم کلمه «مقطوع» با مفهوم کلمه «مخضود» تفاوت می‌یابد، در این که «خضد» برای بریدن خار و یا خارهای نرم به کار می‌رود، در حالی که قطع دربردارنده مفهوم بریدن و جدا کردن است. با این تفاوت معنایی میان «خضد» و «قطع» و «کسر» است که کلمه قرآنی «مخضود» مدلول خود، یعنی بدون خار بودن و پیراسته از آن بودن را به طور کامل می‌رساند بی آن که نیازی به ذکر کلمه خار وجود داشته باشد. این در حالی است که اگر به جای «مخضود» مکسور یا مقطوع گفته می‌شد بدان نیاز بود که به واژه «شوک» نیز تصریح شود، چنان که راغب در تفسیر خود از کلمه مخضود به این واژه تصریح می‌کند و می‌گوید: این کلمه به معنی «مکسور الشوک» (آن که خارهایش شکسته شده) است؛ و ابن اثیر نیز می‌گوید: به معنی آن درختی است که خارهایش قطع شده است. چنین تعبیری شرحهایی برای کلمه قرآنی «مخضود» هستند، کلمه‌ای که هیچ چیز جز خود آن نمی‌تواند مفهوم آن را ادا کند. [

## ۹۸- هضم:

۹۸- هضم: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «طَلَعَهَا هَضِيمٌ». ابن عباس گفت: «منضم بعضه الی بعض» (به

همدیگر پیوسته). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، وی پاسخ داد: آری، آیا شعر امرؤ القیس را نشنیده‌ای که می‌گوید: دار لیضاء المواصل طفلة مهضومه الکشحین ریا المعصم «۱۰۶» یعنی: سرایی برای آن سفید چهره نرم اندام باریک میان دارای مچ دستی لطیف. [این کلمه در آیه شعراء / ۱۴۸، درباره نمود، قوم صالح آمده است: «أَتَتْرُكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ \* فِي جَنَاتٍ وَعُيُوتٍ \* وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ»] (۱۰۶) در نسخه چاپی الاتقان، عبارت

تصحیف شده «ریاء المعصم» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷۱ یعنی: آیا به همین حال در اینجا در این امتیّت باقی گذاشته می‌شوید؟\* در باغها و چشمه سارها؟\* و کشتزارها و نخلها، با آن شکوفه‌های نرم و لطیف؟ این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، و از این ماده نیز جز مصدر آن در آیه طه / ۱۱۲ نیامده است: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا» «هر که کارهای شایسته انجام دهد و در این حال ایمان نیز داشته باشد از ستم و از شکست نمی‌هراسد». ابن عباس در شرح این کلمه به «انضمام بعضه الی بعض» (به همدیگر پیوسته بودن) به عبارت «مهضومه الکشحین» در بیت شعر شاهد نظر داشته و این در حالی است که هم در این بیت و هم در آیه، این کلمه به معنی نازک و لطیف بودن و چفت یکدیگر قرار داشتن است. اما راغب این کلمه را در آیه موضوع بحث از ماده «هضم» به معنی در هم شکستن دانسته است. او می‌گوید: هضم در هم شکستن چیزی ترد و شکننده است. «طلعها هضیم» یعنی شکوفه‌ها و خوشه‌های آن در یکدیگر فرو رفته‌اند چونان که گویا در هم شکسته شده‌اند: ابن اثیر این کلمه را در حدیث حسن [بصری] که از ابوبکر - رضی الله عنهما - نام می‌برد و می‌گوید: «و الله انه لخیرهم و لکن المومن یهضم نفسه» (به خداوند سوگند او بهترین آنان بود، اما مؤمن خود را می‌شکند) این کلمه را به تواضع تفسیر کرده، گوید: معنی این حدیث آن است که مؤمن به تواضع از منزلت خویش می‌کاهد. در زبان عربی هر سه این مفاهیم برای این کلمه آشناست، و احتمالاً - این هر سه به هضم غذا بر می‌گردد، و «هضوم» و «هاضوم» هر چیزی است که غذایی را هضم کند. با لحاظ همین ویژگی معنایی کلمه «هضم» در معنی باریک بودن شکم و کمر و پهن نبودن پهلوها به کار رفته و پس از آن نیز این کلمه به صورت مجازی در «هضم مال» به معنی انفاق آن به کار رفته و از همین معنا نیز کلمه مطلق «هضم» در معنی ستم کردن و جفا ورزیدن آمده است و کلمه «هضم» در آیه طه: «فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا» به همین معناست. تفسیر «هضیم» در آیه شعراء به، به هم پیوسته بودن شکوفه‌های نخل یک تقریب به ذهن است و در کنار آن نباید احساس دلالت اصیل این کلمه بر آسان هضم شدن را از دست بدهیم. [اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷۲]

## ۹۹- سدید:

۹۹- سدید: نافع از معنی این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «قَوْلًا سَدِيدًا». ابن عباس گفت: «قولا عدلا» (سخنی عدل)؛ و آنگاه به شعر حمزه استشهاد کرد که می‌گوید: امین علی ما استودع الله قلبه فإن قال قولا كان فيه مسددا یعنی: در آنچه خداوند در دل او به امانت گذاشته امین بود و اگر سخنی می‌گفت به عدالت و درستی گفته بود. [این کلمه در آیه‌های ذیل آمده است: نساء / ۹: «وَلِيُخْشِيَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَليَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا»؛ احزاب / ۷۰: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا». به ترتیب یعنی: - باید آنان که اگر از پس خویش فرزندان ناتوان و تهیدست گذارند بر آنان بیم برند بترسند و از خدا پروا کنند و سخنی سنجیده و درست بگویند؛- ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و سخنی درست و سنجیده گوید. در قرآن کریم از ماده «سداد» جز این دو آیه نیامده است. اما از ماده «سد» کلمات ذیل در آیات کتاب الهی تکرار شده است: «سد» به صورت مفرد در آیه‌های: یس / ۹: «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَعْشَيْنَاهُمْ فَهْمًا لَا يَبْصُرُونَ» «ما پیش روی آنان سدی و پشت سر آنان نیز سدی قرار دادیم و بر دیدگان‌شان پرده افکندیم و نمی‌بینند»، و کهف / ۹۴: «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْآنِ

إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سِدًّا» «گفتند: ای ذوالقرنین: یا جوج و مأجوج در روی زمین فساد می‌کنند. پس آیا اجازه می‌دهی مالیاتی برای تو قرار دهیم تا میان ما و آنان سدّی قرار دهی؟»؛ «سدّین» تشبیه، در آیه کهف/ ۹۲: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَحَدَّ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا» «تا چون به آن دو کوه رسید در پس آن دو مردمی را یافت که تقریباً هیچ سخنی نمی‌فهمیدند». تفسیر «سدید» به «عدل» یک تقریب به ذهن است و در کنار آن از این نکته غفلت نمی‌ورزیم که کلمه «سدید» هم در این دو آیه و هم در بیت شعر حمزه به «سخن» اختصاص اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷۳ دارد و این کلمه معنی راستی و درستی نیز منظور شده است. اصل «سدد» در زبان عربی هر چیزی است که شکافی با آن پر و بسته شود. از همین کلمه است «سداده» و «سده» به معنی چتر محافظ در برابر باران؛ و کلمه «سدّ» به معنی مانع و حاجز. این ماده، به «سداد» به معنی درستی و همچنین «سداد» به معنی توفیق رسیدن به صواب در گفتار و کردار نقل یافته است، در حالی که عدل تنها به حکم و داوری اختصاص دارد و نقض ظلم و جور است، و از همین باب عدل به معنی مساوات آمده است. با تدبّر در سیاق آیات قرآنی مشتمل بر کلمه «عدل» به تفاوت دقیق میان «عدل» و «سدید» رهنمون می‌شویم. سیاق آیات مزبور در مواردی از این قبیل ما را به مفهوم مساوات رهنمون می‌گردد: انعام/ ۱: «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» «سپس کسانی که کافر شده‌اند چیزی دیگر را به جای خداوند و برابر او قرار می‌دهند»؛ انعام/ ۱۵۰: «وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» «از خواسته‌های کسانی پیروی مکن که آیات ما را تکذیب کردند و کسانی که به آخرت ایمان ندارند و برای پروردگار خود شریک قرار می‌دهند»؛ نساء/ ۳: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةٌ» «اگر بیم آن داشتید که عدالت نورزید، تنها یکی اختیار کنید»؛ نساء/ ۱۲۹: «وَلَنْ تَشِيَّتَ طَيْعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ» «هر چند از صمیم دل بخواهید نخواهید توانست میان زنان عدالت ورزید پس هر تمایلی به دل راه مدهید»؛ نساء/ ۱۳۵: «فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا» «در پی خواهشهای نفس نروید، که عدالت ورزید». نزدیک به همین معنا مفهوم «شایستگی» است، در آیات بقره/ ۴۸ و ۱۲۳ و انعام/ ۷۰. گاه نیز کلمه عدل در معنی عدالت ورزیدن در قضاوت و حکم کردن و اموری همانند آن از قبیل داوری کردن و یا گواهی دادن می‌آید، چنان که آیات ذیل در این مورد صراحت دارد: مائده/ ۹۵: «يُحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدَلٍ مِنْكُمْ» «دو نفر عادل از میان شما بدان حکم می‌کنند»؛ نساء/ ۵۸: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ أَعْجَازَ بَيَانِي قرآن، متن، ص: ۴۷۴ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» «خداوند بدان فرمانتان می‌دهد که امانتها را به صاحبانشان برگردانید و چون میان مردم حکم می‌کنید، به عدالت حکم کنید»؛ حجرات/ ۹: «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» «میان آن دو، بر اساس عدالت، اصلاح کنید و عدالت ورزید. خداوند عدالت ورزان را دوست دارد»؛ بقره/ ۲۸۲: «فَلْيَمْلِكْ وَثِيَّةَ بِالْعَدْلِ» «و ولی او به عدالت املاء کند»؛ مائده/ ۸: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید برای خدا برخیزید و بر عدالت گواهی دهید و مباد دشمنی با کسانی شما را بدان وا دارد که عدالت نکنید. عدالت ورزید که آن به تقوا نزدیکتر است»؛ مائده/ ۱۰۶: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید گواهی میان شما بدین نحو است که چون کسی از شما هنگام مرگش فرارسد و زمان وصیت باشد دو نفر عادل از میان شما گواهی دهند»؛ طلاق/ ۲: «وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ» «دو نفر عادل را از میان خود به گواهی گیرید و برای خدا اقامه شهادت کنید». گاه نیز در آیات قرآن کریم کلمه «عدل» درباره سخن و گفتار و در مقام سخن گفتن از حکم عادلانه، در برابر ظلم و ستم، آمده است، همانند دو آیه انعام/ ۱۱۵ و ۱۵۲: «أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَىٰ حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ\* وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» «آیا داوری به جز خداوند جویم حال آن که او همان است که این کتاب را جزء به جزء بر شما نازل کرد؟ و کسانی که به آنان کتاب داده‌ایم می‌دانند این نیز از جانب پروردگارت به حق نازل شده است.

پس از تردید آورندگان مباش\* کلمه پروردگارت که صدق و عدل است کامل شد. هیچکس نیست که کلمه او را تغییر دهد و او شنوا و داناست؛ «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (و پیمانها و وزن را به عدالت به طور کامل بدهید، هیچکس را جز به اندازه گنجایشش تکلیف ندهیم؛ و چون سخن می گوید عدالت ورزید هر چند درباره خویشاوندان باشد و به عهد خدا وفا کنید. این چیزی است که او شما را بدان سفارش کرده است شاید که پند گیرید). اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷۵ بر اساس آنچه گذشت شاید بتوان گفت واژه «سداد» خاص است و در مورد سخن و اندیشه به کار می رود و بر درستی و در مقام اصلاح بودن و منصفانه بودن آن دلالت می کند، در حالی که دلالت «عدل» اعم است و البته غالباً به داوری و قضاوت و انصاف و مساوات و عدالت در آن مربوط می شود. اما به هر حال خداوند خود، به حقیقت امور آگاه است.]

## ۱۰۰-إِل:

۱۰۰-إِل: نافع بن ازرق از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «إِلٌّ وَلَا ذِمَّةٌ». ابن عباس گفت: «الإلُّ القرباء، والذممة العهد» (إل به معنی خویشاوندی و ذمه به معنی پیمان است). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، پاسخ داد: آری، آیا شعر شاعر را نشنیده‌ای که می گوید: جزای الله إلاً کان بینی و بینهم جزاء ظلم لا يؤخر عاجلاً یعنی: خداوند خویشاوندی را که میان من و آنان بود پاداش دهد، پاداش یک ستمگر، و پاداشی زود که به تأخیر نمی افتد. ظاهراً موضوع این مسأله کلمه «إل» است و شاهدی که آورده شده نیز در این خصوص است. این کلمه در آیه توبه/ ۸ آمده است: «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ\* كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً، يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْتِي قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ» «چگونه مشرکان را نزد خداوند و رسول او پیمانی باشد، مگر کسانی که در جوار مسجد الحرام با آنان پیمان بستید. پس هر چه با شما راست بودند با آنان راست باشید که خداوند پرهیزگاران را دوست دارد\* چگونه می تواند آنان را پیمانی باشد، در حالی که اگر بر شما چیره شوند درباره شما هیچ خویشاوندی و هیچ پیمانی را مراعات نکنند، شما را به زبان خشنود دارند و دل‌هایشان از آن ابا دارد و بیشتر آنان فاسقند». این کلمه به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به «قرباب و خویشاوندی» یک تقریب به ذهن است و در کنار آن از این نکته غافل نمی مانیم که، در مدلول این کلمه، این خویشاوندی در حدی آشکار است که اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷۶ نمی توان آن را انکار کرد. راغب این نکته را مورد توجه قرار داده، گفته است: «إل» هر حالت ظاهر است، از عهد و پیمان و یا خویشاوندی. این کلمه از «أَل الشیء یثُل» به معنی «می درخشد و انکار آن ممکن نیست» گرفته شده است. از معانی کلمه «إل» در زبان عربی، عهد، پیمان، پناه دادن و خویشاوندی است ... و «أَل اللّون» به معنی آن است که رنگ درخشید و صفا یافت؛ و «الألّة» به معنی سر نیزه پر درخشش است. شاید همین وضوح خویشاوندی در استعمال واژه «آل» در زبان عربی منظور شده است. این کلمه در ریشه خود به «أل» نزدیک است و مقصود از آن خویشاوندان خاص و خانواده است نه عموم بستگان، و یا این که مقصود از آن خاصان کس یا دوستان و طرفداران اوست. چنان که «آل» اختصاصاً به اعلام اشخاص اضافه می شود نه به اسماء مکانها و زمانها و همانند آن، در حالی که [در مقابل در استعمال کلمه «اهل» در قرآن مشاهده می کنیم که] در قرآن کلماتی چون «اهل القرى»، «اهل المدینه»، «اهل مدین»، «اهل بیت»، «اهل البیت»، «اهل الکتاب»، «اهل الرّجس»، «اهل النار»، «اهل التّقوی»، «اهل المغفرة» ... آمده و همچنین این کلمه به ضمائر متکلم، غایب و مخاطب، خواه مفرد و خواه جمع نیز اضافه شده است. اما کلمه «آل» تنها به صورت مضاف به اعلام اشخاص آمده است، همانند: «آل عمران»، «آل داوود»، «آل یعقوب»، «آل هارون»، «آل ابراهیم» و «ال فرعون» ... لغویان «آل الرّجل» را از «آل یثول» به معنی «یرجع» (بر می گردد) می گیرند، گویا که آل شخص را به او بر می گردانند. گفتنی است که من نسبت به

نکته‌ای که در مورد نزدیکی دو واژه «آل» و «إل» اظهار داشتم اطمینان کامل ندارم، بلکه تنها معنی «خویشاوندان نزدیک» که در هر دو کلمه موجود است مرا به این نکته توجه داده است. پیش از این نیز برخی دیگر متذکر این نکته شده‌اند و مرا نیز این رهنمود تأیید در بیان قرآنی به اعجاب وا داشت که نکته مورد اشاره فوق، در تفاوت میان «آل» و «اهل» در سر تا سر قرآن عمومیت دارد. [اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷۷]

## ۱۰۱- خامدون:

۱۰۱- خامدون: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «خامدین». ابن عباس گفت: «میتین» (مردگان)؛ و آنگاه به شعر لبید استشهاد کرد: خلوا ثيابهم علی عوراتهم فهم بأفنیة البیوت خمود (۱۰۷) یعنی: جامه‌های آنان را بر روی شرمگاه‌هایشان گذارید که آنان بر آستانه خانه‌ها مرده‌اند. [این کلمه در آیه انبیاء/ ۱۵ آمده است: «وَ كَمْ قَصِیْمًا مِنْ قَرْبَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَ أَنْشَانَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِیْنَ \* فَلَمَّا أَحْسَبُوا بِأَسِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا یَرْكُضُونَ \* لَا تَرْكُضُوا وَ اِرْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَ مَسَاكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُشْئَلُونَ \* قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِیْنَ \* فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِیْدًا خَامِدِیْنَ». یعنی: چه بسیار آبادیها که ستمگر بودند و پس از آنها اقوامی دیگر پدید آوردیم\* و چون آنان عذاب ما را احساس کردند برای فرار از آن می‌دویدند\* ندوید و بلکه بدانجا که در آن خوشگذرانی می‌کردید و به خانه‌هایتان باز گردید شاید که از شما پرسش شود\* گفتند: وای بر ما ما ستمگر بودیم. هنوز این دعوی بر زبان داشتند که آنان را درو شدگانی مرده قرار دادیم. همچنین است آیه یس/ ۲۹ درباره اهل آن آبادی: «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صِیْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ». یعنی: جز یک خروش نبود، و پس از آن به یکباره همه مرده بودند. در قرآن کریم از این ماده جز دو آیه فوق نیامده است. تفسیر این کلمه به مرگ تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد. راغب نیز بر این عقیده است که در اینجا «خمود» آن مردم کنایه از مرگ آنهاست مأخوذ از این گفته عرب که «خمدت النار خمودا» یعنی شعله‌های آتش فرو نشست و خاموش شد. از همین مقوله است که عبارت «خمدت الحمی» به معنی تب فرو نشست عاریه گرفته شده است. (۱۰۸) به رغم نزدیک بودن تفسیر خمود به مرگ، خواه این تفسیر به نحو حقیقت و خواه مجاز باشد، این نکته شایسته توجه است که در آیات کتاب الهی این کلمه تنها دو بار و در هر دو بار نیز عینا در مقام سخن گفتن از ساکنان آبادی و نیز آبادی که ستمگر بوده است. (\_\_\_\_\_ ۱۰۷) در چاپ الاتقان چنین آمده، و

جای شبهه‌ای نیز در کلمه «خمود» که محل شاهد است وجود ندارد. البته روایت دیوان لبید، کویت، ۱۹۶۲ م، ص ۳۴، «همود» است. (۱۰۸) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷۸ این در حالی است که در قرآن کریم کلمه «موت» به صیغه‌های مختلف آن در حدود صد و بیست بار به کار رفته، و از آن جمله است: فعل ماضی به صورت مجرد و مزید، مضارع به صورت مجرد و مزید، امر به صورت مجرد، اسم و مصدر «موت» و «ممات»، اسم مَرّه و هیئت «موتة» و «میتة»، «میت»، «اموات»، «موتی»، «میتون» و ... از سیاق همه این آیات چنین بر می‌آید که در بیان قرآنی مرگ در برابر زندگی استعمال می‌شود؛ «اوست که زنده می‌کند و می‌میراند، اوست که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدامیک نکوکارتر است، و هر زنده‌ای طعم مرگ را می‌چشد». طبیعت مرگ که بر همه موجودات زنده حتمی است، در «اخماد» کسانی منظور نشده است که به سبب ستمکاری آنها نفرین نابودی کاملی که هیچ چیز را باقی و بر جای نمی‌گذارد و نیز هلاکتی غافلگیرانه که هیچ گریزی از آن نیست آنان را در میان گرفت. مفهوم «غافلگیرانه» در آیه یس در عبارت «صیحه واحد» (خروشی واحد) و نیز در آیه انبیاء در «إِذَا» ی فجائی صریح و روشن است. در سیاق این دو آیه «خمود» خاموش شدنی است که همه سزاواران عذاب را در یک خروش غافلگیر می‌کند، آن هم در زمانی که آنان در عنفوان حیات و غرور و سرمستی آرزوهای دور و دراز و در غوغای در ربودن رفا و رسیدن به خوشگذرانی غرق و غوطه‌ورند. این خمود فلج کردن توان حرکت آنانی است که در پی گریزگاهی در برابر عذاب الهی که آن را دیده‌اند

می‌دوند، آن هم زمانی که نه دیدن آنان را سودمند می‌افند و نه اعتراف به ستمگری چاره کارشان می‌شود «تا آن زمان که آنان را درو شدگانی مرده قرار دادیم».

## ۱۰۲- زبر الحديد:

۱۰۲- زبر الحديد: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «زَبْرُ الْحَدِيدِ» ابن عباس گفت: «قطع الحديد» (پاره‌های آهن). چون نافع از او پرسید که آیا عرب با این مفهوم آشناست، وی گفت: آری، آیا شعر کعب بن مالک را نشنیده‌ای که می‌گوید: تَلَطَّى عَلَيْهِمْ حِينَ أَنْ شَدَّ حَمِيهَا بِزَبْرِ الْحَدِيدِ وَ الْحِجَارَةُ سَاجِرٌ يَعْنِي: در حالی که سنگها فروخته و گداخته، و آتش که به سوختن پاره‌های آهن به اوج گرمای خود رسیده بود بر آنان زبانه کشید. [این کلمه در آیه کهف/ ۹۶ آمده است: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۷۹] «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَ مَا جُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سِدًّا» قَالَ مَا مَكْنَى فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا\* أَتُونِي زَبْرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا\* فَمَا اسْتِطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتِطَاعُوا لَهُ نَقْبًا. یعنی: گفتند: ای ذوالقرنین یا جوج و مأجوج در زمین فساد می‌کنند آیا برای تو بر خود مالیاتی قرار دهیم تا میان ما و آنان سدّی قرار دهی؟ گفت: آنچه پروردگارم را بدان توانا ساخته بهتر است. شما مرا به نیروی خویش مدد دهید تا میان شما و آنان سدّی قرار دهم. برایم پاره‌های آهن بیاورید. چون میان آن دو کوه انباشته شد، گفت: در آن بدمید. چون آن را به صورت آتش در آورد (و گداخت) گفت برایم مس گداخته بیاورید تا روی آن بریزم. نه توانستند از آن بالا روند و نه توانستند آن را سوراخ کنند. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: «زبر»، به دو ضمه، در آیه مومنون/ ۵۳: «فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَمْ يُدِيهِمْ فَرِحُون» «پس دین خود را میان خویش فرقه فرقه کردند. هر گروهی بدانچه نزد آنان است دلخوشند»؛ و همچنین آیات: آل عمران/ ۱۸۴، نحل/ ۴۴، شعراء/ ۱۹۶، فاطر/ ۲۵ و قمر/ ۴۳ و ۵۲؛ «الزبور» در آیه انبیاء/ ۱۰۵؛ «زبور» به صورت مفرد در آیات: نساء/ ۱۶۲ و اسراء/ ۵۵؛ «الزبر»؛ جمع زبور در آیه قمر/ ۵۴. تفسیر «زبر» به «قطع» (پاره‌ها) تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، و البته بدین نکته نیز باید توجه داشت که در قرآن کریم «قطعاً من اللیل»، سه بار و همچنین «قطع من الأرض متجاورات» یک بار در آیه رعد/ ۴ آمده، و این که در دو آیه مورد بحث ما به جای «قطع»، «زبر الحديد» آمده، با آن که هر دو از واژه‌های قرآنی‌اند، خود نشانی است از این که ویژگی معنایی خاصی در «زبر» وجود دارد. به نظر می‌رسد که واژه «زبره»، مفرد «زبر» غالباً و به صورتی خاص در مورد قطعه‌های آهن استعمال می‌شود و گفته می‌شود: «زبره»، به معنی قطعه‌ای از آهن. این کلمه با مراعات مدلول قوّت و نیرومندی، از «زبره» به معنی شانه و نیز به معنی موی میان دو بازوی شیر، به این معنا نقل یافته است. در ماده «زبر» مدلول قوّت و سختی نهفته است، چنان که راغب نیز بر این باور است اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۸۰ که زبور هر کتابی است که نوشتنش سخت باشد، هر چند این کلمه به کتاب نازل شده بر داوود اختصاص دارد. همچنین گفته شده است: زبور هر کتابی از کتب الهی است که آگاهی یافتن بر آن دشوار باشد: «و کلّ شیء فعلوه فی الزّبر» (هر چه کرده‌اند در کتاب محفوظ است). [«۱۰۹»]

## ۱۰۳- سحقا:

۱۰۳- سحقا: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «سحقا». ابن عباس گفت: «بعدا» (دور باد)؛ و به شعر حسان استشهاد کرد: أَلَا مَنْ مَبْلَغَ عَنِّي أَبَيَا فَقَدْ أَلْقَيْتَ فِي سَحْقِ السَّعِيرِ يَعْنِي هَان! چه کسی است از من به ابی برساند که بدان دور دست آتش در افتاده‌ای؟ [این کلمه در آیه ملک/ ۱۱، درباره کافران به پروردگار خویش، آمده است: «وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ\* فَأَعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ». یعنی: و گفتند: اگر می‌شنیدیم و یا تعقل می‌کردیم در میان دوزخیان



نبودیم. پس به گناهان خود اعتراف کردند. دور باد دوزخیان [از رحمت خداوند]. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، ولی از این ماده کلمه «سحقی» نیز در آیه حج / ۳۱ آمده است: «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ» «هر که به خداوند شرک ورزد چنان است که گویا از آسمان فرو افتد و پرنده‌ای او را در رباید یا باد او را به جایی بس دور افکند». تفسیر این کلمه به «بعد» تفسیری تقریبی است و در آن باید به این نکته نیز توجه داشت که قرآن کریم ماده «سحقی» را به این سیاق که سیاق هشدار دادن و بیم رساندن کافران مشرک است اختصاص داده، در حالی که «بعد» را در مفهومی اعم استعمال کرده و از آن جمله است: بعد مکانی در «شقه» (طی کردن راه) «أسفار» (سفرها) و «بعد مشرقین»؛ بعد زمانی در «آمد بعید» و در مقابل آنچه به مراعات زمان نزدیک است؛ بعد مجازی در «شقاق» (مخالفت کردن)، «ضلال» (گمراهی)، «رجع بعید» (بازگشتی دور)، «بعدا للقوم الظالمین» (نفرین بر مردمان ستمگر) و «بعدا لعاد- و لثمود و لمدين- نفرین» (۱۰۹) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۴۸۱ بر عاد، ثمود و مدین) کلمه «بعد» نقیض «قرب» است، خواه در معنی حقیقی و خواه در معنی مجازی آن، اما در مدلول کلمه سحقی ویژگی معنایی ساییده شدن و از هم پاشیدن منظور شده است، مأخوذ از اصل معنی این کلمه در «تفتیت» (پاشیدن) آنچه آرد شده و ساییده شده است؛ و از همین ماده است که به لباس ساییده شده و کهنه «سحقی» گفته شده است. در مدلول کلمه «سحقی» علاوه بر بعد و دوری ویرانی و هلاکت و طرد شدن از رحمت خداوند نیز منظور شده است.

#### ۱۰۴- غرور:

۱۰۴- غرور: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «إِلَّا فِي غُرُورٍ». ابن عباس گفت: «فی باطل» (در باطل). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این تفسیر آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر حسان را که می‌گوید: تمتك الأماني من بعيد و قول الكفر يرجع في غرور یعنی: آرزوها تو را از دور به سوی خود کشیده است، و سخن کفر به باطل بر می‌گردد. [این کلمه در آیه ملک / ۲۰ آمده است: «أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصَرُّكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنَّ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي غُرُورٍ». یعنی: کیست آن که سپاه شماست و شما را در برابر خداوند یاری می‌دهد؟ کافران جز در باطل نیستند. همچنین است آیات ذیل: اعراف / ۲۲، درباره شیطان و آدم و همسر او: «فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا» «آنان را به گمراهی و باطل رهنمون گشت و چون آن درخت را مزه کردند زشتیهای آنان برایشان آشکار شد»؛ نساء / ۱۲۰ و اسراء / ۶۴: «وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» «شیطان جز وعده باطل به آنان نمی‌دهد؛ فاطر / ۴۰: «بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا» «بلکه ستمگران همدیگر را جز وعده باطل نمی‌دهند؛ انعام / ۱۱۲: «زُحْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» «سخنی آراسته و باطل»؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۸۲ احزاب / ۱۲: «وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا» «و آنگاه که منافقان و بیمار دلان می‌گویند خدا و رسول او جز وعده باطل به ما نداده‌اند؛ لقمان / ۳۳ و فاطر / ۵: «وَلَا يَغُرُّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» «و آن باطل گرایی گمراه کننده شما را به کرم خدا مغرور نسازد»؛ حدید / ۱۴: «وَعَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» «آن گمراه کننده شما را از خداوند گمراه کرد»؛ حدید / ۲۰: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» «و زندگی دنیا جز کالای باطل نیست»؛ و همچنین آل عمران / ۱۸۵. سیاق همه این آیات، درباره کسانی که دنیا آنان را مغرور کرده و فریفته، درباره شیطان، آرزوها و سخنان آراسته و وعده‌های باطل ستمگران به همدیگر، تفسیر کلمه «غرور» به باطل را می‌پذیرد؛ البته با توجه و التفات به غفلتی آشکار که در «غرور» است و انسان گمراه بدان فریفته می‌شود و نمی‌تواند بطلان و نیرنگ آنچه او را فریفته است درک کند.

#### ۱۰۵- حصور:

۱۰۵- حضور: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَ حَصُورًا». ابن عباس گفت: «الَّذِي لَا يَأْتِي النِّسَاءَ» (آن که به سراغ زنان نرود)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهد کرد: وَ حَصُورٌ عَنِ الْخَنَاءِ يَأْمُرُ النَّاسَ «۱۱۰» بفعل الخيرات و التشمير يعنى: از فحشا دامن در می کشد و مردم را به کارهای خیر و آستین همت بالا زدن فرمان می دهد. [این کلمه در آیه آل عمران / ۳۹، درباره زکریا، آمده است: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَ هُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ». یعنی: در همان حال که او در محراب به نماز ایستاده بود فرشتگان او را ندا دادند که خداوند تو را به یحیی مژده می دهد. او کلمه خدا را تصدیق می کند و خود مهتری است بیزار از زنان و پیامبری از صالحان. (۱۱۰) در چاپ الاتقان «یامر أنا لنا»

آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۸۳ این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: نساء / ۹۰: «حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ» «دلهایشان گرفت»؛ توبه / ۵: «وَ خَذُواهُمْ وَ أَحْضَرُوهُمْ وَ أَعْتَدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ» «با آنان برخورد کنید و آنان را در محاصره گیرید و در هر جا به کمین آنان نشینید»؛ بقره / ۱۹۶: «فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ» «پس اگر از حج باز داشته شدید، همان قربانی که میسر است کافی است»؛ بقره / ۲۷۳: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» «برای تهیدستانی که در راه خدا، از همه چیز محروم شده‌اند». تفسیر حضور به آن که به سراغ زنان نرود- در اوصاف یحیی- ممکن است به قیدی نیز نیاز داشته باشد؛ چه، اصل معنی حصر تضییق است و این کلمه با مراعات همین معنی اصلی به «حضور» نقل یافته و او کسی است که به سبب ناتوانی و یا به خاطر عفت به سراغ زنان نرود. سیاق آیه مورد بحث که بشارت دادن به زکریاست این برداشت را تقویت می کند که مقصود از حضور اینجا کسی است که به خاطر عفت و ورع به سراغ زنان نرود. سیاق بیت شاهد نیز «وَ حَصُورٌ عَنِ الْخَنَاءِ» جز همین وجه را نمی پذیرد، و گر نه به جای مدح صورت ذمّ و هجو می یافت. این نکته‌ای است که بر راغب نیز پوشیده نمانده و وی در تفسیر آیه گفته است: «حضور» کسی است که به سراغ زن نرود یا به سبب غرور و یا به خاطر عفت و پاکدامنی و اجتهاد در از میان بردن شهوت خویش. در آیه صورت دوم ظهور بیشتری دارد؛ زیرا تنها بدین وجه است که شخص شایسته مدح می شود. [۱۱۱]

### ۱۰۶- عبوس قمطیر:

۱۰۶- عبوس قمطیر: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «عَبُوسًا قَمَطِيرًا». ابن عباس گفت: «الَّذِي يَنْقَبُضُ وَجْهَهُ مِنْ شِدَّةِ الْوَجَعِ» (آن که از شدت درد صورتش در هم کشیده می شود). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، پاسخ داد: آری، آیه شاعر را نشنیده‌ای: (۱۱۱) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۴۸۴ و لا- یوم الحساب و کان یوما عبوسا فی الشدائد قمطیرا یعنی: و نه روز حساب، بلکه روزی بود ترشروی و چهره در هم کشیده در سختیها. [این کلمه در آیه انسان / ۱۰، درباره ابرار آمده است: «إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمَطِيرًا» فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا». یعنی: ما از پروردگاران بیم روزی داریم ترشروی و چهره درهم کشیده. پس خداوند آنان را از آسیب آن روز ننگه داشت و با خرمی و شادمانی رویاروی ساخت. این کلمه «قمطیر» به صیغه و ماده تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به «آن کس که از شدت درد صورتش درهم کشیده می شود» به عنوان وصف آن روز ترشروی چهره در هم کشیده، تفسیری نزدیک به نظر نمی رسد. راغب نیز در تفسیر «قمطیر»، در این آیه، به لفظ شدید بسنده کرده است. چنین به نظر می رسد که مفهوم «ضیق همراه با شدت و سختی» به دلالت این ماده در استعمالات آن در زبان عربی نزدیکتر باشد؛ چه، در این زبان «قمطری»، به معنی راه رفتن به صورت جمعی است، که ضیق و کندی و مقید شدن و محدود شدن حرکت در آن منظور می شود؛ «اقمطرت العقر» به معنی آن است که عقرب خود را جمع کرد و دمش را روی سر آورد؛ و بالاخره «قمطر

القربۃ» به معنی آن است که سر مشک را با نخ بست، و از همین ماده است «قمطر» به معنی جایی که کتب در آن گرد آورده می‌شود. [

### ۱۰۷- یکشف عن ساق:

۱۰۷- یکشف عن ساق: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «یوم یکشف عن ساق». ابن عباس گفت: «عن شدۀ الآخره» (از سختی آخرت) [پرده برداشته می‌شود]؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: قامت بنا الحرب علی ساق یعنی: جنگ با همه سختی خود به ما بر پا شد. [این جمله در آیه قلم / ۴۲، درباره گناهکاران، آمده است: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَبِطِعُونَ \* خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذُلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ». یعنی: روزی که از آن سختی پرده برداشته می‌شود و به سجده فرا خوانده می‌شوند و نمی‌توانند. وحشت در چشمانشان پیداست و اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۸۵ خواری بر آنان چیره. آنان پیش از این در حالی که سالم بودند به سجده فرا خوانده می‌شدند. همچنین آیه نمل / ۴۴، درباره ملکه سبا و صحن قصر: «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ» یعنی: به او گفته شد: به صحن قصر در آی. اما او چون آن را دید گمان کرد آبیگری ژرف است، و ساقهایش را برهنه کرد. سلیمان گفت: این صحنی است صاف از آبگینه. در این آیه «کشف عن الساقین» به معنی اصلی خود آمده است، یعنی زمانی که ملکه سبا گمان کرد صحن قصر آبیگری ژرف است ساقهایش را برهنه کرد. ماده «کشف» در قرآن کریم، ده بار به صیغه فعل ماضی، دو بار به صیغه فعل مضارع، یک بار به صیغه فعل امر و پنج بار به صیغه اسم فاعل آمده است و در اغلب این موارد، به صورت مجازی، در مورد کشف یا بر طرف کردن «عذاب»، «ضرب»، «سوء»، «رجز» و نیز «ترس قیامت» که «لیس لها من دون الله کاشفه» (هیچکس جز خداوند نتواند آن را برطرف کند، و همچنین در مورد آشکار شدن حق و کنار رفتن غفلت به کار رفته است، در این آیه که می‌گوید: ق / ۲۲: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ كَفِّبِصْرِكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدًا» «تو در این باره در غفلت بودی، پس پرده از چشمانت بر گرفتیم و امروز دیده‌ات تیز می‌بیند». واضح است که تفسیر «الکشف عن الساق»، در آیه قلم و به روایت ابن عباس، به «از سختی آخرت» تفسیری است از قبیل شرح مسأله از طریق بیان سبب این «کشف از ساق» در روز حساب، و این کنایه است از ترس و وحشت این روز که گناهکاران را در بر می‌گیرد. در زبان عربی با این کنایه «الکشف عن الساق» از آماده شدن برای اموری سخت و عظیم و از آمادگی کامل در رویارویی با ناگواری و ترس، و بویژه آمادگی در جنگ تعبیر می‌شود. از این جمله است شعر شاعر که می‌گوید: کشفتم لهم عن ساقها و بدا من الشَّرِّ البوارح یعنی: جنگ سختی خویش را بر آنان نمایان ساخت و شری آشکار برای آنان نمودار کرد. همچنین بیت رجز دیگر: قد شمرت عن ساقها فشدوا و جدت الحرب بكم فجدوا یعنی: جنگ آستین بالا زده است، کمر همت بندید؛ و نبرد بر شما سخت تر شده، سخت بکشید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۸۶ از قبیل همین «الکشف عن الساق» تعبیر ابن قیس رقیات است در این بیت: تذهل الشيخ عن بنیه و تبدی عن خدام العقيلة العذراء یعنی: هر مردی که نسال را از توجه به فرزندان خویش باز می‌دارد و به خود مشغول می‌سازد و خلخال آن دوشیزه شوهر نکرده را آشکار می‌نماید. [

### ۱۰۸- ایاب:

۱۰۸- ایاب: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ایابهم». ابن عباس گفت: «الایاب الرجوع» (ایاب به معنی رجوع است). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر عبید بن ابرص را: و کلّ ذی غیبه یتوب و غائب الموت لا یتوب یعنی: هر که غایب شده باز می‌گردد، اما آن که به مرگ غایب شده باز نمی‌گردد. [این کلمه در آیه غاشیه / ۲۵ آمده است: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ \* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ». یعنی: بازگشت آنان به نزد ما و حساب آنان نیز با ما است. این صیغه تنها یک

بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: «مآب»، نه بار؛ «أوبی»، یک بار در آیه سبأ/ ۱۰؛ «أواب» به صورت مفرد، پنج بار؛ «أوابین»، یک بار در آیه اسراء/ ۳۵. تفسیر «ایاب» به «رجوع» یک تقریب به ذهن است و در کنار آن این نکته را نیز مورد توجه قرار می‌دهیم که رجوع نیز از واژه‌های قرآنی است و از این ماده کاربردهای ذیل در قرآن آمده است: «مرجع»، شانزده بار؛ «رجعی»، یک بار؛ فعل ماضی «رجع» به صیغه‌های مختلف، یازده بار؛ فعل مضارع آن پنجاه و پنج بار؛ فعل امر آن، سیزده بار. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۸۷ بنابراین در استعمال قرآنی، تفاوت میان این دو واژه چیست؟ راغب اصفهانی چنین خاطر نشان می‌سازد: «أوب» نوعی از رجوع است؛ چه این که کلمه أوب تنها در مورد حیوانی که دارای اراده است به کار می‌رود، در حالی که رجوع هم در مورد چنین حیوانی و هم در مورد غیر آن به کار برده می‌شود. «مآب» مصدر این ماده است و نیز اسم زمان و اسم مکان آن. «أواب» همانند تَوَاب، و او کسی است که با ترک گناهان و انجام طاعات به خداوند- تعالی- بر می‌گردد ... «تأویب» نیز در مورد راه رفتن در روز به کار می‌رود. (۱۱۲) اما ابن اثیر در مورد حدیث «شغلنا عن الصلاة حتى آبت الشمس» می‌گوید: «آبت» در اینجا به معنی «غروب کرد» است، مأخوذ از أوب به معنی رجوع؛ زیرا که خورشید با غروب کردن به همان جایی بر می‌گردد که از آن طلوع کرده است. اگر این کلمه در مورد طلوع خورشید نیز به کار می‌رفت توجیه شده بود. اما چنین استعمالی نیافته است. (۱۱۳) ما به تدبّر در آیات قرآنی مشتمل بر این دو ماده می‌پردازیم و این تدبّر ما را به برداشتی همانند آنچه راغب خاطر نشان ساخته است نزدیک می‌کند؛ چه، «ایاب» و «مآب» تنها در مورد خلق می‌آید، اما «رجوع» غالباً به خلق نسبت داده می‌شود و گاه نیز به «امر» اسناد داده می‌شود، چنان که در آیه هود/ ۱۲۳ است: «وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا» (همه کارها به او باز گردانده می‌شود)؛ و گاه نیز به «امور» اسناد داده می‌شود، چنان که در آیه بقره/ ۲۱۰ است: «وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (کارها به خداوند بر گردانده می‌شود)؛ و همچنین آیات آل عمران/ ۱۰۹، انفال/ ۴۵، حج/ ۸۶، فاطر/ ۴ و حدید/ ۵. علاوه بر آنچه راغب گفته است می‌گوییم: اسناد رجوع به امر و امور اسنادی بر سبیل مجاز است و این امر باعث نمی‌شود که اسناد «ایاب»، به معنی رجوع، به خورشید- در گفته ابن اثیر- را نیز مجازی بدانیم. افزون بر این نکته دیگری نیز می‌افزاییم که حاصل تدبّر در سیاق رجوع و ایاب در آیات قرآن است.

( )  
 النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۸۸ هر «ایاب» و هر «مآب» به سوی خداوند- تعالی- است. «مرجع» و «رجعی» نیز به خداوند است. امّا رجوع هم در معنی بازگشت به سوی او و هم در معنی بازگشت به سوی چیزی دیگر به کار می‌رود: فعل ماضی این ماده یک بار به «الی ربّی» و ده بار با متعلقات «الیهم»، «الی قومهم»، «الی قومه»، «الی ابيه»، «الی انفسهم»، «الی طائفة منهم»، «الی امك» و «الی المدینه» آمده است. در فعل مضارع این ماده نیز در سی و دو مورد «رجوع الی الله» است، و در مواردی رجوع به غیر او نیز آمده است، چنان که در آیات ذیل مشاهده می‌کنیم: انبیاء/ ۵۸، در ماجرای ابراهیم و بتها: «فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ» «آنان را در هم شکست، مگر بتی بزرگ را، شاید که آنان به او برگردند [و کار را کار او بدانند]»؛ نمل/ ۲۸: «أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِيهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ» «این نامه‌ام را برای آنان ببر و سوی آنان افکن، آنگاه از آنان پشت کن و ببین چه پاسخی بر می‌گردانند»؛ نمل/ ۳۵: «وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» «من برای آنان هدیه‌ای می‌فرستم و می‌مانم تا ببینم فرستادگان با چه باز می‌گردند»؛ سبأ/ ۳۱: «يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ» «به یکدیگر بر می‌گردند»؛ طه/ ۹۱: «حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى» «تا موسی به نزد ما باز گردد»؛ یوسف/ ۴۶: «لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ» «شاید به نزد مردم باز گردم شاید که آنان بدانند»؛ ممتحنه/ ۱۰: «فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ» «آنان را به کافران بر نگردانید». فعل امر این ماده نیز همراه با «الی ربك»، «الی ربك» و «الی ربّی» آمده و علاوه بر آن عبارت «أرجع إليهم»، «إرجعوا إلى أبيكم»، «و ارجعوا إلى ما أترفتم»، «إن قيل لكم ارجعوا فارجعوا» و «یا أهل یثرب لا- مقام لكم فارجعوا» آمده است. بنابر این می‌توان گفت: در قرآن کریم کلمه «ایاب» و «مآب» مفهوم اسلامی قرآنی خاصی یافته که رجوع به خداوند- تعالی- است و نه رجوع به چیزی جز او. آیات مشتمل بر این کلمه نیز می‌فهماند

«بازگشت و فرجام حقیقی و نکو» در آخرت است: «و الله عنده حسن المآب» (فرجام نیک نزد خداوند است)، «إليه أدعوا و إليه مآب» (به او می‌خوانم و بازگشت به اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۸۹ سوی اوست)، «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحَسَنَ مَّآبٍ» (کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح کردند خوشا بر آنان، و آنان را بازگشت و فرجامی نکو باد)، «و إنَّ لِلْمُتَّقِينَ لِحَسَنَ مَّآبٍ» (فرجام نکو از آن پرهیزگاران است)، «و إنَّ لِلظَّالِمِينَ لَشَرَّ مَّآبٍ» (بدترین فرجام از آن طغیانگران است)، و «إنَّ إِلَيْنَا لِيَأْبَهُمْ» (و بازگشت آنان به سوی ماست). این در حالی است که ماده «رجوع» بر همان مدلول اصلی و عام خود که مطلق بازگشت می‌باشد باقی مانده است.]

## ۱۰۹- حوب:

۱۰۹- حوب: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «حوبا». ابن عباس گفت: «اثما» (یعنی گناه)، به زبان حبشه. چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این تفسیر آشناست، پاسخ داد: آری، آیا شعر اعیانی را نشنیده‌ای که گوید: فَإِنِّي وَ مَا كَلَّفْتُمُونِي مِنْ أَمْرٍ كَمْ لِيَعْلَمَ مِنْ أَمْسِي أَعَقُّ وَ أَحُوبَا يَعْنِي: مَنْ بَا أَنْجَحَ مَرَا بَدَانَ مَكْلَفَ سَاخْتِيدَا تَا مَعْلُومَ شُودَ چَه كَسِي بَه نَفْرِين شَايِسْتَه تَر وَ گَنَاهَكَرَاتَرَا اسْت ... [این کلمه در آیه نساء/ ۲ آمده است: «وَ آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَ لَا تَبَدَّلُوا الْخَيْثَ بِالطَّيِّبِ وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا». یعنی: اموال یتیمان را به آنان دهید و ناپاک را جایگزین آنچه پاک و حلال است نسازید و اموال آنان را در کنار اموال خود نخورید که این گناهی بزرگ است. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به «گناه» یک تقریب است که قید «به زبان حبشه» می‌تواند ما را از توجیه آوردن آن بی‌نیاز سازد. راغب نیز در المفردات این کلمه را به «گناه» تفسیر کرده و به بیان توجیه این تفسیر پرداخته است: تسمیه گناه به «حوب» بدان سبب است که گناه چیزی مورد نهی و زجر است؛ و از دیگر سوی اصل این کلمه «حوب» برای بازداشتن شتر است. گفته می‌شود: «فَلَان يَتَحَوَّبُ مِنْ كَذَا» یعنی از فلان کار احساس گناه می‌کند و از آن خودداری می‌ورزد؛ و می‌گویند: «أَلْحَقَ بِه الْحُوبَةُ» یعنی مسکنت و حاجت دام‌نگیر او شد؛ و حقیقت حوب نیازی است که شخص را به ارتکاب گناه وادار می‌سازد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۹۰ البتّه- همان طور که مشاهده می‌شود- راغب به این که حوب در زبان حبشه مرادف گناه است اشاره‌ای نکرده است. آنچه در النهایه ابن اثیر نیز می‌یابیم این است که «حوب» به معنی گناه است و حرف حاء در آن هم به ضمه و هم به فتحه خوانده می‌شود، و گفته شده: فتحه لغت حجاز، و ضمه لغت حبشه است. ابن اثیر همچنین این حدیث را آورده که مردی از رسول خدا- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [و آله] و سَلَّمَ- اجازه ترک جهاد خواست و آن حضرت فرمود: «أَلِكْ حُوبَةً» و او نیز پاسخ داد: آری. و آنگاه درباره «حوبه» چنین گفته است: «حوبه» یعنی آنچه که اگر شخص آن را انجام دهد گناه می‌کند. «تَحَوَّبُ مِنْ الْأَثْمِ» به معنی آن است که خود را از گناه نگه داشت و آنچه را مایه گناه است فرو گذاشت. گفته شده: «حوبه» در اینجا به معنی مادر و خانواده‌ای است که از مردی که آنان را سرپرستی کند و مراقبتشان نماید بی‌نیاز نیستند. بنابراین تفسیر لازم است در سخن، مضافی را مقدر گرفت: «ذات حوبه» و «ذات حوبات». «حوبه» همچنین به معنی حاجت است و از همین معناست حدیث دعا: «الْيَكْ أَرْفَعُ حُوبَتِي» یعنی حاجتم [را] به درگاه تو می‌آورم]. در حدیث است که ابو ایوب تصمیم داشت امّ ایوب را طلاق دهد و پیامبر- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [و آله] و سَلَّمَ- به او فرمود: «إِنَّ طَلَاقَ أُمَّ أَيُّوبَ لِحُوبَةٌ» یعنی [طلاق مادر ایوب] مایه وحشت و تنهایی، و یا گناه است. (۱۱۴) آنچه در فرهنگها در ذیل این ماده گفته شده تمامی این معانی را در بر می‌گیرد؛ چه، در فرهنگهاست: حوب و حوبه به معنی پدر و مادر و خواهر و دختر است: «لِي فِيهِمْ حُوبَةٌ» یعنی من در میان آنان خویشاوندانی مادری دارم؛ «حوبه» به معنی رقت قلب مادر است؛ «حوبه» و همچنین «حابه»، «حاب» و «حوب» و «حوب» به معنی گناه است، و درد، و بی‌نوایی و مسکنت، و همچنین بازداشتن شتر، و «حوب» به معنی هلاکت، بلا، مرض و نفس است. در قرآن کریم، «حوب» به خوردن اموال یتیمان از سوی اوصیا و در کنار اموال خود آنان اختصاص یافته، در حالی که واژه

«اثم» (گناه) به طور مطلق، هم در خوردن اموال یتیمان و هم در مورد خطیئه، خیانت، فحشاء و کفر آمده است و همین امر، خود، این برداشت را تقویت می‌کند که در اصل مفهوم این کلمه ویژگی معنایی نزدیکان تهیدست خویشاوند منظور ( ) ر ک: النهایه. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۴۹۱ شده و در زبان عربی، از رقت قلب مادر [که یکی از مدلولهای این کلمه است] به معنی مجازی منتقل شده‌اند و این کلمه را در ضعف، درد و ناتوانی به کار گرفته‌اند و از همین مقوله مفهوم خاص گناه ناشی از ستم کردن بر خویشاوندان ناتوان برای این کلمه پدید آمده است. این برداشت را حدیث «أَلَك حُوبَةٌ؟»، به معنی آیا تو را مادر و خانواده‌ای است که از سرپرست بی‌نیاز نیستند؟ تقویت می‌کند و همین برداشت در حدیث طلاق امّ ایوب و همچنین بیت شعر اعشی که به عنوان شاهد آورده شده، به وضوح مشاهده می‌شود.

### ۱۱۰- العنت:

۱۱۰- العنت: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «العنت». ابن عباس در پاسخ گفت: «الاثم» (گناه). چون نافع پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: رأیتک تبتغی عنتی و تسعی مع السّاعی علیّ بغیر دخل یعنی: می‌بینم بی آن که تو را حاصلی داشته باشد در پی در تنگنا قرار دادن منی و همراه با دیگر کسانی که علیه من تلاش می‌کنند تلاش می‌کنی. [این کلمه در آیه نساء/ ۲۵، درباره به همسری گرفتن کنیزان مؤمن، آمده است: «فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَياتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتٍ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصِياتِ مِنَ الْعَذَابِ، ذَلِكُمْ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنْتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». یعنی: با اجازه کسانشان با آنان ازدواج کنید و مهرشان را به نحو شایسته‌ای بدهید، و باید که پاکدامن باشند، نه زناکار و نه از آنها که دوست اختیار می‌کنند. پس چون شوهر کردند، اگر مرتکب فحشایی شدند بر آنان است شکنجه‌ای نصف آنچه بر زنان غیر مملوک است. این برای کسانی از شماست که بیم افتادن به گناه دارند، و اگر صبر کنید برایتان بهتر است و خداوند بخشنده و مهربان است. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، ولی از همین ماده است: - فعل ماضی از «اعنات»، در آیه بقره/ ۲۲۰: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَمَأَسَتْكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (درباره یتیمان از تو اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۹۲ می‌پرسند. بگو اصلاح حال آنان بهتر است و اگر هم با آنها در آمیزید، برادران شمایند. خداوند می‌داند که مفسد کیست و مصلح کدام است و اگر خداوند می‌خواست شما را به سختی می‌افکند. خداوند عزیز و حکیم است». - فعل ماضی «عنت» در آیات ذیل: آل عمران/ ۱۱۸: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةَ مَنْ دُونَكُمْ لَا يَأْلُوكُمْ خَبَالًا وَذُؤًا مَا عِنتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید از غیر خود دوستانی مگیرید که از هیچ توطئه‌ای علیه شما دریغ ندارند و دوستدار آند که در تنگنا و در سختی افتید. کینه از زبانهای آنان آشکار شده و آنچه در دل نهان می‌دارند بزرگتر است». توبه/ ۱۲۸: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ» (رسولی از میان خود شما برایتان آمده که به سختی در افتادن شما بر او سخت است، بر شما دل می‌سوزاند و با مؤمنان رؤوف و مهربان است». حجرات/ ۷: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ بِالْإِيمَانِ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (بدانید که رسول خدا در میان شماست. اگر در بسیاری از کارها از شما فرمان می‌برد به سختی دچار می‌شدید اما خداوند ایمان را محبوبتان ساخت و آن را در دلهايتان آراست و کفر و فسق ورزیدن و نافرمانی را برایتان ناخوشایند کرد. اینان همان راه یافتگانند». در سر تا سر قرآن از این ماده تنها همین پنج کلمه آمده است. پیش از این در مسأله شماره ۱۰۶ به بررسی استعمالات قرآنی کلمه «اثم» پرداختیم. در اینجا روشن است که تفسیر «عنت» به «اثم» تنها صورت تقریب

دارد و چنین معنایی به کمک سیاق آیه از آن برداشت می‌شود. راغب در تفسیر این کلمه این مسأله را مورد توجه قرار داده که عرب چنانچه کسی استخوان شکسته‌ای را که التیام یافته دوباره بشکند می‌گوید: «قد أعتته». «۱۱۵» ابن اثیر در ذیل حدیث «و الباغون البراء العنت» کلمات مشقت، فساد، هلاک، اثم، خطا، و زنا را در معنی کلمه «عنت» آورده و آنگاه گفته است: همه این معانی برای این کلمه وارد شده و حدیث نیز همه اینها را می‌پذیرد. وی آنگاه در ذیل حدیث «حتی تعنته» می‌گوید: یعنی بر او سخت گیری؛ و در حدیث «ایمّا طیب تطبّب و لم یعرف بالطب فأعتت فهو ضامن» (هر

\_\_\_\_\_ (۱۱۵) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۴۹۳ طیبی کار طبابت پیشه کند و طب را نداند و آنگاه به مریض آسیبی برساند ضامن است) می‌گوید: یعنی این که به مریض ضرر بزند و او را از بین ببرد. «۱۱۶» همه این معانی از مفاهیم مذکور در فرهنگها برای این کلمه است، و از این نکته غافل نمی‌شویم که مفهوم «مشقت» از استعمالات گوناگون این ماده جدا نیست: در اعنات و معانته (به سختی انداختن دیگری) که در بر دارنده مفهوم سختگیری و خشونت با طرف است به گونه‌ای و به طریقی که او به مشقت گرفتار آید؛ در مرض و هلاکت که در بردارنده مفهوم سختی تأثیر و بی‌رحمی و سنگدلی مشقت است و در اثم و فساد که در بر دارنده مفهوم سرکشی و زیاده روی شخص در خطاهای روشن خویش است. احتمالاً در بیت شاهد نیز کلمه عنت به معنی مشقت و سختی که از اصرار آن دیگری بر عیجوبی از گوینده و جستن لغزشها و خطاهای او پدید می‌آید نزدیکتر است.]

### ۱۱۱- فتیل:

۱۱۱- فتیل: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فتیلا». ابن عباس گفت: «الّتی تكون فی شق النّوأة» (رشته‌ای که در شکاف هسته خرما قرار دارد)؛ و آنگاه به این بیت از شعر نابغه استشهاد کرد: یجمع الجیش ذالألوف و یغزو ثم لا- یرزأ الأعدای فتیلا یعنی: سپاهی از هزاران تن گرد می‌آورد و به جنگ می‌رود اما به اندازه رشته باریک میان شکاف هسته‌ای خرما به دشمن شکست وارد نمی‌آورد. [این کلمه، تنها به همین صیغه، در سه آیه ذیل آمده است: نساء/ ۴۹: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا»؛ نساء/ ۷۷: «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا»؛ اسراء/ ۷۱: «فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا». به ترتیب یعنی: - آیا ندیدی آنان را که خویششان را پاک می‌دانند؟ بلکه این خداوند است که هر کس را بخواهد پاک کند و به قدر رشته‌ای که در شکاف هسته خرماست ستم نشوند؛

\_\_\_\_\_ (۱۱۶) ر ک: النهاية. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۴۹۴ - بگو متاع دنیا اندک، و آخرت برای هر کس که پروا داشته باشد بهتر است و به اندازه رشته‌ای که در شکاف هسته خرماست ستم نشوید؛- پس هر که نامه‌اش به دست راستش داده شود، اینها را که نامه خود را می‌خوانند و به اندازه رشته‌ای که در شکاف هسته خرماست ستم نمی‌شوند. در قرآن کریم از این ماده جز همین کلمه در سه آیه فوق نیامده و همه نیز در مقام سخن گفتن از حساب بندگان از جانب خداوند است و این که او ذره‌ای به آنان ستم روا نمی‌دارد. تفسیر «فتیل» به رشته‌ای که در شکاف هسته خرما قرار دارد تنها از قبیل شرح و تقریب است. راغب نیز این تفسیر را در المفردات آورده و در کنار آن از معنی دیگری نیز یاد کرده که عبارت است از «نخی یا چرکی که میان انگشتان دست خویش رشته می‌کنید و می‌تابید!» در النهاية ابن اثیر نیز همین تفسیر آمده است. این دو معنا به یکدیگر نزدیکند و هر دو نیز در فرهنگها در ردیف معانی فتیل آورده می‌شوند. اما به هر حال این واژه قرآنی را به هر یک از دو معنای فوق که تفسیر کنیم از این نکته غافل نمی‌شویم که این دو تفسیر، کلمه را به معنی اصلی لغوی خویش بر می‌گرداند، در حالی که این معنی لغوی مراد آیات سه گانه نیست، بلکه در این آیات آنچه از واژه «فتیل» قصد شده معنی مجازی آن، از باب کنایه است که عبارت است از اندک و ناچیز. در شعر نابغه نیز که به عنوان شاهد آمده معنی

لغوی نزدیک آن یعنی رشته‌ای که در شکاف هسته خرما وجود دارد، قصد نشده، بلکه مقصود معنی مجازی این کلمه بوده و این کلمه کنایه از ناچیز بودن و اندک بودن است.]

### ۱۱۲- قطمیر:

۱۱۲- قطمیر: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «من قطمیر». ابن عباس گفت: «الجلدة البيضاء التي على التواة» (پوسته سفیدی که روی هسته قرار دارد)؛ و آنگاه به بیتی از شعر امیه بن ابی صلت استشهاد کرد: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۹۵  
 لم أنل منهم فسيلا ولا رب دا ولا فوفه ولا قطميرا (۱۱۷) یعنی: از آنها نه یک پاجوش خرما به من رسید، نه یک بوته آن، نه یک پوسته‌ای که بر روی خرمایی خشکیده است و نه یک پوسته‌ای سفید که بر روی هسته است. [این کلمه در آیه فاطر / ۱۳ آمده است: «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى، ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ». یعنی: شب را به روز در می‌آورد و روز را به شب در می‌آورد و او خورشید و ماه را مسخر کرده است، هر کدام برای زمانی معین در گردش است. این پروردگار شمامست، ملک از اوست و کسانی که در برابر او می‌خوانید حتی مالک پوست هسته خرمایی نیز نیستند. این کلمه، به ماده و صیغه، تنها یک بار در قرآن آمده است. این تفسیر نیز یک تقریب است و همان چه در مسأله قبل (۱۱۱) درباره «قتیل» گفتیم در اینجا نیز قابل طرح است؛ چه این تفسیر، کلمه را به معنی حقیقی و نزدیک آن بر می‌گرداند در صورتی که معنی مجازی و بعید این کلمه مراد است و این کلمه کنایه است از سبکترین، ساده‌ترین و بی‌ارزش‌ترین اشیاء. در بیتی که از شعر امیه به عنوان شاهد آمده هم، مقصود از قطمیر معنی اصلی و حقیقی آن که پوست هسته خرما باشد نیست، بلکه این واژه کنایه است از بی‌ارزشترین و پست‌ترین چیزها.]

### ۱۱۳- اركس:

۱۱۳- اركس: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «اُركسهم». ابن عباس گفت: «حبسهم» (زندانشان کرد)؛ و آنگاه بیت شعری از امیه بن ابی صلت گواه آورد که می‌گوید: فأركسوا في حميم النار إنهم كانوا عتاء و قالوا الإفك و الزورا (۱۱۸) یعنی: در زبانه‌های آتش دوزخ زندانی شدند که آنان سرکش بودند و بهتان و دروغ (در نسخه چاپی الاتقان (۱۱۷) در نسخه چاپی الاتقان «لم أنل منهم نسيطا» آمده است. (۱۱۸) در دیوان او و در تفسیر طبری و البحر المحيط ابو حیان، ج ۱، ص ۳۱۱ چنین آمده، اما روایت الاتقان بدین گونه است: فأركسوا في جهنم إنهم كانوا عتاء يقولون إفكا وزورا اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۹۶ گفتند. [این کلمه در آیه نساء / ۸۸ آمده است: «فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا، أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا». یعنی: چرا درباره منافقان به دو گروه شده‌اید در حالی که خداوند آنان را به سبب آنچه انجام داده‌اند گرفتار کرده است؟ آیا می‌خواهید کسی را که خداوند گمراهش ساخته هدایت کنید، با آن که هر کس را خداوند گمراه کند برایش راهی نخواهی یافت؟ همچنین است آیه نساء / ۹۱ در همین سیاق: «سَيَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُواكُمْ وَيَأْمِنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُزُوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» «دیگرانی را خواهید یافت که می‌خواهند از شما و از قوم خود در امان باشند. هر گاه به فتنه باز گردانده شوند در آن فرو روند. پس اگر از شما کناره نگرفتند و صلح نکردند و از شما دست برنداشتند با آنان برخورد کنید و هر جا آنان را یافتید بکشید و اینها را که برای شما بر آنها قدرتی آشکار قرار داده‌ایم». در قرآن از این ماده، جز دو فعل مزید چهار حرفی فوق در دو آیه‌ای که گذشت نیامده است. ابن عباس این واژه را به عنوان تقریب، به حبس تفسیر کرده، و نزدیکتر از آن تفسیر راغب است که



در المفردات می‌گوید: «و الله أركسهم» یعنی خداوند آنان را به کفرشان باز گرداند؛ و همچنین تفسیر ابن اثیر که می‌گوید؛ این شبیه به معنی «رجع» (بازگشتن) است. گفته می‌شود: «ارکست الشیء»، در موردی که چیزی را بر گردانده باشی. از همین معناست این حدیث: «اللهم أركسهما فی الفتنة ركسا» (پروردگارا آنان را به طور کامل به دامن فتنه باز گردان)، و نیز حدیث دیگر که می‌گوید: «الفتن ترکس بین جراثیم العرب»، یعنی [فتنه‌ها میان جرثومه‌های عرب] فراوان می‌شود و تکرار می‌گردد. «۱۱۹» در لغت، «رکس» بدان معناست که چیزی را وارونه و یا سر و ته کرد. احتمالاً اصل استعمال آن نیز از «شد الرکاس» است و آن طنابی است که از بینی شتر به میچ دستانش بسته

(۱۱۹) ر ک: النهایة. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۹۷ می‌شود تا بدین وسیله آزار ببند. در القاموس آمده است: «ارکسهم» یعنی سر و ته‌شان کرد و آنان را به کفر خویش باز گرداند. نکته قابل توجه در این باره آن است که کلمه مورد بحث، در قرآن و در حدیث نبوی تنها در مورد نفاق و فتنه به کار رفته است و همین امر این برداشت را به ذهن می‌آورد که در سیاق دو آیه و نیز دو حدیث مورد بحث- و همچنین بیت امیه که به عنوان شاهد آمده- مفهوم ارتداد و بازگشت قویتر و نزدیکتر است تا مفهوم «حبس»، چنان که ابن عباس تفسیر کرده است.]

#### ۱۱۴- امرنا مترفیها:

۱۱۴- امرنا مترفیها: نافع درباره این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أمرنا مترفیها». ابن عباس گفت: «سلطان» (مسلط کردیم)؛ و آنگاه به بیتی از لیلید استشهد کرد. إن یغبطوا یهبطوا و إن أمروا یوموا یصیروا للهک و النکد «۱۲۰» یعنی: اگر بر ثروت آنان غبطه رود از آن حال فرود آیند و اگر روزی شمار آنان فراوان گردد به سوی نابودی و بیچارگی و تنگدستی روند. این کلمه در آیه اسراء/ ۱۶ آمده است: «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا». یعنی: چون خواستیم آبادی را به هلاکت بریم مرفهانش را تسلط دادیم و در آن فسق ورزیدند و ما نیز آن را کاملاً ویران کردیم. تفسیر این کلمه به «تسلط دادیم» بروشنی تفسیری نزدیک است و از معنی «امر» استفاده می‌شود، بدین قرینه که چگونه رفاه مرفهان می‌تواند بهانه و وسیله‌ای برای فساد ورزیدن باشد. البته راغب در این آیه کلمه محذوفی را در تقدیر گرفته، می‌گوید: یعنی آنان را به طاعت فرمان دادیم. از ظاهر نص به همین صورت که هست چیزی به دست نمی‌آید و تنها با تقدیر طاعت به عنوان مأمور به است که می‌توان مفهومی (\_\_\_\_\_ ۱۲۰) در چاپ الاتقان، الموسویه،

عبارت «ان یغبطوا یسیروا ... یصیر للملک و الفقد» آمده و در سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۳۰۶ «یوما فهم للهلاک و الفند» آمده، اما آنچه در اینجا ذکر شده روایت دیوان لیلید، چاپ کویت، ص ۱۶۰ است که روایت اساس البلاغه در ذیل ماده هبط نیز همین می‌باشد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۹۸ از کلام اخذ کرد. همچنین گفته شده است: این کلمه به معنی «کثرناهم» (آنان را فراوان کردیم) است. فعلی که در بیت شاهد نیز آمده به همین معنی اخیر است، اگر چه این کلمه با آنچه در آیه هست اختلاف دارد و این کلمه از باب «فرح» یعنی به کسره عین الفعل است، در حالی که فعل موجود در آیه- بنا بر قرائت مشهور- به فتحه فاء الفعل و عین الفعل می‌باشد در اساس البلاغه نیز می‌گوید: «قَلَّ بَنُو فُلَانٍ بَعْدَ مَا أَمَرُوا» (بنی فلان پس از آن که فراوان بودند کم شدند) و از همین معناست که گویند «أمرهم الله» (خداوند زیادشان کرد). راغب، علاوه بر این، در ذیل همین ماده نظریه ابو عمرو را نیز نقل کرده است که می‌گوید: «أمرت»، بدون تشدید در معنی «کثرت» (فزونی یافت) به کار برده نمی‌شود، بلکه در این معنا گفته می‌شود: «أمرت» و «أمرت». در آیه نیز بر همین اساس قرائت دیگری به تشدید حرف «م» وجود دارد: «أمرنا مترفیها»، یعنی مرفهان آن آبادی را حکومت دادیم؛ و بر همین اساس است که این آیه نیز تفسیر شده است: انعام/ ۱۲۳: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُجْرِمِيهَا لِيُمَكِّرُوا فِيهَا وَ مَا يَمَكِّرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ» (و بدین سان در هر آبادی مجرمانشان را بزرگ آنان ساختیم تا در آنجا مکر

کنند. اما آنان، در حالی که درک این را نیز ندارند، جز با خود مکر نمی‌کنند.

## ۱۱۵- یفتن:

۱۱۵- یفتن: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا». ابن عباس گفت: «يُضَلِّكُمْ بِالْعَذَابِ وَالْجَهْدِ، بِلُغَةِ هَوَازِنَ» (به لغت هوازن یعنی آن که شما را به وسیله شکنجه و سختی دادن گمراه کند). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: کل امریء من عباد الله مضطهد بطن مکه مهفور و مفتون یعنی: در سرزمین مکه هر کس از بندگان خداست مورد ستم و قهر و آزار و شکنجه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۴۹۹ قرار می‌گیرد. [این کلمه در آیه نساء/ ۱۰۱ آمده است: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا». یعنی: چون به جهاد بیرون رفتید بر شما ایرادی نیست اگر بیم آن داشتید که کافران بر شما فتنه رسانند نماز خود را کوتاه کنید که کافران برای شما دشمنانی آشکارند. واژه «فتنه» و مشتقات آن به فراوانی در قرآن کریم و در مقام سخن از نفاق و منافقان و نیز امتحانی که انسان در امر دین بدان گرفتار می‌آید به کار رفته است. من نسبت به تفسیر این کلمه در سیاق آیه نساء به «گمراه کردن» تردید و اشکال دارم، چنان که تفسیر کلمه مفتون نیز در بیت شاهد به مضلل (گمراه شده) تفسیری مناسب به نظر نمی‌رسد. شاید «به ابتلا گرفتار آمدن» تفسیری روشنتر و نزدیکتر برای این کلمه باشد، چنانچه همین نیز مدلول اصلی این ماده است و راغب آن را در المفردات ذکر کرده، گوید: اصل ماده «فتن» آن است که طلا را در آتش قرار دهند تا ناخالصی از آن جدا شود و طلای ناب پدیدار گردد. این کلمه در مفهوم در آتش قرار دادن انسان نیز آمده است: «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» \* ذُو قُوًّا فِتْنَتُكُمْ» (روزی که به آتش در آورده می‌شوند. پس مجازات خود را بچشید) (الذاریات/ ۱۳) یعنی عذاب خویش را بچشید؛ گاه نیز آنچه را عذاب از آن حاصل می‌گردد فتنه می‌نامند: «أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَيِّئَاتٌ» (هان که در آنچه مایه عذاب است فرو غلتیده‌اند) (توبه/ ۴۹)؛ و گاه نیز در معنی آزمایش کردن می‌آید: «وَفْتَنَّاكَ فُتُونًا» (تو را به آزمایشی سخت آزمودیم) (طه/ ۴۰). در این معنا فتنه همانند بلا بر سختی و یا آسایشی دلالت می‌کند که انسان به سوی آن رانده می‌شود، هر چند این دو یعنی فتنه و بلا، در مورد شدت و سختی دلالت ظاهرتر و استعمال بیشتری دارند: «وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» یعنی آزمایش نمی‌شوند، (عنکبوت/ ۲)، «وَاحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ» (مائده/ ۴۹) و «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ» (الأسراء/ ۷۳) یعنی آن که تو را از طریق بازداشتن از آنچه بر تو وحی می‌شود در سختی و گرفتاری اندازند. نزدیک به همین تفسیر گفته ابن اثیر است درباره «الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (کسانی که مردان و زنان مؤمن را شکنجه دادند) (بروج/ ۱۰). او می‌گوید: یعنی آنان را به آتش شکنجه دادند و آزمودند. این کلمه در ناخوشایندهایی که در اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰۰ طریق امتحان برای انسان پدید می‌آید استعمال فراوان یافته و این استعمال همچنان بیشتر شده تا جایی که این واژه در معنی گناه، کفر، جنگ، سوزاندن، زایل کردن، و باز داشتن از چیزی به کار رفته است. سه واژه «بلاء»، «فتنه» و «امتحان» که هر سه از واژه‌های قرآیند نزدیک به یکدیگر به نظر می‌رسند، اما با تدبیر بیشتر در سیاق آیات مشتمل بر هر یک از این سه واژه روشن می‌شود که به رغم این تقارب ظاهری، هر کدام از آنها در جای خود نکته خاصی و دلالت ویژه‌ای را در بر دارد. کلمه «امتحان» در مورد آزمودن محض به کار می‌رود خواه این آزمودن از جانب خداوند باشد و خواه از جانب مردم. در قرآن کریم تنها دو آیه مشتمل بر این کلمه است: حجرات/ ۳: «إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى» «کسانی که نزد رسول خدا صدای خویش را پایین می‌آورند، همانها، کسانی‌اند که خداوند دل‌هایشان را برای تقوا آزموده است»؛ ممتحنه/ ۱۰: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون زنان مؤمن مهاجر نزد شما آیند آنان را بیازمایید. خداوند به ایمان آنان آگاهتر است». اما واژه «بلاء» غالباً در مورد آن چیزهایی آمده که از جانب خداوند و برای مردم است. به استثنای آیه نساء/ ۶: «وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا

بَلَّغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» و «و یتیمان را بیازماید تا چون به سن زناشویی رسند، اگر در آنان رشدی احساس کردید اموالشان را به ایشان سپارید»، که در آن کلمه ابتلاء بر معنی اصلی خود باقی است، در سایر آیات قرآن بلاء و ابتلاء از جانب خداوند و در بر دارنده مفهوم اسلامی خاص خود است و این امر به چند صورت بیان می‌شود: - یا صراحتاً فعل بلاء و ابتلاء به خداوند سبحان اسناد داده می‌شود که در بیست و چهار آیه چنین است؛ - یا صراحتاً فعلی اسناد داده نشده اما در مضمون ابتلاء و بلاء به خداوند نسبت داده شده، که از این قبیل است آیات ذیل: بقره / ۴۹: «وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» «در این امر آزمایشی بزرگ است از جانب پروردگارتان»؛ و همچنین اعراف / ۱۴۰ و ابراهیم / ۶. دخان / ۳۳: «وَأَتَيْنَاهُم مِنَ الآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُبِينٌ» «آیاتی به آنان دادیم که در آن اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰۱ آزمایشی آشکار بود»؛ صافات / ۱۰۶: «وَوَدَّيْنَا أَنْ يَأْتِيَنَا بِبُرْهَانٍ كَذِبٍ» «در این امر ما نیکوکاران را چنین پاداشی می‌دهیم. این همان آزمایش آشکار است»؛ بقره / ۲۴۹: «إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ» «خداوند شما را به نهری می‌آزماید»؛ مؤمنون / ۳۰: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ» «براستی در این آیاتی است و ما بندگان را می‌آزماییم». گاه نیز هر چند در ظاهر اسناد و نسبتی نیست اما همان دلالت قرآنی خاص وجود دارد و صریح سیاق دو آیه‌ای که مشمول این امر است و درباره روز قیامت سخن می‌گوید بر این مسأله گواهی می‌دهد: طارق / ۹: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» «روزی که نهفته‌های درون آشکار می‌گردد»؛ یونس / ۳۰: «هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ» «اینجاست هر که هر چه پیش فرستاده می‌یابد و به سوی خداوند مولای حقیقتشان باز گردانده شدند». اما «فتنه»، گاه از جانب خداوند است، در آیات: انعام / ۵۳، طه / ۸۵، عنکبوت / ۳، ص / ۳۴، دخان / ۱۷، طه / ۴۰، ص / ۲۴، انبیاء / ۳۵، صافات / ۲۰، مائده / ۴۴. گاه نیز از جانب غیر خداست: از جانب شیطان: اعراف / ۲۷؛ از جانب ساحران، هاروت و ماروت: بقره / ۱۰۲؛ از جانب کفار و مشرکان: بروج / ۱۰، نساء / ۱۰۱ - که موضوع سؤال ابن ازرق است - یونس / ۸۳، توبه / ۴۷، اسراء / ۷۴، مائده / ۴۹، عنکبوت / ۱۰؛ از مردم نسبت به یکدیگر: فرقان / ۲۰؛ از منافقین و نسبت به همدیگر: حدید / ۱۴. این که راغب می‌گوید: دو واژه فتنه و بلاء در مورد سختی و شدت ظهور بیشتر و استعمال فراوانتری دارند مانع آن نیست که این دو در مورد آزمون به خوشی و آسایش نیز به کار روند، چنان که در آیات ذیل مشاهده می‌شود: نمل / ۴۰: «لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ» «تا مرا بیازماید که آیا شکر می‌گزارم یا ناسپاسی می‌کنم»؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰۲ اعراف / ۱۶۸: «وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ» «آنان را به نیکیها آزمودیم»؛ انبیاء / ۳۵: «وَنَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً» «شما را به خیر و به شر بیازماییم، آزمودنی»؛ فجر / ۱۵: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ \* وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» «آری انسان، آنگاه که پروردگارش او را بیازماید و او را گرامی بدارد و نعمت دهد گوید: پروردگارم گرامیم داشت و اما چون او را بیازماید و رزق و روزی را بر او کم کند گوید پروردگارم مرا خوار ساخت.» [

## ۱۱۶- لم یغنوا:

۱۱۶- لم یغنوا: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «كَأَنَّ لَمْ يَغْنُوا». ابن عباس گفت: «كَأَنَّ لَمْ يَكُونُوا» (چنان که گویا نبوده‌اند)؛ و آنگاه به شعر لبید استشهاد کرد که می‌گوید: و غنیت سبتا قبل مجری داحس لو كان للنفس اللجوج خلود یعنی: قبل از پیش آمدن وقایع ناگوار هشتاد سال زندگی کردم. کاش این نفس لجوج را جاودانگی بود. [این کلمه در آیات ذیل آمده است: اعراف / ۹۲، درباره کافران مدین: «فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جاثِمِينَ \* الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعْبًا كَأَنَّ لَمْ يَغْنُوا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ»؛ هود / ۶۸: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ مِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ \* وَ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جاثِمِينَ \* كَأَنَّ لَمْ يَغْنُوا فِيهَا أَلَا إِنَّ تَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِتَمُودَ»؛ هود / ۹۵: «وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعْبًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ أَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جاثِمِينَ \* كَأَنَّ لَمْ

يَعْنُوا فِيهَا أَلَا بُعِيداً لِمَدِينٍ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ» یونس / ۲۴، در مضمونی از همین قبیل و در حکایت زندگی دنیا: «حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ». به ترتیب یعنی: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰۳ - پس زلزله‌ای سخت آنان را فرا گرفت و در خانه‌های خود بر جای مردند\* آنان که شعیب را تکذیب کردند گویا که هرگز در آن خانه‌ها نبوده‌اند. آنان که شعیب را تکذیب کرده‌اند زیانکارند؛- چون امر ما فرا رسید صالح را با کسانی که به او ایمان آورده بودند به رحمت خویش از خواری آن روز نجات دادیم که پروردگار تو توانا و پیروزمند است\* و ستمکاران را صیحه‌ای فرا گرفت و در خانه‌های خود بر جای مردند\* چنان که گویا هرگز در آن خانه‌ها نمی‌زیسته‌اند. آگاه باشید که ثمود به پروردگار خود کافر شدند و آگاه باشید که لعن و نفرین بر قوم ثمود باد؛- چون امر ما فرا رسید شعیب و کسانی را که به او ایمان آورده بودند به رحمت خویش نجات دادیم و کسانی را که ستم کردند صیحه‌ای در بر گرفت و در خانه‌های خود بر جای مردند\* چنان که گویی در آن خانه‌ها زندگی نمی‌کرده‌اند. هان که لعن و نفرین بر مدین باد چنان که بر قوم ثمود؛- چون زمین زیور خویش بر گرفت و آراسته شد و ساکنانش گمان کردند که خود بر همه کار آن توانا بوده‌اند فرمان ما شب هنگام و یا به هنگام روز بدان رسید و آن را از بیخ کن‌دیم چنان که گویی دیروز در آنجا نبوده است. در قرآن کریم جز آیات فوق در سایر آیاتی که این ماده به کار رفته، در معنی غنا، نقیض فقر و نیازمندی، آمده است. روشن است که تفسیر «كأن لم يعنوا فيها» به «كأن لم يكونوا»- چنان که در تفسیر ابن عباس است- تفسیری از قبیل تقریب می‌باشد؛ چه، ماده «غنی» به معنی «کان» نمی‌آید مگر به صورتی مجازی که سیاق آیات فوق چنین احتمالی را می‌پذیرد ... و معنی شایع در «غنی فی المكان»، اقامت کرده است. ابن اثیر در شرح حدیث امام علی - کرم الله وجهه- «و رجل سمّاه الناس عالماً و لم یغن فی العلم یوما سالماً» همین معنا را اختیار کرده، می‌گوید: «یعنی کسی که حتی یک روز کامل در حالت علم و آگاهی به سر نبرده است؛ مأخوذ از این گفته عرب که می‌گویند: «غنیة بالمکان، أغنی» به معنی اقامت کردم. «۱۲۱» بنابراین، آیا می‌توان گفت «كأن لم یغنوا» بدین معناست که هیچ در آنجا اقامتی نداشته‌اند؟ تفاوت دقیقی میان مدلول این دو کلمه وجود دارد که راغب آن را مورد توجه قرار داده

(\_\_\_\_\_ ر ک: النهاية. اعجاز بیانی ۱۲۱)

قرآن، متن، ص: ۵۰۴ است، آنجا که «الغنی فی المكان» را به معنی اصلی این ماده که بی‌نیازی است پیوند می‌دهد و می‌گوید: «غنی فی المكان» به معنی آن است که اقامت او در آنجا به درازا کشید در حالی که این اقامت او را از اقامت در جایی دیگر بی‌نیاز ساخته بود. ما ویژگی دلالتی خاص قرآنی دیگری نیز به این نکته که راغب متذکر گشته است می‌افزاییم و آن این که در زبان عربی دو عبارت مثبت و منفی «غنی بالمکان» و «لم یغن» می‌آید، اما در آیات قرآن کریم تنها صورت منفی این فعل در مقام سخن گفتن از قوم ثمود و مدین و حکایت زندگی این دنیا آمده است، چنان که گویا قرآن هیچ اقامتگاهی در این جهان نمی‌بیند که بتواند بی‌نیاز کند یا بتوان به وسیله آن بی‌نیاز شد؛ و آنچه قوم ثمود و مدین را فریب داد اقامت آنان در خانه‌هایشان بود، اما صیحه‌ای آنان را در میان گرفت و در خانه‌های خود بر جای مردند، چنان که گویا آنجا هیچ اقامتی نداشته‌اند؛ و همین گونه است سیاق قرآن در بیان حکایت زندگی این جهانی: «حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ». در چنین سیاقی کلمه «اقام» معنایی را می‌رساند که ماده «غنی» مشتمل بر آن می‌باشد و آن عبارت است از توهم غنا و استغنا در آنچه آن را برای خود «مغنی» (محل غنا یافتن و بی‌نیاز شدن) می‌شمیریم، در حالی که دنیای فانی هرگز نمی‌تواند «مغنی» شمرده شود مگر به توهم و گمراهی.]

خواری)؛ و آنگاه به شعر شاعر «۱۲۲» استشهاد کرد: «إنا وجدنا بلاد الله واسعة تنجي من الذل والمخزاة والهون يعني: ما زمين خداوند را پر وسعت يافتيم و ديديم كه چگونه انسان را از ذلت و زبونی و خواری نجات می‌دهد.»

(۱۲۲) عبد الله بن حارث بن قيس، از مهاجران حبشه. این بیت را در سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۳۵۴ ببینید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰۵ [این کلمه در دو آیه ذیل آمده است: انعام/ ۹۳: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ»: احقاف/ ۲۰: «وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَ اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ بِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ». به ترتیب یعنی: - کاش می‌دیدى آنگاه كه ستمگران در سكرات مرگ گرفتارند و فرشتگان بر آنها دست گشاده‌اند: جان خویش بیرون كنید امروز به عذاب خواری سزا داده می‌شوید، در برابر آن كه درباره خداوند سخن ناروا می‌گفتید و در مقابل آیات او تكبر می‌ورزیدید؛- آن روز كه كسانی كه كافر شده‌اند بر آتش عرضه داشته می‌شوند شما خوشیهای خود را در دنیا بردید و از آنها بهره‌مند شدید، امروز به عذاب خواری سزا داده می‌شوید، در برابر آن كه در زمین به غیر حق تكبر می‌ورزیدید و فسق می‌کردید. علاوه بر این دو آیه، در سیاقی همانند، عبارت «العذاب الهون» آمده است: فصلت/ ۱۷: «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْفِرُونَ» «ما ثمود را راه نمودیم اما آنان كوری را بر هدایت برگزیدند. پس صاعقه عذاب خوار كننده آنان را به سبب آنچه انجام می‌دادند فرا گرفت». در قرآن کریم دو کلمه «العذاب» و «عذاب» چهارده بار با وصف «المهين» و «مهين» آمده و علاوه بر این صیغه اسم مفعول این ماده نیز در آیه فرقان/ ۶۹ به کار رفته است: «يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا» «عذاب او دو چندان شود و در آن عذاب، به حالت خواری مدام بماند». راغب در المفردات دو نوع «هوان» را از یکدیگر متمایز می‌سازد: یکی آن که انسان نفس خویش را به تذلل وادارد بی آن که زبونی و خواری در کار باشد. این نوع ممدوح است، از قبیل آن که می‌فرماید: «يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» (و بر زمین به تواضع راه می‌روند) (فرقان/ ۶۳). نوع دیگر آن که این ذلت از سوی یک نیروی سلطه‌گر و همراه با استخفاف شخص باشد. این نوع مذموم است و بر همین معناست کلام خداوند- تعالی:- «عذاب الهون»، «عذاب مهين»، «و من يهن الله فما له من مكرم» (هر که را خداوند اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰۶ خوار کند کسی نیست که بلند دارد) (حج/ ۱۸). در این میان از یاد نمی‌بریم که هر چند تفسیر «هون» به «هوان» تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، اما قرآن از صیغه «هوان» استفاده نکرده و از دیگر سوی می‌دانیم «هون» و «هوان» هر دو از مصادر «هان» هستند، و در زبان عربی هر گاه برای کلمه‌ای مصداری چند باشد این تفاوت مصادر به منظور ویژگیها و تفاوت‌های دلالتی خاصی است، و چنین است که در این زبان، «هون» به فتح فاء الفعل بر سهولت و آسانی دلالت می‌کند و مفهوم تسامح و نرمی کردن از آن استفاده می‌شود، «هوینی» بر راه رفتن همراه با درنگ و تانی دلالت می‌کند، «استهانه» و «تهاون» بر تساهل و تفریط دلالت دارد، گویا آنچه را مورد تهاون و تساهل قرار داده‌ای آسان و سهل می‌بینی، «هوان» و «مهانه» خاص مفهوم احتقار و پست شمردن است و بالاخره «هون»- به ضمه فاء الفعل- خاص دلالت بر خواری و زبونی.

## ۱۱۸- نقیر:

۱۱۸- نقیر: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا». ابن عباس گفت: «النقير ما في شق التواة و منه تنبت النخل» (نقیر رشته‌ای است که در شکاف هسته خرما قرار دارد و نخل از همان می‌روید و شاهد آن نیز شعر شاعر است: و ليس الناس بعدك في نقير و ليسوا غير أصداء وهام «۱۲۳» یعنی: مردم پس از تو هیچ قدر و منزلتی ندارند و جز سر و صدایی بیهوده و شترانی گمگشته نیستند. [این کلمه در آیه نساء/ ۱۲۴ آمده است. «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ

يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا». یعنی: هر زن و مردی که عمل صالح به جای آورد و در این حال ایمان نیز داشته باشد، چنین کسانی به بهشت در می‌آیند و به اندازه رشته‌ای که در میان هسته خرماسست ستم نمی‌شوند. همچنین است آیه نساء/ ۵۳: «أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمَالِ مَكْرَهُ إِذَا لَمْ يَأْتُوا بِالْبَلَاءِ وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّ اللَّهَ مُتْرَكًا». (در نسخه چاپی الاتقان «غیر

اصدا وهام» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰۷ یعنی: آیا بهره‌ای از ملک از آنان است؟ اگر چنین باشد به اندازه رشته‌ای که بر شکاف هسته خرماسست به مردم ندهند. از همین ماده است کلمه «ناقور» در آیه مدثر/ ۸: «فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ» (پس چون در صور دمیده شود). از این ماده، در قرآن کریم جز کلمات سه گانه آیات فوق نیامده است. تفسیر «نقیر» به رشته‌ای که در شکاف هسته خرماسست بروشنی تفسیری نزدیک است و البته با وجود این در مورد آن همان سخنی مطرح می‌شود که در تفسیر «قطمیر» مطرح شد، از این نظر که این کلمه نیز به معنی لغوی اصلی آن تفسیر شده در حالی که سیاق آن سیاق معنی مجازی و این کلمه کنایه از هر چیز اندک و بی‌ارزش است.]

### ۱۱۹- فارض:

۱۱۹- فارض: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لا فارض». ابن عباس گفت: «الهرمه» (پیر و درهم شکسته). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، گفت: آری، آیا شعر شاعر را نشنیده‌ای که گوید: لعمری لقد أعطيت ضيفك فارضا يساق إليه ما يقوم على رجل يعني: به آیینم سوگند به میهمانت گاوی کهنسال دادم که به سوی او برده می‌شد در حالی که روی پا نمی‌ایستاد. [این کلمه در آیه بقره/ ۶۸ آمده است: «قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ، قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافعلوا ما تؤمرون». یعنی: گفتند: پروردگارت را بخوان برای ما روشن کند آن چگونه گاوی باشد. گفت: او می‌گوید: آن گاوی است نه کهنسال و نه بسیار جوان، بلکه میان این دو است. پس آنچه را بدان فرمان داده می‌شوید انجام دهید. این صیغه تنها یک بار در قرآن به کار رفته است و آنچه از این ماده آمده، در قالب «فرض»، «فریضه» و «مفروض» می‌باشد. تفسیر «فارض» به «هرمه» (پیر و شکسته) یک تقریب است که سیاق آیه نیز آن را تقویت می‌کند. راغب این کلمه را به معنی «قطع» برگردانده، می‌گوید: «رجل فارض» یعنی مردی که به حکم فرائض که حجت‌های قاطع هستند آگاه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰۸ است، مأخوذ از «فارض» به معنی گاو مسن. گفته شده: «فارض» (گاو کهنسال بدان سبب فارض نامیده شده که زمین را فرض یعنی قطع می‌کند یا مشقتهایی را که بر شانه اوست قطع می‌کند و پشت سر می‌گذارد. گفته شده: بلکه بدان خاطر است که فریضه زکات گاو دو چیز است: تبعه و مسنه؛ (۱۲۴) تبع تنها در یک حال جایز است و نه در همه فرضها و به همین خاطر نیز فارضه نامیده شده است. بنابر این تفسیر، فارض یک نام اسلامی خواهد بود. در القاموس نیز آمده است که «فرضت البقرة»- از باب کرم و ضرب- یعنی سنس زیاد شد. بیتی که به عنوان شاهد نیز آمده همین معنا را مورد تأکید قرار می‌دهد، پس آیا می‌توان گفت فارضه به معنی گاوی است که سن زیادی را پشت سر نهاده است؟]

### ۱۲۰- الخيط الأبيض، و الخيط الأسود:

۱۲۰- الخيط الأبيض، و الخيط الأسود: نافع بن ازرق از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ». ابن عباس گفت: «بياض النهار من سواد الليل، و هو الصبح إذا انفلق» (سفیدی روز از سیاهی شب، و آن صبح است که از دل سیاهی می‌شکفت). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا این شعر امیه (بن ابی صلت) را نشنیده‌ای که گوید: الخيط الأبيض ضوء الصبح منفلق و الخيط الأسود لون الليل مكموم یعنی: نخ سفید، نور صبح است که از دل شب

می‌شکند و نخ سیاه، رنگ شب است که در آن نهفته است. [این دو کلمه در آیه بقره/ ۱۸۷، در احکام روزه، آمده است: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»]. یعنی: و بخورید و بیاشامید تا هنگامی که از روشنایی سپیده دم نخ سفید از نخ سیاه برایتان شناخته آید و سپس روزه را تا شب به پایان برید.

(۱۲۴) بدین معنا که مقدار زکات در هر سی رأس گاو یک گوساله یک تا دو ساله و در هر چهل رأس، یک گوساله دو تا سه ساله است. - م. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۰۹ تفسیر این عبارت به شناخته شدن سفیدی روز از سیاهی شب، بروشنی تفسیری نزدیک است و شاید نزدیکتر از آن نیز سفیدی فجر باشد، چنان که صریح لفظ آیه است. در استعمال کنایی این دو کلمه به اصل معنای آن یعنی باز شناخته شدن رنگ نخ سفید از نخ سیاه نیز نظر شده، و البته مراد از آن مشخص شدن سفیدی نور سپیده دم از سیاهی شب است.]

## ۱۲۱- شروا:

۱۲۱- شروا: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ». ابن عباس گفت: «باعوا نصيبهم من الآخرة بطمع يسير من الدنيا» (در طمع اندکی از دنیا بهره خویش از آخرت را فروختند). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: يعطى بها ثمنا فيمنعها ويقول صاحبها الاتشري؟ یعنی: بهایی اندک در برابر آن می‌دهد و او نیز آن را نمی‌دهد، و [زمانی دیگر] صاحبش می‌گوید: آیا نمی‌فروشی؟ [این کلمه در آیه بقره/ ۱۰۲ آمده است: «وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ، وَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ». یعنی: و آن چیزی را می‌آموزند که برای آنان ضرر آورد و آنان را سودی نرساند، و دانستند که هر که خریدار آن شود او را در آخرت بهره‌ای نیست بسیار بد چیزی است آنچه خود را بدان فروختند، اگر که می‌دانستند. پاسخ ابن عباس در این مسأله از قبیل شرح مضمون کلی آیه است و چنین به نظر می‌رسد که در اینجا آنچه موضوع سؤال قرار گرفته آمدن واژه «شراء» در معنی بیع است. در این آیه کلمه «شراء» از اصل معنی لغوی خود که تجارت است به این معنا نقل یافته، و از همین قبیل است آیه ذیل: یوسف/ ۲۱: «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» «او را به بهایی اندک که دراهمی چند است فروختند و هیچ رغبتی به او نداشتند». عادات بر آنچه در مقابل شیء فروخته شده، به عنوان بهای آن پرداخته می‌شود حرف «باء» در می‌آید و این حرف همانند حرف «باء» در طرف فعل «مبادله» و «استبدال» است. در آیه بقره که موضوع سؤال می‌باشد حرف «باء» بر بهایی که آنان برای خویش ستاندند در آمده و واژه «شراء» را به معنی بیع نقل داده است. در آیه سوره یوسف نیز چنین است و حرف باء بر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱۰ آنچه به عنوان بهای یوسف ستانده شده در آمده و «شروه» این معنا را رسانده است که او را به بهایی اندک فروختند. در دو آیه ذیل نیز مادّه «شری» به معنی «باع» آمده است: بقره/ ۲۰۷: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» «کسانی از مردم هستند که جان خویش را در راه به دست آوردن خشنودی خداوند می‌فروشند»؛ نساء/ ۷۴: «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ» «پس باید کسانی که زندگی دنیا را به آخرت می‌فروشند در راه خدا نبرد کنند». در این آیه نیز حرف باء بر آنچه در مقابل دادن زندگی دنیا ستانده می‌شود در آمده و به «یشرون» معنی «بییعون» داده است. وجه استعمال شراء در معنی بیع نیز تلازم و تبادلی است که در هر معامله میان این دو وجود دارد و هر یک از دو طرف جایگزین طرف دیگر است. راغب این مضمون را شرح داده، می‌گوید: شراء و بیع ملازم یکدیگر هستند؛ چه، مشتری ثمن را می‌پردازد و مثن را می‌گیرد و فروشنده مثن را می‌دهد و ثمن آن را می‌گیرد. این در فرضی است که خرید و فروش و مبادله میان ثمن با پول و کالا باشد. اما چنانچه طرفین مبادله دو کالا باشند صحیح است که هر یک از دو طرف معامله خریدار یا فروشنده محسوب شوند و از این جهت است که دو واژه بیع و شراء به جای یکدیگر استعمال می‌شوند. «شریت» بیشتر در معنی «بعث» (فروختن)؛ و «ابتعت» بیشتر در

معنی «اشتریت» (خریدم) به کار می‌رود. «۱۲۵» در حدیث زبیر است که به فرزندش عبد الله گفت: «و الله لا أشري عملی بشيء و للدنيا هون علی من منحه»؛ ابن اثیر می‌گوید: «لا أشري به معنی لا أبيع است و گفته می‌شود «شری»، به معنی «باع» (فروخت). ما با استقرا در کاربردهای «شراء» و «اشتراء» در قرآن کریم مشاهده می‌کنیم که در بیان قرآنی واژه «شری» - چنان که بخوبی از سیاق آیات چهارگانه مشتمل بر این کلمه یعنی بقره/ ۱۰۲ و ۲۰۷، یوسف/ ۲۱ و نساء/ ۷۳ بر می‌آید - در معنی «باع» (فروخت) استعمال شده است، در حالی که ماده «اشتری» در قرآن تنها به معنی «ابتاع» (خرید) به کار رفته و این امر در تمامی موارد کاربرد این کلمه، در صیغ‌های فعلی ماضی (ده بـ اار) و در صیغ‌های فعل

(۱۲۵) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۵۱۱ مضارع (یازده بار) عمومیت دارد. این که در بیان قرآنی میان این دو فعل تفاوت گذاشته شده این معنا را در ذهن تقویت می‌کند که تنها کلمه «شری» است - و نه کلمه «اشتری» - که می‌تواند تلازم بیع و شراء در آن تصور شود، و این چیزی است که راغب از خاطر نشان کردن آن غافل نمانده است، آنجا که از کثرت استعمال «شری» به معنی «فروخت» و «اشتری» به معنی «خرید» اشاره می‌کند. اما این که وی اشاره دارد که تصور تلازم میان بیع و شراء تنها خاص مبادله کالا به کالا به پول، این چیزی است که آیه سوره یوسف آن را تقویت نمی‌کند، بلکه در این آیه شراء به معنی بیع آمده در حالی که مبادله مبادله کالا - به کالا - نیست، بلکه مبادله کالایی به دراهمی اندک و بی‌ارزش است. ایرادی نخواهد داشت که در اینجا به اختلاف علمای لغت پیرامون واژه «شراء»، لقب خوارج، اشاره‌ای نکنیم: مشهور آن است که آنان این لقب را با نظر به آیه کریمه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» که در آن یشری به معنی یبیع است برای خود بر گزیده‌اند. اما ابن اثیر در مورد شراء می‌گوید: این کلمه جمع «شار» است؛ و سپس می‌افزاید: و می‌تواند نیز از مشاوره به معنی دامنه یافتن و ریشه‌دار شدن باشد. فیروز آبادی نیز در القاموس در ماده «شری» می‌گوید: «شری الشَّرَّ بينهم» - از باب رضی - یعنی [شَرَّ میان آنان] گسترش یافت ... و ریشه‌دار شد، همانند استشری که به همین معناست. و از همین ماده است که عنوان «شراء» برای خوارج گذاشته شده است، نه آن که چنانچه جوهری توهم کرده، این کلمه از «شرینا انفسنا فی الطاعة» (خود را در راه طاعت خداوند فروخته‌ایم) باشد. شیخ نصر هوریتی که بر القاموس حاشیه دارد این نظریه را رد کرده، گوید: می‌گوید: «جوهری توهم کرده است»؛ متن عبارت جوهری این است: «شراء» به معنی خوارج، جمع «شار». آنان بدین مناسبت چنین نامیده شده‌اند که می‌گفتند: «شرینا انفسنا فی طاعة الله» (جان در راه خداوند فروخته‌ایم) - پایان سخن جوهری - بنابر این عنوان «شراء» از «شری یشری» از باب «رمی یرمی» است، اسم فاعل آن «شار» و جمع آن نیز «شراء» بر خلاف شری - از باب فرح - که اسم فاعل آن «شر» است و به شراء جمع بسته نمی‌شود. بنابر این آنچه جوهری ذکر کرده در بر دارنده توهمی نیست. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱۲ علاوه بر این آنچه مؤلف [فیروز آبادی] در اینجا به عنوان نظریه جوهری آورده احتمالی از این سیده است. وی کلام جوهری و دیگران را نقل کرده و نسبت توهم را به او نداده است.

## ۱۲۲ - حسابان:

۱۲۲ - حسابان: نافع از این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «حَسِبَانَا مِنَ السَّمَاءِ». ابن عباس گفت: «نارا من السماء» (آتشی از آسمان). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای شعر حسان را: بقیه معشر صببت علیهم شایب من الحسبان شهب یعنی: باقی ماندگان جمعی که بارانهایی گونه‌گون از آتش آسمان بر آنان بارید. [این کلمه در آیه کهف/ ۴۰ آمده است: «لَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَرَنَ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَ وَلَدًا» فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَ يُرْسِلَ عَلَيْهَا حَسِبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فُتُصَبِّحُ صَبِيحًا زَلَقًا» أَوْ يُصْبِحُ مَأْوَاهَا غُورًا فَلَنْ تَسِدَّ تَطِيحُ لَهُ طَلَبًا». یعنی: چرا آنگاه که به باغ



خود در آمدی نگفتی: هر چه خداوند خواهد، و هیچ نیرویی جز به نیروی او نیست؟ اگر می‌بینی که دارایی و فرزند من کمتر از توست، شاید پروردگارم مرا چیزی بهتر از باغ تو دهد. شاید بر آن باغ صاعقه‌ای بفرستد و آن را به زمینی صاف و لغزنده بدل سازد یا آب آن بر زمین فرو رود و هرگز به یافتن آن قدرت نیابی. تفسیر «حسبان» به «نار» (آتش)، هر چند سیاق آیه در اینجا آن را پذیرد، امّا همچنان در برابر این پرسش و این نکته خواهد بود که در قرآن کریم تنها در اینجا «حسبان» به کار رفته، با آن که در فرهنگ واژه‌های قرآن کلمه «نار» بفرآوانی تکرار شده است. راغب از این نکته غافل نمانده است که این کلمه را به اصل معنی حساب که در مورد عدد گفته می‌شود پیوند دهد. او در المفردات گوید: «حساب» به کار گرفتن عدد است: «عدد السنین و الحساب» (تعداد سالها و حساب)، و «جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا» (انعام/ ۹۶) (شب را آرامش و خورشید و ماه را وسیله حساب قرار داد)؛ «لا يعلم حسبانه إلا الله» (حساب و تعداد آنها را جز خداوند نداند)... «وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ» اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱۳ (کهف/ ۴۰): یعنی آتشی و عذابی [بر آنان فرو فرستد]. این آتش در حقیقت چیزی است که شخص به وسیله آن مورد محاسبه و مجازات الهی قرار می‌گیرد. دلالت این ماده، در اصل خود، بر عدد و حساب در هیچکدام از صیغه‌ها و استعمالهای این ماده از آن جدایی ندارد، و از همین ماده است که کلمه «حساب» با مفهوم اسلامی خاص خود یعنی حساب اعمال بندگان از جانب خداوند- که همواره عنوان حساب کننده بس است- پدید آمده است. امّا درباره «حسبان» چه باید گفت؟ چنان که در عبارت راغب که نقل کردم مشاهده می‌کنید وی میان حساب و حسبان تفاوتی بیان نکرده است، در حالی که اختلاف صیغه موجب اختلاف و تفاوت در معنا، در ورای مدلول مشترک آنها، است: مدلول اصلی حساب، استعمال آن در عدد است و از همین مدلول است که کلمه «حسبان» به معنی اندازه گیری زمانی آمده است، چنان که در آیات انعام/ ۹۶: «وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا» و الرحمن/ ۵: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» مشاهده می‌کنیم. در استعمال این کلمه در معنی عذاب نیز معنی محاسبه بر اعمال و مؤاخذه بر آنها منظور شده است، چنان که این مطلب بوضوح از سیاق آیه کهف/ ۴۰ «يُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ» استفاده می‌شود. این «حسبان» که از آسمان فرستاده می‌شود می‌تواند، چنان که ابن عباس می‌گوید، یک آتش باشد، می‌تواند یک صاعقه باشد، می‌تواند یک باد تند سوزان و سرکش باشد، می‌تواند یک گردباد باشد و یا هر چیزی دیگر که از فرمان خداوند ناشی می‌گردد و با آمدن آن این باغ زمینی صاف و لغزنده می‌شود. این برداشتی است که دو آیه ذیل نیز آن را تقویت و تأیید می‌کند: یونس/ ۲۴، در حکایت زندگی این دنیا: «چون زمین زیور خویش بر گرفت و آراسته شد و مردمش پنداشتند که خود بر آن همه قادر بوده‌اند فرمان ما شب هنگام و یا به روز آن را فرا گرفت و چنان آن را از بیخ برکنندیم که گویا دیروز در آن مکان هیچ چیز نبوده است. ما بدین سان آیات را جزء به جزء برای مردمی که می‌اندیشند بیان می‌داریم»؛ بقره/ ۲۶۶: «آیا کسی از شما دوست دارد که او را بوستانی از خرما و انگور بوده باشد و جویها از زیر آن جاری و هر میوه‌ای در آن وجود داشته باشد و در این میان خود پیر شده و فرزندان ناتوان داشته باشد پس گردبادی که در آن آتشی است بدین باغ رسد و باغ نیز آتش بگیرد. بدین سان خداوند آیات خویش را برای شما تبیین می‌کند، شاید که بیندیشید.» [اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱۴

## ۱۲۳- عنت:

۱۲۳- عنت: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ». ابن عباس گفت: «استسلمت و خضعت» (تسلیم و خاضع شد)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: لیبک علیک کلّ عان بکرِبُهُ و آل قصی من مقلّ و ذی وفر یعنی: باید که هر دردمند گرفتار مشکلی بر تو بگرید و نیز آل قصی بر تو گریه کنند، خواه ناتوان و نیازمند و خواه توانمندشان. [این کلمه در آیه طه/ ۱۱۱ آمده است: «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» \*يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا\* وَ عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا». یعنی: در آن روز شفاعت سود ندهد مگر آن را که خدای رحمان اجازت دهد

و سخنش را بپسندد. هر چه را پیش روی آنان است و هر چه را پشت سر آنان است می‌داند و علم آنان او را در بر نگیرد؛ و چهره‌ها در برابر خداوند زنده بر پای دارنده خاضع شد و هر که ستمی بر شانه داشت نومید گشت. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده و از «عنا یعنی» مأخوذ است. معتلّ یائی این کلمه «عنی» در قرآن اساساً به کار نرفته است. این ماده در استعمالات گوناگون خود مفهوم رنج و عناء را در بر دارد و به همین سبب تفسیر این کلمه به استسلام و خضوع تقریبی است به مفهوم اصلی کلمه از طریق مراعات مفهوم قهر و اجبار و ناگزیر ساختن که در استسلام و خضوع نهفته است؛ چه، خضوع و استسلام همانند خشوع نیستند که از افعال قلبی می‌باشد. راغب نیز این کلمه را به خضوع تفسیر کرده و آن را به رنج و عناء نیز پیوند داده است. او می‌گوید: «و عنت الوجوه للحی القیوم» یعنی در اسارت رنج و عناء خضوع کرد. [گفته می‌شود: «] عَنَيْتَهُ بَكَذَا» یعنی او را به فلان مسأله در رنج و سختی افکندم؛ و «عنی» یعنی در بند و گرفتار و خسته شد، و از همین معناست کلمه «عانی» به معنی اسیر. «۱۲۶»

(۱۲۶) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱۵ در زبان عربی میان دو ریشه واوی و یائی این ماده تفاوت گذاشته شده و واوی به رنج و اسارت و خضوع اختصاص یافته و از همین ماده است: «عانی» به معنی اسیر، «معاناء» به معنی رنج بردن و سختی و قهر تحمل کردن، «عنوة» به معنی زور و قهر، و «تعنی» به معنی خود را به تکلف افکندن. امّا ریشه یائی این ماده به مفهوم اهتمام و عنایت اختصاص یافته و از همین معناست که در حدیث آمده است: «من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه» یعنی - چنان که در نهایت آمده است - [از درستی اسلام شخص آن است که] آنچه را به او مربوط نمی‌شود واگذارد.]

#### ۱۲۴- ضنک:

۱۲۴- ضنک: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «معیشه ضنکا». ابن عباس گفت: «الضنك الضيق الشديد» (ضنك تنگدستی و سختی شدید است)، و آنگاه به شعر شاعر استشهد کرد: و الخيل قد لحقت بها في مأزق «۱۲۷» ضنك نواحيه شديد المقدم یعنی: اسبها در تنگنایی به آنان رسیدند که اطراف کاملاً بسته و در آمدن بدانجا کاملاً سخت بود. [این کلمه در آیه طه/ ۱۲۴ آمده است: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» \* قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا» \* قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى». یعنی: هر کس از ذکر من رویگردان شود او را معیشتی سخت خواهد بود و در روز قیامت کور محشور خواهد شد. گفت: پروردگارا چرا مرا کور محشور کردی با آن که بینا بودم؟ گفت: چنین بود که آیات ما بر تو آمد و آنها را فراموش کردی و بدین سان نیز امروز فراموش می‌شوی. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. راغب اصفهانی نیز در المفردات این کلمه را به همان «ضیق» تفسیر می‌کند. به رغم آن که تفسیر این کلمه به ضیق تفسیری نزدیکی می‌نماید، امّا این نکته نیز توجه

(۱۲۷) در نسخه چاپی الاتقان چنین آمده است: «و الخيل لقد لقد لحقت بها في مأزق». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱۶ ما را به خود جلب می‌کند که در سرتاسر قرآن تنها یک بار کلمه «ضنک» در مقام هشدار به کسانی که از یاد خداوند رویگردان می‌شوند و خداوند آنان را در قیامت کور محشور می‌کند استعمال شده است. این در حالی است که کلمه «ضیق» در مواردی متعدّد از این قبیل استعمال شده است: - در مورد تنگ شدن زمین و تنگی دل بر سه تن که در جریان غزوه تبوک به رغم نیت صادق خود و بی‌آن که نفاقی در کار باشد از شرکت در جنگ محروم شدند و ماندند؛ توبه/ ۱۱۸: «حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا» «تا آن زمان که زمین با همه گشادگی بر آنان تنگ شد و دانستند که پناهگاهی در برابر خداوند جز نزد او نیست و سپس خداوند بر آنان توجه کرد تا توبه کنند؛- در تنگی سینه، در آیات حجر/ ۹۷، شعراء/ ۱۳ و انعام/

۱۳۵- در معنی دلگیر شدن، در آیات: نحل/ ۱۲۷: «وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ» «از آنچه مکر می‌کنند دلگیر مشو»؛ نمل/ ۷۱: «وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ» «از آنچه مکر می‌کنند دلگیر مشو»؛ هود/ ۱۲: «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صِدْرُكَ» «شاید تو برخی از آنچه را بر تو وحی می‌شود واگذاری و از آن دلگیر شوی». سه آیه فوق خطاب به رسول خدا- علیه الصلوة والسلام- است. - به معنی ماندن در کاری، در دو آیه هود/ ۷۷ و عنکبوت/ ۳۳، در مورد در ماندن لوط علیه السلام در کار فرستادگان: «سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا» «به آمدن آنان بدحال شد و در کارشان بماند». - همچنین در سیاق عذاب آخرت، در آیه فرقان/ ۱۳: «بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا\* إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا\* وَإِذَا أَلْقَا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُقَرَّنِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا» «بلکه آنان قیامت را دروغ شمردند و ما برای آنان که قیامت را دروغ شمردند آتشی سوزان مهیا کردیم، چون از دور آنان را ببیند صدای جوشش و خروشی را از آن بشنوند و چون دستها به گردن بسته، در جایی تنگ از آن آتش افکنده شوند اینجاست که هلاکت و نیستی را خوانند». به نظر می‌رسد در بیان قرآنی «ضنک»- چنان که ابن عباس نیز در تفسیر خود قید کرده و عبارت «الضيق الشديد» را آورده- به معنی سخت‌ترین ضیق و تنگناست، و به طور اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱۷ خاص در مورد عذاب به کار می‌رود، منقول از «ضنک الاکتناز» (بزور و با فشار چیزی را کاملاً پر کردن) و «ضنک السعال» (فشار سرفه که گلوی انسان را می‌گیرد). اما «ضیق» دلالت عامتری از «ضنک» دارد و هم در مورد عذاب می‌آید، چنان که در آیه سوره فرقان است؛ هم در مورد دلگیر شدن و اهتمام و نیز اندوه داشتن می‌آید؛ و هم در مورد تنگ شدن زمین و جا. به عبارت کوتاهتر: ضیق نقیض «سعه» (فراخی) است، به استعمال حقیقی و مجازی. ضنک نقیض «راحة» (آسایش و اطمینان) است. و بیت شعری که به عنوان شاهد آمده گواه این معناست، آنجا که ضنک به عنوان صفت «مأزق» آمده است. [

## ۱۲۵- فَجَّ:

۱۲۵- فَجَّ: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «مِنْ كُلِّ فَجٍّ». ابن عباس گفت: «طریق» (راه)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: حازوا العیال و سدوا الفجاج بأجساد عاد لها آبدات یعنی: زنان و فرزندان را در محاصره گرفتند و با هیكلهایی وحشتناک که به دیو می‌مانست همه راهها را بستند. [این کلمه در آیه حج/ ۲۷، خطاب به ابراهیم، آمده است: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ». یعنی: در میان مردم بانگ حج در ده تا پیاده و یا سوار بر شتران تکیده از راههای دور نزد تو آیند. این کلمه به صیغه جمع نیز در دو آیه ذیل تکرار شده است: انبیاء/ ۳۱: «وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًا أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» «و در زمین کوههایی استوار قرار دادیم تا مردم را از لرزش زمین نگه دارد و در آن طرق و راههایی قرار دادیم، باشد که راه یابند»؛ نوح/ ۲۰: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا\* لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا» «و خداوند زمین را فرشی برایتان قرار داد تا در آن راههایی پهناور را طی کنید». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱۸ در سر تا سر قرآن تنها در این سه آیه کلماتی از ماده «فج» آمده است. تفسیر «فج» به «طریق» تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، گرچه قرآن کریم کلمه «طریق» را در مواضع متعددی به کار برده و تنها در این سه مورد است که به جای «طریق» «فج» آمده است. راغب میان طریق و فج تفاوت می‌گذارد و می‌گوید: «طریق» راهی است که انسان آن را با پای پیاده طی می‌کند و از همین جاست که این کلمه عاریه گرفته شده است برای دلالت بر هر روشی که انسان در رفتار خود در پیش می‌گیرد، خواه ستوده باشد و خواه نکوهیده. اما فج شکافی است که دو کوه آن را در بر گرفته، و این کلمه در مورد راه پهن به کار می‌رود. «۱۲۸» ابن اثیر نیز در تفسیر حدیث حج: «و کل فجاج مکة منحر»، قید پهن بودن را می‌آورد و می‌گوید: فجاج جمع فج، و آن عبارت از راه پهناور است. «۱۲۹» در القاموس نیز آمده: راهی پهناور میان دو کوه؛ اما «فج»- به ضمّ حرف فاء- به معنی «فرجه» (شکاف) است. ما با تدبّر در آیات قرآنی مشتمل بر دو ماده «فج» و «طریق» به تفاوتی میان این دو راه می‌یابیم: فج و فجاج در سه آیه‌ای که مشتمل بر این کلمات می‌باشد به

معنی اصلی خود یعنی راه محسوس مادی باقی مانده است. اما واژه «طریق» هم به معنی حسی و به معنی طریق معنوی می‌آید: - به معنی راه مادی و محسوس: در آیه طه / ۷۷، خطاب به موسی: «أَنْ أَسِيرَ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا» «که شبانه بندگانم را حرکت ده و از راهی خشک در میان دریا بگذران»؛ همچنین در آیه مؤمنون / ۱۷، در مورد افلاک: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ» «ما بر فراز شما هفت فلک آفریدیم». - به معنی مجازی و راه معنوی: در سایر آیات قرآن، و از آن جمله است: احقاف / ۳۰: «يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ» «بِه حَق و بيه راهی راست راهنمایی می‌کند»؛ (۱۲۸) ر ک: المفردات. (۱۲۹) ر ک:

النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۱۹ نساء / ۱۶۸: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» «کسانی که کافر شدند و ستم کردند، خداوند کسی نیست که آنان را بیامزد و یا به راهی جز راه جهنم که تا ابد در آن بمانند هدایت کند». در دلالت بر همین مدلول معنوی است که کلمات «طریقه» و «طرائق» نیز می‌آید: طه / ۱۰۴: «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا \* يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا \* نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا» «روزی که در صور دمیده شود و در آن روز مجرمان را کبود چشم محسوس می‌کنیم آهسته با هم سخن می‌گویند که ده روز بیش نیارمیده‌ایم. ما به گفتار آنان آگاه‌ترین نگاه که گزیده‌ترین آنها می‌گوید: جز یک روز نمانده‌ایم»؛ جن / ۱۱: «وَأَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا» «کسانی از ما صالحند و کسانی نیز جز آن، و ما به فرقه‌های از هم پراکنده بودیم»؛ جن / ۱۶: «وَأَنْ لَوْ اِسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» «و این که اگر بر راه استقامت می‌ورزیدند آنان را آبی سرشار می‌نوشانیدیم». به خاطر همین اختصاص «فجاج» به راه محسوس و مادی است که در قرآن کریم عبارت «فجاجا سبلا» و «سبلا فجاجا» آمده، در حالی که کلمه «سبل»، به «طرائق» همراه نشده است و غالباً استعمال این دو کلمه در معنی مجازی و طریق معنوی است. احتمالاً- در توصیف سبل به وصف فجاج همان ویژگی معنایی «پهناوری» که راغب و ابن اثیر نیز آن را مورد توجه قرار داده‌اند وجود دارد، گرچه در استعمال لغوی، «فَجَّيَّةٌ» به معنی «فرجۀ» و شکاف آمده است در حالی که طریق به اصل «مطروق» بر می‌گردد و مجازاً در مسلک استعمال می‌شود.]

## ۱۲۶- حبک:

۱۲۶- حبک: نافع بن ازرق از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ذات الحبک». ابن عباس گفت: «ذات طرائق و الخلق الحسن» (دارای راهها و دارای خلقتی نکو). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر زهیر بن ابی سلمی را: هم یضربون حبیک البيض إذ لحقوا لا- ینکصون إذا ما استلحموا و حموا اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۲۰ یعنی: چون به دشمن می‌رسند شمشیرهای استوار خود را بر آنان فرود می‌آورند و آنگاه که درگیر جنگ شوند و به محاصره در آیند نیز به آنان پشت نمی‌کنند. [این کلمه در آیه ذاریات / ۷ آمده است: «إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ \* وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ \* وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُوبِ \* إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلَفٍ \* يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ». یعنی: آنچه وعده داده می‌شوید راست است \* و قیامت واقع می‌شود \* سوگند به آسمانی که دارای گذرگاههاست \* که شما بر عقاید و سخنانی متفاوتید \* آن کس که به دروغ رانده شد از آن رانده می‌شود. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر کلمه «حبک» به راهها و خلقتی نکو، از قبیل شرح و تقریب است و در کنار آن نیازمند تأمل در این نکته‌ایم که چرا با آن که در قرآن در مواضعی دیگر کلمه «طرائق» به کار رفته، تنها در این مورد به جای آن «حبک» آمده است. در مسأله قبل به بحث در مورد طریق و طرائق پرداختیم. اینک به تأمل در «حبک» می‌پردازیم و مشاهده می‌کنیم که راغب این کلمه را به همان «طرائق» تفسیر کرده و پس از آن توضیح بیشتری آورده، می‌گوید: کسانی تصور کرده‌اند مقصود از طرائق راههای محسوس و مشهود به واسطه همان ستارگان و کهکشانهاست. برخی دیگر نیز آن را

به راههای معقول مدرک به بصیرت که در آسمان وجود دارد برگردانده‌اند. اصل این کلمه از گفته عرب است که می‌گویند: «محبوک العری» به معنی آنچه طنابهایش استوار بسته شده است؛ «احتباك» نیز به معنی محکم بستن ازار است. «۱۳۰» در بیت عمرو بن مره که در آن پیامبر - علیه الصلوة و السّلام - را مدح می‌کند چنین می‌خوانیم: رسول ملیک الناس فوق الجبائک یعنی: رسول پادشاه مردم بر فراز راههای آسمان. ابن اثیر در تفسیر آن می‌گوید: «جبائک» به معنی طرق و راهها و مفرد آن «حبیکه» است و در اینجا مقصود شاعر از جبائک آسمانها می‌باشد؛ زیرا راهها و مسیرهای عبور ستارگان در آسمانهاست؛ و از همین معناست کلام خداوند - تعالی - که می‌فرماید: «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُوبِ كِبْ» (۱۳۰) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۵۲۱ که مفرد آن «جباک» یا «حبیک» می‌باشد. «۱۳۱» «جبک» در لغت به معنی بستن و استوار کردن است و در مورد لباس بافته شده و همانند آن به کار می‌رود. «حبیکه» نیز به معنی طریقه درست و محکم بافتن گیسو است، و «جبک» نیز به معنی درخت انگور. با مراعات همین ویژگی معنایی دقت و استوار بستن و بافتن پارچه است که کلمه «جبک»، در استعمال معنوی، به معنی توثیق و احکام به کار رفته است. بنابراین، آیه کریمه مورد بحث ما را به آیت قدرت الهی در استوار ساختن مسیر و مجرای اجرام آسمانی توجه می‌دهد تا از این طریق حتمی بودن روز جزا و برپایی قیامت را مورد تأکید و توثیق قرار دهد و بگوید که چگونه وعده آنان به آخرت، به رغم اختلافی که در آن دارند، وعده‌ای راست است. البته خداوند خود به حقیقت امور آگاهی دارد. [

## ۱۲۷- حرض:

۱۲۷- حرض: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «حرضاً». ابن عباس گفت: «الحرض الدنف الهالک من شدّة الوجع» (حرض یعنی بیماری که از شدت درد در آستانه مرگ است). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: أمن ذکر لیلی أن نأت غربه بها كأنک جم للأطباء محرض یعنی: آیا از یاد لیلی است که دور شده و غربتی حاصل گشته است؛ گویا که تو طیبیان را به سر آورده‌ای و در آستانه مرگی. [این کلمه در آیه یوسف / ۸۵، در ماجرای گفته‌های برادران یوسف با پدر، آمده است: «وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَوْسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ\* قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُنًا تَذَكَّرُ يَوْسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ». یعنی: و از آنان پشت کرد و گفت: اندوه بر یوسف؛ و چشمانش از غم سپید شد و همچنان خشم خود فرو می‌خورد\* گفتند: به خداوند سوگند پیوسته یوسف را یاد می‌کنی تا بیمار شوی یا از هلاک شدگان باشی. این کلمه در این صیغه و در این معنا تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. (۱۳۱) ر ک: النهایه. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۵۲۲ اما از همین ماده است فرمان خداوند به رسول خدا درباره تشویق و تحریض مؤمنان به جنگ در دو آیه ذیل: انفال / ۶۵: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (ای پیامبر، مؤمنان را به جنگ تشویق کن)؛ نساء / ۸۴: «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ» (پس در راه خدا بجنگ که جز درباره خود تکلیفی نداری و مؤمنان را به جنگ تشویق کن). در آیات قرآن، از این ماده، جز همین نیامده است. تفسیر «حرض» به بیماری که از شدت درد در آستانه مرگ است، شرحی است با استفاده از آنچه از سیاق آیه فهمیده می‌شود. نزدیک به همین تفسیر است نظریه راغب که می‌گوید: یعنی در آستانه هلاکت و مرگ قرار گرفت، مأخوذ از «حرض» یعنی آنچه کسی بدان اعتنا نکند و در آن خیری نباشد. راغب در تقویت این معنا این شعر را گواه آورده است: إني امرؤ نابني هم فأحرضني «۱۳۲» یعنی: من کسی هستم که اندوهی به من رسید و مرا در آستانه مرگ قرار داد. در حدیث است که «ما من مؤمن يمرض مرضاً حتى يحرضه» (هیچ مؤمنی نیست که بیمار شود مگر این که بیماری او را تا آستانه

مرگ پیش می‌برد). ابن اثیر در تفسیر این حدیث می‌گوید: یعنی او را تا آستانه مرگ پیش می‌برد و ناسالم می‌کند. گفته می‌شود: «أحرضه المرض فهو حرض و حارض» در موردی که جسم شخص به تباهی رود و در آستانه هلاکت قرار گیرد. از همین کلمه است «أحراض» به معنی کسانی که در گناه زیاده‌روی کردند و خود را هلاک ساختند؛ و نیز گفته شده است: به معنی کسانی که اندیشه‌ها و آراء نادرست را در پیش گرفتند. «۱۳۳» فیروز آبادی همه این معانی را در کنار هم گرد آورده، می‌گوید: «حرض» به معنی فساده و تباهی در بدن، در عقیده و آراء و در عقل و همچنین به معنی فساده و تباهی در حاشیه

(النهاية آمده است: «إني أمرنا بني هم فأحرضني»). «۱۳۳» ر ک: النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۲۳ معنی انسان مریض و تباه شده است. «حارض» و همچنین وزن فعل آن، به معنی خسته و درمانده، در آستانه مرگ، کسی است که در او خیری نیست یا به خیر او امید نمی‌رود و از شتر او نیز بیمی نیست. این کلمه با همین صیغه برای مفرد، جمع، مذکر و مؤنث به کار می‌رود و گاه نیز به «احراض»، «حرضان» و «حرضه» جمع بسته می‌شود. این کلمه، همچنین به معنی کسی که عشق یا اندوهی او را تکیده ساخته است - چنان که محرضی نیز به همین معناست - و انسان یا کلام پست، و نیز کسی که بیماری و ناسلامتی او را رنجور کرده به کار می‌رود و از همین معناست: «حتی تکون حرضا». «ناقه حرض» به معنی شتر رنجور و لاغر است. «حرض» به معنی مشکهای کهنه، «محرضه» به معنی محل نگهداری آنها، و «حراض» به معنی کسی است که آنها را به منظور سرخ کردن چیزی می‌سوزاند. «حرضه» به امین دو طرف قمار گفته می‌شود و «حرضه تحریضا» به معنی او را تشویق کرد می‌آید. «۱۳۴» این معانی همه به یکدیگر نزدیک است و مفهوم «فساد» که در اینجا آمده، به بیماری و لاغری و رنجوری بر می‌گردد، منقول از «ناقه حرض» به معنی شتر نزار و نحیف. از همین مدلول فساد و سقم و رنجوری بدن، مجازاً، مفهوم سقم اندیشه و فساد رأی و تباهی عقل می‌آید، و از «حراض» به معنی کسی که آتش می‌افروزد نیز مفهوم تشویق در قمار و مطلق تشویق کردن و برانگیختن می‌آید. در واژه قرآنی نیز همین دلالت، یعنی دلالت بر کسی که بیماری و اندوه او را رنجور و نحیف ساخته وجود دارد و در بیت شعر شاهد نیز آن را در واژه محرض می‌یابیم، یعنی کسی که عشق او را رنجور ساخته و دوری از لیلی او را بیمار کرده و در آستانه مرگ قرار داده است.]

## ۱۲۸- یدع:

۱۲۸- یدع: نافع از این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «يَدْعُ الْيَتِيمَ». ابن عباس گفت: «يدفعه عن حقه» (او را از حق خویش باز می‌دارد)؛ و آنگاه به شعر (\_\_\_\_\_ ۱۳۴) ر ک: القاموس. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۲۴ ابو طالب استشهاد کرد: يقسم حقا لليتم و لم يكن يدع لذي أسارهن الأصاغرا يعني: حقی میان یتیمان تقسیم می‌کند و کسی نیست که در هنگام توانمندی کوچکتران را از حقی که دارند باز دارد. [این کلمه در آیه ماعون / ۲ آمده است: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكذِّبُ بِالْإِسْلَامِ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ \* وَلَا يُحِضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ». یعنی: آیا دیدی آن کس را که قیامت را تکذیب می‌کند؟ او همان است که یتیم را به اهانت می‌راند و به طعام دادن به مسکین تشویق نمی‌کند. در قرآن از این ماده تنها دو کلمه «دعا» و «یدعون» در آیه طور / ۱۳ آمده است: «يَوْمَ يُدْعُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعَاً» «روزی که آنان را به قهر به جانب آتش دوزخ کشند». تفسیر «دع الیتیم» به راندن او از حقی که دارد، تنها صورت شرح و تقریب دارد، و از دیدگاه ما سزاوارتر آن است که «دع الیتیم»، به راندن او از حق خود، به عنوان قید یا اختصاص، برگردانده نشود؛ چه، در بیان قرآنی آنجا که مسأله به از بین بردن حق مال یتیم بر می‌گردد از واژه «أكل مال یتیم» (خوردن مال یتیم) استفاده می‌شود و از آن جمله است آیات ذیل: نساء / ۶: «وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَ بِدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا» (و یتیمان را بیازمایید تا چون به سن ازدواج رسند اگر از آنان رشدی احساس کردید اموالشان را به آنان بسپارید و آن را از

بیم این که بزرگ شوند به شتاب و به ناروا مخورید؛ نساء / ۱۰: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصِيلُونَ سَیْرًا» «کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، این آتش است که می‌خورند و به شکم خود می‌برند و به آتشی بر افروخته نیز در خواهند آمد؛ فجر / ۱۹: «كَلَّا يَلِ إِلَّا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ \* وَلَا تَحَاضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ \* وَ تَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا \* وَ تُجْبُونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» «نه چنان است، شما یتیم را گرامی نمی‌دارید\* و به طعام دادن به مسکین تشویق نمی‌کنید\* و میراث را با حرص فراوان می‌خورید\* و مال را بسیار دوست می‌دارید». «اَکَل مَال» تعبیر آشنای قرآنی است، در مورد به ناحق ستاندن مال، در آیاتی همچون: - بقره / ۱۷۴، در مورد ربا خوری؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۲۵ توبه / ۳۵ و نساء / ۱۵۹، در خوردن مال مردم؛ - مائده / ۴۲، در مورد اکل سحت (مال حرام)؛ - بقره / ۱۸۸: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوْا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» «اموال همدیگر را به ناروا مخورید تا با آن به حاکمان نزدیک شوید و پس از آن بخشی از اموال مردم را به گناه، و در حالی که خود گناه بودن آن را می‌دانید، بخورید». اکنون با تأمل در آیه دیگری که واژه «دع» در آن به کار رفته ذهن خود را به فهم معنی این واژه نزدیکتر می‌سازیم: طور / ۱۳: «فَوَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ \* الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ \* يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعَا \* هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» «پس در آن روز، وای بر تکذیب کنندگان، کسانی که سرگرم باطل خویشند، روزی که به قهر به جانب آتش دوزخ کشیده می‌شوند، این آتشی است که آن را تکذیب می‌کردید». در اینجا اهل تکذیب را در آتش دوزخ حقی نیست که بگوییم از آن «حق» بازداشته می‌شوند، بلکه «دع» رانده شدن است همراه با خشونت و قهر و غلبه و سختگیری. راغب کلمه «دع» را در دو آیه‌ای که مشتمل بر آن است که به «رانندنی سحت» تفسیر کرده و آن را به اصل خود برگردانده است که به فردی که سکندری خورده و بر زمین افتاده می‌گویند: «دع دع» (برخیز و سرحال باش). ابن اثیر نیز این کلمه را به طرد و دفع تفسیر کرده، و همین تفسیر سزاوارتر و نزدیکتر است تا تفسیر آن به دفع از حق و محروم ساختن یتیم از حق مال خود؛ چه این که قرآن کریم انسانیت ما را تا آن حد بالنده و سرشار می‌سازد که اگر یتیم را به قهر برانیم و با خشونت و بی‌مهری با او برخورد کنیم از تکذیب روز قیامت شمرده خواهد شد هر چند که مال او را نیز نخوریم. ممکن است کسانی از ما تصور کنند در صورت دادن حق مالی یتیم به او، دیگر ورای آن حق بر آنان نیست و ملزم نیستند آنان را به قهر نرانند و با بی‌مهری و بی‌رحمی و خشونت با آنان رویاروی نشوند، در حالی که بسیار دور است ایمان بتواند به قلبی راه یابد که سنگ شده و بر یتیم بی‌رحمی ورزیده و مردم را به طعام دادن به مسکین تشویق نکرده است. اطمینان داریم تعلق ایمان به اکرام یتیم و توصیه همدیگر به مهربانی و گذشت به تقوا و نیکوکاری نزدیکتر است تا صرف ادای حقوق مالی او. این چیزی است که روشنی از هشدار آیات سوره فجر برداشت می‌شود: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۲۶ «نه، چنین نیست، بلکه یتیم را گرامی نمی‌دارید\* و به طعام دادن به مسکین تشویق نمی‌کنید\* و میراث را به فراوانی می‌خورید\* و ثروت را بسیار دوست می‌دارید».

## ۱۲۹- منفطر:

۱۲۹- منفطر: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «السَّيْمَاءُ مَنْفَطْرٌ بِهِ». ابن عباس گفت: «منصدع من خوف يوم القيامة» (از ترس روز قیامت در آن شکاف می‌افتد)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: طَبَاهُنَّ حَتَّىٰ أَعْوَضَ اللَّيْلُ دُونَهَا أَفَاطِيرَ وَ سَمَىٰ رَوَاءَ جَذُورِهَا يَعْنِي: آنها را خواند تا زمانی که شب به جای آن قطرات شکافنده بارانی نخستین را به آنها داد که ریشه‌هایشان را سیراب می‌کرد. [این کلمه در آیه مزمل / ۱۸ آمده است: «فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا \* السَّمَاءُ مَنفَطْرٌ بِهِ كَانَ وَعِيدُهُ مَقْعُولًا». یعنی: پس چگونه اگر کافر شدید بیم روزی ندارید که هر نوزادی را پیر می‌کند، آسمان از بیم آن شکافته است و آنچه او وعده داده، واقع می‌شود. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده فعل ماضی «انفطرت» نیز در آیه انفطار / ۱ آمده است: «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ \* وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ» «هنگامی که آسمان شکافته شود و هنگامی که ستارگان پراکنده شوند».

همچنین از این ماده است: - فعل ثلاثی مجرد ماضی «فطر» هشت بار که در همه آنها این فعل به خداوند- همان که آسمانها و زمین را، مرا، ما را و شما را برای نخستین بار پدید آورد- اسناد داده شده است؛- اسم فاعل، شش بار که در همه موارد به خداوند اسناد داده شده است: «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛- «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؛- «فطور»، در آیه ملک/ ۳: «فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» «دوباره بنگر، آیا شکاف و خللی می‌بینی»؛- «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرُونَ» «نزدیک است که آسمانها شکاف بردارد»، در آیه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۲۷ مریم/ ۹۰ و شوری/ ۵. تفسیر «منفطر به» به آن که از بیم روز قیامت شکاف برداشته، شرحی است بدانچه از سیاق آیه فهمیده می‌شود و همین تفسیر نزدیکتر است تا تفسیر راغب که می‌گوید: اصل «فطر» شکاف در طول است. گفته می‌شود: «فطر فلان کذا فطورا» و «انفطر»، از «فطور» به معنی اختلال که بر سیل فساد و تباهی است. گاه نیز این اختلال بر سیل صلاح است، چنان که خداوند تعالی می‌فرماید: «السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ». «۱۳۵» در حدیث است از ابن عباس که گفت: «نمی‌دانستم معنی «فاطر السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» چیست، تا آن که دو تن از اعراب بادیه در مورد چاهی نزد من به داوری آمدند و یکی از آنان گفت: «انا فطرتها» ابن اثیر در شرح این جمله می‌گوید: یعنی من برای نخستین بار آن را حفر کردم. با مراجعه به این ماده در لغت روشن می‌شود که در زبان عربی ماده «فطر» در شکافته شدن پوست دهان شتر و پدید آمدن دندان آن و در مورد انگوری که تازه سر شاخه‌های آن پیدا شده به کار رفته، و با در نظر گرفتن همین معنا یعنی آغاز ظهور، به دلالتی اسلامی بر خلقت ابتدایی، نقل یافته و این خلقتی است که به حکم استقراء همه آیات مشتمل بر فاطر و فطر تنها از آن خداوند است؛ و «فطرت» نیز خلقتی طبیعی است که انسان بر آن سرشته شده است. از آنجا که دندان شتر و سر شاخه‌های انگور که بیرون می‌آید از شکافی در پوست دهان حیوان و یا پوست درخت است، جایی که پای کسی شکاف بردارد گفته می‌شود: «تفطرت قدما». شاید این که خوردن غذای صبح «افطار» [و این غذا فطور] نامیده شده نیز با در نظر گرفتن این مسأله است که این غذا گرسنگی طولانی شب را می‌شکند. با همین ملاحظه است که این ماده به دلالتی اسلامی در افطار روزه‌دار و زکات فطر نقل یافته است. «فطور» خللی است که در آن به اصل معنی این کلمه یعنی شکافته شدن نظر شده است. ویژگی معنایی «تصدع» (شکافته شدن) در «انفطار» آسمان در آیات مزمل و انفطار و همچنین در «تفطر» آسمانها و زمین امری روشن است. اسناد «تفطر» و «انفطار» در این آیات به آسمان و زمین، اسنادی مجازی است و دالّ (۱۳۵) ر ک:

المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۲۸ بر حالت خود بخودی این شکافته شدن، به گونه‌ای که نیازی به فاعل نیست و علت این بی‌نیازی از فاعل و خود بخود انجام شدن این امر نیز سختی آن رخداد و وحشت آن وضعیت است. [

### ۱۳۰- یوزعون:

۱۳۰- یوزعون: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فَهُمْ يُوزَعُونَ». ابن عباس گفت: «یحبس أولهم علی آخرهم حتی تنام الطیر» (نخستین آنان به خاطر آخرینشان بازداشته می‌شود تا زمانی که پرندگان به خواب روند)؛ و چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، پاسخ داد: آری، آیا شعر شاعر را نشنیده‌ای که گوید: وزعت رعیلها بأقب نهد «۱۳۶» إذا ما القوم شدوا بعد خمس یعنی: با سینه‌ای ستبر صفوف آنها را پس راندم، آنگاه که حمله‌ای در پس حمله دیگر آوردند. [این کلمه در آیه‌های سه گانه ذیل آمده است: نمل/ ۱۷: «وَحِشْرَ لَسْلِيمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ»؛ نمل/ ۸۲: «وَأَيُّومَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ»؛ فصلت/ ۱۹: «وَأَيُّومَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ». به ترتیب یعنی: - برای سلیمان سپاهی از جن و آدمی و پرنده گرد آورده شد و بزور رانده می‌شدند؛- و روزی که از هر امتی دسته‌ای را که آیات ما را تکذیب می‌کنند محشور می‌داریم و آنان بزور رانده می‌شوند؛- روزی که دشمنان خدا را گرد آورند و آنان بزور رانده می‌شوند. در قرآن کریم از این ماده، تنها فعل مضارع مجهول در سه آیه فوق آمده است. باضافه فعل امر در آیات نمل/ ۱۹ و احقاف/ ۱۵: «رَبِّ



أَوْزَعِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ» «پروردگارا مرا بدار که سپاسگزار نعمتی شوم که به من ارزانی داشته‌ای». روشن است که تفسیر ابن عباس از این کلمه شرح آن دربارۀ سپاهیان سلیمان در آیه (۱۳۶) در نسخه چاپی الاتقان کلمه

تصحیف شده «وزعت» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۲۹ نمل / ۱۷ است. با وجود این روشن نیست چرا وی این پیش رانده شدن را مقید به «خواهیدن پرندگان» ساخته، در حالی که در دو آیه دیگر مشتمل بر این مادۀ چنین قیدی وجود ندارد. راغب کلمه «وزع» را به «باز داشتن» تفسیر کرده است، باز داشتنی به عنوان قمع و تسلیم کردن و خوار کردن در آیه نمل / ۱۱، و به عنوان مجازات در مورد کسانی که بنا به مفاد آیات نمل / ۸۲ و فصلت / ۱۹ به سوی جهنم رانده می‌شوند. راغب می‌افزاید: گفته شده: وزوع به معنی ولع داشتن نسبت به یک شیء است. گفته می‌شود: «اوزع الله فلانا» در موردی که خداوند سپاسگزاری را به او الهام کرده باشد؛ و گفته شده: این عبارت از «اوزع» مأخوذ است، گویا که خداوند شخص را فریفته شکر گزاردن به درگاه خویش ساخته است. همچنین این که می‌گوید: «اوزعنی ان اشکر نعمتک» بدان معناست که شکر گزاری را به من الهام کن. اما معنی درست این آیه آن است که مرا شیفته شکر خود ساز و چنان کن که خود را از کفران و ناسپاسی برهانم و جدا کنم. «۱۳۷» نزدیک به همین تفسیر است آنچه ابن اثیر در شرح حدیث «یزع السلطان اکثر مما یزع القرآن» ذکر کرده و این کلمه را به معنی بازداشتن و منع کردن دانسته [و بنابراین معنی حدیث چنین است: پادشاه بیش از آنچه قرآن نهی دارد مردم را منع می‌کند]. او در موردی دعای «اللهم اوزعنی» نیز می‌گوید: این عبارت یعنی خداوند را به من الهام کن و مشتاقم ساز. «۱۳۸» از این نکته نیز غافل نمی‌مانیم که کلمه «یوزعون» که موضوع مسأله می‌باشد در هر سه آیه مشتمل بر آن به صورت مجهول آمده و همه نیز از محشور شدن و گرد آورده شدن (سپاه سلیمان، اهل تکذیب و بالأخره دشمنان خداوند) سخن می‌گویند و این خود بر آن گواهی می‌دهد که در مدلول این کلمه راندن به سوی محلّ تجمّع به صورت قهری و اجباری منظور شده است. شاید اصل مدلول این کلمه در لغت نیز راندن و پیش بردن همراه با اجبار است و «موزع» بر اساس اراده کسی دیگر پیش برده می‌شود و «دفع» او در مورد کسانی که به سوی محشر رانده می‌شوند عنوان اجبار، و در دعا عنوان واداشتن و توجه دادن دارد. با توجه به همین ویژگی معنایی تشبیه، حیرت و از هم پاشیدگی در پیش راندن اجباری یک جمع است که در واژه «اوزاع» (جمعیتها) مفهوم تفرّق و پراکندگی نیز پدید آمده است. (۱۳۷) ر ک: المفردات. (۱۳۸)

النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۰ اگر در حدیث نبوی «یزع السلطان» از وزع معنی بازداشتن فهمیده می‌شود این بازداشتن به معنی منع کردنی است که در آن دلالت بر «به اجبار راندن» منظور گردیده است.]

### ۱۳۱- خبت:

۱۳۱- خبت: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «کَلَّمَا خَبْت». ابن عباس گفت: «الخبو الذی یطفأ مرّة و یسعر اخرى» (خبو آن است که یک بار خاموش می‌شود و یک بار شعله می‌افروزد)، و آنگاه به این شعر شاعر استشهاد کرد: و النار تخبو عن آذانهم و أضربها اذا ابتردوا سعیرا یعنی: آتش گاه به گاه از گوشهای آنان زبانه می‌کشد و هر دم که شعله آتش آنان سرد شود من آن را بر می‌افروزم. [این کلمه در آیه اسراء / ۹۷، آمده است: «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلُّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيًّا وَ بُكْمًا وَ صُمًّا مَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا». یعنی: هر که را خداوند هدایت کند همواره یافته است و هر که را خداوند گمراه سازد برای آنان یارانی در برابر او نخواهی یافت و آنان را در روز قیامت بر روی محشور سازیم در حالی که کور و لال و کرنند. جایگاه آنان دوزخ است و هرگاه شعله آن فروکش کند بیشترش می‌افروزیم. این کلمه، به صیغه و مادۀ، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به یک بار خاموش شدن و یک بار دیگر شعله کشیدن

شرحی است بر اساس آنچه از سیاق آیه فهمیده می‌شود، هر چند در لغت «خبو» به معنی کاسته شدن از تندی زبانه‌های آتش و خاموش شدن درخشش آن است، همراه با قابلیت آن برای برافروخته شدنی مستمر. راغب این کلمه را به فرو نشستن زبانه‌های آتش تفسیر کرده است، چنان که گویا غشایی از خاکستر بر روی آن قرار می‌گیرد. از دیدگاه مؤلف، وی در این تفسیر به ماده مهموز «خبأ» نظر داشته، و این تفسیر نزدیک است به تفسیر زمخشری در اساس البلاغه که می‌گوید: از استعمال مجازی است: «و خبأ لهبه» در موردی که زبانه آتش و غلیان و جوشش آن فرو نشیند؛ و همچنین است «الحب فی خبائه» دانه‌ای که در پوست خوشه است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۱

## ۱۳۲- المهل:

۱۳۲- المهل: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «کالمهل». ابن عباس گفت: «کدردری الزیت» (درد روغن). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: تباری بها العیس السموم كأنها تبطن الأتراب من عرق مهلا- یعنی: آنجا شتران با بادهای گرم سوزان به مسابقه برخاستند گویا که شکمها را از شرابی کهنه و ناخالص پر کرده بودند. [این کلمه در آیه‌های ذیل آمده است: کهف/ ۲۹: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَفَقًا»؛ دخان/ ۴۵: «إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ\* طَعَامُ الْأَثِيمِ\* كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ\* كَغَلِي الْحَمِيمِ»؛ معارج/ ۸: «يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ\* وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ\* وَ لَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا». به ترتیب یعنی: - بگو این سخن حق از جانب پروردگار شماس: هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کافر شود. ما برای ستمگران آتشی مهیا کرده‌ایم که بر همه آنان خیمه گسترد و اگر در این میان کمکی خواهند در پاسخ آبی به آنان داده شود که چون مسی گداخته است که چهره را کباب کند. بد نوشیدنی و بد جایگاهی است؛- درخت زقوم\* طعام گنهکاران است\* همانند مسی گداخته که در شکمها می‌جوشد\* به سان جوشیدن آبی داغ؛- روزی که آسمان چونان فلزی گداخته شود\* و کوهها چونان پشمی زده شده\* و روزی که هیچ دوستی از حال دوست نپرسد. از همین ماده است فعل امر از «تمهل» و «امهل» در آیات مزمل/ ۱۱ و طارق/ ۱۷. راغب نیز «مهل» را به «درد روغن» تفسیر کرده و این، از معانی لغوی کلمه است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۲ القاموس معانی ذیل را برای این کلمه گرد آورده است: اسمی است در بر دارنده جواهر معدنی از قبیل نقره و آهن و همانند آن، صمغ رقیق درخت، مس یا آهنی که ذوب شود، روغن یا درد آن و یا رقیق شده آن، آنچه از خاکستر جدا می‌شود، پاره‌ای از آتش، زهر، چرک، چرک و یا خونابه مرده. اما «مهل»- به فتحه حرف میم- از نظر راغب به معنی سکون و درنگ، و در القاموس به معنی آرامش و مداراست، و «أمهله» به معنی با او مدارا کرد و بر او سهل گرفت، و «مهله» به معنی او را مهلت داد، و «تمهل» به معنی درنگ ورزید. معانی مذکور در فرهنگها برای واژه «مهل» نزدیک به هم به نظر نمی‌رسند، چنان که وجه قرب دو مفهوم «مهل» و «مهل» که از یک ماده‌اند نیز روشن نیست. اما آیا نمی‌توان گفت «مهل» در اصل برای ذوب شدن و آب شدن معدن است که در آن کندی آب شدن منظور گردیده و از همین اصل و با همین ملاحظه «مهل» به معنی درنگ ورزیدن و کندی کردن، «امهل» به معنی مهلت دادن و به تأخیر انداختن، و «تمهل» به معنی صبر و شکیبایی بر آن که او را مهلت می‌دهی آمده است؟ و آیا نمی‌توان گفت آنچه محور همه معانی مهل می‌باشد این است که ذوب شدن و آب شدن یک ماده معدنی دارای حرارتی فراوان و کشنده است، و با در نظر گرفتن همین محور معنایی و با توجه به مفهوم برافروختگی و زبانه کشیدن، به پاره آتش «مهل» و همچنین به هر ماده مایع آزار دهنده از قبیل چرک، خونابه و درد روغن «مهل» گفته شده است؟ به هر حال، هر چند این کلمه قرآنی در تشبیه آسمان در آیه معارج تفسیر «درد روغن» را بپذیرد، اما در آیه کهف که «مهل» نوشیدنی گناهکاران شده و در آیه دخان که طعام گناهکاران و میوه‌ای از درخت زقوم است، این کلمه معنی چرک و خونابه را بیشتر می‌پذیرد. [

## ۱۳۳- و بیل:

۱۳۳- و بیل: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أخذوا وبيلا». ابن عباس گفت: «شدیدا لیس له ملجأ» (سخت، به گونه‌ای که او را پناهگاهی از آن نیست)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۳. أخزی الحیاء و خزی الممات و کلبا أراه طعاما و بیلا «۱۳۹» یعنی: آیا هم خواری زندگی و هم خواری مرگ؟ و هر دو را طعامی تلخ و گریز ناپذیر می‌بینم. [این کلمه در آیه مزمل/ ۱۶ آمده است: «فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا» یعنی: فرعون در برابر رسول نافرمانی کرد و ما نیز با او برخوردی سخت کردیم. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: - «وبال أمره» در مائده/ ۹۵- «وبال أمرهم» در حشر/ ۱۵- «وبال أمرها» در طلاق/ ۹- «وبال» سه بار در آیات بقره/ ۲۶۴ و ۲۶۵. روشن است که تفسیر «اخذ و بیل» از سوی ابن عباس به «برخوردی سخت که پناهگاهی در برابر آن نیست» از قبیل شرح می‌باشد و در کنار آن از این نکته غافل نمی‌شویم که در «أخذ و بیل» صراحتاً مفهوم وبال و هلاک وجود دارد. راغب این کلمه را به اصل معنی «سنگینی» در باران سنگین، «المطر الوابل و الوبل» برگردانده و می‌گوید: به خاطر مراعات همین مفهوم سنگینی و ثقل بدانچه انسان از ضرر آن بیم دارد «وبال» گفته می‌شود و همچنین می‌گویند: «طعام و بیل» و «کلاؤ و بیل» یعنی آنچه از وبال و ضرر آن بیم می‌رود. خداوند- تعالی- می‌فرماید: «أَخْذًا وَبِيلًا». «۱۴۰» ابن اثیر نیز درباره این ماده می‌گوید: «وبال» در اصل به معنی سنگینی و امر ناخوشایند است. در حدیث است که «فاستوبلوا المدینة» یعنی این که آب و هوای مدینه را سنگین یافتند و با بدنهای آنان نساخت؛ و گفته می‌شود: «ارض وبله» یعنی سوزمینی بـ د آب و هـ و ناسازگـ ار. «۱۴۱»

معجم غریب القرآن به صورت «أذل الحیاء و عز الممات» روایت شده، هر چند سیاق بیت این روایت را نمی‌پذیرد. «۱۴۰» المفردات. «۱۴۱» (۱۴۱) النهایة. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۴ به عقیده ما در زبان عربی میان صیغه‌های مختلف این کلمه به خاطر تفاوت‌های مفهومی آنها تفاوت گذاشته شده و به همین جهت، «وابل» به سنگینی و شدت فرو ریختن و سرازیر شدن اختصاص یافته و بیشتر در مورد باران به کار می‌رود، «وبال» به بدبختی و سنگینی عذاب اختصاص یافته، «وبل» برای دلالت بر ناسازگار و وخیم آمده، و «و بیل» برای دلالت بر از بین برنده هلاک کننده قرار داده شده است. [

## ۱۳۴- نقبوا:

۱۳۴- نقبوا: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ». ابن عباس گفت: «هربوا، بلغه الیمن» (به گویش یمن، یعنی گریختند)؛ و آنگاه بیتی از شعر عدی بن زید را گواه آورد: نقبوا فی البلاد من حذر الموت و جالوا فی الارض ای مجال یعنی: از ترس مرگ به هر سرزمین گریختند و در همه جای زمین گشتند. [این کلمه در آیه ق/ ۳۶ آمده است: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَوْمٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ». یعنی: چه بسیار پیش از آنان اقوامی را هلاک کردیم که از آنان قدرتمندتر بودند. پس به هر سرزمینی گریختند که آیا پناهی و گریزی هست؟ این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: - «نقب» در ماجرای ذوالقرنین، در آیه کهف/ ۹۷: «آتُونِي زُبُرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا\* فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا» برای من پاره‌های آهن بیاورید. چون میان آن دو کوه انباشته شد، گفت: بدمید. چون آن را به صورت آتشی در آورد، گفت: مس گداخته برآیم بیاورید تا بر آن ریزم\* نه توانستند از آن بالا بروند و نه توانستند آن را سوراخ کنند؛- «نقیب» در آیه مائده/ ۱۲: «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا» خداوند از بنی اسرائیل پیمان ستاند و از آنان دوازده نقیب برانگیختیم». تفسیر «التنقیب فی البلاد» در سوره ق به «فرار»

تفسیری است که می‌توان آن را به اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۵ عنوان اختلاف در لغت و با توجه به تصریح ابن عباس که «به گویش حبشه این کلمه به معنی فرار است» پذیرفت. در کنار این مفهوم «جستجو و فحص» را که در «تنقیب» است نادیده نمی‌گیریم. بخش اول ماده این ریشه یعنی [دو حرف «ن ق» از سه حرف] «ن، ق، ب» در الفاظ عربی متعددی می‌آید که مدلول مشترک همه آنها فحص و جستن و رنج بردن است و پس از آن با توجه به حرف اخیری که در کنار آن دو حرف قرار می‌گیرد مدلول خاصی برای هر یک از الفاظ شکل می‌گیرد، و بدین ترتیب: «نقب» برای کندن و فحص کردن، «نقت» برای زیر و رو کردن و از هم ریختن چیزی [به منظور جستن چیزی دیگر در آن]، «نقح» برای فحص و تهذیب، «نقد» برای فحص و تمیز، «نقش» برای حفر و نقاشی کردن، «نقط» برای کتابت، «نقض» برای فحص و منهدم کردن، «نقع» برای غبار و گرد و خاکی که برانگیخته می‌شود، «نقر» برای فحصی که از سوی پرنده صورت گیرد، «نقف» برای ایجاد سوراخی به منظور خروج از تخم به وسیله جوجه ... به کار می‌رود. این ماده با مراعات همین مدلولهای اولیه و اصلی به دلالتهای مجازی نقل داده می‌شود، از قبیل نقل «نقض» از فحص به منظور منهدم کردن، به نقض احکام و اقوال؛ «نقب» از سوراخ کردن دیوار و سدّ - که واژه نقب در آیه سوره کهف و همچنین تنقیب که در مورد حفّاری و معدن به کار می‌رود از این قبیل است - به هر سوراخ یا شکاف و رخنه؛ نقل «تنقیب» به مفهوم معنوی فحص و جستجو؛ و «نقیب» که وضعیت قوم خود را بررسی و فحص می‌کند و در امور آنان نظر می‌کند. بنابراین مشاهده می‌کنیم که دلالت بر فحص و جستجو از هیچکدام از استعمالهای این ماده به صیغه‌های مختلف آن، انفکاک نمی‌پذیرد و از همین جاست که در کنار تفسیر «فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ» به فرار می‌بایست مفهوم جستجوی گریزگاه و پناهگاه را، در روزی که هیچ پناهگاه و گریزگاهی نیست، نیز منظور داشت، چنان که صریح آیه است: «پس در هر سرزمینی گشتند که آیا گریزگاهی هست؟» [

### ۱۳۵- همس:

۱۳۵- همس: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «إلا همسا». ابن عباس گفت: «الوطء الخفّی و الکلام الخفّی» (گام نهادن پنهان و آهسته، و سخن اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۶ پنهان و آهسته)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: فباتوا يدلجون و بات يسرى بصير بالدّجى هاد هموس یعنی: آنان شبانه راه پیمودند و او نیز شب روی کرد، بینای آن ظلمت سخت، راهنمایی که صدای گامهایش شنیده نمی‌شد. [این کلمه در آیه طه/ ۱۰۸ آمده است: «يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدّاعِيَ لا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا\* يَوْمَئِذٍ لا تَنفَعُ الشّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا». یعنی: در آن روز از پی آن منادی می‌روند که هیچ کژی در او نیست، و صداها در برابر خداوند رحمان خاشع شد و جز زمزمه‌هایی پنهان نمی‌شنوی. در آن روز شفاعت سود ندهد مگر آن را که خدای رحمان اجازت دهد و سخنش را پسندد. [این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. نزدیک به تفسیر ابن عباس، نظریه راغب در مورد این کلمه است که می‌گوید: همس به معنی صدایی آرام و پنهان و «همس اقدام» به معنی آهسته‌ترین و پنهانترین صدای گامهاست؛ و آنگاه آیه فوق را ذکر می‌کند. ابن اثیر نیز در مورد حدیث «فجعل بعضنا يهمس إلى بعض» (به در گوشتی سخن گفتن با یکدیگر پرداختیم) می‌گوید: مقصود از این سخن گفتنی پنهان است که تقریباً فهمیده نمی‌شود. اینها اقوالی نزدیک به یکدیگر است، و آنچه از صریح آیه مورد بحث فهمیده می‌شود آهسته سخن گفتن و با یکدیگر در گوشتی کردن است. واژه «همس» در مورد سخن گفتن آهسته و پنهان استعمال فراوان یافته است، منقول از اصل استعمال آن در مورد گام نهادن بسیار آهسته به گونه‌ای که صدای آن شنیده نشود. در بیتی که به عنوان شاهد آمده است نیز ماده «همس» در این معنا به کار رفته است، آنجا که می‌گوید: بصير بالدّجى هاد هموس یعنی: بینای آن ظلمت سخت و راهنمایی که صدای گامهایش شنیده نمی‌شود. نکته دیگری که در اینجا آن را مورد توجه قرار می‌دهیم این است که واژه همس در قرآن کریم تنها در مورد شکسته شدن صداها در برابر خداوند رحمان در روز دمیده شدن در صور به کار رفته و این به واژه

مزبور مفهومی از ترس و هیبت می‌دهد و لفظ «خشعت» در آیه نیز آن را تقویت می‌کند؛ چه، این واژه از خشوعی سخن به میان می‌آورد که از افعال قلبی است اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۷ و تنها می‌تواند از احساس صادقانه هیبت و از فرط تواضع و اقرار به عظمت و جلال خداوند ناشی شده باشد.]

### ۱۳۶- مقمحوں:

۱۳۶- مقمحوں: نافع بن ازرق از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «مقمحوں». ابن عباس گفت: «المقمح الشامخ بأنفه المنكس رأسه» (مقمح یعنی متکبری که اینک به ذلت سر فرو می‌افکند). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را که می‌گوید: و نحن علی جوانبها قعود نغص الطرف كالإبل القماح یعنی: ما در اطراف آن نشسته بودیم و دیده فرو می‌هستیم، چونان شترانی که سر بلند کرده از آب نوشیدن خودداری کنند. [این کلمه در آیه یس / ۸ آمده است: «لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ \* إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ \* وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سِدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سِدًّا فَأَعْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ». یعنی: حجت بر همه آنان تمام شده ولی آنان ایمان نمی‌آورند\* ما در گردنهایشان زنجیرهایی قرار دادیم که تا زنجیرهایشان کشیده است چنان که سرهایشان به بالاست و فرود نتوانند آورد\* در برابر آنان دیواری قرار دادیم و پشت سر آنان نیز دیواری، و بر چشمانشان نیز پرده‌ای افکندیم و نمی‌بینند. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «اقماح» به «شموخ الانف و تنكيس الرأس» (تکبر و سر فرو افکندن)، اگر شرحی تقریبی نباشد، دست کم نیازمند توضیح و تبیین فراوان است، از این نظر که در زبان عربی، واژه «شموخ الانف» کنایه از عزت و کبریا و تکبر و خود برتر دیدن است و مفسران و لغویان در مورد این واژه بحث و تأویل فراوان کرده‌اند: راغب واژه «اقماح» را به اصل ماده آن یعنی «قمح»، به معنی گندمی که در خوشه است از آغاز رسیدن آن تا انبار شدن، پیوند داده است. از همین ماده کلمه «قمح» برای دلالت بر بلند کردن سر به منظور برداشتن چیزی اخذ شده و در مرحله بعد نیز به هر نوع بلند کردن سر «قمح» اطلاق گردیده است. گفته می‌شود: «قمح البعير رأسه» یعنی: شتر سرش را بلند کرد، و اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۸ «أقمحت البعير» یعنی: سر او را به پشت بستم. این که خداوند می‌فرماید: «مقمحوں» تشبیهی است به همین و مثلی است برای آنان [کسانی که به سوی آتش برده می‌شوند]. مقصود از این تشبیه نیز توصیف آنان به سر برتافتن از انقیاد و تسلیم در برابر حق و از اعتراف و پذیرش هدایت و خودداری از انفاق در راه خداست. گفته شده است: این تشبیه اشاره است به حالت آنان در قیامت، آن هنگام که غل و زنجیرها در گردنهایشان است. «۱۴۲» به عقیده ما سیاق آیه بدین نزدیکتر است که وصف حال غافلان در اعراض از منادی حق و هشدار دهنده به روز قیامت باشد. ممکن است از تفسیر «اقماح» به «ابا کردن» همان مفهوم «شموخ» (سر بلند کردن) فهمیده شود و این چیزی است که با قرار داشتن غل و زنجیر بر گردنهای آنان ممکن نمی‌شود. ابن اثیر می‌گوید: «اقماح» سر بلند کردن و دیده فرو هشتن است. گفته می‌شود: «أقمحه الغل»، در موردی که غل باعث شود سر شخصی بلند بماند و نتواند پایین آید، و از همین معناست کلام خداوند- تعالی- که «فَهُمْ مُقْمَحُونَ». «۱۴۳» در القاموس المحيط جزئیات بیشتری در این باره آمده است: «اقمحه» یعنی سر را بلند کرد و دیده را فرو هشت. «اقمحه بأنفه» یعنی سر برافراشت. «أقمح الغل الأسير» یعنی غل بدان خاطر که محکم و تنگ بسته شده بود سر اسیر را بالا نگه داشت. «قمح البعير قموحا» یعنی شتر بر کنار بر که سر را بلند کرد و از آب نوشیدن خودداری ورزید. «القماح من الابل» شتری است که بسیار تشنه شده تا آن حد که کاملاً سست گشته است. در حاشیه این کتاب، شیخ نصر هورینی چنین می‌آورد: می‌گوید: «أقمح الغل الأسير» الخ، فهو «مقمح»؛ این در هنگامی گفته می‌شود که عمود غل که در زیر چانه قرار می‌گیرد چنان باشد که اجازه ندهد شخص سر خود را پایین آورد، چنان که در اساس البلاغه آمده است. از زبان ازهری نیز نقل شده است که می‌گوید: مقصود کلام خداوند- عز و جل- آن است که چون غل تا زیر چانه‌های آنان آمده چانه‌هایشان و سرهایشان را بالا

( ۱۴۲) ر ک: المفردات. (۱۴۳) ر ک:

النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۳۹ نگه داشته است، به سان شتر قماح یعنی شتری که سر بر افراشته است. بنابر این مشاهده می‌کنیم کلمه «اقماح» تنها در صورتی معنی سر بر افراشتن دارد که همراه با آن به کلمه «انف» نیز تصریح شود، در حالی که در آیه چنین تصریحی نیست. لغویان و در کنار آنان ابن اثیر، آنجا که گفته‌اند اقماع به معنی سر را بلند کردن و دیده را فرو هشتن است، این قید را نیز در «سر بلند کردن» آورده‌اند که از غلّها ناشی شده باشد، و در همین تفسیر است که گفته‌اند «أقمح الغلّ الأسیر» یعنی آن که غل زیر چانه اسیر قرار گرفته است و نمی‌تواند سر خود را پایین آورد. بیت شعری که به عنوان شاهد آمده است نمی‌تواند گواهی بر مفهوم «شموخ الانف» (سر بلند کردن) باشد؛ چه این که در این بیت طرف تشبیه «الابل القماح» (شتران سر برافراشته) است و آنچه بدان تشبیه شده نیز، نشستگانی که دیده فرو هشته‌اند، در حالی که در کنار دیده فرو هشتن نمی‌تواند مفهوم سر بلند کردن و سر برافراشتن وجود داشته باشد.]

### ۱۳۷- مریج:

۱۳۷- مریج: نافع بن ازرق درباره این کلام خداوند- تعالی - پرسید: «فی أمر مریج». ابن عباس گفت: «المریج، الباطل» (مریج به معنی باطل است). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را که می‌گوید: فراغت فالتمسست بها حشاها و حرّ كأنه حوط مریج «۱۴۴» یعنی: پس برگشت و به نیزه خویش شکم او بیرون آورد و او نیز بر زمین افتاد چونان که شاخه‌ای نرم و از درون پوسیده بوده است. [این کلمه در آیه ق/ ۵ آمده است: «بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيحٍ». یعنی: بلکه حق را تکذیب کردند و آنان در باطل بسر می‌برند. این صیغه تنها یک بار در قرآن به کار رفته، و از همین ماده است (۱۴۴):

دیوان الهذلیین (چاپ دار الکتب المصریه، ج ۳، ص ۱۰۳) و از شعر عمرو بن داخل هذلی است. در این روایت از عبارت الاتقان: «فراغت فانتمدت» «فخر کانه» عدول شده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۴۰ - «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ» (دو دریا را به هم آمیخت)، در آیات فرقان/ ۵۳ و الرحمن/ ۱۹ - «مِنْ مَرَجٍ مِنْ نَارٍ» (از آمیزه‌ای از آتش)، در آیه الرحمن/ ۱۵ - «المرجان»، همراه با «اللؤلؤ» در آیه الرحمن/ ۲۲، و همراه با «الیاقوت» در الرحمن/ ۵۸. برای تفسیر این کلمه به «باطل» وجه نزدیکی به نظر نمی‌رسد، [در شرایطی که تنها در این مورد کلمه مریج ذکر شده] و این در حالی است که در قرآن کریم کلمه «باطل» به عنوان نقیض حق، بیست و شش بار، و فعل این ماده نیز پنج بار، و اسم فاعل «مبطلون» هم پنج بار به معنی گمراهان مفسد زیانکار، آمده است. بنابراین از آنجا که قرآن کریم در اینجا به رغم آن که کلمه «باطل» از واژه‌های قرآنی است، «فی امر باطل» نگفته، ناگزیر می‌بایست تفاوتی در مدلول و مفهوم وجود داشته باشد، تفاوتی که دو آیه فرقان و الرحمن: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ» با دلالت بر مفهوم اختلاط و آمیختگی که در «مرج» است، ما را بدان رهنمون می‌گردد. ابن اثیر نیز «مرج» را به «خلط و آمیختن» تفسیر کرده و در ذیل «مارج من نار» گفته است: یعنی زبان آمیخته به سیاهی و دود آن. «مرج» نیز به معنی سرزمینی پر وسعت است که در آن گیاهان فراوانی رویده و چهارپایان در آن «مروج» دارند یعنی رهانیده و در آمیخته به هم به هر سو که می‌خواهند می‌روند و چرا می‌کنند. «۱۴۵» بنابراین، اگر تفسیر ابن عباس از کلمه «مریج» به باطل یک تقریب ذهن به معنا باشد، در کنار آن از دلالت این کلمه بر اضطراب و در هم آشفتگی غافل نمی‌مانیم که ناشی از تردید و دودلی کسانی است که چون حقیقت به آنان رسید امر بر آنان مشتبه گشت و آن را دروغ شمردند و از حق منحرف و گمراه شدند.]

### ۱۳۸- حتما مقضیا:

۱۳۸- حتما مقضیا: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «حَتْمًا مَقْضِيًّا». ابن عباس گفت: «الحتم الواجب» (حتمی و واجب)؛ و آنگاه به شعر امییه استشهاد کرد:

(۱۴۵) ر ک: النهایه. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۴۱ عبادک یخطئون و أنت ربّ بکفیک «۱۴۶» المنایا و الحثوم یعنی: بندگانت خطا کارند و تو پروردگاری هستی که هر مرگ و هر سرنوشت لازمی به دست توست. این کلمه در آیه مریم / ۷۱ آمده است: «فَو رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثًّا\* ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا\* ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا\* وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا». یعنی: به پروردگارت سوگند آنها و نیز شیاطین را گرد می‌آوریم و سپس همه را به زانو نشانده، بر اطراف جهنم احضار می‌کنیم و سپس نیز از هر گروه کسانی را که بیشتر از دیگران در برابر خدای رحمان سرکشی داشته‌اند از میان جمع بیرون می‌کشیم. ما خود بدین آگاه‌تریم که چه کسانی سزاوارترند که به دوزخ در افکنده شوند. هیچیک از شما نیست مگر این که بدان وارد می‌شود و این بر پروردگارت حکمی حتمی و لازم است. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. ابن اثیر نیز در النهایه و در ذیل حدیث «الوتر لیس بحتم كالصلاة المكتوبة» (نماز وتر همانند نمازهای واجب لازم و حتمی نیست) این کلمه را به لازم و واجبی که ناگزیر می‌بایست انجام پذیرد تفسیر کرده است. سیاق کلمه در آیه موضوع بحث تفسیر آن به واجب به معنی وجوب را می‌پذیرد و در کنار آن ویژگی معنایی دلالت بر قطعی بودن و نهایی بودن نیز وجود دارد، چنان که در زبان، این واژه در معنی داوری و محکم کردن و ایجاب آن استعمال یافته، و «حاتم» به معنی قاضی آمده است. همچنین این کلمه در تقدیر و قضای حتمی استعمال شده و کلاغ «حاتم» نام گرفته است، بدان سبب که از حتمی بودن فراق و جدایی خبر می‌دهد.]

### ۱۳۹- اکواب:

۱۳۹- اکواب: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «اکواب». ابن عباس گفت: «القلال التي لا عرا لها» (جامه‌هایی بدون دستگیره). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با چنین تفسیری آشناست، گفت: آری، آیا شعر هذلی (اعشی؟) «۱۴۷» را

(۱۴۶) این بیت از امیه بن صلت است و در روایت الاتقان به جای «بکفیک» «یکفیک» آمده است. (۱۴۷) این بیت در الاتقان و همچنین در معجم غریب القرآن به هذلی نسبت داده شده، در حالیکه در دیوان الهذلیین اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۴۲ نشنیده‌ای که گوید: فلم ينطق الديق حتى ملأت كوب الدنان له فاستدارا یعنی: خروس بانگ بر نیامورد تا زمانی که جام شرابی برای او پر کردم و جام را چرخاندند. [این کلمه در آیات چهار گانه ذیل آمده است: زخرف / ۷۱: «يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ أَكْوَابٍ وَ فِيهَا مَا تَشْتَبِهُهُ الْأَنْفُسُ وَ تَلْمِذُ الْأَعْيُنِ»؛ انسان / ۱۵: «وَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا\* قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا»؛ غاشیه / ۱۴: «فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ\* لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِأَعْيُنٍ\* فِيهَا جَارِيَةٌ\* فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ\* وَ أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ\* وَ نَمَارِقُ مَضْفُوفَةٌ\* وَ زُرَابِيٌّ مَبْتُوثَةٌ»؛ واقعه / ۱۸: «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَ لِدَانٌ مُخَلَّدُونَ\* بِأَكْوَابٍ وَ أَبَارِيقٍ وَ كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ». به ترتیب یعنی: - قدحهای زرین و سبوها را در میانشان به گردش می‌آورند. در آنجاست که هر چه نفس آرزو کند و دیده از آن لذت برد، وجود دارد؛- در میان آنان کاسه‌هایی سیمین و کوزه‌هایی از شراب به گردش آورند، کوزه‌هایی از سیم که آنها را به اندازه پر کرده‌اند؛- در بهشتی برین که در آن سخن لغو نشنوند و در آن چشمه سارها جاری است، در آن تخت‌هایی بلند است و سبوهایی نهاده و بالش‌هایی بر روی هم چیده و فرش‌هایی گسترده؛- پسرانی همواره جوان گرد آنان می‌چرخند با قدحها و ابريقها و جامه‌هایی از شرابی جاری و زلال. چنان که مشاهده می‌شود آیات فوق. همه در مقام بیان نعیم بهشتیان است. مفرد این کلمه «کوب» می‌باشد و راغب نیز همانند ابن عباس آن را به «جامی که دسته ندارد» تفسیر کرده و در کنار آن، «کوبه» را به معنی طبلی که برای بازی به کار گرفته می‌شود نیز ذکر کرده؛ و

تفسیر القموس از ایمن کلمه نیز همیمن است. چنین چیزی وجود ندارد؛ بلکه این بیت از قصیده رائیه اعشی در مدح قیس بن محمد یکر است. ر ک: دیوان قیس، چاپ اروپا، ص ۳۵؛ رساله الغفران، چاپ پنجم، دار الذخائر، ص ۲۲۷. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۴۳ احتمالاً در زبان عربی چنین میان «قدح» و «کوب» تفاوت گذاشته شده که قدح دارای دسته است و کوب از باب تشبیه به طبل، بر آنچه دسته ندارد اطلاق شده است، هر چند بیتی که به عنوان شاهد از شعر اعشی آورده شده تعیین نمی‌کند که آیا «کوب» دارای دسته است یا نیست. [

#### ۱۴۰- ینزفون:

۱۴۰- ینزفون: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ». ابن عباس گفت: «لا یسکرون» (مست نمی‌شوند). چون نافع بن ازرق پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر عبد الله بن رواحه را که می‌گوید: ثم لا ینزفون عنها و لكن یدهب الهم عنهم و الغلیل یعنی: آنان از آن مست نمی‌شوند، بلکه اندوه و جوشش غم از آنان دور می‌شود. [این کلمه در آیه صافات/ ۴۷، درباره شراب بهشتی، آمده است: «يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ \* بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ \* لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ». یعنی: جامی از شرابی جاری و زلال در میانشان گردانده شود، سفید است و لذتی برای نوشندگان. نه عقل را تباه سازد و نه آنان از آن مست شوند. همچنین است آیه واقعه/ ۱۹ در سیاقی همانند سیاق آیه قبل: «يُطَافُ عَلَيْهِمْ وَلِمَادَانِ مُخَلَّدُونَ \* بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ \* لَا يُصَدِّدُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ» (پسرانی همواره جوان گرد آنان می‌چرخند با قدحها و ابریقها و جامهایی از شراب جاری و زلال که نه از آن به سردرد گرفتار و نه مست شوند). کلمه «ینزفون»- بنا بر قرائت مشهور- در آیه نخست مبنی بر مجهول و در آیه دوم مبنی بر معلوم است، هر چند آیه دوم به صورت مبنی بر مجهول «ینزفون» نیز قرائت شده است. تفسیر این کلمه به سکر و مستی یک تقریب است و در کنار آن از ویژگی دلالت بر «نزف» (بیرون آمدن عقل و به آخر رسیدن آن) در این کلمه غافل نمی‌مانیم. این دلالت نقل یافته است از «نزف» (جاری شدن و بیرون آمدن) آب، خون و اشک. این نکته‌ای است که راغب نیز آن را مورد توجه قرار داده، گوید: گفته می‌شود: «سکران نریف» یعنی کسی که در نتیجه مستی فهم و اندیشه‌اش رفته است؛ خداوند- تعالی- می‌فرماید: «وَلَا يُنْزِفُونَ»- این کلمه «ینزفون» نیز قرائت اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۴۴ شده است- مأخوذ از این گفته عرب که گویند: «انزفوا»، در موردی که شرابشان تمام شود و یا عقلشان برود. اصل این نیز مأخوذ است از گفته عرب: «انزفوا» یعنی آب چاهشان به آخر رسید. «انزفت الشيء» از «نزفت» قویتر است. «نزف الرجل فی الخصومه» بدان معناست که در مقام مجادله در ماند و دلایل او به جایی راه نبرد. «۱۴۸» در آیه موضوع بحث دلالت «ینزفون» بر بردن و به آخر رساندن عقل، با عطف آن بر عبارت «لا فیها غول» که در بر دارنده دلالت بر از میان بردن و کشتن عقل و هشیاری است، تقویت می‌شود. [

#### ۱۴۱- غرام:

۱۴۱- غرام: نافع درباره این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «کان غراما». ابن عباس گفت: «ملازما شدیداً کلزوم الغریم الغریم» (سخت پیوسته و همراه، چنان که طلبکاری با بدهکار همراه است)؛ و آنگاه به شعر بشر بن ابی خازم استشهاد کرد: و یوم النّسار و یوم الجفرا کانا عذابا و کانا غراما یعنی: و در نبرد نسا و در نبرد جفرا، آن دو عذاب، و همراه و ملازم یکدیگر بودند. این کلمه در آیه فرقان/ ۶۵، در دعای بندگان خداوند رحمان، آمده است: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا». یعنی: و آنانند که به دعا گویند پروردگارا عذاب دوزخ را از ما بگردان که عذابی است ملازم دائم. این صیغه تنها یک بار



در قرآن آمده، امّا از همین ماده است: - اسم فاعل در آیه توبه / ۶۰: «وَفِي الرَّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ» «در مورد بردگان و بدهکاران و در راه خدا»؛ - اسم مفعول از باب مزید چهار حرفی در آیه واقعه / ۶۶: «إِنَّا لَمُعْرَمُونَ \* يَلِئَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ» «ما ثروت بر بلاد دادگانیم، بلکه محروم و بی نصیب مانده گانیم». - مصدر میمی در آیات:

(۱۴۸) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۵۴۵ قلم / ۴۶: «أَمْ تَسْئَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَعْرَمٍ مُتَّقِلُونَ» «یا این که از آنان پاداشی می خواهی و بار این هزینه بر آنان سنگین است»؛ و همچنین طور / ۴۰؛ توبه / ۹۸: «وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمْ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» «کسانی از اعراب هستند که آنچه را در راه خدا انفاق می کنند خسارت و جریمه می دانند و در انتظار رویدادهای ناگواری برای شمایند. حوادث ناگوار بر خود آنان باد و خداوند شنوا و آگاه است». ابن عباس در تفسیر این کلمه قید «چنان که طلبکاری با بدهکار همراه است» را برای پیوستگی و همراهی آورده تا ملازمه و همراهی که مفهوم کلمه «غراما» است به ملازمه و همراهی سختی که از دوستی دیرین و آشنایی فراوان ناشی شده تفسیر نشود. راغب نیز همین مفهوم پیوستگی و همراهی را در ماده «غرامه» برداشت کرده، در این باره می گوید: «غرم»، آن ضرری است که بر مال انسان وارد می آید بی آن که جنایتی از او سرزده باشد. گفته می شود: «غرم غرما و مغرما» و «أغرم غرامه». خداوند تعالی می فرماید: «إِنَّا لَمُعْرَمُونَ»، «فَهُمْ مِنْ مَعْرَمٍ مُتَّقِلُونَ». «غریم» به کسی گفته می شود که از دیگری طلبکار و یا به او بدهکار است: «وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ». «غرام» مصیبت و سختی است که انسان را در میان گیرد، خداوند می فرماید: «كَانَ غَرَامًا»؛ مأخوذ از این گفته عرب که گویند: «[فلان] مغرم بالنساء»، یعنی به زنان گرفتار است و زنان پیوسته با اویند. حسن می گوید: هر غریمی از غریم خود جدا می شود مگر آتش. گفته می شود: «غراما» یعنی شیفته هلاک کردن کسی دیگر. ابن اثیر در ذیل حدیث «الزعیم غارم» می گوید: «زعیم» به معنی کفیل، و «غارم» آن کسی است که دیگری را کفالت کند و آنچه را از بابت او ضمانت می کند ملتزم شده است. «غرم» ادای آنچه بر شخصی لازم است می باشد، و از همین معناست: «الزهن لمن رهنه، له غنمه و علیه غرمه» یعنی [رهن از آن کسی است که آن را به رهن گذاشته، فواید آن از اوست و] ادای مخارج آن نیز بر عهده او؛ و این حدیث دیگر که «لا تحلّ المسأله إلا لذی غرم مقطع» یعنی [سؤال کردن از دیگران حلال نیست مگر برای] آن کس که نیازی ضروری و لازم و خرجی ضروری و سنگین دارد ...؛ و همچنین این حدیث که «اعوذ بک من المأثم اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۴۶ و المغرم». در این حدیث مصدر در جای اسم قرار گرفته و مقصود از آن جریمه و بار سنگین گناهان و معاصی است. گفته شده: مغرم به معنی غرم، و آن نیز بدهکاری است و مراد از آن، چیزی که برای امری که مکروه خداوند می باشد و یا برای امری جایز قرض گرفته شده و سپس شخص از باز پرداخت آن ناتوان مانده است. امّا دینی که شخص بدان نیاز داشته و بر ادای آن نیز قدرت دارد چیزی نیست که شخص از آن به خدا پناه برد. در حدیث معاذ است: «ضربهم الله بذلّ مغرم»، یعنی [خداوند آنان را به ذلتی گرفتار ساخت که] همیشه همراه آنان و دایمی است. گفته می شود: «فلان مغرم بكذا» یعنی فلانی به فلان چیز گرفتار و شیفته آن است. «۱۴۹» بدین ترتیب مشاهده می شود که «اصرار همراهی و ملازمه‌ای به ستوه آورنده» مدلول مشترک این ماده است: در الزام مستفاد از «غرم» و «غرامت»، در «غرام» که به جان شخص چنگ زند و با اصرار به او بچسبند و «مغرم» را از آن رهایی نباشد، و در «غریم» که پیوسته با «غریم» همراه باشد، به سان سایه‌ای که پیوسته او را تعقیب می کند و به ستوه می آورد. این که راغب نقل می کند که غریم هم بر بدهکار و هم بر طلبکار اطلاق می شود از مفهوم «مفاعله» میان دو غریم (بدهکار و طلبکار) ناشی شده که هر کدام دیگری را تعقیب می کند، و به همین دلیل است که جایز شده است کلمه «غریم» بر بدهکار نیز اطلاق شود، هر چند که او از همراهی با طلبکار خودداری می ورزد، بدان سبب که همراهی با غریم خود که همان طلبکار است او را به ستوه می آورد، اما از او گریزی نمی یابد و از همین جاست که هر دو «غریم» یکدیگرند. همه این نکات ذهن ما را به مفهوم حقیقی و کامل «إِنَّ عَذَابَهَا كَانِ غَرَامًا» نزدیک می سازد؛ عبارتی که از همراهی و ملازمه‌ای به ستوه آورنده

حکایت دارد که فرد گرفتار عذاب هیچ گریز و فراری از آن نتواند.]

## ۱۴۲- ترائب:

۱۴۲- ترائب: نافع از ایمن کلام خداوند - تعالی - پرسید: «الترائب». (۱۴۹) ر ک: النهایة. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۵۴۷ ابن عباس گفت: «الترائب موضع القلادة من المرأة» (ترائب جایی است که گردن‌بند زن بر آن قرار می‌گیرد)؛ و آنگاه به این بیت شعر استشهاد کرد: و الزعفران علی ترائبها شرقاً به اللبّات و التّحر یعنی: بر میان سینه‌هایش زعفران نهاده بود و دو جانب زیر گلو و برجستگی میان آن بدان درخششی فزون یافته بود. [این کلمه در آیه طارق / ۷ آمده است: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ \* خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ \* يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ \* إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ». یعنی: پس آدمی بنگردد که از چه چیز آفریده شده است \* از آبی جهنده آفریده شده است \* که از میان پشت و سینه بیرون می‌آید \* خداوند بر بازگرداندن وی تواناست. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: - «تراب»، در هفده آیه؛ - «تراب»، در سه آیه؛ - «متربه»، در یک مورد در آیه بلد / ۱۶: «أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجَبَةٍ \* يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ \* أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ» «یا اطعام دادن در روز قحطی به یتیمی خویشاوند یا به مسکینی خاک نشین». به رغم آن که تفسیر «ترائب» به جای قرار گرفتن گردن‌بند یعنی روی سینه یا گردن زن، تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، اما علما در این باره اقوال و آرای متفاوتی دارند: راغب این عقیده را اختیار می‌کند که «ترائب» دنده‌های قفسه سینه، و مفرد آن نیز «تریبه» است، و آنگاه آیه را می‌آورد. او در مورد «أتراب» نیز می‌گوید: «أتراب» به معنی همسالان است که در تساوی و همانندی تشبیه می‌شوند به «ترائب» که دنده‌های قفسه سینه است، در تساوی و همانند بودن ... گفته شده «ترائب» بدان خاطر چنین نامی یافته که در دوران کودکی پیوسته با خاک تماس دارد. «۱۵۰» اما ابن اثیر در النهایة در مورد «تریبه» می‌گوید: «آن قسمت بالایی سینه و زیر چانه انسان است و جمع آن نیز «ترائب» می‌باشد.» (۱۵۰) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۵۴۸ در القاموس المحيط برای «ترائب» معانی متعددی آورده است: استخوانهای سینه، استخوانهایی از استخوانهای سینه که مجاور ترقوه است، استخوانهایی صدری که میان پستان و ترقوه است، چهار دنده از سمت راست سینه و چهار دنده از سمت چپ آن، دستان، پاها و چشمان، و جای قرار گرفتن گردن‌بند. با این همه به گمان ما، نزدیکترین معنا همان قسمتی از گردن است که گردن‌بند بر آن قرار می‌گیرد؛ گرچه خداوند خود به حقیقت امور آگاهی دارد.]

## ۱۴۳- بور:

۱۴۳- بور: نافع از معنی این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا». ابن عباس گفت: «هلکی، بلغه عمان و هم من الیمن» (به لغت مردم عمان که از مردمان یمنند، به معنی هلاک شدگان است)؛ و آنگاه به این شعر شاعر استشهاد کرد: فلا تکفروا «۱۵۱» ما قد صنعنا إلیکم و کافوا به فالكفر بور لسانه یعنی: آنچه را درباره شما کردیم ناسپاسی نکنید و در برابر آن سزا دهید که ناسپاسی مایه هلاکت هر کسی است که چنان کند. [این کلمه در آیه فتح / ۱۲، درباره کسانی از اعراب که در جنگ شرکت نکردند، آمده است: «بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أُيُودًا وَ زَيْنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَ ظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَ كُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا». یعنی: بلکه گمان کردید که هرگز رسول و مؤمنان به نزد خانواده‌های خود باز نخواهند گشت و این گمان در دل‌هایتان زیبا نمود و گمانی ناروا و بد کردید و مردمی هلاک شده بودید». همچنین است آیه فرقان / ۱۸: «قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَ لَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَ آبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذُّكْرَ وَ كَانُوا قَوْمًا بُورًا» «گفتند: منزهی، روا نبود که در برابر تو و جز

تو اولیائی برای خود اختیار کنیم. امّا آنان و پدرانشان را از بهره‌های دنیوی برخوردار ساختی تا جایی که ذکر را از یاد بردند و مردمی هلاک شده بودند (\_\_\_\_\_). (۱۵۱) در

الاتقان «فلا تفکروا» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۴۹ در قرآن کریم از همین ماده آمده است: - فعل مضارع دو بار در آیه ذیل: فاطر / ۱۰: «وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْورُ» «کسانی که در اندیشه و تدبیر بدبهند آنان را عذابی سخت است و مکر و اندیشه‌شان بی‌حاصل خواهد بود»؛ فاطر / ۲۹: «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ» «کسانی که کتاب خدا را تلاوت می‌کنند و نماز به پای داشتند و از آنچه روزیشان کردیم آشکار و پنهان انفاق کردند امید تجارتی دارند که بی‌حاصل نخواهد بود»؛ - «بوار» در آیه ابراهیم / ۲۸: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَدُلُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ» «آیا ندیدی کسانی را که نعمت خدا را به ناسپاسی عوض دادند و قوم خود را در سرای نیستی جای دادند؟». تفسیر «بور» به «هلکی» تفسیری نزدیک است و این قید که «به لغت عمان چنین معنایی دارد» ترادف را در اینجا تجویز می‌کند. البته از این نکته نیز غافل نمی‌مانیم که این ماده بر «بوار» (بی‌حاصل بودن) دلالت دارد و، در اصل، برای زمینی گفته می‌شود که نمی‌توان در آن چیزی کاشت. از همین ماده است که کلمه «بوار» برای دلالت بر کساد بودن بازار اخذ شده و آنگاه به صورت مجازی در مورد عقیم بودن، تباه شدن، خسارت و از دست رفتن به کار رفته است. هر چه در قرآن از این ماده آمده برای دلالت بر خسارت ناشی از گمراهی و کفر است که رسواترین هلاکت و از دست رفتن می‌باشد. راغب این کلمه را به فرط کساد بودن که به تباهی و فساد می‌انجامد برگردانده، و به همین مناسبت است که از هلاکت به «بوار» تعبیر می‌شود: «و کانا قوما بورا» یعنی هلاک شده، جمع باثر. همچنین گفته شده این کلمه مصدری است که مفرد و جمع به یک نحو بدان وصف می‌شود و می‌گویند: «رجل بور» و «قوم بور». راغب در توجیه این نظر خود بیتی از شعر شاعر «۱۵۲» را گواه می‌آورد: یا رسول الملّیک إنّ لسانی راتق ما فتقت إذ أنا بور یعنی: ای فرستاده خداوند من که تباه و هلاکم آنچه به زبان خویش زخم پدید آورده‌ام التیام (\_\_\_\_\_). (۱۵۲) عبد الله بن زبیری. ر ک:

السیرة النبویه، ج ۴، ص ۶۱. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۰ می‌دهم. به عقیده ما نیز در آیه مورد بحث «قوما بورا» مصدر بودن این کلمه بلیغتر و قویتر است تا حمل آن بر جمع «باثر»؛ چه این که وصف آن قوم به مصدر [بر خلاف وصف به اسم فاعل] بر هلاکت و نیستی محض دلالت می‌کند.]

## ۱۴۴- نفث:

۱۴۴- نفث: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «نفثت». ابن عباس گفت: «النّفث الزّعی لیلًا» (نفث به معنی چرای شبانه است)؛ و آنگاه به بیتی از لیبید استشهد کرد: بدّلن بعد النّفث الوجیفا و بعد طول الجّرّة الصّیریفیا یعنی: پس از چرای شبانه به نفس نفس افتادند و پس از نشخوار کردن طولانی همچنان دندان به هم ساییدند. [این کلمه در آیه انبیاء / ۷۸ آمده است: «و داوود و سلیمان إذ یحکمان فی الحوٲ إذ نفثت فیہ غنم القوم و کنا لحکمهم شاهدین \* ففهمناها سلیمان و کلا آتینا حکمًا و علمًا و سیخّرنا مع داود الجبال یسیخرن و الطیر و کنا فاعلین». یعنی: داوود و سلیمان را یاد کن آنگاه که درباره کشتزاری حکم کردند که شبانه گوسفندان قوم در آن چریده بودند و ما شاهد داوری آنان بودیم. سلیمان را فهم و آگاهی دادیم و همه را حکمت و علم بخشیدیم و کوهها را مسخر داوود گرداندیم که آنها و پرندگان همراه با او تسبیح می‌گفتند و این همه را ما انجام دادیم. این صیغه تنها یک بار در قرآن به کار رفته و از این ماده تنها اسم مفعول «منفوش» در آیه قارعه / ۴ آمده است: «یوم یكون الناس كالفراش المبثوث \* و تكون الجبال كالعهن المنفوش» «روزی که مردم چونان پروانگان پراکنده باشند و کوهها چون پشمی که زده شده است». در تفسیر «نفث» به «چرای شبانه» دلالت اصلی این ماده بر پراکندگی و تفرّق لحاظ شده است. در القاموس در تفسیر این

کلمه «چرای شبانه» آمده و به «بدون چوپان» نیز مقید شده، و همین در رساندن مفهوم پراکندگی و گسیختگی رساتر و گویاتر است. راغب نیز در تفسیر این ماده همین قیود را آورده، می‌گوید: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۱ «نفس» از هم پراکندن پشم است. خداوند می‌فرماید: «كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ». «نفس» گوسفند پراکنده شدن آنان است؛ و «نفس» به معنی گوسفندان پراکنده است. خداوند تعالی می‌فرماید: «إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ عَنَمُ الْقَوْمِ». «الإبل التوافش» به معنی شترانی است بی‌چوپان که شب در چراگاه از سوئی به سوئی روند. (۱۵۳) ابن اثیر نیز می‌گوید: «نفست السائمة تنفس نفوشا» یعنی آن که گوسفندان شبانه بدون چوپان در جایی چریدند؛ و «همت» یعنی آن که روزانه چریدند. (۱۵۴) آنچه من در فهم آیه بدان قانع می‌شوم آن است که در این آیه چیزی و رای معنی حقیقی نزدیک آن- یعنی مفهوم اصلی استعمال نفس در مورد شتر و گوسفند که چرای شبانه و بدون چوپان است و در چنین چرایی گوسفندان یا شتران تقریباً از نظارت خارج می‌شوند و نمی‌توان آنها را از یکدیگر جدا ساخت- اراده شده و آن نیز معنی مجازی نزدیک کلمه است، یعنی آن که این کلمه کنایه از در هم آمیختگی و آشفتگی و در هم ریختگی است که باعث می‌شود مسأله گوسفندان آن قوم مسأله مشتبه گردد.

### ۱۴۵- أَلَدُ الْخِصَامِ:

۱۴۵- أَلَدُ الْخِصَامِ: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أَلَدُ الْخِصَامِ». ابن عباس گفت: «الجدل المخاصم في الباطل» (دشمنی که بر باطل است و بر باطل خویش اصرار دارد)؛ و آنگاه به شعر مهمل استشهاد کرد: «إِنَّ تَحْتَ الْأَحْجَارِ حَزْمًا وَجُودًا وَخِصِيمًا أَلَدًا مَغْلَاقًا» یعنی: زیرا این سنگها حزم اوست و گشاده دستی وجود [که پنهان شده] و نیز دشمنی کینه‌توز که زبانی پرچانه دارد. [این کلمه در آیه بقره/ ۲۰۴ آمده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُ الْخِصَامِ» (۱۵۳) ر ک: المفردات.

(۱۵۴) ر ک: النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۲. یعنی: از این مردم کسی است که سخنش در این دنیا تو را به شگفتی و خوشایند و می‌دارد و خداوند را بر آنچه در دل دارد گواه می‌گیرد در حالی که کینه‌توزترین دشمنان است. همچنین است آیه مریم/ ۹۷، خطاب به پیامبر، علیه الصلاة والسلام که مشتمل بر کلمه «اللد» جمع «اللد» می‌باشد: «فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَأُ بِلسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا» «این را بر زبانت میسر گردانیدیم تا بدان پرهیزگاران را بشارت دهی و طایفه‌ای را که ستیزه‌جو و کینه‌توزند هشدار دهی». در قرآن کریم جز دو کلمه فوق از این ماده نیامده است. آنچه از ابن عباس در تفسیر «أَلَدُ الْخِصَامِ» روایت شده، از قبیل شرح است. اما راغب در تفسیر این کلمه می‌گوید: «الألد» مخالفی است که بر دلایل خود اصرار فراوان دارد، و جمع آن «اللد» است. خداوند- تعالی- می‌فرماید: «وَهُوَ أَلَدُ الْخِصَامِ» و «تُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا». اصل «اللد» «شدید اللدد» است، یعنی آن که گردنی درشت و استوار دارد. این کلمه در موردی به کار می‌رود که بازداشتن شخص از آنچه می‌خواهد امکان ندارد. (۱۵۵) ابن اثیر در ذیل حدیث «إِنَّ أَبْغَضَ الرِّجَالِ إِلَى اللَّهِ الْأَلَدُ الْخِصِيمِ» (مبعوضترین کسان نزد خداوند کسی است که چانه زنی و سرسختی می‌ورزد) می‌گوید: «اللد» یعنی، آن که خصومتی سخت دارد. «لدود» دوایی است که از یکی از دو گوشه لب به دهان مریض ریخته شود. «لدید الفم» نیز به معنی دو جانب دهان است. (۱۵۶) در فرهنگها در تفسیر «لدیدین»، «دو جانب گردن، پایتتر از گوش» و همچنین «دو طرف هر چیز» آورده شده است. «تلدد» بدین معناست: به جانب راست و چپ نگرست و به تحیر و سرگردانی درماند ... لده خصمه فهو لاد و لدود» یعنی خصم او را در بند کرد؛ و آن که چنین کرده لاد و لدود نامیده می‌شود. همچنین در تفسیر «اللد»، شتر بلند گردن، و نیز دشمنی آزمند کسه به حلق نمی‌گردد آورده شده است.

(۱۵۵) ر ک: المفردات. (۱۵۶) ر ک:

النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۳ ماده «لدود» بیشتر در مورد خصومت و جدل به کار می‌رود و منقول است از استعمال اصلی

آن در مورد دو جانب گردن؛ و بنابراین، در این ماده مفهوم عناد، لجاجت و سختی از جانب طرف خصومت و مجادله، یا چنان که راغب می‌گوید، این که بازداشتن او از آنچه می‌خواهد امکان نداشته باشد، نهفته است.]

### ۱۴۶- حنید:

۱۴۶- حنید: نافع بن ازرق از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «بِعَجَلٍ حَنِيدٍ». ابن عباس گفت: «الحنید، التّضیج ممّا یشوی بالحجارة» (حنید یعنی آنچه بر روی سنگ کباب و پخته شود). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: لهم راح و فار المسک فیهم و شایهم إذا شاءوا حنیدا یعنی: آنان را شادمانی است و بوی مشک در میانشان پراکنده است و هرگاه خواهند گوشت بر سنگها بریان کنند. [این کلمه در آیه هود/ ۶۹ آمده است: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا، فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعَجَلٍ حَنِيدٍ». یعنی: به تحقیق فرستادگان ما برای ابراهیم مژده آوردند. گفتند سلام بر تو. گفت: سلام. پس دیری نپایید که گوساله‌ای بریان آورد. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. ابن اثیر در تفسیر این کلمه، به «آنچه بریان شده» بسنده کرده، بی آن که قید «بر روی سنگ» را بیاورد. در حالی که راغب جزئیات بیشتری مطرح می‌کند و درباره گوساله «حنید» (بریان شده) می‌گوید: یعنی آنچه میان دو سنگ بریان شده است. چنین کاری بدان خاطر انجام می‌گیرد که حالت لزج بودن گوشت از میان برود. این کلمه مأخوذ است از این گفته عرب که «حذت الفرس» یعنی اسب را یک یا دو دور دواندم و سپس پالان بر پشتش نهادم تا عرق کند: و «قد حذتنا الشمس» (یعنی خورشید از ما عرق گرفت). از آنجا که این کلمه در بر دارنده مفهوم «خروج آبی اندک» می‌باشد گفته شده: «إذا سقت الخمر فأخذ» یعنی هنگامی که خواستی به شراب آب دهی، آب اندکی بدان اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۴ بیفزای، به اندازه آبی که به عنوان عرق بیرون می‌آید. «۱۵۷» همه آنچه راغب آورده از معانی است که در فرهنگها در کنار معانی و کلمات ذیل برای این ماده ذکر می‌شود: «حناذ»- بر وزن کتاب- برای خورشید؛ «استحند» برای این معنا که شخص در زیر آفتاب خوابید تا عرق کند؛ «حنید»، به معنی کسی که زیاد عرق می‌کند؛ و «حنید» به معنی آب گرم و همچنین روغن. به نظر می‌رسد که مفهوم «بیرون آمدن عرق» در ماده «حنید» منظور شده و در همه استعمالات این ماده می‌توان آن را یافت؛ در کباب کردن گوشت بر روی سنگهای داغ، در «مستحند» یعنی کسی که در آفتاب دراز می‌کشد تا عرق کند، در «حناذ» اسب یعنی دواندن او در آفتاب و آنگاه نهادن پالان بر پشت او تا عرق کند؛ و به همین معناست که به آب یا روغن گرم شده «حنید» گفته می‌شود. در حدیث حسن است که «عجلت قبل حنیدها بشواءها». ابن اثیر در تفسیر آن می‌گوید: یعنی آن زن پذیرایی را آغاز کرد، بی آن که منتظر بریان شدن گوشتها بماند. شاید برداشت سزاوارتر از این حدیث این باشد که قبل از آن که با از میان رفتن عرق و رطوبت گوشتها، کباب کاملاً بریان و خوش طعم شود آن را آورد.]

### ۱۴۷- الأجدات:

۱۴۷- الأجدات: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «مِنَ الْأَجْدَاتِ». ابن عباس گفت: «القبور» (قبرها)؛ و آنگاه به شعر ابن رواحه استشهاد کرد: حینا یقولون إذ مرّوا علی جدی أُرشد یاربّ من عان و قد رشدا «۱۵۸» یعنی: زمانی چون بر قبرم بگذرند گویند پروردگارا او را به سوی رحمت خویش بر که رنج دید و ایستادگی کرد. [این کلمه در سه آیه ذیل آمده است: «قمر/ ۷: فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ\* خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاتِ كَمَا نَهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ\* مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَاْفِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ» (۱۵۷) ر

ك: المفردات. (۱۵۸) این روایت الاتقان است، اما در روایت ابن اسحاق (در السیره النبویّه، ج ۴، ص ۶۱) چنین آمده است: «حتی

یقال إذا مروا علی جدثی أرشده الله من عان و قد رشدا». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۵ / یس / ۵۱: «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسَبُونَ\* قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا، هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ\*»؛ معارج / ۴۳: «فَدَرَّهُمْ يُخَوِّضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ\* يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصْبٍ يُوفُضُونَ\* خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكِ الْيَوْمِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ». به ترتیب یعنی: - پس از آنان روی بگردان. روزی که منادی مردمان را به چیزی ناخوشایند فرا می خواند. دیدگان آنان خاشع است و چون ملخهایی پراکنده از قبرها بیرون می آیند، سرها را بالا گرفته، به سوی آن منادی می شتابند. کافران می گویند: این روزی دشوار است؛- و در صور دمیده شد و ناگاه آنان از قبرها بیرون می آیند و شتابان نزد پروردگار خود روانه می شوند. گفتند: ای وای بر ما، چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخته است؟ این چیزی است که خداوند رحمان وعده داده و فرستادگان الهی راست گفته بودند؛- پس بگذارشان تا در بیهودگی و بازی فرو روند تا با آن روز رو در روی گردند که وعده داده می شوند، روزی که شتابان از قبرها بیرون می آیند، چنان که گویی نزد بتان می شتابند دیدگانشان خاضع است و خواری آنان را به ستوه می آورد. این همان روزی است که بدان وعده داده می شدند. تفسیر «اجداث» به «قبور» تفسیری نزدیک است و در النهایه ابن اثیر و فرهنگها نیز چنین آمده، و راغب نیز در المفردات تنها به این بسنده کرده است که بگوید: اجداث جمع جدث است و گفته می شود: جدث و جدف. به رغم نزدیک بودن تفسیر مزبور از این نکته غافل نمی مانیم که در قرآن کریم تنها در این سه مورد از کلمه «اجداث» استفاده شده و همه در مورد کسانی است که روز قیامت از قبرها بیرون می آیند و گرد هم آورده می شوند، و در مقام تهدید و هشدار به کسانی است که روز قیامت را تکذیب می کنند. همین ویژگی معنایی تفاوت میان «اجداث» و قبور را در استعمال قرآنی روشن می سازد؛ چه، واژه قبور بر خلاف اجداث به صورت عام استعمال شده و هم در مقام سخن از رستاخیز همه انسانها می آید، چنان که در آیات حج / ۷، انفطار / ۴ و عادیات / ۹ مشاهده می کنیم، و هم در مقام سخن از خوابگاه مردگان، قبل از رستاخیز و قیامت، به کار می رود، چنان که در آیات ذیل مشاهده می کنیم: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۶ عبس / ۲۱، در مورد مطلق انسان: «مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ\* ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ\* ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ\* ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ» (او را از نطفه ای آفرید و به اندازه پدید آورد\* سپس راه را بر او میسر ساخت\* سپس او را میراند و در قبر قرار داد\* و سپس آنگاه که خواهد او را بر انگیزد؛ توبه / ۸۴، در مورد منافقین: «وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ» «هرگز بر هیچکدام از آنها که بمیرد نماز مگزار و بر قبر او مایست؛ فاطر / ۲۲: «وَمَا أَنْتَ بِمُشْرِعٍ مِّنْ فِي الْقُبُورِ» (و تو به کسانی که در قبرند سخن نتوانی شنواند؛ ممتحنه / ۱۳: «قَدْ يَسْئُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَسْئُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ» «آنان از آخرت نومید شده اند چنان که کافران از کسانی که در قبرند مأیوس شدند». همچنین کلمه «مقابر» در آیه تکاثر / ۲: «الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ\* حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ» «فزون خواهی و فزون نمایی شما را به خود مشغول ساخت تا جایی که به دیدار قبرها رفتید». چنان که راغب خاطر نشان ساخته، در زبان عربی گفته می شود: «جدث» و «جدف» [در یک معنا]. در القاموس نیز در ماده «جدف» تصریح دارد که «جدف» به حرف دال بدون نقطه، لغت یا لهجه ای دیگر در این کلمه است. قطع، پایان دادن، سرعت بخشیدن، و کوتاه گام برداشتن از معانی «جدف»- به حرف ذال منقوطة- است و تلفظ به دال لغتی (لهجه ای) در همه اینهاست و از معانی «جدف»- به حرف دال بدون نقطه- است کفی از ناخالصیهای شراب که از روی آن برداشته و بیرون ریخته می شود. «تجدیف» به معنی ناسپاسی نسبت به نعمتها و «المجدف علیه فی الزرق» به معنی کسی است که در زندگی در تنگناست. اینک آیا این معانی، یعنی ضیق و تنگنا، کفر و ناسپاسی و دور ریختن و قطع کردن، می تواند ما را به نکته ای که در اختصاص اجداث به بیرون آمدن منکران ملعون اهل تکذیب به استقبال روز سختی که وعده داده می شدند وجود دارد، و به دلالت قرآنی و اسلامی خاصی برای این کلمه در چنین سیاقی، رهنمون گردد؟ چنین چیزی را بعید نمی بینم، هر چند خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.]

۱۴۸- هلوغ: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «هلوعا». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۷ ابن عباس گفت: «ضجرا جزوعا» (بیقرار و بی تاب). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین چیزی آشناست، پاسخ داد: آری، آیا شعر بشر بن ابی خازم را نشنیده‌ای که گوید: لا- مانعا للیتیم نحلته و لا مکبا لخلقه هلعا یعنی: نه از یتیمی حمایتی کردی و دفاعی برای او پدید آوردی و نه بیقرار در برابر خلقتش سر فرو افکندی. [این کلمه در آیه معارج/ ۱۹ آمده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا». یعنی: انسان ناشکیبا آفریده شده است\* چون شری به او رسد بی تاب می‌شود\* و چون ثروتی به او رسد از بخشش به دیگران دریغ دارد. این کلمه، به ماده و صیغه، تنها یک بار آمده است. راغب و ابن اثیر این کلمه را تفسیر نکرده‌اند. در فرهنگهای زبان عربی این کلمه را به شدیدترین بیقراری و یا بیقراری شدید اختصاص داده‌اند. در برخی از فرهنگها نیز آن را به بی‌تابی و بیقراری از شری که به شخص رسد و به صبر نکردن بر مصایب مقید کرده‌اند. «هالغ» به معنی شتر مرغ است که به خاطر سبکی و سرعت پرش تند راه می‌رود؛ و «هلوع» شتری که سریع حرکت می‌کند. آیاتی که پس از آیه مورد بحث آمده «هلوع» را چنین تفسیر می‌کند که «چون شری به او رسد بی تاب می‌شود و چون ثروتی به او رسد از بخشش به دیگران دریغ دارد». بنابراین وجهی برای این نیست که در تفسیر کلمه، تنها به «بیقراری بر شری که به شخص می‌رسد» بسنده شود، در حالی که ممکن است بخیلی با خوش نداشتن بذل ثروت به دیگران ناشکیبی نشان دهد.]

### ۱۴۹- ولات حین مناص:

۱۴۹- ولات حین مناص: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَلَاتٍ حِينَ مَنَاصٍ». ابن عباس گفت: «لیس بحین فرار» (آن، هنگام فرار نیست)؛ و آنگاه به بیتی از اعشی استشهاد کرد: تذکرت لیلی حین لات تذکر و قد بنت منها و المناص بعید اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۸ یعنی: لیل- را به یاد آوردی، زمانی که هنگام به یاد آوردن نبود، و از او بریدی و اکنون گریز از این مشکل، دور می‌نماید. [این کلمه در آیه ص/ ۳ آمده است: «كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَوْمٍ فَنَادُوا وَ لَاتٍ حِينَ مَنَاصٍ». یعنی: چه بسیار کسانی که پیش از آنان بودند و هلاکشان کردیم. پس فریاد بر آوردند، ولی آن زمان گریزی نبود. هر دو کلمه «لات» و «مناص» تنها یک بار در قرآن به کار رفته‌اند. اما از ماده «لات»، کلمه «لیت» پانزده بار در آیات کتاب الهی آمده است. ممکن است تفسیر «لات» به «لیس» نزدیک به نظر آید. اما با وجود این، اظهارات و آراء متفاوتی در این باره مطرح شده است: راغب در ذیل ماده «لات» نظریه فراء را نقل کرده، می‌گوید: تقدیر این جمله «لا حین» و حرف «تاء» در «لات» زائد است، همانند زائد بودن آن در «ثمت» و «ربت». یکی از بصریان گفته است: معنی «لات»، «لیس» است. ابوبکر علماف می‌گوید: اصل این کلمه «لیس» است و یاء آن تبدیل به الف و سین آن نیز تبدیل به حرف تاء شده است، چنان که در تلفظ دیگر «ناس» «نات» گویند! برخی دیگر نیز گفته‌اند: اصل این کلمه «لا» بوده و حرف «تای تأنیث» برای توجه دادن به قیامت و مدت بدان افزوده شده، گویا که گفته شده است: لیست الساعه و المده حین مناص» (آن لحظه و، هنگام به سر آمدن مدت، زمان گریز نیست). «۱۵۹» در القاموس این کلمه را همراه با کلمه «لیت» آورده، می‌گوید: حرف «تاء» در «لات» در آیه «وَلَاتٍ حِينَ مَنَاصٍ» زائد است، چنان که در «ثمت» یا این که آن را شبیه «لیس» دانسته‌اند، و بر این فرض این کلمه به إضمار اسم فاعل است. «لات» تنها با «حین» می‌آید و گاه نیز حذف می‌شود، ولی مقصود است. به رغم پیچیده بودن بحران «لات» در لابلائی تأویل و تفسیرهای مختلف، به بیان قرآنی پناه می‌بریم و این کلمه را تنها بر همان صورتی حمل می‌کنیم که در این متن استوار بدان

(۱۵۹) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۵۹ صورت آمده است: این که تاء در «لات» همانند این حرف در کلمات «ثمت» و «ربت» زائد می‌باشد به این

دلیل منع و رد می‌شود که دو حرف «ثُمَّت» و «رَبَّت» پس از زیادت حرف «تاء» نیز بر همان معنایی دلالت دارند که قبل از این حرف- که آن را زاید دانسته‌اند- بر آن دلالت داشته‌اند، در صورتی که اگر حرف «تاء» را در «لات» زائد بدانیم باید این کلمه به حرف «لا» تفسیر شود و بدان برگردد در حالی که «لا» و «لات» دو چیزند. برگرداندن «لات» به «لیس» نیز، با این توجیه که دو حرف یاء و سین «لیس» به الف و تاء بدل شده‌اند، گرفتار تکلف فراوان و در بند سختی ساختن و پرداختن چنین تأویلی است. این که تبدیل «ناس» به «نات» را نظیر آورده‌اند نیز، حتی به فرض آن که چنین چیزی یک اختلاف در لهجه نباشد، گرفتار این اشکال است که در «ناس» تنها حرف آخر ریشه کلمه به حرف دیگری تبدیل شده، در حالی که در تبدیل «لیس» به «لات» هم حرف دوم قلب شده و هم حرف سوم به حرفی دیگر تبدیل گشته و از سه حرف ریشه تنها حرف «لام» بر جای مانده، و این اخلال به اصل کلمه است. مسأله دیگر آن که در برابر هر دو تفسیر مزبور، مشاهده می‌کنیم که در قرآن کریم دو کلمه «لا» و «لیس» فراوان به کار رفته و تنها در یک موضع «لات» آمده، و بنابراین عدول از «لیس» به این کلمه در اینجا مبین تفاوتی در مدلول است و ممکن است بتوان تفاوت مزبور را در این مشاهده کرد که در قرآن کریم- حرف «لا» اصالتاً برای نفی جنس می‌آید؛- «لیس» برای نفی به عنوان نسخ به کار می‌رود؛- و «لات» بیش از هر چیز به معنی بعد و استحاله نزدیک است. اگر در علم نحو، که گفته‌اند علمی است که کمال خود را به صورت تامّ به دست آورده، زمینه اجتهادی برای ما می‌بود، گره «لات» بدون هیچ تأویل و قلب و ابدالی گشوده می‌شد و می‌گفتیم: این کلمه اسم فعلی است نزدیک به «هیئات»، و تفاوت میان آن با «هیئات» آن است که «هیئات» برای مطلق بعد می‌آید، در حالی که «لات» برای بعد همراه با استحاله به کار می‌رود و به «لیت» نزدیک است که به تمنّای آنچه محال یا نزدیک به محال می‌باشد تعلق دارد. مسأله تفسیر «مناص» به «فرار» نیز مسأله‌ای سهل است. در زبان عربی مناص به معنی پناهگاه به کار می‌رود و گفته می‌شود: «ناص الی کذا» یعنی به فلان چیز پناه برد، و «ناص اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۰» یعنی از او برگشت. بنابراین وجه تقریب در تفسیر «مناص» به «فرار» آن است که آن کس که فرار می‌کند در پی گریزگاه و پناهگاهی است. [

## ۱۵۰- دسر:

۱۵۰- دسر: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «و دسر». ابن عباس گفت: «الدسر، الذی تخزر به السفینه» (دسر چیزی است که اجزای کشتی به وسیله آن به یکدیگر پیوند داده می‌شود). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای که شاعر می‌گوید: سفینه نوتی قد أحکم صنعها منحتة الألواح منسوجه الدسر یعنی: کشتی ملوانی که محکم ساخته شده، چوبهای آن خوب تراشیده شده و میخهایش آنها را به هم بافته است. [این کلمه در آیه قمر/ ۱۳، درباره کشتی نوح، آمده است: «وَ حَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوْحِ وَ دُسِّرِ \* تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفْرًا \* وَ لَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ». یعنی: او را بر آن کشتی که تخته‌ها و میخها داشت سوار کردیم\* در پرتو نگاه عنایت ما روان شد تا سزایی برای کسانی گردد که کافر شدند\* و هر آینه آن کشتی را نشانه‌ای قرار دادیم، پس آیا کسی هست که پند گیرد؟ این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «دسر» به آنچه کشتی به وسیله آن به هم بافته می‌شود، شرحی است نیازمند روشنگری و توضیح بیشتر که بیت شاهد نمی‌تواند آن را بر آورده سازد. راغب کلمه «دسر» در این آیه را به معنی «مسامیر» (میخها) جمع «مسامر» می‌داند و می‌گوید: اصل «دسر» راندن شدید و همراه با قهر است. گفته می‌شود: «دسر بالرمح» (او را به نیزه پیش راند)، و «رجل مدسر» (کسی که به نیزه رانده شده است)، چنان که می‌گوید: «مطعن» (کسی که ضربت نیزه به او رسیده). «۱۶۰» ابن اثیر نیز در ذیل حدیث [امام] علی [علیه السلام] «رفعها بغير عمد يدعما ولا دسار ينتظما» (آسمان را بی هیچ ستونی که نگاه دارد و بی هیچ میخی که به هم استوار سازد

(۱۶۰) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۱ برافراشته است) می‌گوید: «دسار» یعنی میخها، و جمع آن «دسر» است.



وی در حدیث عمر: «إن أخوف ما أخاف عليكم ان يؤخذ الرجل المسلم البريء عند الله فيدسر كما يدسر الجزور» (بیشترین بیمی که بر سر شما دارم آن است که انسان مسلمانی که نزد خداوند بیگناه است مورد مؤاخذه قرار گیرد و چنان که شتر قربانی به سوی قربانگاه رانده می‌شود رانده شود)، ماده «دسر» را به «رانندنی شدید» تفسیر کرده، می‌گوید: «یدسر» یعنی همانند آن که شتر را هنگام قربانی بر زمین زنند، انسانی بیگناه بزور رانده و برای کشته شدن بر زمین زده شود. ابن اثیر در حدیث ابن عباس نیز که در مورد زکات عنبر از او سؤال شده بود و پاسخ داد: «انما هو شيء دسر البحر» می‌گوید: یعنی [آن چیزی است که] دریا آن را رانده و به نهر افکنده است. «۱۶۱» در فرهنگها برای کلمه «دسر» معانی ذیل ذکر می‌شود: راندن و ضربه زدن، اصلاح کشتی با به کار گرفتن میخ، و با قدرت فرو کردن میخ در چیزی؛ و همچنین در کنار آن کلمات و معانی دیگری آورده می‌شود که عبارتند از: «الذسار» یعنی نخ‌ای از لیف خرما که تخته‌های کشتی به وسیله آن به هم بسته می‌شود، «دسر» یعنی کشتیهایی که به سینه خود آب دریا را پیش می‌رانند، و مفرد آن «دسراء» است. «۱۶۲» بنابراین در تفسیر ابن عباس که می‌گوید: «دسر» به معنی آن چیزی است که کشتی به وسیله آن به هم بافته می‌شود دو احتمال وجود دارد: یکی آن که «دسر» جمع «دسار» باشد، و آن چنان که زمخشری در کشاف می‌گوید: به معنی میخ است؛ و دیگری آن که، چنانچه زمخشری در اساس البلاغه می‌گوید، به معنی نخ‌ای از لیف خرما باشد که تخته‌های کشتی به وسیله آن به هم بسته می‌شود. شاید عبارت «منسوجة الدسر» در بیت شاهد به معنی اخیر نزدیکتر باشد. به هر حال، این معانی به یکدیگر نزدیک و همه مأخوذ است از «دسر» به معنی «شدید راندن»، و گویا که با قدرت وارد کردن میخ به چیزی، ضربه زدن با نیزه است، و از همین ماده دور نیست کاربرد «دسراء» برای کشتی که به سینه خود آب دریا را می‌رانند، و یا در مورد عنبربری کلمه آب دریا را با \_\_\_\_\_ دریا را \_\_\_\_\_ نهر می‌رانند. \_\_\_\_\_)

القاموس المحيط. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۲

## ۱۵۱- رکز:

۱۵۱- رکز: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «رکز»، ابن عباس گفت: «حسا» (حسن). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: و قد توجس ركزا مقفر ندس بنبأ الصوت ما في سمعه كذب یعنی: در حالی که در بیابان تنها بود صدایی آرام شنید و آنچه به گوشش می‌شنید دروغ نبود. [این کلمه در آیه مریم/ ۹۸ آمده است: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَوْمٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا». یعنی: و چه بسیار مردمی که پیش از آنها هلاکشان ساختیم. آیا هیچیک از آنها را می‌یابی یا اندک آوازی از آنها می‌شنوی؟ این کلمه، به ماده و صیغه، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «رکز» به «حسن» تفسیری نزدیک است، البته با توجه به ویژگی پنهان و آهسته بودن و تکان خوردن. راغب این کلمه را به «صدای پنهان» تفسیر کرده و به این گفته عرب برگردانده است که گویند: «رکزت کذا» یعنی آن را پنهانی دفن کردم؛ و از همین ماده است: «رکاز» برای هر مال مدفون، خواه به وسیله فاعل دفن شود، از قبیل گنج، و خواه به فعل خداوند مدفون باشد، مثل معدن؛ و «مرکز» سپاه نیز محلی است که سپاهیان نیزه‌های خود را در آنجا بر زمین زده‌اند. «۱۶۳» ابن اثیر در مورد حدیث «فی الرکاز الخمس» (در رکاز خمس است) می‌گوید: «رکاز» نزد مردم حجاز، گنجهای جاهلیت است که در زمین دفن شده بود، و نزد مردم عراق به معنی معادن است. هر دوی این اقوال را لغت می‌پذیرد؛ زیرا این هر دو در زمین نشانده شده، یعنی در زمین ثابت است... این حدیث تنها بر تفسیر اول آمده که همان گنجهای جاهلیت است. خمس در این گنجها عنوان زکات دارد؛ چرا که این گنجها در بر دارنده نفع فراوان و دسترسی به آنها آسان بوده است. در مسند احمد در یکی از طرق این حدیث آمده است: «و فی الرکاز الخمس». گویا این کلمه جمع رکیزه یا رکزه، و آن عبارت است از قطعه‌ای از جواهر زمین که در آن نهاده شده است. رکز

نیز به معنی حس و نیز صداى پنهان و آهسته است. (۱۶۴).  
(۱۶۳) ر ک: المفردات. (۱۶۴) ر ک:

النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۳ از مفهوم خفاء و پنهانی که در این ماده است معنی «آهسته بودن» را می فهمیم، و احتمالا این کلمه در اصل به «رکز العرق» یعنی پریدن و حرکت رگ بر می گردد.

## ۱۵۲- باسرة:

۱۵۲- باسرة: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «باسرة». ابن عباس گفت: «كالحة» (درهم کشیده شده)، و آنگاه به شعر عبید بن ابرص استشهاد کرد: صبحنا تمیما غداة النّسار (۱۶۵) بشهباء ملمومۀ باسره یعنی: در یگانه نبرد نثار با لشکری در هم فشرده و روی ترش کرده بر تمیم وارد شدیم. [این کلمه در آیه قیامت/ ۲۴، آمده است. «كَلَّا بَلْ تُجِئُونَ الْعَاجِلَةَ \* وَ تَذُرُونَ الْآخِرَةَ \* وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ \* وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ \* تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ». یعنی: نه، چنین نیست، بلکه شما این جهان زودگذر را دوست می دارید\* و آخرت را رها می کنید\* در آن روز چهره‌هایی خرم و درخشان است\* و به پروردگار خویش نظر می کند\* و چهره‌هایی در آن روز عبوس و ترش است\* و می داند که عذابی شکننده بر او خواهد آمد. این صیغه تنها یک بار در قرآن به کار گرفته شده، اما از همین ماده فعل ماضی «بسر» در آیه مدثر/ ۲۲ آمده است: «ثُمَّ نَظَرَ \* ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ \* ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ» آنگاه نگریست\* سپس روی ترش کرد و پیشانی در هم کشید\* سپس پشت کرد و بزرگی فروخت.» در قرآن کریم جز در این دو مورد کلمه‌ای از این ماده نیامده است. تفسیر «باسرة» به «كالحة» یک تقریب به ذهن است که سیاق آیه که پس از «ناظره» و در مقابل آن قرار گرفته، و همچنین اقتران «بسر» به «عبس» در آیه مدثر آن را تقویت می کند. راغب این کلمه را به گونه دیگری تفسیر کرده و آن را به «ابتسار» به معنی (۱۶۵) در

الاتقان چنین آمده است. «نسار» نام یکی از محله‌های بنی عامر می باشد که جنگی نیز به نام همین محل وجود دارد. در تفسیر قرطبی، ج ۱۶، ص ۶۴ نیز «یوم الجفار» از جنگهای عرب دانسته شده. این بیت از بشر بن ابی خازم است. - ر ک: دیوان بشر، دمشق ۱۹۶۰. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۴ عجله ورزیدن در چیزی قبل از فرا رسیدن زمان آن برگردانده است. او می گوید: «بسر» شتاب کردن در چیزی قبل از فرا رسیدن هنگام آن است. از همین معناست که به خرماى نارس «بسر» گفته می شود. خداوند- عز و جل- می فرماید: «ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ» یعنی قبل از فرا رسیدن زمان ترشروی و در غیر وقت آن ترشروی را اظهار کرد. اگر گفته شود: در آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ» کسانی که به آنان اشاره شده، قبل از فرا رسیدن اوان ترشروی شدن ترشروی اظهار نمی کنند؛ در پاسخ خواهیم گفت: این آیه اشاره است به وضعيت آنان قبل از این که به دوزخشان برند. بنابراین در اینجا واژه «بسر» به کار رفته تا بدان توجه دهد وضعیتی که آنان دارند و آنچه بر آنان می رسد در حکم تکلیف و همانند چیزی است که قبل از زمان خود انجام می شود، و گواه این تفسیر آیه بعد است که می گوید: «تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ». ابن اثیر این لفظ را در حدیث سعد: «لَمَّا أَسْلَمْتُ رَاغِمْتِي أُمِّي فَكَانَتْ تَلْقَانِي مَرَّةً بِالْبَشْرِ وَ مَرَّةً بِالْبَسْرِ» (هنگامی که اسلام آوردم مادرم از من ناخشنود شد و گاه با روی باز و گاه با روی در هم کشیده با من مواجه می شد)، به روی در هم کشیدن تفسیر می کند و می گوید: «بشر» به معنی گشاده روی بودن و «بسر» به معنی چهره در هم کشیدن است. (۱۶۶) در فرهنگها در ذیل ماده «بسر» معانی، عجله ورزیدن، ترشروی و قهر آمده؛ و از همین ماده است: «ابتسار» به معنی شتاب ورزیدن در چیزی قبل از فرا رسیدن هنگام آن، منقول از «بسر» به معنی خرماى نارس، یا مأخوذ از «بسر القرحة» یعنی پوست روی زخم را قبل از خوب شدن آن کند. احتمالا نیز دلالت بر ترشروی در این ماده از مفهوم ترد بودن و شکننده بودن در خرماى «بسر» و درد و انقباض و سختی و گرفتاری ملحوظ در «نكء القرحة» (کندن پوست زخمی که بهبود نیافته) پدید آمده است. در اساس البلاغه آمده است: «و إن خرجت بثرة فلا تبسرها» یعنی اگر دملی بیرون زد در زمانی که هنوز

نارس و ترد است آن را از جای نکن. احتمالاً- دلالت بر ترشرویی و در هم کشیده شدن صورت و اعضای آن در «وجوه یومئذ باسره» و «عبس و بسر» از هر دلالتی دیگر سزاوارتر و سازگارتر با سیاق است، بی آن که ملاحظه معنای ترشرویی نشان دادن و چهره در هم کشیدن قبل از زمان موعود خود را مانع شود. بنابراین دو واژه‌ای که در تفسیر ابن عباس به عنوان مرادف همدیگر ذکر شده‌اند مرادف (\_\_\_\_\_ ۱۶۶) ر ک: النهایه.

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۵ نیستند، بلکه «بسر» ترشرویی قبل از اوان آن است و پس از آن وقایعی پدیدار می‌شود که بیشتر از آنچه تا کنون بوده موجب ترشروی شدن و چهره در هم کشیدن و قهر است. توجیه درستی که در فهم آیه مورد بحث وجود دارد این است که وضعیّت محشر اهل تکذیب را به ستوه می‌آورد و چهره‌های آنان در هم کشیده می‌شود و ترشرویی می‌کنند، قبل از آن که با وحشت «عذاب بزرگ» در دوزخ رویاروی شوند.

### ۱۵۲- ضیزی:

۱۵۲- ضیزی: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ضیزی». ابن عباس گفت: «جائره» (ستبار). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای شعر امرؤ القیس را که گوید: ضازت بنو أسد بحکمهم إذ يعدلون الرأس بالذنب یعنی: بنی اسد با این حکم خود ستم کردند که سر و دم را برابر با یکدیگر دانند. [این کلمه در آیه نجم/ ۲۲ آمده است: «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ \* وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ \* أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ \* تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ». یعنی: آیالات و عزّی را دیدید و مناه آن سؤمین دیگر را. آیا شما را مذکر و او را مؤنث است؟ این تقسیمی است ستبار. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به «جائره» نزدیکتر است تا تفسیر راغب که در المفردات این کلمه را به معنی «ناقصه» می‌داند و در مورد اصل آن می‌گوید: اصل وزن این کلمه «فعلی» است، اما فتحه ضاد به خاطر وجود حرف «یاء» به کسره بدل شده است. گفته می‌شود: در کلام عرب وزن «فعلی» نیست. در القاموس می‌خوانیم: «ضازه حقه» واوی (ض و ز)، و یائی (ض ی ز) به معنی ستم کرد. فیروز آبادی آنگاه در ماده مهموز (ض أ ز) می‌گوید: «ضأز»- بر وزن منع- یعنی ستم کرد؛ و [ضأز] فلانا، یعنی به او کم فروخت و کمتر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۶ از حفش به او داد؛ و «قسمه ضأزی»- و حرف ضاد آن به سه حرکت خوانده می‌شود- لهجه‌ای (لغتی) در «ضیزی» و به معنی ناقص است. بر تفسیر این کلمه به «جور» یا «نقصان» این اشکال وارد است که هر سه واژه «ضیزی» و «جائره» و «ناقصه» از واژه‌های قرآنی است و من بدرستی نمی‌دانم چرا در این موضع یعنی در آیه سوره نجم تنها کلمه «ضیزی» و نه هیچیک از آن دو واژه دیگر به کار گرفته شده است. حداکثر چیزی که من در این باره از دور احساس می‌کنم این است که در واژه «ضیزی» علاوه بر مفهوم جور مفهوم ضعیفی از ماده این کلمه یعنی «الفاظی که بت پرستان در دهان خود می‌چرخانند» وجود دارد؛ چه، این کلمه مأخوذ است از «ضاز الثمره» یعنی خرما را در دهن چرخاند. البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

### ۱۵۴- لم یتسنه:

۱۵۴- لم یتسنه: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لَمْ يَتَسَنَّهَ». ابن عباس گفت: «لم یتسنه السینون» (گذشت سالها آن را تغییر نداده است). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: طاب منه الطعم و الریح معا لن تراه تغیر من أسن یعنی: هم مزه و هم بوی آن خوش بود و نتوانی در او تغیر و دگرگونی و کهنه شدن بیابی. [این کلمه در آیه بقره/ ۲۵۹، درباره آن کسی که در مورد خداوند با ابراهیم مجادله کرد، آمده است: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامًا ثُمَّ بَعَثَهُ، قَالَ كَمْ لَبِثْتُ؟ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ

بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ، وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». یعنی: یا مانند آن کس که به دهی رسید، دهی که سقفهای بناهایش فرو ریخته بود. گفت از کجا خداوند این مردگان را زنده می‌کند؟ خدا او را به مدت صد سال میراند. آنگاه زنده‌اش کرد. گفت: چه مدت در اینجا مانده‌ای؟ گفت: یک روز یا اندکی از روز را مانده‌ام. گفت، نه، صد اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۷ سال است که در اینجا بوده‌ای. به طعام و آب بنگر که گذر ایام در آنها تغییری ایجاد نکرده، و به خرت بنگر، می‌خواهیم تو را برای مردمان آیتی قرار دهیم، و بنگر در استخوانها که چگونه آنها را به هم دیگر می‌پیوندیم و گوشت بر آنها می‌رویانیم. چون قدرت خداوند بر او آشکار شد، گفت: اکنون می‌دانم که خداوند بر هر کاری تواناست. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. آنچه در اینجا آمده از باب تفعّل و از ماده (س ن ه) می‌باشد که به قولی اصل آن از «واو» (س ن و) است. اما من نمی‌دانم که چگونه واژه «اسن» می‌تواند شاهدهی بر تفسیر این کلمه قرار گیرد در حالی که از این ماده نیست. راغب نیز این کلمه را نزدیک به ابن عباس تفسیر می‌کند و می‌گوید: یعنی، به گذشت سالیان تغییری نکرده و طراوت و تازگی آن از میان نرفته است. در القاموس همراه با این ماده آمده است: «تسنّه» به معنی کپک زدن است، و «خبز متسنّه» یعنی نانی که کپک زده است، مأخوذ از این گفته عرب «كرج الخبز و تکرّج» در موردی که نان فاسد شود و لایه‌ای سبز روی آن ظاهر گردد. تفسیر «تسنّه» به «تغییر یافتن در گذر سالیان» شرحی است برای این کلمه با استفاده از سیاق آن که پس از واژه «مأه عام» قرار گرفته است؛ در صورتی که از نظر ما «تعفن» به «تسنّه» در گذر سالیان نزدیکتر است تا «تغییر» و «از میان رفتن طراوت و تازگی»، از این نظر که حدوث این دو برای خوردنی و نوشیدنی، بی‌آن که تعفن و فساد در آن پدید آید، ممکن و محتمل می‌باشد. با به میان آمدن قید «تعفن» در مفهوم «تسنّه»، این کلمه از کلمه «تغییر» جدا می‌شود و با آن تفاوت می‌یابد، کلمه‌ای که در مفهوم مطلق تغیر از حالتی به حالت دیگر [بدون دلالت بر خوبی یا بدی آن] به کار می‌رود و این معنا بخوبی از آیات مشتمل بر این کلمه برداشت می‌شود: رعد/ ۱۱: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» «خداوند آنچه را مردمی دارند دگرگون نمی‌سازد مگر زمانی که آن مردم آنچه را با خود دارند دگرگون سازند»؛ انفال/ ۵۳: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» «این بدان سبب است که خداوند نعمتی را که به قومی داده تغییر نمی‌دهد مگر این که خود آنچه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۸ دارند تغییر دهند»؛ نساء/ ۱۱۹: «وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» «و به آنان فرمان می‌دهم تا خلق خدا را دگرگون سازند.»]

## ۱۵۵- ختار:

۱۵۵- ختار: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «ختار». ابن عباس گفت: «هو الغدار الظلوم الغشوم» (آن نیرنگباز ستمگر بیدادگر است). چون ابن ازرق پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را که گوید: لقد علمت و استیقنت ذات نفسها بأن لا تخاف الدهر صرمی و لا ختری یعنی: دانست و بدین یقین کرد که نباید از ستم و تقدیر روزگار بترسد. [این کلمه در آیه لقمان/ ۳۲ آمده است. «وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مَا يُجْجِدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ». یعنی: وقتی موجهایی چون ابرها آنانرا فرو پوشاند خداوند را به اخلاص خواندند و چون آنان را به خشکی رساند و نجات داد برخی از آنان انصاف کردند، و جز غداران ناسپاس نعمت کسی آیات ما را انکار نمی‌کند. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. از دقت ظاهر این واژه است که ابن عباس ناگزیر شده در تفسیر آن از سه واژه پیاپی که هر سه به صیغه مبالغه است «غدار، ظلوم، غشوم» بهره جوید. اما به هر حال این تفسیر به آنچه با سیاق کلمه سازگاری دارد نزدیکتر است تا گفته راغب که می‌گوید: «ختر» نیرنگی است که انسان در آن گرفتار «ختور» می‌گردد یعنی آن که به خاطر رنج و تلاشی که در مسیر نیرنگ به عمل می‌آورد ضعیف و سست می‌شود. خداوند- تعالی- می‌فرماید: «كُلُّ خَتَّارٍ

كَفُورٍ». ابن اثیر مفهوم «مبالغه در غدر» را در این کلمه خاطر نشان ساخته است. او در حدیث «ما ختر قوم بالعهد إلا سَلَطَ عليهم العدو» (هیچ قومی در پیمان خود خیانت نوزیدند مگر آن که دشمن بر آنان پیروز شد) می‌گوید: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۶۹ «ختر» به معنی غدر و نیرنگ است. گفته می‌شود: «ختر یختر، فهو خاتر، و ختیار» برای مبالغه. «۱۶۷» غدر و نیرنگ از معانی مذکور برای کلمه «ختر» در فرهنگهاست و در کنار آن از مفاهیم، خبث و خدیعه یاد می‌شود. مفهوم سستی و ضعف در این کلمه، با در نظر گرفتن «تختر» و سستی مستی است که شراب نوشیده است و گفته می‌شود: «قد خترت نفسه» یعنی ناپاک و فاسد شد. بنابراین سستی از مظاهر «ختر» و خباثت و فساد از صمیم و اصل معنای آن است.]

### ۱۵۶- قطر:

۱۵۶- قطر: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «عَيْنَ الْقَطْرِ». ابن عباس گفت: «عين الصفر» (چشمه مس). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، پاسخ داد: آری، آیا شعر شاعر را نشنیده‌ای: فألقى في مراحل من حديد قدور القطر ليس من البراء (۱۶۸) یعنی: دیگهایی از مس خرد نشده به درون پاتیلهایی آهنی ریخته شد. [این کلمه در آیه سبأ/ ۱۲، درباره آنچه خداوند برای سلیمان مسخر کرد، آمده است: «وَلِسْلِيمَانَ الرِّيحَ عُدُّوْهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَطْرِ، وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ». یعنی: بادها را برای سلیمان مسخر کردیم که یک ماه بامدادان و یک ماه شامگاهان می‌وزید و برای او چشمه مس را جاری ساختیم و نیز از جنیان کسانی که در پیشگاه او به فرمان پروردگارش کار می‌کردند و هر کدام از آنان از فرمان خداوند سر بر تابد به او از عذاب آن آتش فروخته می‌چشانیم. همچنین است آیه کهف/ ۹۶، در مورد سدّ ذو القرنین: «آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا» «برای من پاره‌های آهن بیاورید. چون میان آن دو کوه انباشته شد» (۱۶۷) ر کک: النهایه. (۱۶۸) در چاپ

الاتقان «البراء» آمده و در معجم غریب القرآن «البراء» آمده است. من نیز به بیت شاهد در جایی دیگر دست نیافتیم تا به حقیقت این کلمه برسیم. احتمالاً «براء» به معنی تراشیدن، به سیاق بیت نزدیکتر است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷۰ گفت: بدمید. تا آن را به صورت آتشی در آورد، گفت: بیاوریدم تا مس گداخته روی آن ریزم». آیه ابراهیم/ ۵۰: «سِرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ وَتَعَشَىٰ وَجُوهُهُمُ النَّارُ» نیز به «من قطر آن» قرائت شده است. و راغب در تفسیر کلمه بر این قرائت می‌گوید: یعنی از مس مذابی که حرارت آن به حدّ نهایی رسیده است. راغب در آیه سوره کهف نیز «قطر» را به مس مذاب تفسیر کرده است. در تفسیر ابن عباس، مقصود از واژه «صفر» مس، و سازنده آن نیز «صقار» است. در القاموس می‌گوید: در آن [تعبیر از مس به صفر] به رنگش نظر شده است. فیروز آبادی، همچنین، «قطر» را به مس مذاب یا نوعی از مس مقید کرده، و احتمالاً- همین نیز از اطلاق که در تفسیر ابن عباس وجود دارد سزاوارتر است.]

### ۱۵۷- خمط:

۱۵۷- خمط: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أَكَلِ خَمَطٍ». ابن عباس گفت: «الأراک» (نوعی درخت)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: ما مغزل فرد تراعی بعینها اغنّ غضيض الطرف من خلل الخمط یعنی: آن عشقباز یگانه که چشم به هر سو خیره کند خوش صدایی چشم فرو هشته نیست که سستی خوردن اراک بر او عارض شده است. [این کلمه در آیه سبأ/ ۱۶ آمده است: «لَقَدْ كَانَ لِسَيِّبٍ فِي مَسْكِ كِنِيزِهِمْ آيَةٌ، جَنَّاتٍ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ \* فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلِ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ». یعنی: مردم سبا را در مساکنشان

آیتی بود: دو باغ در راست و چپ. از روزی پروردگارتان بخورید و او را سپاس گزارید، سرزمینی خوش و پروردگاری بخشنده. اما روی گرداندند. پس سیل ویرانگر را بر آنان فرستادیم و به جای آن دو باغ دو باغ دیگر به آنان دادیم با میوه اراک و شوره گز و اندکی از سدر. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر «خبط» به «اراک» در روایت ابن عباس، تفسیری نزدیک به نظر نمی‌رسد و همچنین است تفسیر راغب که می‌گوید: خبط درختی بی‌خار است که گویند همان اراک می‌باشد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷۱ در القاموس نیز در معانی «خبط» آمده است: درختی چون سدر، درخت کاشنده، و یا هر درخت بدون خار. هورینی در حاشیه القاموس می‌گوید: گفته شده، خبط هر درختی است که دارای خار باشد، و این از فراء نقل شده است. به هر حال بنا بر هر یک از دو روایت که خبط را به معنی درخت بدون خار یا با خار می‌داند ما به چنین برداشتی از کلمه قانع نمی‌شویم که «دارای میوه‌هایی، درختی یا اراکی!». بنابراین احتمالاً نزدیکتر و مقبولتر آن است که از کلمه خبط همان مفهومی را برداشت کنیم که در لغت برای این کلمه ذکر شده، و آن عبارت است از «هر چیز ترش و تلخ» و یا «هر بوته و درختی که طعمی از تلخی داشته باشد». این نخستین معنایی است که در القاموس در ردیف معانی «خبط» آمده، و راغب نیز پس از تفسیر «خبط» به درخت بدون خار یا همان اراک می‌گوید: «خبطه شرابی است که ترش شده باشد». بدین ترتیب مفهوم ترشی و تلخی در وصف «اکل» سزاوارتر است از آن که این کلمه به اراک یا درختی که خار ندارد وصف شود.]

### ۱۵۸- اشمازت:

۱۵۸- اشمازت: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «اشمازت». ابن عباس گفت: «نفرت» (گریخت)؛ و آنگاه به شعر عمرو بن کلثوم استشهاد کرد: اذا عَضَّ الثَّقَافَ «۱۶۹» بها اشمازت و ولته عشوزنه زبونا یعنی: چون آهنی که برای راست کردن نیزه به کار گیرند در آن نشیند می‌گریزد و به سان شتری خشمگین که لگد می‌پراند پشت می‌کند. [این کلمه در آیه زمر/ ۴۵ آمده است: «وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ». یعنی: چون خدای یگانه یاد شود دل‌های کسانی که به آخرت ایمان ندارند بگریزد و چون آن بتانی که در برابر اویند یاد شوند بینی که شادمانند. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. راغب نیز همانند ابن عباس این کلمه را به «نفرت» تفسیر کرده است. (۱۶۹) در الاتقان «الثقات» آمده

است. این بیت را در معلقه عمرو بن کلثوم بینید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷۲ ابن اثیر هم در حدیث «سلیکم أمراء تقشعرو منهم الجلود و تشمئز منهم القلوب» (حاکمانی بر شما مسلط خواهند شد که از آنان تن انسان بلرزد و دلش مشمئز شود) می‌گوید: یعنی دل منقبض و جمع شود، و همزه این کلمه زائد است. «۱۷۰» بنابراین از نظر ابن اثیر اصل این کلمه «شمز» می‌باشد. «شمز» در لغت به معنی گریختن دل از آن چیزی است که خودش ندارد؛ «تشمز» به معنی نقبض یا در هم کشیده شدن است؛ «اشماز» به معنی منقبض شد و لرزید، یا وحشت کرد؛ «مشمئز» به معنی آن که از چیزی بدش آید و از آن تنفر و گریز داشته باشد یا کسی که از چیزی وحشت کند. در این کلمه، در آیه موضوع بحث، مفهومی از کراهت و ناخوشایند داشتن و نفور و گریختن و تنفر داشتن وجود دارد و صریح تقابل این کلمه با «یستبشرون» بر آن گواهی می‌دهد. وجه تقریب در تفسیر کلمه به «نفور» آن گریز و بی‌رغبتی و درهم کشیده شدن دل به هنگام یاد خداوند یگانه از سوی کافران است.]

### ۱۵۹- جدد:

۱۵۹- جدد: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «جدد». ابن عباس گفت: «طرائق» (راهها). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: قد غادر النسع «۱۷۱» فی صفحاتها جددا کأنها طرق لاحت

علی اکرم یعنی: طناب بر صفحات آن خطوطی بر جای گذاشت، چونان که گویا راههایی بر میان تپه‌هاست. [این کلمه در آیه فاطر/ ۲۸ آمده است: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ». یعنی: آیا ندیده‌ای که خدا از آسمان باران فرستاد و بدان میوه‌های گوناگون رویاندیدم؟ و از کوهها راهها پدید آوردیم سفید و سرخ و رنگارنگ و بـــــــه غـــــــایت ســـــــیاه.

(\_\_\_\_\_ (۱۷۰) ر ک: النهاية. (۱۷۱) در نسخه

چاپی الاتقان عبارت تصحیف شده «التسع» آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷۳ این صیغه تنها یک بار در قرآن به کار رفته، اما از همین ماده آمده است: - «جدید»، در برابر قدیم، ده بار؛ - «جدد» در آیه جن/ ۳: «وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا» (و این که عظمت پروردگاران والاست و نه همسری گرفته و نه فرزندی). نزدیک به تفسیر «جدد» به «طرائق» سخن راغب است که در این باره می‌گوید: جمع «جَدَّة» به معنی طریقه، مأخوذ از این گفته عرب «طریق محدود» یعنی راهی که محل عبور قرار می‌گیرد، و از همین ماده است «جَادَةُ الطریق». در القاموس و الاساس نیز چنین تفسیری ذکر شده و در تفسیر آن در کشاف نیز گفته است جدد به معنی خطه‌ها و طریقه‌هاست. البته برای ما بدرستی روشن نیست که چگونه می‌توان در مقام سخن از اختلاف رنگ «جدد» به رنگهای سفید و سرخ و سیاه کامل، «جدد» را به معنی راهها و طریقه‌ها دانست، مگر این که بگوییم «طرائق» در اینجا به معنی انواع است.]

### ۱۶۰- اغنی و اقنی:

۱۶۰- اغنی و اقنی: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «أَغْنِي وَ أَقْنِي». ابن عباس گفت: «اغنی من الفقر و اقنی من الغنی ففنع» (او را از فقر و نیاز به بی‌نیازی آورد و او را از غنا بهره داد و وی قانع شد)؛ و آنگاه به شعر عنتره عبسی استشهاد کرد: فأقنی حیاءک لا أبالک و اعلمی انی امرؤ سأموت إن لم أقتل یعنی: پدرت مباد! حیای خویش نگه‌دار من کسی هستم که اگر کشته نشوم، بزودی خواهم مرد. بی‌تی که در اینجا به عنوان شاهد آورده شده، به «اقنی» مربوط می‌شود و پرسش ابن ازرق نیز از همین واژه است. [این کلمه در آیه نجم/ ۴۸ آمده است: «أَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى \* وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى». یعنی: اوست که بی‌نیاز کرد و برخوردار ساخت و او پروردگار ستاره شعر است. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده، اما از ماده واوی (ق ن و) کلمه اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷۴ «قنوان» در آیه انعام/ ۹۹ آمده است: «وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ مَنِ طَلَعَهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَ جَنَاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ» (و از جوانه‌های نخل خوشه‌هایی سرفرو هشته پدید آورد، و همچنین باغهایی از انگور...». راغب درباره «اقنی» می‌گوید: یعنی از غنا به او بهره داد و چیزی به او بخشید که برای خود برگردد، یعنی مالی ذخیره شده. گفته شده است: اقنی به معنی او را راضی کرد است. اما تحقیق مطلب آن که برای او بهره‌ای از خشنودی و طاعت قرار داد. «۱۷۲» ابن اثیر در ذیل حدیث: «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا اقْتَنَاهُ فَلَمْ يَتْرُكْ لَهُ مَالًا وَلَا وَلَدًا» می‌گوید: یعنی [چون خداوند بنده‌ای را دوست بدارد]، او را برای خود اختیار کند و برگزیند [و برای او مال و فرزندی نگذارد]. ابن اثیر در حدیث نهی از ذبح «قنی الغنم» سخن ابو موسی را نقل می‌کند که گفت: «قنی الغنم» گوسفندی است که به منظور شیر دادن و بزه گرفتن از او نگه داشته می‌شود. مفرد آن «قنوه»- به ضم و فتح حرف قاف- و «قنیه»- به حرف یاء- می‌باشد. زمخشری می‌گوید: «قنی» و «قنیه» گوسفند یا شتری است که انسان آن را برای خود نگه می‌دارد. مفهوم «اقتناء» (برگرفتن)، به صراحت این لفظ، در ماده «قنی» به طور واضح وجود دارد و چنین برگرفتنی تنها در مورد چیزهایی است که به خاطر ارزش و یا منافع آنها، خواه ارزش و منافع مادی و خواه معنوی، عزیز داشته می‌شود و از آن نگهداری و مراقبت می‌شود و ذخیره می‌گردد. البته استعمال این کلمه در مطلق ذخیره کردن و نگه داشتن، بنابر اصل معنای آن و یا به عنوان استعمال مجازی، جایز است و در بی‌تی که به عنوان شاهد آمده، این کلمه در چنین معنایی به کار رفته است.]

(۱۷۲) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۵۷۵

### ۱۶۱- لا یلتکم:

۱۶۱- لا یلتکم: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لا یلتکم». ابن عباس گفت: «لا ینقصکم، بلغه بنی عبس» (به گویش بنی عبس یعنی از شما کم نمی‌کند)؛ و آنگاه به شعر حطیئه عبسی استشهاد کرد: أبلغ سراة بنی سعد مغلغله جهد الرساله لا ألتا و لا کذبا یعنی: پیام ما را به طور کامل، نه با کاستی و نه به دروغ، به بزرگان بنی سعد که مضطرب و پریشانند برسان. [این کلمه در آیه حجرات/ ۱۴ آمده است: «قالت الماعراب أمتنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا یلتکم من أعمالکم شیئا إن الله غفور رحیم». یعنی: اعراب بادیه گفتند: ایمان آوردیم. بگو ایمان نیاورده‌اید ولی بگوئید تسلیم شده‌ایم، و هنوز ایمان به دل‌هاتان راه نیافته است و اگر از خدا و رسول او اطاعت کنید خداوند هیچ از اعمالتان نمی‌کاهد که خداوند بخشنده و مهربان است. علاوه بر این، در آیه طور/ ۲۱، فعل ماضی از ریشه مهموز (ألت) آمده است: «والذین آمنوا واتبعتهم ذریئهم بإیمان ألحقتنا بهم ذریئهم وما آلتناهم من عملهم من شیء کل امرئ بما کسب رهین» «کسانی که ایمان آوردند و فرزندان‌شان نیز در ایمان از آنان پیروی کردند، فرزندان‌شان را به آنان ملحق ساختیم و هیچ از عمل آنان نکاستیم که هر انسانی در گرو کرده‌های خویش است». اگر چنین نبود که در ماده این کلمه میان این که از «ألت» یا از «لیت» باشد اختلافی وجود دارد، تصریح ابن عباس به این که چنین ترادفی به لغت بنی عبس است ما را از هر بحثی بی‌نیاز می‌ساخت. راغب این کلمه را در ماده «لیت» آورده، می‌گوید: «لاته عن کذا یلیته لیتا» یعنی او را از چیزی باز داشت و از حقی از او کاست: «لا یلتکم» یعنی از اعمال شما هیچ نمی‌کاهد. «لات» و «ألات» به معنی «کم شد» است، شاعر می‌گوید: «و لم یلتنی عن هواها لیت». یعنی: هیچ از محبت و عشق من به او کاسته نشد. «ما ألوته جهدا» یعنی از هیچ تلاشی برای او کوتاهی نکردم و دریغ نداشتم. و به همین معناست «ما ألوته نصحا» (یعنی از نصیحت و خیرخواهی او دریغ نداشتم): «لا یألونکم خبالا». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷۶ در این کلمه قرآنی، قرائتهای دیگری نیز وجود دارد: در کشف در آیه حجرات آمده است: «لا یلتکم» یعنی به شما کم نمی‌دهد و ستم روا نمی‌دارد. گفته می‌شود: «ألته السیطان حقه اشد الألت» (یعنی حاکم در حق او بیشترین ستم را روا داشت و حقش را به او نداد). این لغت غطنان- که عبس نیز از آنان است- می‌باشد و لغت اسد و مردم حجاز «لاته لیتا» است. اصمعی از ام هشام سلولی نقل کرده که گفت: «الحمد لله الذی لا یفات و لا یلات و لا تصمه الأصوات». این کلمه در آیه قرآن به هر دو لغت «لا یلتکم» و «لا یألتکم» قرائت شده و این آیه در معنا همانند آن است که می‌گوید: «لا تظلم نفس شیئا» (هیچ به کسی ستم روا داشته نمی‌شود). ابو حیان [در البحر المحیط] جزئیات بیشتری را مطرح کرده، می‌گوید: اکثریت چنین قرائت کرده‌اند: «لا یلتکم»، از «لات یلیت» که لغت حجاز است. اما حسن، اعرج و ابو عمر آن را «لا یألتکم» قرائت کرده‌اند، از «ألت» که لغت غطنان و اسد است. در القاموس به اختلاف لغتی در این خصوص اشاره ندارد، هر چند این کلمه را در دو ماده «ألت» و «لیت» ذکر می‌کند و در ماده نخست می‌گوید: «ألته حقه یألته» یعنی از حق او کاست و آن را کمتر از آنچه هست داد، و از همین قبیل است: «ألته ایلاتا». اما «ألاته إلاتا» به معنی او را حبس کرد، بازداشت، و سوگند داد است ... «إلتة» به معنی عطیة اندک و سوگند دروغ است. او در ماده «لیت» نیز می‌گوید: «لا-ته یلیته» به معنی آن است که او را از راهی که داشت باز داشت و برگرداند، و از همین قبیل است «ألاته»، و «ما ألاته شیئا» یعنی چیزی از حق او کم نکرد. شاید این اختلاف در ماده و در قرائت، چنان که ابن عباس بدان اشاره کرده، زمخشری آن را متذکر گشته و ابو حیان آن را بتفصیل بیان داشته است، به اختلاف لغت یا همان اختلاف لهجه و گویش بر می‌گردد، و در عین حال همه این آراء بر معنی «نقص و کاستن» در این کلمه اتفاق دارند. نکته‌ای که در اینجا باقی می‌ماند این است که کلمه «نقص» نیز از



کلمات قرآنی است و اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷۷ در قرآن به صیغه‌های مصدر، فعل مضارع، فعل امر و اسم مفعول به کار رفته و این خود به وجود تفاوتی میان «نقص»، «لیت» و «لایت» اشعار دارد. تدبّر در سیاق آیات مشتمل بر ماده «نقص» گواهی می‌دهد که «نقص» با دلالتی عام و در مقابل زیاده به کار رفته و به نقص در چنین چیزهایی تعلق گرفته است: - در بهره و سهم (هود/ ۱۰۹)؛ - در کم دادن در پیمان‌ها و وزن (هود/ ۸۴)؛ - در کاستن از اطراف زمین (رعد/ ۴۱ و انبیاء/ ۴۴)؛ - در کاستن از مالها و جانها و ثمرات (بقره/ ۱۵۵ و اعراف/ ۱۳۰)؛ - در کاستن از عمر (فاطر/ ۱۱)؛ - در کاستن از وقت، مزمل/ ۳: «قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا» «شب را زنده بدار، نیمی از آن یا اندکی از آن بکاه». این در حالی است که دو کلمه «یلتک» و «النتاهم» در دو آیه‌ای که به کار رفته در مورد «عمل» به کار رفته و بدان نزدیکتر است که نقیض «انصاف» باشد، در حالی که نقص نقیض «زیاده» است، البتّه خداوند خود به حقیقت امور آگاهی دارد.]

## ۱۶۲- آب:

۱۶۲- آب: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «وَأَبًا». ابن عباس گفت: «الأب ما يعتلف منه الدواب» (اب آن چیزی است که چهارپایان از آن تغذیه کنند)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهد کرد: تری به الأب و الیقطن مختلطا علی الشریعه یجری تحتها الغرب یعنی: در آنجا علف و کدو را بینی که بر کنار شریعه به هم در آمیخته و در زیر آنها آبی روان است. [این کلمه در آیه عبس / ۳۱ آمده است: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَالْأَنْعَامِكُمْ». یعنی: آدمی به طعام خویش نظر کند ما باران را فرو باریدیم باریدنی و زمین را شکافتیم، شکافتنی پس در آن دانه‌ها رویاندیم و تاک و سبزیهای خوردنی و زیتون اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷۸ و نخل و باغهایی پر درخت و میوه و علف تا بهره‌ای باشد برای شما و برای چهار پایانتان. این کلمه تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این واژه به «آنچه چهارپایان از آن تغذیه کنند، تفسیری بعید به نظر نمی‌رسد. ابو حیان در النهر تنها به همین بسنده کرده، می‌گوید: علفی که چهارپایان خورند، و آنگاه در البحر المحيط علاوه بر این معنا از چراگاه نیز نام برده و از ضحاک نقل کرده که آن اختصاصا به معنی کاه است. ابن اثیر در النهایه می‌گوید: «أَب» به معنی چراگاه آماده برای چراندن یا درو کردن است. گفته شده؛ آب برای چهارپایان نوعی از چراگاه است، به سان میوه برای انسان؛ چه در حدیث انس است که عمرو بن خطاب این کلام خداوند را قرائت کرد که «وفاکهه و ایا» و گفت: «أَب» چیست؟ سپس اضافه کرد: به دانستن این مکلف نشده‌ایم و بدان فرمان نداریم. زمخشری نیز این عقیده را در پیش گرفته که «أَب» به معنی چراگاه است؛ زیرا همین چراگاه است که «یؤب» یعنی آهنگ آن می‌شود و در جستجویش بر می‌آیند. زمخشری در ادامه به بحثی مفصل درباره کلام ابوبکر و عمر- رضی الله عنهما- درباره «أَب» پرداخته، می‌گوید: درباره ابوبکر صدیق- رضی الله عنه- روایت شده است که از او در مورد «أَب» پرسیده شد وی گفت چنانچه درباره کتاب خدا چیزی بگویم که بدان آگاهی ندارم کدام آسمان بر من سایه خواهد افکند و کدامین زمین مرا بر دامن خواهد پذیرفت؟ از عمر- رضی الله عنه- نیز روایت شده که آیه را تلاوت کرد و آنگاه گفت: این همه چیزی است که ما می‌دانیم، پس مقصود از «أَب» کدام است؟ وی سپس عصبانی را که در دست داشت پرت کرد و گفت: سوگند به دین خدا که این تکلف است. ای عمر، چه جرم است که ندانی مقصود از «أَب» چیست؟ آنگاه گفت: از آنچه در این کتاب برایتان روشن شده است پیروی کنید، و آنچه نه، آن را واگذارید. «۱۷۳»

(۱۷۳) ر ک: الکشاف. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۷۹ روشن است که بنابر آنچه از ابوبکر و عمر روایت شده، آن دو معنی «أَب» را نمی‌دانستند و از این نیز ابا داشتند که در مورد کتاب خدا سخنی بدون آگاهی بگویند. از همین جاست که عمر- رضی الله عنه- چنین رهنمودی ارائه داد: از آنچه از قرآن کریم برای ما روشن است پیروی می‌کنیم و درباره آنچه نمی‌دانیم می‌گوییم: نمی‌دانیم،

تا دچار تأویل کلام الهی بدانچه نمی‌دانیم نشویم. اما زمخشری در اینجا به جدلی کلامی دامن زده که به نظر او می‌تواند در این مسأله احتمال داده شود: اگر بگویید: این شبیه نهی از تتبع در معانی قرآن و بحث از مشکلات آن است، می‌گوییم: وی چنین نظری نداشته است، بلکه بیشتر اهتمام مردم آن زمان متوجه عمل کردن بوده و نزد آنان، پرداختن به چیزهایی از علم که بدانها عمل نمی‌شود و در مقام عمل به کار نمی‌آید یک تکلف به شمار می‌رفته است. بدین ترتیب مقصود وی آن بوده که آیه در مقام بیان منت الهی بر انسان در غذای او و اقتضای شکر او است و از دیگر سوی از محتوای آیه نیز روشن است که «أب» یکی از چیزهایی است که خداوند برای تغذیه انسان یا چهارپایان او بر زمین رویانده، و بنابراین مردم می‌بایست به آنچه مهمتر است بپردازند و آن این که به سپاس خداوند بر نعمتهایی بپردازند که برای آنان بیان شده و در آن اشکالی نیست، و نباید به جای سپاس عملی از خداوند خود را به جستن معنی «أب» و شناخت گیاهی که این اسم بر آن دلالت دارد مشغول سازند، بلکه می‌بایست به همان شناخت اجمالی و کلی بسنده کنند تا زمانی که در موردی دیگر معنی این واژه برایشان روشن شود. وی پس از آن مردم را توصیه کرد که در برخورد با مشکلات قرآنی شبیه این به همین شیوه عمل کنند. «۱۷۴» به رغم ندرت استعمال این کلمه، در فرهنگها تعدادی از مشتقات، صیغه‌ها و معانی این کلمه آمده و از جمله در معنی «أب» چنین ذکر شده است: علفزار، چراگاه، سبزی، یا آنچه زمین بر می‌رویاند. «أب» نیز برای سیر و حرکت به کار می‌رود. «أب یثب و یؤب، أبا و أبابا و ایبا و أبابه» یعنی آماده شد. «أب الی وطنه» یعنی دلتنگ وطن خود شد. «أب الیه» یعنی آهنگ او کرد ... «أباب» یعنی آب و سراب و «أباب»- به ضمّه- یعنی قسمت اصلی موج و سیلاب (\_\_\_\_\_ . ۱۷۴) همان.

اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۰ اینها همه مدلولهایی دور از یکدیگرند، هر چند می‌توان همه را به علفزار برگرداند که چراگاه نیز نزدیک به آن است. آنگاه این کلمه در استعمال مجازی، به آب، که سبب رویش علفزار است، و بر سیل تخیل به سراب نقل یافته است و از آنجا که آهنگ علفزار می‌شود دلالت بر قصد و آهنگ برای این کلمه پدید آمده و از آنجا که در پی یافتن علفزار روند استعمال آن در دلتنگ شدن برای وطن صورت گرفته است. سیاق این کلمه در آیه، به معنی علفزار و چراگاه نزدیک است. در عین حال نگارنده نیز به ابوبکر و عمر- رضی الله عنهما- اقتدا می‌کند و می‌گوید: خداوند خود به حقیقت امور آگاهی دارد.]

## ۱۶۳- السّرة:

۱۶۳- السّرة: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا». ابن عباس گفت: «السّرة الجماع» (سرّ به معنی هماغوشی است). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای شعر شاعر را: أَلَا زَعَمْتَ بِسَبَابَةِ الْيَوْمِ أَنْتَنِي كِبْرًا وَأَنْ لَا- يحسن السّرة امثالی یعنی: آیا بسبابه نمی‌دانست که امروز من پیر شده‌ام و کسی همانند من بخوبی نتواند هماغوشی کرد. [این کلمه در آیه بقره/ ۲۳۵ آمده است: «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا». یعنی: بر شما گناهی نیست در این که به کنایه از زنان خواستگاری کنید یا چنین اندیشه‌ای را در دل پنهان داشته باشید. خداوند می‌داند که آنان را یاد خواهید کرد. اما به آنان وعده نکاح مدهید مگر این که سخنی به نکویی بگویید. در قرآن کریم کلمه «سرّ» به معنی نقیض جهر و آشکارا، یازده بار به کار رفته، و همچنین «إسرار» در قالب مصدر دو بار، در قالب فعل ماضی ده بار، در قالب مضارع هفت بار و در قالب فعل امر یک بار آمده است. سیاق همه آیات مشتمل بر این ماده بدین مطلب رهنمون می‌شود که این کلمه نقیض «جهر و علن» است، یا به مقابله صریح این دو ماده و یا به اقتران سرّ و اسرار با اخفاء و نجوی و کتمان و اکنان. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۱ این کلمه در آیه بقره- آیه موضوع بحث- مقترن با اکنان «أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ» آمده، اما با وجود این احتمال این نیز وجود دارد که کلمه «سرّ» به دلالت مجازی، چنان که ابن عباس می‌گوید، به معنی هماغوشی باشد. وجه تأویل چنین دلالتی نیز آن است که این کار در نهان انجام

می‌شود و آشکار و علنی نیست. راغب نیز این کلمه را به نکاح هماغوشی تفسیر کرده گوید: این کلمه کنایه از نکاح است از این نظر که نکاح هماغوشی در نهان صورت می‌گیرد. ابن اثیر نیز می‌گوید: سرّ به معنی نکاح هماغوشی است. در فرهنگها نیز هماغوشی و نکاح در ردیف معانی کلمه «سرّ» ذکر شده‌اند، منقول از دلالت «سرّ» بر آنچه پنهان داشته می‌شود و مخفی نگه داشته می‌شود و آشکار نمی‌گردد.]

### ۱۶۴- تسیمون:

۱۶۴- تسیمون: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فیه تسیمون». ابن عباس گفت: «ترعون» (می‌چرانید)؛ و آنگاه به شعر اعشی استشهد کرد: و مشی القوم بالعماد إلى الرزحی (۱۷۵) و أعیاء المسیم أین المساق یعنی: آن قوم شتران قوی را نزد شتر ضعیف بردند و سختی این به چرا بردن، آن کس را که شتران را می‌برد خسته کرد. [این کلمه در آیه نحل / ۱۰ آمده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ». یعنی: اوست آن که از آسمان برای شما آبی فرو فرستاد که از آن می‌نوشید و از آن درختانی می‌روید که میان آنها می‌چرانید). این کلمه تنها در این موضع بدین معنا آمده، و از همین ماده است: «یسومهم»، «یسومونکم»، «مسوماء»، «مسومین» و «سیماهم». دیدگاه راغب درباره این کلمه چنین است: اصل «سوم» رفتن است در جستجوی چیزی. این کلمه در عبارت «سام الإبل» یعنی شتران را چرانند، در معنی رفتن و در حکم آن است و در «یسومونکم سوء» (\_\_\_\_\_ ۱۷۵) در الاتقان «الی الدرءاء»

آمده، اما آنچه اینجا ذکر شده، روایت دیوان اوست که روایت جاحظ در الحیوان، چاپ حلبی، ۱۹۳۸ م، ج ۳، ص ۴۸۳، با آن همانندی دارد. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۲ العذاب» مفهوم جستن و در صدد چیزی بر آمدن دارد و از همین معناست که گفته می‌شود: «سیم فلان الخسف» (خواری و ذلتی بدو رسید). و از همین معناست «سوم» در بیع و «مساومه» به معنی قصد مغبون ساختن طرف دیگر. (۱۷۶) ابن اثیر این کلمه را در حدیث نهی از «سوم» قبل از طلوع فجر، به «چرا» تفسیر می‌کند؛ زیرا این زمان زمان ذکر خداوند گفتن است؛ و یا آن که چون شتر در ابتدای صبح و هنگامی که روی زمین شبنم است چرانده شود به وبا مبتلا می‌شود و این نزد عرب معروف است. او در حدیث «السائم جبار» می‌گوید: یعنی گوسفندی که در چراگاه رها شده، اگر به کسی آسیبی برساند جنایت آن هدر است و مسؤولیتی برای کسی ایجاد نمی‌کند. (۱۷۷) در آیه نیز «چراندن» معنی متبادر از این کلمه است. اما در مورد انتقال این ماده به «سوم العذاب»، نزدیکتر از نظریه راغب، که می‌گوید این کلمه با مفهوم جستن و قصد چیزی کردن به این معنا نقل یافته، آن است که بگوییم این کلمه نقل یافته است از «أسام الإبل» به معنی شتران را چرانند یا در چراگاه رها کرد، و «أسام الخیل» به معنی اسبها را رها کرد. از همین معناست که گفته شده است: «أسام علی القوم» یعنی اسبان خود را رها کرد و به سرزمین آنان گسیل داشت و غارت کرد و اموالشان را تباه ساخت. تفاوت مدلول کلمه «سوم» بسته به این که متعلق کلمه چیست و در مورد چه چیزی به کار رفته است آشکار می‌گردد: وقتی در مورد گله به کار می‌رود به معنی چرانیدن، در مورد اسب به معنی غارت و هجوم و در مورد انسان به معنی آزار و تسلط است.]

### ۱۶۵- ترجون:

۱۶۵- ترجون: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا». ابن عباس گفت: «لا تخشون لله عظمة» (در مقابل عظمت خداوند خوف و خشیت ندارید)؛ و آنگاه به بیستی از ابو ذؤیب استشهد کرد: (\_\_\_\_\_ ۱۷۶) ر ک: المفردات. (۱۷۷) ر ک:

النهاية. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۳ إذا لسعته النحل لم يرح لسعها و حالفها في بيت نوب عوامل (۱۷۸) یعنی: چون زنبور او را

نیش زند از نیش زدن آن ترسی نداشته باشد و در همین حال در کندویی زنبورانی کارگر با این زنبور همدست شوند. [در اینجا آنچه موضوع سؤال قرار گرفته «ترجون» است و بی‌تی که به عنوان شاهد آمده نیز در این باره می‌باشد. [این کلمه در آیه نوح/۱۳، در خطاب او به قوم خود، آمده است: «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا» وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا] یعنی: چرا از عظمت خداوند نمی‌ترسید در حالی که شما را به گونه‌هایی چند آفریده است؟ در قرآن کریم از ماده رجاء، یازده بار فعل مضارع، یک بار فعل امر، و یک بار اسم مفعول «مَرْجُؤْنَ» آمده است. روشن است که در اینجا آنچه موضوع سؤال است مفهوم این کلمه در آیه نوح می‌باشد که دارای خصوصیتی معنایی است؛ چه این که ماده «رجاء» در سایر مواضع به همان معنی متبادر و آشنای خود یعنی خواستن و آرزو کردن و دل بستن به چیزی به کار رفته است. تفسیر این کلمه به «خشیت» تقریبی است که دلالت بر رجاء را در این ماده منع نمی‌کند. راغب درباره این کلمه می‌گوید: گفته شده است: این کلمه به معنی «لا تخافون» (نمی‌ترسید) است - آنگاه بیت شاهد را ذکر می‌کند - و سپس ادامه می‌دهد: «و وجه چنین تفسیری نیز آن است که خوف و رجاء با یکدیگر تلازم دارند؛ زیرا هر کس به چیزی رجاء داشته باشد از این که آن چیز حاصل نگردد خوف دارد؛ و به عکس آن نیز صادق است. خداوند تعالی می‌فرماید: «وَ تَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ» و «آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ». راغب این کلمه را به اصل معنی خود بر می‌گرداند که عبارت است از «أرجت الناقه» یعنی هنگام زاییدنش نزدیک شد؛ و حقیقت آن نیز این است که صاحبش را بدین امیدوار ساخت که هنگام زاییدنش نزدیک شده است. «۱۷۹» این در حالی است که زمخشری در مورد این کلمه معنی «أمل» را اختیار می‌کند و متعلق «وقار» در آیه را خود مخاطبان و معنی آن را توقیر و گرامی‌داشت مخاطبان می‌داند [نه

ماده «نوب» چنین است. اما روایت دیوان الهدلین، ج ۱، ص ۱۴۳ چنین می‌باشد: اذا لسعته الدبر لم يرح لسعها و حالفها في بيت نوب عواسل (۱۷۹) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۴ تعظیم خداوند]. او در کشف می‌گوید: به امید توقیری از جانب او یعنی بزرگداشتی از جانب او نیستید؛ یعنی چرا در وضعیتی نیستید که امید داشته باشید خداوند شما را به چنین وضعیتی در سرای دیگر که سرای پاداش است گرامی بدارد. زمخشری، در ادامه، سیاق آیه را نیز برای چنین معنایی توجیه می‌کند و می‌گوید: «لله» برای بیان توقیر کننده آمده است و اگر این کلمه پس از «وقار» آمده بود صله و متعلق آن بود. در عین حال به رغم این تأخر مقصود آن است که امید «وقر لله» (گرامی‌داشت و پاداش که از جانب خداوند باشد) نداشت. ابو حیان در البحر المحیط اقوال و آراء ذیل را در این باره نقل کرده است: «رجاء» به معنی خوف و همچنین به معنی امل است. ابو عبیده و کسانی دیگر گفته‌اند: «لا ترجون» به معنی «لا تخافون» (نمی‌ترسید) است، و «وقار» به معنی عظمت و سلطنت؛ و بر این مبنا این آیه وعید و تخویف می‌باشد. گفته شده: به معنی «لا تأملون له توقیرا، ای تعظیما» است (به امید بزرگداشت و گرامی‌داشتی از جانب او نیستید) آنگاه کلام زمخشری را در توجیه آیه مورد بحث که قبلا گذشت می‌آورد سپس می‌افزاید - با این که چرا از حلم خداوند و از این که در عذاب شما شتاب نمی‌کند نمی‌ترسید تا ایمان آورید. گفته شده: آیه بدان معناست که چرا از عظمت خداوند نمی‌ترسید؟ از ابن عباس روایت شده که از عاقبتی که خداوند بدهد نمی‌ترسید، چه این که عاقبت، همان حال استقرار امور و ثبات پاداش و کیفر است، بر این تفسیر کلمه «وقار» مأخوذ است از «وقر» در موردی که شیء ثبوت و استقرار یابد. گفته شده: آیه بدین معناست که چرا امید به خداوند و ملاقات او را وقار قرار نمی‌دهید؟ بنابر این تفسیر، وقار از جانب مردمان است و آنان فاعل آنند. گویا که می‌گوید: «دور اندیشی و تأمل داشته باشید که فکر هر لحظه در معرض سبکی و نابخردی و خود رأیی است. سعید بن جبیر می‌گوید: چرا به امید پاداش خداوند نیستید و از کیفر او نمی‌ترسید؟ از ابن عباس است که: چرا به عظمت خداوند واقف نیستید؟ از ضحاک و مجاهد است که: چرا به عظمت خداوند توجهی ندارید؟ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۵ قطرب می‌گوید: این لغت مجاز است و هذیل، خزاعه، و مضر می‌گویند: «لم أوج» یعنی «لم ابال» (توجهی نکردم). همین اختلاف میان مفسران و لغویان، گواه

آن است که چگونه بر صحابه و علمای سلف دشوار بوده بتوانند کلمه‌ای بیاورند که سرّ بیانی نهفته در کلمه قرآنی «ترجون» را ایفا کند. با این همه ما بعید می‌دانیم که «رجاء» به «امل» و همچنین به «خوف از دست رفتن آنچه بدان امید می‌رود» تعلق گرفته باشد و در کنار آن مبالات و اهتمام [به امور دین] از مظاهر این «رجاء» باشد؛ زیرا هر که از چیزی امید دارد ناگزیر می‌بایست بدان توجه و اهتمام ورزد. اما این تفسیر زمخشری را تفسیری مبتنی بر تکلف و تفسیری ناآشنا و نامأنوس می‌دانیم که می‌گوید آیه بدان معناست که چرا امید ندارند خداوند آنان را گرامی بدارد.

### ۱۶۶- متربه:

۱۶۶- متربه: ابن ازرق از این کلام خداوند تعالی - پرسید: «ذا متربه». ابن عباس گفت: «ذا حاجه و جهد» (نیازمند و در مانده)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: تربت ید لک ثم قل نوالها و ترفعت عنها السماء سجالها یعنی: دست نیازمند شد و بخشش آن اندک گشت و آسمان سخاوت خویش را از آن برگرفت. [این کلمه در آیه بلد/ ۱۶ آمده است: «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ\* وَ مَا اُدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ\* فَكُ رَقَبَةٍ\* اَوْ اِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسِيحَةٍ\* يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ\* اَوْ مِسْكِينًا ذَا مَقْرَبَةٍ». یعنی: و از آن گذرگاه سخت نگذشت\* تو چه دانی که آن گذرگاه سخت چیست؟\* آزاد کردن بنده است\* یا طعام دادن در روز قحطی\* به یتیمی خویشاوند\* یا به مسکینی خاک نشین. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: - «تراب»، به صورت نکره و معرفه به ال، هفده بار؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۶ - «أتراب» جمع «ترب»، سه بار؛ - «ترائب» در آیه طارق، که قبلا در مسأله شماره ۱۳۷ از آن بحث شد. تفسیر «متربه» به نیازمندی و درماندگی تنها یک تقریب است که پیوند این کلمه با اصل مدلول «تراب» (خاک) را نمی‌گسلد، و راغب درباره این کلمه می‌گوید: یعنی آن که به خاطر فقر خویش بر خاک می‌نشیند. نزدیکتر از تفسیر راغب آن است که بگویم مقصود از این واژه مسکینی است که هیچ چیزی جز خاک نمی‌یابد، و این کنایه است از شدت درماندگی و فقر او؛ چنان که گفته‌اند: «اترب» به معنی ثروتمند شد، گویا که ثروت به خاطر فراوانیش نزد او چون خاک بی‌مقدار است. چنان که ابن اثیر در النهایه در حدیث «علیک بذات الدین تربت یداک» می‌آورد، عبارت «تربت یمینه» و «تربت یداه» که عرب به کار می‌برد عبارت دعاست. او می‌گوید: این دو جمله پیوسته بر زبان عرب جاری است و مقصودشان از آن نفرین مخاطب نمی‌باشد، چنان که می‌گویند «قاتله الله»... این که در حدیث خزیمه گفت: «انعم صباحا تربت یداک» مؤید همین برداشت و تفسیر است. در زبان عربی در بسیاری از موارد عبارتی می‌آورند که ظاهرش ذمّ است، اما از آن مدح را اراده می‌کنند، چنان که می‌گویند: «لا اب لک»، «لا ام لک» و عباراتی از این قبیل. از همین قبیل است حدیث انس که گفت: «لم یکن رسول الله صلی الله علیه [و آله] و سلم سبّابا و لا فحاشا کان یقول لأحدنا عند المعاتبه تربت جبینه» (رسول خدا اهل دشنام و ناسزا گفتن نبود و هرگاه قصد سرزنش کسی از ما را داشت می‌فرمود: «تربت جبینه») گفته‌اند: مقصود آن حضرت دعا برای آن شخص است که به کثرت سجده پیشانیش چونان خاک شود. بنابراین مشاهده می‌کنید که این کلمه همچنان با اصل دلالت ماده خود بر خاک پیوند دارد، هر چند در اینجا دلالت مجازی کلمه مراد است و این کلمه کنایه از شدت فقر و سختی، تنگدستی و نیازمندی می‌باشد.

### ۱۶۷- مهطع:

۱۶۷- مهطع: نافع از این کلام خداوند تعالی - پرسید: «مهطعین». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۷ ابن عباس گفت: «مذعنین خاضعین» (اعتراف کنندگان سر به خضوع فرود آورده)؛ و آنگاه به بیتی از تبع استشهاد کرد: تعبذنی نمر بن سعد و قد دری و نمر بن سعد لی مدین و مهطع یعنی: نمر بن سعد در حالی که خود می‌دانست مرا به بندگی گرفت، با آن که نمر بن سعد بنده‌ای سر فرود آورده در برابر من است. [این کلمه در سه آیه ذیل آمده است: قمر/ ۸: «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ خُشَعًا

أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَسِرُونَ \* مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ؛ ابراهیم / ۴۳: «وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ \* مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُسِهِمْ لَا يَزِدُّهُمْ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْزَدَتْهُمْ هَوَاءً؛ معارج / ۳۶: «فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلَكَ مُهْطِعِينَ \* عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ \* أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ». به ترتیب یعنی: - از آنان روی برتاب. روزی که منادی به چیزی ناخوشایند فرامی‌خواند، دیدگانشان خاشع است و از قبرها بیرون می‌آیند چونان ملخهایی که در هر سو پراکنده‌اند. با اعتراف و خضوع به سوی آن منادی می‌شتابند و کافران می‌گویند: این روزی سخت است؛ - مپندار که خداوند از آنچه ستمگران می‌کنند غافل است. او تنها آنان را تا روزی به تأخیر می‌اندازد که در آن چشمها خیره می‌ماند. در آن روز اعتراف و خضوع دارند و سر فرو افکنده‌اند چشم بر هم نمی‌زنند و دل‌هایشان پریشان است؛ - چرا کافران در پیش تو سر فرو افکنده‌اند و از راست و چپ برگرد تو جمع شوند؟ آیا هر کدام از آنان طمع آن دارد که به بهشت نعیم در آید؟ - چرا کافران در پیش تو سر فرو افکنده‌اند. در سرتاسر قرآن کریم، جز در این سه آیه کلمه‌ای از این ماده نیامده است. به رغم آن که تفسیر این کلمه به اذعان و خضوع تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، اما با وجود این، اقوال متعددی درباره آن مطرح شده است. راغب این کلمه را از «هطع الرجل بصره» یعنی دیده به جایی خیره کرد و «بعیر مهطع» یعنی شتری که گردن راست کرده می‌داند. «۱۸۰» (\_\_\_\_\_ «۱۸۰» ر ک:

المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۸ زمخشری درباره مهطعین می‌گوید: یعنی شتابندگانی که گردن به سوی او کشیده‌اند. گفته شده است: یعنی کسانی که به او می‌نگرند و دیده از او بر نمی‌دارند. شاعر می‌گوید: «تعبدنی ...» تا پایان بیت. «۱۸۱» ابو حیان نیز در البحر المحيط این گونه نقل می‌کند: ابو عبیده می‌گوید: یعنی شتابندگان ...؛ قتاده می‌گوید: تعبد دارندگان؛ ضحاک می‌گوید: روی آورندگان؛ عکره می‌گوید: کسانی که به صدا گوش گشوده‌اند؛ ابن عباس می‌گوید: نظر کنندگان، و از همین معناست شعر شاعر که «تعبدنی نمر» ... بیت کامل؛ و گفته شده: یعنی کسانی که گردن به سوی کشیده‌اند. به هر حال، این کلمه را به هر نحو که تفسیر کنند ویژگی معنایی ذلت و خضوع، متجلی در خیره شدن دیدگان، یا در شتافتن و گردن به سوی کشیدن، در آن وجود دارد. در القاموس می‌گوید: «هطع» یعنی گردن کشید و سر را به سوی متوجه کرد، مهطع، بر وزن محسن - به معنی کسی است که با ذلت و خضوع می‌نگرد و دیده بر نمی‌دارد.]

## ۱۶۸- سمی:

۱۶۸- سمی: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی - پرسید: «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا». ابن عباس گفت: «ولدا» (فرزندی)؛ و آنگاه به شعر شاعر استشهاد کرد: اَمَّا السَّمِيَّ فَأَنْتَ مِنْهُ مَكْتَرٌ وَ الْمَالُ فِيهِ تَغْتَدِي وَ تَرُوحُ يَعْنِي: اگر از فرزند بگویم تو فراوان داری، و اگر از مال بگویم تو در آن غوطه‌وری و از آن برخوردار. [این کلمه در آیه مریم / ۶۵ آمده است: «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَ اضْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ، هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا». یعنی: پروردگار آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست. او را پرستش کن و بر عبادتش شکیبایی کن. آیا فرزندی برای او سراغ داری \_\_\_\_\_؟

(۱۸۱) ر ک: الکشاف. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۸۹ همچنین است آیه مریم / ۷: «يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا» «ای زکریا ما تو را به پسری مژده می‌دهیم که نامش یحیی است و پیش از این برای او «سمی» قرار نداده‌ایم». از همین ماده در آیات کتاب الهی آمده است: - «إِسْمٌ»، بیست و هفت بار؛ - «أَسْمَاءُ» و «الْأَسْمَاءُ»، دوازده بار؛ - «سَمِيَّةٌ»، یک بار در آیه نجم / ۲۳؛ - فعل ماضی و مضارع، هشت بار؛ - اسم مفعول «مَسْمَى» بیست و یک بار. در تمامی این موارد نیز این ماده به معنی متبادر به ذهن و آشنای خود به کار گرفته که همان «اسم» است. حتی با این فرض که کلمه «سمی» در آیه مریم / ۶۵ تفسیر به «فرزند» را بپذیرد، هیچ نزدیک نخواهد بود بتوانیم در آیه دیگر همین سوره این کلمه را به چنین معنایی بدانیم و بگوییم: «ای

زکریا، ما تو را به پسری مژده می‌دهیم که نامش یحیی است و پیش از این برای او فرزندی قرار نداده‌ایم». علاوه بر این واژه «ولد» از واژه‌های قرآنی است و به صورت مفرد بیش از سی بار، به صورت جمع (اولاد) بیست و سه بار و به صیغه «ولدان» شش بار آمده. برخی از موارد استعمال واژه مفرد «ولد» در مقام نفی فرزند از خداوند است، از جمله: - «سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ»؛ - «مَا يَتَّبِعِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا»؛ - «تَعَالَى حَيْدُ رَبَّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا»؛ - «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»؛ در لغت نیز «سمی» به معنی کسی است که هم نام و نظیر تو است. شاید وجه تقریب در تفسیر سمی به ولد آن است که پسر «سمی» پدر خویش است، یعنی نام او می‌گیرد و نظیر اوست. [بنابراین یا می‌توان تفسیر ابن عباس را با چنین تقریبی پذیرفت] یا چنان که راغب می‌گوید: خداوند می‌فرماید: «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» یعنی آیا نظیری برای او می‌شناسی که شایسته نام او باشد و یا موصوفی می‌شناسی که بحقیقت سزاوار صفت او باشد؟ و اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۹۰ معنی آیه این نیست که آیا کسی می‌یابی که به نام او نامیده می‌شود؟ چه، بسیاری از اسماء او می‌تواند بر غیر او اطلاق شود، اما معنی این اسماء آن هنگام که در مورد او استعمال می‌شود چنان نیست که چون در مورد غیرش استعمال شود. [

### ۱۶۹- یصهر:

۱۶۹- یصهر: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «یصهر». ابن عباس گفت: «یذاب» (ذوب می‌شود)؛ و آنگاه به این بیت استشهاد کرد: سخت صهارته فضل عماله فی سیطل کفیت به یتردد یعنی: زبده و ذوب شده آن گرم شد و تفاله‌اش در سطلی که آن را در میان گرفته بود بر جای ماند و همچنان در تردد و جا به جا شدن بود. [این کلمه در آیه حج/ ۲۰ آمده است: «هَذَا خِطْمَانِ اخْتَصِيَهُمْ فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمُ\* يُضِيهُرُّ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ». یعنی: اینان دو خصمند که درباره پروردگارشان با یکدیگر جدل کرده‌اند. پس کسانی که کافر شده‌اند برای آنان جامه‌هایی از آتش بریده شد، از بالا بر روی سرشان آبی جوشان ریخته شود که بدان آنچه در شکم‌هایشان است و همچنین پوستشان ذوب شود. این صیغه تنها یک بار در قرآن به کار رفته، امّا از همین ماده کلمه «صهر» مقترن با واژه «نسب» در آیه فرقان/ ۵۴ آمده است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا» «اوست همان که از آب انسانی آفرید و آن را تباری و نیز پیوندی گرداند». راغب این کلمه را در آیه حج به «ذوب شدن چربی بدن» تفسیر کرده است. این اثر نیز می‌گوید: «صهر» به معنی ذوب کردن است. گفته می‌شود «صهرت الشحم»، در موردی که شخص چربی را ذوب کرده باشد. بنابراین، چنان که در تفسیر ابن عباس نیز آمده، «ذوب کردن» اصل مدلول صهر است، هر چند غالباً این کلمه در مورد ذوب کردن چربی و مواد معدنی به کار می‌رود. این کلمه از همین اصل و با در نظر گرفتن مفهوم اختلاط و ذوب شدن خونی در خون خاندان دیگر به «صهر» در مقوله نسب، (به معنی داماد و خویشاوند سببی) نقل یافته و از همین ماده است که اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۹۱ دلالت بر قرب و نزدیک شدن نیز آمده است و گفته می‌شود: «اصهر الجیش»، زمانی که افراد و قسمت‌های سپاه به همدیگر نزدیک شوند، که در این کلمه دلالتی پنهان بر به هم پیوستن و در یکدیگر ذوب شدن وجود دارد. [

### ۱۷۰- تنوء:

۱۷۰- تنوء: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «لتنوء بالعصبة». ابن عباس گفت: «لثقل» (سنگینی می‌کند)؛ و آنگاه به شعری از امرؤ القیس استشهاد کرد: تمشی فتقلها عجيزتها مشى الضعيف ينوء بالوسق یعنی: راه می‌رود و ران و کفلش بر او سنگینی می‌کند، به سان راه رفتن شخصی ضعیف که باری سنگین بر دوش اوست. [این کلمه در آیه قصص/ ۷۶ آمده است: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ». ]

یعنی: قارون از قوم موسی بود که بر آنها ستم راند. ما به او چنان گنجهایی دادیم که کلیدهای آنها بر گروهی از نیرومندان نیز سنگینی می‌کرد. آنگاه که قومش به او گفتند: سرمست مباش که خداوند سرمستان را دوست ندارد. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به «سنگینی کردن» مقبولتر و نزدیکتر است تا تفسیر راغب که آن را به برخاستن معنی می‌کند و می‌گوید: «ناء بجانبه ینوء و یناء» ابو عبیده می‌گوید: «ناء» مثل «ناع» است، یعنی بپا خاست، و «أناؤه» یعنی او را بلند کرد. خداوند- تعالی- می‌فرماید: «لتنوء بالعصبة». ابن اثیر نیز در حدیث «فناء بصدره» می‌گوید: یعنی برخاست؛ و احتمال دارد که به معنی «نای» یعنی دور شد باشد. در القاموس، برخاستن را به رنج و مشقت مقید کرده است و می‌گوید: «ناء به الحمل» یعنی «أثقله» (بار بر او سنگینی کرد) و «أماله» (او را خم کرد) همانند «أناه». «ناء فلان» یعنی اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۹۲ سنگینی کرد و افتاد. «نوء» ستاره‌ای است که فرود می‌آید تا غروب کند، و یا سقوط ستاره است در مغرب خود با طلوع سپیده صبح. به رغم نزدیک بودن و مقبول بودن تفسیر کلمه به «ثقل»، این حقیقت را مورد توجه قرار می‌دهیم که در قرآن کریم ماده «ثقل» بفرآوانی در قالب صیغه‌هایی چون: فعل ماضی مجرد و مزید «أثقلت» و «أثقلت»، جمع «ثقل»، «ثقیلا»، «ثقالا»، «الثقال»، اسم مفعول «مثقلون» و «مثقله» آمده و در همه این موارد، ثقل به معنی سنگینی و در برابر «خفه» یعنی سبکی است. همچنین در قرآن کریم دو واژه «مثقال حبه» و «مثقال ذره» را که بر وزن هر یک از این دو (حبه و ذره) دلالت دارد می‌یابیم. بنابراین عدول قرآن از کلمه «ثقل» و استفاده از عبارت «لتنوء بالعصبة» درباره کلیدهای گنجهای قارون اقتضا می‌کند که در اینجا نکته‌ای بیانی و فرضی از فروق دلالت که به کلمه «ناء» مربوط می‌گردد وجود داشته باشد. در این ماده دلالت بر عسر و مشقت وجود دارد و می‌توان این دلالت را در «مناؤه» (دشمن کردن) و همچنین در این دو استعمال کلمه یافت که می‌گویند: «ناء به الحمل» یعنی بار او را سنگین کرد و خم کرد، و «ناء فلان» یعنی سنگینی کرد و افتاد. ویژگی معنایی سقوط نیز در این ماده، از «نوء» (ستاره‌ای که برای غروب کردن به سمت افق خم شده و سقوط کرده) پدید آمده است. زمانی هم که- چنانچه راغب می‌گوید- کلمه «ناء» به معنی بپا خاست استعمال می‌شود این بپا خاستن لزوما- چنان که در القاموس آن را مقید کرده- با رنج و مشقت و سختی همراه است.].

## ۱۷۱- بنان:

۱۷۱- بنان: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «کل بنان». ابن عباس گفت: «اطراف الأصابع» (نوک انگشتان)؛ و آنگاه به شعر عنتره عبسی استشهاد کرد: فنعم فوارس الهیجاء قومی إذا علق الأعتة بالبنان یعنی: قوم من، آنگاه که عنان اسبها به سر انگشتان گرفته شود، چه نکو یلان صحنه کارزارند. [این کلمه در آیه انفال/ ۱۲ آمده است. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۹۳ «إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ». یعنی: آنگاه که پروردگارت به فرشتگان وحی می‌فرستد که من با شمایم. کسانی را که ایمان آورده‌اند پایدار دارید. من در دل‌های کسانی که کافر شده‌اند وحشت خواهم افکند پس بر فراز گردن‌ها بزنید و هر سر انگشتی از آنان را قطع کنید. همچنین است آیه قیامت/ ۴: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَهُ عِظَامَهُ\* بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» «آیا انسان گمان دارد که استخوانهای او را گرد نخواهیم آورد؟ نه، چنین نیست، بلکه ما بر این تواناییم که سر انگشتان او را درست شکل دهیم». در قرآن کریم از این ماده جز کلمه بنان در دو آیه فوق نیامده است. تفسیر «بنان» به «سر انگشتها» تفسیری قریب و متبادر به ذهن است و در عین حال بحثی در این مسئله وجود دارد. راغب این کلمه را در آیه انفال به «انگشتها» و نه «سر انگشتها» تفسیر کرده، می‌گوید: انگشتان بدین خاطر «بنان» نامیده شده‌اند که صلاح احوال به واسطه آنهاست و به همین خاطر در آیه ذیل اختصاصا از انگشتان نام برده شده است: «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» و در «وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» نیز بدان خاطر از انگشتان نام برده شده که دشمنان به کمک همین انگشتها جنگ و دفاع می‌کنند. ابن اثیر در ذیل حدیث جابر- رضی الله عنه- که پدرش در نبرد احد کشته شده بود و آنگاه وی



گفت: «ما عرفته الّا ببنانه» (او را جز به انگشتانش نشناختم)، می‌گوید: بنان به معنی انگشتان است؛ و گفته شده به معنی سر انگشتان می‌باشد. مفرد آن نیز «بنانه» است. «۱۸۲» زمخشری نیز در آیه قیامت از «اطراف» به عنوان انگشت‌های انسان نام می‌برد و می‌گوید: انگشتان «اطراف» (کناره‌های بدن) انسان و آخرین چیزی هستند که خلقت آنها صورت می‌پذیرد. یا مقصود آیه آن است که ما قادریم انگشتان او را بسازیم و استخوانهای آنها را با همه کوچکی و لطافتش به یکدیگر پیوند دهیم، چنان که در آغاز بوده، و بی‌آنکه هیچ تفاوت یا نقصانی در آنها باشد و جود آید.

(\_\_\_\_\_ ۱۸۲) ر ک: النهایه. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۵۹۴ گفته شده: معنی آیه این است که ما استخوانهای انسان را گرد هم می‌آوریم و بر این قادریم که انگشتان دست و پای او را برابر و به صورت شیئی واحد در آوریم، تا همانند سم شتر یا الاغ باشد و هیچ تفاوتی میان آنها وجود نداشته باشد تا در نتیجه نتوانند کارهای گوناگون را از گرفتن و گشودن و انجام هر چه بدان نیاز دارند، که به وسیله انگشتان متفاوت و دارای بندها و مفصلها عملی می‌سازند صورت دهند. «۱۸۳» ابو حیان این نظریه زمخشری را مشتمل بر تکلف و آراستن الفاظ می‌داند و می‌گوید: آیه بدان معناست که ما می‌توانیم «بنان» یا همان انگشتان را از نو مرتب کنیم؛ استخوانهایی که بیشترین پراکندگی و دقیقترین اجزاء را داراست و همان استخوانهای بندها و مفصلهای انگشتان می‌باشد. چنین گرد آوردنی دوباره در روز رستاخیز صورت می‌پذیرد. امیر ابن عباس و جمهور گفته‌اند: در همین زندگی دنیا انگشتان او را یک تکه گوشت یا استخوان ساده قرار می‌دهیم و بدین ترتیب توانایی او و بهره‌وری او از این انگشتان اندک می‌گردد. بنابراین تفسیر، آیه مشتمل بر تهدید و وعید می‌باشد. [از میان دو معنی فوق] معنی اول معنی ظاهر و همان چیزی است که در سیاق و ترتیب کلام اراده شده است. زمخشری- بنابر عادت خاصی که در نقل اقوال متقدمین دارد- این هر دو تفسیر را در قالب الفظی آراسته آورده است. [«۱۸۴»

## ۱۷۲- إعصار:

۱۷۲- إعصار: ابن ازرق از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «إعصار»، ابن عباس گفت: «الریح الشدیدة» (تندباد)؛ و آنگاه به این بیت شاعر استشهاد کرد: فله فی آثارهّن خوار و حیف کانه إعصار یعنی: او را در پی آنان نعره‌ای و ناله‌ای است، گویا که وی گردبادی تنید می‌باشد. [ای-ن کلمه در آیه بقره/ ۲۶۶ آمده است: \_\_\_\_\_ ۱۸۳) ر ک: الکشاف. (۱۸۴) ر ک:

البحر المحيط. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۹۵ «أَبُوذُ أَحَدُكُمْ أَنْ تُكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَ لَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ». آیا هیچکدام از شما دوست دارد که او را بوستانی از خرما و انگور بوده باشد و جویها از زیر آنها روان و او را در آن باغ همه گونه میوه باشد و در این میان خود پیر شده و فرزندان ناتوان نیز داشته باشد و بناگاه تندبادی که در آن آتش است بر این باغ بوزد و باغ بسوزد؟ بدین سان خداوند آیات خویش را برایتان بیان می‌کند، شاید که اندیشه کنید. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: - «عصر» به معنی حسی آن در دو آیه ذیل: یوسف / ۳۶: «إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا» «من دیدم که خمر می‌فشارم»؛ یوسف / ۴۹: «فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ» «در آن، مردم باران داده می‌شوند و میوه‌ها را می‌فشارند». - «معصرات» در آیه نبأ / ۱۴- «العصر» به معنی دهر و زمان در آیه عصر / ۱. تفسیر «اعصار» به تندباد تفسیری نزدیک است و در کنار آن دلالت اصل ماده بر فشردن و عصاره چیزی را از آن گرفتن نیز مراعات می‌شود. اصل «عصر» در لغت، فشردن به منظور استخراج عصاره است، چنان که فرمود: «أعصر خمرًا»، چنان که ابرهای باران‌زا نیز به خاطر این که باران از آنها فرو می‌ریزد «معصرات» نامیده شده‌اند، چنان که «اعصار» بر تندبادی که ابرها را می‌راند و به هم می‌فشد اطلاق شده، و بالأخره، چنان که کلمه «عصر» مجازاً در حس کردن و فشار

وارد آوردن به کار رفته، و زمان نیز «عصر» نامیده شده است، با توجه به اینکه چگونه زمان از طریق فشارها و ابتلاها و رنجها خلاصه انسان را بروز می‌دهد.]

### ۱۷۳- مراغم:

۱۷۳- مراغم: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «مراغما». ابن عباس گفت: «منفسحا بلغة هذیل» (فراخنای، به لغت هذیل)؛ و آنگاه به بیتی از شاعر استشهاد کرد: و أترك أرض جهرة إن عندي رجاء في المراغم و التمدادی اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۹۶ یعنی: سرزمین جهره را ترک می‌گویم و مرا به فراخنای و سرزمینهای هموار و گشاده امید است. [این کلمه در آیه نساء/ ۱۰۰ آمده است: «وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا». یعنی: هر کس در راه خدا هجرت کند، در زمین فراخنای فراوان و گشایشی یابد و هر کس به آهنگ هجرت به سوی خدا و رسول او از خانه بیرون رود و سپس مرگ او را فرا رسد پاداش او بر خداوند قرار گرفته، و خداوند بخشنده مهربان است. این کلمه، به صیغه و ماده، تنها یک بار در قرآن آمده است. «انفساح» از معانی نزدیک این ماده نیست، و اصل استعمال آن در «رغام» و آن خاکی رقیق است. از همین استعمال است «أنفه في الرغام» (بینی او را به خاک مالید) کنایه از مذلت و شکسته شدن. این کلمه در اجبار کردن و «ارغام» به معنی وادار کردن به کار رفته، و به «منأی» (آنجا که دور است) و «مهرب» (گریزگاه) نیز نقل یافته، چنان که «مفزع» به آنچه انسان در هنگام فرج (بیقراری) بدان پناه برد نقل یافته است. بنابراین تفسیر این کلمه به «منفسح» نیازمند قیدی است که به وسیله آن مدلول اصلی و دلالت نهفته «مراغم» محفوظ بماند، همانند آنچه راغب می‌گوید: یعنی راهی که چون شخص منکری بیند که می‌بایست از آن خشمگین گردد آن راه را در پیش می‌گیرد و از منکر می‌گریزد، چنان که می‌گویید: «غضبت الی فلان من کذا» (از فلان چیز بر فلانی خشمگین شدم) و نیز «رغمت الیه» (به همین معنا).]

### ۱۷۴- صلد:

۱۷۴- صلد: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «صلدا». ابن عباس گفت: «أملس» (صاف)؛ و آنگاه به بیتی از ابو طالب استشهاد کرد. و إني لقرم و ابن قرم لهاشم لآباء صدق مجدهم معقل صلد یعنی: من سروری و از فرزندان سروران هاشم؛ پدران با صداقتی که بزرگواری آنان پناهگاه استوار دیگران است. [این کلمه در آیه بقره/ ۲۶۴ آمده است: اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۵۹۷ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ». یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید صدقات خود را به منت و آزار باطل نکنید، همانند آن که ثروت خویش را برای ریا در برابر مردم انفاق می‌کند و به خدا و روز واپسین ایمان ندارد. حکایت او حکایت سنگی صاف است که بر آن اندکی خاک باشد، پس بارانی بدان رسد و آن را دوباره صاف کند. آنان بدانچه انجام داده‌اند به هیچ چیز دست نیابند و خداوند طایفه کافر را هدایت نمی‌کند. این کلمه، به ماده و صیغه، تنها یک بار در قرآن آمده است. تفسیر این کلمه به صاف، نیازمند قید سختی و بی‌حاصل بودن نیز هست؛ چرا که صافی «صلد» نمی‌باشد در بیشتر موارد، این کلمه درباره سنگ و زمین سخت و دشت و بی‌حاصل به کار می‌رود، و همین ماده به بخل و دریغ داشتن نیز نقل یافته و به بخیل «اصلد» گفته شده، و همچنین گفته می‌شود: «صلد الزند» یعنی چوب آتش زنه شعله نیفروخت و روشن نشد و «صلدت الناقة» یعنی شتر شیر خود را نگه داشت.]



۱۷۶- جابوا: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «جابوا الصخر». ابن عباس گفت: «نقبوا الحجاره و الجبال فاتخذوها بیوتا» (در دل سنگها و کوهها حفره‌هایی به وجود آوردند و آنها را خانه خود ساختند). چون ابن ازرق پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، پاسخ داد: آری، آیا نشنیده‌ای شعر امیه (بن ابی صلت) را: و شقّ أبصارنا کیما نعیش بها و جاب للسمع أصماخا و آذانا یعنی: صورتمان شکافت و چشمی پدید آورد تا بدان زندگی گذرانیم و برای شنیدن گوشها و پرده گوشها را بر سر تراشید. [این کلمه در آیه فجر/ ۹ آمده است: \_\_\_\_\_:

(۱۸۸) ر ک: الانتصاف در حاشیه الکشاف، ج ۴، ص ۱۲۶. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۰۰ «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ\* الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ\* وَ ثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ\* وَ فِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ\* الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ\* فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ\* فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ\* إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ». یعنی: آیا ندیدی که پروردگارت با عاد چه کرد؟\* با ارم که ستونها داشت\* و همانند آن در هیچ شهری آفریده نشده بود؟\* و با ثمود، که سنگها را در آن درّه تراشیدند؟\* و فرعون که میخها [ی شکنجه] داشت؟\* کسانی که در زمین طغیان کردند و فساد بسیار ورزیدند\* پس پروردگارت بر آنان شلاق عذاب فرود آورد\* که پروردگارت در کمین است. [این کلمه در قرآن به همین صیغه و تنها یک بار به کاررفته است. البته از همین ماده، کلمه «جوابی» در آیه سبأ/ ۱۳۰ آمده است: «و جفان کالجواب». در قرآن کریم تمامی استعمالات دیگر این ماده- به استثنای دو مورد فوق- در مفهوم اجابت، استجابت، و جواب آمده است. آنچه ابن عباس در مورد این آیه گفته از قبیل شرح کلمه است با استفاده از آنچه از آیه فهمیده می‌شود. نزدیک به همین تفسیر، این است که در معنی آیه گفته‌اند: یعنی سنگها را شکستند و از آنها خانه تراشیدند، و ثمود نخستین قومی بودند که سنگ و کوه تراشیدند. گفته شده: معنی آیه آن است که آن وادی را درنوردیدند. گفته شده: معنی آیه آن است که صخره‌ها را شکافتند و در میان آنها حفره‌ای درّه مانند پدید آوردند و در آن آب ذخیره کردند «و این کاری است که تنها از ملت‌های برخوردار از توانایی و اندیشمندی ساخته است.» (۱۸۹) «جوب» به معنی «قطع» است و این معنا در فرهنگها بیان می‌شود. در کنار این معنا چنین نیز ذکر می‌کنند: «جوب» زرهی است که برای زن بریده می‌شود، و «جوبه» حفره و یا شکافی میان دو زمین است. زمانی که گفته می‌شود: «جاب الوادی بمعنی قطعه» مقصود از قطع بریدن و تراشیدن و سوراخ کردن نیست، بلکه منظور از آن در نوردیدن و پشت سر نهادن است، از قبیل این که می‌گویند: «جواب آفاق» (آن که همه افقها و سرزمینها را در می‌نوردد). از همین مفهوم قطع است که معنی به پایان بردن و کار را تمام کردن برای این ماده پدیدار شده و لذا کلمه «جواب» برای دلالت بر پاسخ سؤال به کار رفته است. راغب بر این عقیده است که جواب مأخوذ از در نوردیدن (قطع) فاصله میان دهان پاسخ دهنده تا گوش \_\_\_\_\_

(۱۸۹) این اقوال و آراء را در التفسیر البیانی، ج ۲، یا سوره فجر، ببینید. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۰۱ شونده است. «۱۹۰» اما به عقیده ما سزاوارتر آن است که مقصود از قطع در اینجا قطع مجازی باشد، و آن همان پایان دادن و کار را تمام کردنی است که در «جواب» جسته می‌شود. به رغم آن که تفسیر «جابوا الصخر» به قطع یا نقب تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، در این میان نکته قابل توجه دیگری نیز وجود دارد و آن این که در قرآن کریم واژه «نقب» در آیه بقره/ ۳۶: «فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ» به کار رفته و ماده «قطع» نیز در قالب فعل ماضی، مضارع، امر، اسم فاعل، «قاطع»، اسم مفعول، «مقطوع» و «مقطوعه» و همچنین کلمه «قطع» استعمال شده، و از همین ماده «قطع» فعل ماضی باب «تقطیع» هفت بار، فعل مضارع همین باب پنج بار و افعالی از باب «تقطع» نیز پنج بار کار رفته است. این در حالی است که تنها در آیه سوره فجر «جابوا الصخر» از دو ماده «نقب» و «قطع» عدول شده، و به جای آن از ماده «جوب» استفاده شده است. این امر اقتضا می‌کند «جوب» ویژگی معنایی خاص داشته باشد که آن را از «نقب» و «قطع» که آنها نیز از واژه‌های قرآنیند و هر دو با این کلمه نزدیک به نظر می‌رسند، متمایز سازد. قبلا در مسأله «نقبوا فی البلاد» به تدبّر در ماده «نقب» پرداختیم و دیدیم که در «تنقیب» مفهوم فحص و جستن وجود دارد. در ماده قطع نیز دلالت بر پایان دادن و تمام کردن وجود دارد.

اما در «جابوا الصخر»، که در مقام سخن گفتن از قدرت و استحکام قوم ثمود می‌باشد، دلالتی ویژه بر «مجاوبه» (پاسخ دادن) در برابر قطع مشاهده می‌کنیم؛ بدین معنا که سنگ با همه صلابت و سختی خود فرمانبر آنان شد و چون در آن وادی به تراشیدن خانه‌ها در دل سنگ پرداختند سنگها بدانان پاسخ مثبت دادند و همراهشان شدند. آنان در همین وادی خانه‌ها و مسکنهای استوار رام شده از سنگ داشتند، البته پیش از آن که خروش الهی آنان را فرا گیرد، ورنه آنگاه «در خانه‌هایشان بر جای مردند، گویا که هرگز در آنها ساکنانت نداشتند» [هـ / د / ۶۷ و ۹۴].

(۱۹۰) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۶۰۲

### ۱۷۷- جمّا:

۱۷۷- جمّا: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «جمّا جمّا». ابن عباس گفت: «کثیرا» (فراوان)؛ و آنگاه به بیته از امیة (بن ابی صلت) استشهاد کرد: «إِنَّ تَغْفِرَ اللَّهُمَّ تَغْفِرَ جَمًّا وَ أَيْ عَبْدَ لَكَ مَا أَلْمَا يَعْنِي: پروردگارا اگر می‌آموزی همه را بیامرز که کدامین بنده تو اندیشه گناه نکرده، است. [این کلمه در آیه فجر / ۲۰ آمده است: «كَلَّا بَلْ لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ \* وَلَا تَحِاضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ \* وَ تَأْكُلُونَ الثَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا \* وَ تُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا». یعنی: نه، چنین نیست، بلکه یتیم را گرامی نمی‌دارید\* و به اطعام مسکین تشویق نمی‌کنید\* و میراث را در هم آمیخته می‌خورید\* و مال را بسیار دوست می‌دارید. [این کلمه، به صیغه و ماده تنها یک بار آمده است. تفسیر این کلمه به کثیر تفسیری نزدیک و متبادر به ذهن است، و راغب نیز این کلمه را چنین تفسیر کرده و آن را به استعمال اصلی خود در «جمّة الماء»، که عبارت است از معظم و عمده آب که گرد آمده و از حرکت باز ایستاده، پیوند داده است. نزدیک به همین تفسیر گفته ابن اثیر است که در مورد «الجم الغفیر» می‌گوید: اصل این کلمه از «جموم» و «جمه»، و آن به معنی اجتماع و کثرت است. «غفیر» از «غفر» و آن پوشاندن است. این دو کلمه [جمّ و غفیر] در موضع شمول و احاطه به کار می‌رود در زبان عربی کلمه «جمّا» تنها به صورت موصوف به کار می‌آید، و منصوب است بنا بر مصدر بودن، همانند «قاطبة» و «طرّا» که اسمهایی هستند که در موضع مصدر قرار می‌گیرند. «۱۹۱» اما زمخشری در کشاف می‌گوید: «جمّا جمّا» یعنی کثیر و شدید، همراه با حرص و آزمندی و ندادن حقوق مالی واجب. وی چنین برداشتی را از سیاق آیه به عمل آورده، اما سزاوارتر به سیاق آن است که دوستی آنان نسبت به مال به آیه بعد از آن پیوند داده شود و آن این که مال را در هم آمیخته و بی‌آن که حلال و حرامی از یکدیگر جدا شده باشد می‌خورند. در زبان عربی کلمه «جمّم» در «کثرت همراه با تجمیع» به کار می‌رود و گفته می‌شود: (۱۹۱) ر ک: النهاية. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۶۰۳ «جمّ الکیل» در موردی که پیمان را لبریز کرده باشد؛ «جمّم الماء» یعنی فراوان شد و گرد آمد؛ «جمّة» یعنی انبوه موی سر؛ «جفنة جمّا» یعنی چاه بسیار پر آب؛ «جاءوا الجمّاء الغفیر» یعنی همه با هم آمدند؛ «فلان جمجمة قومه»؛ یعنی فلانی محور عزّت و سربلندی قوم خود است، مأخوذ از جمجمه که اصل استخوان نگه دارنده مغز می‌باشد. احتمالاً در کلمه «استجمام»، به دست آوردن راحتی و آسایش به واسطه گرد آوردن همه قوا منظور شده است. ممکن است چیزی فراوان باشد، اما در آن تجمعی نباشد، سیاق آیه موضوع بحث بر این گواهی می‌دهد که در کلمه «جمّا» دلالت بر گرد آوردن، همراه با فراوان ساختن و فراوان بودن مال محبوب منظور شده است.]

### ۱۷۸- غاسق:

۱۷۸- غاسق: نافع از معنی این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «غاسق». ابن عباس گفت: «الغسق، الظلمة» (غسق به معنی ظلمت است)؛

و آنگاه به بی‌تی از زهیر بن ابی سلمی (۱۹۲) استشهاد کرد: ظلمت تجوب یدها و هی لاهیة حتی إذا جنح الإظلام و الغسق یعنی: او همچنان سرگرم بود و انگشتان خود می‌برید تا آن که تاریکی و ظلمت رو کرد. [این کلمه در آیه فلق / ۳ آمده است: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ \* مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ \* وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ». یعنی: بگو: به پروردگار صبحگاه پناه می‌برم \* از شر آنچه آفرید \* و از شر ظلمت چون در آید. این کلمه تنها یک بار در قرآن به کار رفته، و از همین ماده است: - غسق «در آیه اسراء / ۷۸: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ بِهَا نَفْسُكَ وَ تَذُكَّرَ بِهَا نَفْسُ الْوَالِدِ وَ تَذُكَّرَ بِهَا نَفْسُ الْوَالِدِ وَ تَذُكَّرَ بِهَا نَفْسُ الْوَالِدِ» - غسق «در آیه ذیل: - ص / ۵۷: «هَذَا وَ إِنَّ لِلطَّاعِينَ لَشَرًّا مِآبٍ \* جَهَنَّمَ يَصِيلُونَهَا فَبِئْسَ الْمِهَادُ \* هَذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَ غَسَّاقٌ» «چنین است، و سرکشان را بدترین فرجام باشد، دوزخی که بدان در آیند و بد جایگاهی است. این مسلم است، پس باید آن آب جوشان و خونابه را بنوشند». نبأ / ۲۵: «إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا \* لِلطَّاعِينَ مِآبًا \* لَا يَبِثْنَ فِيهَا أَحْقَابًا \* لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَ لَا شَرَابًا \* إِلَّا حَمِيمًا وَ غَسَّاقًا \* جَزَاءً وَ فِاقًا» «دوزخ در انتظار \* و فرجام و جایگاه سرکشان است \* سالها در آنجا بمانند \* و طعم هیچ خنکی و آبی نچشند \* جز آبی جوشان و خون و چرک \* و این کیفی است برابر با کردار». این چهار کلمه، همه موارد استعمال این ماده در قرآن می‌باشد. در صورتی که «غسق» به ظلمت تفسیر شود - که در آیه اسراء تفسیری نزدیک می‌باشد - «غاسق» که موضوع مسأله است به معنی ظلمانی و تاریک خواهد بود. راغب این کلمه را به معنی شب تفسیر کرده و می‌گوید: آن [غاسق اذا وقب] عبارت است از گرفتاری که در شب پدید آید، همانند «طارق» [که به چنین معنایی است]. گفته شده: مقصود از آن ماه است که کسوف کرده و سیاه شده باشد. در حدیث عایشه آمده است که پیامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله] و سلم - به ماه نگرست و آنگاه به وی فرمود: از این به خداوند پناه بر که همین «غاسق اذا وقب» است. ابن اثیر می‌گوید: «غسق غسوقا فهو غاسق» در موردی است که تاریک شود، و «أغسق» نیز همانند آن می‌باشد. ماه بدان سبب در این حدیث «غاسق» نامیده شده که چون خسوف کند یا در پس ابرها قرار گیرد تاریک شود. «۱۹۳» زمخشری نیز در آیه فلق می‌گوید: «غاسق» شب است هنگامی که ظلمت آن قیرگون شود، مأخوذ از این کلام خداوند - تعالی - که می‌فرماید: «إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ». از همین معناست: «غسقت العين» در این مورد که چشم پر اشک شود؛ و «غسقت الجراحه» در موردی که زخم پر خون گردد. «وقب» غاسق نیز عبارت از گسستن ظلمت بر هر چیز است.

(\_\_\_\_\_ ر ک: النهایة. اعجاز بیانی ۱۹۳)

قرآن، متن، ص: ۶۰۵ گفته‌اند: مقصود از «غاسق اذا وقب» ماه است زمانی که کامل شود. از عایشه - رضی الله عنها - آمده که گفت: رسول خدا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله] و سلم - دست مرا گرفت و آنگاه به ماه اشاره کرد و فرمود، از این به خداوند پناه بر که همان «غاسق اذا وقب» است. «وقب» ماه [در این تفسیر] عبارت است از داخل کسوف شدن و سیاه شدن آن؛ زیرا وسوسه انگیزی و ترس انگیزی ماه در این صورت بیشتر و تحرز از آن سخت‌تر است و از همین معناست که گفته‌اند: «اللَّيْلُ اخْفَى لِلْوَيْلِ» (شب ترس بیشتری در خود نهان دارد) و «اغدر اللیل» (شب نیرنگ کرد)، زیرا وقتی تاریک شود نیرنگ فراوانتر صورت می‌گیرد، در اینجا به خاطر ملازمه نیرنگ و حیل با ظلمت شب و حدوث آن در ظلمت «غدر» به لیل اسناد داده شده است. «۱۹۴» ابو حیان نیز در مورد غاسق چنین می‌افزاید: خورشید، زمانی که غروب کند؛ ماه؛ ثریا؛ مار. غاسق به معنی شب است؛ و «وقب» به معنی اینکه تاریک شد و همه را در بر گرفت. این تفسیر را ابن عباس، حسن و مجاهد اظهار داشته‌اند. اما زمخشری سر و ته این اظهارات را بریده و گفته است: «غاسق ...» - آنگاه اظهارات زمخشری را نقل می‌کند و آنگاه چنین ادامه می‌دهد - از شر «غاسق» (شب) به خداوند پناه برده

شده است: چرا که در شب شیاطین و دیوها و حشرات و درندگان ظاهر می‌شوند. شاعر می‌گوید: یا طیف هند لقد ابقیت لی أرقا إذا جئنا طارقا و اللیل قد وسقا یعنی: ای رویای هند بیخوابی را برایم بر جای گذاشتی، آن هنگام که در تاریکی شب و چون ظلمت همه جا را گرفته بود به خوابمان آمدی. محمد بن کعب می‌گوید: مقصود از آن [غاسق اذا وقب] روز است که به شب در آید. ابن شهاب می‌گوید: مقصود از غاسق خورشید است هنگامی که غروب کند. قتبی و دیگران گفته‌اند: مقصود ماه است چون به چشمه خویش در آید و خسوف کند. در حدیث است، به خدا پناه ببر...» از پیامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - آمده که «غاسق» ستاره است. ابو زید به نقل از عرب می‌گوید: غاسق ستاره ثریاست چون سقوط کند، و در هنگام سقوط این ستاره بیماریها و طاعون شدت می‌گرفت. همچنین «غاسق» مار است زمانی که نیش زند؛ و سم نیش مار است (\_\_\_\_\_ ۱۹۴) ر ک: الکشاف. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۶۰۶ زیرا از آن جریان می‌یابد. «۱۹۵» در القاموس درباره «غسق» آمده است: «غسق» تاریکی ابتدای شب است. «غسق اللیل» - بر وزن ضرب و سماع، که مصدر آن غسق، به سکون سین و همچنین به حرکت آن، و غسقانا است - و نیز «اغسق اللیل» به معنی آن است که ظلمت و تاریکی شب شدت یافت. «غسق الثریا» در زمانی گفته می‌شود که ثریا سقوط کند و غایب شود. «غسقت العین» یعنی چشم تاریک یا پر اشک شد. «غسقت الجرح» یعنی خونابه از زخم جاری گشت. «غاسق» ماه یا شب است پس از غیبت سرخی شفق. «من سرّ غاسق اذا وقب» یعنی: شب، هنگامی که سرخی شفق از بین رود، «اغسق اللیل»: یعنی شب به تاریکی در آمد. «اغسق المودن»: یعنی مؤذن اذان مغرب را تا سیاهی شب به تأخیر افکند. واژه «غساق» در دو آیه سوره‌های نبأ و ص به آنچه از پوستهای اهل دوزخ می‌چکد (المفردات) و خونابه‌ای که از آنان جاری می‌گردد (الکشاف) تفسیر شده و همچنین در تفسیر آن گفته شده: اشکی است که از آنان جاری می‌گردد و از همین معناست حدیث: «لو ان لنا دلوا من غساق یراق فی الدنیا لأتتن ریحها» (اگر تنها یک دلو غساق در این دنیا ریخته می‌شد بوی بد آن همه را آزرده می‌ساخت). در زبان عربی کلمه «غساق» با تشدید و بدون تشدید - در مورد خونابه بدبویی که از زخم جاری می‌شود به کار می‌رود، منقول از «إغساق العین» به معنی سرازیر شدن اشک از چشم به سبب درد آن. در این کلمه [اغساق] به تاریک شدن چشم و از میان رفتن رؤیت به سبب اشکی که از درد جاری می‌شود نظر شده است. ممکن است از مجموع آنچه گذشت چنین برداشت کنیم که «غسق» برای دلالت بر ظلمت شب است، هنگامی که شفق از میان برود؛ و «غاسق» شری است که در شب می‌آید و در تنهایی، انسان از آن ترس دارد؛ و «اغسق» به معنی آن است که شب به «غسق» یا ظلمت کامل در آید. (\_\_\_\_\_ ۱۹۵) ر ک: البحر المحیط. اعجاز

بیانی قرآن، متن، ص: ۶۰۷

### ۱۷۹- فی قلوبهم مرض:

۱۷۹- فی قلوبهم مرض: نافع از این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «فی قلوبهم مرض». ابن عباس گفت: «النفاق» (نفاق)؛ و آنگاه به بیتی از شاعر استشهاد کرد: أجمال أقواما حیاء و قد أری صدورهم تغلی علیٰ أمراضها یعنی: با کسانی از روی حیا مماشات می‌کنم در حالی که می‌بینم در دلهای آنان نفاقهایی علیه من می‌جوشد. [این کلمه در آیه بقره / ۱۰ آمده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ \* يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِینَ آمَنُوا وَ مَا یُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَ مَا یَشْعُرُونَ \* فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ بِمَا كَانُوا یَكْذِبُونَ»]. یعنی: کسانی از مردم هستند که می‌گویند: به خدا و به روز واپسین ایمان آورده‌ایم، در حالی که مؤمن نیستند. آنان با خدا و کسانی که ایمان آورده‌اند نیرنگ می‌ورزند و خود درک نمی‌کنند. در دلهایشان مرض است. خداوند نیز بر مرض آنان بیفزاید و آنان را به سبب دروغهایی که می‌گفتند عذابی دردناک است. همچنین است آیات: انفال /

۴۹، احزاب/ ۱۲، مائده/ ۵۰، توبه/ ۱۲۵، حج/ ۵۳، محمد/ ۲۰ و مدثر/ ۲۱. از همین ماده در قرآن کریم آمده است: - فعل ماضی: «اذا مرضت فهو يشفين». - «مرض» به صورت نکره و معرفه به «ال»، چهارده بار. - «مرضی»، به صورت معرفه و نکره، پنج بار. روشن است که مرض در آیه شعراء/ ۱۰: «وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» و در آیات دهگانه مشتمل بر کلمه «مرض» و «مرضی» به معنی اصلی خود و در برابر بیماری و شفاء آمده، اما در سایر آیات کلمه «مرض» به معنی مجازی و برای دلالت بر «فساد قلب» به کار رفته است. ممکن است تفسیر «مرض دل‌های منافقان» به «نفاق» در آیه بقره که موضوع سؤال قرار گرفته، تفسیری نزدیک به نظر رسد اگر چنین نبود که در قرآن کریم کلمه نفاق و منافقین بسیار به کار رفته و یکی از سوره‌ها نیز به نام «منافقون» است و جالب آن که، در برخی از آیات نیز «بیماری دل» بر نفاق عطف شده است. چنان که در آیات ذیل مشاهده می‌کنیم: انفال/ ۴۹: «إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» «چون منافقان و کسانی که دل‌هایشان بیمار است می‌گویند»؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۰۸ احزاب/ ۱۲: «إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا» «چون منافقان و کسانی که دل‌هایشان بیمار است می‌گویند خدا و رسول او جز وعده‌ای دروغ به ما نداده‌اند»؛ احزاب/ ۶۰: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» «اگر منافقان و کسانی که دل‌هایشان بیمار است و نیز کسانی که در مدینه ترس و وحشت ایجاد می‌کنند دست بر ندارند تو را علیه آنان بر می‌انگیزم و پس از آن است که جز مدتی اندک در جوار تو نمی‌مانند». بنابراین، عطف «کسانی که دل‌هایشان بیمار است» بر «منافقین» گواه آن است که در بیان قرآنی لزوماً مغایرت و تفاوتی میان نفاق و بیماری دل وجود دارد و عطف این دو بر یکدیگر آن را اقتضا می‌کند. راغب بیماری دل را به همه رذایل اخلاقی چون جهل، ترس، بخل و نفاق تعمیم داده و می‌گوید: نفاق و کفر و رذایلی همانند آنها به مرض تشبیه می‌شوند: یا بدان خاطر که مانع ادراک فضایل می‌گردند، همچون مرض که مانع فعالیت‌های بدنی می‌شود؛ یا بدان خاطر که مانع تحصیل حیات اخروی می‌گردند که خداوند- تعالی- در کلام خود درباره آن می‌فرماید: «سرای آخرت سرای زندگی است»؛ و یا بدان خاطر که به سبب آن نفس انسان به سوی اعتقادات پست منحرف می‌شود، چنان که تن مریض به چیزهایی که برایش مضر است میل دارد. می‌گوییم: اگر که عطف «منافقین» بر «کسانی که دل‌هایشان بیمار است» مانع ترادف این دو و تفسیر «بیماری دل» به «نفاق» باشد، تعمیم و اطلاق در تفسیر این بیماری به همه رذایل چنان که در تفسیر راغب مشاهده می‌کنیم- مشتمل بر توسّعی غیر دقیق خواهد بود؛ چه، سیاق آیاتی که از «بیماری دل» سخن می‌گوید تفسیر این بیماری را به عموم جهل و ترس و بخلی که راغب می‌گوید نمی‌پذیرد، بلکه هر جا سخن از بیماری دل است این بیماری اختصاصاً به چیزهایی مربوط می‌باشد که به عقیده و دین بر می‌گردد، همانند کفر، تردید آوردن، نفاق، و کینه؛ چنان که صریح آیات ذیل بر این مطلب گواهی می‌دهد: مائده/ ۵۲: «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضِعَّ يَمْعُوا عَلَى مَا اسْتَرَوْا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ» «آنها را که در دل مرضی دارند می‌بینی که به سويشان می‌شتابند و می‌گویند می‌ترسیم اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۰۹ حادثه‌ای ناگوار به ما رسد. اما باشد که خداوند فتحی پدید آورد یا کاری از جانب خویش پیش آورد و آنان در نتیجه بر آنچه در دل نهان می‌داشته‌اند، پشیمان گردند»: توبه/ ۱۲۵: «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ» «اما آنان که در دل‌هایشان مرض است جز انکاری بر انکارشان نیفزود و همچنان کافر مردند»؛ حج/ ۵۳: «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ» «تا آنچه را شیطان در سخن او می‌افکند فتنه‌ای قرار دهد برای آنان که در دل‌هایشان مرض است و سنگدلند، که ستمگران در مخالفتی سختند»؛ محمد/ ۲۰: «فَإِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةَ مُحْكَمَةً وَ ذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَعْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ» «پس چون سوره‌ای از محکمات نازل شود که در آن از جنگ یاد شده، کسانی را که در دل‌هایشان مرض است بینی که چون کسی که بیهوشی مرگ بر او چیره شده به تو می‌نگرند»؛ محمد/ ۲۹: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَصْغَانَهُمْ» «یا آنان که دل‌هایشان بیمار است



گمان کرده‌اند خداوند هرگز کینه‌های نهفته آنان را بیرون نخواهد آورد؟»؛ مدثر/ ۳۱: «وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا» و برای آنکه کسانی که دل‌هایشان بیمار است و نیز کافران بگویند خداوند خواسته است با این حکایت چه چیز را بیان کند؟؛ نور/ ۵۰: «أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ اذْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» آیا در دل‌هایشان مرض است یا تردید آورده‌اند یا بیم آن دارند که خدا و رسول او بر آنان ستم ورزند؟ چنین نیست، بلکه آنان ستمگرند؛ احزاب/ ۳۲: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقَلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» ای زنان پیامبر، اگر از خدا پروا کنید. همانند دیگر زنان نیستید، پس بنرمی سخن مگویید تا آن کس که در دلش مرض است آزمند شود، و چنان که شایسته است سخن گوید. قبلا در مسئله شماره ۳۲ از این آیه بحث شد. در برخی از آیات دیگری نیز که درباره کسانی که دل‌هایشان بیمار است آمده، «بیماری دل» می‌تواند به نفاق (همانند آیات سوره‌های بقره توبه و محمد، که گذشت)، به ارتیاب و تردید آوردن، به فتنه شیطان، به کفر، به کینه، و به خودداری از جهاد تفسیر شود، و از دیگر اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۱۰ سوی اینها همه اموری هستند که از مصادیق «فساد قلب» بوده و به عقیده و دین بر می‌گردند. بی‌آنکه جهل و ترس و بخل - بر اطلاق و تعمیم - بیماریهای دل باشند که وعده داده شده به مجازات و تهدید شده به عذابند.]

### ۱۸۰- یعمهون:

۱۸۰- یعمهون: نافع بن ازرق از این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «یعمهون». ابن عباس گفت: «یلعبون و یترددون» (بازی می‌کنند و می‌روند و می‌آیند). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر اعمتی را: ارانی قد عمهت و شاب رأسی و هذا اللّعب شین بالکبیر یعنی: می‌بینم که به بازی مشغول شده‌ام، در حالی که سرم سفید شده و این بازی برای یک کهنسال مایه زشتی و عیب است. [این کلمه هفت بار و در آیات ذیل آمده است. پنج مورد آن متعلق است به طغیان و سرکشی: «فی طغیانهم یعمهون» (در سرکشی و طغیان خویش گرفتارند)، در آیات: بقره/ ۱۵: انعام/ ۱۱۰، اعراف/ ۱۸۶، یونس/ ۱۱ و مومنون/ ۷۵. به اضافه این پنج مورد، یکی آیه حجر/ ۷۲ است درباره فاسقان قوم لوط: «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» (به جانت سوگند آنان در سرمستی خود مشغولند). و دیگری آیه نمل/ ۱۰ است، درباره کافران: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ» (کسانی که به آخرت ایمان ندارند اعمالشان را برای آنان زینت دادیم و به خود مشغولند). در قرآن کریم، از این ماده جز فعل مضارع در آیات هفتگانه فوق نیامده است. تفسیر این کلمه به «بازی و در آمد و شد و سرگردان بودن» یک تقریب است و همراه با آن قید گمراهی و طغیان و غفلت سرمستی منظور می‌شود. در لفظ «عمه» مفهومی از گمراهی و تلاش بی‌هدف و کورکورانه نهفته، چنان که گویا این ماده به ماده «عمی» نزدیک است. در زبان عربی «الارض العمهاء» سرزمینی است که در آن هیچ نشانه‌ای وجود ندارد؛ و می‌گویند: «ذهبت إبله العمهی» یعنی شترش به جایی رفت که وی نداند. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۱۱ ابن اثیر این نزدیکی ماده «عمه» به «عمی» را مورد توجه قرار داده، در حدیث علی [علیه السلام] «فاین تذهبون بل کیف تعمهون» می‌گوید: «عمه» در بصیرت همانند «عمی» در دیدن به چشم است و این مضمون در حدیث تکرار شده است. [۱۹۶]

### ۱۸۱- بارئکم:

۱۸۱- بارئکم: نافع از این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «إلی بارئکم». ابن عباس گفت: «الی خالقکم» (به سوی خالق خود)؛ و آنگاه به بی‌تی از تبع استشهاد کرد: شهدت علی أحمد أنه رسول من الله باری التسم یعنی: بر احمد [صلی الله علیه و آله] گواهی می‌دهم که فرستاده‌ای از جانب خداوند آفریدگار همه خلایق است. [این کلمه در آیه بقره/ ۵۴ آمده است: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ

یا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ». یعنی: و آن هنگام را که موسی به قوم خود گفت: ای قوم شما با معبود گرفتن گوساله بر خویش ستم را ندیدید. پس به درگاه آفریدگارتان توبه کنید و خود را بکشید که چنین کاری نزد آفریدگارتان برای شما بهتر است. پس خداوند بر شما توبه نمود که او تَوَّاب و رحیم است. از همین ماده در قرآن کریم آمده است: - «الباری» به عنوان یکی از اسماء الله در آیه حشر/ ۲۴؛ «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» «اوست خداوند آفریدگار آفریننده صورت بخش که او را نامهای نکو است». - فعل مضارع در آیه حدید/ ۲۲: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» «نه مصیبتی در زمین به شما رسد و نه مصیبتی در جانهایتان، مگر پیش از اینکه آن را بیافرینیم در کتابی نوشته است و چنین چیزی بر خداوند آسان است» (۱۹۶).

رک: النهایه. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۱۲ از ماده غیر مهموز (ب ر ی) کلمه «برئیه» دو بار در آیه‌های بینه/ ۶ و ۷ به کار رفته است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ\* إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» «کسانی از اهل کتاب که کافر شدند و نیز مشرکان، در آتش دوزخند و همواره در آن خواهند بود. اینان بدترین آفریدگانند. کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کردند، آنان بهترین آفریدگانند». در آیات کتاب الهی، همین ماده در غیر معنی خلق و آفرینش، در دلالت بر برائت، بیزاری جستن و تبرئه کردن به کار رفته است. تفسیر «باری» به «خالق» می‌تواند تفسیری نزدیک به نظر آید اگر نه آن که در آیه حشر کلمات «الخالق الباری المصور» در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، و علاوه بر این در قرآن کریم فعل خلقت در بیش از یکصد و شصت مورد به خداوند اسناد داده شده و در کنار آن عبارتهای «خلق الله»، «خلق الرحمن»، «خالق کل شیء»، «هل من خالق غیر الله»، «ان ربك هو الخلاق العليم» و «بلی و هو الخلاق العليم» آمده است. پس آیا تفاوتی در دلالت میان خالق و باری وجود دارد؟ راغب می‌گوید: «باری» اختصاصی در مقام صفت خداوند آمده است. البته وی دلیل چنین اختصاصا را ذکر نمی‌کند. در القاموس آمده است: «برأ الله الخلق» یعنی آنان را خلق کرد. در همین کتاب آمده: «براء» نخستین شب یا نخستین روز ماه یا آخرین شب و یا آخرین روز است. اگر القاموس در بیان معنی «براء» تنها به اولین روز یا شب ماه بسنده کرده بود می‌توانستیم بگوییم «باری» به مفهوم آن است که او خلق را آغاز می‌کند و سپس آن را دیگر بار، چنان که برای نخستین بار خلق کرده، باز می‌آورد. زمخشری عبارت «الخالق الباری» را در آیه سوره حشر تفسیر کرده می‌گوید: خالق یعنی آن که آنچه را ایجاد می‌نماید تقدیر می‌کند و به اندازه می‌آفریند و «باری» یعنی آن که اشیاء را به اشکال مختلف از یکدیگر متمایز می‌سازد. ابو حیان نیز در البحر المحیط این کلمه را به همین گونه تفسیر کرده است. اما ابن اثیر وجهی دیگر برای تمایز میان خالق و باری بیان می‌دارد: یکی از اسماء الله «الباری» است و آن به معنی کسی است که خلق را بدون آن که بر اساس الگویی و نمونه‌ای باشد می‌آفریند. این واژه نوعی اختصاص به آفرینش اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۱۳ موجودات زنده دارد و به غیر زندگان چنان اختصاصی ندارد و بسیار اندک در مورد غیر زندگان به کار می‌رود و بدین خاطر گفته می‌شود: «برأ الله النسمة» و «خلق السموات و الارض». «۱۹۷» این وجه تمایز دقیق میان این دو کلمه حقیقتی است که استقراء در آیات قرآنی مشتمل بر این دو ماده و تدبّر در سیاق آنها آن را تأیید و تقویت می‌کند؛ چه، «خلق» شامل هر شیئی می‌گردد و منزّه است خدایی که آسمانها و زمین و آنچه را میان آنهاست «خلق» کرد. در صورتی که کلمه «بارئکم» (آفریدگارتان) در آیه بقره خطاب به قوم موسی [یعنی گروهی از انسانها] و کلمه «برئیه» در آیه بینه نیز مربوط به کفار و مؤمنان است که بدترین و برترین آفریدگان می‌باشند. اما در آیه سوره حدید، کلمه «نبرأها» در مورد مصیبتی که در زمین یا در جانهایتان به شما رسد یعنی در غیر حیوان به کار رفته است. شاید نیز ابن اثیر به این نکته توجه داشته و به همین خاطر از تعمیم اطلاق پرهیز نموده و تنها به ذکر این بسنده کرده است که کلمه «برأ» بسیار اندک در مورد غیر حیوان به کار می‌رود.

## ۱۸۲- رب:

۱۸۲- رب: نافع بن ازرق از معنی این کلمه خداوند- تعالی- پرسید: «لا- رَبِّ فِيهِ». ابن عباس گفت: «لا شَكَّ فِيهِ» (در آن شکی نیست). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر ابن زبیری را: لیس فی الحق یا أمانة رب إنما الرِّيب ما يقول الكذوب یعنی: ای امامه، در حق هیچ تردیدی نیست، بلکه تردید آن چیزی است که دروغگو گوید. [این کلمه در عبارت‌های ذیل آمده است. - «الْكِتَابُ لَا رَبِّبَ فِيهِ» در آیات: بقره/ ۲، یونس/ ۳۷ و سجده/ ۲. - «يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا رَبِّبَ فِيهِ» در آیات: آل عمران/ ۹ و ۲۵، نساء/ ۸۷، انعام/ ۱۲، شوری/ ۷ و جاثیه/ ۲۶.

(\_\_\_\_\_ ۱۹۷) ر ک: النهایه. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۶۱۴ - «وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَبِّبَ فِيهِ» در آیه اسراء/ ۹۹. و همچنین: «السَّاعَةَ لَا رَبِّبَ فِيهَا» در آیات: کهف/ ۲۱، حج/ ۷، غافر/ ۵۹ و جاثیه/ ۳۲. کلمه «رب» در آیات ذیل نیز، بدون اقترا ن به نفی، آمده است. بقره/ ۲۳: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عِبَادِنَا» «اگر در مورد آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم در تردید هستید». حج/ ۵: «فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ» «در تردیدی نسبت به رستاخیز». طور/ ۳۰: «أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ تَتَّبِعُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ» «یا می‌گویند او شاعری است که در انتظار وقایعی ناگوار برای او هستیم». به اضافه عبارت: - «فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ» «در تردید خود غوطه‌ورند»، در آیه توبه/ ۴۵: «رَيْبَهُ فِي قُلُوبِهِمْ» «تردیدی در دل‌های آنان»، در آیه توبه/ ۱۱۰. از همین ماده نیز فعل مصدر «ارتیاب» نه بار، اسم فاعل «مسرف مرتاب» در آیه غافر/ ۳ و همچنین کلمه «مریب» هفت بار در قرآن کریم به کار رفته است. تفسیر رب به شک می‌تواند تفسیری نزدیک به نظر رسد اگر نه آن که در بیان قرآنی و در قالب عبارت «فی شک مریب» که شش بار تکرار شده رب به عنوان وصف شک به کار رفته است و همین ما را به توجه بدین حقیقت فرا می‌خواند که تفاوتی میان این دو واژه وجود دارد و آنها نمی‌توانند مرادف هم باشند؛ چرا که هیچ چیز را نتوان وصفی برای خود قرار داد. راغب در تفسیر رب، چنان که از معنی تشکک (تردید آوردن) نام می‌برد، معنی توهم را نیز می‌آورد و می‌گوید: «رب» آن است که در چیزی توهمی داشته باشی و آنگاه از این توهم پرده بر گرفته شود و لذا خداوند- تعالی- فرمود: «لا رَبِّبَ فِيهِ». «إِرابَهُ» آن است که توهم کنی: «إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا» و نیز «ربب المنون»؛ البته نه از این نظر که در اصل وجود چیزی تردید و توهم داشته باشی، بلکه از این نظر که در زمان حصول آن تردید آوری. «ارتیاب» نیز در معنی «إِرابَهُ» می‌آید. «ربب الدهر» وقایع روزگار است، به خاطر مکرری که در این وقایع توهم می‌شود. «ریبه» اسمی از ربب است یعنی آن که بر دغـل و قـلـب یقین دلا\_\_\_\_\_ت یقین دلا\_\_\_\_\_ت می‌کنند. د. «۱۹۸»

(\_\_\_\_\_ ۱۹۸) ر ک: المفردات. اعجاز بیانی

قرآن، متن، ص: ۶۱۵ ابن اثیر درباره «رب» می‌گوید: آن به معنی شک است. گفته شده به معنی شک همراه با تهمت است؛ گفته می‌شود: «رابنی الشیء و ارابنی» یعنی مرا به تردید و شک واداشت. گفته می‌شود: «رابنی کذا» یعنی مرا به شک واداشت و به توهم و تردید افکند. اما چون به اتهام یقین یابی گویی: «رابنی»، بدون الف باب افعال. «۱۹۹» این نکته که ابن اثیر آن را مورد توجه قرار داده نکته دقیقی در بیان تفاوت معنایی ارتیاب و شک است که ابو هلال عسگری نیز آن را مورد توجه قرار داده، می‌گوید: «ارتیاب» شک همراه با تهمت است، و گواه آن اینکه می‌گویید: «انی شاک الیوم فی المطر» (من امروز در آمدن باران شک دارم) و روا نیست بگویی: «انی مرتاب بفلان» (من به فلانی تردید دارم)، مگر زمانی که درباره او شک داشته و او را متهم نیز کرده باشی. اما «شک» بدین شناخته شده که تساوی طرفین احتمال است. «۲۰۰» بنابراین «ربب» همانند شک نیست که از تساوی میان دو طرف انکار و یقین حکایت کند، بلکه آن شکی است همراه با تمایل به اتهام و انکار.]

## ۱۸۳- ختم:



کند می‌لغزاند. [این کلمه در آیه بقره/ ۲۶۴ آمده است. «بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ. فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَيْفٍ مُّوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَ كَهَ صَيْلِدًا لَا يَفْدُرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ». یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۱۸ صدقات خود را با منت و آزار باطل نکنید، همانند آن که اموال خود را برای ریا در برابر مردم انفاق می‌کند و به خداوند و روز واپسین ایمان ندارد. حکایت او حکایت سنگی صاف است که بر آن اندکی خاک بود، پس بارانی بدان رسید و آن را دیگر بار صاف و بی حاصل کرد. آنان با آنچه کرده‌اند به هیچ چیز دست نیابند و خداوند مردمان کافر را هدایت نمی‌کند. این صیغه تنها یک بار در قرآن کریم آمده است. درباره صفوان، گفته شده جمع «صفوانه» است، و همچنین گفته شده مفرد «صفی» است. «۲۰۱» در قرآن کریم از این ماده آمده است: - فعل «أصفاكم» دو بار؛ - افعال «إصطفاء» به صورت ماضی و مضارع، دوازده بار؛ - دو اسم مفعول «المصطفين الأخيار» و «عسل مصفى»؛ - «الصفا و المروءة» نیز یک بار. پیش از این در مسأله شماره ۱۶۹ گذشت که ابن ازرق از معنی «صلدا» در همین آیه پرسید و ابن عباس آن را به «الحجر الاملس» (سنگ صاف) تفسیر کرد، گویا که معنی آیه از نظر ابن عباس چنین است: حکایت سنگی صاف که بارانی بدان رسید و آن را صاف کرد. چنین تفسیری یک تفسیر نزدیک به معنی کلمه به نظر نمی‌آید. راغب در مورد «صفا» بر این عقیده است: اصل «صفا» خلوص شیء از ناخالصی است و از همین معناست کلمه «صفا» برای سنگ صاف ... «صفوان» نیز همانند صفا و مفرد آن «صفوانه» است. خدای تعالی می‌فرماید: «صَيْفُوانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ»، و گفته می‌شود: «یوم صفوان» یعنی روزی با هوای صاف و کاملاً سرد. «۲۰۲» در فرهنگهای زبان عربی نیز در ذیل «صفوان» آمده است: سنگ صاف و درشتی که گیاه بر آن نرود. ما این نظریه را بر می‌گزینیم که خالی بودن و بی حاصل بودن اصل معنی این ماده است، چنان که گویند: «اصففت الدجاجه» زممانی که مرغ از تخم کردن باز ایستد، «اصففى الرجل» (۲۰۱) ر ک: النهایه. (۲۰۲) ر ک:

المفردات. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۱۹ من کذا» زممانی که کسی از چیزی خالی و عاری شود؛ «اصفى الشاعر»، زممانی که شاعر از شعر گفتن باز ایستد، «الصفوان» به معنی اراضی است که صاحبانش آنها را ترک گفته و از آنجا رفته‌اند و اکنون خالی از مالک است و همچنین به معنی املاکی است که پادشاه به خاصان خود اختصاص دهد. از همین ماده، کلمات «صفو» و «صفاء» برای آنچه خالی از ناخالصی و شائبه موجب کدر شدن است، کلمه «اصطفاء» برای برگزیدن کسی به عنوان دوست نزدیک و صمیمی، و کلمه «صفوء» برای خلاصه و چکیده پاک از هر آلودگی آمده است. در آیه کریمه موضوع بحث وجه تمثیل آن است که «صفوان» که بر آن خاکی باشد در معرض این احتمال و ایهام است که چیزی بر آن برود اما زممانی که بارانی به آن رسد، همین مقدار خاک را از آن بشوید و آن را به صورتی کاملاً صاف و بی حاصل در آورد.]

## ۱۸۵- صر:

۱۸۵- صر: نافع از این کلام خداوند- تعالی- پرسید: «فیها صر». ابن عباس گفت: «برد» (سرما)؛ و آنگاه به بیتی از نابغه ذبیانی استشهد کرد: لا یرمون إذا ما الأرض جللها صر الشتاء من الإمحال کالأدم یعنی: به سان گندمی نیستید که چون سرمای زمستان و خشکی زمین را فرا گیرد پژمرده، و ملول شوند: [این کلمه در آیه آل عمران/ ۱۱۷ درباره کافران، آمده است: «مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ». یعنی: حکایت آنچه در این دنیا انفاق می‌کنند حکایت بادی سرد است که به کشت و زرع طایفه‌ای که به خود ستم کردند رسید و آن را از میان برد، و خداوند بر آنان ستم نکرد، بلکه خود بر خویش ستم کردند. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: - کلمه مضاعف «صرصر»، سه بار و در وصف بادی که قوم عاد را هلاک ساخت: حاقه/ ۶: «وَأَمَّا عَادُ فَاهْلَكُوهَا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ

عَائِيَّةٍ» «اما قوم عاد با آن باد صرصر سرکش هلاک شدند»؛ فصلت / ۱۶: «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصِرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ» «در ایامی نحس بادی اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۲۰ صرصر بر آنان فرستادیم»؛ قمر / ۱۹: «كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصِرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ» «پیش از آنان قوم عاد تکذیب کردند. پس عذاب و هشدارها چگونه بود؟ ما بر آنها در روزی نحس که پایان پذیرفتنی نبود بادی صرصر فرستادیم»؛ - «صره» در آیه ذاریات / ۲۹، در ماجرای ابراهیم: «فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَيَّتْ كَتًّا وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ» «زنش فریاد زنان روی کرد و بر صورت خود نواخت و گفت: پیرزنی عقیم». - فعل از باب «اصرار»، چهار بار. در مورد تفسیر این کلمه به «برد سرد، سرما» می‌بایست یادآور شویم که در قرآن کریم ماده «برد»، خود، در چندین جای آمده است: - اسم «برد» در دو آیه: انبیاء / ۶۹: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» «گفتم ای آتش بر ابراهیم سرد و سلامت باش»؛ نباء / ۴: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا» «در آنجا طعم هیچ خنکی و آبی نچشند». - اسم فاعل «بارد» در دو آیه دیگر: ص / ۴۲: «هَذَا مُّغْتَسَلٌ بَارِدٌ» «این آبی سرد برای شستن است»؛ واقعه / ۴۴: «وَلَا ظِلٌّ مِنْ يَحْمُومٍ \* لَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ» «و سایه‌ای از دود سیاه که نه سرد است و نه خوش. روشن است که در همه این آیات «برد» نقیص «حرّ» (گرم) است. اما آیا «صرّ» نیز نقیص «حرّ» می‌باشد؟ به نظر می‌رسد که در معنی «صرّ»، شدت منظور شده، چنان که همین مفهوم در: «اصرار» یعنی سختگیری در تمسک به چیزی، در «الصرّة» به معنی شدتی که از گرفتاری و جنگ باشد و به معنی صیحه‌ای که از شدت درد و گرفتاری برخیزد، و نیز «صریر» به معنی صدای وزش باد و نیز سخت‌ترین صیحه‌ها منظور شده است. احتمالاً اصل استعمال این ماده در «صرار» است به معنی پارچه یا هر وسیله دیگری که پستانهای شتر با آن [به پشتش] بسته می‌شود تا شیر را در پستانهایش نگه دارد؛ یا در «صره» به معنی کیسه‌ای که دراهم یا هر چیزی همانند آن را در آن گذارند و محکم ببندند. اصولاً مفهوم به خود جمع شدن و گرفتگی از مفاهیم ملازم با سختی سرماست و در این که به اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۲۱ آن کس که ازدواج نکرده یا به حج نرفته «صروره» گویند دلالتی بر عسرو سختی و شدت است. راغب این ماده را به «شدت» برگردانده و ابن اثیر در تفسیر آن معانی حبس کردن، منع نمودن و جمع و نیز بستن را آورده است. او در حدیث «لا صروره فی الاسلام» می‌گوید: مقصود از «صروره» ازدواج نکردن است - همانند راهبان - و نیز آن کس که هنوز به حج نرفته است. اصل این کلمه نیز از حبس و منع است، و اصل «صرّ» نیز جمع و (بستن)؛ مأخوذ از «صرار» به معنی پستان بندی که برای شتر به کار برند تا شیر را در پستانهای آن حبس کند و شیر جمع شود. [۲۰۳]

## ۱۸۶- تبوی:

۱۸۶- تبوی: نافع از این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «تَبَوُّیَ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ». ابن عباس گفت: «توطن المؤمنین» (مومنان را در جای خود قرار می‌دهی). چون ابن ازرق پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای شعر اعشی را: و ما بوأ الرحمن بیتک منزلاً بأجیاد غزی الفنا و المحرم (۲۰۴) یعنی: خداوند خانه تو را جایی در اجیاد [کوههایی در مکه] که در غرب فنا و محرم است قرار نداد. [این کلمه در آیه آل عمران / ۱۲۱، خطاب به پیامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - آمده است: «وَإِذْ عَدَوْتُ مِنْ أُمَّةٍ كَتَبْتُكَ تَبَوُّیَ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». یعنی: و آنگاه که صبحگاهان از میان کسانت بیرون شدی تا مؤمنان را در جای خود برای جنگیدن قرار دهی و خداوند شنوا و آگاه است. آیات ذیل نیز مشتمل بر افعالی از همین باب است: نحل / ۴۱، درباره مهاجرین و انصار: «لَتَبَوُّنَّ فِي الدُّنْيَا حَسَبَهُمْ» «در دنیا آنان را در (\_\_\_\_\_ ۲۰۳) ر ک: النهاية. (۲۰۴) روایت

دیوان او چنین است: «و ما بوأ الرحمن بیتک فی العلابیاد شرقی الصفا و المحرم» اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۲۲ جایگاهی نکو قرار می‌دهیم؛ عنکبوت / ۵۸: «لَتَبَوُّنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا» «آنان را در غرفه‌هایی از بهشت جای می‌دهیم»؛ یونس / ۹۳: «لَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي

إِسْرَائِيلَ مُبَوًّا صِدْقٍ» «بنی اسرائیل را در جایگاه صدق قرار دادیم»؛ و همچنین آیات: حج / ۲۶ و اعراف / ۷۴. از همین ماده افعالی از مصدر «تبوء» در آیات ذیل آمده است: یوسف / ۵۶: «كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ» «بدین سان به یوسف در زمین تمکن دادیم تا در هر جای زمین که خواهد نشیمن گزینند»؛ زمر / ۷۴: «وَأَوْزَنَّا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ» «زمین را از آن ما ساخت و هر جای بهشت را که خواهیم نیز به نشیمن اختیار کنیم»؛ یونس / ۸۷: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيْتَاتًا» «به موسی و برادرش وحی فرستادیم که برای قوم خود در مصر خانه‌هایی برای نشستن اختیار کنید»؛ حشر / ۹: «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ» «کسانی که در همین خانه جای داشتند و ایمان گزیدند». از ریشه ثلاثی مجرد این ماده نیز فعل ماضی پنج بار و فعل مضارع «تبوء» بیست و نه بار به کار رفته، و همه نیز در مورد جای گزیدن معنوی و قرار گرفتن در رضوان خداوند یا در خشم و غضب او و یا در گناه است. تفسیر «تبویء» به «توطن» در آیه آل عمران تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد. در قرآن کریم از ماده فعل اخیر کلمه «مواطن» در آیه توبه / ۲۵ آمده است: «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ» «خداوند شما در جایهای فراوان یاری داد». در فرهنگهای زبان عربی در ذیل ماده «بؤأ» می‌آورند: یعنی أنزل. اسم مأخوذ از این ماده نیز «بیئة» است (محیط و فضایی که شخص یا چیزی در آن قرار می‌گیرد). «تبؤأ المكان» یعنی در جایی قرار گرفت. «متبؤأ الولد» یعنی جایی که زادگاه فرزند است. گفته می‌شود: «باء الیه» یعنی برگشت؛ و «باء بالاثم» یعنی به گناه اعتراف و اقرار کرد. راغب در این باره می‌گوید: اصل «بواء» مساوات اجزاء در مکان است، بر خلاف «نبوءة» گفته می‌شود: «مکان بؤاء» یعنی جایی که برجستگی ندارد؛ «بؤأت له مکانا» یعنی جایی را برای او هموار کردم و در آنجا قرار گرفت. «بواء» در برابری و کفو بودن در باب قصاص و اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۲۳ نکاح به کار می‌رود و گفته می‌شود: فلان بواء فلان (فلانی کفو فلانی است). (۲۰۵) اما از نظر ابن اثیر اصل «بوء» لزوم است و از همین معناست حدیث «فقد بآء به احدهما» یعنی یکی دیگری را به حقی ملزم ساخت و برای ستاندن آن به او مراجعه کرد. ابن اثیر در حدیث «من كذب علي متعمدا فليتبؤا مقعده من النار» می‌گوید: یعنی [هر کس عمدا بر من دروغی بندد] جایگاه خویش را در آتش برگزیند. البته وی در تفسیر این کلمه معنی مساوات را نیز می‌آورد و می‌گوید: در عبارتی همانند «بؤأت بین القتلی» این کلمه بدان معناست که میان کشتگان برابری برقرار کردم [یعنی برابر آنچه کشته بودند کشتم]؛ و از همین معناست حدیث «الجراحات بواء» یعنی در قصاص جراحات، جراحات طوایف مختلف با یکدیگر برابر است و به طور مساوی قصاص صورت می‌گیرد. (۲۰۶) از همه اینها برای درک معنی کلمه الهام می‌گیریم و در می‌یابیم که در آیه آل عمران مراد از «تبوءة» «توطن» مؤمنان از سوی پیامبر - علیه الصلوة والسلام - و به طور مطلق نیست، بلکه مقصود از آن قرار دادن هر کس در جای شایسته‌ای است که با او سازگاری دارد و کفو اوست؛ و این ویژگی معنایی مساوات و کفو بودن در سایر صیغه‌ها و استعمالهای این ماده نیز منظور می‌شود. [

## ۱۸۷- ربیون:

۱۸۷- ربیون: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «ربیون». ابن عباس گفت: «جموع کثیره» (جمعهای فراوان). چون ابن ازرق از او پرسید: آیا عرب با چنین مفهومی آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای این بیت حسان بن ثابت را: و اذا محشر تجافوا عن القص - \* - د حملنا علیهم ربیاً یعنی: هرگاه کسانی از راه درستی دور شوند با گروههای فراوان بر آنان حمله می‌بریم. [این کلمه در آیه آل عمران / ۱۴۶ آمده است: «وَكَأَيُّنَ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ»

(۲۰۵) ر ک: المفردات. (۲۰۶) ر ک: النهایه. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۲۴ یعنی: چه بسا پیامبرانی که خدا گریان بسیاری در کنار آنان جنگیدند و از آنچه در راه خدا به آنان رسیده بود سست نشدند و ضعیف و درمانده نگشتند و خداوند صابران را دوست

دارد. این صیغه تنها یک بار در قرآن آمده، اما از همین ماده است: - «رب» به صورت مضاف به اسم ظاهر و یا ضمیر، در بیشتر از نهصد و چند مورد. در این موارد که در هیچکدام کلمه «الرَّب» به صورت معرّف به «ال» وجود ندارد، کلمه ربّ به معنی دینی خاصّ آن و برای خداوند و در مواردی بسیار اندک نیز نسبت به بشر به کار رفته است، همانند آیات یوسف / ۲۳، ۴۱، ۴۲، در مورد عزیز، که در این آیات «رب» به معنی آقا و پادشاه است، و نیز از قبیل آیه نازعات / ۲۴، در مورد فرعون که می گوید: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (من پادشاه بزرگ شمایم). - جمع «ارباب»، چهار بار، و در سیاق محکوم کردن شرک یا نهی از آن. - «ربّانیون»، سه بار. - و در غیر معنی ربوبیت، کلمه «ربائبکم» در آیه سوره نساء / ۲۳، در بیان محارم. بر تفسیر «ربیون» به «جموع کثیره» این اشکال است که در آیه بلافاصله پس از این کلمه به وصف «کثیر» تصریح شده و بنابراین در تفسیر مزبور تنها این می ماند که ربیون به معنی جموع است. این تفسیری است نزدیک به سخن مجد در القاموس که می گوید: ربیون جمع «ربی» است و آن به معنی هزاران تن از مردم، مأخوذ از «ربب» که به معنی آب فراوان می باشد. اما راغب درباره این کلمه چنین می آورد که «ربی» همانند «ربانی» است. او می گوید: گفته شده: منسوب به «ربان» است. گفته شده: منسوب به «رب» است که مصدری است به معنی تربیت و بدین معنا «ربی» کسی است که علم پرورد. گفته شده: این کلمه منسوب به این مصدر و معنایش آن است که خود را با علم می پرورد. در حقیقت این دو تفسیر ملازم یکدیگرند؛ زیرا هر کس خود را با علم پرورد علم را نیز پرورده است و هر که علم پرورد خود را نیز پرورد. گفته شده: این منسوب به «رب» یعنی خداوند متعال است، همانند کلمه منسوب «الهی» زیادت نون نیز در صیغه منسوب دیگر یعنی ربّیانی از قبیل زیادات نون در حیّانی و جسمانی است. (۲۰۷)

قرآن، متن، ص: ۶۲۵ ابن اثیر می گوید: در لغت، کلمه «رب» بر مالک، آقا و تدبیر کننده، مربی، قیم، و نعمت دهنده اطلاق می شود. در حدیث علی - رضی الله عنه - است که «الناس ثلاثة: عالم ربّانی ...» (مردم سه دسته اند: عالم ربّانی ...). این منسوب است به ربّ، به زیادت الف و نون به منظور مبالغه. گفته شده: در این روایت نیز ربّانی از ربّ به معنی تربیت است و ربّانی عالمی است راسخ در علم و دین و یا کسی که به علم خود در پی به دست آوردن خشنودی خداوند است. گفته شده: عالم ربّانی عالمی است که عمل کند و تعلیم دهد. (۲۰۸) در زبان عربی، اصل استعمال «رب» در مالک و صاحب شیء است، چنان که در آیات یوسف / ۲۳، ۴۱ و ۴۲ به همین معنا به کار رفته است. «مربوب» به معنی مملوک است؛ و «ربّ الصّیّی» یعنی کودک را تربیت کرد؛ «ربیبه» یعنی دایه و همچنین دختر زن. شاید بتوان گفت در آیه موضوع بحث، کلمه «ربیون» ارتباط خود را با اصل معنای این ماده در تربیت حفظ کرده و بنابراین «ربیون» صرفاً به معنی «جموع» نیست، بلکه این کلمه بر آن دلالت دارد که این گروهها بر کلمات پروردگار و شریعت و هدایت او که پیامبرانسان به آنان رسانده، تربیت یافته بودند.

## ۱۸۸- مخمصة:

۱۸۸- مخمصة: نافع بن ازرق از معنی این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «مخمصة». ابن عباس گفت: «مجاعة» (گرسنگی) چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای این بیت اعشی را: تبتون فی المستی ملاء بطونکم و جاراتکم سغب بیتن خمائصا یعنی: در قشلاقها با شکمهای پر می خوابید، در حالی که زنانی که با شما همسایه اند با شکمهایی به پشت چسبیده و گرسنه می خوابند. این کلمه در دو آیه ذیل آمده است:

قرآن، متن، ص: ۶۲۶ مائده / ۳: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحِمُّ الْخَنِزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيجَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا



تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ توبه / ۱۲۰: «ما كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ وَ لَا يَرْعَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لَا نَصَبٌ وَ لَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَطْؤُنَ مَوْطِنًا يَعْغِطُ الْكُفَّارَ وَ لَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كَتَبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ». به ترتیب یعنی: - حرام شد بر شما مردار، خون، گوشت خوک، و هر حیوانی که به نام غیر خدا ذبح شده، آنچه خفه شده، آنچه به سنگ زده باشند، آنچه از بلندی در افتاده باشد یا به شاخ حیوانی دیگر بمیرد، یا درندگان از آن خورده باشند، مگر این که ذبحش کنید. امروز کافران از دین شما نومید شده‌اند پس از آنان مترسید و از من بترسید. امروز دینتان را کامل کردم، نعمت خویش را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان دین برایتان برگزیدم. پس هر که در گرسنگی به اضطرار ماند و قصد گناه نداشته باشد بداند که خداوند آمرزنده و مهربان است؛ - مردمان مدینه و اعراب بادیه نشین را که در پیرامون آنانند حق آن نیست که از همراهی با رسول خدا خودداری ورزند یا جان از او دریغ دارند؛ چه هیچ تشنگی، خستگی و گرسنگی در راه خدا به آنان نرسد و هیچ قدمی در راه خدا بر ندارند که کافران را خشمگین سازد، و هیچ تعرضی به دشمن نکنند، مگر این که بدانچه کرده‌اند عملی صالح برای آنان نوشته شود. خداوند پاداش نیکوکاران را تباه نمی‌سازد. تفسیر «مخمصه»، به «مجاعه» به رغم آن تفسیری نزدیک به نظر می‌رسد، اما گرفتار این اشکال است که در قرآن کریم واژه «جوع» در سیاقی جز سیاق دو آیه فوق به کار رفته و از آن جمله است: بقره / ۱۵۵: «وَ كَتَبْنَا نُكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ» و مسلما شما را به قدری ترس و گرسنگی خواهیم آزمود؛ نحل / ۱۱۲، درباره آبادی کافر: «فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ» «خداوند لباس گرسنگی و ترس را بر تن آن آبادی کرد»؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۲۷ غاشیه / ۷، در مورد طعام دوزخیان: «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ \* لَا يُشْمِنُ وَ لَا يُعْنِي مِنْ جُوعٍ» «آنان را طعامی نیست مگر از خار\* که نه چاق می‌کند و نه گرسنگی را سودی می‌بخشد». قریش / ۴: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ \* الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» «پس باید پروردگار این خانه را بپرستند، آن که بدانان به جای گرسنگی سیری و به جای ترس امنیت داد». علاوه بر اینها در آیه طه / ۱۱۸ فعل مجرد مضارع این ماده نیز، خطاب به آدم در بهشت، آمده است: «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى» «در آنجا تو راست که نه گرسنه شوی و نه برهنه گردی». این مسئله که قرآن در مواردی دیگر از لفظ «جوع» استفاده کرده و تنها در دو آیه مورد بحث «مخمصه» را به کار گرفته، خود به تفاوتی میان این دو کلمه اشعار دارد. در فرهنگهای زبان عربی معنی «مجاعه» در معانی «مخمصه» ذکر می‌شود؛ و پس از آن نیز در همین ماده می‌گویند: «خمص البطن» - به سه حرکت فتحه، ضمه و کسره در حرف خاء - یعنی شکم تهی شد؛ و «رجل خمصان، و خميص» یعنی کسی که شکمش لاغر است. راغب این دلالت اصلی کلمه بر لاغری را مورد توجه قرار داده، در ماده «مخمصه» می‌گوید: یعنی: گرسنگی که موجب لاغری شکم و به پشت چسبیدن آن شود. «۲۰۹» ابن اثیر نیز در حدیث جابر: «رایت النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله] وَ سَلَّمَ خَمَصًا شَدِيدًا» «خمص» و «مخمصه» را به جوع و مجاعه تفسیر کرده و سپس افزوده است: گفته می‌شود: «رجل خمصان و خميص»، در صورتی که شخص دارای شکمی لاغر باشد. جمع کلمه «خميص»، «خماص» می‌باشد و از استعمال همین کلمه است حدیث: «كالطير تغدو خماصا و تروح بطانا» (چون پرنده که شکم تهی می‌آید و شکم پر می‌رود)؛ و حدیث دیگر که می‌گوید: «خماص البطن خفاف الظهور» یعنی آنان از خوردن اموال مردم عفت می‌ورزند و شکمشان از این که چنان اموالی خورده باشند تهی و پشتشان از بار چنان گناهی سبک است. «۲۱۰» بدین سان، گویا استعمال کلمه «مخمصه» در «مجاعه» دلالت کلمه، اصالتا، بر لاغری و تهی بودن جسم را نیز از بین نبرده است؛ چیزی که جز از شدت تأثیر گرسنگی و طولانی شدن ( )

ر ک: النهایه. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۲۸ زمان آن حاصل نمی‌گردد؛ چه این که انسان از گرسنگی یک روز و یا قسمتی از روز لاغر و نحیف نمی‌شود. چنین برداشتی از کلمه «مخمصه» ما را بدین رهنمون می‌شود که در صورت اضطرار مؤمن به سبب

گرسنگی و ناچار شدن وی به خوردن آنچه بر او حرام است، تنها در شرایطی می‌توان انتظار مغفرت و رحمت خداوند داشت که گرسنگی به حدی برسد که بدن را نحیف و لاغر می‌کند چنان که در پذیرش رنجهای جهاد و آنجا که در راه خدا تشنگی و گرسنگی و خستگی به مؤمن می‌رسد، در مقابل آن عملی صالح برای او نوشته می‌شود. نکته دیگر آن که کلمه «مِجَاعَةٌ» بدان نزدیکتر است که بر گرسنگی عمومی دلالت کند، چنان که قحطی عمومی همه را در بر گرفته باشد، در صورتی که آنچه در دو آیه سوره‌های مائده و بقره - آنجا که «مخمصه» آمده - گرسنگی و قحطی عمومی نیست، بنابراین به صورت ضمنی می‌فهمیم که در فرض مورد بحث آیه، گاه ممکن است برای کسانی که از خوردن میته (مردار) و خون و گوشت خوگ و سایر چیزهایی که در آیه ذکر شده و بر مؤمنان حرام است بیمی ندارند و احساس گناه نمی‌کنند طعمی از این نوع وجود داشته باشد، نه آن که سخن آیه مربوط به فرض قحطی عمومی که در آن هیچ طعمی یافت نمی‌شود، باشد. در آزار و گرسنگی نیز که مؤمنان در راه خدا تحمل می‌کنند همین مسأله وجود دارد و آنچه آنان در راه خدا متحمل می‌شوند از نوع قحطی و گرسنگی نیست که هم بدانان می‌رسد و هم به دیگر مردمانی که در میان آنها هم گروهی مجاهد و هم گروهی گریزان از جهاد، وجود دارند.

### ۱۸۹- یقترف:

۱۸۹- یقترف: ابن ازرق از این کلام خداوند - تعالی - پرسید: «وَلَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ». ابن عباس گفت: «لیکسبوا ما هم مکتسبون» (تا آنچه که می‌توانند کسب کنند). چون نافع از او پرسید: آیا عرب با این مفهوم آشناست، گفت: آری، آیا نشنیده‌ای این بیت لیبید را: و اِنِّی لَآتِی «۲۱۱» ما اَتِیت و اِنِّی لَمَّا اَقْتَرَفْتُ نَفْسِی عَلٰی لِرَاهِبٍ یَعْنِی: من آنچه را کرده‌ام و از آنچه خود به زیان خویش کسب کرده و انجام داده‌ام.

(۲۱۱) در نسخه چاپی الاتقان چنین آمده، اما در معجم غریب القرآن به نقل از همین کتاب آمده است: «و انی لات ما اتیت». اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۲۹ ترسانم. این کلمه در آیه انعام/ ۱۱۳ آمده است: «وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شٰیطٰنِیْنَ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوْحٰی بَعْضُهُمْ اِلٰی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوْرًا، وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوْهُ فَذَرُوْهُمْ وَا مَا یَفْتَرُوْنَ\* وَ لَتَصِیغِی اِلَیْهِ اَفْتِدَةُ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِالْآخِرَةِ وَا لَیْزُضُوْهُ وَا لَیَقْتَرِفُوْا مَا هُمْ مُقْتَرِفُوْنَ». یعنی: بدین سان برای هر پیامبری دشمنانی قرار دادیم، شیطانهایی از انسانها و جنیان که با همدیگر برای فریب سخنانی آراسته زمره می‌کنند و اگر پروردگارت می‌خواست چنان نمی‌کردند، پس آنان را بدان افترا بستن که بدان مشغولند و گذار\* و نیز برای آن که دلهای کسانی که به آخرت ایمان ندارند بدان سخنان توجه یابد و برای آن که او را راضی سازند و آنچه را می‌خواهند انجام دهند. فعل ماضی این باب نیز در آیه توبه/ ۲۴ آمده است: «قُلْ اِنْ كَانَ اَبَاؤُكُمْ وَاَبْنَاؤُكُمْ وَاِخْوَانُكُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ وَاَعْمٰیِرُكُمْ وَاَمْوَالٌ اَقْتَرَفْتُمُوْهَا وَاَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَاَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا اَحَبَّ اِلَیْكُمْ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَا جِهَادٍ فِیْ سَبِیْلِہِ فَرَّبْتُمْ اَوْ حَتّٰی یَاْتِی اللّٰهُ بِاَمْرِہِ وَا اللّٰهُ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفٰسِقِیْنَ» «بگو: اگر پدران، فرزندان، برادران، همسران، خاندان و کسان، اموالی که کسب کرده‌اید، تجارتی که از بی‌رونقی آن می‌ترسید و خانه‌هایی که آنها را دوست می‌دارید نزد شما از خدا و رسول او و جهاد در راه او دوست داشتنی‌تر است در انتظار باشید تا خداوند آنچه را خود خواسته بیاورد، و خداوند مردمان فاسق را هدایت نمی‌کند». از همین ماده دو فعل مضارع نیز در آیات ذیل وجود دارد: شوری/ ۲۳ «وَمَنْ یَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّرَدْ لَّہُ فِیْہَا حُسْنًا» «هر کس کار نیکی انجام دهد برای او در آن، نیکی افزایشیم»؛ انعام/ ۱۲۰: «اِنَّ الَّذِیْنَ یُکْسِبُوْنَ الْاٰثِمَ سَیُجْزَوْنَ بِمَا کَانُوْا یَقْتَرِفُوْنَ» «کسانی که گناه انجام می‌دهند بدانچه انجام می‌دادند مجازات خواهند دید». در سرتاسر قرآن تنها در آیات فوق کلماتی از این ماده آمده است. بر تفسیر «اقتراف» به «کسب» این اشکال وارد می‌شود که در قرآن کریم ماده «کسب» نیز استعمال یافته است: - فعل ماضی مجرد، هفده بار؛ - فعل مضارع مجرد، بیست و چهار بار؛ - افعال ماضی از باب اکتساب، سه بار؛ اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۳۰ بنابراین آیا تفاوتی میان اقتراف و کسب یا اکتساب وجود دارد؟ راغب چنین عقیده دارد که «اقتراف» بیشتر در مورد انجام کارهای

بد به کار می‌رود. وی این کلمه را از اصل معنای لغوی آن مأخوذ می‌داند که عبارت است از «قرف» در مورد کندن قسمتهایی از پوست درخت و یا پوسته روی زخم. از گفتار ابن اثیر چنین بر می‌آید که وی اقراراف را خاصّ تهمت و گناه می‌داند، هر چند وی خود در ذیل حدیث إفک: «إن كنت قارفت ذنبا فتوبی إلى الله» (اگر گناهی مرتکب شده‌ای به درگاه خدا توبه کن) معنی «نزدیک شدن» را نیز برای «قرف» ذکر می‌کند و در حدیث سرزمین آلوده به وبا و آنجا که از رسول خدا- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- در این باره پرسیده شد و او فرمود: «دعها فان القرب التلّف» می‌گوید: «معنی نزدیک شدن و تماس یافتن را برای این واژه ذکر می‌کند و می‌گوید: «قرف» به معنی تماس یافتن با بیماری و نزدیک شدن به مرض است، و تلف نیز هلاکت. «۲۱۲» برای ما دلیل روشنی برای اختصاص «اقراراف» به گناه و تهمت وجود ندارد، در شرایطی که عرب می‌گوید «فلان یقترف لعیاله» (۲۱۳) (فلانی برای عائله خود کسب و کار می‌کند)، و در حالی که در قرآن کریم در آیه توبه «اقراراف» در مورد اموال آمده و در آیه شوری نیز درباره کار نیک به کار رفته است، آنجا که می‌گوید: «و من یقترف حسنة نزد له فیها حسنا» هر چند تعلق «اقراراف» به بدیها چنان که راغب بدان تصریح دارد بیشتر است. آنچه ما در مورد تفاوت مدلول «اقراراف» و «کسب» می‌توانیم بپذیریم این است که تماس یافتن، در آمیختن و نزدیک شدن یک مدلول اصلی و یک اصل در دلالت «اقراراف» است؛ خواه اقرارافی حسی باشد، چون کندن قسمتی از پوست درخت و یا کندن پوسته از روی زخم، و خواه نیز اقرارافی مجازی، چون نزدیک شدن به گناه و بیماری ... اما واژه «کسب» از اصل استعمال آن که سود تجارت است به صورت مجازی به استعمال در مورد انجام اعمال نقل یافته است؛ گرچه که خداوند خود به حقیقت امور آگاه است (۲۱۲).

ک: النهایه. (۲۱۳) ر ک: اساس البلاغه. اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۳۱

## پایان سخن

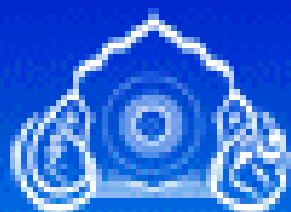
پایان سخن آری، شاید با این تلاش در فهم اعجاز بیانی و بررسی مسائل ابن ازرق به این پرسش یکی از دانشجویان خود در دانشگاه قزوین پاسخ داده باشیم که چون دیدند در فهم نصّ قرآن به خود واژه قرآنی پایبندم و از آن به هیچ واژه‌ای دیگر عدول نمی‌کنم یکی از آنان از من پرسید: مگر زبان عربی زبان قرآن نیست، پس چرا قرآن را به واژه‌هایی که در این زبان است تفسیر نمی‌کنیم؟ ما به کمک زبان عربی دلالت واژه قرآنی را در این زبان در می‌یابیم و در شعر فصیح که دیوان عرب است شواهدی بر این دلالت و مدلول می‌جویم و از حدیث رسول- علیه الصّلاة و السلام- که مبلّغ و مبین قرآن است به محتوای اصلی آن می‌رسیم و از طریق گفته‌های صحابه و مفسران به تقویت فهمی که از این واژه داشته‌ایم می‌پردازیم. اما پس از همه اینها واژه قرآنی، برتر از این همه برخوردار از جلالی خاص و منحصر به فرد و اعجاز خود می‌ماند. اگر از این حقیقت غافل نمانده‌ایم که وحی الهی تنها به قرآن و نه به هیچ چیز جز آن همه مخالفان را عاجز خوانده و به رویارویی دعوت کرده و در شعر ضرورت‌هایی محتمل است که به واسطه آنها شاعر واژه‌ای یا حرفی یا اسلوبی را وا می‌گذارد و به جای آن واژه، حرف یا اسلوب دیگری اختیار می‌کند و نیز آن محتمل است که بر زبان راویان و تدوین کنندگان و ناسخان دستخوش تغییر گردد؛ شایسته است از این حقیقت نیز غافل نمانیم که قرآن کریم برای بسیاری از واژه‌ها مدلول اسلامی خاصّ پدید آورده که قبل از بعثت، عرب با آن هیچ آشنایی نداشته و به همین سبب نیز این گونه الفاظ پذیرای آن نیست که برای آنها شواهدی از دیوان اعجاز بیانی قرآن، متن، ص: ۶۳۲ شعر جاهلی جستجو شود، مگر آن که عنوان آشنایی یافتن و نزدیک شدن به معنی حقیقی واژه قرآنی از طریق توجه به معنایی که عرب قبل از اسلام از واژه فهمیده است داشته باشد. هیچگاه این مطلب از منزلت صحابی بزرگوار ابن عبّاس و دیگر صحابه و پیشوایان- رضوان الله علیهم- نمی‌کاهد که واژه قرآنی مرادف آنچه آنان در تفسیرش گفته‌اند نباشد، بلکه اعجاز بیانی قرآن اقتضا می‌کند که هر مفسری در راه آوردن «همانندی» برای واژه قرآنی و در جای آن درمانده و ناتوان گردد. بلکه در این راه نیز درمانده و ناتوانیم که برای

واژه قرآنی بدیلی از دیگر کلمات این کتاب الهی که در موضعی دیگر و در سیاقی دیگر آمده است بیابیم. بیشترین چیزی که آگاهترین ما به زبان عربی و قرآن کریم می‌تواند در اختیار داشته باشد این است که سرّ نهفته در دلالت حرف یا لفظ را بدان وجه که در بیان اعجازی این کتاب آمده دریابد و اگر نیز برای او تفسیری ممکن شود تنها عنوان شرح و تقریب خواهد داشت؛ و خداوند خود به حقیقت امور آگاه است. «پروردگارا، اگر فراموش کردیم یا به خطا رفتیم بر ما مگسّر! پروردگارا چنان که بر امت‌های پیش از ما باری گران نهادی بر ما باری گران من! پروردگارا آنچه را بدان توانمان نیست بر ما مگذار! و از ما در گذر! و ما را بیامرز! و بر ما رحمت آور! تو ما را مولایی، ما را بر مردمانی که کافرند پیروز کن». صدق الله [العلی] العظیم

## درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم جاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱) با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹ بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می‌دهند. مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشرف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه‌های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است. اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت عليهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید. از جمله فعالیت‌های گسترده مرکز: الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ... د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای و راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۰۲۴۵۰۲۳۵) ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ... ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ... ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی /مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ وب سایت: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) ایمیل: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com) تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱) نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله. شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۱۹۷۳-۳۰۴۵ و شماره حساب شبا: ۵۳-۵۳۰۹-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۱۸۰-۰۱ IR۹۰ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید ارزش کار فکری و عقیدتی الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام :- هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید». التفسیر المنسوب الی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجّت های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکنند؟». [سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد». مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

# گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

