

فهرست مندرجات

هفت-هشت

۲۹۶-۱

۳۴-۱

۶۳-۳۵

۸۶-۶۵

۱۴۱-۸۷

۱۶۱-۱۴۳

۱۸۹-۱۶۳

۲۱۸-۱۹۱

۲۴۴-۲۱۹

۲۷۴-۲۴۵

۲۹۶-۲۷۵

۴۷۰-۲۹۷

۳۲۴-۲۹۹

۳۳۵-۳۲۵

پیشگفتار

تفسیر و بلاغت قرآن



سرّ بلاغی تکرار در آیات قرآنی

قاضی عبدالجبار و بلاغت قرآن

بحشی درباره تفسیر «التبیان»

تأثیر قرآن در شعر سنائی

قرآن و اقبال

قرآن و حافظ

وحدت در قرآن

اسرار حج و مناسک آن

تفسیر در قرن چهاردهم هجری

مکتب عقل در تفسیر

نقد و بلاغت

اهمیت بلاغت و تطوّر آن

علم بلاغت در قرن سوم هجری

۳۳۷ - ۳۵۰	جاحظ و بلاغت
۳۵۱ - ۳۶۲	تأثیر دو کتاب ارسطو در بلاغت عربی
۳۶۳ - ۳۹۳	بلاغت فارسی و تطوّر آن با پیشگفتاری از بلاغت عربی
۳۹۵ - ۴۱۵	بحثی درباره کلمه مجاز
۴۱۷ - ۴۲۵	بحثی درباره کلمه بدیع
۴۲۷ - ۴۴۱	بلاغت در شعر ناصر خسرو
۴۴۳ - ۴۷۰	پیامبر بزرگوار افصح العرب



به روان پاک مهندس قاسم رادفر
انسان نیک سرشتی که در آغاز جوانی، روی در
نقاب خاک کشید. یادکرد نیک او، تجدید
خاطره‌ای است از روزهایی که مطالب این کتاب
در آن ایام، به قلم آمده است.

به نام خدا

پیشگفتار

آنچه در این مجموعه به نظر شما خواننده عزیز می‌رسد، مقالات و سخنرانی‌هایی
است که در طول هجده سال نوشته شده و برخی از آنها در مجامع علمی و کنگره‌های
بین‌المللی، ایراد شده است.

بعضی از آنها مربوط به سالهای اخیر است و برخی هم نزدیک پانزده سال از
انتشار آنها می‌گذرد.

بسیاری از دوستان و دانشجویان و دانش پژوهان - که به این مقالات توجهی
داشتند - به من بنده گفتند که برخی از مقالات در زمینه نقد و بلاغت نایاب است و ما
بدانها نیاز داریم و در دسترس، نیست. این بود که به فکر نشر آنها افتادم.

خوشبختانه مسؤولان محترم مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، که در
نشر معارف اسلامی و مسائل قرآنی و علوم انسانی، سهم بسزائی دارند و در نشر این
گونه معارف کوشا و جدی هستند، مرا بر آن داشتند که این مقالات دسته بندی شود و
منظم گردد و سپس به شیوه بهتری نشر یابد، باشد که انتشار آنها، خدمتی به فرهنگ و
معارف اسلامی باشد و چاپ دوباره آنها، خالی از فایده نباشد.

در این جا بر خود فرض می داند که از برادران محترم مؤسسه مزبور که خواستند حاصل زحمات قلمی این بنده، از پراکندگی‌ها رهایی یابد و به صورت منقح در اختیار دوستداران فرهنگ و معارف اسلامی قرار گیرد، سپاسگزاری نماید و از خدای بزرگ برای مسؤلان مؤسسه مزبور توفیق بیشتر آرزو نماید.

از همکاران فاضل و ارجمندم - آقایان دکتر محمد جعفر یاحقی، استاد دانشکده ادبیات مشهد، دکتر ابوالقاسم رادفر استاد مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی - که در برخی از موارد مرایاری داده راهنمایی کردند، سپاسگزارم.

فهرستهای کتاب و غلط گیری نهائی به مدد دوست فاضل - آقای اصغر ارشاد سرابی، دبیر محترم آموزش و پرورش مشهد، تنظیم شد که بدین وسیله از همکاری و مهربانی ایشان ممنونم. شکر الله مساعیهم.

من الله التوفیق و علیه التکلان

محمد علوی مقدم

مرداد ماه ۱۳۷۲



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تفسیر و بلاغت قرآن

سِرِّ بلاغی تکرار در آیات قرآنی

تکرار که در لغت به معنای دوباره گفتن، باز گفتن، چندبار گفتن یک مطلب است، در تداول فارسی زبانان، به کسرتاء، تلفظ می شود و در این صورت، اسم مصدر است به معنای دوبارگی، تجدید و جمع آن تکرارات.

محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر رازی، متوفی به سال ۶۶۶ هجری، نوشته است: «کَرَّةٌ و کَرٌّ، بنفسه یتعذی. کَرَّ الشیءُ ۛ تکریراً و تکراراً ایضاً بفتح التاء و هو مصدرٌ و بکسرهما و هو اسمٌ...».

در واقع، تکرار^۱، ذکر چیزی است پیش از یک بار و به گفته سید شریف جرجانی^۲: «التکرار عبارة عن الإتيان بشیء مرة بعد أُخری».

تهانوی هم گفته است^۳: «التکریر بالراء هو ذکر الشیء مرة فصاعداً بعد أُخری و کذا التکرار کما یتفاد من المطول فی تعریف الفصاحة».

وقتی در یک جمله یا چند جمله نزدیک به هم، یک کلمه را چندبار تکرار کنند و در واقع تکرار بی مورد باشد، آن تکرار را از عیوب فصاحت شمرده و کلام را

۱ اصولاً میان «تکرار» و «إعادة» تفاوت هست؛ زیرا تکرار برای بازگفتن چیزی است یک یا چندبار. ولی «إعادة» فقط برای یک بار، بازگفتن است.

۲ وقتی می گویند: «أعاد فلان کذا» مفهومش آنست که آن گفتار را فقط یک بار، بازگو کرد. ولی اگر بگویند «کَرَّ فلان کذا» نامشخص است و مبهم، معلوم نیست که دوبار و یا چندبار تکرار شده است.^۱

بلیغ نمی دانند.

محمد بن عمرالرادویانی، در کتاب «ترجمان البلاغه» که به عقیده برخی اولین تصنیفی است که در صناعات ادبی، در قرن پنجم هجری، نوشته شده، از صنعت مکرر، سخن^۵ رانده است.

شمس قیس رازی^۶، از تکریرات متکلف عسجدی، سخن گفته و اشعار زیر را به عنوان مثال ذکر کرده است:

باران قطره قطره همی بارم ابروار

هر روز خیره خیره از این چشم سیل بار

زان قطره قطره، قطره باران شده خجبل

زان خیره خیره، خیره دل و جان من فگار

سید نصرالله تقوی، در کتاب «هنجار گفتار»^۷ در باب هشتم از علم معانی، از تکریر بحث کرده و فایده آن را تأکید و یا مبالغه دانسته و نوشته است که در شعر نظامی، این تکرار، مشاهده می شود:

اگر روزی دهی ورجان، ستانی

تو دانی هرچه خواهی کن، تو دانی

استاد مرحوم، جلال الدین همائی در کتاب «فنون بلاغت و صناعات ادبی»^۸ تکرار بی مورد را مُخَلِّ فصاحت دانسته است و برای آن نمونه هائی ذکر کرده است. سنائی گفته است:

مسلمانان مسلمانان، مسلمانی، مسلمانی

وزین آیین بی دینان پشیمانی پشیمانی

یا این شعر:

یار یار است اگر یار وفادار بود

یار چون نیست وفادار، کجا یار بود

کار کار است اگر کار بهنجار بود

کار چون نیست بهنجار، کجا کار بود

روبهم رفته، مؤلفان کتب بلاغی و آنان که در صناعات ادبی، تألیفی از خود

به یادگار گذاشته اند و از تکرار سخن رانده اند، اغلب تکرارها را بی مورد و مُخْلِی فصاحت دانسته ولی تکرار در کلمات قرآنی و آیات ربّانی، از نوع تکرار بی مورد، نیست بلکه تکرار کلمات و ذکر دوباره آیه ای از آیات قرآنی، جهت هدفی خاص و برای منظور ویژه ای می باشد مثلاً در آیه های ۳ و ۴ سوره تکوین (۱۰۲) که گفته شده است: کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. تأکید پشت سرهم و تکرار آنها، از این جهت است که کلمه «سَوْفَ» به ما می فهماند که پس از زمانی و پس از مدتی که بگذرد، عواقب وخیم این لَهْو که در نفوس جا گرفته و این سرگرمی به افزون طلبی که قلبها را مسخر کرده و بر روی دلها، حجاب غفلت پوشانده و چشم بصیرت را کور کرده، خواهید دید و در واقع هدف اصلی این تکرار، تأکید در انذار و تهدید می باشد و انذار بعد انذار است.^۹

یا مثلاً در آیات ۵ و ۶ سوره انشراح (۹۴) می خوانیم: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا». چسبیدن حرف «فاء» در آغاز آیه، برای بیان سبب است و «أَنَّ» در کلمه «الْعُسْر» برای استغراق معهودی است یعنی تمام دشواریهایی که هر انسانی می خواهد از او، برطرف شود و تمایل دارد که از وجود او دور باشد و از میان برود. برای محقق شدن موضوع و عملی شدن آن، جمله با حرف تأکید «إِنَّ» آمده و چون آدمی نمی تواند بپذیرد که تمام این دشواریها برطرف خواهد شد و مقام و مورد، مقام شگ و تردید بوده لذا جمله، تکرار شده آن هم با عبارت «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» و نکره آمدن «یسرا» هم به ما می فهماند که به «یُسْر» معینی اختصاص ندارد و هرگونه یُسری را شامل می شود و چنانچه خوب دقت کنیم در می یابیم که در تکرار این آیات، علاوه بر تأکیدی که از آنها استنباط می شود، مطالب دیگری نیز در این تکرارها وجود دارد که خاص نظم قرآن است و ویژه اسلوب شگفت آور کلام خدا و این همان چیزی است که قرآن را به مرتبه اعجاز رسانده و به قول دانشمند معاصر، استاد محمد الغزالی^{۱۰}: «والقرآن الکریم هو صوت الحقّ الذی قامت به السموات والأرض و معانیه هی الأشعة التي تآلق فيه الوحي الاعلی...»^{۱۱}

۹ یعنی: قرآن صوت حق است که بوسیله آن، آسمانها و زمین بر پا گشته است و معانی آن، اشعه ایست که

اصولاً تکرار جنبه هنری دارد و از فنون بلاغی به شمار می آید و از ویژگیهای اسلوب قرآنی است و باید مورد بحث قرار گیرد تا پاسخی باشد برای طاعنان ناآگاه که می گویند: چرا در کلام خدا، تکرار وجود دارد؟!

ابن قتیبه، متوفی به سال ۲۷۶ هجری درباره تکرار آیه «فبأی آلاء ربکما تکذبان» در سورة الرحمن (۵۵) گفته است: * تکرار آیه جهت برشمردن نعماء الهی و یادآوری بندگان خدا و آگاه کردن آنان است از قدرت خدا و لطف خدا نسبت به بندگان.

در سورة الرحمن، نعم الهی یکی پس از دیگری، بیان شده و خدای بزرگ نیز، جن و انس را مخاطب قرار داده و گفته است: «کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟» و در واقع خدا خواسته است با تکرار این آیه تنبه و آگاهی بر تعدد متعلق باشد و بشمارای نعم الهی را نشان دهد.

ابوهلال عسکری متوفی به سال ۳۹۵ هجری در کتاب «الصناعتین» همین مطلب را گفته است.^{۱۱} قاضی عبدالجبار، متوفی به سال ۴۱۵ هجری افزوده است^{۱۲} که شاید بعضی از طاعنان بگویند: این آیه، پس از آیاتی که سخنی از نعمت خدا هم نیست، تکرار شده است.

«هذه جهنم الّتی یکذب بها المجرمون. یطوفونَ بینها و بینَ حمیم آن. فبأی آلاء ربکما تکذبان»...»

آیات ۴۳ و ۴۴ و ۴۵ / الرحمن

قاضی عبدالجبار، گفته است: اگر خوب دقت شود و آدمی تدبّر کند، این نیز، از نعم الهی به حساب می آید؛ زیرا آدمی از آن می ترسد و گرد معصیت و گناه نمی گردد و در واقع ترس از آن، آدمی را از ارتکاب گناه باز می دارد.

←

وَحی خداوند متعال در آن جلوه گر گشته است...

• رک: ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، شرح و تحقیق از: السید احمد صقر، الطبعة الثانية ۱۳۹۳ هـ - ۱۹۷۳ م قاهره ص ۲۳۹.

• اینست جهنمی که گناهکاران، تکذیب آن می کنند. اینک کافران میان آن جهنم و حمیم سوزان آن، می گردند. کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟

سید مرتضیٰ متوفی به سال ۴۳۶ هـ در این باره گفته است^{۱۳} که اگر کسی بگوید: تکرار در مورد برشمردن نِعْمَاءِ إلهی، صحیح و قابل قبول است ولی آیه «فبأی آلاء ربکما تکذبان» پس از آیه ۳۵ «یُرسل علیکما سُوطاً من نار و نُحاش فلا تنتصرون» و آیه ۴۳ و ۴۴ نیز تکرار شده، در صورتی که در این آیات، سخنی از آلاء و نِعْمَاءِ إلهی نمی باشد، در جواب می گوئیم: اگر درست بیندیشیم، در می یابیم که اینها نیز آلاء و نِعْمِ إلهی است و توصیف از این عذابها، سبب می شود که انسانها، گرد کارهای ناشایست نگردند و این خود در واقع تَفَضُّلِ إلهی است نسبت به بندگان.

ابن قُتیبیه، تکرار در آیات قرآنی و به ویژه تکرار در اخبار و قصص را به خاطر آگاه کردن و بیداری انسانها از خواب غفلت دانسته و در باب تکرار و یا کلمه ای در قرآن، گفته است که «قرآن نزل بلسان القوم» یعنی قرآن مجید به زبان عربی و شیوه و سبک و روش عرب زبانان، نازل شده و «مِنْ مَذاهِبِهِمُ التَّکْرَارُ»^{۱۴}.

ابن قُتیبیه تکرار آیات ۳ و ۴ سوره التَّکْوِیْنِ (۱۰۲) «کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. ثُمَّ کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ» و تکرار آیات ۵ و ۶ سوره الانشراح (۹۴) یعنی: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یَسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یَسْرًا». و نیز تکرار در آیه های ۳۴ و ۳۵ سوره القیامة (۷۵) «أُولَی لَک فَاوِلٰی. ثُمَّ أُولَی لَک فَاوِلٰی»^{۱۵}.

و همچنین تکرار در آیه های ۱۷ و ۱۸ سوره الانفطار (۸۲) یعنی «و ما ادراک ما یوم الدین. ثُمَّ ما ادراک ما یوم الدین» را برای تأکید معنی می داند و عقیده دارد این تأکیدها برای اینست که مفاهیم بخوبی در اذهان جایگزین شود و کاملاً رسوخ کند^{۱۵}. گاه معنی و مفهومی به دو لفظ مختلف تکرار می شود تا که آن مفهوم بخوبی در ذهن جایگزین شود، مثلاً آن کس که می گوید: امرگم بالتواصل و آنهاکم عن التقاطع» امر به تواصل و پیوستگی، در واقع نهی از تقاطع و از همدیگر بریدن و جدا شدن است ولی برای بهتر رسوخ کردن و بهتر جایگزین شدن مفهوم، کلمه تکرار می شود و یا مترادف آن باز گفته می شود مثلاً در آیه ۶۸ سوره الرَّحْمَنِ (۵۵) که قرآن

ه یعنی: خدا بر سر شما شراره های آتش و مس گذاخته فرود آورد تا هیچ نصرت و نجاتی نیاید.

هه خطاب به ابوجهل است یعنی: وای (بر زندگی) و صد وای (بر مرگ تو) پس وای (بر برزخ و صد وای بر روز

گفته است: «فیهَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرَمَانٌ»^{۱۵} نخل و رمان نیز، فاکهه است و تحت عنوان فاکهه قرار دارد ولی برای اهمیت دادن به آنها جداگانه ذکر شده است. و یا مثلاً در آیه ۲۳۸ سورة البقرة (۲) که قرآن گفته است «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»^{۱۶} صلوٰةٔ وُسطیٰ نیز جزء دیگر نمازها هست ولی از باب اهمیت دادن به آن و از جهت ترغیب بدان، جداگانه ذکر شده و این، تکرار بی فایده ای نیست و در زبان عربی متداول است که می‌گویند: «ایتنی کلّ یوم، و یوم الجمعة خاصّة».

و خلاصه سخن ابن قتیبة در باب تکرار کلمات قرآنی اینست که، قرآن مجید به زبان مردم عرب نازل شده و در زبان عرب برای تأکید و بهتر فهماندن مطلب، تکرار وجود دارد همان طوری که، در زبان آنان، اختصار هم وجود دارد، «... إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلِسَانِ الْقَوْمِ، وَعَلَىٰ مَذَاهِبِهِمْ وَمِنْ مَذَاهِبِهِمُ التَّكْرَارُ: إِرَادَةُ التَّوَكِيدِ وَالْإِفْهَامِ، كَمَا أَنَّ مِنْ مَذَاهِبِهِمُ الْإِخْتِصَارَ. إِرَادَةُ التَّخْفِيفِ وَالْإِيجَازِ؛ لِأَنَّ افْتِنَانَ الْمُتَكَلِّمِ وَالخَطِيبِ فِي الْفَنُونِ وَخُرُوجِهِ عَنِ شَيْءٍ، أَحْسَنُ مِنْ اقْتِصَارِهِ فِي الْمَقَامِ عَلَىٰ فَنٍّ وَاحِدٍ»^{۱۶}.

خطابی، متوفی به سال ۳۸۸ هجری در رساله «بیان إعجاز القرآن»^{۱۷} تکرار را به دو قسم، منقسم ساخته و یک نوع آن را مذموم و ناپسند دانسته و آن، تکراری است که غیر مفید است و بدان نیازی نیست و در گفتار، مفید فایده خاصی نمی‌باشد و در واقع زیادی می‌باشد و لغو و بیهوده. خود خطابی افزوده است که از این نوع تکرار در قرآن مجید وجود ندارد.

نوع دیگر، تکراری است که به اقتضای حال و مقام، کلمه و یا جمله تکرار می‌شود و در واقع بدان تکرار نیاز هست و مطلب، اقتضا می‌کند که کلمه تکرار شود و ترک تکرار ناخوشایند است، همچون وقتی که بخواهیم کسی را به کاری تشویق کنیم و یا از او بخواهیم که کاری را بزودی تمام کند، در این مورد، مقام اقتضاء می‌کند که بدو بگوییم: «عَجَلْ عَجَلْ» و یا مثلاً «إِزْمِ إِزْمِ». و اصولاً فلسفه و علت تکرار اقاویص و

^{۱۵} یعنی: در آنجا میوه و درخت خرما و انار هست.

^{۱۶} یعنی: هر همه نمازها مواظبت کنید و توجه کامل داشته باشید، بویژه نماز وُسطیٰ و برای خدا مطیعانه بپا

خیزید.

اخبار در قرآن مجید، تذکار است و پند گرفتن و بدان اخبار، خوب توجه کردن. قرآن نیز در آیه ۵۱ سوره قصص (۲۸) بدین سخن اشاره کرده است «وَلَقَدْ وَصَلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» *

تکرار در نظر ابوهلال عسکری، متوفی به سال ۳۹۵ هجری نیز برای تأکید و رسوخ مطلب در ذهن شنونده و بهتر جایگزین شدن سخن است در قلب سامع «إستعملوا التکرار لیتوکد [به] القول للسامع»^{۱۸}.

ابوهلال، افزوده است که در قرآن مجید و شعر فصیح، تکرار فراوان بکار رفته و تکرار آیات سوره التکاثر (۱۰۲) و آیه‌های سوره الانشراح را از مقوله تأکید دانسته و نیز گفته است که در سوره الرحمن (۵۵) آیه «فبأی آلاء ربکما تکذبان» از این جهت تکرار شده که خدا خواسته نعم و آلاء خود را بر بندگان برشمارد و آنان را آگاه گرداند و لذا پس از ذکر هر نعمت، این آیه را تکرار کرده تا که بخوبی در ذهن شنونده رسوخ کند، همان طوری که شاعر جاهلی، مهلهل بن زبیه، متوفی به سال ۹۳ ق. ه. = ۵۳۱ م در ۸ بیت شعر که برادر خود، کلبیب، را مرثیه گفته، ۸ بار مصراع «عَلَىٰ أَنْ لَيْسَ عِدْلًا مِنْ كَلْبِيبٍ» را تکرار کرده و این تکرار را هم به اقتضای حال و مقام دانسته و عقیده دارد که ضروری هم هست؛ لِعِظَمِ الْخَطْبِ وَ شِدَّةِ مَوْجِعِ الْفُجْعَةِ. سرانجام ابوهلال نتیجه گرفته که اطناب در جای خود، مستحسن است، همان طوری که ایجاز نیز بجای خود پسندیده می‌باشد.^{۱۹}

قاضی عبدالجبار متوفی به سال ۴۱۵ هجری، اصولاً تکرار را از ویژگیهای قرآن دانسته و عقیده دارد که باید مورد بحث قرار گیرد تا پاسخی باشد برای طاعنان ناآگاه که می‌گویند: چرا در کلام خدا، تکرار وجود دارد؟!

مثلاً طاعنانی که می‌گویند: چرا در سوره حمد، «الرحمن الرحیم» تکرار شده؟ و حال آنکه در بسمله، ذکر شده بود و لزومی نداشت که پس از «... رب العالمین» مجدداً تکرار شود.

این طاعنان، نمی‌دانند که تکرار «الرحمن الرحیم» اصولاً در این مورد تکرار

* یعنی: و ما برای هدایت مردم، این گفتار را پیوسته کردیم تا مگر پند گیرند و تذکار یابند.

نیست؛ زیرا در بسمله، برای استعانت است و در مورد دوم، برای شکر است.^{۲۰}
و نیز در پاسخ طاعنانی که گفته‌اند: در آیه ۱۸۷ سوره اعراف که قرآن گفته است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^{۲۱}. کلمه «يَسْأَلُونَكَ» تکرار شده و چه فایده‌ای بر آن مترتب است؟

در جواب می‌گوییم:

در عبارت نخستین «يَسْأَلُونَكَ» پرستش از وقت و زمان قیامت است که گفته شده علم و آگاهی آن، نزد خداست و مصلحت در آنست که آشکارا نگردد تا که بنده، خائفاً بترقب باشد و در عبارت دوم که «يَسْأَلُونَكَ» تکرار شده، پرسش از نفس قیامت است، بنابراین تکرار نیست.^{۲۱}

برخی از طاعنان گفته‌اند که در قرآن، گاه لفظ، تکرار نشده ولی یک معنی و یک مفهوم تکرار شده مثلاً در آیه ۳ و ۴ سوره آل عمران (۳) در آغاز آیه، قرآن گفته است: «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...» و سپس در آیه بعدی که از لحاظ معنی نیز دنباله همین آیه است، قرآن گفته «وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ...» که در پاسخ می‌گوییم: چنانچه در عبارت و یا آیه‌ای، معنی و غرض و مقصود، مختلف باشد، تکرار شمرده نمی‌شود. در همین آیات، در مورد نخست، قرآن گفته که این کتاب را خدا بر تو نازل کرده و کتابهای پیشین را تصدیق می‌کند و در آیه بعدی، گفته است: همان‌طوری که خدا تورات و انجیل را برای هدایت مردم فرستاده، قرآن نیز برای هدایت است و جدا کننده میان حق و باطل می‌باشد، بنابراین در دو مورد خاص است و اصولاً تکرار در معنی هم نیست؛ زیرا دو مفهوم است و دو غرض.^{۲۲}

بعضی که تفاوت لغوی کلمات را نمی‌دانند، استعمال دو کلمه مترادف قریب-

« یعنی: ای محمد «ص» ترا از رستاخیز پرسند که گوی بیا شود؟! بگو: علم آن نزد پروردگار منست که جزوی کسی آن ساعت را روشن و ظاهر نتواند کرد، آن ساعت (شأنش) در آسمانها و زمین بسی سنگین و عظیم است، نیاید شما را مگر ناگهانی. از تو می‌پرسند که گویی تو کاملاً بدان آگاهی. بگو علم آن ساعت محققاً نزد خداست لیکن اکثر مردم بر این حقیقت آگاه نیستند.

المعنی را، تکرار پنداشته و در مقام طعن برآمده اند و مثلاً گفته اند: در آیه ۱۱۲ سوره نساء (۴) که قرآن گفته است: «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا»... دو کلمه «إثم» و «خطیئة» تکرار شده است، در صورتی که، طاعنان نمی دانند که معاصی گاه خَطَأی است و گاه عَمْدی. «إثم» گناهی است که از روی عمد باشد و «خطیئة» گاه غیر عمد و ناآگاهانه انجام می شود، مثل اینکه شخص روزه دار، ناخودآگاه چیزی بخورد. بنابراین تکرار نیست و سخن طاعنان، پنداری است واهی^{۲۳}.

برخی از طاعنان گفته اند: در آیه ۶۷ سوره مائده (۵) که قرآن گفته است: «يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته...» معلوم است که اگر آنچه به پیامبر نازل شده، به مردم ابلاغ نگردد، رسالت و پیام گزارده نشده، پس فایده این تکرار چیست؟!

در جواب گفته اند: منظور از «بلغ ما انزل اليك من ربك» قرآن است و واضح است، چنانچه قرآن ابلاغ نگردد و به مردم رسانیده نشود، رسالت و پیام بطور کامل گزارده نشده، بنابراین تکراری نیست بلکه هشدار است به اینکه اگر قرآن به مردم ابلاغ نگردد، ابلاغ رسالت نشده و ابلاغ رسالت و گزاردن پیام واقعی، وقتی است که قرآن برای مردم گفته شود و به مردم ابلاغ گردد، پس در این کلام نه تنها تکراری نیست بلکه فایده ای بس بزرگ نیز وجود دارد و جمله «والله يعصمك من الناس» که پس از «و ان لم تفعل فما بلغت رسالته» آمده خود دلیل است بر اینکه، باید آیات قرآن را به مردم برسانی و خدا هم ترا حفظ خواهد کرد و از دل تو خوف و ترس را برای ابلاغ رسالت از میان خواهد برد^{۲۴}.

• یعنی: هر که خطا یا گناهی کند و آن را به گردن بی گناهی افکند، دروغی و گناهی آشکارا به گردن گرفته است.

• در مورد مفرد آمدن ضمیر در «ثُمَّ يَرْمِ بِهِ» که گفته نشده «ثُمَّ يَرْمِ بِهِمَا» از این جهت است که ضمیر به «ما تقدم» بر می گردد و نه به «إثم» و «خطیئة» تا که لازم باشد، مثنی آورده شود. رک: تزيه القرآن عن المطاعن ص ۱۰۵.

□ یعنی: ای پیامبر! آنچه از پروردگارت به تو نازل شده، به مردم برسان، اگر نکنی پیام وی را رسانیده ای...

در باره این آیه آنچه گفته شده، نظر قاضی عبدالجبار بود ولی شیخ طوسی، متوفی به سال ۴۶۰ هجری در تفسیر التبیان، یکی از چهار قولی که در باب نزول این آیه گفته، اینست که خدای بزرگ پیامبر اکرم (ص) را مأمور کرد که علی علیه السلام را به خلافت برگزیند، لیکن پیامبر از اختلاف اصحاب بیم داشت، این بود که آیه مزبور نازل شد. متن گفته شیخ طوسی چنین است^{۲۵}:

«الرابع — قال ابو جعفر و ابو عبد الله عليهما السلام إن الله تعالى أوحى الى النبي «عليه السلام» أن يستخلف علياً كان يخاف أن يشق ذلك على جماعة من أصحابه، فأنزل الله تعالى هذه الآية تشجيعاً على القيام بما أمره بأدائه». و شیخ طبرسی از اکابر مفسران قرن ششم هجری نیز در تفسیر مجمع البیان، نوشته است: خدای بزرگ به پیامبر اکرم، وحی کرد که علی را جانشین خود گرداند، پیامبر بیم داشت که این انتصاب بر گروهی گران آید، لذا این آیه نازل شد تا پیامبر بر این کار، تشجیع شود. سخن شیخ طبرسی چنین است:

«... وقد اشتهرت الروایات عن ابی جعفر و ابی عبد الله عليهما السلام إن الله أوحى الى نبيّه «ص» أن يستخلف علياً (ع) فكان يخاف أن يشق ذلك على جماعة من أصحابه فأنزل الله تعالى هذه الآية تشجيعاً له على القيام بما أمره الله بأدائه...»^{۲۶}.

شیخ محمد عبده در جلد ششم ص ۴۶۳ تفسیر المنار، ضمن اینکه اقوال گوناگونی درباره آیه مورد بحث ذکر کرده، افزوده است که:

«... و روی ابن ابی حاتم و ابن مردويه و ابن عساکر عن ابی سعید الخدری أنها نزلت يوم غدیر خم فی علی بن ابی طالب».

و نیز فرموده است که شیعه از قول امام محمد باقر روایت کرده که این آیه، نص صریح است بر خلافت علی پس از پیامبر «ص»^{۲۷}.

و نیز شیخ محمد عبده، حدیث «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ...» را از قول احمد در مسندش و ترمذی و نسائی و دیگران نقل کرده ولی در توجیه و تبیین حدیث و شأن صدور حدیث مطالب و چیزهای دیگری نیز، نوشته است^{۲۸}.

سخن با ارزش شیخ محمد عبده اینست که گفته: در این باره سخن بسیار است و هریک از فریقین در این باب، چیزی گفته اند و من نمی خواهم میان این گفته ها، یکی

را بر دیگری ترجیح دهم؛ زیرا که بحث در این مسائل تفرقه ایجاد می‌کند و میان مسلمانان عداوت و دشمنی به وجود می‌آورد و مسلمانان را از وحدت و یکپارچگی دور می‌کند و آنان را از تحرّی حقیقت باز می‌دارد و به تشّت و تفرّق می‌افکند.

سخن شیخ محمد عبده چنین است^{۲۹}:

«... و للفريقين اقوالٌ في ذلك لانهب استقصاءها والترجيح بينها؛ لانها من الجدل الذي فرق بين المسلمين، و أوقع بينهم العداوة والبغضاء و مادامت عصيية المذاهب غالبية على الجماهير فلا رجاء في تحريهم في مسائل الخلاف ولا في تجنّبهم ما يترتب على الخلاف من التفرّق والعداء».

برخی از طاعنان می‌گویند: در بعضی از آیات قرآنی، اگرچه لفظ تکرار نشده ولی دو کلمه ذکر شده که آن دو کلمه به یک معنی می‌باشد مثلاً در آیه ۸۳ سوره بقره (۲) که قرآن گفته است: «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ... ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ» * طاعنان می‌گویند:

درست است که در این آیه، لفظ تکرار نشده ولی دو کلمه «تَوَلَّيْتُمْ» و «مُعْرِضُونَ» به یک معنی است و در واقع معنی تکرار شده است، زیرا «تَوَلَّى» همان «إِعْرَاضٌ» است و جمله «وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ» تکرار بی فایده ایست برای «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ».

باید به این طاعنان گفت: اگر عمیقاً توجه کنیم و با دقت، نظر افکنیم می‌فهمیم که «تَوَلَّى» انصراف و بازگشت و دوری گزیدن جسمی و ظاهری است ولی «إِعْرَاضٌ» روگرداندن و پشت کردن معنوی و با قلب و فکر و روح است. و این تعبیر را خدای بزرگ در آیه ۸۳ سوره الإسراء (۱۷) با کلمه «أَعْرَضَ» بیان کرده و گفته است:

«وَ إِذَا أَتَعْمَنَّا عَلَى الْإِنْسَانِ، أَعْرَضَ وَ نَسَا بَجَانِبِهِ...» **

و نیز طاعنان گفته‌اند که در بخش آخر آیه ۷۴ سوره اعراف (۷) که خدا گفته است: «... وَ لَا تَقْتُلُوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ» گرچه بظاهر در لفظ تکرار نیست ولی در

* یعنی: و چون از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم که جز خدای یکتا را نپرستید... آن‌گاه پشت کردید، مگر اندکی تان و شما نیز روی گردان شده‌اید.

** یعنی: و چون انسان را نعمت دهید روی بگرداند و سرخویش گیرد...

معنی، تکرار وجود دارد؛ زیرا «عُثِّي» نیز به معنای فساد است و معنای «لا تعثوا» یعنی «لا تفسدوا» بنابراین کلمه «مفسدین» تأکید در معنی می باشد و به گفته طاعنان چندان ضرورتی ندارد. در جواب اینان می گوئیم: چنین نیست؛ زیرا خدای بزرگ، در این آیه، نه تنها از فساد نهی کرده، بلکه انسانها را از قصد و آهنگ فساد نیز نهی کرده و کلمه «مفسدین» که با فعل نهی «لا تعثوا» آمده به ما می فهماند که انسانها باید از قصد و آهنگ فساد هم دوری گزینند، بنابراین تکرار نیست. و بطور کلی می گوئیم: در عبارات قرآنی، کلمه ای مکرر بکار نرفته که بی فایده باشد و چنانچه لفظی و یا معنایی تکرار شده باشد، یقیناً مفید فایده ای است.^{۳۱}

برخی از طاعنان گفته اند که چرا قرآن در آیه ۱۱ سوره ابراهیم (۱۴) گفته است: «... وَ عَلَى اللَّهِ فليتوكل المؤمنون...» و در آیه بعدی گفته است: «... وَ عَلَى اللَّهِ فليتوكل المتوكلون...». فایده این تکرار چیست!^{۳۲}

در جواب می گوئیم: خدای بزرگ در آیه نخستین پس از آنکه گفته: «... وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ ناتيكم بسُلطانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...» در پایان آیه گفته است: «... وَ عَلَى اللَّهِ فليتوكل المؤمنون...». که این آیه در باب اصل نبوت است، در حالی که در آیه بعدی که خدا گفته است: «وَ لَنصبرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمونا وَ عَلَى اللَّهِ فليتوكل المتوكلون...» مربوط به مسائل و آزاری است که در راه نبوت وجود دارد و میان این دو مسأله، تفاوت بسیار است؛ زیرا در آیه نخستین، توکل مؤمن است و در آیه دومی، توکل متوکل است که در راه ابلاغ پیام متحمل ناراحتی هایی هم شده است.^{۳۲}

و شاید برخی از طاعنان بگویند که چرا در آیه ۲ سوره المؤمنون (۲۳) خدا گفته

۳۱ عثوا - عُثُوا وَ عُثِي وَ عُثِيًا وَ عُثِيًّا عُثِيًّا؛ بِالْع في الفساد أو الكفر. رك: المنجد ذبا مادة عُثَا.

۳۲ التوكل: هو الاعتماد على الله في تحصيل المنافع أو حفظها بعد حصولها و في رفع المضرات و دفعها بعد وقوعها. و هو من اعلى المقامات لوجهين: احدهما قوله تعالى «... إِنَّ اللَّهَ يَحْت المتوكلين» آیه ۱۵۹ / آل عمران (۳) و الآخر الضمان الذي في قوله تعالى «... وَ مَنْ يتوكل على الله فهو حسبه...» آیه ۳ / سورة الطلاق (۶۵).

۳۳ «... وَ مَا رَأَى نرسد که آیات و معجزی بیاوریم مگر به اذن و دستور خدا و در هر حال، مؤمنان باید به خدا توکل کنند.

• یعنی: البته به آزار و مستمهای شما صبر خواهیم کرد که در باب توکل باید در همه حال بر خدا توکل کنند.

است: «الذین هم فی صلاتهم خاشعون» و بعد در آیه ۹ همین سوره، به صورت «والذین هم علیٰ صلواتهم یحافظون» تکرار شده که در جواب می‌گوییم: در آیه نخستین، توصیف مؤمنانی است که در نمازشان خشوع دارند و آیه دومی توصیف از مؤمنانی است که از نمازهایشان حفاظت می‌کنند و میان این دو، تفاوت بسیار است و هیچ‌گونه، تکراری نیست.^{۳۳}

برخی از طاعنان کم‌آگاه گفته‌اند که مثلاً چرا حَرْفِ «فاء» در آیه ۵۴ سوره بقره (۲) سه بار تکرار شده و قرآن گفته است: «وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ».* که اگر خوب دقت شود می‌فهمیم که تکرار حرفِ «فاء» در هر مورد، معنی و مفهومی خاص دارد؛ زیرا «فاء» در «فتوبوا» مفیدسببیت است و در واقع گفته شده: «إِنَّ الظُّلْمَ الَّذِي كَانُ مِنْكُمْ لِأَنْفُسِكُمْ سَبَبٌ يَقْتَضِي التَّوْبَةَ مِنْكُمْ». و «فاء» در «فاقتلوا أنفسکم» إفاضة ترتیب می‌کند؛ زیرا خواسته است بگوید: پس از توبه، بلافاصله تیغ برکشید و به کیفر نادانی خویش یکدیگر را بکشید و در واقع این عمل باید متمم توبه باشد.* و فاء سوم در جمله «... فتابَ علیکم انه هو التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» برای ربط جمله مابعد است به جمله محذوف ماقبل خود که در واقع تقدیر عبارت چنین است:

«فإن فعلتم ما أمرتکم به فقد تاب الله علیکم» در واقع، گفته است: اگر چنین شود، توبه شما پذیرفته خواهد شد و افزودن کلمه «رحیم» به «تواب» مؤید این معنی است و اشارتی است به بخشندگی خدا.^{۳۴}

* یعنی: و موسی به قوم خود گفت: ای قوم! شما با گوساله‌پرستی محققاً به خویش ستم کردید. به آفریدگار خود باز آید و توبه کنید [آن هم، توبه‌ای مخصوص که شمشیر را بدست گیرید و یکدیگر را بکشید] و به کیفرِ جهالت خویش به کشتن یکدیگر تیغ برکشید، این در پیشگاه خدا، بهتر کفاره عمل شمامست و خدا توبه شما را پذیرفت؛ که خدا توبه‌پذیر و مهربان است.

** بدیهی است چون زحمات فراوان موسی درباره توحید و خداشناسی به وسیله پرستش گوساله سامری به هدر رفته؛ لذا دستور شدیدی از طرف خدا صادر شده و ضمن دستور توبه و بازگشت به توحید، فرمان اعدام گناهکاران صادر گردید. اقتباس از ج ۱ ص ۱۷۲ تفسیر نمونه.

و نیز تکرار آیه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان» در سوره «الرحمن» از آن جهت است که نِعَمِ إلهی، یکی پس از دیگری در این سوره، تکرار شده و خدای بزرگ، جنّ و انس را مخاطب قرار داده و گفته است: «کدام یک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟» و به گفته سید مرتضی^{۳۵}، این تکرار نه تنها ناپسند نیست بلکه بسیار هم نیکو و ممدوح است؛ زیرا با بیان نعم مختلف و برشمردن آلای گوناگون، مرتب خدا گفته است: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان» و این‌گونه تقریر و شیوه بیان مطلب، در اشعار شعرای عرب، نظائر فراوان دارد، همان‌طوری که لیلیٰ اخیلیّه، توبه بن حُمیر را رثاء گفته و چندبار «و نِعَمِ الْفَتَىٰ يَا تَوْبُ...» و مصراع «لَعَمْرِي لَأَنْتَ الْمَرْءُ أَبْكَى لِفَقْدِهِ» را تکرار کرده و یا شاعری دیگر که مصراع «وَحَدَّثَنِي أَصْحَابُهُ أَنَّ مَالِكًا» را چند بار باز گفته است. ۵۵.

بعضی از طاعنان گفته‌اند: آیه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان»، پس از آیاتی که از نِعَمِ إلهی، سخنی نیست و از نعمتها بحثی نشده، باز هم تکرار شده، همچون آیات ۴۳ و ۴۴ از سوره «الرحمن» که خدا گفته است: هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ. يَطُوفُونَ فِيهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءَأَن... و آیه ۳۵ «رُسُلًا عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ». که در جواب اینان می‌گوییم: درست است که این آیات، از نعم الهی سخن نگفته و از برشمردن آلای بحثی نکرده ولی اگر خوب دقت شود و آدمی، تدبّر کند، این نیز از نِعَمِ الهی شمرده می‌شود؛ زیرا ذکر عقاب و انذار و تهدید از عذاب آخروی که سبب می‌شود، آدمی گرد معصیت نگردد و مرتکب گناه نشود، خود از بزرگترین نعم به حساب می‌آید؛ زیرا این خود، زجر و مئعی است از عقاب و آدمی را از ارتکاب گناه باز می‌دارد.^{۳۶}

• تَوْبُ: مرتجع توبه است.

• دخترعمّ نعمان بن بشیر در رثاء شوهرش، در پنج بیت شعر، پنج بار مصراع «وَحَدَّثَنِي أَصْحَابُهُ أَنَّ مَالِكًا» را تکرار کرده است. رک: امالی ج ۱ ص ۸۷.

• یعنی: اینست جهنمی که گنهکاران تکذیب آن می‌کنند. اینک، کافران میان آن جهنم و حمیم سوزان آن، می‌گردند.

□ یعنی: خدا بر سر شما، شراره‌های آتش و مس گذاخته فرود آرد تا هیچ نصرت و نجاتی نیابید.

و شاید طاعنان بگویند: تکرار کلمه «میزان» در آیات ۷ و ۸ سوره الرحمن (۵۵) که خدا گفته است: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ» * . تکراری است بی فایده و چیزی بر آن مترتب نیست که در جواب می‌گوییم چنین نیست بلکه منظور از کلمه «میزان» در آیه نخستین، وضع عدل و نظم است و مقصود از «میزان» دوم، کیفیت بکار بردن و استعمال آنست بدین معنی که در معاملات و داد و ستدها و رفتار و معاشرتها، باید جانب عدل و نظم رعایت شود، بنابراین تکراری نیست و هر یک مفهوم و معنای خاصی دارد^{۳۷}.

برخی از طاعنان می‌گویند: چه فایده‌ای در تکرار «اتَّقُوا اللَّهَ» در آیه ۱۸ سوره الحشر (۵۹) که خدا گفته است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» * وجود دارد، که در جواب می‌گوییم: منظور از «اتَّقُوا اللَّهَ» نخستین اینست که مؤمنان در حفظ آنچه می‌کنند از طاعات و عبادات، خداترس باشند و تقوا پیشه سازند و مقصود از «اتَّقُوا اللَّهَ» دومی اینست که در تمام موارد باید تقوا داشته باشند^{۳۸} و روی همین اصل هم، پس از «اتَّقُوا اللَّهَ» گفته شده است إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» یعنی هر چه شما کنید از نیکی و بدی، خدای همی داند.

برخی از طاعنان گفته‌اند که در تکرار آیات ۱۷ و ۱۸ سوره انفطار (۸۲) که قرآن گفته است: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ. ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ» * * * چه فایده‌ای مترتب است؟ که در پاسخ می‌گوییم: در این آیات، یک نوع هنر تلف و نشر بکار رفته است؛ زیرا در آیه ۱۳ همین سوره گفته شده است: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ» و سپس در آیه ۱۴ گفته شده است: «إِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» و چون در یک آیه از نیکوکاران که در نعیم هستند، سخن گفته شده و در آیه بعدی از بدکاران که در جحیم می‌باشند، بحث

* یعنی: خدا آسمان را برافراشت و برداشته کرد و میزان (عدل و نظم) را در عالم وضع کرد. و حکم کرد ای بندگان! هرگز در میزان عدل (و احکام شرع من) تعدی و نافرمانی نکنید.

* یعنی: ای اهل ایمان! خداترس شوید و هر نفسی باید بتگرد تا چه عملی برای فردای (قیامت) خود پیش می‌فرستد و از خدا بترسید که او به همه کردارتان بخوبی آگاهست.

*** یعنی: و توجه دانی که روز جزا و روز شمار چیست؟ و باز، چه دانی یا محمد «ص» که چه روزی خواهد

بود آن روز شمار؟

شده، برای عظمت و بزرگی، روز جزا نیز تکرار شده تا «و ما أدراک ما یوم الدین» مربوط به «أبرار» باشد و ثُمَّ ما ادراک ما یوم الدین» برای قُبْحار باشد و بطور کلی تکرار در این آیه عظمت شأن و مرتبه آن روز را می‌رساند^{۳۹}.

سید مرتضی در «أمالی»^{۴۰} از قولِ ثَعْلَب نقل کرده است که تکرار در آیاتِ سوره «الکافرون» نه تنها ناپسند نیست بلکه مستحسن هم هست؛ زیرا در هر تکراری، معنای خاصی هست که در جمله پیشین نیست؛ زیرا مثلاً قرآن که گفته است: «قُلْ یا ایها الکافرون، لا أعبدُ ما تعبدون». یعنی ای کافرانِ مشرک! در زمان حال والساعه، من آن بتان را که شما می‌پرستید، نمی‌پرستم و شما هم الساعه، آن خدایِ یکتائی که من پرستش می‌کنم، پرستش نمی‌کنید^{۴۱}.

در واقع دو آیه، اختصاص به زمان حال دارد.

در آیات بعدی نیز گفته است «ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا انتم عابدون ما أعبدُ» یعنی و نه من خدایان باطل شما را عبادت خواهم کرد و نه شما خدای یکتا و معبود مرا عبادت خواهید کرد که این آیات مربوط به زمان آینده است.

بنابراین به قول سید مرتضی «... فاختلف المعانی و حسن التکرار فی اختلافها». برخی از طاعنان، درباره آخرین آیه سوره «الکافرون» یعنی آیه «لکم دینکم ولیّ دین» گفته اند که ظاهراً این آیه، اقتضای إباحة ادیان غیر اسلام را می‌کند، ولی سید مرتضی گفته است^{۴۱}:

درست است که ظاهر عبارت بر إباحه دلالت می‌کند ولی در باطن یک نوع وعید است مبالغه در نهی و منع و این درست بدان ماند که بگوییم: «إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ». ثانیاً — ممکن است بگوییم که کلمه «جزا» محذوف است و ظاهراً جمله هم دال بر این حذف هست یعنی: «لکم جزاء دینکم ولیّ جزاء دینی».

ثالثاً — ممکن است بگوییم: اصولاً کلمه «دین» به معنای جزاهم استعمال

^{۳۹} نام اصلی کتاب «أمالی المرتضی» در چاپ مصر که محمد ابوالفضل ابراهیم تحقیق کرده غُرر الفوائد و دُرر القلائد، می‌باشد.

^{۴۰} ترجمه «ولا انتم عابدون ما أعبد» می‌باشد.

شده و در این صورت معنای آیه چنین می شود: «لکم جزاء کم ولی جزائی». همان طور که شاعر گفته است:

اِذَا مَا لَقُونَا لَقِينَاهُمْ وَدِنَاهُمْ مِثْلَ مَا يُقْرِضُونَا^{۴۲}

سیوطی نیز، در پاسخ آنان که گفته اند در سوره «الکافرون» تکرار بی فایده وجود دارد، گفته است^{۴۳} که چنین نیست؛ زیرا «لا اعبد ما تعبدون» یعنی نخواهم پرستید «در آینده» آنچه را که شما می پرستید «ولا انتم عابدون» یعنی و نه شما در زمان حال می پرستید «ما اعبد» آنچه را که من در آینده می پرستم. «ولا انا عابد» در زمان حال «ما عبدتم» در زمان ماضی و «لا انتم عابدون» در مستقبل «ما اعبد» در زمان حال. و خلاصه اینکه گفته است: نفی عبادت آن حضرت است خدایان آنان را در زمانهای سه گانه.

برخی از معاندان گفته اند: در قرآن مجید، گاه ذکر کلمه ای چندان ضرورت ندارد و زائد به نظر می رسد همچون کلمه «مِن فَوْقِهِمْ» در آیه ۲۶ سوره التَّحَلُّ (۱۶) که قرآن گفته است: «قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ»^{۴۴}. زیرا اگر بناء بر اقتضای و اختصار باشد، ذکر «مِن فَوْقِهِمْ» ضرورت ندارد؛ چه کسی تصور نمی کند که «إِنَّ السَّقْفَ يَخْرُجُ مِنْ تَحْتِهِمْ» پر واضح است که سقف همیشه در طرف بالاست و ظاهراً بعد از ذکر کلمه «سقف» شبه جمله «مِن فَوْقِهِمْ» چندان ضرورتی ندارد. ولی سید مرتضی گفته است^{۴۵}: اولاً ذکر «مِن فَوْقِهِمْ» ممکن است برای تأکید باشد و ثانیاً - ممکن است، سقف فرود آید و صاحب خانه در آنجا نباشد و به قول سید مرتضی «إِنَّ السَّقْفَ خَرَّ وَ لَيْسَ هُمْ تَحْتَهُ». اینست که خدا در مورد این تبهکاران توطئه گر گفته است: ما اقدام روبنائی و ظاهری نمی کنیم بلکه ریشه و زیربنای تشکیلات آنان را از اساس به هم می ریزیم و سقف ها را بر سرشان خراب می کنیم.

و به قول سید^{۴۵} مرتضی، در بکار بردن لفظ «عَلَيْهِمْ» در این آیه، نکته ای پس

۴۲ یعنی: آنان که پیش از ایشان بودند (نیز) مانند ایشان، از این توطئه ها و مکرها داشتند ولی خداوند شالوده [زندگی شان] را از اساس ویران کرد و از پایه خراب کرد و سقف بر سرشان از بالا فرو ریخت و عذاب خدا از آن جایی که نمی دانستند به سراغ شان آمد.

لطیف هست؛ زیرا عربها کلمه «عَلَى» را در این گونه موارد برای امرِ شَرِّ و چیز ناخوشایند و ضار بکار می‌برند و حرف «لام» را در خلاف این موارد و مثلاً می‌گویند: «خَرَبْتُ عَلَيْهِ ضِيعَةً» و نمی‌گویند: «عَمَرْتُ عَلَى فُلَانٍ ضِيعَةً» بلکه می‌گویند: «عَمَرْتُ لَهُ ضِيعَةً».

و شاید برخی از طاعنان بگویند: که چرا در بخش پایانی آیه‌های ۲۸ و ۳۰ سوره آل عمران (۳) عبارت «... وَيَحذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» ۲۸ / آل عمران «... وَيَحذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رُؤْفٌ بِالْعَبَادِ». آیه ۳۰ / آل عمران، تکرار شده ولی سید شریف^{۴۶} رضی، متوفی به سال ۴۰۶ هجری، پاسخ داده و گفته است: تحذیر نخستین در مورد عقاب و بیم دادن مؤمنان است که نباید کفار را دوست خود بگیرند و تحذیر دومی در مورد عقاب و بیم دادن از انجام گناهان و معاصی است؛ چه آغاز آیه ۲۸ «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...» می‌باشد و ابتدای آیه ۳۰ «يَوْمَ تَجُذُّ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ...» است. و تکرار جمله «وَيَحذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ...» در دو مورد جدا از یکدیگر است.

ابن رشيق قيروانی، متوفی به سال ۴۵۶ هجری در کتاب «العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده» گفته است^{۴۷} که تکرار در برخی از موارد نیکوست و در بعضی از جاها قبیح است و زشت. و نیز گفته است که تکرار بیشتر در الفاظ است و در معانی کمتر. و نیز افزوده است که گاه شاعر، اسم ممدوح را از جهت جایگزین شدن در قلوب و عظمت دادن بدو، تکرار می‌کند. ابن رشيق، برخی از تکرارها را نازیبا شمرده ولی تکرار آیه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» را در سوره الرحمن (۵۵) از معجزات دانسته و آن را بسیار مستحسن شمرده؛ زیرا هر بار که خدای بزرگ نعمتی را یادآوری کرده، این آیه هم تکرار شده است.

ابن رشيق، نمونه‌هایی از اشعار شعرا که در آنها هنر تکرار بکار رفته، آورده و تکرار را در شعر امرئ القیس، قیس بن ذریح، خنساء، ذوالرؤمة، جریر، فراوان دانسته و نمونه‌هایی به عنوان مثال، آورده است، همچون شعر ابو عبد الله محمد بن جعفر که درباره ابن معتر، سروده است:

لسانی یسری کتوم کتوم
و دمعی بحبی نموم نموم

ولی مالک شَفَنی حُبُّهُ بدیع الجمالی وَ سیمٌ وَ سیمٌ
 له مقلتا شادنِ اُحور و لفظ سحور رخیمٌ رخیمٌ
 قَدَمی علیه سَجومٌ سَجومٌ و جسمی علیه سقیمٌ سقیمٌ

ابن رشیق در جلد دوم ص ۷۸ کتاب «العمدة» افزوده است که ابن معتز به استناد گفته جاحظ، صنعت تکرار را، مذهب «کلامی نامیده و سپس افزوده است که «... اِنِّی وَجَدت منه فی القرآن شیئاً».

در آیه ۵ سورة بقره (۲) که خدا گفته است: «اولئک علی هُدًی من ربهم و اولئک هم المفلحون» * * تکرار کلمه «اولئک»، علاوه بر اینکه در آهنگ آیه و به سیاق عبارت زیبایی بخشیده، از لحاظ معنی هم به ما می فهماند که این مؤمنان هم در هدایت خود ثابت و پابرجا هستند و هم درستگاری شان و به قول زمخشری^{۴۸}: «و فی تکریر اولئک تنبیه علی انهم کما ثبتت لهم الأثره بالهدی فهی ثابتة لهم بالفلاح

* از نوشته ابن معتز در صفحه ۵۳ کتاب «البدیع» چاپ کراتشوفسکی، استنباط نمی شود که ابن معتز، تکرار را مذهب کلامی نامیده باشد و فقط می توان گفت: شاید ابن رشیق، از مثالها و اشعاری که ابن معتز بعنوان شاهد مثال در کتاب «البدیع» آورده، چنین مطلبی را استنباط کرده است.

نص صریح عبدالله بن معتز در ص ۵۳ «البدیع» چنین است:

«الباب الخامس من البدیع و هو مذهب سماء عمر و الجاحظ، المذهب الکلامی... شعری را که ابن معتز در این باره، مثال آورده، اینست:

لكل امری نفسان: نفسٌ کریمه و أخرى یُعاصبها الفتی و یطیعها
 و نفسک من نفسیک تشفع للنسندی اذ اقل من أحرارهن شفیعها
 و اصولاً بنا به نوشته «شرح التخلیص فی علوم البلاغة» در ص ۱۷۵.

المذهب الکلامی و هو: ابراد حُجَّة للمطلوب علی طریقه اهل الکلام نحو قوله تعالی: «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» سورة الانبیاء/ ۲۲.

و به قول احمد الهاشمی در ص ۳۷۰ کتاب «جواهر البلاغة» چاپ سیزدهم «و سُمی هذا النوع بالمذهب الکلامی لانه جاء علی طریقه علم الکلام والتوحید و هو عبارة عن إثبات اصول الدین بالبراهین العقلیة القاطعة». و به گفته حسام العلماء آق اولی در ص ۲۰۰ کتاب «دُزْزِلا دَب» مذهب کلامی در اصطلاح متأخران آنست که، متکلم برای گفتار خود، دلیل و برهان آورد تا نتیجه مطلوب بدست آرد، همچون آیه «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا». یا شعر سعدی که گفته است:

آدمی را عقل بساید در بدن ورنه جان در کالسبد دارد جِسمار
 «یعنی: آزان از لطف پروردگار خویش، به راه راست هستند و آنان بحقیقت رستگارانند.

فجعلت كل واحدة من الإثنيين في تميزهم بها عن غيرهم بالمثابة التي لو انفردت كفت مميزة على حياها».

در آیه ۸ سوره بقره (۲) که قرآن گفته است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ». حرف «باء» در کلمه «الله» و «اليوم» از جهت اهمیت دادن و استحکام بخشیدن به سخن، تکرار شده، در واقع منافقان خواسته اند بگویند که ما هم به خدا ایمان آورده ایم و هم به روز قیامت و به قول زمخشری^{۱۹}: «و فی تکریر الباء، انهم ادعوا كل واحد من ایمانین علی صفة الصحة والاستحکام».

در آیه ۴۹ سوره آل عمران (۳) که قرآن گفته است: «... إِنِّي اخَلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ الْبُرِيُّ الْأَكْمَةُ وَ الْإِبْرَصُ، وَأَحْسِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ...» کلمه «بإذن الله» برای دفع توهم و برای اینکه احتمال هرگونه شرک و دوگانه پرستی در آفرینش برطرف گردد، تکرار شده و به قول زمخشری^{۲۰}: «و کزّر [بإذن الله] ذفعا ليوهم من توهم في اللاهوتية...» و نیز در دو آیه ۱۴۹ و ۱۵۰ سوره بقره (۲) که قرآن گفته است: «وَمِنَ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ إِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ...» □ «وَمِنَ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...» □ □.

عبارت «وَمِنَ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» از باب تأکید و اهمیت دادن به امر قبله، تکرار شده تا که آنان در این مسأله ثابت قدم باشند و تزلزل

۱۹ جبال: مقابل، روبرو.

۲۰ یعنی: و گروهی از مردم منافق گویند که ما ایمان آورده ایم به خدا و روز قیامت و حال آنکه ایمان نیاورده اند.

۲۱ یعنی... برای شما از گلی چون شکل مرغی بسازم و در آن بدمه که به اذن خدا مرغی شود، کور مادرزاد و بزص زده را شفا دهم و مردگان را به اذن خدا زنده کنم...»

□ یعنی: ای پیامبر! از هر کجا و به سوی هر دیار که بیرون شوی، روی به طرف کعبه آور؛ چون این دستور قبله بر وجه توایب و به امر خداست...

□□ یعنی: ای رسول! از هر کجا و هر دیار بیرون شوی، روی به جانب کعبه کن و شما مسلمانان هم بهر کجا بودید، روی بدان جانب کنید.

خاطر نداشته باشند و به قول زمخشری^{۵۱}: «و هذا التكرير لتأكيد امر القبله و تشديده لأن النسخ من مظان الفتنة والشبهة و تسويل الشيطان والحاجة الى التفصيلة بينه و بين البداء فكرر عليهم ليثبتوا و يعزموا و يجتدوا...»

در واقع، قرآن خواسته است با قاطعیت و با لحن قاطع غیر قابل عدول، مطلب را تأکید کند و لذا عبارت را تکرار کرده، با توجه به اینکه تکرار عبارت دوم دستور تازه‌ای نیز می‌باشد؛ زیرا دستور نخستین خاص است و دستور دوم یک حکم عمومی است برای تمام نقاط و همه مردم؛ چه دستور دوم به عبارت «حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره...» مقید است.

در آیه ۲۴۳ از سوره بقره (۲) که قرآن گفته است: «... ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون»^{۵۲}. کلمه «الناس» تکرار شده و اگر کسی بگوید: چرا گفته نشده؟ «ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون». تا که کلمه «الناس» تکرار نشود، در جواب می‌گوییم: در تکرار کلمه «الناس» یک نوع تخصیص هست برای کفران نعمت، یعنی قرآن خواسته است بگوید اینان کسانی هستند که کفران فضل خدا می‌کنند و سپاس نمی‌دارند، همان طوری که این تخصیص برای انسان در آیه‌های «ان الانسان لربه لکفور»^{۵۳} و «ان الانسان لظلمون کفار»^{۵۴} «... ان الانسان لکفور»^{۵۵} هست.

و نیز تکرار «الذين ظلموا» در آیه ۵۹ سوره بقره (۲) که قرآن گفته است: «فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجلاً من السماء بما كانوا يفسقون»^{۵۶} جهت فزونی تقبیح امر ایشان است تا که محقق شود عذاب نازل شده بر آنان به سبب ستم کردن آنان بوده است و به قول زمخشری^{۵۷}: «وفي تكرير

۵۱ یعنی: براستی که فضل و کرم خدا دربارهٔ بندگان زیاد است، لیکن بیشتر آنان سپاسگزار حق نیستند.

۵۲ آیه ۶ سوره العنکبوت (۱۰۰).

۵۳ آیه ۳۴ سوره ابراهیم (۱۴).

۵۴ آیه ۶۶ سوره حج (۲۲).

۵۵ یعنی: پس از آن، ستمکاران حکم خدا را به غیر آن، تبدیل کردند، ما نیز عذابی سخت از آسمان فرستادیم

به کیفر نافرمانی و بدکاری ایشان.

[الذین ظلموا] زیاده فی تقبیح امرهم و ایذاناً بان انزال الرجز علیهم بظلمهم». و نیز تکرار «ألا» در آیه ۶۰ سوره هود (۱۱) که قرآن گفته است:

«... ألا إن عاداً كفروا ربهم ألا بعداً لعادِ قیومِ هود» □ از جهت تنبیه دیگران و اجتناب از مثل کارهای آنان و زشت شمردن و تفضیح اعمال آنان است و به قول زمخشری^{۵۳} «و تکرارها [الا] مع النداء علی کفرهم والنداء علیهم تهویلٌ لامرهم و تفضیح له و بعث علی الاعتبار بهم والحذر من مثل حالهم».

کلمه «کتاب» در دو آیه ۷۸ و ۷۹ سوره آل عمران (۳) تکرار شده ولی در هر کدام به معنای خاصی است؛ زیرا در آیه ۷۸ که قرآن گفته است: «وإن منهم لفريقاً يَلُؤُونَ السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب...» * به قولی راغب اصفهانی^{۵۴} متوفی به سال ۵۰۲ هجری کلمه «کتاب» در عبارت نخستین به معنای: «ما کتبه بأیدیهم» می باشد همان طوری که در آیه ۷۹ سوره بقره نیز به همان معنی است «فویلٌ للذین یکتبون الكتاب بأیدیهم...» و در عبارت بعدی، کلمه «کتاب» به معنای تورات می باشد، همان طوری که در آیه ۷۹ سوره آل عمران «ما کان لبشر أن یتوّه الله الكتاب...» برای مطلق کتاب آسمانی است، بنابراین تکرار نیست و در دو آیه پشت سرهم، کتاب به معنای خاصی است.

و نیز در آیه های ۱۹۱ و ۱۹۲ و ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره آل عمران که قرآن گفته است: «... ربنا ما خلقت هذا باطلاً...» ربنا إنک من تدخل النار فقد اخزیته...» ربنا إننا سمعنا منادياً ینادی للایمان أن آمنوا بربکم...» «ربنا و آتانا ما وعدتنا علی رسلک...» و چندبار کلمه «ربنا» تکرار شده، از باب ابتهال و تضرع و زاری کردن است و از جهت اینست که بنده می خواهد در پیشگاه ربوبی و بارگاه شُبحانی به نحو شایسته ای تضرع کند. در برابر، خدا نیز می خواهد به آنان که برای پیشرفت دین خدا مشقات را تحمل می کنند و در برابر دشواریها، شکیبائی از خود نشان

□ یعنی: [ای اهل ایمان] آگاه باشید که قوم عاد به خدای خود کافر شدند و از رحمت او دور گردیدند و بدانید [ای مؤمنان] که قوم عاد [امت هود] از رحمت خدا دور گردیدند.

• یعنی: گروهی از آنان هستند که زبانهای خویش را به خواندن کتاب همی گردانند تا آن را از تورات پندارید، اما از تورات نیست...

می دهند، پاداش دهد. و به قول زمخشری^{۵۵}: و «تکریر» «ربنا» من باب الابتهاال و اعلام بما یوجب حسن الاجابة و حسن الإثابة من احتمال المشاق فی دین الله والصیر علی صعوبة تکالیفه...» می باشد.

سرانجام زمخشری در همین باب، سخنی از امام صادق علیه السلام، نقل می کند: «وروی عن جعفر الصادق [ع] من حَزَّ به امرٌ فقال خمس مرّات «ربنا» انجاه الله ممّا یخاف و اعطاه ما اراد و قرأ هذه الآية»^{۵۶}.

در آیه ۱ و ۲ سورة الحجرات (۴۹) که قرآن گفته است: «یا ایها الذین آمنوا لا تقدّموا بین یدی الله و رسوله و اتقوا الله إن الله سمیع علیم ۵۵». و «یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق النبی...»^{۵۷} و جمله ندائی «یا ایها الذین آمنوا» تکرار شده، جهت آگاهی و استبصار بیشتری است؛ زیرا در هر خطاب ندا تکرار شده تا که مؤمنان از تأمل و اندیشیدن غفلت نکنند و هشیار و بیدار باشند تا که فایده معنوی بیشتری نصیب شان شود و به قول زمخشری^{۵۷}: «إعادة النداء... لتجدید الاستبصار عند کلّ خطاب وارد و تطریة الإنصات لكلّ حکم نازل...» می باشد.

و نیز در سورة القمیر (۵۴) که آیه: «وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ»^{۵۸} چهار بار تکرار شده، هدف از تکرار اِتعاظ و آگاهی و تنبیه است تا که غفلت بر جان و فکر انسانها غلبه نکند و تکرار آیه، برای مورد خاصّ و متعلّق مخصوصی است و به قول زمخشری^{۵۸}: «... لتکون تلك العبر حاضرة للقلوب مصورة للاذهان مذکورة غیر منسیة فی کلّ أوان».

رویهمرفته، نظر زمخشری درباره تکرار اینست که تکرار، برای بهتر جایگزین شدن مطلب است در اذهان و بهتر رسوخ کردن معانی و مفاهیم است در افکار و آگاه کردن هر چه بیشتر انسانها و برانگیختن اندیشه هاست.

• حَزَّ و حَزَّ الشیءُ فی صدره: حَكَّ: حَزَّ حلقومه بالسيف حَزًّا از باب نصر: برید حلقوم آن را با شمشیر.
• یعنی: ای شما که ایمان دارید از خدا و پیامبرش [در انجام کاری] پیش نیفتید، از خدا بترسید که خدا شنوا و داناست.

••• یعنی: ای شما که ایمان دارید، صوت خویش را از صوت پیامبر بلندتر نکنید...
□ یعنی: ما قرآن را برای وعظ و اندرز، به فهم آسان کردیم، آیا کیست که از آن پند گیرد؟!۹

و تکرار جمله «و لَیْلَهُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی الْأَرْضِ» در آیه‌های ۱۳۱ و ۱۳۲ سوره النساء (۴) که سه بار تکرار شده، از جهت اینست که کاملاً عظمت خدا، برای بندگان و اینکه خدا مالک سماوات و ارض است روشن گردد و بزرگی او بهتر متمثل شود و یا به قول شیخ محمد عبده، تکرار از برای اینست که «تذکیر بقدرته تعالی علی إنجاز وعده و وعید» باشد.^{۵۹}

اسامة بن مُثَنَّد، متوفی به سال ۵۸۴ هجری در کتاب «البدیع فی نقد الشعر» از تکریر (تکرار) بتفصیل سخن^{۶۰} رانده و اشعار فراوانی از شعرای جاهلی و بعد از اسلام را بعنوان مثال نقل کرده ولی چون هدف اصلی وی، از تألیف کتاب (همان طوری که از اسمش نیز پیداست) نقد شعر شعراء بوده و می‌خواسته است اشعار آنان را بررسی کند، لذا از تکرار در آیات قرآنی سخنی نگفته و به بحث درباره تکرار آیات قرآنی، نپرداخته است.

ابن ابی الإصبع مصری، متوفی به سال ۶۵۴ هجری در کتاب «بدیع القرآن» هدف تکرار را در کلام فصیح چند چیز دانسته و گفته است^{۶۱}:

تکرار یا برای مدح است همچون آیه‌های ۱۰ و ۱۱ در سوره الواقعة (۵۶) که قرآن گفته است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ. أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» * که در همین مورد مدح به صورت مرکب نیز تکرار می‌شود، همچون آیه ۹۳ از سوره مائده (۵) که قرآن گفته است: «لِیْسَ عَلَی الذِّینِ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِیْمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَاحْسِنُوا وَاللَّهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِ» * * .

و یا برای وعید و تهدید می‌باشد همچون آیه‌های ۱ و ۲ و ۳ از سوره الحاقه (۶۹) که قرآن گفته است: «الْحَاقَّةُ. مَا الْحَاقَّةُ. وَ مَا ادْرَاکُ مَا الْحَاقَّةُ» * * * .

• یعنی: و پیشی گرفتن آنها همان، مقریاند.

• «یعنی: آنان که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند، درباره آنچه خورده‌اند، گناهی بر آنان نیست، به شرط آنکه پیوسته پرهیزکار و مؤمن باشند و کارهای شایسته کنند و بر تقوا و ایمان استوار باشند و پرهیزکاری و نیکوکاری کنند، که خدا نیکوکاران را دوست دارد.

••• یعنی: رستخیز و چه رستخیز باشد؟ یا محمد! و توجه دانی، ای محمد که چه رستخیز خواهد بود؟ خدای عزوجل رستخیز را «حاقه» خواند از بهر آنکه، حقیقت کارها آن روز پیدا آید، مؤمنان را بهشت باشد به ایمان و

و نیز تکرار در آیه های ۱۷ و ۱۸، سوره انفطار (۸۲) که قرآن گفته است: «و ما ادراک ما یوم الدین. ثُمَّ ما ادراک ما یوم الدین» * و همچنین تکرار در آیه های ۳ و ۴ سوره التکاثر (۱۰۲) که قرآن گفته است: «کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. ثُمَّ کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ» * * تمامی برای تهدید و انذار می باشد.

و گاه ممکن است، تکرار برای استبعاد باشد همچون آیه ۲۶ از سوره المؤمنون (۲۳) که قرآن گفته است. «هیهات هیهات لما تُوعَدُونَ» * * *.

ابن اثیر^{۶۲} متوفی به سال ۶۳۷ هجری، برای تکرار در لفظ و معنی با هم آیه های ۷ و ۸ از سوره انفال (۸) را که قرآن گفته است: «... و یرید الله ان یُحَقِّقَ الْحَقَّ بِکَلِمَاتِهِ وَ یَقْطَعَ دَابِرَ الْکَافِرِینَ. لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَ یَبْطُلَ الْبَاطِلَ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُجْرِمُونَ» * * * . مثال آورده و ابن ابی الحدید، متوفی به سال ۶۵۶ هـ در نقدی که بر سه جلد کتاب «المثل السائر...» ابن اثیر نوشته و نام کتاب را «الفلک الدائر علی المثل السائر» نامیده، مثال ابن اثیر را برای تکرار، از نوع مثالهای خوب دانسته و گفته است^{۶۴}: «أقول التمثیل باللفظة المذكورة وبالآیه تمثیل جید». که البته تمثیل دیگر ابن اثیر را، برای تکرار، زیبا ندانسته و گفته است: «و اقا التمثیل بالبيت فغیر جید».

ابن حجة حموی، متوفی به سال ۷۳۸ هجری در کتاب «خزانة الأدب» از تکرار چنین سخن رانده است: «إِنَّ التکرار هو ان یکرّر المتکلم اللفظة الواحدة باللفظ والمعنی والمراد بذلك تأکید الوصف او المدح او الذم أو التهویل أو الوعيد أو الإنکار

← کافران را دوزخ باشد به کُفّر. رک: ج ۲ ص ۴۶۶ تفسیر قرآن مجید، نسخه محفوظ در کتابخانه دانشگاه کمبریج به تصحیح دکتر جلال متینی، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

• یعنی: توجه دانی که روز جزا چیست. و باز چه دانی که روز جزا چیست؟

• • یعنی: پس کنید که بزودی خواهید دانست. و باز پس کنید که بزودی خواهید دانست. و یا بنا به نوشته تفسیر کمبریج در جلد دوم ص ۶۲۶ «بدانید و آگاه شوید که به شما چه رسد نزدیک مرگ... و باز حقا که بدانید و آگاه شوید که به شما چه رسد اندر گورستان چون به گورکنندتان.

• • • یعنی: چه دور است آنچه وعده تان می دهند.

□ یعنی: و خدا می خواست، با کلمات خویش، حق را استقرار دهد و بنیاد کافران را قطع کند. تا حق استقرار یابد و باطل زائل شود و گرچه بدکاران، کراهت داشته باشند.

اوالتوبیخ او الاستبعاد او الغرض من الأغراض».

وی ضمن اینکه برای تکرار از اشعار شعرا، نمونه‌هایی ذکر کرده، مثالهایی نیز از تکرار در آیات قرآنی را هم آورده و هدف تکرار در آیات را تهویل و ترسانیدن و انکار و توبیخ و استبعاد، دانسته است.^{۶۴}

جلال‌الدین سیوطی، متوفی به سال ۹۱۱ هجری، تکرار امثال قرآنی و تکرار قصص قرآنی را از بلاغت دانسته و این ویژگی را خاصّ بلغاء. و گفته است^{۶۵}: «انّ فی کلّ موضع زیادة شیء لم یذکر فی الذی قبله، او یدال کلمة . . . وهذه عادة البلغاء» و نیز سیوطی، افزوده است که بیان یک مطلب به اسلوب متفاوت، از فصاحت است و اصولاً چون هدف اصلی از قصص قرآنی به گفته سیوطی، پند گرفتن است و می‌تواند این قصص، اندرزی باشد برای آنان که پیامبران را تکذیب کردند و سرانجام نابود شدند و در واقع، بیان قصص قرآنی برای تنبیه کافران است، بنابراین هرچه تکرار شود، در جذب نفوس مؤثرتر خواهد بود و به قول سیوطی در جلد یکم ص ۳۴۹ کتاب «معتبرک القرآن»: «انّ قصص الانبیاء انما کزرت لانّ المقصود بها، افادة اهلاک من کذبوا رسلهم...».

سیوطی، تکرار را از محاسن فصاحت دانسته و عبارت «انّ الکلام اذا تکرر تقرّر» را در باب تکرار، بیان کرده و یکی از فوائد تکرار را خوب جایگزین شدن کلام دانسته و گفته است در آیه‌های ۳۸ و ۳۹ سورة الغافر (۴۰) که قرآن گفته است: «و قال السذی آمنّ یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد. یا قوم انما هذه الحیوة الدنیا متاع و ان الآخرة هی دارالقرار». و منادای «یا قوم» تکرار شده، برای زیادتیی تنبیه است تا سخن گوینده بهتر درک شود. و چنانچه سخن طولانی شود، برای عدم تناسی و فراموش نشدن و تازگی داشتن و یادآوری، مطلب دوباره تکرار می‌شود. ۵۵.

«و منها انّ فی ابراز الکلام الواحد فی فنون کثیرة و أسالیب مختلفة ما لا یخفی من الفصاحة.» رک: مُعْتَرَكِ الاقران ۱/۳۴۸.

۵۵ در شعر عربی نیز. گاه به جهت فاصله افتادن زیاد، ناگزیر کلمه تکرار می‌شود همچون:

ان امرأ دامت موثیق عهدہ علی مثل هذا انه لکریم

که در این شعر کلمه «ان» تکرار شده، زیرا میان اسم ان که «امرأ» باشد و خبر آن که «کریم» باشد، بسیار فاصله افتاده است.

و نیز تکرار، گاه برای تعظیم و تهویل است همچون آیه ۳۷ از سوره الواقعة (۵۶) که قرآن گفته است: «وَاصحاب الیمین ما أصحاب الیمین».

و گاه تکرار کلمه، برای تأکید نیست بلکه تکرار برای موضوع خاصی است همچون کلمه «إصطفاک» در آیه ۴۲ از سوره آل عمران (۳) که قرآن گفته است: «وَإِذ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ». که به گفته بیضاوی^{۶۶}: «والاصطفاء الاول تقبلها من أمها... والثانی هدايتها و ارسال الملائكة اليها و تخصيصها بالكرامات السنية».

شیخ طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان گفته است^{۶۷}: فعل «إصطفی» در این آیه به دو معنای مختلف می باشد؛ زیرا در عبارت نخستین «... یا مریمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ» یعنی ای مریم! خدای بزرگ ترا برگزید و بنا به گفته زجاج «إصطفَاكِ لولادة المسيح» و در عبارت دوم «... و اصطفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» یعنی: اصطفَاكِ عَلَى نِسَاءِ عَالَمِي زَمَانِك.

با این توضیح، معلوم شد که کلمه «إصطفی» در جمله دوم به معنای «إصطفی» در جمله نخستین نیست؛ زیرا مفهوم و معنای آن دو، متفاوت است. و گاه تکرار کلمه بدین جهت است که متعلق مکرر می شود و برای هر متعلق، مطلب تکرار می شود. همچون آیه ۱۹ از سوره مرسلات (۷۷) که خدای بزرگ از مطالب گوناگون سخن گفته و برای هر مطلب و دنباله هر سخنی گفته است: «وَيَلُومُنِي لَمَّا كَذَبْتُ» در واقع گفته است: «وَيَلُومُنِي لَمَّا كَذَبْتُ بِهَذِهِ الْقِصَّةِ».

یا در سوره شعراء (۲۶) که در دو آیه ۸ و ۹ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ. وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ». هشت بار تکرار شده، چون در مسائل گوناگون است و اصولاً گفتار، اقتضای چنین تکرار را داشته که در بعضی از موارد جداگانه، تکرار شده و در بعضی جاها مانند آیه ۱۳۹ با مطلب دیگری در هم آمیخته و گفته شده است: «فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ». و یا آیات ۱۵۸ و ۱۵۹ «فَاخْذِهِمُ الْعَذَابَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ. وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ».

بعضی از اوقات، تکرار کلمه برای تشویق و ترغیب به کاری است مانند آیه

۱۴ از سوره تغابن (۶۴) که قرآن گفته است: «... وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». که کلمات عَفُو، صَفَح، غُفْرَان به یک معنی می باشد و تکرار کلمات مختلف الفاظ و متحدالمعانی، جهت ترغیب و تشویق به عفو است؛ در واقع خدا خواسته است انسانها را به گذشت و چشم پوشی و عفو و بخشش فرا خواند.

نویسنده کتاب «جواهرالبلاغه»^{۶۸} تکرار را «ذکر الشیء مرّتين او اکثر لإغراض» دانسته که یکی از آن اغراض، تأکید و تقریر معنی می باشد و گاه طولانی بودن جمله ایجاب می کند که کلمه ای مجدداً تکرار شود، همچون آیه ۴ از سوره یوسف (۱۲) که قرآن گفته است: «... يَا اَبِيْ اَنۡىۡ رَاۡیْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَّ الشَّمْسَ وَّ الْقَمَرَ رَاۡیْتَهُمْ لۡىۡ سَاجِدِیۡنَ» که کلمه «رأیت» به مناسبت طولانی بودن عبارت، تکرار شده است. و نیز تکرار «یا قوم» در آیه های ۳۸ و ۳۹ سوره غافر (۴۰) که قرآن گفته است: «وَقَالَ الَّذِیۡ آمَنَۙ یَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ اِهۡدِیۡ كُمۡ سَبۡیۡلَ الرَّشَادِ. یَا قَوْمِ اِنَّمَا هٰذِهِۦ الْحَیۡوَةُ الدُّنۡیَا مَتَاعٌ وَّ اِنَّ الْآخِرَةَ هِیۡ دَارُ الْقَرَارِ».* از جهت تعطیف قلوب و مهربانی کردن بدانان می باشد.

عبدالکریم الخطیب، در پاسخ برخی از معاندان و طاعنان که گفته اند: این گونه تکرارها در آیات قرآنی بر بلاغت قرآن، خلل وارد می کند و از بلاغت و زیبایی آن می کاهد و در نظم قرآن اختلال به وجود می آورد، گفته است: «^{۶۹}»:

چنین نیست بلکه این گونه تکرارهای بجا و به موقع که به اقتضای حال و مقام است، بر بلاغت قرآن افزوده و اگر خوب دقت شود به این نتیجه می رسیم که این تکرارهای مناسب، از وجوه بلاغت است و هریک، هدفی را دنبال می کند و هیچ گونه ثقل و سنگینی ندارد و برای گوش نیز خوشایند است و به گفته زرکشی در کتاب «البرهان فی علوم القرآن» به نقل از صفحه ۴۰۲ کتاب «الإعجاز فی دراسات القرآن»

* آن که ایمان داشت گفت: ای قوم من! مرا پیروی کنید تا به راه صواب هدایتان کنم. ای قوم من! این زندگی دنیا فقط تمتعی است و آخرت، همان سرای بقاست.

تکرار آیه «فبائی آلاء ربکما تکذبان» که ۳۱ بار در سوره الرحمن که مجموعاً ۷۸ آیه دارد، تکرار شده و نیز آیه «ویلٌ یومئذ للمکذبین» ۱۱ بار در سوره «مرسلات» که جمعاً ۵۰ آیه دارد تکرار شده و نیز آیه «فکیف کان عذابی و نذری» چهار بار در سوره «القمر» تکرار شده است.

اصولاً عادت عرب در خطابه‌ها اینست که اگر بخواهند مطلبی خوب جایگزین شود و بخوبی تحقق یابد و در اذهان رسوخ کند، کلام را تکرار می‌کنند و چون قرآن هم «نزل بلسانهم» بنابراین از شیوه‌های بیانی و اسلوبهای زبانی زبان عرب نیز پیروی کرده است؛ با توجه به اینکه تکرار هر کلمه و هر آیه در قرآن مجید، برای هدف ویژه‌ای است.

نتیجه آنکه، تکرار در قرآن مجید، یا در کلمات است یعنی کلمه‌ای تکرار شده و یا در جمله و عبارات است و یا در وقایع و قصص و گفتیم که تمام این تکرارها سبب و علتی دارد که پس از دقت و بررسی در می‌یابیم که تکرارهای قرآنی از مقوله بلاغت است و جنبه هنری دارد به طوری که بلاغت قرآن را به کمال اعجاز می‌رساند.

اگر خوب دقت شود و به آیات سورة «الرحمن» به خوبی توجه کنیم، می‌بینیم که در همین سوره که ۳۱ بار آیه «فبأی آلاء ربکما تکذبان» تکرار شده، فواصل آیات بیشتر بر حرف نون پیش از آن، الف، بناء شده است: الرحمن — القرآن — الانسان — البیان — حُسیان — یسجدان — میزان.

و سپس «فبأی آلاء ربکما تکذبان» آمده که این کلمات در واقع یک نوع همبستگی و تلاؤم خاصی دارند.

و گاه تکرار برخی از کلمات جنبه اندرز و موعظه دارد و برای اینست که مطلب خوب جایگزین شود و در اذهان رسوخ نماید و در آگاه کردن، بهتر مؤثر باشد.

بعضی اوقات هم، طولانی بودن عبارت ایجاب می‌کند که مطلب مهم مورد نظر، تکرار شود تا مطلب اصلی در ذهن بماند و فراموش نگردد.

و گاه قصه و رخدادی برای تنبیه خواننده و تأثیر در او و جذب روح و فکر او، تکرار شده است. و نیز یک نوع تکرار و تأثیر در قرآن وجود دارد که از عظمت چیزی همچون روز رستاخیز و عدم انکار آن و توجه کردن بدان، حکایت می‌کند و جنبه وعید و تهدید دارد و می‌خواهد انسانها را به راه راست درآورد و به آنان بگوید که از

۵ تکرار مصراع «علی أن لیس عدلاً بین کلب» در مرثیه مهلهل بن ربیعہ برای برادرش کلب، که در ۸ بیت شعر، این مصراع تکرار شده، در واقع بازگوینده ناله مجزون شاعر است.

ناشایست‌ها بپرهزید.

و در بعضی از تکرارها، هدف قرآن اینست که مؤمنان را به اندیشیدن و هشیار شدن وادارد تا که فایده معنوی بیشتری ببرند و غفلت بر جان و فکر آنان چیره نشود. و گاه تکرار کلمات قرآنی، برای اینست که قاطعیتِ مطلب، بیان شود و مطلب تأکید گردد و در آن شگ و تردیدی راه نیابد. خلاصه باید گفت که در آیات قرآنی، کلمه‌ای بکار نرفته که مفید فایده‌ای نباشد و چنانچه لفظی و یا معنایی و حتی آیه و عبارتی، تکرار شده باشد، بطور یقین دارای هدف و نتیجه‌ای است و مسلماً مفید فایده‌ای، منتهی.

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَاهِدٌ» آیه ۳۷ از سوره ق (۵۰).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

یادداشتها و مشخصات منابع و مأخذ

- ۱ - رک: محمد بن ابی بکر بن عبد القادر الرازی، مختار الصحاح، بیروت الطبعة الاولى ۱۹۷۶ م ذیل ماده «کرر».
- ۲ - السيد شريف بن علي بن محمد بجرجانی، التعريفات، مصر، الطبعة الاولى ۱۳۰۶ هجرية ص ۲۹.
- ۳ - الشيخ المولوي محمد اعلى بن علي التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية المعروف: به كشاف اصطلاحات الفنون در ۶ مجلد، بيروت ۱۲۴۷/۵.
- ۴ - ابوهلال عسکری، الفروق فی اللغة، بيروت، الطبعة الاولى ۱۳۹۳ هـ = ۱۹۷۳ م ص ۳۰.
- ۵ - محمد بن عمر الرادوياني، ترجمان البلاغة، تصحيح احمد آتش، استانبول ۱۹۴۹ ص ۱۱۳.
- ۶ - شمس الدين محمد بن قيس الرازي، المعجم في معاني أشعار المعجم، تصحيح علامه مرحوم محمد بن عبد الوهاب قزوینی و استاد مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران ص ۲۵۵.
- ۷ - سيد نصرالله تقوي، هنجار گفتماره چاپخانه مجلس ۱۳۱۷ هـ. ش ص ۱۳۸.
- ۸ - استاد جلال الدين هماني، فنون بلاغت و صناعات ادبي، انتشارات توس، چاپ دوم ۱۳۶۱ هـ. ش ص ۲۱.
- ۹ - دکتر فتحی احمد عامر، المعاني الثانية في الأسلوب القرآني، اسكندرية ۱۹۷۶ م ص ۴۳.
- ۱۰ - محمد الغزالي، نظرات في القرآن، دار الكتب الحديثة ۱۳۸۳ هـ ۱۹۶۳ م چاپ چهارم ص ۱۱.
- ۱۱ - ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل العسکری، الصناعاتين، تحقيق على محمد البجاوي و محمد ابوالفضل ابراهيم، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ص ۱۹۹.
- ۱۲ - عماد الدين ابوالحسن عبد الجبار بن احمد، تنزيه القرآن عن القطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت. بدون تاريخ چاپ ص ۴۱۰.
- ۱۳ - الشريف ابوالقاسم علي بن الطاهر، مغروف و ملقب به سيد مرتضى، أمالي، تحقيق و تعليق از: السيد محمد بدرالدين النعماني الحلبي، الطبعة الاولى ۱۳۲۵ هـ = ۱۹۰۷ م اقتست قم ج ۱ ص ۸۸.
- ۱۴ - ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبه، تأويل مشكل القرآن شرح و تحقيق از: السيد احمد صقر، بيروت، الطبعة الثالثة ۱۴۰۱ هـ = ۱۹۸۱ م ص ۲۳۵.
- ۱۵ - همان مأخذ ص ۲۳۶.
- ۱۶ - مأخذ سابق ص ۲۳۵.
- ۱۷ - بيان اعجاز القرآن ص ۵۲ و ۵۳ ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن للرماني والخطابي و عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق و تعليق از: محمد خلف الله - دکتر محمد زغلول سلام، الطبعة الثانية ۱۳۸۷ هـ = ۱۹۶۸ م دار المعارف بمصر.
- ۱۸ - ابوهلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسکری، الصناعاتين الكتابة و الشعر، تحقيق از علي محمد البجاوي - محمد ابوالفضل ابراهيم، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بدون تاريخ چاپ ص ۱۹۹.

- ۱۹ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ص ۲۰۰ و نیز رجوع شود به: السيد المرتضى، أعالی، الطبعة الاولى، تحقیق از: السيد محمد بدرالدین النعمانی الحلبي، ۱۳۲۵ هـ = ۱۹۰۷ م ج ۱ ص ۲۰۰.
- ۲۰ - عمادالدین ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، تنزیه القرآن عن المطاعن، دارالنهضة الحديثة، بیروت ص ۹.
- ۲۱ - رک: مأخذ سابق ص ۱۵۴.
- ۲۲ - رک: همان مأخذ ص ۵۸ و ۵۹.
- ۲۳ - رک: مأخذ سابق ص ۱۰۵.
- ۲۴ - رک: مأخذ سابق ص ۱۲۱.
- ۲۵ - شیخ الطائفة الطوسی، تفسیر التبیان، تصحیح و تحقیق از: احمد حبیب قصیر العاملی مکتبة الامین - النجف الاشرف در ۱۰ مجلد ج ۳ ص ۵۷۴.
- ۲۶ - الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۰ جلد در ۵ مجلد ۱۳۷۹ هـ . ق ۱۳۳۹ هـ . ش تصحیح از: الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتی ج ۳ ص ۲۲۳.
- ۲۷ - تفسیر المنار، تألیف السيد محمد رشید رضا، تقریرات الشیخ محمد عبده، الطبعة الثانية بیروت، دارالمعرفة فقط ۱۲ جلد ج ۶ ص ۴۶۴.
- ۲۸ - رک: مأخذ سابق ج ۶ ص ۴۶۵.
- ۲۹ - رک: همان مأخذ ج ۶ ص ۴۶۶.
- ۳۰ - برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع شود به: محمد ابوزهرة، المعجزة الكبرى القرآن دارالفکر العربی، مصر، ص ۲۷۷ و ۲۸۸.
- ۳۱ - جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، مُفْتَرِكُ الْأَقْرَانِ فِي إعجاز القرآن تحقیق از علی محمد البجاوی در ۳ جلد، دارالفکر العربی، بدون تاریخ چاپ ج ۲ ص ۲۸۶.
- ۳۲ - رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۲۰۰ و ۲۰۹.
- ۳۳ - رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۲۷۷.
- ۳۴ - رک: عبدالرحیم فوده، من معانی القرآن، قاهرة، دارالکاتب العربی للطباعة والنشر ص ۲۵۷.
- ۳۵ - رک: السيد المرتضى، أعالی، الطبعة الاولى ۱۳۲۵ هـ = ۱۹۰۷ م تحقیق از: السيد محمد بدرالدین النعمانی الحلبي، افست قم ج ۱ ص ۸۶.
- ۳۶ - رک: مأخذ سابق ج ۱ ص ۸۸ و نیز رجوع شود به: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۴۱۰.
- ۳۷ - رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۴۰۹.
- ۳۸ - رک: مأخذ سابق ص ۴۲۱.
- ۳۹ - رک: مأخذ سابق ص ۴۵۳.
- ۴۰ - رک: أعالی ج ۱ ص ۸۴.
- ۴۱ - رک: مأخذ سابق ج ۱ ص ۸۵.
- ۴۲ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶.
- ۴۳ - جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، مُفْتَرِكُ الْأَقْرَانِ فِي إعجاز القرآن تحقیق از: علی محمد...

- البجاوی دوسه جلد، دارالفکر العربی، بدون تاریخ چاپ ج ۱ ص ۳۴۵.
- ۴۴ - رک: أمالی ج ۲ ص ۲۴.
- ۴۵ - رک: مأخذ سابق ج ۲ ص ۲۵.
- ۴۶ - رک: السيد الشريف الرضي، حقائق التأويل في مشابه التنزيل، الجزء الخامس، شرح و تحقيق از: محمدالرضا آل كاشف الغطاء، بيروت افست دارالكتب الاسلامية، قم. ايران ص ۸۲.
- ۴۷ - رک: ابوعلی الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده تحقيق و تعليق از: محمد محي الدين عبد الحميد ۲ جزء در يك مجلد، دارالجبل، بيروت ج ۲ ص ۷۳ - ۷۸.
- ۴۸ - ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر زمخشری، الكشاف عن حقائق التنزيل وبيان الفاويل في وجوه التأويل در چهار جلد، افست تهران ج ۱ ص ۱۴۵.
- ۴۹ - رک: مأخذ سابق ج ۱ ص ۱۶۹.
- ۵۰ - رک: همان مأخذ ج ۱ ص ۴۳۱.
- ۵۱ - رک: همان مأخذ ج ۱ ص ۳۲۲.
- ۵۲ - رک: همان مأخذ ج ۱ ص ۲۸۳.
- ۵۳ - رک: همان مأخذ ج ۲ ص ۲۷۷.
- ۵۴ - رک: ابوالقاسم حسين بن محمد معروف به: رانجب اصفهانی، المفردات في غريب القرآن، تحقيق و ضبط محمد سيد گيلاني، مكتبة المرتضوية، طهران ص ۴۲۵.
- ۵۵ - رک: تفسير كشاف ج ۱ ص ۴۹۰.
- ۵۶ - رک: همان مأخذ همان جلد و صفحه.
- ۵۷ - رک: مأخذ سابق ج ۳ ص ۵۵۴.
- ۵۸ - رک: همان مأخذ ج ۴ ص ۴۱.
- ۵۹ - رک: تفسير المنار، تأليف السيد محمد رشيد رضا، تقارير الشيخ محمد عبده، الطبعة الثانية، بيروت، دارالمعرفة، فقط ۱۲ جلد ج ۵ ص ۴۴۰ و ۴۵۳.
- ۶۰ - رک: أسامة بن مُنقذ، البديع في نقد الشعر، تحقيق از: دکتر احمد بدوي - دکتر حامد عبدالمجيد. چاپ وزارة الثقافة والارشاد القومي، بدون تاريخ چاپ ص ۱۹۱.
- ۶۱ - رک: ابن ابي الإصبع المصري، بديع القرآن، تحقيق و مقدمه از: حفني محمد شرف، الطبعة الاولى ۱۳۷۷ هـ - ۱۹۵۷ م، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة ص ۱۵۱.
- ۶۲ - رک: ضياء الدين بن الاثير، المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر تحقيق از: دکتر احمد الحوفي و دکتر بدوي طبانة، دارنهضة مصر ج ۳ ص ۳.
- ۶۳ - رک: ابن ابي الحديد، الفلك الدائر على المثل السائر، دارنهضة مصر، ضميمه جلد چهارم «المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر» ص ۲۸۴.
- ۶۴ - رک: شيخ تقى الدين ابي بكر معروف به: ابن حجة الحموي، خزنة الادب وغاية الارب، چاپ دارالقاموس الحديث، بيروت ص ۱۶۴ و ۱۶۵.

- ۶۵ - رک: جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، مُفْتَرِکُ الْاِقْرَانِ فِي اِعْجَازِ الْقُرْآنِ تَحْقِيقُ اَز: علی محمد البجاوی در ۳ جلد، دارالفکر العربی، بدون تاریخ چاپ ج ۱ ص ۳۴۷.
- ۶۶ - رک: ناصرالدین ابوسعید عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، معروف به: تفسیر بیضاوی، پنج جلد در ۲ مجلد، بیروت ج ۲ ص ۱۸.
- ۶۷ - رک: الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن بیروت ۱۰ جلد در ۵ مجلد ۱۳۷۹ ق - ۱۳۳۹ ش، تصحیح از: الحاج سید هاشم الرسولی مغلطی ج ۱ ص ۴۴۰.
- ۶۸ - رک: السید المرحوم احمد الهاشمی، جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبدیع الطبعة الثالثة عشر ۱۳۸۳ هـ - ۱۹۶۳ م، مصر ص ۲۲۹ و ۲۳۰.
- ۶۹ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: عبدالکریم الخطیب، الاعجاز فی دراسات السابین، الكتاب الاول، دارالمعرفة، بیروت، الطبعة الثانية ۱۹۷۵ م - ۱۳۹۵ هـ ص ۳۹۳ تا ۴۱۷.



قاضی عبدالجبار و بلاغت قران

ابوالحسن عبدالجبار اسدآبادی^۱، متوفی به سال ۴۱۵ هجری، قاضی القضاة آل بویه، از دانشمندانی است که کتب فراوانی، در زمینه علوم قرآنی و مسائل کلامی نوشته و متأسفانه بسیاری از آثار او به دست نیامده است و بسیاری از کتب و تصانیف او، از میان رفته و برخی از نسخ خطی آثارش نیز تا چندی پیش در کتابخانه های یمن محبوس بود.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مهم ترین آثار قاضی عبدالجبار عبارت است از:

۱ - متشابه القرآن. که سالیان دراز، این کتاب از انظار دانشمندان دور مانده بود و سرانجام به وسیله هیأتی که در سال ۱۹۵۲ میلادی از دارالکتب مصر به کشور یمن، اعزام شدند، کتاب شناسائی گردید و سپس با تصحیح و تحقیقات دکتر عدنان محمد زر زور، در قاهره در دو مجلد، چاپ شد^۲.

۲ - تنزیه القرآن عن المطاعن. که برخی از این کتاب فقط به اسم «التنزیه» اسم برده اند^۳ این کتاب یک بار در سال ۱۳۲۹ هجری قمری در مصر، چاپ شده و بار دیگر در سال ۱۹۶۶ میلادی در بیروت به زیور طبع آراسته گردیده است.

۳ - مهم ترین تألیف قاضی عبدالجبار کتاب «المغنی فی ابواب التوحید والعدل» می باشد که وزارت ارشاد ملی مصر در سال ۱۹۶۰ میلادی به چاپ کتاب مزبور، در مجلدات گوناگون مبادرت ورزید.

مجلد شانزدهم کتاب مزبور به اسم «اعجاز القرآن» در ۴۳۸ صفحه در مصر،

جداگانه چاپ شده و در آن، بحث مُشَبَّعی، از مسألهٔ اعجاز قرآن و مسائل مربوط به قرآن و نبوت پیامبر اکرم «ص» و اینکه قرآن، معجزه است و در حدِّ اعلاّی بلاغت و دیگران از نظیره گویی بدان عاجز هستند، وجود دارد.

قاضی عبدالجبار، فصلی از کتاب «اعجاز القرآن» را به فصاحت، اختصاص داده و در آن فصل، گفته است^۴:

چرا کلامی فصیح و به چه دلیل کلامی بر کلام دیگر، رجحان دارد؟!

در این فصل، قاضی عبدالجبار، عقیدهٔ شیخ و استاد خود، ابوهاشم جُبَّانی، را بیان کرده و گفته است: کلام را به جهت جزالت لفظ و خوبی معنایش فصیح گویند و چنانچه لفظ جزیل باشد و معنی سست، کلام فصیح نخواهد بود و لازم است که کلام فصیح هر دو جنبه را دارا باشد و هر دو چیز را جامع.

سپس افزوده است که در نظر ابوهاشم جُبَّانی، فصاحت کلام، تنها در نظم کلام نیست و نظم نمی تواند مفسر فصاحت کلام باشد، در واقع با بیان این مطلب، قاضی عبدالجبار خواسته است که عقیدهٔ جاحظ و دیگر کسانی که برآنند که اعجاز قرآن، در نظم و شیوهٔ خاص آنست، رد کند و بگوید که علاوه بر نظم، لفظ و معنی نیز حائز اهمیت هستند.

به عبارت دیگر، قاضی عبدالجبار خواسته است بگوید که به عقیدهٔ ابوهاشم جُبَّانی، فصاحت به لفظ و معنی، بستگی دارد، یعنی اگر لفظ جزیل باشد و معنی خوب، آن کلام فصیح است.^۵

لیکن عبدالجبار دقیق النظر، نظریهٔ استاد خود، ابوهاشم جُبَّانی — را بدون اشکال نمی داند و به همین جهت، در فصل بعد گفته است^۶:

ابوهاشم جُبَّانی، صورت ترکیبی کلام را در نظر نگرفته و حال آنکه این موضوع خود از مسائل اساسی بلاغت است؛ و فصاحت تنها به لفظ و معنی، ارتباط ندارد بلکه در ضمّ کلمات و صورت ترکیبی آنها به طریق مخصوص نیز می باشد، بدین معنی که موقعیت کلمه در جمله نیز حائز اهمیت است.

همین نظریهٔ عبدالجبار را، پس از او، عبدالقاهر جرجانی در کتاب «دلایل الإعجاز» بیان کرده است.^۷

در نظر عبدالجبار، لفظ به تنهایی چندان اهمیتی ندارد؛ چه ممکن است لفظی در جمله‌ای، فصیح‌تر از همان لفظ در جمله دیگر باشد، همان‌طوری که معانی نیز به تنهایی چندان اهمیتی ندارد؛ زیرا گاه مشاهده شده که معنای واحدی را گوینده یا نویسنده‌ای بهتر از دیگری، بیان کند.^۷

عبدالقاهر جرجانی نیز، همین مطلب را، در فصلی که از تفاوت میان حروف منظومه و کلم منظومه بحث کرده، نوشته است^۸ و توضیح داده که اهمیت و ارزش کلمه با دیگر کلمات مجاور آنست.

و خلاصه نظریات قاضی عبدالجبار اینست که در فصاحت، فقط کیفیت ترکیب، اهمیت دارد و در نظر او کیفیت ترکیب، رکن اساسی بلاغت و فصاحت است.

نص صریح قاضی عبدالجبار، چنین است:

«إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْفَصَاحَةَ لَا تَظْهَرُ فِي أَفْرَادِ الْكَلَامِ وَأَنَّهَا تَظْهَرُ فِي الْكَلَامِ بِالضَّمِّ عَلَى

طَرِيقَةٍ مَخْصُوصَةٍ...»^۹

و همین نکته را عبدالقاهر جرجانی، بدین صورت بیان کرده است^{۱۰}:

علت اینکه کلامی برتر از کلام دیگر است، در کیفیت ایراد و طریق ادای

آنست.

کتاب قاضی عبدالجبار، چون غالباً در مسائل قرآنی است، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد؛ زیرا در این کتاب مباحث بلاغی نیز مورد بحث قرار گرفته و این کتاب برانگیزاننده بحث و مناظره شده و هم قاضی عبدالجبار، در کتابهایش بر اینست که ایرادات و اشکالات نادرست طاعنان و آنان که با اندیشه‌های ناقص خود، بظاهر تناقض‌هایی در آیات قرآنی، دیده‌اند، پاسخ دهد.

قاضی عبدالجبار عقیده دارد که کلام فصیح هم، درجات و مراتبی دارد و درجات کلام فصیح گوناگون است و می‌توان گفت که کلامی از جهت فصاحت از کلام دیگر برتر و فراتر است و کلامی هم فروتر و پست‌تر. و به همین جهت می‌توان گفت که اصولاً تحدی و معارضه و مبارزه طلبی، درست است؛ زیرا با معارضه، می‌توان برتری کلامی را بر کلام دیگر، ثابت کرد.

روی همین اصل، قاضی عبدالجبار، در کتاب «اعجاز القرآن» فصلی را به

«بیان صحیح تحدی بکلام فصیح» اختصاص داده است.^{۱۱}

آنچه مسلم است اینست که پیامبر خود می‌گفته که این کلام از جانب خداست و اختصاص بدو دارد و آیه «... وَلَوْ كَانْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا».

سوره نساء / ۸۲

خود دلیل است بر اینکه قرآن، از سوی خدا نازل شده و حتی گه گاه، حالت انتظار هم برای نزول، در آن حضرت بوده است و به قرآن هم تحدی^{۱۲} می‌کرده و مردم را به معارضه فرا می‌خوانده و آن را، دلیل نبوت خود قرار داده است ولی به علت عالی بودن کلام و در مرتبه اعلیٰ قرار گرفتن آن، کسی نتوانست، نظیر آن بیاورد، اینست که قاضی عبدالجبار، فصلی از کتاب «اعجاز القرآن» خود را، بدین سخن اختصاص داد و گفت^{۱۳}:

«... إِنَّ الْقُرْآنَ مُعْجَزٌ...»

یعنی: اینکه می‌گوییم: قرآن معجز است معنایش اینست که برای دیگران دشوار بلکه غیر ممکن است که نظیر آن، در فصاحت و بلاغت، کلامی بیاورند و این عجز و ناتوانی، تنها در آوردن کلام و حروفی چون قرآن نیست و در نظم و تألیف به تنهایی هم، نیست بلکه در کل و مجموع اینهاست. قاضی عبدالجبار، افزوده است که اصولاً کسی نتوانست به قرآن نظیره گویی کند و همانند آن، کلامی بیاورد و چنانچه کسی بدان نظیره گویی می‌کرد، خبر آن، مسلماً به ما می‌رسید و ادعای اُمّیه بن خلف بجمعی را هم که گفته بود:

«لَوْ نَشَاءُ لَقَلْنَا مِثْلَ هَذَا»

یعنی اگر بخواهیم ما هم می‌توانیم مثل قرآن آیاتی بگوییم.

قاضی عبدالجبار، پاسخ داده که صرف ادعا نمی‌تواند، دلیل بر انجام کاری

باشد.^{۱۴}

و به قول ابوهاشم جُبَاشی، اگر کسی همچون آیات قرآن نظیر و یا نظائری می‌آورد، مسلماً از نظر مردم، پنهان نمی‌ماند و همه جا بازگویی شد و ما هم، از آن آگاه می‌شدیم.^{۱۵}

قاضی عبدالجبار، در کتاب «اعجاز القرآن» وجوه مختلف اعجاز قرآن و آراء

گوناگونی که در این باره گفته شده، بازگو کرده است^{۱۶} بدین شرح:

الف — برخی قرآن را از آن جهت معجزه دانسته که در مرتبه اعلاّی فصاحت است و خارج از فصاحتِ معهود متداول. بنابراین معجزه است.

ب — عده‌ای نیز قرآن را از آن جهت معجزه دانسته که از نظم خاصّ خارج از نظم متداول معهود برخوردار است.

ج — بعضی هم، قرآن را معجزه دانسته، از آن جهت که افراد، قادر و توانا، به نظیره گویی بدان هستند ولی «... صَرَفَتْ هِمْمُهُمْ عَنِ الْمَعَارِضَةِ»^۵.

البته قانون «صَرَفَتْ» را قاضی عبدالجبار قبول ندارد و آن را به دلیل آیه:

«قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا.»

سورهٔ اِسْرَاء/ ۸۸

غیر قابل قبول دانسته؛ زیرا اگر تعذّر و تعسر و عدم معارضه و نظیره گویی به قرآن، از جهت «صرف هِمَم» و باز گرداندن قدرتها باشد و نیرویی، قدرت معاندان را بگیرد و آنان را از نظیره گویی باز دارد، دیگر مسألهٔ مظاهر و معاونت که در آیه، بدان اشاره شده «... وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» معنی و مفهومی ندارد؛ زیرا مظاهر و معاونت، با قدرت و تمکّن امکان دارد و تحقق می‌یابد، نه با نداشتن قدرت و سَلْبِ تمکّن. و حال آنکه، از مفهوم آیه، چنین استنباط می‌شود که اینان اگر قادر و متمکّن هم باشند، نظیره گویی به قرآن برایشان، امکان ندارد^{۱۷}.

د — گروهی نیز، اعجاز قرآن را از جهت وجود معانی عالیّه و دقّت نظر و هماهنگ بودن مطالب قرآنی، با عقل و منطق دانسته‌اند.

ه — برخی هم اعجاز قرآن را از آن جهت دانسته‌اند، که قرآن متضمّن اخباری است که در آینده پس از نزول قرآن، انجام گرفته شد و در واقع، قرآن از مغیبات، خبر داده^{۱۸} همچون آیه:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ

سورهٔ توبه/ ۳۳

کره المشركون»

۵ و این همان قانون «صَرَفَتْ» است.

و نیز آیه:

«لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين...»

سوره فتح/ ۲۷

که رؤیا به تحقق پیوست و همان طوری که قرآن خبر داده بود، انجام شد.

و نیز آیه:

«آلم. غلبت الروم. في آذنى الارضِ و هم من بعدِ غلبهم سيغلبون. في بضع ستين...»

سوره روم/ ۱ تا ۴

که بر طبق پیش بینی قرآن و همان طوری که قرآن خبر داده بود، آن خبرها صورت گرفت و در جنگ میان دو ابرقدرت دنیای قدیم (روم - ایران) و انهزام اولیة روم از فرس که سرانجام آن به پیروزی رومیان بر فرس، منتهی شد، همه را قرآن پیش بینی کرده بود و وعده قرآن به تحقق پیوست.

و نیز آیه:

«و اذ يعدكم الله إحدى الطائفتين انها لكم و تؤذون ان غير ذات الشوكة تكون لكم و يريد الله ان يحق الحق بكلماته و يقطع دابر الكافرين.»

سوره انفال/ ۷

که سرانجام به انهزام مشرکین در جنگ بدر، منتهی شد.

و نیز آیه:

«وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه و كفت ایدی الناس عنكم و لتكون آية للمؤمنين و يهدیکم صراطاً مستقيماً.»

سوره الفتح/ ۲۰

و نیز آیه:

«فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة أعدت للكافرين.»

سوره بقره/ ۲۴

که در باب فصیحای عرب است و در واقع از نظیره گویی به قرآن عاجز بودند و همان طوری که قرآن پیش بینی کرده بود، نتوانستند حتی یک آیه همانند آن بیاورند.^{۱۹}

تمام هم قاضی عبدالجبار، در تألیفاتش، بر اینست که ایرادات و اشکالات نادرست طاعنان و آنان که با اندیشه های ناقص خود، بظاهر تناقض هایی در آیات قرآن دیده اند، پاسخ دهد و از این راه، اعجاز قرآن را ثابت کند. اینست که وی فصلی از کتاب «اعجاز القرآن» خود را تحت عنوان «فصل فی الجواب عن قطاعن المخالفین فی القرآن» در پاسخ طاعنان نوشته است و سخن آنان را که بر تکرار و تطویل های آیات قرآنی، اشکال کرده اند و آنرا مُخِلِّ فصاحت دانسته اند، چنین پاسخ گفته است:

اصولاً، عادت بر این جاری است که یک موضوع در مراحل گوناگون، و در موارد مختلف، جهت اغراض گوناگون به الفاظ مختلف، بیان شود و این شیوه، از معایب سخن نیست.

لیکن اگر تکرار، در موضوع باشد و یک مطلب بعینه تکرار شود، بدیهی است که آن کلام را، فصیح نگویند و آن را، عاری از فصاحت و بلاغت دانند. به عبارت دیگر، چنانچه در یک جمله یا چند جمله نزدیک به هم، یک کلمه چندبار تکرار شود و در واقع تکرار بی مورد باشد، آن تکرار از عیوب فصاحت شمرده می شود و در نتیجه، آن کلام را بلیغ ندانند.

ولی تکرار کلمات قرآنی و آیات ربّانی از نوع تکرارهای بی مورد نیست، بلکه تکرار کلمات و یا ذکر دوباره ای از آیات، جهت هدفی خاص و برای منظور معینی می باشد.

مثلاً، در پاسخ طاعنانی که گفته اند:

تکرار آیه «فبائی آلاء ربکما تکذبان» در سوره «الرحمن» چه فایده ای دارد؟

قاضی عبدالجبار گفته است:^{۲۰}

تکرار آیه مزبور، از نوع تکرارهای بی فایده نیست؛ زیرا خدای بزرگ در سوره

«الرحمن» مرتباً نعمتهائی را ذکر کرده و پس از ذکر هر نعمت گفته است:

«فبائی آلاء ربکما تکذبان».

تکرار آیه، جهت برشمردن نعماء الهی و یادآوری بندگانی خدا و آگاه کردن

آنان است، از قدرت خدا و لطفی خدا نسبت به بندگان؛ زیرا در سوره «الرحمن» نِعَم الٰهی یکی پس از دیگری بیان شده و خدای بزرگ نیز جنّ و انس را، مخاطب ساخته و گفته است:

«کدام یک از نعمتهای پروردگارتان را، تکذیب می‌کنید؟»
در واقع تکرار آیه مزبور، جهت تنبّه و آگاهی بر تعدّد متعلّق است و بیشماری نِعَم الٰهی را نشان می‌دهد.

در هر نعمتی، خطاب به جنّ و انس، گرچه جداگانه به کار رفته و به یک عبارت گفته شده، ولی مورد آن مختلف است و این درست بدان ماند که کسی را بخواهی از کشتن مسلمانی و ظلم بدان مسلمان، باز داری و او را از کار ناشایست، نهی کنی. خواهی گفت:

«أتقتل فلاناً و انت تعرف فضله؟»

«اتقتل فلاناً و انت تعرف صلاحه؟»

سپس قاضی عبدالجبار افزوده است که شاید کسی بگوید: در سوره «الرحمن» آیاتی هم هست که از نِعَم الٰهی سخن نمی‌گوید بلکه از عذاب و کیفر سخن گفته است همچون آیه‌های ۴۳، ۴۴ و ۴۵، سوره مزبور.

«هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون. يطوفون بينها وبين حميم آن. فبأي آلاء ربكما تكذبان.»

و یا آیه‌های ۳۵ و ۳۶ همین سوره:

«يُرسل عليكم شواظ من نار و نحاس فلا تنتصرون. فبأي آلاء ربكما

تكذبان.»

قاضی عبدالجبار، در جواب اینان گفته است^{۲۱}:

درست است که جهنم و عذاب آن، از آلاء و نِعَم الٰهی، نیست ولی توصیف آن

یعنی: اینست جهنمی که گناهکاران، تکذیب آن می‌کردند. اینک کافران میان آن جهنم و حمیم سوزان آن می‌گویند. کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟!

یعنی: خدا بر سر شما، شراره‌های آتش و مس گذاشته فرود آرد تا هیچ نصرت و نجاتی نیابد. آلا! ای جنّ و انس کدامین نعمتهای خدایتان را انکار می‌کنید؟!

و بر حذر ساختن انسانها از عذاب آن، برای اینست که انسانها از معاصی و گناهان، دوری کنند و گرد کارهای ناشایست نروند و به طاعات و عبادات رو آرند و این موضوع که انسانها به طاعت خدا رو آورند، خود موهبتی است و می توان به اعتباری آن را، از نعم الهی به شمار آورد؛ زیرا آدمی از آن عذابها می ترسد و گرد معصیت و گناه نمی گردد و همان ترس از عذاب، آدمی را از ارتکاب گناه باز می دارد.

آیه «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» که چند بار، در سوره «مرسلات» تکرار شده، در موارد مختلف است و در موضوعات گوناگون و نه در یک مورد خاص؛ زیرا مثلاً آیه: «وما آدرآگ ما یومُ القُضَل».

سوره مرسلات/ ۱۴

ذکر شده و سپس آیه «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» دنبال آن، بیان شده است. حتی این آیه تکراری یعنی: «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» پس از آیه/ ۴۴ همین سوره هم تکرار شده است و دنباله «إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» هم تکرار شده است. و خلاصه اینکه، تکرار آیه مزبور، چون در یک مورد، نیست بلکه در موارد

مختلف است لذا تکرار به حساب نمی آید. در پاسخ طاعنان که گفته اند: کلمه «يَسْأَلُونَكَ» در آیه: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لَوْحَتَهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيفٌ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.»

اعراف / ۱۸۷

تکرار شده، قاضی عبدالجبار، پاسخ داده است ۲۲:

•• یعنی: وای! آن روز به حال آنان که آیات خدا را تکذیب کردند.
 ■ البته نیکوکاران عالم را چنین پاداش دهیم.
 • یعنی: ای محمد! ترا از رستاخیز پرسند که کنی بپا شود؟ بگو: علم آن نزد پروردگار من است که جز وی، کسی آن ساعت، را روشن و ظاهر نتواند کرد آن ساعت (شأنش) در آسمانها و زمین، بسی سنگین و عظیم است، نباید شما را مگر ناگهانی. از تو می پرسند که گویی تو کاملاً بدان آگاهی، بگو: علم آن ساعت محققاً، نزد خداست، لیکن اکثر مردم بر این حقیقت آگاه نیستند.

در عبارت نخستین، کلمه «یسألونک» پرسش از وقت و زمان قیامت است که گفته شده، علم و آگاهی آن، نزد خداست و مصلحت در آنست که آشکارا نگردد تا که بنده، خائفاً یترقب باشد و در عبارت بعدی که کلمه «یسألونک» تکرار شده، پرسش از نفس قیامت است و دو مورد می باشد، بنابراین تکرار نیست.

در پاسخ طاعنانی که به تفاوت لغوی کلمات، آشنائی ندارند و استعمال دو کلمه مترادف قریب المعنی را تکرار پنداشته و در مقام طعن برآمده و مثلاً گفته اند: در آیه ۱۱۲ سوره نساء، دو کلمه «إثم» و «خطیئة» تکرار شده و این تکرار، مُخِلّ فصاحت قرآن است، قاضی عبدالجبار گفته است ۲۳:

این طاعنان نمی دانند که معاصی، گناه خطای است و گناه عمدی. «إثم» گناهی است که از روی عمد باشد و «خطیئة» گناه غیر عمد و ناآگاهانه انجام می شود، مثل اینکه شخصی روزه دار، ناخودآگاه چیزی بخورد، بنابراین در آیه:

«وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» ۵.

سوره نساء / ۱۱۲

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تکراری وجود ندارد و این دو کلمه «إثم» و «خطیئة» مفهومشان، متفاوت است. بحث قاضی عبدالجبار، در کتابهایش، از مسائل بلاغی قرآن، بیشتر از آن جهت است که پاسخ طاعنان را باز گوید و اشکال اشکال تراشان را جواب دهد و نه اینکه از مسائل بلاغی، بالاستقلال بحث کند، مثلاً برخی از طاعنان که گفته اند:

در بعضی از آیات قرآنی، تطویل هست و تطویل و إطالة، مُباین بلاغت قرآن است و مثلاً ادعا کرده اند که در آیه ۲۳ / سوره نساء یعنی آیه:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ...»
تطویل هست. قاضی عبدالجبار، در پاسخ آنان گفته است ۲۴:

۵ یعنی: هر که حد یا گناهی کند و آن را به گردن بی گناهی افکند، دروغ و گناهی آشکارا به گردن گرفته است.

آیه، در مقامی است که باید مطلب را خوب بیان کند و به گفتن یک یک آن موارد نیاز هست و اصولاً ایجاز آن، متعذر است و در واقع کلام به مقتضای حال و مناسب با موضوع و این نه تنها، إطالة مُمِل نیست بلکه باید گفت: تطویل در این مورد، اَبْلَغ است و ایجاز آن، به معنی خَلَل وارد می‌کند.

اطاله و درازنویسی بی حاصل، وقتی است که گوینده، مطالب بی فایده، در سخن و یا نوشته خود بگوید. مثلاً اگر شما بخواهید، تنها اشتغال خود را بیان کنید، کافی است که به مخاطب خود بگویید: کاری در پیش دارم، به این وسیله اشتغال شما بیان شده و در همین صورت، اگر جزئیات کار گفته شود و یک یک مسائل بیان شود، در این صورت، تطویل است و إطالة مُمِل.

و نیز قاضی عبدالجبار، در پاسخ طاعنانی که گفته اند:

در آیه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا...»

سوره بقره / ۲۶

تشبیه و تمثیل چه معنی و مفهومی دارد؟ گفته است ۲۵:

چون خدای بزرگ در آیات: پیروز علوم رسد

«... إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ

الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْفِذُوهُ مِنْهُ...»

سوره حج / ۷۲

«تَسْأَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَا تَسْأَلُ الْعَنْكَبُوتُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهَا...»

چنین تشبیه‌ها و تمثیل‌ها آورده و برخی ایراد گرفتند و گفتند که چرا و چگونه، خدا ما را به این محقرات، تشبیه کرده، این آیه نازل شد و قرآن گفت:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا...»

که در واقع، پس از تأمل به این نتیجه می‌رسیم که این تمثیل و تشبیه،

• یعنی: خدا را شرم و ملاحظه نیست در اینکه مثل زنبق به پشه و بزرگتر از آن..

••• یعنی: آن بت‌های جماد که شما آنها را معبود خود می‌خوانید، هرگز بر آفرینش مگس، هرچند که همه

اجتماع کنند، قادر نیستند و اگر مگس [ناتوانی] چیزی از آنها بگیرد قدرت بر باز گرفتن آن، ندارند.

□ یعنی: مثل آنان که غیر خدا را به دوستی برگرفتند، حکایت خانه‌ایست که عنکبوت بنیاد کند...

مناسب‌ترین و شایسته‌ترین نوع تشبیه مناسب این مقام است و مطبوع طبع و هم‌آهنگ با موضوع.

و ما می‌دانیم: هرچه ارتباط میان مشبه و مشبه به بیشتر باشد، تشبیه زیباتر و در نفوس مؤثرتر و بهتر مقبول طبع طبع خواهد بود؛ زیرا مقصود از تشبیه، مجسم ساختن و مُثَل نمودن صفتی است در چیزی یا کسی تا که آن چیز بهتر پرورانده شود و ذوق سلیم آن را بهتر دریابد. مثلاً اگر قد و قامت کسی را در اعتدال و بلندی و راستی به سرو، تشبیه کنند این خود تمجید است و ستایش ولی چنانچه، چنار و درخت تبریزی را مشبه به قرار دهند، نشانه مذمت است و نکوهش^{۲۶}:

گفته شده که تمام کوشش قاضی عبدالجبار در اینست که پاسخ طاعنان بر قرآن را باز گوید و در همین زمینه در جواب آنان که گفته‌اند:

چرا قرآن مجید یک بار در آیه: «قَالَتِيْ عَصَاةٌ فَاذَاهِيْ ثَعْبَانٌ مَّبِيْنٌ»^{۲۷}

سوره شعراء / ۳۲

عصای موسی را به «ثعبان مبین» تشبیه کرده و در آیه:

«وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلِي مُدَبَّرًا...»^{۲۸}

سوره نمل / ۱۰

از عصا، تعبیر به «جان» شده است؟

قاضی عبدالجبار، در پاسخ اینان که گفته‌اند: در این دو آیه، تناقض هست، جواب داده^{۲۷} که در آیه نخستین که «عصا» به «ثعبان مبین» تشبیه شده، از لحاظ عظمت و بزرگی است و در آیه دوم که عصای موسی به «جان»^{۲۸} همانند شده، از لحاظ سرعت است و بنابراین هیچ‌گونه، تناقضی نیست.

در نظر قاضی عبدالجبار، کلمات: تشبیه، تمثیل و تشبیه تمثیل یکی است و او هیچ‌گونه تفاوتی، میان این مصطلحات، قائل نیست. او در کتب خود، مستقلاً مصطلحات بلاغی را مورد بحث قرار نداده و جداگانه در علم بلاغت، تألیفی نوشته

ه یعنی: در آن هنگام، موسی عصای خود را بیفکند که ناگاه ازدهانی عظیم پدیدار گشت.

ه ه یعنی: و تو عصای خود بیفکن [عصا افکنند]، و چون به آن، نگریست، به جنبش و هیجان درآمد دید [با

سرعت] همچون مارهای کوچک به هر سومی دود.

است.

او فقط در پاسخ طاعنان و اشکالی اشکال تراشان که اشکال تراشی می کرده اند، در مقام پاسخ برآمده است.

مثلاً در پاسخ آنان که گفته اند: چگونه می توان در آیه:
«... وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ...»

سوره عنکبوت/ ۶۴

«دار آخرت» را که جماد است به «حیوان» ه و زندگانی توصیف کنیم؟

قاضی عبدالجبار در این زمینه گفته است^{۲۹}:

این تعبیر مجازی، به خواننده و شنونده، چیزی را می فهماند که با تعبیر حقیقی نمی توان آن مفهوم را فهماند؛ زیرا مراد و منظور اینست که گفته شود: حیات واقعی که فنانی در آن، نیست و درد و رنج و ناراحتی، در آن وجود ندارد، حیات آخرت است و در واقع گفته است: سرای آخرت، عین زندگانی و حیات است. و این خود یک تشبیه است؛ زیرا سرای آخرت از این جهت که نعیم آن جاودانی است، به حیات و زندگی جاودانی، تشبیه شده است. ولی قاضی عبدالجبار، آن را از مقوله «مجاز» دانسته و تفاوتی میان مصطلحات بلاغی که بعدها متداول شده، نگذاشته است و در ذیل بحث از آیه مزبور گفته است^{۳۰}:

«و جوابنا أنه تعالى بين بهذا المجاز مالا يفهم بالحقيقة؛ اذ المراد ان هذه الدار من حق الحياة فيها أن تدوم ولا تنقطع ومن حقها ان يدوم نعيمها بلا بؤس...».

با آنکه مسائل بلاغی و مباحث نقدی، در قرن چهارم هجری از شکوفایی خاصی برخوردار بود ولی مصطلحات بلاغت همچون امروز حد و مرز دقیقی نداشت و در تألیفات قاضی عبدالجبار مصطلحات بیانی، به جای یکدیگر به کار رفته و هدف اصلی او، این بوده است که پاسخ طاعنان را بازگوید و از این راه، اعجاز قرآن را ثابت کند.

مثلاً در پاسخ طاعنان که گفته اند: معنای «قَبْصِرْكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» در آیه: «وَلَقَدْ

ه حیوان بر وزن ضربان، به اعتقاد گروهی از ارباب لغت به معنای «حیات» است و معنای مصدری دارد، ریشه کلمه، لفیف است و در اصل حیوان بوده و یاء دوم تبدیل به واو شده و کلمه «حیوان» درست شده است.

اقتباس از تفسیر نمونه ج ۱۶ ص ۳۴۰.

كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَيْ فَبَصَرَكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»

سوره ق/ ۲۲

چیست؟ قاضی عبدالجبار گفته است ۳۱:

این آیه، در واقع تشبیه است؛ زیرا «بَصَرَ» به «حدید» تشبیه شده و خواسته است بگوید: چون مانع برطرف شود «بَصَرَ» برای دیدن، نافذ گردد. در بحث از آیه های:

«اولئك هم الوارثون. الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون»

سوره مؤمنون/ ۱۰ و ۱۱

که طاعنان گفته اند: معنای این آیه چیست؟ چرا آنان وارث باشند؟ و این کلمات، چه ارتباطی با یکدیگر دارد؟ و چرا از آن، به ارث تعبیر شده است؟! قاضی عبدالجبار، پاسخ داده است ۳۲:

در این آیه، تشبیه بلیغی وجود دارد؛ زیرا درست است که در ظاهر، میراث و ارث، در این مورد، معنی نمی دهد و ارتباط ظاهری هم، نامفهوم است ولی وصول آن پاکان، به بهشت همچون رسیدن آدمی است به املاکی که از راه ارث بدو رسیده باشد و زحمتی متحمل نشده باشد.

قرآن، خواسته است بگوید: نماز رابطه خلق و خالق است و از ویژگیهای مؤمنان، محافظت بر نماز است و در واقع وسیله بیداری روح و جان، بنابراین آنان که در نماز خاشع باشند و از لغو و بیهودگی رو بگردانند و زکاة هم بدهند و پاکدامن و عقیف نیز

• یعنی: و تو [ای نادان] از این روز سخت در غفلت بودی تا آنکه ما پرده از کمارت برانداختیم و چشم بصیرتت بیناتر گردید.

البته در بحث از این آیه، بسیاری از مفسران نوشته اند: ضمیر در «كُنْتُ» و «عَنْكَ» و «غِطَاءَ كَيْ» و «بَصَرَكَ» به کلمه «نَفْس» بر می گردد و در نتیجه کلمات را به صورت «كُنْتُ» و «عَنْكَ» و «غِطَاءَ كَيْ» و «بَصَرَكَ» خوانده اند.

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل چاپ بیروت ج ۴ ص ۷ و نیز رجوع شود به: ابی السعود، ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم، موسوم به تفسیر ابی السعود تحقیق محمد عبداللطیف چاپ مصر، الجزء الثامن ص ۱۳۰.

• یعنی [آنان که بر نمازهاشان محافظت دارند = ترجمه آیه قبل] چنین کسانی وارث مقام عالی بهشتند.

باشند، رعایت عهد هم بکنند، آنان وارثانِ بهشتند و بهشت را به ارث می‌برند و جاودانه در آن، خواهند ماند.*

و به قول قاضی عبدالجبار، تعبیر به «ارث بردن» یک تشبیه است و این تعبیر از آن جهت است که مؤمنان دارای این گونه صفات، بدون زحمت به آن بهشت برین می‌رسند همان‌گونه که مال ارثی بدون هیچ‌گونه زحمت و تحمل مشقت به وارث می‌رسد و وارث، چندان زحمتی برای رسیدن به مال ارثی نمی‌کشد*.

قاضی عبدالجبار، بصراحت از تشبیه بحث نکرده ولی از خلال بحثهای او، مطالب بلاغی استنباط می‌شود همان‌طوری که مثلاً در بحث از آیه:

«... وَ تَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ...»

سوره حج/ ۲

که طاعنان گفته‌اند: در این آیه تناقض هست، قاضی عبدالجبار پاسخ داده^{۳۳} است که چنین نیست بلکه مردم را به شکل انسانهای مست می‌بینی، در حالی که مست نیستند یعنی: اینان از شدت تحیر و پیریشانی به سرحد سُکر و مستی رسیده و از فرط اضطراب و ترس و دهشت، به سُکاری (= مستان) همانند شده، در حالی که در آن جا، سُکاری نیست این یک تشبیه است. ولی قاضی عبدالجبار، اشارتی به تشبیه، صراحتاً نکرده است.

در بحث از آیه:

«التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ...»

سوره احزاب/ ۶

که طاعنان گفته‌اند: چگونه ممکن است، زنان پیامبر، أمهات و مادران مؤمنان باشند قاضی عبدالجبار گفته است^{۳۴}:

منظور تأکید در حرمت است، یعنی در واقع قرآن مجید گفته است: همان‌طور که

* این عبارات، تقریباً ترجمه‌ایست از آیات ۱ تا ۱۰ سوره مؤمنون.

** البته برای رسیدن به بهشت، خودسازی لازم است و این مستلزم زحمت است ولی پاداش جاودانی یعنی رسیدن به بهشت، چنان عظیم است که در مقابل این اعمال ناچیز بدان ماند که آدمی بدون زحمت بدان رسیده.

پیامبر اکرم خود پدر روحانی و معنوی امت به شمار می آید، زنان او هم، به منزله مادر، برای همه مؤمنان به شمار می آیند، البته مادر معنوی.

و به قول قاضی عبدالجبار: «فاکد ذلک بان شَبَّهَهُنَّ بِالْأُمَّهَاتِ».

یعنی: تحریم ازدواج با زنان پیامبر را با تشبیه کردن آنان به مادر، قرآن موکد گردانیده است.

سپس قاضی عبدالجبار افزوده است:

این گونه تشبیهات که ادات تشبیه در آنها نباشد، تشبیه محقق تری است و او این نوع تشبیه را که امروزه، تشبیه بلیغ گویند، «تشبیه علی وجه التحقيق» نامیده و نه تشبیه بلیغ. البته از لحاظ معنی و مفهوم یکی است؛ زیرا منظور، مبالغه در تشبیه است^{۳۵}.

در باب آیه: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...»

سوره بقره / ۲۵۷

که طاعنان گفته اند: خدا ایمان را در مؤمن ایجاد کرده؛ زیرا خدا مُخْرِجِ مُؤْمِنَانِ از کفر، به ایمان است، پس این فعل خداست.

قاضی عبدالجبار در پاسخ آنان گفته است^{۳۶}:

استعمالِ ظلمت و نور در کفر و ایمان بطور مجاز است؛ زیرا در واقع، نور، منبع زندگی و حیات و سرچشمه رشد و نمو همه چیز است ولی ظلمت و تاریکی، رمز سکوت و مرگ است و این تعبیر، در آیات قرآنی فراوان دیده می شود، همان طور که در دو آیه: «... قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین».

سوره مائده / ۱۵

«یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یرجهم من الظلمات الی النور باذنه

و یردیم الی صراط مستقیم»

سوره مائده / ۱۶

یعنی: خدا یار اهل ایمان و سرپرست کسانی است که ایمان آورده اند، آنان را از ظلمتها و تاریکیها به سوی نور، بیرون می برد.

یعنی: خداوند به قرآن، هرکس را که از پی رضا و خشنودی او، راه سلامت پوید، هدایت کند و او را از تاریکی جهل و گناه بیرون آرد و به عالم نور داخل گرداند و به راه راست وی را رهبری کند.

بدین معنی می باشد. در واقع به جهت اهمیت داشتن قرآن مجید و اثرات عمیق آن، در هدایت و تربیت بشر، از آن به نور تعبیر شده؛ زیرا انسانها را از ظلمت‌ها و تاریکی‌های جهل و شرک و نفاق به سوی نور علم و توحید و اتحاد، رهبری می‌کند و به جاده مستقیم می‌برد، جاده‌ای که در آن کژی و انحراف، نیست.

بهرحال، تعبیر ایمان به نور و تعبیر کفر به ظلمت، از مقوله «مجاز» است^{۳۷} و به همین تعبیر در آیه:

«الر: کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم...»

سوره ابراهیم/۱

نیز آمده است، بیرون ساختن از ظلمتها به نور یعنی از ظلمت جهل به نور دانش در آمدن از ظلمت کفر به نور ایمان آمدن، از ظلمت ستمگری به نور عدالت آمدن.

و نیز در پاسخ طاعنان که گفته اند در آیه:

«یسبح الرعد بحمده والملائکة من خیفته...»

سوره رعد/۱۳

تسبیح رعد درست نیست، قاضی عبدالجبار، پاسخ داده است^{۳۸}:

صدای رعب انگیزی که از رعد بر می‌خیزد، انسانها را به وحشت می‌اندازد و چون متعاقب رعد و برق، دانه‌های درشت باران فرو می‌ریزد و زمین را آبیاری می‌نماید، اینست که قرآن گفته است: «یسبح الرعد بحمده» یعنی رعد هم، تسبیح خدا می‌گوید و بر قدرت و توانایی خدا، دلالت می‌کند و حکایت از نظام آفرینش و عظمت آفریدگار می‌کند و این دلالت، از مقوله استعاره است و نباید در این آیه، تسبیح را بر معنای حقیقی آن، حمل کرد بلکه باید معنای مجازی آن را در نظر داشت.^{۳۹}

قاضی عبدالجبار، تمام تسبیحاتی که از جمادات سر می‌زند حمل بر مجاز

می‌کند و نه بر حقیقت.

در بحث از آیه:

۳۷ مفسران را در معنی تسبیح اشیاء آراء مختلف است به تفسیر مجمع البیان و جز آن در ذیل آیات تسبیح رجوع

«يَا أَيَّتُهَا النَّاسُ عِبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ كُنْتُمْ شُرَكَاءَ لِلشَّيْطَانِ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا» *

سوره مریم / ۴۴

طاعنان گفته اند: چگونه رواست که ابراهیم، چنین سخنی را بگوید؟ زیرا پدر ابراهیم، از کسانی نبوده که عبادت شیطان بکنند.

قاضی عبدالجبار، در پاسخ اینان گفته است^{۳۹}:

منظور از فعل «لا تعبد» به صیغه نهي، در آیه مزبور، عبادت به معنای سجده کردن، نیست بلکه منظور اصلی اینست که گفته شود: «لا تتبعه» و «لا تُطِئُهُ» یعنی: از او پیروی مکن و از او اطاعت مکن.

به عبارت دیگر به قول قاضی عبدالجبار، فعل «لا تعبد» در غیر معنای حقیقی خود به کار رفته است، همان طوری که در آیه:

«اتَّخِذُوا أَحِبَّاءَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...»

سوره توبه / ۳۱

چنین است و در غیر معنای حقیقی خود به کار رفته است.

قاضی عبدالجبار ذیل بحث از این آیه نوشته است^{۴۰}:

«فقال «ص» لم يتخذوهم آرباباً بالعبادة ولكن أطاعوهم في التحليل

والتحريم»

در بحث از آیه:

يُنزَلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيِّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ تُنذِرُوا...» **

سوره نحل / ۲

که طاعنان گفته اند: انزال روح چه معنی می دهد و در این جا مناسب نیست، قاضی عبدالجبار گفته است^{۴۱}:

منظور از «روح» در این آیه، وحی و قرآن است؛ زیرا وحی و قرآن مایه حیات و

زندگی انسانهاست و به قول قاضی عبدالجبار:

* یعنی: ای پدر! شیطان را پرستش مکن، که شیطان نسبت به خداوند رحمن، عصیانگر بود.

** یعنی: خدا، فرشتگان و روح را به امر خود بر هر که از بندگان خواهد، می فرستد تا خلق را انذار کنید...

[و از شرک و بت پرستی بترسانید].

«سُمِّيَ الْقُرْآنُ رُوحًا لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الرُّوحِ الَّذِي يَحْيَا بِهِ»
 در واقع، قرآن و شرع را بر سبیل تشبیه و استعاره، روح گفته اند.
 البته روح در آیات دیگر قرآن مجید، به معانی دیگر نیز آمده ولی در آیه مورد
 بحث، با توجه به قرائن موجود به معنای «قرآن و وحی» می باشد^{۴۲}.
 در بحث از آیات «قال رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي. وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي.»

سوره طه / ۲۵ و ۲۶

قاضی عبدالجبار، گفته است^{۴۳}: منظور از «شرح صدر» در این آیه معنای حقیقی
 آن، مورد نظر نیست بلکه معنای مجازی مورد نظر است یعنی: داشتن حوصله فراوان و
 استقامت و تحمل داشتن در برابر ناملازمات؛ زیرا موسی، برای رسالتی بس بزرگ مأمور
 می شود و برای انجام چنین مأموریت بس سنگین، یکی از درخواستهای موسی داشتن
 «شرح صدر» است البته نه به معنای حقیقی آن که «گشادگی سینه» باشد بلکه به
 معنای مجازی آن یعنی همان چیزی که اگر به آدمی، عطا شود، روحش باز و گشاده
 گردد و آماده پذیرش هر واقعیتی گردد.
 و این «شرح صدر» همان چیزی است که خدا آن را یک موهبت عظیم دانسته و
 جزئی «مواهبی برشمرده که به پیامبرش عطا کرده و در سوره «انشراح = شرح» گفته
 است:

«أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ»

اصولاً قاضی عبدالجبار بر آنست که در کلمات، معانی مجازی، حائز اهمیت
 است و در بسیاری از کلمات قرآنی، معانی مجازی مورد نظر است مثلاً در پاسخ طاعنان
 که گفته اند:

در آیه: «وَمِنَ النَّاسِ مَنُ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلٰى حَرْفٍ *...»

سوره حج / ۱۱

کلمه «حَرْفٍ» در این آیه، چه معنی دارد؟
 قاضی عبدالجبار گفته است^{۴۴}:

* یعنی: بعضی از مردم هستند که خدا را به زبان و در ظاهر می پرستند و نه به حقیقت...

در این آیه، تشبیه بس لطیفی وجود دارد؛ زیرا شخص منافق، خدا را تنها با زبان می پرستد و تعبیر «عَلَى حَرْفٍ» از این جهت است که یکی از معانی «حَرْفٍ» کنار و لبه چیزی است «الْحَرْفُ هُوَ ظَرْفُ الشَّيْءِ».

و با توجه به اینکه، کسانی که در کناره و لبه چیزی قرار گیرند، پا برجا و ثابت نخواهند بود و با اندک تکانی، از مسیر اصلی خود، خارج می شوند، قرآن گفته است:

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّبِعُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ...».

و با همین توضیح و تعبیر است که قاضی عبدالجبار، در دنباله بحث از این آیه، گفته است^{۴۵}:

«و هذا الجنس من التشبيه يبلغ من الفصاحة ما لا تبلغه حقائق الكلام».

چون در زمان قاضی عبدالجبار، مسائل بیانی همچون امروز مشخص نشده بود، اینست که او به جای تشبیه و استعاره امروز، گاه کلمه «مجاز» را به کار برده است مثلاً در آیه:

«و حَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ...»

سوره قصص / ۱۲

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

منظور اینست که موسی، پستان هیچ دایه را نمی گرفت، خواه به جهت اینکه طعم شیر آن دایگان با ذائقه او سازگار نبود و خواه از دیدن قیافه نامأنوس آنان، وحشت داشت.

قاضی عبدالجبار گفته است^{۴۶}: کلمه «حرام» در این مورد به طریق «مجاز» به کار رفته است و در پایان هم برای اینکه سخن را فیصله دهد، افزوده است:

«فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَطْعَنَ بِذَلِكَ...»

ولی دیگران گفته اند: در آیه مورد بحث، مطلب به طریق استعاره به کار رفته است؛ زیرا در واقع «صَرْفٌ» و «مَنْعٌ» به تحریم تشبیه شده است، همچون ابوالسعود که در ذیل آیه مورد بحث نوشته است^{۴۷}:

«و حَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ...» آئی معناه أَنْ يَرْضَعَنَّ مِنَ الْمَرْضَعَاتِ. وَالْمَرَاضِعُ:

یعنی: و ما شیر هر دایه را بر موسی حرام کردیم...

جمعُ مُرْضِعٍ وَهِيَ الْمَرْأَةُ الَّتِي تَرْضَعُ. أَوْ مَرْضِعٌ وَهُوَ الرِّضَاعُ أَوْ مَوْضِعُهُ أَعْنَى التَّدْيِ.
در آیه: «... إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا عَلَى الْكَافِرِينَ» *

سوره اعراف/ ۵۰

نیز چنین است یعنی کلمه «تحریم» در این آیه، به طریق استعاره به کار رفته است و منظور، تحریم تکوینی است یعنی وضع دوزخیان، آن چنان است که نمی توانند از نعمتهای بهشتی بهره مند شوند، همان طوری که کلمه «حرام» در آیه:
«وَ حَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ»

سوره انبیاء/ ۹۵

نیز چنین است و منظور از کلمه «حرام» در آیه، ممنوعیت است و به طریق استعاره به کار رفته است.

زمخشری، نوشته است^{۴۸}: «استعیر الحرام للممتنع وجوده» یعنی زمخشری کلمه «حرم» را در آیه «... إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا عَلَى الْكَافِرِينَ» از مقوله استعاره دانسته و در تفسیر آن، نوشته است: «ای منعها منهم و آبی آن یكونا لهم».
خلاصه سخن، آنکه قاضی عبدالجبار، مشتقات کلمه «حرام» را در این آیات بر معنای مجازی، حمل کرده و زمخشری آنها را از مقوله استعاره، دانسته است.
در بحث از آیه:

«وَلَسُدِّيْقَتَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنِي دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعْنَتُهُمْ يَرْجِعُونَ» * که
طاعنان گفته اند: معنای عذاب آذنی، چیست؟
قاضی عبدالجبار، گفته است^{۴۹}:

عذاب آذنی را از باب مجاز، به آلام، تفسیر می کنیم و منظور از «عذاب آذنی»
مصائب و درد و رنج و یا قحطی و خشک سالی، می باشد.
در بحث از آیه مزبور، سید قطب نوشته است^{۵۰}:

از جمله «لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» پرتو رحمت الهی، از وراء عذاب آذنی، هویدا

* یعنی: خدا، این آب و طعام را بر کافران حرام گردانیده است. صدر آیه، چنین است: «وَنَادَى اصْحَابَ النَّارِ اصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ افِضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا عَلَى الْكَافِرِينَ.»
** یعنی: مژگانان را از عذاب دنیا پیش از عذاب آخرت، می چشائیم، شاید باز گردند | = گنه شکران |.

می باشد؛ زیرا خدای رحیم، اینان را در آغاز، به عذاب ادنی^۱ ترسانیده که در روی زمین، بچشند، شاید باز گردند و فطرتِ خفته آنان بیدار گردد و به هوش آیند.

شیخ طوسی ذیل آیه مزبور، نوشته است^{۵۱}:

نقش نون تأکید ثقیله و لام تأکید در کلمه «وَلَنذِيقَهُمْ» حائز اهمیت است و در واقع، قرآن مجید، تأکید کرده است که مسلماً آنان را از این عذاب، خواهیم چشانید و افزوده است:

«العذاب الأدنیٰ هو الأصغر و هو عذاب الدنيا بالقتل والسبى والقحط والفقير والمرص...»

شیخ طبرسی نیز گفته است^{۵۲}: منظور از «عذاب اکبر» عذاب جهنم است که در روز واپسین می باشد و مقصود از «عذاب ادنیٰ» عذابی است که در دنیاست و در آن، اختلاف است «فقیل انه المصائب والمحن فی الأنفس والأموال...».

در آیه مورد بحث، نکته جالب دیگری نیز وجود دارد و آن، اینست که: چرا کلمه «ادنیٰ» به معنای نزدیک تر در برابر کلمه «اکبر» به معنای بزرگ تر قرار گرفته است؟ و لازم بود که کلمه «ادنیٰ» در مقابل «أبعَد» به معنای دورتر قرار می گرفت و یا در مقابل کلمه «اکبر» کلمه «أصغر» گفته می شد.

نکته بلاغی، اینست که بگوییم: عذاب دنیا دارای دو ویژگی است:

الف — کوچک بودن ب — نزدیک بودن

مقتضای حال و مقام (= بلاغت) در این مورد، ایجاب نمی کند که روی کوچک بودن آن، بحث شود بلکه مناسب تر است که درباره نزدیک بودنش، سخن گفته شود، اینست که کلمه «ادنیٰ» آورده شد است.

عذاب آخرت هم دو صفت دارد:

الف — دور بودن ب — بزرگ بودن

در این مورد هم، مناسب است که درباره بزرگ بودن عذاب (= اکبر) بحث شود و نه در باب دور بودنش (= أبعَد)^{۵۴}.

در بحث از آیه:

«... وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^{۵۰}

سوره مائده / ۵

که طاعنان گفته اند: چگونه می توان گفت: «يَكْفُرُ بِالْإِيمَانِ»؟
و صحیح آنست که گفته شود: «يَكْفُرُ الْمَرْءُ بِاللَّهِ تَعَالَى» یعنی شخص به خدا
کافر می شود و نه به ایمان.

در پاسخ طاعنان، قاضی عبدالجبار گفته است^{۵۱}:

مراد و مقصود، جحد و انکار ایمان است؛ زیرا معنای لغوی کفر: غطاء و پوشش
است و از باب تشبیه، گفته شده، آن کس که ایمانش، به کفر که همان تغطیه و پوشش
است، پوشانیده شود، اعمال او و کارهایش همه برباد خواهد رفت. و این درست، بدان
ماند که بگویند:

«فُلَانٌ يَكْفُرُ بِالسِّلَاحِ» یعنی: فلانی خود را در سلاح پوشانید.

در واقع، قرآن مجید، گفته است: هر کس نسبت به حکمی که در بخش نخستین
آیه هست و از سوی خدا نازل شده، اعتراضی داشته باشد و انکار کند، اعمال او برباد
خواهد رفت.

در این آیه، جحد شرایع و جهل بدان، به کفر و پوشش، تشبیه شده و برای مشبه،
مشبه به را، استعاره آورده ایم.

در بحث از آیه:

«وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّي كَذَلِكَ لِنَتَصَرَّفَ عَنْهُ الشُّوءَ

سوره یوسف / ۲۴

وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ»^{۵۲}

که طاعنان گفته اند: این آیه، بر جواز معاصی پیامبران، دلالت می کند و معلوم
می شود که پیامبران نیز ممکن است مرتکب معاصی بشوند لیکن اراده خدا، آنان را باز

^{۵۰} یعنی: کسی که انکار کند آنچه را که باید بدان، ایمان بیاورد، اعمال او باطل و بی اثر می گردد و در سرای
دیگر از زیانکاران خواهد بود.

^{۵۱} یعنی: آن زن [= زلیخا] از فرط میل [با آنکه از یوسف جواب رد شنیده بود] قصد یوسف را کرد و یوسف
نیز [اگر لطف خاص خدا و برهان روشن حق نبود] آهنگ او را می نمود، ولی ما، میل یوسف را از قصد بد و
عمل زشت بگردانیم و منحرف کردیم، زیرا که او از بندگانی مخلص ماست.

می دارد.

قاضی عبدالجبار، در پاسخ اینان گفته است ۵۵:

نسبت دادن کلمه «هَمَّ» بدان دو، بطور مطلق، نیست یعنی درباره یوسف، مقید است و جمله «لولا أن رأى برهان ربه» به دنبال آن، آمده در صورتی که نسبت دادن «هَمَّ» یعنی قصد و تصمیم بر کامجویی برای زلیخا، مطلق است و بدون قصد و شرط. به عبارت دیگر «هَمَّ» از سوی یوسف، مشروط و مقید می باشد که همان روح ایمان و تقوا و تربیت نفس و مقام عصمت است ولی از سوی زلیخا، مطلق می باشد و مقید به چیزی، نیست.

اینست که قاضی عبدالجبار، گفته است: در این آیه، معنای مجازی کلمه «هَمَّ» مورد نظر است و نه معنای حقیقی آن [که عزم بر مواقعه با زلیخا بوده باشد].

معنای مجازی مورد نظر قاضی عبدالجبار، اینست که بگوییم:

«إِنَّهُ اشْتَهَى مَا دَعَتْهُ إِلَيْهِ»

و جمله «كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء» خود قرینه ایست بر اینکه، خدا بدی و فحشاء را که همان آلودگی و بی عفتی باشد، از یوسف برطرف کرد و جمله «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» قرینه دیگری است که دلالت می کند بر برگزیده بودن یوسف، علاوه بر همه اینها در آیه ششم همین سوره، یوسف «مُجْتَبَىٰ» و برگزیده، معرفی شده و قرآن درباره او گفته است:

«كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ...»

سوره یوسف/ ۶

امام فخر رازی نیز یکی از وجوه مختلف موجود در آیه مزبور را، چنین گفته

است ۵۶:

تفسیر «هَمَّ» به معنای شهوت و میل، در لغت فراوان است مثلاً می گویند:

«فِي مَا لَا يَشْتَهِيهِ: مَا يَهْتَمُّ هَذَا. وَفِي مَا يَشْتَهِيهِ: هَذَا أَهَمُّ الْأَشْيَاءِ الَّتِي...»

قرآن مجید نیز، خواست و شهوت یوسف را «هَمَّ» گفته است.

بنابراین معنای آیه: «وَلَقَدْ اشْتَهَتْهُ وَاشْتَهَاهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ...»

می باشد.

در باب «برهان پروردگار» نیز اقوال گوناگون وجود دارد.

یادداشتها و مشخصات منابع و مأخذ

۱ - عبدالجبار احمد بن خلیل بن عبدالله، معروف به قاضی عبدالجبار، برخی او را همدانی و عده‌ای نیز او را اهل ری و بعضی هم او را، منسوب به آندآباد - نزدیک همدان - که اسد بن ذی‌السرو چیمیری، آبادان ساخته، دانسته‌اند.

برای آگاهی بیشتر در این زمینه به مأخذ زیر مراجعه شود:

الف - ستمانی، الأنساب، ج ۱ ص ۲۱۱، چاپ حیدرآباد دکن، هند.

ب - خیرالدین زرکلی، الأعلام، چاپ سوم ج ۴ ص ۴۷.

ج - شبکی، طبقات الشافعیة، ج ۳ ص ۲۱۹.

د - یاقوت، معجم البلدان، چاپ مصر، ج ۱ ص ۲۵۵.

عبدالجبار را، به زنی نیز منسوب دانسته‌اند؛ زیرا که در آن‌جا نشو و نما یافته و درس خوانده و در همان شهر به مراتب عالی رسیده است.

زنی، در قرن چهارم هجری، شهر بزرگ با عظمتی بوده و بسیار حاصل خیز. مسلمانان در روزگار خلافت عمر بن خطاب به سال ۲۲ هجری، آن شهر را فتح کردند. این شهر بتدریج عظمت پیدا کرد و پیشرفت نمود، بطوریکه در قرن چهارم هجری، مرکزیت یافت و بغداد دارالخلافه را، تحت الشعاع قرار داد آن‌سان که در حدود یکصد سال، از اهمیت و بزه‌ای برخوردار بود و شهرهای عمده اطراف مثل: قم، آوه، ساوه، زنجان و قزوین همه از توابع شهری به شمار می‌آمده است.

برای آگاهی بیشتر در این باره به منابع زیر مراجعه شود:

الف - مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، چاپ لیدن ۱۹۰۹ م ص ۳۸۵.

ب - اصطخری، المسالك والممالك، چاپ وزارة الثقافة والإشاد ص ۱۱۹.

در باره اهمیت فرهنگی شهری، یاقوت حموی در جلد ششم معجم الادباء صفحه ۲۵۹ چاپ سوم، دارالفکر ۱۴۰۰ هـ ۱۹۸۰ میلادی، از قول ابوالحسن بیهقی نقل کرده است که فهرست دارالکتب شهر زنی، در ۱۰ مجلد تنظیم شده بود و چون سلطان محمود به ری درآمد، به او گفتند: «إن هذه الكتب كتب الروافض و اهل البدع، فاستخرج منها كل ما كان في علم الكلام وأقر بحرقه.»

بسیاری از مورخان و اهل تراجم، قاضی عبدالجبار را همدانی دانسته و گفته‌اند که همدان نیز از شهرهای عالیه خیز بوده است و بسیاری از علماء و محدثان نیز از آن دیار بوده‌اند و این شهر در سال ۳۳ یا ۳۴ هجری به وسیله مغیره بن شعبه فتح شد و مردم آن دیار، به اسلام گرویدند.

قاضی عبدالجبار، چون مدت درازی در روزگار حکمرانی آل بویه و وزارت صاحب عباد، قاضی القضاة بوده و یکی از مشاغل مهم او، نصب و تعیین قاضی، برای شهرهای مختلف بوده است و در کارهای قضائی، قضاة بدو مراجعه می‌کرده‌اند و نه به حاکم ایالت، لذا در کتب تراجم و طبقات، به «قاضی عبدالجبار» شهرت یافته

است.

برای آگاهی بیشتر در این باره به منابع زیر مراجعه شود:

الف - شمعانی، الأتساب، چاپ حیدرآباد هند ص ۵۹۲.

ب - باقوت، معجم البلدان، چاپ مصر ج ۴ ص ۹۸۱.

خطیب بغدادی، متوفی به سال ۴۶۳ هجری در جلد یازدهم تاریخ بغداد صفحه ۱۱۳ تا ۱۱۵ از قاضی عبدالجبار، سخن گفته و او را اسدآبادی دانسته و عبارت:

«وولی قضاء القضاة بالری»

را درباره او نوشته و سال فوت او را آغاز سال ۴۱۵ هجری ثبت کرده است.

برخی از تراجم نویسان متأخر مانند عمر رضا کخالة در معجم المؤلفین ج ۵ ص ۷۸ سال تولد قاضی عبدالجبار را ۳۵۹ هجری نوشته اند ولی با توجه به اینکه قاضی عبدالجبار از مُعْتَمَران بوده و سال فوت او نیز مشخص است و همگان برآنند که وی به سال ۴۱۵ یا ۴۱۶ هجری فوت شده و بیش از ۹۰ سال هم زیسته است بنابراین بهتر است که بگوییم وی در دهه سوم قرن چهارم هجری به دنیا آمده است.

۲ - رک: قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی، مُشابه القرآن، تحقیق از: دکتر غَدَنان محمد زُرُور، در دو مجلد، قاهره، دارالتراث ۱۳۸۶ هـ ۱۹۶۶ م ص ۶۲ مقدمه.

۳ - رک: دکتر عبدالفتاح لاشین، بلاغة القرآن فی آثار القاضی عبدالجبار و اثره فی الدراسات البلاغیة، دارالفکر العربی، مطبعة دارالقرآن، بدون تاریخ چاپ ص ۷۰.

۴ - رک: قاضی ابوالحسن عبدالجبار اسدآبادی، المُغنی فی ابواب التوحید والعدل، الجزء السادس عشر، إعجاز القرآن، الطبعة الأولى، شعبان ۱۳۸۰ هـ دسامبر ۱۹۶۰ م مطبعة دارالکتب ص ۱۹۷.

۵ - رک: قاضی عبدالجبار، إعجاز القرآن ص ۱۹۹.

۶ - رک: امام عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز فی علم المعانی، تحقیق و تعلیق از: سید محمد رشید رضا، مکتبة القاهرة ۱۳۸۱ هـ ۱۹۶۱ م ص ۳۵ به بعد.

۷ - رک: قاضی عبدالجبار، اعجاز القرآن ص ۱۹۹.

۸ - رک: دلائل الاعجاز فی علم المعانی ص ۴۰ تا ۴۴.

۹ - رک: قاضی عبدالجبار، اعجاز القرآن ص ۱۹۹.

۱۰ - رک: دلائل الاعجاز ص ۴۴.

۱۱ - رک: قاضی عبدالجبار، اعجاز القرآن ص ۲۱۴ تا ۲۲۵.

۱۲ - برخی از یهودان به قول قاضی عبدالجبار، منکر مسأله تحدی شده اند. برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود به: مأخذ سابق ص ۲۴۳ و ۲۴۴.

۱۳ - رک: مأخذ سابق ص ۲۴۶ تا ۲۴۹.

۱۴ - برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع شود به مأخذ پیشین ص ۲۵۰ تا ۲۶۳.

۱۵ - رک: مأخذ پیشین ص ۲۷۳.

۱۶ - رک: مأخذ سابق ص ۳۱۸.

۱۷- رک: مأخذ پیشین ص ۳۲۳.

۱۸- برای آگاهی بیشتر در باب «وجوه اعجاز قرآن» به مراجع زیر مراجعه شود:

الف- اعجاز القرآن باقلانی، چاپ مصر از ص ۳۳ تا ۴۷.

باقلانی، متوفی به سال ۴۰۳ هجری یکی از وجوه اعجاز قرآن را، بلاغت قرآن دانسته و در این زمینه گفته است:

«إنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة الى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه» رک: اعجاز القرآن، باقلانی ص ۳۵.

باقلانی، در این مورد به خصوص، از جاحظ بصری، متوفی به سال ۲۵۵ هجری متأثر است که گفته: اعجاز قرآن در نظم و اسلوب شگفت آور است که با اسلوب و روش خاص کلام منثور و منظوم عرب، مباین است. اصل سخن جاحظ در جلد یکم صفحه ۳۸۳ کتاب «البيان والتبيين» چاپ عبدالسلام محمد هارون چنین است:

«و كيف خالفت القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مقفى على مخارج الاشعار والأسجاع و كيف صار نظمه من اعظم البرهان و تأليفه من اكبر الحُجج.»
و خلاصه اینکه، باقلانی، عقیده دارد که قرآن با اسلوبهای کلام منظوم و منثور زبان عرب، مباین است و بلاغت در تمام آیات آن، وجود دارد و مانند گفتار دیگر فصحاء نیست که متفاوت باشد یعنی در مواردی فصیح باشد و در مواردی دیگر، غیر فصیح.

ب- و نیز برای آگاهی از «وجوه اعجاز قرآن» می توان به جلد چهارم کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» سیوطی، چاپ مصر، تحقیق از: محمد ابوالفضل ابراهیم از صفحه ۳ تا صفحه ۱۷ مراجعه کرد.
سیوطی، در این فصل، اقوال مختلف را (در باب وجوه اعجاز قرآن) باز گفته است:
همچون: اعتقاد به «صرفه» که عقیده ابواسحاق ابراهیم بن سيار نظام، متوفی سال ۲۲۰ و اندی است و یکی از بزرگان معتزله و شیخ جاحظ، می باشد.

و نیز سیوطی، اظهار نظر ابوبکر باقلانی و امام فخر رازی و زملکانی و ابن عطیة و حازم قرطاجنی و سکاکی و ابن سُرّاقه و زرکشی در «البرهان» و رُمّانی در رساله «النکت فی اعجاز القرآن» و قاضی عیاض در کتاب «الشفاء» و دیگر دانشمندان را در باب اعجاز قرآن، بطور مشروح نقل کرده است.

ج- پیش از همه، ابوالحسن علی بن عیسی رُمّانی، متوفی به سال ۳۸۶ هجری، در رساله «النکت فی اعجاز القرآن» که با تحقیقات و تعلیقات محمد خلف الله و دکتر محمد زغلول سلام، ضمن «ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن» در دارالمعارف مصر، چاپ شده در صفحه ۷۵ نوشته است:

برای بلاغت سه درجه می توان در نظر گرفت که درجه اعلاى آن، معجزه است و به قرآن، اختصاص دارد، نص صریح عبارت رُمّانی، چنین است:

إنما البلاغة ایصال المعنى الى القلب فى احسن صورة من اللفظ. فأعلاها طبقة فى الحسن، بلاغة القرآن و اعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة و اعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم...

۱۹- برای آگاهی بیشتر، رجوع شود به: اعجاز القرآن قاضی عبدالجبار صفحات ۳۳۲ و ۳۳۳.

- ۲۰ - رک: مأخذ سابق ص ۳۹۸.
- ۲۱ - رک: مأخذ سابق ص ۳۹۹.
- ۲۲ - رک: ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، تنزیه القرآن عن المطاعن چاپ بیروت ص ۱۵۴.
- ۲۳ - رک: مأخذ پیشین ص ۱۰۵.
- ۲۴ - رک: اعجاز القرآن، قاضی عبدالجبار ص ۴۰۱.
- ۲۵ - رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۱۸ و ۱۹.
- ۲۶ - برای آگاهی بیشتر در این زمینه، رجوع شود به: استاد جلال الدین همائی، صناعات ادبی و فنون بلاغت، انتشارات توس، چاپ دوم ۱۳۶۱ هـ، ص ۲۲۸.
- ۲۷ - رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۲۹۷.
- ۲۸ - بعضی از مفسران معتقدند که کلمه «جان» از همان «جن» به معنای موجود ناپیداست؛ زیرا مارهای کوچک و باریک (= جان) غالباً به صورت مخفیانه و ناپیدا در لابلای علفها و شیارهای باریک زمین حرکت می‌کنند و خود را مخفی می‌دارند.
- برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع شود به: پاورقی تفسیر نمونه زیر نظر استاد محقق ناصر مکارم شیرازی، از انتشارات دارالکتب الاسلامیه ج ۱۵ ص ۴۰۸.
- ۲۹ - رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۳۱۷.
- ۳۰ - رک: همان مأخذ و همان صفحه.
- ۳۱ - رک: مأخذ سابق ص ۳۹۸.
- ۳۲ - رک: مأخذ سابق ص ۲۷۷.
- ۳۳ - رک: مأخذ پیشین ص ۲۶۹.
- ۳۴ - رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۳۳۳.
- ۳۵ - رک: مأخذ سابق صفحات ۳۳۳ و ۳۳۴.
- ۳۶ - رک: مُنشاه القرآن ج ۱ ص ۱۳۳.
- ۳۷ - رک: مأخذ سابق ج ۲ ص ۴۱۳.
- ۳۸ - رک: تنزیه القرآن عن المطاعن ص ۲۰۱.
- ۳۹ - رک: مأخذ سابق ص ۲۴۸.
- ۴۰ - رک: همان مأخذ و همان صفحه.
- ۴۱ - رک: مأخذ سابق ص ۲۱۷.
- ۴۲ - سید شریف مرتضی، متوفی به سال ۴۳۶ هجری در جلد یکم ص ۱۱ کتاب غررالفوائد و دررالقلائد معروف به: آمالی المرتضی، چاپ مصر، در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء یعنی آیه:
- «و یسألونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما أوتینم من العلم إلاّ قلیلاً». نوشته است که درباره «روح» آراء و عقاید فراوانی است که یکی از آنها «قرآن» است و چنانچه بدین معنی باشد، جواب، بسیار مناسب است و به موقع. یعنی از قرآن سؤال شده پیامبر اکرم هم در جواب گفته است: «روح» یعنی قرآن، از سوی خداست.

ولی از قرائن موجود، چنین استنباط می‌شود که پرش کنندگان از حقیقت روح آدمی یعنی همان چیزی که انسان را از حیوان جدا می‌سازد و همان چیزی که سبب شرافت آدمی است بر دیگر مخلوقات و همان چیزی که تمام نیرو و فعالیت ما از آن سرچشمه می‌گیرد و همان چیزی که ساختمانی مغایر با ساختمان ماده دارد، سؤال کردند.

برای آگاهی از حقیقت روح به تفسیر نمونه ج ۱۲ صفحات ۲۵۰ تا ۲۶۹ رجوع شود.

۴۳ - رک: مُنْشَاهِ الْقُرْآنِ ج ۲ ص ۶۴۹.

۴۴ - رک: تَنْزِيهِ الْقُرْآنِ عَنِ الْمَطَاعِنِ ص ۲۷۰.

۴۵ - رک: مَاخُذْ سَابِقَ ص ۲۷۱.

۴۶ - رک: تَنْزِيهِ الْقُرْآنِ عَنِ الْمَطَاعِنِ، ص ۳۰۸.

۴۷ - رک: ابوالسعود محمد بن محمد العمادی، المتوفى سنة ۹۵۱ هـ تفسیر ابی السعود المُسَمَّى إرشاد العقل

السليم الى مزايا القرآن الكريم، دار احیاء التراث العربی، بیروت-لبنان، الجزء السابع ص ۵.

۴۸ - رک: زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل، بیروت ج ۲ ص ۵۸۳.

۴۹ - رک: تَنْزِيهِ الْقُرْآنِ عَنِ الْمَطَاعِنِ ص ۳۳۰. عین سخن قاضی عبدالجبار چنین است:

«و جوابنا ان المراد ما عجله من الآلام لكن يصلحوا فستاء عذاباً مجازاً...»

۵۰ - رک: سید قطب، فی ظلال القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الخامسة ۱۳۸۶ هـ ۱۹۶۷

م ج ۶ ص ۵۲۰.

۵۱ - رک: شیخ الطائفة الطوسی، تفسیر النبیان، تصحیح و تحقیق از: احمد حبیب قصیر، مکتبة الامین،

نجف ۱۹۶۸ م - ۱۳۸۸ هـ. المجلد الثامن ص ۲۷۶.

۵۲ - رک: الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح از: حاج

سید هاشم رسولی محلاتی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۹ ق./ ۱۳۲۹ ش الجزء السابع ص ۳۳۲.

۵۳ - رک: امام فخر رازی، تفسیر الکبیر، الطبعة الثانية، افسس تهران، الجزء الخامس والعشرون ص ۱۸۳ و

۱۸۴.

۵۴ - رک: تَنْزِيهِ الْقُرْآنِ عَنِ الْمَطَاعِنِ ص ۱۱۱.

۵۵ - رک: مُنْشَاهِ الْقُرْآنِ ج ۱ ص ۲۹۱.

۵۶ - رک: تفسیر الکبیر، الجزء الثامن عشر ص ۱۱۸.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بہتی دربارہ تفسیر «التبیان»

ہمہ می دانیم کہ شیخ الطائفہ ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (۴۶۰ - ۳۸۵ ہجری)، در جمیع علوم و فضائل از: فقہ، اصول، تفسیر، حدیث، کلام و فنون ادب، یگانہ عصر بود و تمامی عمر خود را، بہ خدمت در راہ دین و مذہب گذراند و روی ہمین اصل ہم بود کہ در جہان اسلام منزلتی بسی رفیع یافت.

در این مقال ما را سرآن نیست کہ در علو مقام و عظمت آن دانشی مرد، کلامی بگوئیم • بلکہ برآنیم فقط دربارہ تفسیر تبیان شیخ طوسی - کہ یکی از مفاخر آثار شیعہ، در زمینہ تفسیر با توجہ بہ مسائل کلامی است - سخن بگوئیم.

اہمیت تفسیر تبیان در آن است کہ نخستین تفسیر شیعہ است و در آن از علوم مختلفی کہ یک مفسر باید بر آنها احاطہ داشتہ باشد بحث شدہ و شیخ طوسی مفسری است کہ در تفسیر خود، از: نحو، صرف، اشتقاق، معانی، بیان، بدیع، علم کلام، اصول فقہ، علم حدیث، ناسخ و منسوخ و... بحث کردہ است.

ما می دانیم کہ یک مفسر باید از علوم گوناگون آگاہی داشتہ باشد از خطا مصون بماند، بدین معنا کہ باید علم لغت بداند و بدان علم تبحر کامل داشتہ باشد، تا

• ابعاد گوناگون شیخ در مجلدات یادنامہ شیخ طوسی (بہ مناسبت تشکیل کنگرہ ہزارہ شیخ، در سال ۱۳۴۸) بیان شدہ است و سخنرانیهای کنگرہ بہ ہمت والای آقای واعظزادہ، استاد دانشمند دانشکدہ الہیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد گردآوری شدہ و بہ چاپ رسیدہ است.

از مفردات الفاظ و مدلول آنها به حسب وضع، آشنا باشد و نیز علم نحو بداند تا معانی مختلف کلام را با اختلاف اعراب بشناسد و نیز به علم تصریف (شناخت ابنیه و صیغ کلمات) کاملاً آشنا باشد و چنانچه ناآشنا باشد همچون مفسری است که کلمه امام را در آیه: «یوم ندعو کلّ أناسٍ بامامهم...» (آیه ۷۱ / اسراء) جمع ام دانسته و گفته است: مردم در قیامت به مادرانشان خوانده می شوند و نه به پدرانشان!

و در باره این خطائی که از مفسر ناآشنا به علم تصریف، سرزده و ندانسته است که ام به امام جمع بسته نمی شود، زمخشری نوشته است: «ومن بدع التفاسیر ان الامام جمع ام وان الناس يدعون يوم القيامة بامهاتهم، وان الحكمة فی الدعاء بالامهات دون الالباء رعاية حق عیسی علیه السلام و اظهار شرف الحسن والحسین وان لا یفتضح اولاد الزنی، ولیت شعری ایهما ابدع اصحة لفظه ام بهاء حکمته؟»^۱

مفسر باید علم اشتقاق هم بداند تا کلماتی را که از دو ریشه مشتق می شود و در هر یک معنایی خاص دارد بخوبی بشناسد و بتواند اصح اشتقاق را برگزیند. همچون اشتقاق کلمه مسیح از سیاحت و مسح.

دیگر آنکه مفسر باید علوم بلاغی یعنی: معانی، بیانی و بدیع بداند، تا مطابقت کلام را با مقتضای حال دریابد و زیباییها و محسنات کلام را بفهمد. ^{بیان}

دانستن علم قرائت و آگاهی از اسباب نزول آیات، به فهم آیات کمک می کند، زیرا با شناخت از سبب نزول، بهتر معنای آیات را درمی یابیم.

علم قصص نیز از چیزهایی است که برای مفسر شناخت آن ضرورت دارد، زیرا با شناخت این علم به مقصود و منظوری که آیه در باب آن؛ نازل شده بهتر پی می بریم. همچنین دانستن علم کلام (= علم اصول دین با استدلال) برای مفسر لازم است، زیرا با آگاهی از این علم، بهتر به آیات مربوط به نبوت و معاد و... پی می برد. و نیز باید به علم اصول فقه، آشنا باشد تا بهتر بتواند از آیات، استنباط احکام کند. مفسر باید علم حدیث هم بداند تا به وسیله آن، بتواند به روایات مناسب معانی آیات، دست یابد. و در نهایت باید از علم ناسخ و منسوخ و... نیز اطلاع کافی داشته باشد.

شیخ طوسی، مفسری است که بر همه این علوم، تسلط داشته و جالب توجه

آنکه وی، در قرن پنجم هجری در بیشتر علوم مزبور، کتاب نوشته است و تفسیر او، نخستین تفسیری است که از تمامت علوم مربوط به قرآن بحث کرده و کتابی است؛ ادبی، فقهی، کلامی، تاریخی که در واقع جامعیت دارد، به طوری که شیخ طبرسی در قرن ششم هجری، ضمن تعریف و ستایش از تفسیر التبیان، شیخ طوسی را در تفسیر، پیشوا و مقتدای خود دانسته و گفته است: «وهو القدوة استضيء بانوارها واطأ مواقع آثاره...»^۲ و نیز در باب اهمیت تفسیر تبیان، شیخ طبرسی، بر آن است که تفاسیر نوشته شده تا روزگار وی، کافی به مقصود نیست: «الا ما جمعه الشيخ الاجل السعيد ابو جعفر محمد بن حسن الحسن الطوسي قدس الله روحه من كتاب التبيان، فانه الكتاب الذي يقتبس منه ضياء الحق ويلوح عليه رواء الصدق، قد تضمن من المعاني الاسرار البديعة و احتضن من الالفاظ اللغة الوسيعة...»^۳

اهمیت تفسیر تبیان

شیخ طوسی در تفسیر تبیان، وجوه مختلف قرائت کلمات قرآنی و اعراب کلمات و موضوعات صرفی و اشتقاقی و معانی کلمات و نیز از آیات متشابه، بحث کرده و مطاعن طاعنان را پاسخ گفته و برای مسایل اصولی و فروع مذهب استدلال کرده است و به تفاوت لغوی کلمات نیز اشاره نموده است. ولی متأسفانه، مطالب گوناگون و مباحث مختلف، در این کتاب بهم درآمیخته و چندان نظمی در آن نیست و چنانچه جدا از یکدیگر می بود، فواید بیشتری می داشت.

شیخ طبرسی هم ضمن ستایش از تفسیر مزبور به این اختلاط و آمیختگی اشاره کرده و گفته است: «... غیر آنکه خلط فی اشیاء مما ذکره فی الإعراب والنحو، الغث بالسمین...»^۴

از ویژگیهای تفسیر تبیان آن است که شیخ طوسی عقاید و افکار نادرست برخی از مفسران را با دلیل و برهان رد کرده است، مثلاً در باب اینکه «بسم الله...» جزئی از سوره حمد است و در هر سوره نیز «بسم الله...» جزئی از آن سوره است، استدلال کرده و گفته است: «بسم الله الرحمن الرحيم عندنا آیه من الحمد و من کل سورة بدلالة اثباتهم لها فی المصاحف بالخط الذي كتب به المصحف مع تجنیبهم اثبات الاعشار والاحماس

کذلک».^۵

و یا مثلاً در پاسخ آنانی که گفته‌اند: چرا تمام قرآن به صورت آیات محکمت نازل نشده تا از ظاهر آیات بتوان مفهوم واقعی آن را درک کرد و حال آنکه برای خدا مقدور بود و امکان هم داشت، شیخ طوسی گفته است: مصلحت ایجاب می‌کند که الفاظ و کلمات، طوری بکار رود که نیروی استدلال و تفکر خوانندگان را فزونی دهد و برای درک کلمات و آیات، رنجی تحمل شود، تا مرتبه و مقام علما که برای درک آیات کوشش کرده‌اند معلوم گردد.^۶

و نیز در پاسخ طاعنان که گفته‌اند: چرا خدای بزرگ در آیه «الر. کتاب احکمت آیاته» (آیه ۱ / هود) آیات قرآنی را محکمت دانسته و در آیه «اللّٰهُ نَزَلَ احْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا» (آیه ۲۳ / زمر) آیات قرآنی را متشابه معرفی کرده و در آیه «هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمت هنّ امّ الکتاب و آخر متشابهات» (آیه ۷ / آل عمران) برخی را محکم و تعدادی را متشابه دانسته است؟ شیخ طوسی این تناقضهای ظاهری را حل کرده و گفته است: «لا تناقض فی ذلک» زیرا منظور و مقصود از آیه‌ای که گفته است، آیات به تمامه محکم است، این می‌باشد که فساد و تناقض و اختلاف و تباین و تعارض در آن راه ندارد، بلکه تمام آیات، در نهایت استواری و احکام است و توصیف متشابه در آیه دیگر هم، از آن جهت است که قرآن خواسته است بگوید: برخی از آیات به بعضی دیگر تشابه دارد، ولی در استواری و احکام، تباین و تضاد و تناقضی در آنها نیست و در آیه‌ای که قرآن بعضی از آیات را محکم و برخی را متشابه توصیف کرده، منظور این است: آیاتی که مراد و مقصود را از ظاهر آن می‌توان دریافت محکم است و آیاتی که مراد و منظور در آنها به کمک آیات دیگر استنباط می‌شود و نیاز به آیات دیگر دارد، متشابه است. پس آیه‌های مزبور، از این جهت با یکدیگر تناقضی ندارد و آنچه طاعنان در این باره گفته‌اند بی‌اساس است.^۷

شیخ طوسی، در جای دیگر نیز همین موضوع را، مورد بحث قرار داده و نوشته است: اینکه برخی از آیات به صورت محکمت نازل نشده و به صورت متشابه آمده، از این جهت است که افراد در مسائل علمی دقت پیدا کنند و به تفکر وادار شوند و نیز منزلت و مقام علما آشکار گردد و آنان بر غیر خود، ترجیح یابند.^۸

شیخ طوسی در بحث از آیه متشابه، گفته است: آیه متشابه آن است که در تفسیر آن اختلاف است و همگان از آن درک یکسان ندارند، مثلاً در کلمه «استواء» در آیه: «... ثم استوی علی العرش...» که در چند مورد بکار رفته است^۹ محتمل است که به معنای «استواء الجالس علی السریر» باشد و نیز محتمل است که به معنای استیلاء باشد، همچون قول شاعر:

ثم استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق
ابوعلی جبائی معتقد به عدم کرویّت زمین بوده است و استدلال کرده که به دلیل آیه «الذی جعل لکم الارض فراشاً...» آیه ۲۲/ بقره زمین کروی نیست، زیرا از ارض به فراش تعبیر شده و علی القاعده می باید منبسط باشد و نه کروی، چون «والکرة لا تكون مسوطة» و علاوه بر این، عقل هم بر بطلان عقیده آنان که گفته اند: زمین کروی است دلالت می کند «لان الارض لا يجوز ان تكون کرویه مع کون البحار فيه» زیرا آب، در جایی می تواند جا بگیرد که مسطح باشد.^۹

ولی شیخ طوسی، نظر ابوعلی جبائی را رد کرده و گفته است:

«ان قول من قال الارض کرویه، معناه ان لجمیعها شکل الكرة».^{۱۰}

در تبیان شیخ طوسی، گاه اعتراض معترضان را پاسخ داده و مثلاً گفته است: اگر کسی ادعا کند چگونه رواست که قرآن بگوید الحمد لله، زیرا گوینده سخن خداست و بهتر بود که گفته می شد الحمد لنا. در جواب خواهیم گفت: معمولاً رسم است که در تخاطب، آقا به بنده (عالی به دانی) خطاب می کند الواجب ان تطیع سیدک ولا تعصیه و نیز پدر به فرزند می گوید: یلزمک ان تبرأ باک... علاوه بر اینها، منظور اصلی این است که گفته شود: «قولوا الحمد لله» که فعل قولوا به سبب وجود قرینه حذف شده است.^{۱۱}

شیخ طوسی نظر آن کسی را که گفته است آیه: «والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیها جزاء بما کسبا نکالاً من الله والله عزیز حکیم» (آیه ۳۸/ مائده) جزء آیه های مجمل است و قطع ید واجب نیست مگر درباره کسی که سارق مخصوص باشد و از مکان مخصوص مقدار مخصوص بدزدد، مردود دانسته و گفته است: ظاهر آیه مقتضی وجوب قطع است و

۹ از جمله در این موارد: اعراف/ ۵۳، یونس/ ۵۳، رعد/ ۲، فرقان/ ۵۹، سجده/ ۴ و حدید/ ۴.

در بردارنده این شروط نیست و بر هر کسی که «السارق» و «السارقه» بوده باشد، مصداق دارد، زیرا الف و لام، چون بر مشتقات در آید، افاده استغراق می‌کند (چنانچه بر عهد ذهنی دلالت نکند).^{۱۲}

شیخ طوسی ایراداتی که بر ظاهر آیه «قل اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذلل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدير.» (آیه ۲۶ / آل عمران) وارد کرده‌اند، به خوبی پاسخ داده است و اینکه بلخی و ابوعلی جبائی گفته‌اند: «لا يجوز ان يعطى الله الملك الفاسق» زیرا تملیک امر عظیم یعنی ملک که سیاست است و تدبیر و مال فراوان، نباید به فاسق اعطاء گردد، زیرا بر طبق آیه: «... لا ینال عهدی الظالمین» (آیه ۱۲۴ / بقره) ملک که از اعظم عهود است، نباید به ظالمان برسد.

شیخ طوسی ضمن اینکه در این باب اقوال دیگری هم نقل کرده، از قول مجاهد نوشته است که «ملک» در این آیه به معنای نبوت است.^{۱۳} درباره «بیدگ الخیر» نیز گفته است به معنای «قادر علی الخیر» می‌باشد و اینکه خیر را ذکر کرده و تنها از آن کلمه، ذکر می‌کند به میان آورده در صورتی که «بیده کل شیء من خیر اوشر» از جهت ترغیب بنده است به خیر.

درباره اعراب «مالک الملک» هم گفته است: به اعتقاد اکثر نحویان منادی مضاف است و منصوب می‌باشد و تقدیر آن «یا مالک الملک» می‌باشد. لیکن زجاج بر آن است که ترکیب اضافی «مالک الملک» صفت برای اللهم است، زیرا اللهم منادی می‌باشد و میم در آخر آن عوض از «یاء» حرف ندا است، همچنانکه گفته می‌شود: «یا زید ذا الحجة».^{۱۴}

شیخ طوسی در پاسخ آنانکه گفته‌اند: آیاتی از قبیل: «حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم...» (آیه ۲۳ / سوره نساء) جزء آیات مجمل است و نمی‌توان به ظاهر آن حکم به تحریم داد، گفته است: این قبیل آیات، جزء آیات مجمل نیست، زیرا مجمل آیه‌ای است که از ظاهر آن نتوان حکمی صادر کرد ولی آیه مزبور و نیز آیه «حرمت علیکم المیته...» (آیه ۴ / مائده) از ظاهر آنها تحریم استنباط می‌شود، زیرا در آیه مورد بحث، از قرینه آیه قبل، تحریم ازدواج با محارم استنباط می‌گردد، آیه پیشین از آن چنین

است: «ولا تنکحوا ما نکح آباءکم من النساء...» (آیه ۲۲ / نساء) که پس از این آیه، قرآن مجید گفته است: «حرمت علیکم امهاتکم و...» که از این آیه تحریم ازدواج با محارم نیز استنباط می شود.^{۱۵}

شیخ طوسی، ذیل آیه: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم...» (آیه ۵۹ / نساء) بحث جالب توجهی را در باب اولوا الامر طرح کرده و گفته است: خطاب از سوی خدا است به مؤمنان، که خدا و رسول را اطاعت کنند و از اولوا الامر نیز فرمان ببرند، یعنی امثال امر نمایند و از نواهی اجتناب کنند.^{۱۶}

سپس نوشته است: درباره اولوا الامر، دو قول است: برخی همچون ابوهریره و طبری و دیگران روایت کرده اند که منظور از اولوا الامر، امرا و سلاطین هستند و برخی همچون جابر بن عبدالله و دیگران گفته اند که مقصود علما هستند. لیکن شیخ طوسی گفته است: «روی اصحابنا عن ابی جعفر و ابی عبدالله (ع)، انهم الائمة من آل محمد (ص) فلذلک اوجب الله تعالی طاعتهم بالاطلاق کما اوجب طاعة رسوله و طاعة نفسه کذلک» سپس افزوده است: وجوب طاعت احدی بطور مطلق روا نیست «الآن کان معصوماً مأموناً منه السهو والغلط و لیس ذلک بحاصل فی الامراء و العلماء و انما هو واجب فی الائمة الذین دلت الادلة علی عصمتهم و طهارتهم.»

شیخ طوسی، در بحث از آیه «و سارعوا الی مغفرة من ربکم و جنة عرضها السموات و الارض اعدت للمتقین.» (آیه ۱۳۳ / بقره) در پاسخ آنانکه گفته اند: اگر جنتی باشد که عرض آن هم چند سماوات و زمین باشد، پس جهنم کجا خواهد بود؟ گفته است: منظور، عظمت و جلالت قدر جنة است و قرآن مجید خواسته است بگوید: هیچ چیز همسنگ آن نیست، هر چند که بزرگ باشد^{۱۷} و از قول بلخی هم، نقل کرده است که: «المراد بذلک و صفها بالسعة و العظم» همانطور که درباره «دار واسعة» می گویند: «هذه دنیا» و غرض اصلی آنان، توصیف دار است به بزرگی و عظمت.

و نیز در ذیل بحث از آیه مزبور، روایت پیامبر اکرم (ص) را نقل کرده که گفته است: «سبحان الله اذا جاء النهار قاتن الليل» در واقع پیامبر اکرم خواسته است بگوید: آن خدائی که قادر است شب را به هر جا که خواهد ببرد، توانایی دارد که نار و آتش را به هر جا که خواهد ببرد.

شیخ طوسی، در بحث از آیه: «ولا تقربوا مال الیتیم الالبالی هی احسن حتی یبلغ اشدّه...» (آیه ۱۵۲/ انعام) گفته است: منظور از قرب، تصرف در مال یتیم است و علّت اختصاص یتیم بدین موضوع — در صورتی که مسلمان نباید در مال هیچ کس تصرف کند — این است که یتیم نمی تواند از خود دفاع نماید و پدری هم ندارد که از او پشتیبانی کند، از این رو افراد در مال یتیم بیشتر طمع می ورزند بنابراین، قرآن مجید انسانها را از تصرف در مال یتیم نهی کرده و برای اهمّیت دادن به مسأله به صورت «ولا تقربوا مال الیتیم» بیان کرده است.^{۱۸}

در توضیح جمله «الالبالی هی احسن»، شیخ طوسی سه وجه را بیان کرده است:

۱ — حفظ مال یتیم تا زمانی که کبیر گردد و سپس به وی تسلیم شود.

۲ — تمیر آن مال به وسیله تجارت.

۳ — برای یتیم، سر پرستی تعیین شود.

شیخ درباره کلمه اشدّ نیز گفته است: در تعیین حدّ آن اختلاف است، برخی آن را به کبیر شدن یتیم تعبیر کرده و بعضی سنّ هجده سال و عده ای هم سنّ سی سال را حدّ اشدّ دانسته و نیز بعضی گفته اند: «لاحدّ له وانما المراد به حتی یکمل عقله ولا یکون سفیها بحجر علیه».

از لحاظ لفظی نیز کلمه اشدّ، بحث انگیز است و بعضی مفرد کلمه را «شدّ» دانسته، همچون «ضّر و اضّر». والشّد: القوّة و هو استحکام قوّة شبابه و سنّه، کما شد النهار ارتفاعه. و بعضی مفرد کلمه را شدة دانسته اند، مانند «نعمه و انعم». مکتب نحو بصره هم بر آن است که اشدّ مفرد است.^{۱۹}

شیخ طوسی در بحث از آیه: و کذلک نصرّف الایات و ليقولوا درست و لنبینه لقوم یعلمون» (آیه ۱۰۵/ انعام) قرائتهای مختلف کلمه درست را باز گفته و توضیح داده که ابن کثیر و ابو عمرو «دازشت» قرائت کرده و دیگر قراء درست (بدون الف) که به قول اخفش، مبالغه در آن بیشتر است. و هو اشدّ مبالغة فی الامحاء، کلمه «درست» را به معنای انمحا و محو شدن دانسته، در ضمن گفته است: کلمه دریس به معنای «تَوْبُ خَلِيق» و جامه کهنه است و اصل معنای درس را «استمرار التلاوة» باز گفته و نشان داده که فعل درس، از باب نصرّ است و از قول ابن عامر، نقل کرده که این فعل در این مورد به معنای «تعفیة الاثر و

امحاء الرسم» است.

در بحث از آیه، شیخ طوسی، اعراب حرف کاف در کلمه کذلک را بیان کرده و گفته است که کاف در این کلمه در محل نصب است، زیرا در محل صفت مصدر می باشد و در واقع تقدیر آیه چنین است: «نصرف الایات فی غیر هذه السورة مثل التصریف فی هذه السورة» در واقع مثل این است که گفته شود: «تصرفاً مثل هذا التصریف».^{۲۰}

*

شیخ طوسی در تفسیر تبیان از مباحث صرفی نیز به مناسبت، بحث کرده، مثلاً ذیل آیه: «ولقد نصرکم الله ببدر و اتم اذلة فاتقوا الله لعلکم تشکرون» (آیه ۱۲۳ / آل عمران) ضمن اینکه گفته است: «وانتم اذلة» جمله حالیه است و در محل نصب می باشد و معنای لغوی ذلت، ضعف از مقاومت است و ضد آن، عزت است و به معنای قوت و نیرو یافتن برای پیروزی می باشد. و نیز افزوده است که به شتر منقاد و مطیع، ذلول گویند، لانقیاده انقیاد الضعیف.

در ضمن تمام این مطالب، بحث صرفی را نیز مطرح کرده و گفته است: کلمه اذله جمع ذلیل است و وزن فعیل بر طبق قیاس باید بر فعلاء جمع بسته شود، همچون: ظریف و ظرفاء — کریم و گرماء — علیم و علماء — شریک و شرکاء — رحیم و رحماء، لیکن کلمه ذلیل بر افعله جمع بسته شده به جهت ناخوشایند داشتن مضاعف، و استعمال ذللاء سنگین است ولی با آنکه ذلیل صفت است لیکن همچون اسماء جمع بسته شده و گفته اند: ذلیل و اذلة — عزیز و اعزة — همانطوری که قفیز را بر اقفرة جمع بسته اند.^{۲۱}

و نیز در بسیاری از موارد، شیخ طوسی وزن کلمات و ریشه آنها را مشخص کرده و مثلاً ذیل آیه: «... ولکن کونوا ربانیین بما کنتم تعلمون الکتاب...» (آیه ۷۹ / آل عمران) وزن کلمه ربان را مورد بحث قرار داده و گفته است در اصل این کلمه دو قول است:

۱ — ربان: و هو الذی یرب امر الناس بتدبیره له و اصلاحه ایتاه. یعنی: آن کس که به تدبیر و اصلاح امور مردم می پردازد. در زبان عربی گفته می شود: رب امره یربه ربابة و صفت آن: ربان است: اذا دبره و اصلاحه. نظیر نَعَسَ یَتَعَسُ که صفت آن، نَعَسَان می شود و اصولاً وزن فَعْلَان از فعل یفعل می باشد، مانند عطش یعطش فهو عطشان. فیکون العالم رَبَّانِیاً، لانه بالعلم بدبر الامر و یصلحه.

۲ - کلمه ربانی منسوب باشد و بر مفهوم عظمت و بزرگی دلالت کند، همچون: لحياني، یعنی عظیم اللحیه و رقبانی (للعظیم الرقبه) و قصبانی (لصاحب القصب). پس، آن کس که دارای علم دین است بدوربانی گویند.^{۲۲}

شیخ طوسی، در باب صفاتی که به مؤنث اختصاص دارد، بخوبی بحث کرده^{۲۳} و مثلاً ذیل آیه: «و ان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم» (آیه ۲۲۷/بقره) ضمن اینکه کلمه عزم را معنا کرده و آن را «العقد على فعل شيء في مستقبل الوقت»، «والعزم على الشيء هو ارادته له» دانسته و کلمه طلاق را «حل عُقْدَةِ النكاح بما يوجبه في الشريعة» معنا کرده و افزوده است که مثلاً می گویند: «طلقت فهي طالق» بدون علامت تأنیث در کلمه طالق، زیرا طالق از صفاتی است که به زنان اختصاص دارد، البته زجاج، این سخن را قبول ندارد، زیرا کلمات بسیاری وجود دارد که مؤنث و مذکر، در آن مشترک است و علامت تأنیث هم بدان نمی چسبد، همچون: بغیر ضامر - و ناقة ضامر - بعیر ساعل - و ناقة ساعل.

سپس شیخ طوسی افزوده است: چنانچه معنای لغوی کلمه طالق مورد نظر باشد، در مؤنث طالقه گفته می شود، همچون شعر اعشی:

ایاجارتا بینسی فانک طالقه
کذاک امورالناس غاد و طارقه.^{۲۴}

و در ذیل آیه: «ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين» (آیه ۱۳۹/ آل عمران) ضمن اینکه شیخ طوسی گفته است: جمله «وانتم الاعلون» حالیه است و در محل نصب و در معنا «لا تحزنوا عالین» است، یعنی اندوهگین مباشید در حالی که شما بر دشمن ظفر خواهید یافت و پیروز خواهید شد. در اینجا بحث صرفی هم کرده و گفته است: اصل صیغه اعلون، اعلوون بود، و او اصلی آن حذف شده و او علامت جمع مانده، است در تثنیه هم می گویند: «انما الاعلیان»^{۲۵}.

و ذیل آیه «... ان هذا الا اساطیر الاولین» (آیه ۲۵/ انعام) شیخ طوسی نوشته است: اساطیر مشتق از کلمه «سطر الكتاب» است و مفرد آن: اسطورة و اسطارة می باشد. صیغه اسطار جمع سطر است و جمع دیگر آن اسطر است و جمع الجمع آن اساطیر می باشد^{۲۶}. در عین حال از قول اخفش، نقل کرده است: اساطیر جمع است که برای آن واحد نمی باشد «اساطیر جمع لا واحد له» مانند ابابیل. (هر چند برخی گفته اند: مفرد ابابیل، ابیل است با تشدید باء و کسر همزه).

و ذیل آیه «... واذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی...» (آیه ۱۱۳ / مائده) درباره کلمه ظیّر که مذکر و مؤنث در مورد آن یکسان است، بحث کرده و افزوده است که به اعتبار جمع بودن در معنا، مؤنث است و به اعتبار لفظ، مذکر. و مفرد کلمه، «طائر» است، مانند؛ ركب و راکب. و نیز جمع آن اطيّار هم آمده، همچون صحب و صاحب و اصحاب. و شاهد و اشهاد.^{۲۷}

و ذیل آیه: «یا ایها الذین آمنوا لا تسألوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوءکم...» (آیه ۱۰۴ / مائده) ضمن اینکه گفته است. بداء، یبدو. و ابداء ابداءاً به معنای اذا اظهره می باشد و «بداله فی الامر بداءاً» به معنای «تغییر رایه» می باشد و بادیه نیز خلاف حاضرة است و بدو نیز «خلاف الحضرة» و سپس به وزن کلمه اشیاء نیز اشاره کرده و افزوده است که به عقیده کسانی اشیاء بر وزن افعال است و غیر منصرف. ولی به اعتقاد اخفش و فراء وزن کلمه اشیاء فعلاء می باشد و در نظر خلیل و سیبویه وزن کلمه افعاء می باشد.^{۲۸}

و نیز در بحث از آیه «ولقد جئتمونا فرادی كما خلقناکم اول مرة...» (آیه ۹۴ / انعام) کلمه فرادی را شیخ طوسی مورد بحث قرار داده و آن را جمع فرد دانسته و افزوده است که در عربی می گویند: «رجل افرد» و «امرة فرداء»: اذا لم یکن لها اخ وقد فرد الرجل فهو یفرد فروداً. در نتیجه معنای جمله جئتمونا فرادی، ای وحداناً لا مال لکم ولا اناث... كما خلقناکم اول مرة.^{۲۹}

شیخ طوسی، در بحث از آیه: «ولقد مکناکم فی الارض وجعلنا لکم فیها معایش قلیلاً ما تشکرون» (آیه ۹ / اعراف) در باب وزن فعایل همچون معایش و فعائل مانند مصائب، بحث صرفی بسیار جالبی را طرح کرده و گفته است: کلمه معایش به اعتقاد تمام نحویان باید با یاء تلفظ شود نه با همزه، زیرا اصل کلمه، اجوف یائی است و از ماده «عاش - یعیش» می باشد و با کلمه اوائل و یا مثلاً مدائن که همزه در آنها زائد است، متفاوت می باشد و نیز با کلمه مسائل که همزه در آن اصلی است فرق دارد.^{۳۰}

۵

یکی از مباحث بسیار ارزنده تفسیر تبیان، بحث لغوی این تفسیر است و تفاوتی که شیخ طوسی میان کلمات، بیان کرده است. مثلاً در ذیل بحث از آیه: «... كذلك یربهم الله اعمالهم حسرات علیهم...» (آیه ۱۶۷ / بقره) به تفاوت میان حسرت و ندامت

اشاره کرده و گفته است: حسرات، جمع حسرت است و هی اشد من الندامة و حسرت مربوط است به گذشته. ۳۱

و تفاوت میان ظَلَّ و قَى را در ضمن آیه «... فان فاعوا فان الله غفور رحيم» (آیه ۲۲۶/ بقره) که از کلمه فاء و آ بحث کرده و گفته است: «فان فاعوا معنا: فان رجعوا» می باشد، همانطور که در آیه «حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» (آیه ۹/ حجرات) به همین معنا می باشد، یعنی: ترجع من الخطأ الى الصواب.

در ضمن بیان این مطلب، شیخ طوسی به تفاوت میان ظَلَّ و قَى اشاره کرده و گفته است: بنا به قول مبرد فیء سایه ای است که از خورشید پدید آید، لیکن ظَلَّ سایه ای است که از خورشید نباشد، از این رو می گویند: «كَلَّ قَىٰ فِي ظَلٍّ و لیس كل ظل فیء» و روی همین اصل است که می گویند: «اهل الجنة فی ظل لا فی قَىٰ» زیرا در آنجا شمس نیست. در سوره واقعه آیه ۳۰ نیز آمده است: «فی ظلِّ ممدود».

و نیز ذیل آیه «إِنَّ يَمْسُكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلَهُ...» (آیه ۱۴۰/ آل عمران) به تفاوت میان دو واژه مَسَّ و لَمَسَّ اشاره کرده و گفته است: لمس، لصوق به حسّ لامسه است، در صورتی که مَسَّ مطلق رسیدن است. ۳۲

شیخ طوسی، در بحث از آیه: «... وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (آیه ۱۴۲/ انعام) ضمن اینکه گفته است: در قرائت کلمه خطوات سه وجه جایز است: ضم خاء و طاء. ضم خاء و سکون طاء. ضم خاء و فتح طاء، به معنای خطوات نیز اشاره کرده و گفته است در معنای آن، دو قول است:

الف — ما يتخطى بكم الشيطان اليه من تحليل الي تحريم ومن تحريم الي تحليل.

ب — طرق الشيطان، فانه لا يسعى الا في عصيان.

و نیز ذیل همین آیه، به معنای مبین هم اشاره کرده و گفته است: مبین یعنی ظاهر و ظهور دشمنی شیطان از دو جهت می تواند باشد:

احدهما — انه اباك عداوة لك بما كان منه الي ابيكم آدم حتى اخرجته من الجنة.

الثاني — بين العداوة لاظهاره ذلك في حربه و اوليائه من الشياطين. ۳۳

شیخ طوسی، در بحث از آیه: «و قالوا هذه انعام و خزئ حِجْرٌ...» (آیه ۱۳۸/ انعام) درباره کلمه حِجْر بحث کرده و گفته است: حِجْر به معنای حرام است. می گویند:

«حجرت علی فلان کذا ای منعه منه التحريم».

در سوره فرقان، آیه های ۲۲ و ۵۳ نیز چنین است: «حجراً محجوراً» کلمه حَجْر به معنای سنگ نیز، «لامتناعه بالصلابه» بدان حجر گفته شده و عقل را هم حُجر گفته اند «للامتناع به من القبیح». و سپس افزوده است: «حجر» و «حَجْر» و «حُجر» به معنی المنع بالتحريم می باشد.^{۳۴}

شیخ طوسی ذیل آیه: «وادخلواالباب سُجداً و قولوا حِقَّةً نغفر لکم خطایا کم و سنزیدالمحسنین» (آیه ۵۸ / بقره) تفاوت میان دو واژه خاطی و مخطی را به خوبی شرح داده و گفته است: سه کلمه خطیة و زلت و معصیت، نظائر یکدیگرند. يقال: خطأ الشیء خطأً: اذا لم یرده و اصابه. و اخطأ یخطیء اخطاءً: اذا اراده فلم یصبه و الاول خاطی و الثانی مُخطی.

و برای همین است که می گویند: «لا یكون الخاطیء فی الدین الا عاصیاً، لانه لا یقصد الحق. و اما المخطی فانما زل عن قصده، و لذلك لا یكون المخطیء من طریق الاجتهاد مصیباً» زیرا قصد رسیدن به حق را داشته و در دستیابی به آن نیز کوشیده ولی بدان نرسیده است.^{۳۵}

شیخ طوسی، ذیل آیه: «انظر کیف یفترون علی الله الکذب و کفی به إثمأ مبیناً» (آیه ۵۰ / نساء) به تفاوت میان نظر و رؤیت اشاره کرده و گفته است: النظر هُوَ الاقبال علی الشیء بالبصر و من ذلك النظر بالقلب، لانه اقبال علی الشیء بالقلب.

والانتظار: الاقبال علی الشیء بالتوقع له.

والمناظرة: اقبال کل واحد علی الآخر بالمحاجة.

و تفاوت میان نظر بالعین و رؤیت آن است که رؤیت ادراک و دریافت مرئی است ولی نظر، نگاه کردن با چشم به مرئی است و گاه ممکن است نظربه چیزی بشود ولی آن چیز دیده نشود. همانطور که می گویند: «نظرت الی الهلال فلم اره».^{۳۶}

و ذیل همین آیه به تفاوت میان دو کلمه افتراء و اختلاق که متقارب المعنی هستند، اشاره کرده و گفته است که در افتراء کذب و دروغ در آن قطعی و مسلم است، زیرا افتراء از ماده قرئی است که به معنای قطع می باشد ولی در اختلاق چنین نیست.

در بحث از آیه: «... و یؤت من لدنه اجراً عظیماً» (آیه ۴۰ / نساء) ضمن بیان علت

اینکه چرا فعل «بُئِتَ مجزوم است»^{۳۷}، به تفاوت میان دو کلمه لدن و عند، نیز اشاره کرده و گفته است: لدن به چیزی گفته می‌شود که در مقابل باشد، ولی عند ممکن است در مقابل باشد و ممکن است نباشد، مثلاً می‌گویند: «عندی مال و ان کان بینک و بینه بُعِدَ»^{۳۷}.

و نیز ذیل آیه: «ما علی الرسول الا البلاغ والله یعلم ما تبءون وما تکفون» (آیه ۱۰۲ / مائده) شیخ طوسی، قبل از بیان تفاوت میان دو کلمه رسول و نبی گفته است: کلمه رسول در اصل به معنای اطلاق است و رهایی. از عبارت «ارسل الطیر ارسالاً: اذا اطلقه»، مأخوذ است و نیز «ترسل فی القراءة ترسلاً: اذا تثبت» نیز از همین ماده است. والترسل: اللبث لا ترسالة من الضرع. و فی حدیث: «اعطی من رسلها» و نیز آیه: «والمرسلات عرفاً» (آیه ۱ / مرسلات) را برخی گفته‌اند: هی الخیل. و قیل هی الریاح.

اما تفاوت میان رسول و نبی آن است که نبی صاحب معجزه است و از سوی خدا خبر می‌دهد، ولی رسول، چنانچه رسول الله باشد، متصف بدین صفت بوده و از سوی خدا خبر خواهد داد، اما گاه رسول، رسول غیر خداست که در این صورت، متصف بدین صفت نخواهد بود.^{۳۸}

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

و نیز در بحث از آیه: «افلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً» (آیه ۸۲ / نساء) به تفاوت میان دو کلمه تدبر و تفکر اشاره کرده و گفته است: تدبر، اندیشیدن و نگریستن در عواقب امور است و در واقع تدبر، تصرف فکر و قلب است در عواقب امور، ولی تفکر تصرف فکر و قلب است با نظر در دلائل.^{۳۹}

و ذیل بحث از آیه: «ومن یتول الله ورسوله والذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون» (آیه ۵۶ / مائده) به تفاوت میان دو کلمه مَن و الذی اشاره کرده و تفاوت آنها را از سه جهت دانسته است:

۱ - مَن، برای ذوی العقول است و الذی مشترک بین هر دو می‌باشد و بر ذوی العقول و غیر ذوی العقول دلالت می‌کند.

۲ - مَن، در معنای آن شرطی است و در جزای مستقبل بکار می‌رود، ولی الذی

۳۷ زیرا عطف می‌باشد بر فعل یضاعفها که پیش از آن است و مجزوم.

چنین نیست.

۳ - من، دو فعل را جزم می دهد و در وقتی که برای شرط و استفهام باشد، نیاز به صله ندارد ولی الذی چنین نیست.^{۴۰}

و در بحث از آیه: «... ویسارعون فی الخیرات واولئک من الصالحین» (آیه ۱۱۴ / آل عمران) در تفاوت دو کلمه سرعت و عجله گفته است: سرعت، شتاب و پیشی جستن در چیزی است که روا باشد و جزء افعال محموده به شمار می آید و ضد آن ابطاء است و مذموم و ناپسند. در صورتی که عجله: هی التقدّم فی مالا ینبغی ان یتقدم فیہ می باشد و مذموم و ناپسند است و ضدّ آن اناة و تأنی است که محمود و پسندیده می باشد.^{۴۱}

و نیز در بحث از آیه: «افغیر الله ابغی حکما وهو الذی انزل الیکم الکتاب مفصلاً» (آیه ۱۱۴ / انعام) ضمن اینکه گفته است نصب کلمه غیر به فعل مقدری است که فعل ابغی مذکور آن را تفسیر کرده و تقدیر آن «أبغی غیر الله ابغی حکماً» بوده، به تفاوت میان حاکم و حکم اشاره کرده و گفته است: حکم هومن کان اهلاً ان یتحاکم الیه فهو امدح من الحاکم. در صورتی که حاکم گاه به غیر حق حکم می کند. ولی حکم: لا یقضی الا بالحق.

در دنباله مطلب هم افزوده است که در وصف حکم، قرآن گفته است: «هو الذی انزل الیکم الکتاب مفصلاً» و کلمه مفصل، مدح و ستایشی است برای کتاب «لان التفصیل تبیین المعانی بما ینفی التخلیط المعنی للمعنی، وینفی ایضاً التداخل الذی یوجب نقصان البیان عن المراد».^{۴۲}

شیخ طوسی، در بحث از آیه «الذین یصدون عن سبیل الله ویبغونها و عوجاً و هم بالآخره کافرون» (آیه ۴۴ / اعراف) از اعراب الذین بحث کرده و آن را صفت برای کلمه ظالمین در آیه پیشین دانسته و افزوده است که منظور از ظالمین کفار هستند، سپس در ضمن تمام این مباحث گفته است: عوج بالکسر یرکون فی الطریق والذین، و بالفتح یرکون فی الخلقه. مثل اینکه گویند: فی ساقه عوج^{۴۳}.

و در بحث از آیه: او عجبتم ان جاءکم ذکر من ربکم علی رجل منکم لینذرکم و اذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح...» (آیه ۶۸ / اعراف) شیخ طوسی به تفاوت میان دو واژه عجب و عجب اشاره کرد و گفته است: «ان العجب بضم العین - عقد النفس علی

فضیلة لا ینبغی ان یعجب منها السبب لها، و لیس كذلك العجب لانه قد ینكون حسناً»^{۴۴} و نیز در ذیل بحث از آیه: «اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونه اولیاء...» (آیه ۲ / اعراف) گفته است: فعل امر اتباعوا خطاب است به مکلفین و دستوری است به آنانکه از قرآن تبعیت می کنند و احتمال هم دارد بگوئیم: منظور این باشد که: «قل لهم یا محمد: اتبعوا ما انزل الیکم» زیرا در آیه قبل، مورد خطاب شخص پیامبر اکرم (ص) بوده است. و در ضمن بحث به معنای اتباع و تفاوت آن، با اتباع اشاره کرد و گفته است: اتباع به یک مفعول متعدی می شود و اتباع به دو مفعول. مثلاً می گویند: «اتبعت زیداً» و «اتبعت زیداً عمراً».^{۴۵}

شیخ طوسی ضمن اشاره به تفاوت کلمات، اعجاز کلمه را هم بیان کرده و مثلاً در آیه: «... و قولوا للناس حسناً...» (آیه ۸۳ / بقره) گفته است: تفاوت میان حُسن و حَسَن آن است که: الحُسن هو الاسم العالم الجامع لجميع معانی الحُسن، والحَسَن هو البعض من معانی الحُسن. و برای همین است که خدا در سفارش نسبت به پدر و مادر گفته است «وصینا الانسان بوالدیه حسناً» (آیه ۹ / عنکبوت) یعنی در واقع، قرآن مجید به تمام معانی و مفاهیم حسن، نسبت به پدر و مادر، سفارش کرده است.^{۴۶}

و نیز ذیل آیه: «و مثل الذین ینفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله و تثبیتاً من انفسهم کمثل جنة بریوة اصابها و ابل فانت اکلها ضعفين...» (آیه ۲۶۵ / بقره) به معنای دقیق واژه رَبُّو که زیاده است اشاره کرده و افزوده است که ریشه کلمه «ربا الشیء یربو» می باشد: اذا زاد. و کلمه رَبُّوة زمین مرتفع را گویند، زیرا زمین مرتفع، چیزی فزون تر بر زمین اطراف دارد. ربا در معاملات نیز از همین مقوله است. سپس در ضمن این مباحث به تفاوت میان اکل و أَكَل اشاره کرده و گفته است: اکل به فتح، مصدر است و أَكَل بالضم: الطعام الذی یوکل.^{۴۷}

شیخ طوسی ضمن آیه: «ان الله لا یظلم مثقال ذرة...» (آیه ۴۰ / نساء) معنای ظلم را به خوبی روشن کرده و گفته است: «اصله وضع الشیء فی غیر موضعه»^{۴۸} و برخی نیز

• و فی الربوة، ثلاث لغات: فتح الراء وضمها و کسرها.

• والظلم: ذکر التام، لانه یضع الشیء فی غیر موضعه من حیث یحضن غیر بیضه (رک: تفسیر تبیان، ج ۳، ص

گفته اند: ظلم به معنای کمی و انتقاص است و آیه «ولم تظلم منه شیئاً» (آیه ۳۳ / کهف) یعنی: لم ینقص. والظلم انتقاص الحق. والظلمة انتقاص النور بذهابه.

شیخ طوسی، ضمن بحث از معنای کلمات، وجه تسمیه کلمات را هم بیان کرده و مثلاً ذیل آیه: «ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینهون عن المنکر...» (آیه ۱۰۴ / آل عمران) برای کلمه امت، پنج معنا ذکر کرده و گفته: والاصل فی ذلك کله القصد من قولهم: امة یوقه اماً: اذا قصده، فالجماعة سمیت امة لاجتماعها علی مقصد واحد.^{۴۹}

و ذیل آیه «ومن الناس من یقول آمنا بالله وبالیوم الاخر وماهم بمؤمنین» (آیه ۸ / بقره) ضمن اینکه گفته است: لفظ من بر مفرد و مثنی و جمع ذوی العقول دلالت می کند، و جمله «وماهم بمؤمنین» دلالت دارد بر اینکه منظور در این آیه جماعت است و گروه و نه یک تن.^{۵۰}

در ذیل همین آیه، درباره کلمه الناس بحث کرده و گفته: ممکن است این کلمه را جمعی بدانیم که مفرد از لفظ خود ندارد و ممکن است بگوئیم اصل این کلمه اناس است و همزه آن از باب کثرت استعمال حذف شده، همانطور که در آیه: «لکننا هو الله...» (آیه ۳۹ / کهف) همزه حذف شده و اصل آن، «لکن انا» بوده است.^{۵۱} و ضمناً ذیل آیه ۸ / سوره بقره افزوده است که «یوم القیامة» از آن جهت که «یوم لایل بعده» می باشد، لذا آن را «یوم الاخر» نیز تعبیر کرده اند.

بحث نحوی شیخ طوسی در باب کلمات بسیار با ارزش است، مثلاً ذیل آیه: «... فاذا افضتم من عرفات فاذکروا الله عندالمشعر الحرام...» (آیه ۱۹۸ / بقره) گفته است: کلمه عرفات با آنکه دو سبب از اسباب منع صرف یعنی معرفه و تأنیث در آن هست ولی منصرف است، «لأنها علی حکایة الجمع» یعنی همیشه به صورت جمع بکار می رود. ولی می توان آن را از باب تشبیه به مفرد، غیر منصرف دانست و تنوین آن را حذف کرد، همچون شعر امریء القیس:

تنورتها من اذرعات و اهلها
بیشرب ادنی دارها نظر عالی
و شیخ طوسی توضیح داده که کلمه اذرعات در این بیت به سه طریق خوانده

شده است: اذرعَات — اذرعَات — اذرعَات. ولی زجاج وجه سوم را نپذیرفته است.^{۵۲} و نیز ذیل آیه: «نزل علیک الكتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیه و انزل التوراة والانجیل» (آیه ۳ / آل عمران) در باره کلمه توراة بحث کرده و گفته است: کلمه توراة از ماده «وریت بک زنادی»: اذا ظهر مشتق است که در واقع به معنای ظهور است و تورات را از جهت ظهور حق در آن تورات گفته اند و کلمه توراة به اعتقاد مکتب نحو بصره بر وزن فوعله می باشد، «واو» نخستین به تاء قلب شده، تا دو واو، در آغاز کلمه نباشد، و در نظر علمای کوفه، این کلمه بر وزن تفعلة است.

و سپس در همین جا افزوده است که کلمه انجیل ماخوذ از نجل و به معنای اصل است.

«و قال الزجاج وزنه افعیل من النجل باجماع اهل اللغة فسمى انجیلاً لانه اصل من

اصول العلم.»^{۵۳}

شیخ طوسی ذیل تفسیر آیات به مناسبت، گهگاه احادیثی نیز نقل کرده، مثلاً در مقدمه^{۵۴} تفسیر، حدیث «اذا جاءکم عنی حدیث، فاعرضوه علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» را آورده است.

و نیز ذیل آیه: «... ولا تكونوا اول کافربه...» (آیه ۴۱ / بقره) توضیح داده که یکی از اقوال مختلف در این آیه «لا تكونوا اول کافر بمحمد» می باشد و از قول رمانی نقل کرده که «وانما عظم اول الکفر لانهم اذا كانوا ائمة فيه وقدوة فی الضلالة کان کفرهم اعظم کما روى عن النبى ص»، [من سن سنة حسنة قللة اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة. ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة].^{۵۵}

و ذیل آیه: «... ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر...» (آیه ۱۰۲ / بقره) سحر را معنا می کند و از قول خلیل بن احمد می گوید: «قال صاحب العين: السحر عمل يقرب الى الشيطان...» سپس می افزاید: «ومن السحر الاخذة التي تأخذ العين حتى يظن ان الامر كما ترى وليس الامر كما ترى.» و در دنباله معنای سحر، حدیث نبوی «ان من البيان لسحراً» را بیان کرده است.^{۵۶}

و ذیل آیه: «... ولا هم ينصرون» (آیه ۴۸ / بقره) که واژه نصر را معنا کرده و از قول خلیل بن احمد صاحب کتاب العين نوشته است: «قال صاحب العين: النصرعون المظلوم.

و فی الحدیث: انصراخاک ظالماً و مظلوماً معناه: ان کان مظلوماً فامنع منه الظلم، وان کان ظالماً فامنع من الظلم وانه».^{۵۷}

*

در تفسیر تبیان، گاه برای اثبات اعجاز قرآن، آیات با امثال عرب مقایسه شده است، مثلاً: ذیل آیه «ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب لعلکم تتقون.» (آیه ۱۷۹ / سوره بقره) شیخ طوسی نوشته است: منظور اصلی از قصاص، حیات و زندگی بخشی است، زیرا ذکر قصاص، آدمی را از قتل باز می دارد و این خود می تواند سبب زندگی و حیات باشد، در صورتی که در عبارت مثل معروف متداول میان اعراب (= القتل انفی للقتل) چنین چیزی نیست.

وی سپس تفاوت میان آیه و مثل را از لحاظ بلاغی باز گفته و افزوده است: «و بینهما من التفاوت فی الفصاحة والبلاغة ما بین السماء والارض» زیرا:

اولاً — مضمون آیه، متضمن فایده ای است، چون در آیه غایت و نتیجه قصاص که اجرای عدالت باشد بیان شده، ولی در مثل معروف، چنین چیزی نیست.

ثانیاً — عبارت آیه موجزتر است، زیرا جمله «فی القصاص حیاة» دارای ده حرف است، لیکن عبارت مثل چهارده حرف دارد.

ثالثاً — عبارت آیه، به علت عدم تکرار کلمات از تکلف به دور است ولی تکرار کلمات، مثل معروف را متکلف ساخته و در نتیجه غیر بلیغ.

رابعاً — حروف عبارت آیه متلائم است و این تلائم به خوبی محسوس است، زیرا تلفظ از فاء به لام (= فی القصاص)، متناسب تر است با تلفظ از لام به همزه (القتل انفی)، به علت بُعْدِ همزه از لام. و همچنین تلفظ از صاد به حاء (= قصاص حیاة) متناسب تر است تا تلفظ از الف به لام (= انفی للقتل). و مجموع این مسائل سبب شده که عبارت آیه، از مثال معروف، بلیغ تر باشد.^{۵۸}

*

یکی دیگر از ویژگیهای تفسیر تبیان، وجود امثال است که در آن بکار رفته و

• مثل: سخن و مطلبی است که در ظاهر حقیقتی ندارد ولی باطن آن، متضمن مطالب حکمت آمیز است.

گهگاه ذیل آیه ای به مناسبت مثلی آورده است، مثلاً ذیل آیه: «اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم وانتم تملون الكتاب افلا تعقلون» (آیه ۴۴ / بقره) ضمن اینکه کلمه بر را معنا کرده، مثل معروف «لا يعرف الهرّ من البرّ» را هم آورده و افزوده است که «واختلفوا في هذا المثل. فقال الرماني: الهرّ: السنور. والبرّ: الفأرة في بعض اللغات او دویبه تشبهاً. وقال الاخفش: معناه لا يعرف من يبرّه ممن يهر عليه.»^{۵۹}

و ذیل آیه: «وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة...» (آیه ۳۵ / بقره) ضمن اینکه معنای جنت را بیان کرده و گفته است: «الجنة هي بستان من بساتين الدنيا، لان جنة الخلد لا يصل اليها ابليس ووسوسته»^{۶۰} و جنت در آیه را در همین دنیا دانسته و از باغهای این جهانی برشمرده و نیز به کلمه زوج هم اشاره کرده و گفته است: بدون تاء، افصح است و از قول مبرد شعر:

و اراکم لدى المحاماة عندي مثل صوت الرجال للازواج
را بعنوان شاهد مثال آورده و واژه ازواج را جمع زوج دانسته. سپس به مناسبت بخش پایانی آیه «فتكونا من الظالمين» که ظلم را «وضع الشيء في غير موضعه» معنا کرده، مثل معروف «من يشبه اباہ فما ظلم» را هم ذکر کرده است.

• سنور: گربه. فاره: موش. دویبه: جانور کوچک.

□ یعنی کسی که به او نیکی می‌کند و آنکه به او حمله می‌کند، تشخیص نمی‌دهد.

یادداشت‌ها

- ۱- رک: ابوالقاسم جاراالله محمود بن عمر زمخشری خوارزمی، الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت، دارالمعرفه، در چهارجلد، ج ۲، ص ۴۵۹.
- ۲- رک: شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، ۱۰ جلد در ۵ مجلد، بیروت ۱۳۷۹ ق = ۱۳۲۹ ش، ج ۱، ص ۱۰.
- ۳- رک: مأخذ سابق.
- ۴- رک: مأخذ سابق.
- ۵- رک: شیخ الطائفه الطوسی، تفسیر التبیان، تحقیق و تصحیح: احمد حبیب قصیرالعاملی، نجف، ج ۱، ص ۲۴.
- ۶- رک: مأخذ سابق، مقدمه، ج ۱، ص ۱۱.
- ۷- رک: مأخذ سابق.
- ۸- رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۳۹۶.
- ۹- رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۱۲۶.
- ۱۰- رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۰۳.
- ۱۱- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳.
- ۱۲- رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۵۱۲.
- ۱۳- رک: مأخذ پیشین ج ۲، ص ۴۳۱.
- ۱۴- رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۴۲۹.
- ۱۵- رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۱۵۶.
- ۱۶- رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۲۳۶.
- ۱۷- رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۵۹۲.
- ۱۸- رک: مأخذ پیشین، ج ۴، ص ۳۱۷.
- ۱۹- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۳۱۸.
- ۲۰- رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۲۲۸ و ۲۲۹.
- ۲۱- رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۵۷۸.
- ۲۲- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۵۱۱.
- ۲۳- رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۲۳۵.
- ۲۴- رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۲۳۶.
- ۲۵- رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۶۰۱.
- ۲۶- رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۱۰۳.

- ۲۷۔ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۵۶.
- ۲۸۔ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۳۶.
- ۲۹۔ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.
- ۳۰۔ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۳۵۳ و ۳۵۴.
- ۳۱۔ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۶۹.
- ۳۲۔ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۶۰۱.
- ۳۳۔ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۲۹۷.
- ۳۴۔ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۲۸۹.
- ۳۵۔ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۲۶۶.
- ۳۶۔ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ۲۲۲.
- ۳۷۔ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ۲۰۰.
- ۳۸۔ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۳۴.
- ۳۹۔ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ۲۷۰ و ۲۷۱.
- ۴۰۔ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ۵۵۵.
- ۴۱۔ رک: مأخذ پیشین، ج ۲، ص ۵۶۶.
- ۴۲۔ رک: مأخذ پیشین، ج ۴، ص ۲۴۵.
- ۴۳۔ رک: مأخذ پیشین، ج ۴، ص ۴۰۹.
- ۴۴۔ رک: مأخذ پیشین، ج ۴، ص ۴۴۴.
- ۴۵۔ رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۳۴۳ و ۳۴۴.
- ۴۶۔ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۳۲۹.
- ۴۷۔ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۲۳۹.
- ۴۸۔ رک: مأخذ سابق، ج ۳، ص ۲۰۰.
- ۴۹۔ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۵۴۸ و ۵۴۹.
- ۵۰۔ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۶۷.
- ۵۱۔ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۶۸.
- ۵۲۔ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۱۶۷.
- ۵۳۔ رک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۳۹۱.
- ۵۴۔ رک: مأخذ سابق، مقدمه، ج ۱، ص ۵.
- ۵۵۔ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۸۷.
- ۵۶۔ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۳۸۷.
- ۵۷۔ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۲۱۶.
- ۵۸۔ رک: مأخذ سابق، زوج ۲، ص ۱۰۵.
- ۵۹۔ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۹۷.
- ۶۰۔ رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۵۵ و ۱۵۶.

تأثیر قرآن در شعر سنائی*

ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی شاعر و عارف معروف ایرانی در قرن ششم هجری بوده است. سنائی بعد از مسافرت به مکه و شهرهای دیگر ایران به غزنین بازگشت و تا پایان عمر در آنجا مقیم بود. وی دوستدار آل علی (ع) بود. سنائی علاوه بر دیوان قصاید و غزلیات، مثنوی «حدیقة الحقیقة» و آثار دیگری مانند: طریق التحقیق، سیرالعباد الی المعاد و کارنامه بلخ

مرداورد، کتابت و ترمیم علوم اسلامی

عروس حضرت قرآن، نقاب آن گه براندازد
که دارالملک ایمان را، مجرد بیند از غوغا
عجب نبود گم از قرآن، نصیبت نیست جز نقشی

که از خورشید جز گرمی، نیسند چشم نابینا

دیوان سنائی، چاپ دکتر مظاهر مصفا، ص ۲۷

در میان شاعران پارسیگوی، سنائی مرتبه ای بس رفیع دارد به طوری که نه تنها شاعران روزگارش به او اعتقادی تمام داشته اند بلکه پس از مرگ هم، پیوسته به دیده احترام بدو نگریسته و وی را ستوده اند. خاقانی شروانی در جایی که به نام خود اشاره کرده، گفته است^۱: چون بدلی سنائی به جهان آمدم، بدین سبب پدرم نامم را بدیل نهاد.

* در این گفتار از تأثیر قرآن در قصائد سنائی بحث خواهد شد.

بَدَل من آمدم اندرجهان سنائی را بدین دلیل پدر نام من بدیل نهاد دیوان سنائی مشتمل بر ۳۱۰ قصیده و ۴۰۵ غزل و ۱۷۹ قطعه و ۵۳۷ رباعی که مجموع تمام اینها ۱۳۷۸۰ بیت می باشد.^۲ مثنویهایی نیز سروده که جداگانه چاپ شده است.

سنائی شاعری است که از علوم متداول روزگار خود بهره وافر داشته و در فقه و تفسیر و حدیث استاد بوده، در حکمت و کلام و فلسفه و هیئت و نجوم، تبخّر داشته است؛ اندکی هم از طب روزگاران خود آگاه بوده و در واقع مآخذ افکار سنائی، تنها علوم شرعی و احادیث قرآن و اخبار و سنن و احکام الهی نبوده بلکه چیزهای دیگری نیز همچون فرهنگ و تمدن ایران قبل از اسلام و اصول دیگر دینان — غیر از دین اسلام — و علوم ادبی و لغوی عرب، از جمله دانشهایی است که اساس فکر سنائی را تشکیل می دهد.

شاید بتوان گفت: سنائی اول کسی است که اخلاقیات را وارد شعر فارسی کرد و لفظ و معنی را به درجه کمال رسانید و دشوارترین معانی را در زیباترین عبارت پروراند و ترکیبهای تازه و خوش آهنگ ساخت.

درست است که سنائی مبتکر شعر عارفانه، در زبان فارسی نیست؛ زیرا شعر عارفانه از اواسط قرن چهارم هجری، آغاز شده، لیکن می توان گفت که بسط و تکمیل شعر عارفانه زاده فکر عالی و طبع بلند آفرین سنائی است و او نخستین شاعری است که قصاید عرفانی ساخته و اگر تمام مصطلحات عرفانی از سنائی نباشد؛ یقیناً قسمت اعظم از این شاعر عارف است و دو شاعر عارف بزرگ ایران یعنی: عطار و مولوی در حقیقت پیروان مکتب اویند.^۴

با آنکه مآخذ افکار سنائی چیزهای مختلفی است ولی سنائی بیش از همه چیز، از قرآن مجید بسیار متأثر است و از مفاهیم کتاب خدا، بسیار بهره جسته و هیچ قصیده و مثنوی او، نیست که در آن به طریقی از قرآن سود نبرده باشد. مثلاً در شعر:

لا فِ «نحن الغالبون» بسیار کس گفتند لیک

«غالبون» شان گشت «آمتا» چو ثعبان شد عصا

ص ۱۴ دیوان، چاپ دکتر مصفا

سنائی به آیات:

«قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ. فَأَلْقَوْا حِجَابَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ. فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ. فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ. قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ». الشعراء / ۴۳ - ۴۷

اشارتی کرده است. قرآن مجید در این آیات، بیان حال ساحران مغرور که حداکثر نیروی خود را به کار گرفته بودند و به پیروزی خود هم امیدوار بودند و طنابها و عصاهای خود را افکندند و همچون بسیاری از چاپلوسان و متملقان، با نام فرعون شروع به کار کردند و بر قدرت پושالی فرعون، تکیه کردند، و گفتند: که به عزت فرعون ما قطعاً پیروزیم؛ اشاره کرده است.

در مصراع دوم که سنائی می‌گوید: «غالبون» شان گشت (آمتا) چو ثعبان شد عصا» اشاره کرده است به اینکه ساحران که تا آن زمان، کوس «نَحْنُ الْغَالِبُونَ» می‌زدند و خود را پیروز می‌پنداشتند چون از ریزه کاریها وفوت و فنِ سحر باخبر بودند و خود درون عصاها و طنابهای شان را خالی کرده بودند و ماده شیمیایی مخصوص [شاید جیوه] که در تابش آفتاب، قرار می‌شود و به حرکت در می‌آید ریخته بودند و همان طور که قرآن گفته است: «... فَإِذَا حِجَابَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ يُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُا تُشْعَى» طه / ۶۶ که ناگاه در اثر سحر، چوبها [= عصاها] و رسنهاشان پنداشتی که به جنبش آمد و فرعون و اطرافیاننش هم شاد شدند و از دیدن صحنه به ظاهر پیروزمند به وجد و سرور آمدند ولی پس از آنکه موسی عصای خود را افکند و آن عصا، مار بزرگی شد و با سرعت، شروع به بلعیدن وسایل دروغین ساحران کرد و آنها را بلعید.

[قَالَ لَقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ □]

ساحران به علت آگاهی از رموز سحر، یقین پیدا کردند که این مسأله، قطعاً سحر نیست و یک مُعْجِزَةٌ بزرگ الهی است؛ این بود که به سجده افتادند و چنان تحت

□ تَلْقَفُ: بر وزن سقف: بر گرفتن چیزی به سرعت، خواه با دست باشد یا دهان، و در اینجا منظور گرفتن با دهان است.

□ يَأْفِكُونَ: از ماده اِفْكَ بر وزن كَذَبَ؛ به معنای دروغ و در اینجا اشاره است به وسایل دروغین که آنها را به جای مارهای کوچک و بزرگ، قالب کرده بودند.

تأثیر جاذبه موسی قرار گرفتند که گویی بی اختیار بر زمین افتادند و سجده کردند. [فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ] و همراه با این سجده کردن، گفتند: «قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ» ما به پروردگار عالمیان ایمان آورده ایم.^۵

شیخ طوسی ذیل آیه مزبور نوشته است:^۶

موسی به ساحران گفت: «الْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ» که منظور اصلی تحدی و مبارزه طلبی است؛ ساحران نیز جبال و عصاهای خود را انداختند «وَقِيلَ لَهُمْ جَعَلُوا فِيهَا زِينًا وَطَرَحُوهَا فِي الشَّمْسِ» و چون در آفتاب گرم شد زیبق به حرکت درآمد «لِأَنَّهُ إِذَا حَمَى مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَضَعِدَ فَتَحَرَكَ لِذَلِكَ الْجِبَالُ وَالْعِصِيُّ، فَفَنَّ التَّاطُرُونَ أَنهَّا تَتَحَرَّكَ.»

جمله «إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ» با حرف تأکید «إِنَّ» و لام ابتداء که از ادوات تأکید است آمده است.

ساحران نه تنها ساجد شدند و به زمین افتادند بلکه گفتند: «آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ» که تمام مخلوقات آفریده اوینده، آن آفریدگاری که رب موسی و هارون نیز هست.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اختصاص دادن به رب موسی و هارون و ذکر آیه «رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ» پس از آیه «قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ» از این جهت است که رفع ابهام و تردید بشود؛ جمله «نَحْنُ الْغَالِبُونَ» در آیه ۱۱۴ سوره اعراف نیز چنین آمده است:

«وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ» در این آیه خداوند گفته است: ساحران نزد فرعون آمدند و گفتند: آیا اگر ما پیروز شویم، اجر و پاداش و جایزه ای خواهیم داشت؟

قرطبی، در بحث از آیه مزبور، ذیل کلمه «لَأَجْرًا» نوشته است:^۷ «أَيُّ جَائِزَةٍ وَ مَالاً وَ كَلِمَةً «أَجْرًا» چون به صورت نکره آمده است؛ در این مورد اجر و پاداش مهم و فوق العاده از آن، استنباط می شود.

داستان موسی و فرعون و ساحران در آیات ۱۱۳ تا ۱۲۲ سوره اعراف نیز هست.

علامه طباطبائی هم ذیل آیات ۴۲ تا ۴۶ سوره شعراء نوشته است:^۸

جبال: جمع جَبَل است به معنای طناب و عِصَى جمع عَصَا. تَلَقَّفَ از مصدر

لَقَفَّ بِهٖ مَعْنَاۙی بَلْعِیْدِن بِهٖ سَرْعَتِ یَا فُكُوْنِ اَز مَادَّةِ اِفْکِ یَعْنِی بَر گِرْدَانْدِن هَر چِیْزِی اَسْت اَز وَجْهٔ اَصْلِیْش وَ نِشَان دَاد اَن بَر خِلَافِ اَنچِهْ كِه هَسْت. سَحْر رَا، اِفْکِ گَوِیْنْد؛ زَبْرَا سِخْرِ هَر چِیْزِی رَا اَز صَوْرَتِ وَاقْعِیْش بَر مِی گِرْدَانْد وَ صَوْرَتِی خِیَالِی بَه اَن مِی دَهْد.

در جمله «اَمْتَا بِرَبِّ الْعَالَمِیْنَ» مقصود از ایمان، ایمان توحید است؛ اعتراف به «رَبِّ الْعَالَمِیْنَ» بودن خدا جز با توحید و انکار الوهیت آلهه نمی شود. و در آیه بعد هم که گفته شده «رَبِّ مُوسٰی وَ هَارُوْنَ» علاوه بر اقرار به توحید، اعتراف به رسالت موسی و هارون نیز کرده اند.

سنائی در قصیده:

كُفْر و اِیْمَان رَا هَم اَنْدَر تِیْر گِی، هَم دَر صِفَا
نِیْسْت دَار الْمَلِكِ جَز رِخْسَار وَ زَلْفِ مِصْطَفَا ه

موی و رویش، گربه صحرا ناوریدی مهر و لطف
کافری بی مرگ ماندستی و ایمان بی نوا
نسخه جبر و قدر در شکل و روی موی اوست

مرکز تحقیقات کلامی و ادبی

دیوان چاپ دکتر مصفا ص ۱۱

که در نعت رسول اکرم «ص» می باشد، سوره «الضحی» را تفسیر گونه ای کرده و بسیاری از آیات سوره مزبور را در این قصیده گنجانده است.

سنائی در آغاز قصیده از کفر و ایمان، از تیرگی و صفا، سخن گفته، همان طوری که خدای بزرگ هم در آغاز سوره، دو سوگند یاد کرده است. سوگند نخستین «ضحی» می باشد و روشنی کامل و هنگام بالا آمدن آفتاب و فرا گرفتن سطح تابش و روشنی بخشیدن و نورانی کردن.

سوگند دیگر که متقابل آن است «وَاللَّیْلِ اِذَا سَجٰی» می باشد و آن گاه است که پرده تاریکی همه را فرا گیرد. خدای بزرگ پس از سوگند بدین دو پدیده مهم، در

ه کلمات «ضحی» و «مُصْطَفٰی»، جهت رعایت قافیه به صورت «ضحاً» و «مصطففا» نوشته شد، همان طوری

که در دیوان نیز چنین است.

جواب این دو سوگند، گفته است:

«مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ» که خواسته است بگوید: خدای تو، از تو نبریده و هیچ کس هم با تو دشمنی ندارد. البته اضافه «رَبِّ» به کاف ضمیر، مُشْعِرٌ بر لطف خاصِ پروردگار است و حذفِ مفعولِ فعل «قَلَىٰ» هم افادهٔ عموم می‌کند. شیخ طوسی هم نوشته است^۹:

«هَذَا قَسْمٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَىٰ بِالضُّحَىٰ وَهُوَ صَدْرُ النَّهَارِ»

و نیز ذیل آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ» نوشته است^{۱۰}:

«قَسْمٌ آخَرَ» و معنای «سَجَىٰ»: غَشِيَ بِظِلَامِهِ. سپس از قول قتاده نقل کرده که معنای «سَجَىٰ»: سَكَنَ می‌باشد. می‌گویند: بَحْرٌ سَاجٍ ای ساکن و به قال الضحاک. يقال: سَجَا يَسْجُو سَجْوًا: إِذَا هَدِيَّ وَسَكَنَ.

قرطبی هم کلمه «ضُحَىٰ» را ضَوْءٌ و اشْرَاقٌ خورشید معنی کرده و دلیل او این است که قرآن در سوره «الشمس» کلمه «ضُحَىٰ» را به «شمس» اضافه کرد؛ زیرا «ضُحَىٰ» به ارتفاع شمس، بستگی دارد. وی کلمه «ضُحَىٰ» را مؤنث دانسته؛ زیرا می‌گویند:

«ارْتَفَعَتِ الضُّحَىٰ»

البته قرطبی در آیات: «وَالضُّحَىٰ. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ» آیات ۱ و ۲ / الضُّحَىٰ مراد از «ضُحَىٰ» را به قرینه «وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ» نهار یعنی روز دانسته، همان طوری که در آیه:

«أَوَامِنَ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَمْ يَأْتِيهِمْ بِأَسْنَا ضُحَىٰ وَهُمْ يَلْعَبُونَ» اعراف / ۹۸

چنین است و به معنای روز، می‌باشد.

قرطبی هم، جمله را در مورد قسم دانسته یعنی: «اقْسَمُ بِالضُّحَىٰ» در واقع خدای عزوجل به این دو پدیده یعنی «ضُحَىٰ» و «لیل» سوگند یاد کرده و جواب سوگند هم «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ» می‌باشد^{۱۱}.

راغب اصفهانی متوفی به سال ۵۰۲ هجری کلمه «ضُحَىٰ» را به معنای گستردگی نور آفتاب دانسته و افزوده است که «ضُحَىٰ» وقتی را گویند که آفتاب

گسترده باشد و روز بالا آمده باشد. *

سنائی در شعر:

در دو عالم مرترا باید همی بودن پزشک

لیکن آنجا به که آنجا به، به دست آید دوا

ص ۱۲ دیوان، س ۶

به پیامبر اکرم، خطاب کرده و در واقع اشارتی است به آیه:

«وَلَا خَيْرَ لِمَنْ خَيْرٌ مِنَ الْأُولَى» الضحیٰ / ۴

که می خواهد بگوید برای تو ای پیامبر، فرجام کار، بهتر از آغاز آن است، زیرا آخرت به قرینه سیاق عبارت که در مقابل «أُولَى» می باشد یعنی زندگی پس از مرحله اُولَى. و چنانچه منظور از «آخرت» عالم دیگر می بود، در مقابل آن «الدُنْیَا» مناسب تر بود از «الأُولَى»^{۱۲}

لیکن شیخ طوسی، ذیل آیه مزبور نوشته است^{۱۳}:

«خطابٌ للنبیِّ یقول اللهُ تعالیٰ له انَّ ثواب الآخرة والنعم الدائم فیها خیرٌ لک

مِنَ الْأُولَى یعنی من الدنیا، والکون فیها لکونها فانیة.»

همان طوری که قرطبی نیز بر آن است که زندگی آخرت پیامبر اکرم بهتر و برتر

است از زندگی این جهانی. سخن قرطبی ذیل آیه مزبور چنین است:

«ما عندی فی مرجعک الیّ یا محمد! خیرٌ لک ممّا عجلت لک من الکرامة

فی الدنیا.»^{۱۴}

علامه طباطبائی هم بر آن است که این آیه، اشارتی است به زندگی آخرت

پیامبر اکرم «و حیاتک الآخرة خیر لک من حیاتک الدنیا»^{۱۵}!

و از قول برخی از مفسران، نقل کرده که این آیه، ناظر است هم به زندگی

دنیاوی و هم به زندگی آخرتی رسول اکرم. «وقیل: الآیة ناظرة الی الحیاتین جمیعاً

دون الحیاة الآخرة فقط.»

* الضحیٰ: انبساط الشمس و امتداد النهار و سُمی الوقت به... راغب برای توضیح مطلب افزوده است: و ضاحیة

کلّ شیء، ناحیة البارزة.

زمخشری، متوفی^{۱۶} به سال ۵۳۸ هجری، ضمن اینکه مناسبت روز را با مسأله وَحی و تاریکی شب را با انقطاع وَحی بیان کرده و ارتباط آیه «وَلَا آخِرَ خَيْرٍ لَّكَ مِنْ الْأُولَى» را هم به آیات پیشین باز گفته، افزوده است که خدای بزرگ، ضمن نفی تودیع [= ترک کردن] و ضمن نفی قَلْبِ [= شدت بغض و دشمنی] گفته است که نه تنها وَحی، قطع نخواهد شد، بلکه توحیب خدایی و حال و وضع تو در آخرت بهتر است و برتر. سخن زمخشری چنین است^{۱۶}:

«إِنَّ اللَّهَ قَوَّاصِلُكَ بِالْوَحْيِ إِلَيْكَ وَأَنْتَ حَبِيبُ اللَّهِ وَلَا تَرَى كَرَامَةَ اعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا نِعْمَةَ اجْتَلَى مِنْهُ، اخبره ان حاله فى الآخرة اعظم من ذلك واجل...»
سنائی در شعر:

لاجرم چندان شرابت بخشم از حضرت که تو

از عطا خشنود گردی و آن ضعیفان از خطا

آیه: «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» الضحیٰ / ۵ را در نظر داشته و به بخشش بارگاه کبریائی اشاره کرده است. قرآن مجید در این آیه خواسته است بگوید:
پروردگارتو، آن چنان در آینده به تو، عطا و بخشش کند که تو خشنود گردی و راضی.

با اینکه از عطا و بخشش اسمی برده نشده ولی اضافه «رَبِّ» به کاف ضمیر تا اندازه‌ای بیانگر این معنی می‌باشد که چشمداشت آن پیامبر بزرگوار، این است که مردم تربیت بشوند و سختی‌ها و مشقات راه رسالت هموار گردد تا آن بزرگوار بتواند ابلاغ رسالت کند.

آیه مزبور، برای تثبیت آیه پیشین است، در این آیه از عطیه سخنی نیست و مطلق است و به قول زمخشری^{۱۷} وعده‌ای است که هم عطایای دنیائی را در بر می‌گیرد و هم ثوابهای اخروی که «لَا يَعْلَمُ كُنْهَهُ إِلَّا اللَّهُ».

شیخ طوسی هم ذیل آیه مزبور نوشته است^{۱۸}:

«وعد من الله ان يعطيه من السعیم والثواب وفتون النعم مايرضى النبى (ص) به

و یوثره.»

قرطبی، ذیل آیه «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» حدیثی را نقل کرده که

اهمیت پیامبر رحمت را نشان می دهد و کرامت آن بزرگ مرد را می رساند و آن حدیث این است: لَمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذْنٌ وَاللَّهِ لَا أَرْضَىٰ وَوَاحِدٌ مِنْ أُمَّتِي فِي النَّارِ»^{۱۹}.

در باب یتیم بودن پیامبر اکرم سنائی گفته است:

نه تو دُری بودی اندر بحر جسمانی یتیم فضل ما تاجیت کرد از بهر فرق انبیا
دیوان سنائی ص ۱۲، س ۱۱

که در این شعر خوددشارتی است به آیه:

«أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ» الضحیٰ / ۶

استفهام «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا» برای تنبیه است و طلب اقرار؛ سنائی هم به صورت استفهام انکاری «نه تو دُری بودی اندر بحر جسمانی یتیم» به کار برده است و در واقع، قرآن هم یتیم ناشناس بی مأوی یعنی آن پیامبر بزرگوار را مورد خطاب قرار داده و گفته است: آیا تو یتیمی نبودی که خدایت جا و پناه داد و به تو محبت کرد، زیرا فعل «آوی» متضمن معنای کسی را در خانه خود جای دادن و در پناه گرفتن و بدو رحم کردن، می باشد.

شیخ طوسی ذیل آیه «وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رِثًا مَّا قَتَرْتُمْ» الضحیٰ / ۶ نوشته است^{۲۰}: خدا به پیامبرش وعده اعطای نعمت داده به اندازه ای که او راضی شود و سپس نعم دنیاوی را برشمرده است:

۱ - «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ» که پس از فوت پدر (عبدالله) سرپرستی او را عبدالمطلب و سپس ابوطالب او را پناه داد و نسبت به او محبت کرد.
۲ - «وَوَجَدَكَ عَائِلًا هَ فَآغْنِي.»

قرطبی نیز همان سخن شیخ طوسی را نوشته است^{۲۱} و عبارت «عَدَّدَ سُبْحَانَهُ مِثْنَهُ عَلِيٌّ نَبِيَّهُ مُحَمَّدٌ (ص)» را ذیل آیات مزبور بیان کرده و سپس از قول مجاهد افزوده است که ممکن است کلمه «یتیم» در آیه «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ» از باب مجاز باشد؛ زیرا در زبان عربی می گویند: «دُرَّةٌ يَتِيمَةٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا مِثْلٌ».

ه فالعائل: الفقير از باب عال يعبل عيلة: اذا كثرت عياله و افتقر رك: تفسير البيان ۳۶۹/۱۰.

در این صورت معنای آیه چنین است: «الم یجدک واحداً فی شرفک لا نظیرُ لک، فأواک الله باصحاب یحفظونک و یحوظونک.»

همین سخن قرطبی را، علامه طباطبائی نیز بیان کرده بدین صورت:

«وقیل: المراد بالیتیم الوحید الذی لا نظیر له فی الناس کما یقال دُرّ یتیم...»

یعنی منظور از یتیم در این آیه، پدر مرده نیست بلکه منظور بی نظیر بودن است همچنان که دُرّ بی نظیر را، دُرّ یتیم می‌گویند و در این صورت معنای آیه، چنین خواهد بود:

مگر نبود که خدا ترا فردی بی نظیر در میان مردم دانست و در نتیجه مردم را دور تو جمع کرد؟

در شعر:

نی تو راه شهر خود گم کرده بودی ز ابتدا

کردیم با همشهریانست آشنا

دیوان سنائی ص ۱۲، س ۱۲

سنائی به پیامبر اکرم خطاب کرده و اشارتی است به آیه:

«وَوَجَدَکَ ضَالًّا فَهَدٰی» الضحیٰ / ۷

شیخ طوسی نوشته است^{۲۳}: برای کلمه «ضال» چند معنی گفته شده است: احداً — وجدک لا تعرف الحقّ فهداک الیه بانّ نصب لک الادلّة و ارشادک الیها حتّٰی عرفت الحقّ و ذالک من نعم الله. که در واقع گفته است که اگر هدایت خدا نبود هدایت نمی شدی.

۲ — ای پیامبر! ترا که از لحاظ نبوت و شریعت گمراه بودی، هدایت کرد.

۳ — تو ای پیامبر! در میان قوم گمراهی می زیستی و هدایت شدی [= و وجدک

فی قوم ضلال آئی فکانک واحداً منهم.]

۴ — «إنه لَمَّا هَاجَرَ إِلَى الْمَدِیْنَةِ ضَلَّ فِی الطَّرِیقِ، وَضَلَّ دَلِیْلُهُ فَأَرشَدَهُمُ اللهُ

تَعَالٰی إِلَى الطَّرِیقِ الْوَاضِحِ حَتّٰی وَصَلُوا...»

زمخشری نوشته است^{۲۴}: «معناه الضلال عن علم الشرائع...» به دلیل آیه:

«وَكَذٰلِكَ اَوْحٰیْنَا اِلَیْکَ رُوحًا مِّنْ اَمْرِنَا مَا کُنْتَ تَدْرِیْ مَا الْکِتَابُ وَلَا الْاٰیْمَانُ...»

وقیل: ضَلَّ فِي صَبَاهِ فِي بَعْضِ شِعَابِ مَكَّةَ فَرَدَّةً أَبُو جَهْلٍ إِلَى عَبْدِ الْمُطَّلَبِ.
وقیل: أَضَلَّتْهُ حَلِيمَةُ عِنْدَ بَابِ مَكَّةَ حِينَ فَظَمَتْهُ وَجَاءَتْ بِهِ لِتُرْدَهُ عَلَيَّ
عبدالمطلب.

وقیل: ضَلَّ فِي حُدَايِقِ الشَّامِ حِينَ خَرَجَ أَبُو طَالِبٍ.
فهداک: یعنی قرآن و شرائع به تو آموخت.

زمخشری به صراحت افزوده است که درست نیست که بگوییم آن بزرگوار هم بر
دین و آیین کافران بوده، معاذ الله که چنین سخنی را بپذیریم؛ زیرا لازم است که انبیا
پیش از نبوت معصوم باشند و از کبائر و صغایر مبرا.
قرطبی، کلمه «ضال» را به معنای غافل از امر نبوت، تفسیر کرده و گفته
است: ۲۵:

«هُنَا وَالضَّلَالُ بِمَعْنَى الْغَفْلَةِ» همچنان که در آیه:

«قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي» طه / ۵۲

چنین است و فعل نَسِيَ «لا یضیل» به معنای «لا یغفل» می باشد. البته قرطبی،
اقوال دیگر را هم نقل کرده است و مثلاً نوشته است:
«وَقَالَ قَوْمٌ: «ضَالًا» لَمْ تَكُنْ تَدْرِي الْقُرْآنَ وَالشَّرَائِعَ، فَهَدَاكَ اللَّهُ إِلَى الْقُرْآنِ وَ
شرائع الاسلام.»

قرطبی، ذیل آیه مورد بحث از قول متکلمان سخن جالبی گفته است و آن اینکه:
أعراب درخت منفرد و تک درخت واقع شده در بیابان را، «ضال» گویند زیرا
به وسیله آن، گمشدگان بیابان راه را می یابند، در این مورد هم قرآن معنای مجازی
«ضال» را در نظر داشته و گفته است:

«وَوَجَدَكَ ضَالًّا» ای لا آحدٌ علی دینک، وانكٌ وحيدٌ ليس معك آحدٌ

فهدیتُ بك الخلقَ إلى .»

علامه طباطبائی ذیل آیه مزبور، نوشته است: ۲۶:

منظور از «ضال» در این آیه، گمراهی نیست بلکه مقصود عدم هدایت است و
منظور از هدایت نداشتن هم این است که اگر هدایت خدا نباشد تو هدایت نخواهی

یافت. البته ایشان اقوال مختلف دیگری را هم نقل کرده است.
سنائی در شعر:

بی نعیمت خواست کردن، مرثرا تلقینِ جِرحِ

پیش از آن کانعام ما تعلیم کردست کیمیا

دیوان سنائی ص ۱۲، س ۱۴

به آیه: «و وجدک عائلاً فاغنی» الضحی / ۸

اشارتی کرده است. جوان نادار و عیالمند، در نتیجه کوشش‌ها، مجرب گردید و بصیر و در کار تجارت خبره و در امانت‌داری شهره؛ به طوری که نظر آن بانوی هوشمند و توانگر و بزرگوار را به خود جلب کرد و سرپرستی کاروانش را به عهده گرفت و در نتیجه آن یتیم نادار که مقدر بود پیش از پیامبری دردها و بینوائیها را خود دیده باشد، پس از تحمل آن سختی‌ها و ناهمواریها و گذراندن مرحله ناداری، به مرحله بی‌نیازی رسید.

شیخ طوسی هم ذیل آیه مزبور نوشته است^{۲۷}: «فالعائل: الفقیر، و هو ذوالعیلة من غیر جدّة. عال یعیل عیلة: إذا کثر عیالُه و افتقر.»

قرطبی هم ذیل آیه مزبور نوشته است: عائل: فقیری که مالی ندارد. در تفسیر «فاغنی» نوشته است «فاغناگ بخدیجة رضی الله عنهما».

قرطبی افزوده است که برخی از مفسران نوشته‌اند: «و وجدک فقیراً من الحُجج والبراهین، فاغناگ بها» برخی نیز گفته‌اند که به مناسبت پیروزی در جهاد، غنائم به دست آمد و از اموال کفار غنی شدی، لیکن این نظر را قرطبی نپذیرفته؛ زیرا سوره «ضحی» مکی است و جهاد در مدینه واجب شده^{۲۸} است. علامه طباطبائی هم «عائل» را به معنای تهی دستی دانسته که از مال دنیا چیزی ندارد.

العائل: الفقیر الذی لا مال له. سپس افزوده است که خدای بزرگ پیامبر اکرم را پس از ازدواج با خدیجه دختر خویش، که مال فراوانی داشت و همه را هم به آن حضرت هبه کرد، بی‌نیاز گردید^{۲۹}.

سنائی در اشعار:

با تو در فقر و یتیمی ما چه کردیم از کرم

تو همان کن ای کریم از خلق خود با خلق ما

مادری کن مَرُیْتِیمان را بپرویشان به لطف

خواجهگی کن سائلان را طمع شان گردان وفا

دیوان سنائی ص ۱۲، س ۱۵ و ۱۶

به آیات فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ الضحی / ۹ و ۱۰ نظر داشته است. در واقع قرآن، خواسته است بگوید: ای پیامبر، پس از دریافت نعمتهای بزرگ و گوناگون ربوبی و پس از آنکه تو خود یتیم بی پناه بودی و به درجه ای از عظمت رسیدی که دیگر مردم دنیا را هم پناه دادی. اکنون توجه داشته باش که یتیم دل شکسته را نگران نکنی، یتیمی که از محبت و پناهندگی پدر محروم شده و بیش از هر چیز به محبت نیاز دارد، به او روی خوش نشان بده و انسانهای نیازمند و سائل را هم از خود مرنجان. جان کلام در این است که قرآن می گوید: اگر نتوانستی نیاز سائل را برآورده کنی، نباید او را رنجور کنی و ناامیدش سازی. قرآن نهی «لا تقهره» و «لا تنهه» را به صراحت به انسانها گوشزد می کند. شیخ طوسی گفته است^{۳۰}:

خطاب به پیامبر اکرم است ولی نهی از این کاربرای همه مکلفان است، ظاهراً خطاب خاص است ولی مصداق آنها جمیع مکلفان می باشند. شیخ طوسی «انتهار» را داد و فریاد کردن در روی سائل طالب چیزی معنی کرده و افزوده است نه تنها یتیم را نباید مقهور کرد بلکه نسبت به هرکس که یار و ناصری هم ندارد، نباید شدت عمل نشان داد.

گوئیا سنائی در شعر:

نعمت از ما دان و شکر از فضل ما کن تا دهیم

مر ترا زین شکر نعمت، نعمتی دیگر جزا

دیوان سنائی، ص ۱۲، س ۱۷

به آیه «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» الضحی / ۱۱

نظر داشته، زیرا خدای بزرگ در سوره «الضحی» پس از آنکه یک سلسله

۳۰ راغب، کلمه «قهر» را غلبه همراه با خوار کردن معنی کرده است «القهر الغلبة والتذليل معاً ويُشتمل فی

کلی واحد منهما. رک: المفردات فی غریب القرآن، ذیل کلمه «قهر»

نعمتهای اعطائی خود را به پیامبر بزرگوارش بر می شمارد و او را که یتیمی بوده، پناه می دهد «الْمَ يَجِدُكَ يَتِيمًا قَاوِي» و لطف خاص پروردگار شامل حالش می شود و آن بزرگوار را از محیط آلوده مگه برکنار نگه می دارد و قوای او را پرورش می دهد و از گمراهیهای شرک و انحرافات محیطی او را دور می کند «وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» را در شأنش نازل می کند و از بینوائیها و نابسامانیها رهاش می دهد و بانوی بزرگواری چون خدیجه از جان و دل ثروتش را در اختیار آن حضرت می گذارد و مصداق آجلائی «فَوَجَدَكَ غَائِلًا قَاغْنِي» می شود.^{۳۱} پس از این نعمتها است که سرانجام قرآن می گوید:

«وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ»

در واقع، قرآن خواسته است بگوید: یادآوری نعمت، خود نوعی شکر است. شیخ طوسی هم ذیل آیه مزبور گفته است^{۳۲}:

«معناه: اذکر نعم الله و أظهرها و تحدث بها و قد قيل: من شكر النعمة الحديث بها».

قرطبی هم ذیل آیه مزبور نوشته است^{۳۳}: «أَنْشُرْمَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْكَ بِالشُّكْرِ وَالثناء. والتحديث بنعم الله والاعتراف بها شُكْرًا». و «وَالخِطَابُ لِلنَّبِيِّ (ص) وَالْحُكْمُ عَامٌّ لَهُ وَ لِغَيْرِهِ».

علامه طباطبائی^{۳۴}، تحدیث نعمت را که به معنای یادآوری و نشان دادن نعمت است. خواه به زبان باشد و یا به عمل، شکر نعمت دانسته است و برای توضیح مقال، افزوده است و چنین بیان کرده است:

ای پیامبر بزرگوار! تو طعم ذلتی را که یتیم می چشد، چشیده ای و دل شکستگی او را احساس کرده ای، پس هیچ یتیمی را خوار مشمار و تلخی فقر را نیز درک کرده ای پس هیچ سائلی را از خود مران. و همه جا نعمت او را یادآور شو و آن را پنهان مدار.

«فَأشكر نعمته بالتحدیث بها ولا تسترها».

سنائی در قصیده ای که با مطلع:

احسنت یا بدرالدجی، لبیک یا وجه العرب

ای روی تو خاقان □ روز وی مُوی تو سلطان شب

□ خاقان روز کنایه از آفتاب و «سلطان شب» کنایه از ماه است.

در بحر رَجَزِ مَشَمَّنِ سالم، و رفعتِ پیامبر اکرم سروده، پس از چند بیت گفته است:

رویت چو «طاهها» ظاهرست «وَاللَّيْلُ» مویت ظاهرست

أَمْرٌ «لَعَمْرُكَ» ناظرست، در پاک پاک آمد لقب

کلمه «طه» اشارتی است به آیه:

«طه. مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى.» طه / ۱ و ۲.

که در واقع قرآن مجید، به پیامبر اکرم، خطاب کردد [طه = از اسامی پیامبر اکرم^{۳۵} است و معنای آن [یا طالب الحق، الهادی الیه] یعنی ای کسی که طالب حقی و هدایت کننده به سوی آنی، می باشد] و گفته است: ای رسول! ما قرآن را بر تو نازل کردیم که خویشتن را به رنج درافکنی.

کلمه «تَشْقَى» از ماده شقاوت است و به معنای ضیعه سعادت. لیکن بنا به گفته راغب^{۳۶}، گاه می شود که این ماده به معنای رنج و تعب می آید.

منظور سنائی از «وَاللَّيْلُ» اشارتی به آیه «وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى» اللیل / ۱ و آیه «وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى» الضحی / ۲ می باشد. خدای بزرگ در آیه «وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى» به شب سوگند یاد کرده وقتی که روز را می پوشاند و آن را فرا می گیرد و این فراگیری شب، روز را در آیه «يَغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ» بخشی از آیه ۵۴ / اعراف.

نیز آمده است. علت اینکه برای لیل، فعل مضارع «يَغْشَى» آمده و برای نهار فعل ماضی «تَجَلَّى» آن است که خدای بزرگ خواسته به تاریکی زمان نزول آیه که آغاز ظهور دعوت اسلامی بوده و تاریکی فسق و فجور، زمین را پوشانده بود، اشارتی کرده باشد و استمرار آن را نشان بدهد، در صورتی که اگر گفته می شد: «وَاللَّيْلُ إِذَا غَشَاهَا» از نظر فاصله با دیگر آیات هم بهتر بود ولی از لحاظ معنی و مفهوم، رعایت این موضوع نشده بود و از فعل ماضی «غَشَى» چنین چیزی استنباط نمی شد^{۳۷}. و حال آنکه فعل مضارع «يَغْشَى» حدوث تدریجی را هم نشان می دهد.

• خدای بزرگ روز را به پرده شب در پوشانید. در این آیه فاعل فعل «يَغْشَى» کلمه «زَب» می باشد.

• وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى. سورة اللیل / ۲.

در سوره «الشمس» نیز گفته شده است: «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰهَا. وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا.»

به هر حال خدای بزرگ در این آیه به یک پدیده طبیعی دیگر سوگند یاد می‌کند و می‌گوید: سوگند به شب آن گاه که همی پوشاند. تصریح نشدن به مفعول فعل «يَغْشَى» و حذف آن، افاده عمومی می‌کند، در واقع خواسته است بگوید: تاریکی و شب سراسر ظاهر و باطن عالم را می‌پوشاند و بعد، قرآن به روز و روشنایی سوگند خورده که اشعه نور بر آفاق می‌تابد «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ».

قرطبی فعل مضارع «يَغْشَى» را «يُعْطَى» معنی کرده و افزوده است که مفعول فعل، ذکر نشده؛ زیرا برخی گفته‌اند:

تقدیر جمله «يغشى النهار» است و بعضی هم «يغشى الارض» و برخی هم گفته‌اند:

«يَغْشَى الْخَلَائِقَ» است و عده‌ای هم تقدیر جمله را «يغشى كلَّ شىءٍ بِظِلْمَتِهِ» دانسته درباره «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ» هم قرطبی گفته است:

«إِذَا انْكَشَفَ وَوَضَحَ وَظَهَرَ وَبَانَ بِضَوْتِهِ عَنِ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ.»

شیخ طوسی هم ذیل آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» نوشته است^{۳۹}:

«هَذَا قَسَمٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَىٰ بِاللَّيْلِ إِذَا غَشِيَهُ الظَّلَامُ.»

سنائی در مصراع: «أَمْرٍ لَعَمْرُكَ» ناظر است، در پاک پاک آمد لقب» اشارتی به آیه:

«لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» حجر/ ۷۲

کرده است، خدا در این آیه، به جان و حیات پیامبر گرامی سوگند یاد کرده تا «إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» که اینان در مستی خود سخت سرگردانند را به خوبی بیان کند و توضیح دهد که اگر مستی شهوت و مستی غرور و لجاجت، مستی انحراف و کجروی، گروهی را از راه بدربرد، همه چیز نیست و نابود می‌گردد.

آیه مزبور درباره قوم لوط است که قصد تجاوز به مهمانان لوط را داشتند و لوط که وقاحت آنان را دید، خواست آنان را از این کار زشت باز دارد و بدانان گفت: اگر هدف شما ایشباع غریزه جنسی است چرا از راه مشروع و ازدواج صحیح وارد نمی‌شوید.

«قَالَ هَوْلًا بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ» حجر/ ۷۱

این دختران من، آماده ازدواج هستند، اما مستی شهوت آنان را کور کرده بود و اراده کردند که به مهمانان لوط تجاوز کنند و آیه «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» بیان حال این قوم متجاوز است که خدا به جان پیامبر و به حیات آن بزرگوار قسم خورده که آنان در مستی خود سرگردانند.

قرطبی، ذیل آیه مزبور نوشته است^{۴۰}:

همه مفسران برآنند که خدای بزرگ در این آیه به حیات محمد (ص) و جان او از باب شرافت و عظمت او سوگند یاد کرده و «هَذَا نَهَايَةُ التَّعْظِيمِ وَ غَايَةُ السَّبْرِ وَ التَّشْرِيفِ» می باشد و از قول ابوالجوزاء، نقل کرده است که:

«مَا أَقْسَمَ اللَّهُ بِحَيَاةِ أَحَدٍ غَيْرِ مُحَمَّدٍ (ص) لِأَنَّهُ أَكْرَمُ الْبَرِيَّةِ عِنْدَهُ» و افزوده است که مرجع ضمیر «سَكْرَتِهِمْ» قوم لوط است که نمی دانند در صبح فردا چه بر آنان وارد خواهد شد. «فَأَخَذَتْهُمْ الضُّبْحَةُ مُشْرِقِينَ» حجر/ ۷۳

و نیز قرطبی گفته است: وَالْعَمْرُ بِضَمِّ الْعَيْنِ وَ فَتَحِهَا لِفَتَانٍ وَ مَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَسْتَعْمَلُ فِي الْقَسَمِ إِلَّا بِالْفَتْحِ لِكَثْرَةِ الْإِسْتِعْمَالِ...»

و توضیح داده که کلمه «لَعَمْرُكَ» بنا بر ابتدائیت مرفوع است و خَبَرِ آن، محذوف و تقدیر آن، چنین است: «لَعَمْرُكَ مِمَّا أَقْسَمُ بِهِ^{۴۱}»

سنائی در یک قصیده دیگر که در نعت رسول اکرم سروده و سر بحر رملِ مثنوی محذوف می باشد و آغاز آن چنین است:

چون به صحرا شد جمال سید گون از عَدَم

جَاهِ كَسْرِي زِدْ بِهِ عَالَمَهَايَ عَزَلِ انْدَرِ قَدَمِ

دیوان سنائی ص ۱

مضمون آیه مورد بحث را چنین در شعر گنجانده است:

أَقْتَابِ كَلِّ مَخْلُوقَاتِ، أَنْ كَزْبَهُرْ جَاهِ

یاد کرد ایزد به جان او به قرآن در، قَسَمِ

دیوان سنائی ص ۴

که اشارتی است به آیه: «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» حجر/ ۷۲

شیخ طوسی^{۴۲}، ذیل آیه مزبور از قول ابن عباس نوشته است:
عَمْرٌ بِه معنای حیات است. عَمْرٌ و عُمْرٌ به یک معنی می باشد جز اینکه در مورد
قَسَم به فتح عین است و افزوده است: فَالَسَكْرَةُ: غَمُورٌ السَّهْوُ لِلنَّفْسِ وَ هُوَ لِأَيِّ فِي سَكْرَةِ
الْجَهْلِ.

يَعْمَهُونَ: ای بیتیرون، ولا يبصرون طریق المرشد.
سنائی، در قصیده دیگری که در نعت رسول اکرم است و در بحر زملی مثنوی
محذوف و آغاز آن

روشن آن بَدْرِي که کمتر منزلش عالم بود خرم آن صدري که قبله ش حضرت اعظم بود

دیوان سنائی ص ۹۹ س ۱۷

می باشد، پس از چند بیت، از مضمون آیه «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» بهره
جسته و چنین گفته است:

یا «لَعَمْرُكَ» انبیاء را فکرت رجحان کیست؟

با «عَفَا اللَّهُ» اولیا را زهره یک دم بود

با «أَلَمْ نَشْرَحْ» چه گویی مشکلی مانند به بند برتری

با «فَتَرَضَى» هیچ عاصی در مقام غم بود؟

در مصراع نخست «لَعَمْرُكَ» اشارتی است به همان آیه ۷۲ /سوره حجر و جمله

«عَفَا اللَّهُ» مصراع دوم در چند آیه آمده است به شرح زیر:

«... عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ...» مائده / ۹۵

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن بُدِّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ

يُنزَلُ الْقُرْآنُ تُبَدِّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا...» مائده / ۱۰۱

«عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لَمَ أذْنَتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا...» توبه / ۴۳

«وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ...» شوری / ۴۰

در بحث از آیه نخست [مائده / ۹۵] قرطبی نوشته است^{۴۳}: منظور از «ما سَلَفَ»

عملی است که در جاهلیت انجام می داده اید یعنی: «فی جاهلیتکم مِنْ قَتْلِکُمْ
الصید...»

و در بحث از آیه دوم [مائده / ۱۰۱] قرطبی، ذیل جمله «عَفَا اللَّهُ عَنْهَا» نوشته

است^{۴۴}:

عَنِ الْمَسْئَلَةِ الَّتِي سَلَفَتْ مِنْهُمْ» وَقِيلَ: عَنِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي سَأَلُوا عَنْهَا مِنْ أُمُورِ
الْجَاهِلِيَّةِ وَمَا جَرَى مَجْرَاهَا».

شیخ طوسی ذیل جمله «عَفَا اللَّهُ عَنْهَا» نوشته^{۴۵} است: در مرجع ضمیر «عَنْهَا»
دو قول است:

برخی مرجع ضمیر را «مسألة» دانسته؛ زیرا جمله «لا تسألوا» دلیل بر آن است
که ضمیر به «مسألة» برمی‌گردد «فَيَكُونُ الْعَفْوُ عَنْ مَسْأَلَتِهِمُ الَّتِي سَلَفَتْ مِنْهُمْ».
بعضی نیز گفته‌اند که ضمیر در «عنها» به «أشياء»^{۴۵} برمی‌گردد و «أشياء»
هم به امور جاهلیت و نظائر آن، مرتبط می‌شود. در واقع مفهوم کلی آیه مورد بحث این
است که قرآن خواسته است بگوید: از اموری که افشای آنها باعث ناراحتی و دردسر
شما می‌شود پرسش نکنید.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْؤُكُمْ...»

در بخش پایانی هم قرآن، از عفو خدا و بخشندگی و جلم او، سخن گفته است:
در بحث از آیه سوم [= توبه / ۴۳] قرآن، نخست درباره پیامبرش از عفو، سخن
گفته و سپس مواخذه کرده، البته عتاب خدائی جنبه کنایی داشته؛ زیرا شأن نزول آیه،
درباره منافقانی است که با عذرهای گوناگون اجازه خواستند که از شرکت در میدان
جنگ تبوک، معذور باشند^{۴۶}.

شیخ طوسی هم در ذیل آیه مزبور نوشته است^{۴۷}:

جمله «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» خطابِ عتاب‌آمیزی است در باب اجازه دادن به آنان که
اجازه خواستند تا بعدها در جنگ تبوک شرکت کنند و پیامبر هم اجازه داد.

در باب حقیقت معنای «عَفَوُ» هم شیخ طوسی نوشته است:

«حَقِيقَةُ الْعَفْوِ الصَّفْحُ عَنِ الذَّنْبِ وَمِثْلُهُ الْغُفْرَانُ وَهُوَ تَرْكُ الْمَوَازِنَةِ عَلَى

الْأَجْرَامِ» و در ذیل «لَمْ أَذْنَبْتُ» هم نوشته است^{۴۸}:

• شیخ طوسی نوشته است: در وزن کلمه «اشياء» سه قول است:

کسانی، وزن آن را «أفعال» دانسته است. اخفش و قزاق، کلمه را بر وزن «فَعْلَاء» و خلیل و سیبویه آن را بر وزن
«أفعاء» دانسته‌اند. رک: تفسیر التبیان ۴/۳۶.

«عَاتَبَ اللَّهُ تَعَالَى نَبِيَّهٗ (ص) لِمَ آذَنَ لِقَوْمٍ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ عَنِ الْخُرُوجِ مَعَهُ إِلَى تَبُوكَ...»

سنائی در یکی از قصائدش که در نعتِ رسول اکرم است با مَظْلِع: ای سنائی گره می جوئی ز لطف حق سنا عقل را قربان کن اندر بارگاه مصطفی دیوان سنائی ص ۱۹

در یکی از آیات قصیده که گفته است:

این یکی گوید به فرمان «اِسْتَجِيبُوا لِلرَّسُولِ»

و آن دگر خواند ز ایمان «يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»

دیوان سنائی ص ۲۰

در مصراع نخست به آیه:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...» انفال / ۲۴

اشاره کرده؛ زیرا قرآن در آیه مزبور به مؤمنان فرمان داده که دعوت خدا و پیامبر را به هنگامی که شما را به چیزی می خوانند که شما را زنده می کند، اجابت کنید. البته معلوم است که دعوت اسلام به زندگی بهتر و حیات معنوی واقعی و اخلاقی و اجتماعی است؛ زیرا مردم قبل از اسلام، فاقد حیات معنوی واقعی و اخلاقی بودند و در جاهلیت از زندگی مادی حیوانی برخوردار بودند و از زندگی معنوی عقلانی محروم، خدا و پیامبرش آنان را به حیات معنوی و زندگی واقعی دعوت کردند.

شیخ طوسی، ذیل آیه مزبور نوشته است ۴۹:

خدای بزرگ در این آیه دستور داده که مؤمنان دعوت خدا و رسولش را اجابت کنند «وَالاسْتِجَابَةُ طَلْبُ مَوَاقِفَةِ الدَّاعِي فِي مَا دَعَا إِلَيْهِ عَلَى الْقَطْعِ بِهِ» و از قول ابو عبیده و زجاج نقل کرده که «اِسْتَجِيبُوا: اَجِيبُوا» ۵

۵ قرطبی ذیل آیه ۲۴ / سوره انفال [ج ۷ / ۲۸۹ و ۲۹۰ الجامع لأحكام القرآن] از قول ابو عبیده، گفته است: اِسْتَجِيبُوا، به معنای «اَجِيبُوا» می باشد.

مشهور آن است که فعل «اِسْتَجَابَ» به لام متعدی می شود و فعل «اَجَابَ» بدون لام. و در تفسیر «لِمَا يُحْيِيكُمْ» هم نوشته است: یحیی دینکم و یعلمکم. و افزوده است که مراد و منظور از «لِمَا يُحْيِيكُمْ» جهاد است؛ زیرا جهاد، سبب حیات است و قوت در جهاد حیات آبدی است، به دلیل آیه: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

و در ذیل همین آیه به تفاوت میان کلمه «دُعَاء» و «أَمْر» اشاره کرده و گفته است:
 «وَالْفَرْقُ بَيْنَ الدُّعَاءِ إِلَى الْفِعْلِ وَبَيْنَ الْأَمْرِ بِأَنَّ الْأَمْرَ فِيهِ تَرْغِيبٌ فِي الْفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَ
 يَقْتَضِي الرِّتْبَةَ، وَهِيَ أَنْ يَكُونَ مُتَوَجِّهًا إِلَى مَنْ دُونَهُ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ الدُّعَاءُ لِأَنَّهُ يَصْخَرُ مِنْ دُونِكَ
 لَكَ.»

سنائی در مصراع دوم بیت مورد بحث [= وان دگر خواند ز ایمان یَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ] به

آیه:

«يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ
 وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» ابراهیم/ ۲۷
 اشاره کرده است. شیخ طوسی، ذیل آیه مزبور نوشته است: ^{۵۰}: منظور از قول ثابت در حیات دنیا،
 ایمان است. قرطبی هم از قول ابن عباس نقل ^{۵۱} کرده که منظور از قول ثابت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»
 می باشد.

سنائی در شعر:

تکیه بر شرع محمد کن و بر قرآن کن

زان کجاء عُرْوَةٌ وَثِقَايَ تُو جز قرآن نیست
 مرکز تحقیقات کلامی و تفسیری

دیوان سنائی ص ۵۹

به آیه: «... فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنَّهَا

وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.» بقره/ ۲۵۶.

توجه داشته و ممکن است به آیه وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ

الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ.» لقمان/ ۲۲

اشارتی باشد.

در آیه نخست، قرآن گفته است: هر که کفر ورزد به طاغوت و به خدا بگردد، البته به
 دست آویز استوار محکمی چنگ زده که گسیختگی در آن نیست. سنائی هم قرآن را
 عروة الوثقی دانسته و این خود تشبیه معقول به محسوسی است و یا بالعکس، زیرا چنگ زدن و
 پیوستن به حلقه ای بس استوار و پایدار که سر رشته اش به نیروی عظیم هستی، وابسته است و

→

أَمْوَانًا بَلْ أَعْيَاءٌ... آل عمران/ ۱۶۹.

هر که بدان درآویزد، از سقوط مصون خواهد بود، زیرا حلقهٔ ایمان به مبدء قدرت وابسته است و در معرض انفصام و گسیختگی، نیست؛ در واقع قرآن گفته است هر کس به طاغوت کافر شود و از هر آیین و مسیر انحرافی رو برگرداند و به خدا ایمان آورد به دستگیرهٔ محکمی دست زده که هرگز گسسته نگردد.

شیخ طوسی از قول مجاهد، نقل کرده^{۵۲} است که:

منظور از «عُرْوَةُ الْوَثْقِي» ایمان به خداست و کلمه «عُرْوَةُ» از «عُرْوَةُ الدَّلْوِ وَنَحْوِهَا» گرفته شده و در معنای اصلی کلمه عروءه، تعلق و وابستگی هست. و شیخ طوسی از قول ازهری نقل کرده است^{۵۳}:

«العروءة؛ کلّ نبات له اصل ثابت... شَبَّهت عُرَى الْأَشْيَاءِ فِي لُزُومِهَا.» و کلمه «انفصام» به معنای انقطاع است و کلمه «فَصَمٌ» شکستن است همچون شکستن شیشه. در آیه دوم [لقمان/ ۲۲] نیز «عُرْوَةُ الْوَثْقِي» آمده و قرآن گفته است:

کسی که روح خود را تسلیم خدا کند، در حالی که نیکوکار باشد به دستگیرهٔ محکمی چنگ زده و به تکیه گاه مطمئنی تکیه کرد^{۵۴} است یعنی در واقع آن کس که با توجه کامل و با تمام وجود به خدا رو آورد، او محسن است و در واقع به دستگیرهٔ محکمی چنگ زده که به آن از سقوط در قعر دژۀ مادیگری نجات می یابد.

شیخ طوسی هم ذیل آیهٔ مزبور نوشته است^{۵۵}:

هر که طاعت و عبادت او فقط برای خدا باشد و جنبهٔ تظاهر و ریا نداشته باشد «هُوَ مُحْسِنٌ» آئی لا یخلط طاعاته بالمعاصی. او متمسک به عروءه الوثقی شده و به قول شیخ طوسی:

«فَقَدْ تَعَلَّقَ بِالْعُرْوَةِ الْوَثِيقَةِ الَّتِي لَا يَخْشَى انْتِقَاضَهَا» یعنی در واقع به علت توثق، شکستن آن ناممکن است. قرآن مجید در آیهٔ بعد برای عظمت مقام محمد (ص) گفته است: «وَمَنْ كَفَرَ» یا مُحَمَّدٌ مِنْ هَؤُلَاءِ النَّاسِ «فَلَا يَحْزُنْكَ كُفْرَهُ» ای لا یغمک ذلك...»

قرطبی ذیل آیه [لقمان/ ۲۲] نوشته است^{۵۶}:

منظور از «وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ...» یخلص عبادته و قصده إلى الله تعالی، می باشد که در این صورت، اطلاق کلمه «مُحْسِنٌ» بر اوست و در واقع متمسک به عروءه الوثقی شده که به قول ابن عباس منظور «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است.

قرطبی افزوده است که منظور از «وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» بخش پایانی آیه هم، توکل بر

اوست و سرنوشت همه چیز بدوست.

و نیز قرطبی، ذیل آیه «... فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ...» بقره/ ۲۵۷ نوشته است ۵۷: جمله «فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ» جواب شرط است و جمع کلمه «وُثْقَىٰ» «وُثُق» است مانند: «فُضِّلَ وَفُضِّلِي» و ریشه کلمه «وُثَاقَة» است.

و این آیه، تشبیه است لیکن مفسران در مشبه به، اقوال مختلف نقل کرده اند. مجاهد گفته است منظور از «عُرْوَةُ الْوُثْقَىٰ» ایمان است و سُدی مراد از آن را اسلام دانسته و ابن عباس و سعید بن جبیر و ضحاک مقصود را «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دانسته اند، که البته مفهوم تمام اینها یک چیز است. توضیح قرطبی در باب بخش پایانی [= والله سمیع علیم] جالب است، زیرا کفر به طاغوت و ایمان به خدا از چیزهایی است که آدمی به زبان می‌گوید و به قلب معتقد می‌شود، این است که قرآن گفته است سمیع و شنو است، برای نُطق و علیم است و دانا از جهت معتقد.

سنائی در قصیده دیگری که در نعت رسول اکرم (ص) سروده و بر وزن «فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن» یعنی بَخْرُ رَمَلٍ مَثْمَنٍ مَحْدُوفٍ می‌باشد، چنین گفته است:

باش تا حسن نگارم خیمه بر صحرا زند
از علای خلق او عالم چو علیین شود
کیست کو بهلوزند با آنکه دولتش خانه را
در حجاب کبریا چون بار یا جولان کند
شورها بینی که اندر جنه الماوی زند
پس خطابش قرب «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ» زند
از بزرگی سر به «أَوَادِنِي» و «مَا أَوْحَىٰ» زند
تکیه کی بر مسند «لَا خَوْفَ» و «لَا بُشْرَىٰ» زند

دیوان سنائی ص ۹۵، س ۶ تا ۳

سنائی در بیت دوم، به آیه:

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...» بنی اسرائیل/ ۱

اشارتی کرده که در باب سیر شبانه پیامبر بزرگوار که جنبه اعجاز آمیز و کاملاً خارق عادات بوده می‌باشد. در واقع خدای بزرگ خواسته است که بخشی از آیات عظمت خود را به پیامبر نشان دهد. «لَيْثْرِيَةٌ مِنْ آيَاتِنَا» کلمه «مِنْ» نشان می‌دهد که آیاتِ عَظْمَتِ خداوند، آن قدر زیاد است که پیامبر اکرم با تمام عظمتش، تنها بخشی از آن را مشاهده کرده است.

شیخ طوسی^{۵۸}، ذیل آیه مزبور توضیح داده که «تسبیح» مصدر است و «سُبْحان» اسم مصدر همچون «تکفیر» و «کُفْران». از قول سیبویه نقل کرده که کلمه «سُبْحان»: بَرَاءةَ اللَّهِ مِنَ السُّوءِ می باشد و لاینزه بلفظ سُبْحان غیرالله. اسراء هم سیر در شب است. «لیلاً» هم به معنای پاره ای از شب می باشد.

در بحث از «الذی بارکنا حَوْلَهُ» هم دو قول را نقل کرده است.

۱ - بِالْإِمَارِ وَمَجَارِي الْأَنْهَارِ.

۲ - بَارَكْنَا حَوْلَهُ بِمَنْ جَعَلْنَا حَوْلَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَلِذَلِكَ جَعَلَهُ

مَقْدَسًا.

شیخ طوسی، ذیل آیه مزبور نقل کرده است^{۵۹}:

«إِنَّهُ عَرَجَ بِهِ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ إِلَى السَّمَوَاتِ حَتَّى بَلَغَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ وَرَأَى اللَّهَ تَعَالَى مِنْ آيَاتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَا زَادَتْهُ مَعْرِفَةً وَيَقِينًا، وَكَانَ ذَلِكَ فِي يَقْظَتِهِ دُونَ مَنَامِهِ وَالَّذِي يَشْهَدُ مِنَ الْقُرْآنِ الْإِسْرَاءِ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى، وَالْبَاقِي يَعْلَمُ بِالْخَبَرِ.» قرطبی هم ذیل آیه مزبور نوشته است^{۶۰}:

کلمه «سُبْحان» اسم غیر متمکن است و اعراب گوناگون بر آن وارد نمی شود و الف و لام هم بر آن نمی چسبد و معنای آن: «التنزيه والبراءة الله عزوجل من كل نقص» می باشد.

از پیامبر اکرم هم روایت شده که در معنای «سُبْحان» گفته است: «تنزيه الله من كل سوء» قرطبی در انتخاب کلمه «عبد» برای پیامبر اکرم در آن حالت از قول قشیری، نوشته است^{۶۱}: «لَمَّا رَفَعَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى حَضْرَتِهِ السَّنِيَّةِ، وَارْقَاهُ فَوْقَ الْكَوَاكِبِ الْعُلْوِيَّةِ، الزَّمَهُ اسْمَ الْعِبُودِيَّةِ تَوَاضِعًا لِلْأُمَّةِ.»

و نیز قرطبی در باب اینکه «إسراء» و سیر شبانه در جسم پیامبر بوده و یا در روح او و آیا در یقظه بوده و یا در منام؟ بحث جالبی را طرح کرده و سرانجام چنین استنباط کرده است که اگر «إسراء» فقط در خواب بود و روح آن بزرگوار به معراج می رفت، در قرآن به جای «أَسْرَى بِعَبِيدِهِ» گفته می شد: «أَسْرَى بِرُوحِ عَبِيدِهِ» و از طرفی آیه «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» النجم/۷

خود دلیل دیگری است بر معراج جسمانی، زیرا در این آیه، قرآن گفته است چشم پیامبر

در مشاهده خود نه چپ و راست شد و نه از حدّ و مقصد خود تجاوز کرد و آنچه را دید، عین واقعیت بود.

از قول ابن عباس هم نقل کرده که در تفسیر آیه گفته است: «أَيُّ مَا عَدَلَ يَمِينًا وَلَا شِمَالًا وَلَا تَجَاوَزَ الْحَدَّ الَّذِي رَأَى^{۶۲}».

از طرفی اگر «إِسْرَاءُ» در نوم می بود، قرآن می گفت:
«سُبْحَانَ الَّذِي فِي النَّوْمِ أَسْرَى»

قرطبی ذیل جمله «إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» نوشته است:

سُمِّيَ الْأَقْصَى لِئَعْدَ مَا بَيَّنَّهُ وَبَيَّنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَكَانَ أَبْعَدَ مَسْجِدٍ عَنْ أَهْلِ مَكَّةَ فِي الْأَرْضِ. «درباب «الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ» هم نوشته شده:

«قِيلَ: «بِالْثِمَارِ وَبِمَسْجَرِي الْأَنْهَارِ وَقِيلَ: بِمَنْ دُفِنَ حَوْلَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَبِهَذَا جَعَلَهُ مَقْدَسًا.»

و آیاتی که عجائب به نظر می آمده و خدا خواسته است آنها را به پیامبرش بنمایاند و دیگران را نیز بیا گاهاند عبارت بوده از: «إِسْرَاءُ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى

فِي لَيْلَةٍ وَهُوَ مَسِيرَةٌ شَهْرٍ عُرُوْجُهُ إِلَى السَّمَاءِ وَوَصَفَهُ الْإِنْبِيَاءُ وَاحِدًا وَاحِدًا...»^{۶۳}

سنائی در بیت:

کسیت کو پهلو زند، با آنکه دولتخانه را از بزرگی سربه «أَوَاذِنِي» و «مَا أَوْحَى» زند اشارتی به آیات:

«فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى. فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى» نجم / ۹ و ۱۰

کرده است. در این آیات قرآن گفته است: مرتبه قرب، به اندازه ای بوده که فاصله میان او و محبوب به قدر دو کمان یا کمتر بود «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» و سپس خداوند وحی کردنی ها را به بنده وحی کرد «فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى»

البته واضح است که عبارت «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» جنبه کنایه ای دارد و منظور بیان شدت قرب است و خدا با بندگانش فاصله مکانی ندارد تا با «قوس» و دیگر چیزها سنجیده شود^{۶۴}. و شهود باطنی مورد نظر است، این است که قرآن می گوید: نزدیک شد و نزدیک تر شد آن چنان که میان او و پروردگارش به اندازه دو قوس بیشتر نبود و در همین جا بود که آنچه وحی کردنی بود، خداوند به بنده اش وحی کرد.

قرطبی، ذیل آیه مزبور نوشته است^{۶۵}:

«كَانَ مُحَمَّدٌ (ص) مِنْ رَبِّهِ أَوْ مِنْ جِبْرِيلَ «قَابِ قَوْسَيْنِ» أَي قَدَّرَ قَوْسَيْنِ عَرَبِيَّتَيْنِ» عبارت در اصل چنین بوده است: «فَكَانَ مِقْدَارُ مَسَافَةِ قُرْبِهِ مِثْلَ قَابِ قَوْسَيْنِ». این مضاف‌ها، حذف شده است.

قرطبی از قول قاضی عیاض نقل^{۶۶} کرده که منظور از دُنُو و قُرْبِ پیامبر به خدا «ابانة عظیم منزله و تشریف رتبه، و اشراق انوار معرفت و مشاهده اسرار غیبیه و قدرته...» می باشد. در باب ضمیر مستتر در «كَانَ» هم از قول قاضی عیاض، نقل کرده، اگر ضمیر به «اللَّهِ» برگردد و نه به جبرئیل نهایت قرب را می رساند.

سنائی در بیت:

نه سید بود کز هستی، شبی گم شد در این منزل

رسید آن جا کز تو تا حق، کمانی بود و کمترزان

دیوان سنائی ص ۲۳۱ س ۱۰

نیز به آیات: «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» نجم / ۷ -

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

شیخ طوسی در باب مرجع ضمیر «هُوَ» نوشته است^{۶۷}:

«و محمد (ص) بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى: ای سماء الدنيا عند المِعْرَاجِ»

که پیامبر اکرم در افق اعلیٰ قرار گرفته و سپس نزدیک و نزدیک تر شده تا آن که فاصله او به اندازه دو کمان یا کمتر بود. در این آیات کلمه «تَدَلَّى» به معنای نزدیک شدن است و در واقع تأکید است برای فعل «دَنَا» که پیش از آن آمده است.

راغب هم یکی از معانی «تَدَلَّى» را دُنُو معنی کرده و آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» را هم مثال آورده است^{۶۸}.

کلمه «قَاب» هم به معنای اندازه و «قوس» به معنای کمان است بنابراین «قَابِ قَوْسَيْنِ» به مقدار طول دو کمان می باشد.

برخی هم «قوس» را از ماده قیاس دانسته اند و چون مقیاس عرب اندازه ذراع بوده است بنابراین «قَابِ قَوْسَيْنِ» به معنای دو ذراع می باشد^{۶۹}.

شیخ طوسی^{۷۰} از قول حسن و قتاده و ربیع نقل کرده که مرجع ضمیر «دَنَا و

«تَدَلَّى» جبرائیل است. سپس افزوده است: وفيه تقدیه و تأخر و التقدير: ثُمَّ تَدَلَّى فَدَنَا و از قول زجاج نقل کرده است: معنی دَنَا و تَدَلَّى واحد لَانَ المعنی اِنَّه قرب و تَدَلَّى زَادَ فِي الْقَرَبِ کَمَا یَقَالُ: دَنَا فَلَانَ وَ قَرَّبَ.

در باب «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» هم شیخ طوسی نوشته است^{۷۱}:
«قيل: أَوْحَىٰ جبرائیل إِلَىٰ عبد الله مُحَمَّدَ مَا أَوْحَىٰ. وقيل أَوْحَىٰ اللهُ إِلَىٰ عبده مُحَمَّدَ مَا أَوْحَىٰ» و محتمل است که «مَا» مصدری باشد و تأویل جمله چنین:
«فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ وَخِيَاءً» و نیز احتمال دارد که «مَا» موصوله باشد و تقدیر جمله چنین: «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ الَّذِي أَوْحَىٰ إِلَيْهِ» وَالْمَعْنَى: أَوْحَىٰ جبرائیل إِلَىٰ مُحَمَّدَ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْهِ رَبُّهُ. و هو قول ابن زید.

قرطبی نیز نقل^{۷۲} کرده که در کلام تقدیم و تأخیر بوده و اصل آیه چنین است:
تَدَلَّى فَدَنَا زِيْرًا تَدَلَّى سَبَبٌ دُثُوْمِي شُوْد.

سنائی در قصیده معراجیه که از عظمت پیامبر اکرم سخن گفته در بیت چهارم سروده است:

در حجاب کبیریا چون باریا جَوَلَانِ کِنْدِ تَکِبِهٖ کِی بَرْمَسِنْدِ «لَا خَوْفَ» و «لَا بُشْرَىٰ» زَنْدِ
که اشارتی است به آیه: «بِیَوْمٍ یَّرْوَنَ الْمَلَائِکَةُ لَا بُشْرَىٰ یَوْقِیْنِذِ لِلْمُجْرِمِیْنَ وَ یَقُولُوْنَ حِجْرًا
مَحْجُوْرًا» فرقان/ ۲۴

و این آیه زبان حال مُستکبران و کسانی است که گرفتار کبر و خودبینی شدند
«... لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِی اَنْفُسِهِمْ...» فرقان/ ۲۱

و می خواهند که فرشتگان را به بینند اما روزی که فرشتگان را می بینند روزی است که در آن روز، بشارتی برای مجرمان نخواهد بود و در آن روز از دیدن فرشتگان خوشحال نخواهند شد. «لا» در کلمه «لَا بُشْرَىٰ» ممکن است برای نفی باشد چنان که بسیاری از مفسران گفته اند و نیز احتمال دارد که در مقام نفرین باشد در این صورت معنای جمله چنین می شود

«در آن روز بشارت بر مجرمان مباد^{۷۳}»

شیخ طوسی ذیل جمله «لَا بُشْرَىٰ یَوْقِیْنِذِ لِلْمُجْرِمِیْنَ» نوشته است^{۷۴}:
قرآن مجید بیان کرده که هیچ بشارتی برای مجرمان در روز قیامت، نیست.

مجرم * کسی است که جُرمی کند و مرتکب معاصی گردد.

شعر:

همیرای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

ص ۲۷ دیوان سنائی

اشارتی است به آیه: «وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اِدْرِيسَ اِنَّهُ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا»
مریم / ۵۷

قرآن مجید از ادریس * که بسیار راستگو و تصدیق کننده آیات خدا و تسلیم در برابر حق بوده سخن به میان آورده و به مقام بلند و پایه والای او که عظمت معنوی و درجات روحانی است اشاره کرده است. سنائی هم در این شعر ضمن اینکه به موت ارادی اشاره کرده، مقام ادریس را نیز ستوده است و از او که به علت صالح بودن به مرتبت بلندی نزد خدا رسیده، اسم می بردد

شیخ طوسی ذیل آیه مزبور نوشته است ۷۵:

«وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ» الَّذِي هُوَ الْقُرْآنُ. صَدِيقٌ بَدُونَ اِدْرِيسَ رَا هُم بِه مَعْنَايْ كَثِيرًا لِتَصَدِيقِ بِالْحَقِّ دَانِسْتَه اِسْت.

و نیز در آیه: «وَأَسْمِعِلْ وَاذْرِسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلُّ مِنَ الصَّابِرِينَ» انبیاء / ۸۵

به ادریس اشاره شده و گفته شده است که به یادآور که اسمعیل و ادریس و ذوالکفل همه از صابران بودند و در برابر مشکلات طاقت فرسای زندگی صبر و مقاومت به خرج دادند و الگویی از استقامت و پایداری بودند.

شیخ طوسی ذیل آیه مزبور نوشته است ۷۶:

خدای بزرگ در این آیه خبر داده است که اینان همه از صابران بودند «بصبرون

على بلاء الله والعمل بطاعته، دون معاصیه.»

* والمجرمین. معناه الذین أجزموا وارتكبوا المعاصی. رک: تفسیر التبیان ۷ / ۴۲۶.

** قرطبی ذیل آیه ۵۷ سوره مریم نوشته است ۷۷: ادریس را از آن جهت ادریس گفتند که: اول من خط بالقلم... و سُمِيَ اِدْرِيسَ لِكثْرَةِ دَرَسِهِ لِكِتَابِ اَللّٰهِ تَعَالٰی وَاَنْزَلَ اَللّٰهُ عَلَيْهِ ثَلَاثِينَ صَحِيفَةً... «كلمة «ادریس» غیر منصرف است.

سنائی از بی خبری انسان و در خواب غفلت بودنش چنین یاد می‌کند.

امروز خفته ایم چو اصحاب کهف، لیک فردا ز گور باشد «کهف» و «رقیم» ما

دیوان سنائی ص ۳۱

که اشارتی است به آیه: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا». کهف/ ۸

یعنی. آیا گمان کردی که اصحاب کهف و رقیم ه از آیات عجیب ما بودند؟! که مفهوم آن چنین است: ما آیات عجیب تری در آسمان و زمین داریم که هریک از آنها نمونه‌ای از عظمت و بزرگی آفرینش است. داستان اصحاب کهف از آنها شگفت‌انگیزتر، نیست.

گروهی از انسانهای با ایمان برای حفظ عقیده خود و مبارزه با طاغوت روزگار خود، به غاری از کوه که از همه چیز تهی بود پناه بردند □ و از این راه استقامت و پایمردی خود را در راه ایمان نشان دادند، نام این گروه «اصحاب کهف» یاران غار گذارده شد. ظاهراً آیه، نشان می‌دهد که اصحاب کهف و رقیم، یک گروه بوده‌اند؛ زیرا در قرآن از یک گروه فقط سخن به میان آمده است.

وجه شبه در شعر سنائی «امروز خفته ایم چو اصحاب کهف لیک» این است که این جوانمردان که به غار پناه بردند دستشان از همه جا کوتاه شده بود روبه خدا آوردند «... فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَتَقِيْنَا لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» کهف/ ۱۰ این جوانمردان سالها در غار در خواب فرو رفتند و چون سالهای درازی خواب

ه رقیم: از ماده «رَقِم» بر وزن رَقِم، کتاب و یا لوحه و یا نامه‌ای که چیزی در آن نگاشته شده باشد و به قول راغب^{۷۸}: قِيلَ اسْمُ مَكَانٍ وَقِيلَ نُسِبُوا إِلَى حَجْرٍ رَقِمَ فِيهِ اسْمَاؤُهُمْ. □ إِذَا أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ...

فتیه: جمع فتی: جوانی نوجوانسته و شاداب، ولی گاه به افراد صاحب سن و سال که روحی جوان و شاداب دارند نیز «فَتَى» گفته می‌شود و معمولاً این کلمه با یک نوع مدح به خاطر صفات جوانمردی و مقاومت و شهامت و تسلیم در مقابل حق همراه است. شاهد این سخن حدیث امام صادق (ع) است. «أَنَا عَلِمْتُ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ كَانُوا كُلُّهُمْ كَهُولًا فَسَمَاهُمُ اللَّهُ فِتْيَةً بِإِيمَانِهِمْ» سپس امام اضافه کرده است: «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَاتَّقَى فِتْيَةَ الْفَتَى» رک: تفسیر نمونه ۱۲/ ۳۵۷.

آنها طولانی شد □□.

همچون مردن بود و بیداری آنها همچون رستاخیز و زندگی پس از مرگ و لذا قرآن در آیه بعدی (کهف / ۱۲) در مورد بیدار شدن آنها تعبیر به بعث کرده و گفته است:

«ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا».

شیخ طوسی در بحث از آیه: «أَمْ حَسِبْتِ..» نوشته است: ۷۹:

در این آیه خطاب خاص است و به صورت «أَمْ حَسِبْتِ» یا مُحَمَّدٌ می باشد ولی مراد و منظور، امت آن بزرگوار است و در واقع قرآن خواسته است بگوید: آیا می پندارید که اصحاب کهف و رقیم از آیات عجیب ما بودند؟ «بَلْ مَا خَلَقْتَ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْعَجَائِبِ! أَعْجَبُ مِنْ أَصْحَابِ أَهْلِ الْكَهْفِ» شیخ طوسی افزوده است:

از قول ابن عباس در معنای آیه مزبور نقل شده که:

«أَمْ حَسِبْتِ يَا مُحَمَّدُ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا فَإِنَّ الَّذِي آتَيْتَكَ مِنَ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ أَفْضَلُ مِنْهُ.»

در معنای «رقیم» هم شیخ طوسی وجوه مختلفی را ذکر کرده و افزوده است که در میان اقوال گوناگون، طبری این معنی را برگزیده که رقیم اسم باشد برای کتاب یا لوح یا حجری که در آن نوشته شده باشد. رقیم، فعیل به معنای مفعول است مانند جریح به معنای مجروح و قتل به معنای مقتول. رقت الكتاب: اذا كتبتُه وقيل للحية: أَرَقَمَ لِمَا فِيهَا مِنَ الْأَثَارِ.^{۸۰}

این جوانان که به غار پناهنده شدند، كانوا مُسْلِمِينَ عَلِي دین عیسی علیه السلام و كان مَلِكُهُمْ يَعْبُدُ الْأَصْنَامَ، و به خاطر دینشان از طاغوت گریختند و برخی نیز گفته اند: این فثیان را به جنایتی متهم کردند و لذا به غار پناهنده شدند.

قرطبی ذیل آیه مزبور نوشته است: ۸۱:

«لِيسُوا بِعَجَبٍ مِنْ آيَاتِنَا، بَلْ فِي آيَاتِنَا مَا هُوَ عَجَبٌ مِنْ خَيْرِهِمْ»

در واقع خواسته است بگوید: «خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَجَبٌ مِنْ خَيْرِهِمْ.»

کَهْفِ «النَّقَبِ الْمَتَّعِ فِي الْجَبَلِ. وَمَالِمِ يَتَّعِ فَهُوَ غَارٌ»

قرطبی، افزوده است که در باب کلمه «رقیم» اختلاف است. برخی کلمه «رقیم» را قریه ای دانسته اند که اصحاب کَهْف از آن جا درآمدند. مجاهد گفته است: رقیم وادی است. سُدی، آن را صخره ای دانسته که بر دَرِ غار بوده برخی هم رقیم را «کتابٌ فی لوحٍ من نُحاس» دانسته که داستان آنها و تاریخ گم شدن و تعداد آنان و اسماءشان و انساب و دین آنان، در آن ثبت شده است.

قال الفراء: «الرقیم لوحٌ من رصاص کتب فیہ اسماءهم و انسابهم و دینهم و

ممن هربوا.»

نوشته اند که این جوانمردان گم شدند و برای یافتن آنها هر چه جستجو کردند نیافتند به شاه [= طاغوت زمان] خبر دادند دستور داد که لوحی از سرب تهیه شود و در آن، نام آنان نوشته شود و در خزانه گذاشته شود «فذلک اللوح هوالرقیم^{۸۲}» علامه طباطبائی هم نوشته است^{۸۳}: اصحاب کَهْف و رقیم یک گروه بوده اند به خاطر این که در غار منزل کردند بدانان اصحاب کَهْف گفتند و از جهت آن که سرگذشت آنان در سنگ نبشته ای در ناحیه ای پیدا شده و یا در موزه سلاطین دیده شده اصحاب رقیم، خوانده شدند. نمی توان پذیرفت که اصحاب کَهْف و رقیم دو گروه هستند و داستان آنان متفاوت؛ زیرا خدای بزرگ، اگر بخواهد به داستان دوطایفه اشاره کند، از هر دو سخن می گوید نه اینکه اسم هر دو را ببرد ولی تنها به نقل داستان یکی پردازد و دیگری را مَشکوت گذارد.

ارتباط معنوی شعر: «امروز خفته ایم چو اصحاب کَهْف لیک»

با آیه قرآن در داستان اصحاب کَهْف این است که در واقع قرآن می گوید:

خدای بزرگ صدها سال آنان را به خواب برد و سپس بیدارشان کرد، آنان پنداشتند که یک روز و یا بخشی از روز را خوابیده اند. این عجیب و غریب نیست؛ زیرا انسانهای غافل و بی خبر نیز مفتون زندگی پر زرق و برق دنیا شده، غافل و بی خبر از معاد به زندگی پرتجمل خود می پردازند و ناگهان به عرصه قیامت در می آیند زندگی چند سالة دنیای خود را یک روز یا بخشی از روز می پندارند. در واقع این جریان هم همچون سرگذشت اصحاب کَهْف است.

سنائی در همین قصیده به انسانهای خودخواه متکبر درس عبرت می دهد و می گوید:

ای مفتخر به حشمت و تعظیم و رای خویش یاد آر زیر خاک عظامِ رمیم ما

دیوان سنائی ص ۳۲

که اشارتی است به آیه: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ»^{۸۴} سورة یس / ۷۸

قرآن استدلال کرده و به انسان فراموشکار مغرور تاخته و به انسانی که به پندار خود، دلیل دندان شکنی پیدا کرده و آفرینش نخستین خود را فراموش کرده و در مقام انکار می گوید: «... مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» چه کسی می تواند این استخوانها را زنده کند در حالی که پوسیده است؟! ضَرْبٍ مَثَلٍ در این جا بیان استدلال است و منظور اثبات یک مطلب اساسی است^{۸۴} و آن این است که قرآن خواسته است بگوید آفرینش نخستین دلیل قاطعی بر معاد. قرآن به پیامبر دستور می دهد که به این انسان خیره سر لجوج بگو:

«قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» سورة یس / ۷۹

شیخ طوسی ذیل آیه «... قَالَ وَمَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» سورة یس / ۸۷ در شأن نزول آن نوشته است^{۸۵}:

«جاء أمية إلى النبي (ص) بعظم بالِ قذِبلِي، فقال: يا محمد! اتزعم أن الله يبعث هذا بعد ما بلى! قال نعم، فنزلت الآية.

والرميم: هو البالي. فقال الله تعالى في الرد عَلَيْهِ «قل» يا محمد لهذا المتعجب من الاعادة «يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» در واقع قرآن، خواسته است بگوید: آن که قدرت بر اختراع داشته باشد و بتواند از نیست، هست کند مسلماً بر اعاده قادرتر خواهد بود.

سنایی در همین قصیده به سرانجام انسان مغرور که چگونه وجود نازنین او «هشیم» می شود اشاره کرده و گفته است.

ه راعب کلمه «رمیم» را از ماده «رَمَ» بروزن دَمَ به معنای: «اصلاح الشيء البالي» دانسته است یعنی اصلاح و ترمیم موجود کهنه و پوسیده. رَمَة بر وزن هَمَت: استخوان پوسیده رَمَة بر وزن قَبَة: طناب پوسیده. رک: المفردات فی غریب القرآن ذیل مادة رَمَ ص ۲۰۳.

پیوسته پیش چشم همی دار عنقریب اندامهای کوفته چون هشیم ما
دیوان سنائی ص ۳۲

و شاید شعر سنائی مقتبس از آیه:

«إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ» قمر/ ۳۱

باشد. قرآن سرگذشت قوم ثمود را که پیامبرشان صالح بود و در سرزمین جِجَر در شمال حجاز زندگی داشتند بیان می‌کند و می‌گوید: اینان بر اثر کبر و غرور و خودبینی و خودخواهی می‌گفتند: صالح، فردی مانند ماست و دلیلی ندارد که ما از او پیروی کنیم. سرانجام به علت نافرمانی و غرور، صیحه [صدای عظم آسمانی وحشت‌زائی] بر آنها نازل شد و در نتیجه همگی آن قوم به صورت گیاه خشک شده کوبیده‌ای درآمدند «فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ» کلمه «هشیم» از ماده «هشم» بر وزن خشم یعنی شکستن اشیاء سُست مانند گیاهان است.

مختر: از ماده «حظر» بر وزن مغزی یعنی منع. لذا اَعْلَى را که برای گوسفندان و حیوانات درست می‌کنند که مانع خروج آنها یا حمله حیوانات وحشی شود «حظیره» می‌نامند، مختر: شخصی است که صاحب چنین مکانی است^{۸۶}
شیخ طوسی ذیل آیه مزبور نوشته است^{۸۷}:

خدا در این آیه از نحوه هلاکت قوم صالح که ناقه را «عقر = پی» کردند و خدا آن قوم را هلاک کرد خبر داده و گفته است. «إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً» صَيْحَةً: وهی المرّة مِنَ الصّوت بِشِدّةٍ عَظِيمَةٍ هَلَكُوا كُلَّهُمْ بها. یقال: صاح یصیح صیاحاً.

این صیحه و صدای عظیم طوری بوده که به قول شیخ طوسی: «تخلع القلوب و تهدم الأبدان لِعَظَمَتِهَا» و آن قوم «کانوا كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ» شدند.
هشم آنفه بهشمه: اذا كسره.
و شاید هم شعر سنائی اشاره به آیه:

«وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيوةِ الدُّنْيَا كَمَا إِذَا نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَقَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» كهف/ ۴۳.
باشد؛ زیرا سنائی به پیروی از قرآن مجید با یک تمثیل بسیار زنده، صحنه گذرای عمر را

مجسم می‌کند تا غافلان مغرور به خود آیند و از این غرور و غفلت بیدار شوند. قرآن مجید گفته است: ای پیامبر! زندگی دنیا را به قطره‌های آب باران که از آسمان نازل می‌کنیم، تشبیه کن؛ این قطره‌های حیات بخش بر کوه و صحرا می‌ریزد و بعد از مدتی کوتاهی «فاختلط به نبات الارض» گیاهان زمین رشد می‌کنند و شکوفه‌ها و میوه‌ها همه یکی بعد از دیگری زینت بخش شاخه‌ها می‌شوند ولی این صحنه دل‌انگیز دیری نمی‌پاید و آن گیاهان سرسبز و خندان پژمرده می‌شوند «فَأَصْبَحَ هَشِيمًا» و هر باد و نسیمی آنها را با خود به هر سو می‌برد «تَذْرُوهُ الرِّيحُ» قرآن با یک مثال ساده حقایق زندگی را به انسانها می‌نمایاند و می‌گوید: زرق و برق ناپایدار شما را نفریبد و مال و منال دنیاوی شما را مغرور نکند.^{۸۸}

شیخ طوسی ذیل آیه مزبور نوشته است: که این آیه ضرب‌المثلی است برای متکبران و خودخواهان که به اموال خود فریفته شدند و می‌نازند و از همنشینی مؤمنان نادار استنکاف می‌ورزند و نیز نوشته است:^{۸۹}

هَشِيمٌ: مکسور و شکسته. تَذْرُوهُ الرِّيحُ: باد آنها را از جایی به جایی ببرد.
تَذْرِيهِ: تطییر الرِّيحُ الاشْيَاءَ الخفيفة علی كُلِّ جَهَةٍ: پراندن باد اشیاء سبک را از نقطه‌ای به نقطه دیگر.

قرطبی ذیل آیه مزبور نوشته است:^{۹۰}

آیه مزبور در شأن متکبران خودخواهی است که مؤمنان فقیر را از خود طرد می‌کنند و دور می‌سازند. نکته جالب توجه قرطبی این است که می‌گوید: قرآن دنیا را به آب تشبیه کرده زیرا اولاً آب در جایی قرار نمی‌گیرد، دنیا نیز «لا تبقی علی واحد» به یک حالت نمی‌ماند. ثانیاً — آب بر یک حالت نیست، دنیا نیز چنین است. ثالثاً — آب نمی‌ماند و دنیا نیز چنین است و فانی می‌شود. رابعاً — آب اگر به اندازه باشد مفید است و چنانچه از اندازه درگذرد زیانبخش و مهلک خواهد بود، دنیا نیز همچنین است اگر به اندازه باشد مفید است و فزونی آن زیانبخش. قرطبی نیز نوشته است:

هَشِيمٌ: کسر الشئ اليابس. تَذْرُوهُ الرِّيحُ: ای تفرقه
ذیل «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» نوشته است:
خدا مقتدر بر انشاء و اِفاء و اِحیاء می‌باشد.

سنائی در قصیده:

یا رب چه بود آن تیرگی و آن راه دور و نیمشب

از جان من یکبارگی، برده غم جانان طرب

که در بحر رَجَزِ مَثَمَنِ سالم بر وزن «مستفعِلن مستفعِلن مستفعِلن مستفعِلن» سروده در

یکی از ابیات قصیده به آیه: «أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا» سوره عَبَسَ / ۲۵

اشاره کرده و گفته است:

خفته دل من در حَزَن، گفستی مرا لا تعجلن

چون گفتمی با دیده من، «أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا»

ص ۴۶ دیوان

که آیه مزبور به ضرورت شعری بدین صورت درآمده ولی در اصل «أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا»

می باشد و در واقع قرآن خواسته است بگوید که ما آب باران را فرو ریختیم. در آیه پیشین

قرآن گفته است که آدمی باید به طعام خود نظر کند «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ»؛ در

آیه بعدی، تدبیر خدای تعالی را برای تهیه طعام آدمی بیان می کند که چگونه خدا طعام

انسان را می آفریند این است که کلمه «أَنَا» در آیه مورد بحث به فتح □ همزه زیرا که

جمله مورد بحث بیانی تفصیلی است ۹۱ کلمه «صَبَّبَ» به معنای ریزش آب از بلندی است

[= إِرَاقَةُ الْمَاءِ مِنَ الْعُلُوِّ] والمراد بصَبِّ الْمَاءِ انزال الأمطار على الارض لانیات النبات.

سنائی در قصیده:

همچو مردان یک قدم در راه دین باید نهاد

دیده بر خط «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» باید نهاد

چون ز راه گلبن «توبوالی الله» آمدی

پای بر فرق «آتینا طائعین» باید نهاد

دیوان سنائی، ص ۶۳

□ زمخشری در جلد چهارم ص ۲۱۹ تفسیر کشاف در باب حرکت همزه نوشته است: قُرِیْ بِالْكَسْرِ

على الاستئناف وبالفتح على البدل من الطعام.

قرطبی هم در جلد بیستم ص ۲۲۱ تفسیرش نوشته است: قراءت مشهور عامه این است که همزه «أَنَا» به کسر

باشد بنا بر استیناف و برخی نیز «أَنَا» به فتح خوانده اند، بنابراین که در موضع جر باشد بنا بر بدلیت از طعام که در

واقع عبارت چنین بوده است: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ إِلَىٰ أَنَا صَبَبْنَا...»

که در بحر زمل مَثَمَن مقصور است و بر وزن: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن، در بیت اول به آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» بقره ۲ اشاره شده است:

سنائی در واقع به بخش نخستین آیه یعنی: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ» نیز توجه داشته و در حقیقت خواسته است به خواننده بگوید: انسان باید از کتاب با عظمت یعنی قرآن مجید که از اعوجاج بدور است و شک و تردیدی در آن وجود ندارد و با پیشرفت علوم، حقیقت آن روشن تر می شود و هر چه که علم به سوی تکامل برود درخشندگی آیات بیشتر می گردد، تبعیت کند.

قرآن هم که هدایت را، ویژه متقیان دانسته از این جهت است که آنان در برابر او امر الهی تسلیم هستند و آنان هستند که در برابر حق سر تعظیم، فرود می آورند.

شیخ طوسی ذیل آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» نوشته است ۹۲:

بقره/ ۲

«هَذَا» برای اشاره به نزدیک است و «ذَلِكَ» برای اشاره به دور و «ذَاكَ» برای اشاره به متوسط. و در این آیه معنای «ذَلِكَ الْكِتَابُ» یعنی «الَّذِي وَعَدُوا بِهِ عَلَى لِسَانِ مُوسَى وَعِيسَى» در واقع قرآن گفته است: «هَذَا ذَلِكُ الْكِتَابِ».

در باب «رَيْب» هم نوشته است: رَيْبٌ أَشَدُّ مِنْ شَكٍّ است و فعل آن [رَابٌ يَرِيبُ] می باشد در باب «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» هم شیخ طوسی نوشته است ۹۳: نُوْرٌ وَضِيَاءٌ وَ دَلَالَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ مِنَ الضَّلَالَةِ، برخی هم گفته اند: «هُدًى» بنا بر حال بودن، منصوب است و در تقدیر، هادی می باشد و تقدیر عبارت چنین است: ذَلِكُ الْكِتَابُ هَادِيًا لِّلْمُتَّقِينَ. برخی هم متقین را چنین تعریف کرده اند: وَقِيلَ: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ هُمُ الَّذِينَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَيَحْذَرُونَ عِقَابَهُ.»

زمخشری هم درباره «ذَلِكَ الْكِتَابِ» نوشته است ۹۴:

ذَلِكَ اشاره است به «... كِتَابِ الْمَوْعُودِ عَلَى لِسَانِ مُوسَى وَعِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلَام.»

قرطبی در بحث از آیه مزبور نوشته است ۹۵: «هُدًى» گاه بدون واسطه دو مفعول می گیرد مانند: «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» و بعضی اوقات هم به وسیله حرف لام مانند «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا» و درباره «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» هم نوشته است ۹۶: «نَحَصَّ اللَّهُ

تَعَالَى لِمُتَّقِينَ بِهِدَايَتِهِ وَ إِنْ كَانَ هُدًى لِّلْخَلْقِ أَجْمَعِينَ تَشْرِيفاً لَهُمْ لِأَنَّهُمْ آمَنُوا وَ صَدَّقُوا بِمَا فِيهِ».

قرطبی از قول ابوروق نقل کرده «إِنَّهُ قَالَ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» آی کرامتة لهم یعنی إِنَّمَا أَضَافَ إِلَيْهِمْ إِجْلَالاً لَهُمْ وَ كَرَامَةً لَهُمْ وَ بَيَاناً لِفَضْلِهِمْ.

و گفته است. اصل کلمه «تَقْوَى» وَ قَوَى بِرُوزْنِ فَعْلَى است و او به تاء قلب شده زیرا ریشه کلمه «وَقَى» است در زبان عربی قلب و او به تاء نظائر فراوان دارد همچون: «تُرَاثٌ = وراث. تَجَاهٌ = وجه. تَقَاةٌ = وقاة.

سنائی در مصراع نخستین بیت

چون ز راه گلبن «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ» آمدی پای بر فرق «اتینا طائعين» باید نهاد به بخش پایانی آیه «... وَ تُوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً آيَةُ الْمُؤْمِنِينَ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ» نور / ۳۱.

گوئیا نظر داشته است. قرآن مجید در آیه پیشین دستور داده، چشم چرانی و نگاه کردن به زنان نامحرم موقوف و مردان مؤمن باید نگاه خود را از صورت و اندام زنان برگیرند و به زنان نامحرم نگاه نکنند «قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...» البته در همین آیه می افزاید همان گونه که چشم چرانی بر مردان حرام است بر زنان نیز حرام می باشد که به مردان نامحرم نگاه کنند «وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...» البته در این آیه قرآن مجید برای حفظ عِفَّتِ عمومی چند دستور مفید دیگر نیز می دهد. حتی در پایان آیه، قرآن می گوید:

زنان به هنگام راه رفتن نباید پاهای خود را چنان به زمین بکوبند که صدای خلخال های شان به گوش برسد «... وَ لَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ...»

و سرانجام قرآن گفته است: همگی به سوی خدا باز گردید تا رستگار شوید یعنی برای رهایی و رستگاری به سوی خدا آید که رستگاری در این راه است «... وَ تُوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً آيَةُ الْمُؤْمِنِينَ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ».

سنائی در مصراع دوم بیت که گفته است: «پای بر فرق اتینا طائعين باید نهاد» به آیه: «... فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ إِنْتِ بَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» فصلت / ۱۱ اشارتی کرده است. قرآن در این آیه پس از سخنان مربوط به آفرینش زمین و مراحل

تکاملی آن، به بحث از آفرینش آسمانها پرداخته... و پس از اینکه آسمان و زمین به وجود آمده و شکل گرفته و دستور خدایی صادر شده، آنها هم گفتند: ما از روی طاعت و امتثال فرمان می آییم. زبان حال آسمان و زمین از نظر تکوین و آفرینش کاملاً تسلیم اراده و فرمان خدا بوده است.

سنائی در قصیده‌ای با مطلع:

روشن آن بدری که کمتر منزلش عالم بود

خرم آن صدری که قبله اش حضرت اعظم بود

در مدد رسول اکرم گفته است:

با «آلَمْ نَشْرَحْ» چه گویی مشکلی ماند به بند

با «فَتَرَضَىٰ» هیچ عاصی در مقام غم بود؟!!

دیوان سنائی، ص ۱۰۰

که اشارتی است به آیه: «آلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» انشراح/۱

و در باب «شرح صدر» پیامبر اکرم است که با نور علم سینه اش باز و قلبش وسیع گردید و توانست به امر مهم رسالت پردازد و بر ناسازگاریها و آزارها و شدائد بردبار شود و با نیروی ایمان آرامش یابد و دچار بی حوصلگی نباشد.

نقطه مقابل شرح صدر، ضیق صدر است که به اصطلاح عامه، کم حوصلگی نامیده می شود. استفهام «آلَمْ نَشْرَحْ» برای انکار نفی و تقریباً اثبات است و در واقع قرآن خواسته است بگوید: «شرح صدر» به پیامبر داده شد. بخصوص که جاز و مجرور «لَكَ» هم مقدم شده و از تقدّم آن، اختصاص، فهمیده می شود.

شیخ طوسی در ذیل آیه «آلَمْ نَشْرَحْ» نوشته است^{۱۷}:

شأن نزول این سوره و معنای اصلی این آیات، بر شمردن نعم الهی است بر پیامبر

اکرم و سپاسگزاری از این نعم. این است که قرآن گفته است:

«آلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» و شَرَحٌ به معنای: فَتَحُ الشَّيْءَ بِأَذْهَابِ مَا يَصُدُّ عَنْهُ

ادراکه» می باشد و خدای بزرگ صدر و سینه پیامبر اکرم را با از میان بردن شواعل و بازدارنده‌هایی که مانع ادراک حق می شد، گشود.

شیخ طوسی در باب معنای صدر، گفته است: «وَالصَّدْرُ الْمَوْضِعُ الِارْفَعُ الَّذِي فِيهِ

القلب». از باب تشبیه به صدر انسان، صدر مجلس می‌گویند.

قرطبی، ذیل آیه مزبور نوشته است^{۹۸}:

معنای «الْمَنْشَرَح» که فعل مضارع است «قَدْ شَرَحْنَا» می‌باشد و این مفهوم از آیه بعدی که به صورت ماضی مثبت آمده یعنی «وَوَضَعْنَا عَنَّا وَزَرَكَ» نیز استنباط می‌شود.

راغب اصفهانی^{۹۹} «شرح صدر» را گسترده‌گی سینه به نور الهی و سکینه و آرامش روحی دانسته و نوشته است: «شرح الصدر: ای بسطه بنور الهی و سکینه من جهة الله و رَوْح منه» و در واقع راغب، این خصیصه را از عطایا و چیزهایی می‌داند که خدا به پیامبر، عطا کرده است.

علامه طباطبائی ذیل آیه مزبور نوشته است^{۱۰۰}: پیامبر می‌خواهد کمر خدمت بریندد و کسی هم که بخواهد کار دشواری انجام دهد باید شرح صدر و سعه صدر داشته و برای دریافت وحی، آمادگی و ظرفیت داشته باشد و تحمل ناملایماتی که در این راه هست، بکند.

سنائی در شعر: *مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی*

حق همه گوید بده تا ده مکافات دهم

آن به حق ندهی و پس آسان بیاشی در شیاره

دیوان سنائی، ص ۱۱۲

به آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.» انعام/ ۱۶۰

اشاره کرده و در آن از یک اصل اسلامی که در قرآن مجید، هست و آن پاداش بیشتر و کیفر کمتر بهره جسته و به رحمت و سعه خداوندی که برای افراد نیکوکار است، استفاده کرده است.

در واقع؛ این آیه، جنبه تشویق دارد؛ زیرا گفته است: هر کس کار نیکو انجام دهد، ده برابر به او پاداش داده می‌شود «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا» و دنباله آیه

۹۸ شیار: زمینی را گویند که به جهت زراعت کردن با گاوآهن، شکافه باشند.

هم گفته شده هرکس کار بدی انجام دهد جز به همان مقدار، کیفر داده نمی شود «وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا».

البته منظور از «حسنة» هرگونه کار نیک و فکر نیک و عقیده نیک است. «سئئة» هم عکس آن است.

منظور از «جاء به» «که فعل «جاء» با حرف جرّ «ب» متعدی شده، این است که کار نیک را همراه خود بیاورد یعنی در پیشگاه عدل الهی نمی توان دست خالی و تنها باشد^{۱۰۱}.

البته حدیث اقل پاداشی که به نیکوکاران داده می شود، ده برابر است که در برخی از آیات هم بیش از این است «... فَيُضَاعَفُهُ لَهٗ أَضْعَافًا كَثِيرَةً...» بخشی از آیه ۳۴۵/ بقره

قرآن می خواهد اهمیت مسأله انفاق را بیان کند و بگوید که انفاق در راه خدا به آنان که نیاز مادی دارند، مفید است؛ حتی از این عمل، تعبیر به قرض شده تا بدین وسیله نیازهای عمومی نیز برطرف شود.

شیخ طوسی، ذیل آیه مورد بحث نوشته است^{۱۰۲}:

کار نیک که ده برابر پاداش داده می شود «إِنَّ الْوَاحِدَ مِنَ الْعَشْرَةِ مُسْتَحَقٌّ وَتِسْعَةٌ تَفْضُلٌ» و علت اینکه کار بد به همان مقدار، کیفر داده شود این است که: «الزائد علی ذلك ظلمٌ واللّٰهُ بتعالی عن ذلك.»

قرطبی، ذیل آیه مزبور نوشته است^{۱۰۳}:

جمله، «من جاء بالحسنة» شرطیه است و جواب شرط «فله عشر أمثالها» می باشد که تقدیر جمله، «فله عشر حسنات أمثالها» می باشد و «حسنات» حذف شده و کلمه «أمثال» که صفت آنست، قائم مقام و جانشین آن شده است.

زمخشری هم در بحث از آیه مزبور نوشته است^{۱۰۴}:

صفت، جانشین موصوف شده و تقدیر عبارت، چنین است: «فَلَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ أمثالها» و سپس افزوده است که «مُضَاعَفَةُ الْحَسَنَاتِ فَضْلٌ وَ مَكَافَاةُ السَّيِّئَاتِ عَدْلٌ» جمله «هُم لَّا يُظْلَمُونَ» نیز بخش پایانی آیه است.

سنائی در قصیده:

ای سنائی جهد کن تا پیش سلطان ضمیر
از گریبان، تاج سازی و زبُنِ دامن سریر

دیوان سنائی ص ۱۶۲

که می خواهد انسانها را از تکیه به این و آن و از معبودهای دروغین بر حذر دارد در بیت:
چونت عَمُرو و زید باشد کارساز نیک و بد

در نُبی پس کیست «نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ»

دیوان سنائی ص ۱۶۳

به آیات: «و ان تولوا فاعلموا ان الله مولیکم نعم المولى ونعم النصیر.» انفال / ۴۰

«... فاقیموا الصلوة و آتوا الزکوة و اعتصموا بالله هو مولىکم فینعم المولى و نعم النصیر.»

حج / ۷۸

در آیه نخستین [انفال / ۴۰] قرآن مجید، خدا را سر پرست و مولا، معرفی کرده

که بهترین سر پرست و بهترین یاورست و اوست که بهترین مولا و رهبر است.

در آیه «دوم (حج / ۷۸) قرآن مجید، پس از دستور جهاد «و جاهدوا فی الله حقاً

جهاده...» و برپا داشتن نماز و دادن زکوة، دستور اعتصام و تمسک جستن به خدا را صادر کرده زیرا که او مولا و سر پرست انسانهاست و اوست که مولای خوب و یار و یاور شایسته ای است.

شیخ طوسی ذیل آیه ۴۰ سوره انفال نوشته است^{۱۰۵}:

مَوْلا، چند معنی دارد و همو کلمه «مَوْلَى» به معنای ناصر را بر دیگر معانی

ترجیح داده است.

و در باب کلمه «تولوا» که از ماده «تولی» است نوشته:

«والتولی عن الدین هو الذهاب عنه الی خلافه و هو الاعراض بمعنی واحد.

والتولی فی الدین هو الذهاب الی جهة الحق و متابعة النبی (ص) و النصره له و المعونة له.»

و نیز شیخ طوسی ذیل آیه ۷۸ سوره حج نوشته است^{۱۰۶}:

پس از آنکه خدا به مؤمنان دستور داده، نماز را به پا دارید و زکوة بدهید، پس از

این دو دستور گفته است: «وَ اعْتَصِمُوا بِاللّهِ» ای بدین الله الذی لطف به لعباده.

سنائی در ستایش یکی از ممدوحان خود گفته است:

اعدای تو کم چون مثل «اَسْتَوْقَدَ نَاراً» عمر تو فزون چون مثل «سَبَّحَ سَنَابِلَ»

دیوان سنائی، ص ۱۹۶

که در مصراع نخست به آیه: «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» بقره/ ۱۶

و در مصراع دوم به آیه: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ...» بقره/ ۲۶۱

اشاره کرده است. در مصراع نخست، سنائی شمار دشمنان ممدوح را کم دانسته و با استفاده از آیه مزبور آنان را به منافقان و دورویانی تشبیه کرده است که در بیابان آتشی می افروزند تا در تاریکی راه را بیابند و به سرمنزلی مقصود برسند ولی ناگهان بادی سخت بر می خیزد و این آتش را خاموش می سازد و دورویان در تاریکی وحشتناکی باقی می مانند و سرگردان می شوند.

قرآن مجید با یک تشبیه تمثیلی، یک حقیقت خارجی را مجسم می سازد و می گوید: نفاق و دورویی زمان درازی طول نمی کشد و سرانجام چهره واقعی منافق، آشکار می شود و دورویان شناخته می شوند و سرگردان می گردند.

در این آیه جمله «اَسْتَوْقَدَ نَاراً» حالت انسانی را نشان می دهد که تاریکی کاملاً او را فرا گرفته است و در طلب آتشی می کوشد تا اطراف خود را روشن سازد و راه را بشناسد و فعل ماضی «استوقد» که از باب استفعال است، بر این طلب و کوشش دلالت می کند.

کلمه «أَضَاءَتْ» هم به ما می فهماند که پس از کوشش فراوانی روشنایی مورد نیاز را جسته و اطراف خود را روشن کرد، لیکن جمله «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ» نشان می دهد که این روشنی دیر پا نبوده و از میان رفته است و اگر گفته می شد: «ذَهَبَ النُّور» چندان مهم نبود ولی قرآن گفته است: «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ» یعنی خدا این نور را از میان می برد و خدا این روشنایی را از آنان باز می گیرد و آنان را در تاریکی فرو می گذارد. اضافه شدن کلمه «نور» به ضمیر «هُم» نشان می دهد که از میان رفتن روشنی ایشان و نابودی نورشان مایه ناراحتی آنها شده است.

کلمه «ظُلُمَاتٍ» به صورت جمع، تاریکی فراوان و ظلمت بیش از اندازه را

نشان می دهد، و چون «ظلمات» به صورت نکره هم ذکر شده است؛ ابهام بیشتری را می رساند و توصیف ظلمات به جمله «لَا يُبْصِرُونَ» بر شدت و مهابیت تاریکی می افزاید.^{۱۰۷}

در مصرع دوم سنائی عمر ممدوح را افزون خواسته و با برکت همچون آنان که اموال خود را در راه خدا انفاق می کنند و عمل آنان به دانه پریرکتی که در زمین مستعدی افشانده شود، تشبیه شده که هفت خوشه از آن می روید و در هر خوشه یکصد دانه هست که البته باید دانست این یک تشبیه فرضی نیست بلکه یک تشبیه واقعی است و چنانچه سال پرباران باشد، بیش از هفتصد دانه هم از یک دانه برداشته می شود، بخش پایانی آیه هم «... وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» مؤید همین مطلب است، زیرا قرآن گفته است: خداوند برای هرکس بخواهد، این برکت را بیشتر هم می کند و دو یا چند برابر می گرداند. در واقع قرآن خواسته است وجودهای نیکوکار را همچون بذر پرثمری، معرفی کند که از هر طرف ریشه و شاخه می گسترانند و همه جا را زیر بال و پر خود می گیرند و سوددهی آنان عام و همه گیر می شود.

اسلام خواسته است با برنامه در راه خدا، یکی از مشکلات اجتماعی را حل کند و فاصله طبقاتی را از بین ببرد، این است که تشویق به انفاق یکی از برنامه های سودمند اسلامی شناخته شده زیرا علاوه بر حل مشکل فاصله طبقاتی، روح ایمان و برادری انسانی را هم زنده می گرداند.^{۱۰۸}

شیخ طوسی، ذیل آیه مزبور، علاوه بر مطالب سودمند؛ نوشته است^{۱۰۸}: سنبله بر وزن فُتْعَلَة است. اصل ماده کلمه به معنای پوشیدن است و چون سنبله دانه ها را می پوشاند لذا آن را بدین نام گفتند.

علامه طباطبائی هم ذیل آیه مزبور نوشته است^{۱۱۰}: انفاق در راه خدا بطور مطلق است و انفاق در راه خدا آنست که برای یک غرض دینی انجام شود تا موجب خشنودی خدا گردد. درباره بخش پایانی آیه هم «وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ» علامه نوشته است: خدا از هفتصد برابر هم برای هرکس که بخواهد بیشتر می دهد.

مصرع نخست شعر:

هرکه را در بر گرفتی «لَا تَخَافُوا» ملک اوست

هرکه را بر در نهادی شد ز «لَا بُشْرَى» به غم

دیوان سنائی، ص ۲۰۶

اشارتی است به آیه «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا
وَلَا تَحْزَنُوا وَاتَّبِعُوا بِالْحَنَةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ.» فصلت / ۳۰

و اشارتی است به کسانی که می‌گویند: پروردگار ما الله است و سپس بر سر گفته خود می‌ایستند و کمترین انحرافی پیدا نمی‌کنند و آنچه لازمه آن است در عمل و گفتار نشان می‌دهند؛ نقطه مقابل اینان کسانی هستند که ظاهراً از اسلام دم می‌زنند ولی در عمل، استقامت ندارند؛ افرادی هستند سست و ناتوان هنگامی که منافعیشان به خطر افتد همان ایمان ضعیف و مختصر را هم از دست می‌دهند. علت اینکه در قرآن مجید، ابتدا «لَا تَخَافُوا» آمده است و سپس «لَا تَحْزَنُوا» و هر دو به صیغه نهی این است که میان خوف و حزن تفاوت هست خوف (= ترس) مربوط به حوادث بی‌مناک آینده است و حزن (= اندوه) مربوط به حوادث ناگوار گذشته.

فرشتگان به افرادی که در راه الله، استقامت دارند می‌گویند که نه از حوادث سختی که در پیش دارید نگران باشید و نه از گذشته، غمی به دل راه دهید.
شیخ طوسی ذیل آیه مزبور نوشته است ۱۱۱:

آنان که به زبان اقرار به وحدانیت الله دارند و به انبیاء او هم معترف هستند و بر این اعتراف هم استمرار دارند، فرشتگان بر آنها درآیند و گویند: «لَا تَخَافُوا عَلَيَّ مَا تَقْدِمُونَ عَلَيَّ مِنْ أَمْرِ الْآخِرَةِ، وَلَا تَحْزَنُوا عَلَيَّ مَا تَخْلِفُونَهُ فِي دَارِ الدُّنْيَا» که در واقع خوف مربوط به حوادث آینده است و حزن هم مربوط به امور گذشته.

قرطبی ذیل جمله «ثُمَّ اسْتَقَامُوا» نوشته است ۱۱۲:

منظور از «اسْتَقَامُوا»: «فَلَمْ يَذْبُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيْمَانَهُمْ بِخَطِيئَةٍ» می‌باشد. قرطبی ضمن اینکه اقوال گوناگونی در باب «استقامت» ذکر کرده سرانجام افزوده است: سین در استقامت بر طلب دلالت می‌کند همچون: «اسْتَشْقَى» یعنی سَأَلُوا مِنَ اللَّهِ أَنْ يَشْتَبَهُمْ عَلَى الدِّينِ.

مصراع دوم بیت سنائی «هرکه را بر در نهادی شد ز «لَا بُشْرَى» به غم» اشارتی

است به آیه «يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ».
 در آیه پیش از این آیه «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا» فرقان/ ۲۲
 قرآن مجید گفته است: آنان که امیدی به لقای ما ندارند — و رستاخیز را انکار می‌کنند — بهانه‌جویی‌هایی می‌کنند و یک بار می‌گویند چرا فرشتگان بر ما نازل نمی‌شوند؟ (= لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ) و بار دیگر می‌گویند: چرا خدای مان را با چشم خود نمی‌بینیم (= أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا) که قرآن پاسخ دندان‌شکنی به اینان داده و بدانان گفته است که گرفتار غرور و خودبینی شدند (= لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ) و طغیان کردند چه طغیان بزرگی (= وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا).

آیه بعد — که مورد بحث ماست و سنائی در مصراع دوم شعرش از آن، بهره‌جسته — یک نوع تهدید است، زیرا قرآن گفته است: این کسان که تقاضا دارند فرشتگان را به‌بینند، البته سرانجام خواهند دید اما روزی که فرشتگان را می‌بینند روزی است که در آن روز، بشارتی برای مجرمان نخواهد بود (... لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ) و در آن روز، از دیدار فرشتگان خوشحال نخواهند شد.^{۱۱۳}

علامه طباطبائی هم در بحث از این آیه نوشته است^{۱۱۴}.
 «لَا بُشْرَىٰ» نفی جنس است و در واقع قرآن گفته است: در آن وقت هیچ‌گونه بشارتی (= نفی جنس) برای همه مجرمان نخواهد بود.

شعر:

خویشتن را در مصاف «قُلْ كَفَىٰ» بر صفِ اهلِ رضا خواهم زدن

دیوان ص ۲۵۶

که بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن می‌باشد، ممکن است اشارتی به آیه: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»
 رعد/ ۴۳

باشد. در این آیه، قرآن گفته است: این کافران می‌گویند: تو پیامبر نیستی «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا» در پاسخ به آنها بگو: همین کافی است که دو کس میان من و شما گواه باشد؛ یکی خدا و دیگری، کسانی که علم کتاب و آگاهی از قرآن نزد آنها

هست.

و ممکن است شعر سنائی، اشارتی به آیه «قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا» اسراء / ۹۶ باشد، این آیه هم شاید پاسخی باشد برای مخالفان؛ قرآن می‌خواهد بگوید: خدا شاهد و گواه اعمال ما و شماست و همین بس که خدا میان من و شما گواه باشد. پیامبر بزرگوار با بیان این عبارت، ایمان قاطع خود را آشکار می‌سازد و می‌گوید میان، ما و شما خداوند آگاه، شاهد و گواه است.

و ممکن است شعر سنائی، اشارتی باشد به آیه:

«قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ تَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» عنکبوت / ۵۲ در این آیه نیز، قرآن می‌گوید: (با توجه به آیه پیشین) آیا معجزه قرآن کافی نیست، آن هم قرآنی که کتاب رحمت است و مشتمل بر برنامه‌ها و قوانین رحمت آفرین و دستورهای تربیتی انسان‌ساز؟

و چون قرآن می‌خواهد شاهد و گواه مهمتی معرفی کند و می‌دانیم که هر قدر شاهد مهم‌تر باشد، ارزش شهادت، بیشتر است؛ از این لحاظ، قرآن خدا را گواه می‌آورد و می‌گوید:

همین بس که خدا میان من (رسول) و شما گواه است، آن هم خدایی که تمام آنچه را که در آسمانها و زمین است می‌داند.

كُحْلِ «أَرِنِي أَنْظُرْ» در دیده موسی کش خال «فَعَصَىٰ» آدم «در چهره آدم زن دیوان سنائی ص ۲۵۷

اشارتی است به آیه:

«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ، قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ فَإِن كُن تَرَانِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ ضَعِيفًا...» اعراف / ۱۴۳

که موسی تقاضای مشاهده پروردگار کرده و گفته است: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» که

• بخش پارانی آیه ۱۲۱ - سوره طه «... وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ» می‌باشد. و نه «فَعَصَى...».

بزودی موسی از خدا پاسخ می شنود «قَالَ لَنْ تَرَانِي»

البته باید دانست پیامبر بزرگ و اولوالعزمی چون موسی، می داند که خدا نه جسم است و نه مکان دارد و نه قابل مشاهده و رؤیت است، این است که این تقاضا را از زبان قوم جاهل بنی اسرائیل که اصرار داشتند باید خدا را به بینند تا که ایمان آورند، می کند.

خدا هم با تعبیر کنایی، محال بودن موضوع را به آنان فهمانده که «أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» یعنی به کوه بنگر، اگر به جای خود ایستاد مرا خواهی دید که البته جلوه خدایی، کوه را محو و نابود کرد «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا» یعنی کوه را آن چنان متلاشی کرد که همانند زمین صاف و مستوی شد؛ موسی هم از مشاهده این صحنه هول انگیز چنان وحشت زده شد که مدهوش به روی زمین افتاد «وَوَخَّرَ مُوسَى صَبِيحًا»

با توجه به همین آیه است که می گوئیم به هیچ وجه خدا را نمی توان دید، زیرا اولاً «لَنْ» برای نفی آبد است و این سخن میان ادبای عرب مشهور است، بنابراین جمله «لَنْ تَرَانِي» مفهومی این است که

ای موسی نه در این جهان و نه در جهان دیگر مرا نخواهی دید. ثانیاً دلایل عقلی هم مؤید این مطلب است، زیرا رؤیت مخصوص اجسام است و خدا هم که جسم نیست تعبیر «لقای پروردگار» هم منظور مشاهده با چشم دل و دیده خرد است^{۱۱۵}.

مصراع دوم، اشارتی است به آیه «... وَ عَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ» طه/ ۱۲۱ که قرآن مجید خواسته است در بخش پایانی آیه، نافرمانی آدم را بیان کند که کلمه «عصیان» در عرف امروز معمولاً به معنی گناه می آید ولی گاه درباره ترک یک امر مستحب یا ارتکاب چیز مکروه می باشد. و نیز باید بدانیم که گناه و عصیان، گناه جنبه مطلق دارد و گاه هم جنبه نسبی دارد یعنی اگر از یک شخص سر بزند نه تنها گناه نیست بلکه برای او یک عمل شایسته است اما، اگر از دیگری سر بزند با مقایسه به مقام او کار نامناسبی است^{۱۱۶}.

علامه طباطبائی هم بر آن است^{۱۱۷} که از آدم ترک اولی سر زده که با عصمت منافات ندارد (=.. إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ عَلِيٌّ عِصْمَتُهُمْ يَجُوزُ لَهُمْ تَرْكُ الْأُولَىٰ وَمِنْهُ أَكَلُ آدَمَ عَلَيْهِ

السلام من الشجرة...)

سنائی در شعر:

فتنه شد شعرتو چون گوساله زرین یکی

«لامساس» آواز درده در جهان چون سامری ه

اشارتی کرده است به آیات: «قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ. قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي. قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي

الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لِمَسَّاسٍ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا...» طه / ۹۵ - ۹۷

که سامری قوم، بنی اسرائیل را فریفت و به پرستش گوساله زرین که بانک می‌کرد واداشت و قوم بنی اسرائیل با وجود تحذیر و اخطارها، آن را پرستیدند. موسی هم او را چنین تنبیه کرد و گفت:

«قُلْ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لِمَسَّاسٍ...» تا زمانی که زنده باشی

هرکس که ترا ملاقات کند، خواهی گفت: لمس مکن، با من تماس مگیر در واقع موسی او را از جامعه طرد کرد و او را منزوی ساخت.

در اشعار زیر، بیت نخستین اشارتی است به آیه:

زان فصاحتها چه سودش بود چون اکنون زحق

«إِخْسَوْا فِيهَا» شنید اندر جهنم ببحتری

شاعری بگذار و گِرد شرع گرد از بهر آنک

شرعت آرد در تواضع شعر در مستکبری

خود گرفتم ساحری شد شاعریت ای هرزه گوی

چیست جز «لَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ» نتیجه ساحری

دیوان سنائی، ص ۳۳۷

در آیه قرآن، خطاب عتاب آمیز است؛ زیرا قرآن می‌گوید؛ دور شوید و همچنان

در دوزخ بمانید، خاموش شوید و با من سخن نگوئید. «إِخْسَوْا» فعل امر است و معمولاً

ه در ادبیات اسلامی، سامری نام مردی است از بنی اسرائیل که آن قوم را به پرستیدن گوساله زرین واداشت؛ بنا به نوشته تفسیر نمونه (ج ۱۳/ ۲۸۶) سامری مرد منافقی بوده است که با استفاده از پاره ای مطالب حق به جانب، برای منحرف ساختن مردم می‌کوشیده است.

برای دور کردن سگ به کار می رود و اگر در مورد انسانی گفته شود به پستی او و مستحق مجازات بودنش، اشاره شده است.

شیخ طوسی، ذیل آیه «إِخْسَاؤُهَا وَلَا تُكَلِّمُونَ» نوشته است^{۱۱۸}:

«وَإِذَا قِيلَ لِلْكَلْبِ: إِخْسَأْ، فَهُوَ زَجْرٌ بِمَعْنَى أْبْعِدْ... وَإِذَا خُوِطِبَ بِهِ إِنْسَانٌ فَهُوَ إِهَانَةٌ

لَهُ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ عَقُوبَةً... وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» بقره/ ۶۵

در بیت سوم سنائی به آیه: «...وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى» طه/ ۶۹

اشاره کرده و در واقع گفته است: ساحر هر کجا برود پیروز نخواهد شد و در هر شرایط و هر زمان، رستگار نمی شود.

سنائی در این اشعار به شعر متعهد و شاعر راستین، اشاره می کند و می خواهد بگوید: شاعر باید در هر حال پای بند به شؤون اخلاقی و انسانی باشد و بتواند دردها و مصائبی که بر انسانها وارد می شود بازگو کند، شاعر باید بشردوست باشد و با همگنان همدرد و در غم و شادی انسانها شریک.

شاعر باید در سرودن اشعارش، هدفی جز پیشرفت بشریت نداشته باشد، به انسانها اندرز دهد، انسانها را راهنمایی کند، حکام و امرا را به صلاح و سداد رهنمون باشد، در اشعارش انسانها را به شایسته ها فراخواهد و از ناشایسته ها دور سازد، مداحی و ستایشگری را که در اسلام منع شده و پیامبر اکرم فرموده است □ که در چهره مداحان و یا در دهان آنان خاک بریزید، پیشه خود نسازد بلکه هنر شاعری خود را وقف خیر و سعادت انسانها بکند یعنی هنر شاعری خود را در راه اسلام و انسانیت و بیدار کردن وجدانهای خفته بکاربرد تا انسانها را به هدف عالی انسانی برساند و بداند اگر هنر شاعری برای تکسب باشد در انسانها تأثیر ندارد و زود زایل می شود، زیرا اساس ادبیات تکسبی، مدح سلاطین و امرا و وزراء و ثروتمندان است که شعری می سرایند و در برابر هر قطعه مدحی و یا احیاناً در مقابل هر بیتی صلاتی دریافت می دارند.

• تمام آیه این است: «وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِك تَلْقَفَتْ مَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاجِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى» طه/

۶۹.

□ أَخْشَا التُّرَابَ فِي وَجْهِ الْمَدَّاحِينَ» یا «أَخْشَا فِي أَقْوَامِ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابَ» رک: جامع الصغیر فی احادیث

البشیر والنذیر ج ۴۱/۱ حدیث شماره ۲۳۴ و ۲۳۵.

شاعر متعهد باید هنر خود را وقف آگاهی دادن به جامعه خفته روزگار خود کند و چراغی فراراه انسانهای حقیقت گرا قرار دهد تا آنها را به کمال مطلوب برساند. شاعر متعهد نباید چشمداشت مادی از بیان منظومش داشته باشد، نباید در فکر گرفتن خلعت و دریافت جایزه وصله، از طرف امیر و حاکم باشد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

یادداشتها و مشخصات منابع و مأخذ

- ۱ - مقدمه دیوان سنائی، استاد مدرس رضوی، انتشارات کتابخانه سنائی صفحه پنجاه و هفت.
- ۲ - مأخذ پیشین صفحه صد و چهل و سه.
- ۳ - دکتر مظاهر مصفا، ترکیبهای فراوانی که در شعر سنائی به کار رفته، در مقدمه دیوان سنائی گرد آورده است. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقدمه مزبور دیوان سنائی، چاپ امیر کبیر از صفحه سد و یازده تا سد و نوزده مقدمه.
- ۴ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: استاد بدیع الزمان فروزانفر، سخن و سخنوران، چاپ دوم، شهریور ۱۳۵۰ ه. ش، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، صفحه ۳۵۷.
- ۵ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، زیر نظر استاد محقق، ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، قم، ج ۱۵، صفحات ۲۲۵ تا ۲۳۰.
- ۶ - شیخ الطائفة الطوسی، تفسیر التبیان، مؤسسة الاعلمی، بیروت، تحقیق و تصحیح از: الشیخ قصیر العاملی در ۱۰ مجلد ج ۸/۱۹.
- ۷ - ابو عبدالله محمد بن احمد الانصاری القرطبی، الجامع لأحكام القرآن، قاهره، ۱۳۸۷ هـ - ۱۹۶۷ م، ۲۰ جلد در ۱۰ مجلد ج ۷/۲۵۸. مرکز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی
- ۸ - السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، طهران ۱۳۹۲ در ۲۰ مجلد ج ۱۵، ص ۲۷۵.
- ۹ - تفسیر التبیان ۱۰/۳۶۷.
- ۱۰ - همان مأخذ ۱۰/۳۶۸.
- ۱۱ - الجامع لأحكام القرآن ۲۰/۹۲.
- ۱۲ - سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء سی ام، قسمت دوم، ص ۱۴۱.
- ۱۳ - تفسیر التبیان، ۱۰/۳۶۸.
- ۱۴ - الجامع لأحكام القرآن ۲۰/۹۵.
- ۱۵ - المیزان فی تفسیر القرآن ۲۰/۴۴۳ و ۴۴۴.
- ۱۶ - ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، افست تهران، در چهار مجلد ج ۴، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.
- ۱۷ - مأخذ پیشین ۴/۲۶۴.
- ۱۸ - تفسیر التبیان ۱۰/۳۶۹.
- ۱۹ - الجامع لأحكام القرآن ۲۰/۹۶.
- ۲۰ - تفسیر التبیان ۱۰/۳۶۹.

- ۲۱ - الجامع لأحكام القرآن ۲۰/ ۹۶.
- ۲۲ - الميزان في تفسير القرآن ۲۰/ ۴۴۴.
- ۲۳ - تفسیر التبیان ۲۰/ ۳۶۹.
- ۲۴ - کشف ۴/ ۲۶۴ و ۲۶۵.
- ۲۵ - الجامع لأحكام القرآن ۲۰/ ۹۹ - ۹۶.
- ۲۶ - الميزان في تفسير القرآن ۲۰/ ۴۴۵ و ۴۴۵.
- ۲۷ - تفسیر التبیان ۱۰/ ۳۶۹.
- ۲۸ - الجامع لأحكام القرآن ۲۰/ ۹۹ و ۱۰۰.
- ۲۹ - الميزان في تفسير القرآن ۲۰/ ۴۴۵.
- ۳۰ - تفسیر التبیان ۱۰/ ۳۷۰.
- ۳۱ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: پرتوی از قرآن، جزء سی ام، ص ۱۴۸.
- ۳۲ - تفسیر التبیان ۱۰/ ۳۷۰.
- ۳۳ - الجامع لأحكام القرآن ۲۰/ ۱۰۲.
- ۳۴ - الميزان في تفسير القرآن ۲۰/ ۴۴۵.
- ۳۵ - رک: تفسیر نمونه، زیر نظر استاد محقق، ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، قم ۱۳/ ۱۵۷.
- ۳۶ - المفردات في غريب القرآن، ذیل مادة «شقاء»، ص ۲۶۴، راغب پس از آنکه می گوید: «الشقاوة خلاف السعادة. وقد شقی یشقی و شقاوة و شقاء. و راغب می افزاید که شقاوت هم مانند سعادت افسامی دارد و به سعادت دنیای و اخروی، منقسم می شود. سرانجام می گوید: قال بعضهم: قد يوضع الشقاء موضع التعب... و کلّ شقاوة تعب و ليس كل تعب شقاوة، فالتعب اعم من الشقاوة.
- ۳۷ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الميزان في تفسير القرآن ۲۰/ ۴۲۷.
- ۳۸ - الجامع لأحكام القرآن ۲۰/ ۸۰.
- ۳۹ - تفسیر التبیان ۱۰/ ۳۶۲.
- ۴۰ - الجامع لأحكام القرآن ۱۰/ ۳۹.
- ۴۱ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ۱۰/ ۴۰.
- ۴۲ - تفسیر التبیان ۶/ ۳۴۸.
- ۴۳ - الجامع لأحكام القرآن ۶/ ۳۱۷.
- ۴۴ - مأخذ پیشین ۶/ ۳۳۴.
- ۴۵ - تفسیر التبیان ۴/ ۴۶.
- ۴۶ - تفسیر نمونه ۷/ ۴۲۸.
- ۴۷ - تفسیر التبیان ۵/ ۲۲۶.
- ۴۸ - مأخذ پیشین ۵/ ۲۲۷.
- ۴۹ - مأخذ سابق ۵/ ۱۰۰.

- ۵۰ - مأخذ سابق ۶/ ۲۹۳.
- ۵۱ - الجامع لأحكام القرآن ۹/ ۳۶۲.
- ۵۲ - تفسير التبيان ۲/ ۳۱۳.
- ۵۳ - همان مأخذ و همان صفحه.
- ۵۴ - تفسير نمونه ۱۷/ ۶۳.
- ۵۵ - تفسير التبيان ۸/ ۲۵۴.
- ۵۶ - الجامع لأحكام القرآن ۱۴/ ۷۴ و ۷۵.
- ۵۷ - مأخذ پیشین ۳/ ۲۸۱ و ۲۸۲.
- ۵۸ - تفسير التبيان ۶/ ۴۴۴.
- ۵۹ - مأخذ پیشین ۶/ ۴۴۶.
- ۶۰ - الجامع لأحكام القرآن ۱۰/ ۲۰۴.
- ۶۱ - مأخذ پیشین ۱۰/ ۲۰۵.
- ۶۲ - مأخذ سابق ۱۷/ ۹۷.
- ۶۳ - مأخذ سابق ۱۰/ ۲۰۹ و ۳۱۲.
- ۶۴ - تفسير نمونه ۲۲/ ۴۹۲.
- ۶۵ - الجامع لأحكام القرآن ۱۷/ ۸۹.
- ۶۶ - مأخذ سابق ۱۷/ ۹۰.
- ۶۷ - تفسير التبيان ۹/ ۴۲۰.
- ۶۸ - المفردات في غريب القرآن ذيل كلمة «ذلو» ص ۱۷۱.
- ۶۹ - تفسير نمونه ۲۲/ ۴۸۶.
- ۷۰ - تفسير التبيان ۹/ ۴۲۱.
- ۷۱ - همان مأخذ و همان صفحه.
- ۷۲ - الجامع لأحكام القرآن ۱۷/ ۸۵ و ۸۶.
- ۷۳ - تفسير نمونه ۱۵/ ۵۶.
- ۷۴ - تفسير نمونه ۷/ ۴۲۶.
- ۷۵ - تفسير التبيان ۷/ ۱۱۹.
- ۷۶ - مأخذ سابق ۷/ ۲۴۱.
- ۷۷ - الجامع لأحكام القرآن ۱۱/ ۱۱۷.
- ۷۸ - المفردات في غريب القرآن، ذيل مادة رقم، ص ۲۰۱.
- ۷۹ - تفسير التبيان ۷/ ۱۰.
- ۸۰ - مأخذ سابق ۱۰/ ۳۵۷.
- ۸۱ - الجامع لأحكام القرآن ۱۰/ ۳۵۶.



مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی

- ۸۲ - مأخذ سابق ۳۵۷/۱۰.
- ۸۳ - المیزان فی تفسیر القرآن ۲۶۳/۱۳.
- ۸۴ - برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود به: تفسیر نمونه ۴۵۸/۱۸.
- ۸۵ - تفسیر التبیان ۴۳۸/۸.
- ۸۶ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ۴۹ تا ص ۵۸.
- ۸۷ - تفسیر التبیان ۴۵۳/۹.
- ۸۸ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ۴۴۳ تا ص ۴۴۹.
- ۸۹ - تفسیر التبیان ۴۵/۷.
- ۹۰ - الجامع لأحكام القرآن ۴۱۲/۱۰.
- ۹۱ - المیزان فی تفسیر القرآن ۳۱۶/۲۰.
- ۹۲ - تفسیر التبیان ۵۱/۱ و ۵۲.
- ۹۳ - مأخذ سابق ۵۴/۱.
- ۹۴ - تفسیر کشف ۱۰۸/۱.
- ۹۵ - الجامع لأحكام القرآن ۱۶۰/۱.
- ۹۶ - مأخذ سابق ۱۶۱/۱.
- ۹۷ - تفسیر التبیان ۳۷۰/۱۰ و ۳۷۲.
- ۹۸ - الجامع لأحكام القرآن ۱۰۵/۲۰.
- ۹۹ - المفردات فی غریب القرآن، ذیل کلمة «شرح» ص ۲۵۸.
- ۱۰۰ - المیزان فی تفسیر القرآن ۴۴۸/۲۰.
- ۱۰۱ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ۵۴/۶.
- ۱۰۲ - تفسیر التبیان ۳۳۰/۴.
- ۱۰۳ - الجامع لأحكام القرآن ۱۵۰/۷.
- ۱۰۴ - تفسیر کشف ۶۴/۲.
- ۱۰۵ - تفسیر التبیان ۱۲۱/۴.
- ۱۰۶ - مأخذ سابق ۳۰۶/۷.
- ۱۰۷ - برای آگاهی بیشتر درباره آیه مورد بحث رجوع شود به مقاله «اعجاز کلمه در قرآن مجید» نوشته محمد علوی مقدم، مجله دانشکده ادبیات مشهد شماره سوم، سال پانزدهم، پاییز ۱۳۶۱، ص ۳۱۹ تا ص ۳۲۱.
- ۱۰۸ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ۲۳۵/۲.
- ۱۰۹ - المیزان التبیان ۳۳۲/۲.
- ۱۱۰ - المیزان فی تفسیر القرآن ۳۸۵/۲.
- ۱۱۱ - تفسیر التبیان ۱۲۱/۹.
- ۱۱۲ - الجامع لأحكام القرآن ۳۵۸/۱۵.

- ۱۱۳ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به : تفسیر نمونه ۵۴/۱۵ تا ۵۷.
- ۱۱۴ - المیزان فی تفسیر القرآن ۱۹۹/۱۵.
- ۱۱۵ - تفسیر نمونه ۶/۳۵۴ تا ۳۶۰.
- ۱۱۶ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ۳۲۳/۱۳.
- ۱۱۷ - المیزان فی تفسیر القرآن ۲۴۰/۱۴.
- ۱۱۸ - تفسیر التبیان ۳۵۲/۷.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قرآن و اقبال

گر تو می خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جز به قرآن زیستن
اقبال هم شاعر است و هم فیلسوف و شاید بتوان گفت: متفکری است که
جهان اسلام کمتر نظیر او را دیده است. اقبال دانشمندی است که علم مغرب زمین - نه
ظواهر تمدن غربی - و فلسفه و عرفان مشرق زمین را، بدون تعصبات جاهلانه و
کوتاه نظرانه، درهم آمیخت و به مشرق زمینی ها گفت: تمدن اروپا، درخور تقلید نیست و
تمدنی است نارسا. تمدن فرنگ از اداره جامعه فرنگیان، عاجز است پس چگونه می تواند
شرفیان را رهبری کند؟

جوامع اسلامی باید به اقبال ببالد و به وجود او افتخار کند؛ زیرا اقبال کسی بود
که می گفت: مسلمانها باید متحد شوند؛ زیرا به اعتقاد او، امت اسلامی، دارای نظام
واحد و قوانین و سنن و آداب واحدی می باشند، پس باید اختلاف را کنار بگذارند و
همبستگی کامل داشته باشند.

اصل حق را حجت و دعوا یکی است خیمه های ما جدا دلها یکی است
اقبال، جوهر عقیده اسلام را که یگانگی و وحدت است و اعتصام به حبل الله و
چنگ زدن به ریسمان خدا که وسیله این وحدت است، چنین بیان کرده و گفته است:
ما همه خاک و دل آگاه اوست اعتصامش کن که حبل الله اوست

رموز بی خودی/ ۱۱۹

که اشارتی است به آیه:

«و اعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداءً فاللف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخواناً»

سوره آل عمران/ ۱۰۳

«و اعتصموا^۲» یعنی: متمسک شوید، خطاب جمع است و مورد خطاب، ملت اسلام، با توجه به آیات قبل که سخن از فتنه انگیزی یهود و پراکنده کردن مسلمانها بوده، علی القاعده باید منظور از «حبل الله» اسلام باشد که یک دین مطابق عقل و فطرت انسانی است.

«حبل الله» خواه اسلام باشد و خواه قرآن، مقید به زمان و مکان نمی باشد و این خود، یک استعاره تمثیلیه است؛ زیرا حالت و موقعیت مسلمانان در تمسک آنان به کتاب الله و یا در متحد بودن و همپشت یکدیگر بودن تشبیه شده به حالت چنگ زدن کسی از مکان بلندی به ریسمانی محکم که در آن امنیت است و از سقوطش جلوگیری می کند.

البته آن کس که به «کتاب الله» چنگ زند «کان آخذاً بالاسلام» است.^۳ فعل نهی «لا تفرقوا» هم به ما می فهماند که مسلمانها نباید به راههای مختلف بروند بلکه باید به قبله واحدی، توجه کنند، هدف واحدی داشته باشند، به راهی بروند که قرآن دستور داده و پیامبر اکرم «ص» امر فرموده است.

سپس قرآن، گفته است: «فاللف بین قلوبکم» که نکته ای بس لطیف دارد یعنی الفت باید، باطنی باشد میان دلها که مرکز احساسات است، الفت ظاهری چندان ارزشی ندارد.^۴

شهرت اقبال بیشتر از لحاظ شعر و شاعری اوست ولی باید دانست که او کتاب بسیار نفیس «احیای فکر دینی در اسلام» را نیز برای ما به یادگار گذاشته است. اقبال، هشت مجموعه شعر فارسی، اشاعه داده و از این جهت باعث رونق ادب فارسی نیز گردیده و بازار زبان فارسی را، در شبه قاره، از نو گرم گردانیده است. اقبال شعر را وسیله راهنمایی مردم می داند و بر آنست که هدف شاعر باید نشر حکمت باشد و انسان سازی کند.

شعر را مقصود اگر آدم گیری است شاعری هم وارث پیغمبری است

اقبال عقیده دارد که شاعر خفتگان را با سازش، برمی‌انگیزد ولی اگر شاعری افکار پست و بدآموزی در مردم جامعه، تبلیغ کند، سخنانش مانند افیون مخدر است و توده‌ها را از راه سعادت، باز می‌دارد.

اشعار اقبال، گاه از لحاظ ترکیب الفاظ زیبا و استوار نیست، لیکن از لحاظ مضمون بسیار عالی است، مثلاً در همین قطعه معروف که اقبال گفته است:

ساحل افتاده گفت: «گرچه بسی زیستم هیچ نه معلوم شد، آه که من چیستم»
موج ز خود رفته‌ای تیز خرامید و گفت «هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم»
که مضمون، بسیار خوبست و در واقع گفته است:

ساحل، چون ساکن و بی‌کاره است، هیچ است و موج چون دائم در جنب و جوش است، موجود می‌باشد و وجود دارد، ولی ترکیب الفاظ، زیاد استوار، نیست؛ زیرا «خرامیدن» به معنای راه رفتن بتانی و آهستگی است. «تیز خرامید» در واقع، اجتماع ضدین است، اما مضمون بسیار عالی است و باید دقت کرد. زیرا او گفته است:

ساحل، چون نمی‌جنبد و حرکت ندارد، از هست و نیست خود خبر ندارد اما موج که در جنبش است، لذت هستی را می‌چشد.

البته باید توجه داشت که مهم‌ترین جنبه شاعری اقبال، معانی و مقاصدی است که در شعر او هست و نه جنبه لفظی. و ما نباید مضمون و معنای بسیار عالی را فدای لفظ کنیم. و نیز باید بدانیم که زبان مادری اقبال زبان اردو بوده است و زبان فارسی را وسیله بیان مقاصد فلسفی و علمی خود قرار داده و بدین زبان افکار بلند خود را باز گفته است؛ اینست که نباید الفاظ و تعبیرات او را مورد عیب‌جویی و خرده‌گیری قرار دهیم. اقبال از زمانی که زبان فارسی را فرا گرفت و در این زبان تبخیر یافت، فارسی را برای شعر گفتن برگزید و شعر را هم وسیله‌ای برای پیشبرد مقاصد خود به کار برد.

اقبال، در منظومه‌های «اسرار خودی» و «رموز بیخودی» پیامی را که برای بشریت داشت، تشریح کرد. اقبال در مثنوی «اسرار خودی» به مسلمانها اندرز می‌دهد که باید قبل از هر چیز مسلمانها خود را بشناسند و به خود تکیه کنند. خود فراموشی باید از میان مسلمانان ریشه کن گردد.

رسالة «پیام مشرق» اقبال، مجموعه اشعار اوست به زبان فارسی. «زبور عجم»

اقبال، حاوی اشعاری است، عرفانی و دارای مضامین عالی در شرافت انسان و اهمیت انسان.

«جاویدنامه» اقبال را عالی‌ترین آثار منظوم او دانسته‌اند و این منظومه، دربارهٔ مسائل گوناگونی است که انسان، در زندگی روزانه‌اش با آنها روبروست. اقبال، علاوه بر اینکه شاعر بود و فیلسوف، مسلمانی بود بزرگ و قرآن‌شناسی که جهان اسلام، نظیر او را کمتر دیده است.

به قرنی آسمان فضل و دانش فروزان، اختصری زاید چو اقبال عظمت اقبال از لحاظ شعری، در آنست که به زبانی شعر سروده که زبان مادری او، نیست و آن را به درس آموخته است. اقبال نه تنها با تعالیم عالی خود بر گردن مسلمانها، حق دارد بلکه به گردن زبان فارسی نیز حق بزرگی دارد، زیرا زبان فارسی را که با دسائس استعمار، نزدیک بود، در شبه‌قاره از یادها برود، اقبال دوباره، زنده کرد و روح آزادگی و استغناء را با زبان فارسی و به شعر فارسی در کالبد مرده هند و پاکستان دمید، اینست که باید گفت:

اقبال، خدمتی ارزنده به زبان فارسی نیز کرده است و زبان نیم مرده فارسی را در شبه‌قاره زنده کرد و در نتیجه رابطه ادبی و سیاسی ایران و هند و پاکستان مسلمان را احیاء کرد و زمینه را برای همبستگی اسلامی و تشکیل اتحادیه‌های سیاسی و اقتصادی، فراهم آورد.^۶

و شاید بی‌مناسبت نگفته باشند:

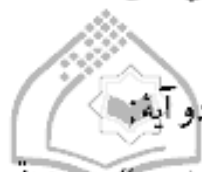
عصر حاضر، خاصهٔ اقبال گشت واحدی کز صد هزاران برگذشت
اقبال بر آنست که هر جامعه‌ای باید قانونی داشته باشد و جامعه، بدون داشتن قانون، حیات اجتماعی‌اش درهم و برهم خواهد شد و آشفتگی پیش خواهد آورد، زیرا این قانون به منزلهٔ لنگر کشتی است. این قانون به منزلهٔ نورافکنی است که اجتماع را به ساحل نجات رهبری می‌کند. برای مسلمانها این قانون، همان قرآن است و به قول خود او:

نقش قرآن چونکه بر عالم نشست نقشه‌هایش پاپ و کاهن را شکست
تا اینکه دربارهٔ اهمیت قرآن و تأثیر این قانون آسمانی، چنین گفته است:

چونکه در جان رفت، جان دیگر شود جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود از اشعار و نوشته ها و خطابه های اقبال چنین استنباط می شود که وی احاطه کامل به معارف اسلامی داشته و در قرآن مجید مطالعه عمیق کرده و دوران عمرش را به مطالعه قرآن، گذرانده بوده است.

اقبال در شعری بیان کرده که مسلمانان با تمسک به قرآن و اعتصام بدان، استوار خواهند شد و رشته اتصال آنان به یکدیگر قرآن است که «لاریب فیه» می باشد و تبدیل و تحریف در آن راه ندارد.

آن کتاب زنده قرآن کریم حکمت اولایزال است و قدیم
نسخه تکوین اسرار حیات بی ثبات از قوتش گیرد ثبات
حرف او را ریب نی تبدیل نی آیه اش شرمنده تأویل نی
رک: رموز بی خودی ص ۱۱۵



که این اشعار اشارتی به دو آیه: «ذلک الکتاب لاریب فیه...» سوره بقره ۳
«ذلک لا تبدیل لکلمات الله ذلک هو الفوز العظیم» می باشد.

سوره یونس ۶۴

اقبال قرآن مجید را، «نسخه اسرار تکوین حیات» خوانده و سپس به آیه قرآن اشاره کرده و گفته است این کتاب با عظمت، از اعوجاج و پیچیدگی بدور است و جای شک و تردید در آن نیست و برای راهنمایی بشر، نازل شده است.

و از آنجا که اقبال گفته است: «حرف او را ریب نی تبدیل نی» مقتبس از آیه ۶۴ سوره یونس می باشد که در صدر آیه، قرآن مجید، برای «اولیاء الله» در زندگی دنیا و زندگی جهان واپسین بشارت است «لهم البشری فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة...»

صدر آیه ۶۴/یونس

و در این وعده ها، تبدیل و تغییر راه ندارد و خدا به این وعده ها، وفا می کند «لا تبدیل لکلمات الله» و این یک سعادت بزرگی است.

قرآن، در شعر اقبال بخوبی جلوه گر است و پیداست که اقبال در شعر خود، از قرآن بهره برده مثلاً آنجا که خواسته است، رحمت پیامبر اکرم «ص» را بیان کند، چنین

گفته است:

آن که بر اعداء در رحمت گشاد مکه را پیغام «لا تشریب» داد

مثنوی اسرار خودی ص ۲۳

که از روز فتح مکه و رحمت و بخشایش آن حضرت بر اسرای قریش که مرگ

خود را حتمی می‌دانستند یاد کرده که تلمیحی است به آیه:

«قال لا تشریب علیکم الیوم یغفر الله لکم و هو ارحم الراحمین»

سوره یوسف/۹۲

که آیه در اصل در باب یوسف است که به برادران گناهکار امنیت خاطر داده و

گفته است امروز هیچ‌گونه توبیخ و سرزنشی بر شما نخواهد بود آسوده باشید. و یوسف

بزرگوار نه تنها از حق خود صرف‌نظر کرده بلکه افزوده است که خدا نیز شما را می‌بخشد؛

زیرا او «ارحم الراحمین» است.

اقبال، پراکندگی و تفرقه را نکوهش می‌کند و بر آنست که مسلمانها باید متحد

شوند و متشتت نباشند و چنانچه با یکدیگر پیوند داشته باشند، قدرتی بزرگ در جهان

خواهند بود. اقبال در این باره گفته است: *تیز علوم اسیری*

در جماعت فرد را بینیم ما از چمن او را چو گل چینیم ما

رموز بی خودی ص ۹۱

و نیز گفته است:

در نبرد زندگی یار همند مثل همکاران گرفتار همند

رموز بی خودی ص ۹۱

و نیز اقبال، انس و الفت جماعات بشری را، چنین بیان کرده است:

مردمان خوگر به یکدیگر شوند سفته در یک رشته چون گوهر شوند

رموز بی خودی ص ۹۱

که تمام اینها مقتبس از آیه:

«و اعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا...»

سوره آل عمران ص ۱۰۳

می‌باشد.

محمدجواد مغنیه، ضمن اینکه در بحث از آیه مزبور، کلمات آیه را توضیح داده، در معنای کلی آیه، گفته است^۸ مسلمانان باید پیرو دین واحد و رسول واحد و کتاب واحد باشند، زیرا خدا نیز فوائد اعتصام به «حبل الله» را بیان کرده است. وضع عربهای مسلمان اولیه که گرفتار اختلاف بودند و سالها میان دو قبیله «اوس» و «خزرج» جنگ و نزاع بود و به برکت اسلام با یکدیگر برادر شدند، بهترین نمونه است.

اقبال، بخش پایانی آیه مورد بحث را، چنین در شعر گنجانده است:

ما ز نعمتهای او اخوان شدیم یک زبان و یک دل و یک جان شدیم
که اشارتی است به «... فاصبحتم بنعمته اخواناً...»

اقبال بر آنست که در سایه کلمه توحید، انسانها می‌توانند به سر منزل هدایت برسند و کلمه توحید سبب گسلانیدن بندهای دست و پاگیر است؛ زیرا مسلمانها باید بدانند که اهل اسلام همه یک قبله و یک هدف دارند و توحید و ایمان وجه مشترک همه مسلمانها می‌باشد و مسلمین باید بندهای دیگر را پاره کنند و از پا بگشایند تا به آزادی رسند.

بندها از پا گشاید ز تبتی که را علوم از خداوندان ربایند بنده را
رموز بی‌خودی ص ۹۳

این همان چیزی است که قرآن مجید در آیه:

«... و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التي كانت علیهم...» آمده است.

سوره اعراف/ ۱۵۷

در بخش نخستین آیه، قرآن مجید گفته است:

این پیامبر بزرگوار، هدف اصلیش به زنجیر کشیدن توده‌های مردم و استثمار آنها نیست، بلکه می‌خواهد بارهای گران را از دوش آنان بردارد و غل و زنجیرهایی که بر دست و پا و گردن آنان می‌باشد، درهم شکند و بندها را گشاید و آنها را از جهل و بی‌خبری برهاند و زنجیر جهل و نادانی و خرافات را از دست و پای بشریت بگشاید.

اقبال، طلوع اسلام و زادن پیامبر اکرم «ص» را سبب حریت و آزادی و

مساوات و برابری و اخوت و برادری نوع بشر دانسته و چنین گفته است:

زادن او مرگ دنیای کهن
 حریت زاد از ضمیر پاک او
 عصر نو کاین صد چراغ آورده است
 کل مومن إخوة انسدردلش
 مرگ آتشیخانه و دیرو شمن
 این می نوشین چکید از تاک او
 چشم در آغوش او وا کرده است
 حریت سرمایه آب و گلشن
 رک: ۶۹، ۷۰ اقبال شناسی
 و در اشاره به خاتمیت نبی اکرم و پیامبر مکرم که خاتم پیامبران است، چنین
 سروده:

ای ترا حق خاتم اقوام کرد
 بر تو هر آغاز را انسجام کرد
 مثنوی رموز بی خودی ص ۸۷

که ناظر است به آیه:

ما کان محمداً با احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین.

سوره احزاب/ ۴۰

برخی از قرآنها، کلمه «خاتم» را به کسر تاء ضبط کرده اند. در تفسیر کشاف، چاپ بیروت، علاوه بر اینکه به روایت «ابوعبیر و بصیر» خاتم به کسر تاء ضبط شده، زمخشری خود نیز توضیح داده که او خاتم پیامبران است.^۱

ابوحیان اندلسی، متوفی به سال ۷۵۴ در تفسیر بحر المحيط، ذیل آیه مزبور نوشته است:^۱ «وقرء الجمهور خاتم بکسر التاء بمعنی انه ختمهم ای جاء آخرهم».

اقبال، به انسانها توصیه می کند که رنگ ایمان و توحید و اسلام را بپذیرید و رنگهای غیرخدایی را از خود دور کنید و بشوید.

قلب را از صبغة الله رنگ ده
 عشق را ناموس و نام و ننگ ده
 مثنوی اسرار خودی/ ۵۹

که اشارتی است به آیه:

صبغة الله و من احسن من الله صبغة.

سوره بقره/ ۱۳۸

و خواسته است بگوید: مردم باید رنگ خدایی بپذیرند یعنی رنگ وحدت، رنگ تقوا، رنگ عدالت و مساوات، رنگ برادری و برابری که در نتیجه پذیرفتن این

رنگ خدایی، می‌توانند نزاعها و کشمکش‌ها را از میان بردارند و ریشه‌های نفاق را برکنند؛ زیرا اگر انسانها رنگ خدایی بپذیرند روح و جان آنها از آلودگی پاک خواهد شد، اگر انسانها رنگ خدایی بپذیرند، رنگهای خرافی و موهوم را از خود دور خواهند کرد.

اقبال پیروی از احکام شرع را ضروری دانسته و گفته است:

تو هم از بارفرائض رو متاب بر خوری از «عنده حسن المآب»
مثنوی اسرار خودی/ ۴۱

که اشارتی است به آیه:

«... ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن مآب».

سوره آل عمران/ ۱۴

در صدر آیه قرآن مجید گفته است: «زین للناس حب الشهوات من النساء و البنین و القناطیر المقتنطرة من الذهب و الفضة و الخیل المسومة و الانعام و الحرث...» و این علاقه به زن و فرزند و اموال و ثروت و دیگر چیزهای مادی را قرآن، حیات دنیا و زندگی پست و پایین دانسته و از آن به «متاع الحیوة الدنیا» تعبیر کرده و در پایان آیه به زندگی عالی‌تر که در انتظار بشر است، اشاره کرده و گفته است «والله عنده حسن المآب» یعنی سرانجام نیک در نزد خداست.

اقبال، برای پرورش خودی، علاوه بر اطاعت از احکام شرع، ضبط نفس و خودداری از محرّمات و آنچه منافی شوون انسانیت است، ضروری دانسته و چنین گفته است:

نفس تو مثل شتر خودپرور است خودپرست و خودسوار و خودسر است
مردشو، آور زمام او به کف تا شوی گوهر اگر باشی خزف
هر که بر خود نیست فرمانش روان می‌شود فرمان پذیر از دیگران
مثنوی اسرار خودی/ ۴۲

تا آنجا که می‌گوید:

خوف را در سینۀ او راه نیست خاطرش مرعوب خیرالله نیست
مثنوی اسرار خودی/ ۴۳

و گویا اقبال، به بخش پایانی تمام آیاتی که عبارت: «... و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون»^{۱۱} دارد، توجه داشته است. در آیه ۱۱۲/سوره بقره، قرآن مجید گفته است:

«بلی من اسلم وجهه لله و هو محسن فله اجره عند ربه و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» که قرآن، شرط ورود به بهشت را «قالوا لن یدخل الجنة...» آیه، ۱۱۱/بقره — تسلیم محض در برابر خدا و انجام عمل نیک دانسته است و اهمیت عمل صالح را بیان کرده و بر آنست که کار خوب در پی ریزی کاخ سعادت انسان مؤثر است.

اقبال، اعلاى كلمه «الله» و فداکاری در راه حق و ایجاد وحدت و همبستگی میان همه مسلمانان را، قطع نظر از اقلیم و نژاد و وطن و رنگ و زبان، توصیه می‌کند و بر آنست که وطن جغرافیایی، موجب تفرقه است و وطن ایمانی است که کثرت را به وحدت، تبدیل می‌کند.

ما که از قید وطن بیگانه ایم چون نگه نور دو چشمیم و یکیم
از حجاز و چین و ایرانیم ما شبنم یک صبح خندانیم ما
مثنوی اسرار خودی/۲۳

به اعتقاد اقبال، مسلمانها از انتساب به محمد «ص» به وجود آمده‌اند و نه از جهت نژاد معین و رنگ و اقلیم خاص، زیرا اقبال گفته است:

ما ز حکم نسبت او ملتیم اهل عالم را پیام رحمتیم
که در واقع در نظر اقبال، مرز، ایمان و اسلام است که مسلمانان را از کافران، جدا می‌کند و ملت اسلام همه از انتساب به محمد «ص» درست می‌شود، همان کسی که رحمت عالمیان بود و خدا درباره اش گفته است:

«و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین»

سوره انبیاء/۱۰۷

پیامبر رحمت، رحمت برای جهانیان است، زیرا نشر آیینی را به عهده گرفته است که سبب نجات همگان می‌تواند باشد و این پیامبر برنامه‌ای آورده که عمل بدان می‌تواند به تمام بدبختیها و نابسامانی‌ها و سیه‌روزیهای بشر خاتمه بدهد. اینست که او خود رحمت است و برنامه اش هم رحمت است.

اقبال بر آنست که اسلام، دین ابراهیم می‌باشد و ابراهیم است که از دیرباز، ما را مسلم نامیده است.

ما مسلمانییم و اولاد خلیل از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل
مثنوی رموز بی‌خودی/۹۵

که اشارتی است به کلام خدا در سوره حج آیه ۷۸ «... ملة ابراهيم هو سماکم المسلمین من قبل و فی هذا...»

یعنی: اسلام، دین پدر شما ابراهیم است و اوست که از دیرباز، شما را مسلم نامیده است. و این همان آیین پدر شما، ابراهیم است و او شما را در کتب پیشین مسلمان نامیده و همچنین در این کتاب آسمانی (= قرآن).

اقبال آنان را که در راه عقیده و برای اعلائی کلمه «الله» جهاد کنند ستوده و بر آنست که هدف اصلی مرد مجاهد باید نشر کلمه توحید باشد و اعلائی کلمه حق. ولی جهادی را که برای کشورگشایی و تصرف زمینهای دیگران باشد، اقبال می‌نکوهد و می‌گوید:

هر که خنجر بهر غیر الله کشید
تبع او در سینه او آرمید
مثنوی اسرار خودی/۶۱

و این همانست که قرآن مجید گفته است:

«وجاهدوا فی الله حق جهاده...» سوره حج/۷۸

اکثر مفسران، جهاد را در این آیه، همان طوری که از مفهوم لغوی آن استفاده می‌شود به معنای هر گونه جهاد و کوشش گرفته‌اند خواه مبارزه با هوسهای سرکش باشد که جهاد اکبر است و خواه پیکار با دشمنان ظالم و ستمگر باشد که جهاد اصغر است و باید خلوص نیت او و انجام دادن عمل برای خدا باشد و اینست معنای «حق جهاده»^{۱۲}.

اقبال، امید را زندگی و ناامیدی را مرگ دانسته و بر آنست که انسانها نباید در زندگی ناامید باشند و ناامیدی نامرادی است و این مفهوم را چنین بیان کرده و گفته است:

مرگ را سامان ز قطع آرزوست
زندگانی محکم از لا تقنطوا است

مثنوی رموز بی‌خودی/۹۶

که این اشارتی است به آیه:

«قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم.»

سوره زمر/ ۵۳

که به قول قرطبی^{۱۳} «وقال علی بن ابی طالب: ما فی القرآن آیه اوسع من هذه الآیه» شمول و گستردگی این آیه به حدی است که امام علی علیه السلام گفته است: در تمام قرآن آیه ای، وسیع تر (از لحاظ شمول رحمت) از این آیه، نیست. زیرا چنانچه به کلمات موجود در این آیه بدقت بنگریم به اعجاز کلمات پی خواهیم برد بویژه که در بخش پایانی قرآن گفته است «ان الله یغفر الذنوب جمیعاً» و جمله را با حرف تأکید «ان» آغاز کرده و سپس کلمه «الذنوب» که جمع مُحلّ به الف و لام آمده است و افاده عموم می‌کند و آنگاه کلمه «جمیعاً» هم به عنوان تأکید آمده و در پایان هم دو کلمه «غفور» و «رحیم» که از اوصاف امیدبخش است آورده شده است. بنابراین جایی برای یأس و ناامیدی نخواهد بود^{۱۴}.

اقبال فرمان خدایی را در باره فرا گرفتن دانش و خواندن و نوشتن که خدا، در قرآن مجید نیز بدان دستور داده، چنین در شعر گنجانده است:

حرف «اقرا» حق به ما تعلیم کرد رزق خویش از دست ما تقسیم کرد.
که اشارتی است به اینکه خدای بزرگ به ما مسلمانان فرمان داده که بخوانیم و بیاموزیم و دانش فرا گیریم ولی او، علم رسمی را که آفل است و غروب می‌کند و از ذوق و عشق عاری است نمی‌پسندد.

سوز عشق از دانش حاضر مجوی کیف حق از جام این کافر مجوی
مثنوی اسرار خودی/ ۶۵

اقبال بر آنست که این علم، بیماریهای ظاهری را درمان می‌کند و از علاج دردهای باطنی و معنوی ناتوان است. اینست که توصیه می‌کند که مسلمانها باید علوم و سنن خود را احیا کنند.

آتشی افروز از خاشاک خویش شعله ای تعمیر کن از خاک خویش
علم مسلم کامل از سوز دل است معنی اسلام، ترک آفل است

چون زبند آفل ابراهیم رست در میان شعله ها نیکو نشست
مثنوی اسرار خودی/۶۴

که اشارتی است به آیه:

فلما جن علیه اللیل رأی کوکباً قال هذا ربی فلما افل قال لایحب الآفلین.

سوره انعام/۷۶

که ابراهیم در مخاصمه با بت پرستان گفت: من آنچه که آفل باشد و غروب کند، دوست ندارم و خدای یکتا را می پرستم که باقی است و آن را شایسته عبودیت و ربوبیت می دانم که همیشگی است.

و چه زیبا سروده است اقبال آنجا را که گفته است:

تارک آفل ابراهیم خلیل انبیاء را نقش پای او دلیل

که مصراع نخست، اشارتی است به بخش پایانی آیه ۷۶ سوره انعام (... فلما افل قال لایحب الآفلین) و مصراع دوم، اشارتی است به آیه ۹۷ سوره آل عمران که خدا گفته است: «فیه آیات بینات مقام ابراهیم...» یعنی: در آن خانه نشانه ها و آیات ربوبیت هویدا است و جایگاه ابراهیم است «و من دخله کان آمناً» و هر که به آن، درآید، ایمن باشد. این خانه نخستین خانه توحید است و نخستین جایگاهی است که برای پرستش خدا ساخته شده و برای آنان که به آن خانه، پناه برند، امنیت است، خانه ای است پربرکت^{۱۵}.

اقبال، فرمان خدایی را به ابراهیم و اسمعیل که خانه کعبه باید بر اساس تقوا و طهارت بنا شود چنین بیان کرده است:

جوی اشک از چشم بی خوابش چکید تا پیام «طهرا بیتی» شنید

مثنوی رموز بی خودی/۱۰۱

مصراع دوم بیت، اشارتی است به آیه:

«... و عهدنا الی ابراهیم و اسمعیل ان طهرا بیتی للطائفین و العاکفین والرکع

السجود»

سوره بقره/۱۲۵

و دستور خدایی اینست که خانه کعبه بر اساس تقوا و طهارت باید بنا شود و

در واقع، اضافهٔ بیت به «الله» جنبهٔ سمبلیک دارد تا اشارتی باشد به اینکه ذات مقدس خدایی، در این مکان، حاضر و ناظر است و «بیت الله» خانهٔ کسی نیست، خانهٔ هیچ یک از انسانها نیست، به کشور خاصی تعلق ندارد، از آن دولت مخصوصی نیست، کسی جز خدا مالک آن نمی‌باشد متعلق به همهٔ مسلمانان است، همهٔ مردم در آن خانه حق دارند، کسی نمی‌تواند، دیگری را مانع شود.^{۱۶}

این نکته نیز گفتنی است که ضرورت شعری، اقبال را بر آن داشته که در مصراع نخستین فعل را مفرد بیاورد «جوی اشک از چشم بی‌خوابش چکید» در صورتی که متن پیام به صیغهٔ مثنی می‌باشد و «... طهراً بیتی...» است.

البته باید دانست که این خطاب و پیام در آیه:

«... وَطَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ»

سورهٔ حج/ ۲۷

به صورت مفرد آمده، زیرا مورد خطاب، ابراهیم است و اسماعیل، عنوان تبعی دارد و در واقع تطهیر به عهدهٔ ابراهیم علیه السلام است و اسماعیل یاری دهندهٔ اوست.^{۱۷}

اقبال، آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»

سوره بقره/ ۳۰

را چنین در شعر گنجانده و گفته است:

تا خدای کعبه بنوازد ترا شرح انسی جاعل سازد ترا

مثنوی اسرار خودی/ ۲۵

که انسان سرپرست زمین می‌شود و خلافت آن را به عهده می‌گیرد و این منصب بس بزرگ به انسان عطا می‌شود و آدمی تا مقام خلیفه الهی بالا می‌رود.

اقبال کلمه «امانت» را در آیه:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ

منها و حملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولاً»

سوره احزاب/ ۷۲

«قرآن مجید» دانسته و گفته است که قرآن با آن عظمت در سینهٔ اطفال ما جای

می‌گیرد.

آن که دوش کوه بارش برنتافت سطوت او زهره گردون شکافت
بنگر آن سرمایه آمال ما گنجد اندر سینه اطفال ما
مثنوی رموز بی خودی/ ۱۱۶

به قول شیخ طبرسی^{۱۸}، در معنای «امانت» میان مفسران اختلاف است:
«فقیل هی ما امرالله به من طاعته و نهی من معصيته... و قیل هی الاحکام و
الفرائض التي اوجبها الله تعالى على العباد... و هذان القولان متقاربان...»
پیرامون کلمه «امانت» مفسران سخن بسیار گفته اند ولی با دقت و تأمل و از
روی قرائن و کلمات موجود در آیه، باید بیندیشیم تا دریابیم که معنای صحیح «امانت»
چیست؟

و باید دید که آدمی چه دارد که آسمانها و زمین و کوهها فاقد آن هستند؟
در واقع این امانت الهی، همان تعهد و قبول مسئولیت است.^{۱۹} با داشتن تعهد و قبول
مسئولیت کردن و دارای استعداد فوق العاده بودن است که آدمی می تواند مصداق اتم
«خليفة اللهی» بشود و می تواند با کسب معرفت و تهذیب روح و پرورش روان به اوج
کمالات برسد.

و در جای دیگر به آیه مورد بحث اشاره کرده و گوهر گرانبهای انسانیت را از دو
عالم بهتر و بالاتر دانسته و گفته است:

ای ز آداب امانت بی خبر از دو عالم خویش را بهتر شمر
مثنوی اسرار خودی/ ۵۰

اقبال آن جا که می خواهد انفاق در راه خدا را بستايد و مضمون آیه: «لن تنالوا
البر حتى تنفقوا مما تحبون...»

سوره آل عمران/ ۹۲

را در شعر بگنجانند، چنین نغمه سر می دهد:
دل ز «حتی تنفقوا» محکم کند زر فزاید الفت زر کم کند
مثنوی اسرار خودی/ ۴۳

و شعر پیش از آن، چنین است:
حب دولت را فنا سازد زکوة هم مساوات آشنا سازد زکوة

کلمه «بر» که معنای وسیعی دارد و به تمام نیکی‌ها اعم از ایمان و اعمال پاک، اطلاق می‌شود، وقتی آدمی بدان می‌رسد و نیکوکار خواهد بود که از اموال مورد علاقه‌اش، در راه خدا، انفاق کند و این خود یک اصل اقتصادی است.

برای نماز، اقبال چنین نغمه سر داده است:

لاله باشد صدف گوهر نماز قلب مسلم را حج اکبر نماز
در کف مسلم مثال خنجر است قاتل فحشاء و بغی و منکر است
که اشارتی است به آیه:

«اتل ما اوحی الیک من الکتاب و اقم الصلوة ان الصلوة تنهی عن الفحشاء
و المنکر و لذکر الله اکبر...»

سوره عنکبوت/ ۴۵

در بخش نخستین، قرآن مجید، دستور داده که بخوان این آیات را: زیرا همه چیز در آنها هست، سپس قرآن، دستور اقامه نماز را داده است، زیرا نماز است که آدمی را از زشتیها و منکرات باز می‌دارد و نماز است که در آدمی اعتقاد به مبدء و معاد به وجود می‌آورد و تکبیر الاحرام نماز یعنی «الله اکبر» است که نماز گزار می‌گوید و خدا را برتر و بالاتر از هر چیز می‌شمارد و به یاد نعمتهای خدا می‌گوید: «الحمد لله رب العالمین» و سپاس نعمتهای خدا می‌گوید و بعد خدا را به صفت رحمانیت و رحیمیت می‌ستاید و سرانجام فقط و فقط از خدا یاری می‌جوید و از او می‌خواهد که صراط مستقیم را به او بنمایاند. نماز علاوه بر اینکه آدمی را از فحشاء و منکر، باز می‌دارد، انسان را به یاد خدا نیز می‌اندازد و روی همین اصل است که در بخش پایانی آیه گفته شده، «ولذکر الله اکبر» یاد خدا مایه آرامش دلهاست و یاد خدا، بالاتر از هر چیزی است.

اقبال، در پایان اسرار خودی، از خدا می‌خواهد که مسلمانان خودشناس شوند و شخصیت خود را بشناسند، شخصیتی که به آنان آبرو و عظمت می‌بخشد. و نیز دعا می‌کند که در مسلمانان، فداکاری به وجود آید و میان آنان وحدت ایجاد گردد و قطع نظر از اقلیم و نژاد و وطن و رنگ و زبان با یکدیگر متحد شوند. و سرانجام سخن را با دعای بیداری مسلمانان و نجات ایشان پایان می‌دهد و از خدا می‌طلبد که گردنکشان و زورگویان منکوب و مقهور گردند.

آیتسی بنما ز آیات مبین تا شود اعناق اعدا خاضعین
 که این خود اشارتی است به آیه:
 ان نشأ نزل علیهم من السماء آیه فظلت اعناقهم لها خاضعین.

سوره شعراء/۴

منظور از خضوع گردن‌ها، خضوع صاحبان آنهاست و یا می‌توان گفت منظور از «اعناق»^{۲۰} رؤسا و سران آنها می‌باشد.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

منابع

- ۱- پیش از اقبال، فکر وحدت اسلامی را، سیدجمال‌الدین طرح کرده بود، لیکن اقبال این اندیشه را دنبال کرد و آن را در قالبی تازه ریخت و بدان صورتی مرتب داد.
- ۲- در کلمه «اعتصموا» که ریشه آن، عصمت است نکته ای بس لطیف وجود دارد یعنی قرآن می‌خواهد بگوید، اساس این «اعتصام» به وسیله «حبل‌الله» که همان شریعت الهی، همان کتاب آسمانی است، فراهم گردد رجوع کنید به مأخذ سابق ج ۲ ص ۲۵.
- ۳- رک: شیخ محمد عبده، تفسیر المنار، فراهم‌آورنده: السید محمد رشید رضا، چاپ دوم افست دارالمعرفة، بیروت، فقط ۱۲ جزء قرآن در ۱۲ جلد ج ۴ ص ۲۰.
- ۴- رک: سید قطب، فی ظلال القرآن، الطبعة الخامسة ۱۳۸۶ هـ - ۱۹۶۷ م بیروت داراحیاء التراث العربی در ۸ مجلد ج ۲ ص ۶۲.
- ۵- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مجتبی مینوی، اقبال لاهوری شاعر پارسی‌گوی پاکستان، از انتشارات مجله یغما، طهران، دی‌ماه ۱۳۲۷ ص ۴ ضمیمه یغما.
- ۶- برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع شود به: دکتر محمدحسین مشایخ فریدنی، اسرار خودی و رموز بی‌خودی، مقدمه صفحات هشتاد و پنجاه - نود، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۷- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: سیدغلامرضا سعیدی، اقبال‌شناسی، از انتشارات بعثت ص ۹۲.
- ۸- رک: محمد جواد مغنیه، تفسیر الکاشف، چاپ بیروت در ۷ جلد، الطبعة الثانية ۱۹۷۸ م ج ۲ ص ۱۲۲ و ۱۲۳.
- ۹- رک: ابوالقاسم جبارالله محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون التاویل فی وجوه التاویل، بیروت دارالمعرفة ج ۳ ص ۲۶۴.
- ۱۰- رک: محمد بن یوسف الشهیر بابی حیان الاندلسی، تفسیر بحر المحيط، الطبعة الثانية ۱۴۰۳ هـ - ۱۹۸۳ م، دارالفکر، الجزء السابع ص ۲۳۶.
- ۱۱- در قرآن مجید آیات ۲۶۲/بقره و ۲۷۴ و ۲۷۷/بقره و آیه ۱۷۰/آل عمران و آیه ۶۹/مائده و ۴۸/انعام و ۳۵/اعراف به جمله «ولاخوف علیهم ولاهم یحزنون» ختم می‌شود.
- ۱۲- رک: تفسیر نمونه، زیر نظر استاد ناصر مکارم شیرازی، از انتشارات دارالکتب الاسلامیه ج ۱۴ ص ۱۸۱.
- ۱۳- رک: ابوعبدالله محمد بن احمد انصاری قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، مصر، وزارة الثقافة ۱۳۸۷ هـ - ۱۹۶۷ م، ۱۰ مجلد، الجزء الخامس ص ۲۶۹.
- ۱۴- برای آگاهی بیشتر از بلاغت آیه مزبور، رجوع شود به تفسیر بحر المحيط، ج ۷ ص ۴۳۴.
- ۱۵- اشارتی است به آیه: «ان اول بیت وضع للناس للذی بیکه مبارکاً و هدی للعالمین» سورة آل عمران/۹۶.
- ۱۶- رک: تفسیر المنارج، ج ۱ ص ۴۶۰-۴۶۳.

- ۱۷- رک: محمد هادی فخرالمحققین، نکته‌هایی از قرآن، شیراز، چاپ مصطفوی ص ۴۶۲.
- ۱۸- رک: الشیخ ابی‌علی‌الفضل بن‌الحسن الطبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح و تعلیق از: سیدهاشم رسولی محلاتی، مکتبه‌العلمیة الاسلامیة، طهران ج ۴ ص ۳۷۳.
- ۱۹- برای آگاهی بیشتر درباره «امانت» می‌توان به مآخذ زیر مراجعه کرد:
الف - فی ظلال القرآن، ج ۶ ص ۶۱۸.
- ب - شیخ اسماعیل حقی بروسوی، تفسیر روح‌البیان، بیروت، دارالفکر ج ۷ ص ۲۴۹-۲۵۲.
- ۲۰- اعناق، جمع عنق است و به معنای گردن، از باب ذکر جزء و اراده کل و منظور خود انسان می‌باشد.



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قرآن و حافظ

هتتم بدرقه راه کن ای طایر قدس
که درازست ره مقصد و من نوسفرم
(حافظ خانلری/ غزل/ ۱۳۹)

کلام حافظ زیبا و دلنشین است، در شعر او ترکیب سست و تعبیر ناموزون وجود ندارد، کلام او چون برگ گل لطیف است و دست به دست گشتنش از طراوت آن می‌کاهد، اینست که در ترجمه به زبانهای دیگر آن شیرینی و لطافت از میان می‌رود.

در دیوان حافظ، ترکیباتی پیدا می‌شود که خاص خود حافظ است، کلمات در شعر حافظ نقش مهمی دارند و حتی گاه جنبهٔ رمز و سمبولیک پیدا می‌کنند. مشهور است که میرسید شریف جرجانی متوفی به سال ۸۱۶ هـ وقتی که شعر دیگر شاعران را می‌شنید، آنها را ترهات می‌خواند و چون در مجلس درس او، شعر خوانده می‌شد، به شاگردان می‌گفت: «به عوض این ترهات به فلسفه و حکمت بپردازید». ولی چون شمس الدین محمد حافظ می‌رسید، استاد به او می‌گفت: «بر شما چه الهام شده؟ غزل خود را بخوانید». شاگردان که به استاد اعتراض می‌کردند و می‌گفتند:

«این چه رازیست که ما را از سرودن شعر منع می‌کنی ولی به شنیدن شعر

حافظ رغبت نشان می‌دهی»؟ استاد در پاسخ می‌گفت:
 «شعر حافظ همه إلهامات و حدیث قدسی و لطائف حکمی و نکات قرآنی
 است»^۱.

حافظ علاوه بر اینکه نزد استادان فن هر رشته به تحصیل پرداخته بود و در علوم
 عقلی به مرحله کمال رسیده، باید گفت که به شعر بزرگان ادب فارسی نیز توجه داشته
 و اشعار رودکی، فردوسی، خیام، انوری، خاقانی، سنائی، عطار، سعدی و مولوی را
 هم مطالعه می‌کرده و آثار منظوم عرب را نیز مورد مذاقه قرار می‌داده و در عرفان هم
 مطالعاتی داشته است، ولی در این میان به قرآن مجید بیش از همه توجه داشته و قرآن
 را حفظ داشته و به همین مناسبت به شمس الدین محمد حافظ مشهور شده است.

اصولاً حافظ به کسی اطلاق می‌شده که یا صدهزار حدیث را با سلسله اسناد
 آن، در حفظ داشته باشد و یا تمام قرآن را با قراءت درست و همه وجوه قرائت، از بر
 بخواند و شمس الدین محمد، چنین بود و قرآن را به چهارده روایت در حفظ داشت.

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ

به قرآنی که اندر سینه داری

در بیت زیر نیز به حافظ بودن خود، اشاره کرده است:

عشقت رسد به فریاد و ز خود بسان حافظ

قرآن ز بر بخوانی در چهارده روایت

(حافظ خانلری غزل/ ۹۳)

حافظ در غزلیات خود، گاه به نام برخی از سوره‌ها هم اشاره می‌کند مثلاً در غزل:

شربت‌نی از لب لعش نچشیدیم و برفت

روی مه پیکر او سیر ندیدیم و برفت

(غزل/ ۸۵/ خانلری)

می‌گوید:

بس که ما فاتحه و حرزیمانی خواندیم

وز پیش سوره اخلاص دمیدیم و برفت

به سوره «فاتحه الكتاب» نخستین سوره در قرآن مجید و نیز سوره اخلاص، یکصد و

دوازدهمین سوره قرآن مجید - که سوره توحید هم بدان گویند - اشارت کرده است. دکترخانلری، استاد باذوق، در جلد دوم دیوان حافظ در صفحه ۱۱۲۷ که گزارش کار را در باب نسخه های خطی حافظ، مرقوم داشته متذکر شده است که در نسخه متضمن ۳۶ غزل متعلق به کتابخانه کوپرولواحمد در ترکیه به شماره ۱۵۸۹ در حاشیه چنین نوشته شده است:

«من کلام ملک الشعراء والعلماء مליح النثر والنظم، حامل کلام رب العالمین شمس الملة والدين محمد الحافظ الشيرازی نورالله تعالی مرقده».

ایشان نکته قابل توجه این نوشته را آن دانسته اند که:

«این یگانه منبعی است که در آن، به نثر خواجه حافظ اشاره شده است».

نکته دیگر که برای بحث ما قابل یادآوری است، اینکه عبارت «حامل کلام رب العالمین» به ما می فهماند که از همان روزگاران شعر حافظ را متضمن معانی قرآنی و دربردارنده لطائف کلام ربانی می دانسته اند.

اینک بیان مطلب:

حافظ در غزلی به مطلع کتابت کتب علوم اسلامی

بلبلی برگ گلی خوشرنگ درمنقارداشت

واندر آن برگ و نوا خوش ناله های زارداشت

(غزل ۷۹/ حافظ خانلری)

دریتی که تخلص خود را بیان می کند، گفته است:

چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری سرشت

شیوه جنات تجری تحتها الانهار داشت

که اشارتی است به آیه «إِنَّ الدِّينَ أَمْنًا وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ»

(سوره بروج/ ۱۱)

در این آیه، خدای بزرگ پس از آنکه در آیات قبلی، ستمگران را به عذاب دوزخ بیم داده، در دنبال آن، نیکوکاران را به بهشت مرده می دهد و می گوید: آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دادند، برای آنها باغهایی است که از زیر [درختان] آنها جویها روان

می‌گردد.

در غزلی به مطلع:

شگفته شد گلِ حَمْرِي و گشت بلبَل مَسْت
 صلاي سرخوشي اي صوفيان وقت پرست
 (غزل ۲۰ / حافظ خانلری)

حافظ در شعر:

مقام عیش میسر نمی‌شود بی رنج
 بلی به حکم بلی بسته اند عهدِ آلت
 و نیز در غزلی به مطلع:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست
 پیرهن چاک و غزلخوان و صراحی در دست
 (غزل ۲۲ / خانلری)

در شعر:

بروای زاهد و تبر دُرْد کُشبان خورده مگیر
 که ندادند جز این تحفه به ما روز آلت

حافظ به آیه: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ

هَذَا غَافِلِينَ» (سوره اعراف / ۱۷۱)

اشاره کرده است، آغاز آیه، اشارتی است به پیمان نخستین و عالمِ دَر که قرآن گفته است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» در آغاز آیه، قرآن گفته است: زمانی را به یاد آور که از پشت و صُلب فرزندان آدم، پروردگارت، ذرّیه آنها را برگرفت و آنها را بر وجود خویشان گواه گرفت و گفت: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری! هستی. در واقع گرفتن این پیمان از فرزندان آدم درباره توحید و ایمان به خداست که آدمیان در روز قیامت نگویند «إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» یعنی از این توحید و شناسائی غافل بودیم.

خطاب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» از طرف خداوند صادر شده و همگی ذرّیه آدم نه تنها در پاسخ گفتند «قَالُوا بَلَىٰ» بلکه دنبال کلمه «بَلَىٰ» که حرف جواب است، فعل

«شهدنا» هم آمده یعنی: آری خدای ما هستی و بر این حقیقت هم گواهی می‌دهیم. پیمان مزبور در فرهنگ اسلامی معروف به «پیمان آلت» و «عهد آلت» می‌باشد و این پیمان در واقع، قرارداد خودآگاهی و پیمان فطرت است، بدین معنی که خداوند استعداد و آمادگی برای حقیقت توحید، به تمام ذریهٔ آدم داده است و همهٔ افراد بشر دارای روح توحید هستند.

باید گفت همان‌طور که سؤال به زبان تکوین و آفرینش است، پاسخ هم به همان زبان است، یعنی زبان حال و زبان اعتباری و نه زبانِ قال و زبانِ معمولی همان‌طوری که در آیهٔ «فَقَالَ لَهَا وَلِلرَّحِيصِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (سورهٔ فصلت / ۱۱)

نیز چنین است. در این آیه خداوند، به آسمان و زمین گفت: با میل و یا از روی اجبار بیایید و سربر فرمان نهد، آنها گفتند ما از روی میل آمدیم و سربر فرمان نهادیم.^۲ حافظ در شعر:

عیب رندان مکن ای زاهد پا کیزه سرشت
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
(غزل ۷۸/خانلری)

به بخشی از آیه: «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (سورهٔ بقره / ۳۸) توجه داشته است. قرآن مجید در این آیه، بر خیالهای باطلِ یهود خطِ بطلان کشیده و اعتقادی که آنان داشتند و می‌پنداشتند که چون اجدادشان پیامبران خدا بوده‌اند آنان را شفاعت خواهند کرد که البته قرآن می‌گوید: فذیه و بدل پذیرفته نمی‌شود و شفاعتی هم بی‌اذن پروردگار قبول نمی‌شود.^۳

قرآن مجید در آیات دیگری نیز به این نکته اشاره کرده و بر آنست که عمل خیر و شر هر اندازه هم که کم و کوچک و اندک باشد، حساب دارد و برای آن پاداش و کیفر هست «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سورهٔ زلزال / ۸ و ۹).

قرآن درس زندگی به مسلمانها می‌دهد و می‌گوید:

مسلمانان باید هیچ شری را هر چه کوچک هم باشد، مرتکب نشوند، زیرا اولاً حساب دارد ثانیاً ارتکابِ کار بدِ جزئی، سببِ گستاخی در برابر پروردگار است و ثالثاً نظم جامعه را به هم می‌زند.

حافظ در شعر:

آسمان بار امانت نتواست کشید
قرعه کار به نام من دیوانه زدند

به مطلع:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند
گلِ آدم بسرشتند و به پیمان زدن

(غزل ۱۷۹/خانلری)

به آیه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره احزاب / ۷۲) توجه داشته است. قرآن در این آیه گفته است: ما امانت [تعهد - تکلیف - مسؤولیت] را بر آسمانها و زمین و کوهها، عرضه داشتیم، آنها از حمل آن، ابا کردند و از آن هراس داشتند اما انسان آن را بر دوش کشید...

این آیه موقعیت بسیار ممتاز آدمی را بازمی‌گوید و بیان می‌کند که آدمی می‌تواند حامل رسالتِ عظیم الهی باشد. درست است که مفسران بزرگ اسلامی در باب معنای «امانت» نظریات گوناگون ابراز داشته‌اند که هیچ‌یک از آنها هم با یکدیگر تضادی ندارد، خواه منظور از امانت، واجبات و تکالیف الهی باشد و خواه معرفت الله یا آزادی اراده و یا چیزهای دیگر از قبیل تعهد و قبول مسؤولیت.^۴

حافظ در شعر:

مرا روز ازل کاری بجز زندی نفرمودند
هر آن قسمت که آنجا رفت^{۵۵} کم وافزون نخواهد شد

۵۰ در نسخه حافظ چاپ انجوی، انتشارات متحد علی علمی، چاپ دوم ص ۷۸: قرعه فال.

۵۵ در نسخه حافظ انجوی ص ۱۰۹: «آنجا شد» ثبت است.

به مطلع :

مرامهر سیه چشمان زسریرون نخواهد شد

قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد

به آیات: «إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهٗ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا

بصیراً»^۴ (سورهٔ اسراء / ۳۰)

«اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۵

(سورهٔ عنكبوت / ۶۲)

لمن

«قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سورهٔ

سباء / ۳۷) توجه داشته است.

البته در مورد این آیات بحث هم شده و گفته اند که چرا خداوند روزیش را

بر هر کس بخواهد گشاده می‌دارد و بر هر کس بخواهد تنگ؟

برخی از مفسران گفته اند این آیات خود دلیلی است برای نهی از افراط و

تفریط در انفاق، به طوری که حتی خداوند با آن قدرت و توانائی که دارد در بخشش

ارزاق حد اعتدال را رعایت می‌کند، نه آن چنان می‌بخشد که به فساد کشیده شوند و نه

آن چنان تنگ می‌گیرد که به زحمت بیفتند.^۵

علامه طباطبائی ذیل آیه ۶۳ سورهٔ سباء، نوشته است:^۶ مسأله رزق و کمی و

زیادی آن به دست خداست که هر کس را به مقتضای حکمت و مصلحت از آن،

روزی می‌کند و اسباب به دست آوردنش را فراهم می‌کند. در واقع رزق دادن از شؤون

رُبُوبِيَّت است یعنی: «یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ» یعنی رزق را برای هر که بخواهد و

مصلحت و حکمتش اقتضاء کند، گسترده می‌کند. و «یَقْدِرُ» یعنی تنگ می‌گیرد آن را

برای هر که بخواهد.

حافظ در غزلی به مطلع:

• یعنی: پروردگارت روزی را برای هر کسی بخواهد گشاده یا تنگ می‌سازد، او نسبت به بندگانش آگاه و

بیناست.

• • یعنی: خدا روزی را برای هر کس از بندگانش بخواهد گسترده می‌کند و برای هر کس بخواهد محدود

می‌سازد و خدا بر همه چیز داناست.

کی شعر خوش* انگیزد خاطر که حزین باشد
 یک نکته در این معنی گفتیم و همین باشد
 (غزل/۱۵۷/خانلری)

که سرانجام گفته است:

غمناک نباید بود از طعن حسود ای دل
 شاید که چو و ابینی خیر تو در این باشد
 به آیه: «... وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ...»^{۱۰۵} (سوره بقره / ۲۱۶) توجه داشته است.

در واقع، قرآن گفته است: افراد بشر نباید در برابر قوانین پروردگار، تشخیص و دریافت خود را ملاک قضاوت قرار دهند، بلکه انسانها باید بدانند قوانین خدائی که از علم خدا سرچشمه می‌گیرد همه به سود و نفع انسانهاست، خواه قوانین تشریحی باشد و خواه قوانین تکوینی.
 حافظ در اشعار:

گر رنج پیشیت آید و گر راحت ای حکیم
 نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند
 مطرب بساز عود که کس بی آجل نمرد
 وان کاونه این ترانه سراید خطا کند
 (حافظ خانلری غزل/۱۸۱ و حافظ انجوی ص ۱۰۵ و

(۱۰۶)

به آیات: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ...» (سوره اعراف/۱۸۸)
 قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (سوره یونس/۴۹) توجه داشته است. در آیه ۴۹/سوره یونس، خطاب قرآن به پیامبر اکرم است و شأن نزول خاصی دارد، خدا می‌گوید: ای

• در صفحه ۱۰۳ حافظ انجوی: «تر انگیزد» ثبت شده است.

• • یعنی: چه بسا از چیزی اکراه داشته باشید که خیر شما در آن است و یا چیزی را دوست داشته باشید که شر شما در آنست...

پیامبر! به مردم مسلمان نشده مکه بگو: من مالک و صاحب اختیار هیچ گونه سود و زیانی درباره خویش نیستم مگر آنچه را که خدا بخواهد، البته همه می دانیم که هر انسانی می تواند برای خود منافی به دست آورد و زیانهائی را هم از خود دور سازد ولی در آیه قرآن گفته شده که انسان در کارهای خود، قدرت و نیروئی ندارد، بلکه همه قدرتها از خداست و اوست که توانایی و نیرو در اختیار انسانها گذاشته است.

حافظ در شعر:

شبان وادی ایمن گهی رسد به مُراد
که چند سال به جان خدمت شعیب کند
(ص ۱۰۹ حافظ انجوی)

و در غزل دیگری به مطلع:

مژده ای دل که مسیح جانفسی می آید
که ز آنفاس خوشش بوی کسی می آید
(غزل ۲۳۵/خانلری)

در بیت:

زاتش وادی ایمن نه منم خرم و بس
موسی اینجا به امید قَبَسی می آید

و در غزل دیگری در بیت:

شب تارست وره وادی ایمن در پیش
آتش طور کجا موعده دیدار کجاست
(غزل ۲۷/خانلری)

به داستان حضرت موسی اشاره کرده است که «در وادی ایمن به طلب آتش رفت،

• وادی ایمن: بیابانی که در مشرق کوه طور واقع است و در آنجا ندای حق تعالی به موسی رسید و مراد از شبان وادی ایمن، حضرت موسی است. ایمن: به فتح همزه به معنای راست و صفت است برای «شاطی الواد الایمن» در آیه ۳۰ سوره قصص.

شاطی: به معنی ساحل. وادی: به معنای دره و محل عبور سیلاب است. (رک: تفسیر نمونه ج ۱۶ صفحات

موسی از دور آتش دید، از دور پنداشت که آن، آتش است و آن نه خود آتش بود، که نور بود. چون موسی نزد آن آمد نگه کرد درختی دید تنه برسان آتش و شاخه ها سبز، به تعجب می نگریست و با خود می اندیشید که اگر این، آتش است آن شاخه ها بدون سبزی چون شاید بود... ندا آمد که یا موسی منم که منم خدای تو». (رک: قصص قرآن ص ۲۴۲ به نقل از ج ۲ ص ۱۱۵۲ حافظ خانلری).

در آیه ۳۰ سوره قصص هم می خوانیم:

«فَلَمَّا أَنهَا نُودَىٰ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»

موسی ندای روح پرور را که «من پروردگار توأم» ناگهان از ساحل راست وادی در آن سرزمین پُربرکت، از سوی درختی که در آن جا بود، شنید.

موسی، محضر شعیب را مدتی درک کرده بود، هر چند که محضر شعیب برای او معتنم بود، ولی او بدین قانع نبود و می خواست که بی عدالتی های موجود را در مصر طاعوت زده پایان دهد، بُتها را بشکند و مظلومان و ستمدیده ها را یاری دهد.

از عبارت «... لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ...» (سوره قصص / ۲۹) چنین برمی آید که موسی در بازگشت راه را گم کرده بود که به خانواده اش گفت:

«قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ...»

درنگ کنید و در همین نقطه بمانید من آتشی دیدم، می روم شاید خبری برای شما بیاورم. از بخش پایانی آیه هم که گفته شده «لعلکم تصطلون» چنین استنباط می شود که شبی سرد بوده که موسی می گوید با آن آتش گرم شوید.

در بیش از ۸۰ آیه، سرگذشت پُرماجرای موسی، بیان شده و خواننده از سرگذشت او درسهای آموزنده ای فرا می گیرد.

در آیات قرآن، سرگذشت موسی از آغاز بعثت او بحث شده، از درگیریهای موسی با فرعونیان و فرعون سخن گفته شده، از خروج موسی و بنی اسرائیل از مصر و کیفیت نجات آنان از چنگال فرعون و فرعونیان و هلاک فرعونیان، بحث شده است.

موسی پس از آنکه مدتی در مدین، خدمت شعیب می کند و زمان قراردادش، پایان می یابد، با خانواده خود از مدین به سوی مصر رهسپار می شود و راه را گم

می‌کند، حوادثِ سختی گرداگرد او را احاطه می‌کند، در این هنگام شعله‌ای از آتش — که واقعاً آتش نبوده — از دور به چشمش می‌آید، موسی به امید آتش بودن و راه یافتن و یا شعله برگرفتن، به سوی آتش می‌آید.

«إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى التَّارُ هُدًى.» (سوره طه / ۱۰).

و چون موسی نزد آتش می‌آید، صدائی می‌شنود که به موسی خطاب می‌کند که من پروردگار توام، بیرون آر کفشهایت را؛ زیرا در سرزمین مقدسی گام نهاده‌ای. [البته باید دانست که این آتش، آتش معمولی نبوده، بلکه نور الهی بوده، نور حیاتبخش بوده، نور زندگی آفرین بوده است].

حافظ در شعر:

بانگ گاوِ چه صدا باز دهد عسوه مخره
سامری کیست که دست ازید بیضاء ببرد

به مطلع:

نیست در شهر نگاری که دل ما ببرد
بختم آریار شود رختم از اینجا ببرد

(غزل / ۱۲۴ / خانلری)

اشارتی به آیات «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ. وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ.» (سوره شعراء / ۳۲ و ۳۳) کرده است. می‌دانیم که موسی دو معجزه داشته است:

۱ — عصا که چون می‌افکند ازدها می‌شد.

۲ — دست او که چون در زیر بغل می‌برد و بیرون می‌آورد نورانی می‌شد و

می‌درخشید.

در دو آیه بالا بدین دو معجزه اشاره شده؛ زیرا وقتی که فرعون به موسی می‌گوید: اگر راست می‌گویی، معجزه خود را نشان بده، موسی عصائی را که به دست

داشت افکند، آن عصا به شکل مار بزرگی نموده شد. «فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ». معجزهٔ دوم این بود که موسی دست خود را در گریبان فرو برد و بیرون آورد، در برابر بینندگان سفید و روشن بود «وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ». این دو معجزه یکی مظهر بیم بود و بیانگر عذاب الهی و دیگری نور بود و نشان رحمت الهی.

در آیهٔ ۱۴۸ سورهٔ اعراف می‌خوانیم که:

«وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خُلَيْهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ...»

قوم موسی پس از رفتن او به میعادگاه خداوند، از زیورآلات خود گوساله‌ای ساختند که جسد بی‌روحي بود و صدای گاو داشت. یعنی پس از رفتن موسی به میقات، گوساله پرستی قوم موسی که به دست شخصی به نام سامری درست شده بود، آغاز شد و این گوساله از خود صدای مخصوصی می‌داد که در قرآن از آن به «خُور» تعبیر شده و در واقع در درون سینهٔ گوسالهٔ طلائی، لوله‌های مخصوصی، این شخص سامری کار گذاشته بود که هوا از آن خارج می‌شد و مثل این می‌مانست که از دهان گوساله صدائی شبیه صدای گاو بیرون می‌آمد. بعضی هم گفته‌اند گوساله را آن چنان در مسیر باد گذارده بود که بر اثر وزش باد به دهان او که به شکل مخصوصی ساخته شده بود، صدائی به گوش می‌رسید.^۸

نویسندگان «تفسیر نمونه» نوشته‌اند:^۹ کلمهٔ «جسد» در آیه، دلیل بر این است که گوساله حیوان زنده‌ای نبوده است. به هر حال مرد منافقی چون سامری خواسته است کاری معجزه مانند، انجام دهد و جسم بی‌جان را جاندار سازد تا تودهٔ مردم کم‌اطلاع را گمراه سازد، اینست که حافظ هم کار سامری را، به سحر تعبیر کرده است.

قرآن مجید هم در آیهٔ ۱۵۲ سورهٔ اعراف گفته است:

«إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيِّئًا لَّهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

و كذلك نجزي المفترين»^{۱۰}

قرآن مجید، تعبیر به «اتَّخَذُوا الْعِجْلَ» کرده و خواسته است بگوید این گونه بُت‌ها واقعی‌تری ندارد، تنها مردم بت پرست هستند که به این گونه اشیاء موهوم اهمیت می‌دهند و در واقع اِتِّخَاذِ آنان است که بدان گوساله، شخصیت و ارزش موهوم داده است.

در آیات «... فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ. فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خَوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى...» (سوره طه / ۸۸ و ۸۹)

نیز مسأله سامری بدین صورت مطرح شده که سامری برای آن مردم مجسمه‌ای می‌سازد از گوساله که صدائی همچون صدای گوساله دارد و آنان هم می‌گویند: این خدای شما و خدای موسی است.

از آیات مزبور چنین استنباط می‌شود که سامری از مجموع زینت آلات فرعونیان که از راه ستم در دست آنان قرار گرفته بود و سپس به بنی اسرائیل رسید، مجسمه گوساله‌ای را برای آنان ساخت که در واقع جسد بی جان بود ولی صدائی همچون صدای گوساله داشت «خوار»^{۱۰}

سامری در لسان قرآن و فرهنگ و تعارف اسلامی، مرد خودخواه منحرفی است که توانسته بوده با گستاخی و مهارت مخصوص و با استفاده از نقاط ضعف بنی اسرائیل، فتنه عظیمی بپا کند و اکثریت قاطعی را به بت پرستی و گوساله پرستی بکشاند.^{۱۱}

حافظ در شعر:

ستم از غمزه میاموز که در مذهب عشق

هر عمل آجری و هر کرده جزائی دارد

(غزل / ۱۱۹ / خانلری وص ۱۱۲ حافظ انجوی)

به آیه: «كَلَّ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً» (سوره مدثر / ۳۸) اشارت کرده و احتمالاً آیات «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سوره زلزال / ۷ و ۸) در نظر او بوده است.

حافظ در شعر:

مُعاشران گره از زلف یار باز کنید
شبی خوش است بدین قصه^{۱۰} اش دراز کنید
حضور خلوت انس است و دوستان جمعند
و ان یکاد بخوانید و در، فراز کنید

به آیه: «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ.» (سوره قلم / ۵۱) اشارتی کرده است. در شأن نزول این آیه گفته اند که قریش از مردی خواستند که رسول الله را، چشم زند، ولی خدای تعالی رسول را از چشم بد او نگه داشت و آیه: «وَإِنْ يَكَادُ...» نازل شد. درباره چشم زخم و تأثیر آن، حدیث: «الْعَيْنُ لَتَدْخُلَ الرَّجُلَ الْقَبْرَ وَالْجَمَلَ الْقِدْرَ» نیز گفته شده ولی برخی از متکلمان اسلامی همچون ابوعلی جُبَّائِي و ابوالقاسم بلخی، منکر اثر چشم هستند و به چشم زخم عقیده ندارند.^{۱۲}



۱۰ دکتر خانلری در جلد دوم حافظ صفحه ۱۲۳۸ بر آنست که: «شبی خوش است بدین وصله اش دراز کنید» صحیح است؛ زیرا قصه، شب را دراز نمی‌کند بلکه کوتاه می‌کند و کلمه «وصله» در عصر حافظ به معنای امروزی نبوده بلکه به معنی اتصال و اضافه کردن، گفته می‌شده و برای وصله کردن لباس، کلمه «رُقع» را به کار می‌برده‌اند.

دیگران نوشته‌اند: اولاً در زبان حافظ هم، وصله کردن به همین معنای امروزی آمده است:

شرمم از خرقه آلوده خود می‌آید

که برو وصله به صد شعبده پیراسته ام

باید دانست که در صفحه ۶۲۶ حافظ دکتر خانلری، مصراع دوم «که برو پاره به صد شعبده پیراسته ام» ثبت شده است.

ثانیاً — «وصله کردن شب» به وسیله گیسوی یار زیبا و ظریف و با لطف، نیست.

ثالثاً — کلمه «وصله» بیت حافظ را از طنین می‌اندازد و حتی آن را ناخوش و نامطبوع می‌سازد و علاوه بر اینها

گوینا، میان قصه و گیسوتناسی، هست [هر دو، دل را به تپش می‌اندازد و در بلندی و کوتاهی وجه اشتراکی دارند. حافظ مکرر آن دو را با هم آورده است:]

«دوش در حلقه ما قصه گیسوی تو بود» (رک: مقدمه دیوان حافظ انجوی ص ۳۳).

۱۱ البته «إِنَّ» مخففه، است اصل آن «إِنْ» بوده و معنای آیه چنین است: «نزدیک بود آنان که کافر شدند ترا

با چشمهای خود بلغزانند و چشم بد به تو اصابت کند...».

حافظ در غزلی به مطلع:

شب قدر^{۱۰} است و طی شد نامه هجر
سلام^{۱۱} فيه حتى مطلع الفجر
(غزل/۲۴۶/خانلری)

اشارتی به آیات: «إنا أنزلناه في ليلة القدر... سلام^{۱۱} هي حتى مطلع الفجر» (سوره قدر/ ۱ و ۷) کرده که البته باید توجه داشت آخرین آیه سوره قدر «سلام^{۱۱} هي حتى مطلع الفجر» می باشد و حافظ با اندک تصرفی به صورت تلمیح «سلام^{۱۱} فيه حتى مطلع الفجر» آورده است و اندک تغییری هم در آیه داده است و این تغییر هم خالی از لطف و ظرافت نیست؛ زیرا خواسته است بگوید در دیدار دوست و محبوب حقیقی سلامت است و ایمنی و در زمان وصل محبوب تحیت است و درود.

حافظ با توجه به اینکه شب قدر، بهترین اوقات و ازمه است و همان شبی است که نزول دفعی قرآن هم در آن شب بوده و برخی از مفسران هم آن را «ليلة العظمة» معنی کرده و از شب قدر به بزرگی و عظمت یاد کرده اند و سرپای شب را تا هنگام برآمدن سپیده دم، سلامت و ایمنی از آفات و شرور دانسته اند، گفته است:

شب قدر است و طی شد نامه هجر
سلام^{۱۱} فيه حتى مطلع الفجر

حافظ در شعر:

نشاط عیش و جوانی چو گل غنیمت دان
که حافظان نبود بر رسول غیر بلاغ
(حافظ انجوی ص ۱۵۷)

به بخش نخستین آیه: «وما علی الرسول الا البلاغ...» (مائده/ ۹۹) اشارتی کرده است. در این آیه، قرآن گفته است که پیامبر وظیفه ای جز ابلاغ رسالت ندارد و تنها مسؤلیت پیامبر ابلاغ رسالت است و رساندن دستورات خدا. پیامبر مسؤول اعمال

۱۰ در نسخه حافظ انجوی ص ۱۲۹: «شب وصل است و طی شد نامه هجر».

شما نیست، هر یک از شما مسؤول اعمال خود هستید.

حافظ در شعر:

بی خبرند زاهدان نقش بخوان ولا تَقُلْ
مُسْتَبِرِیَاسْتِ محْتَسِبِ بَادِهْ بِنُوشِ وَلَا تَخَفْ
که مطلع غزل چنین است:

طالع اگر مَدَد دهد دامنش آورم به کف
گر بگشتم زهی طرف و ر بکشد زهی شرف
(غزل ۲۹۰/خانلری)

به آیاتی از قرآن مجید اشاره کرده است و می‌دانیم که در قرآن چند مورد فعل نهی «لَا تَخَفْ» آمده است از جمله در قصه موسی و عصایش که خداوند به وی خطاب کرد و گفت: «قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى» (سوره طه/ ۶۸) یعنی (ای موسی!) نترس تو مسلماً پیروز و برتری؛ زیرا پس از آنکه ساحران طنابها و جبال خود را افکندند، چنان به نظر می‌آمد که آنها حرکت می‌کنند و در این هنگام بود که موسی نیز احساس ترس خفیف در دل کرد «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ حِزْبًا مَوْسَى» (سوره طه/ ۶۷) ولی نصرت الهی به سراغ موسی آمد و به او گفته شد: «لَا تَخَفْ» ترس به خود راه مده که با این خطاب موسی دلگرم شد و قوت قلبش زیاده شد.

حافظ در شعر:

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند
آنچه استاد ازل گفت بگومی گویم
که مطلع غزل چنین است:

بارها گفته ام و بار دگر می گویم
که من گمشده^۵ این رنه به خود می پویم
(غزل ۳۷۳/خانلری)

به بخش پایانی آیه: «.. إِنْ أَتَبِعَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ الَّتِي...» (سوره انعام/ ۵۰) اشاره کرده است.

یعنی: من فقط از آنچه به من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم، تنها از دستوراتی پیروی می‌کنم که از راه وحی از سوی پروردگار به من برسد، در واقع خواسته است بگوید: پیامبر هر چه می‌گفت و هر چه می‌کرد و هر چه داشت، همه از از وحی آسمانی سرچشمه گرفته بود، برنامه آن بزرگوار، پیروی از وحی الهی بود.

حافظ در غزل:

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم

شطخ و طامات به بازار خرابات بریم

(غزل/۳۶۶/خانلری)

مضمون بیت:

بساتوآن عهد که دروادی ایمن بستیم

همچو موسی آرنبی گوی به میقات بریم

اشارتی ائتت به آیه: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَٰكِنْ نَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ...»^۴ (سوره اعراف/۱۴۳). در این آیه موسی، بر اثر اصرار و تأکید بنی اسرائیل [که موكداً از موسی خواسته بودند که خدا را مشاهده کنند و اگر او را مشاهده نکنند هرگز ایمان نخواهد آورد] از خدا می‌خواهد که پروردگارا خود را به من نشان بده، پاسخی از پیشگاه پروردگار می‌شنود که «لَنْ تَرَانِي» هرگز مرا نخواهی دید. البته موسی که خود از پیامبران اولوالعزم است می‌دانست که خدا نه جسم است و نه مکان دارد و نه قابل رؤیت می‌باشد، ولی این تقاضا را از زبان قوم جاهل بنی اسرائیل کرد؛ زیرا علاوه بر اینکه در نظر اهل ادب، «لَنْ» برای نفی آبد است و جمله «لَنْ تَرَانِي» مفهومش اینست که خداوند نه در این جهان و نه در جهان دیگر دیده می‌شود، دلائل عقلی هم ما را به این نفی رؤیت آبدی خدا رهنمون می‌گردد؛ زیرا رؤیت مخصوص اجسام است و خدا هم که جسم نیست، منظور از لقای پروردگار هم مشاهده با چشم دل و دیده خرد است.

در آیات ۱۶ و ۱۷ سوره «التنازعات» هم خدا از موسی سخن گفته و به

^۴ یعنی: چون موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، موسی عرض کرد: پروردگارا!

خودت را به من نشان ده تا ترا ببینم، خدا گفت: هرگز مرا نخواهی دید ولیکن به کوه بنگر...

پیامبرش خطاب می‌کند:

«هَلْ أَتَيْكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ. إِذَا نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًىٰ إِذْ هَبَّ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ»^{۵۵}
حافظ در شعر:

که ای صوفی شراب آن گه شود صاف
که درشیشه بماند اربعینسی
(حافظ نجوی ص ۲۵۶)

به آیه: «وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَّ مِيقَاتِ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً...» (سوره اعراف / ۱۴۲).

اشارتی کرده است. یعنی: خدا با موسی سی شب مواعده کرده و سپس با افزودن ده روز دیگر آن را کامل ساخته و وعده خدا با موسی در شب چهارم پایان یافته است» و در واقع این ده روز به عنوان متمم بر آن سی روز افزوده شده است.

در آیه ۵۱ سوره بقره، این میقات به یکباره به صورت چهل روز بیان شده و خدا گفته است: «وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذَهُمُ الْعِجْلُ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ» خدا در این آیه به میعاد چهل شبه اشاره کرده و از اتخاذ عجل [= گوساله سامری] و پرستش گوساله سامری آن مرد نیرنگ باز که از فرصت غیبت موسی سوء استفاده کرد و از طلا و جواهراتی که نزد بنی اسرائیل، از فرعونیان مانده بود گوساله ای ساخت که صدای مخصوص از آن به گوشها می‌رسید و اکثر بنی اسرائیل را گمراه ساخت، سخن گفته است.

در شعر زیر که دکتر خانلری در جلد دوم صفحه ۱۰۰۳ دیوان حافظ، جزء ملحقات ثبت کرده است:

به زلف عارض^{۵۶} و قد توبرده اند پناه
بهشت و طوبی، طوبی لهم و حسن مآب

^{۵۵} یعنی: آیا تو داستان موسی را می‌دانی که ما او را در سرزمین پاک و وادی مقدس (از سرزمین شام در دامنه کوه سینا) به نام «طوی» فرمان دادیم که به سوی فرعون برود (و او را هدایت کند)...

^{۵۶} در صفحه ۳۰۴ حافظ انجوی «به حسن عارض» ثبت شده است.

گویا حافظ و یا هر گوینده دیگری به آیه: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ» (سوره رعد / ۲۹) توجه داشته است. در واقع قرآن گفته است: آنان که ایمان آورده و عمل خوب انجام داده‌اند، پاکیزه‌ترین زندگی و بهترین سرانجامها نصیب آنان خواهد بود.

قرآن، رسیدن به تمام نیکی‌ها و نعمتها و بهترین آرامش‌ها را در گرو ایمان و عمل صالح دانسته است. مفهوم «طوبی»^۱ لهم» یعنی بهترین و پاکیزه‌ترین نعمتها برای صالحان است.^{۱۳} حافظ در شعر:

یار مردان خدا باش که در کشتی نوح
هست خاکی که به آبی نخورد^۲ طوفان را

که مطلع آن چنین است:

رونق عهد شجاب است دگر بستان را
می‌رسند میزده گیل بلبل خوش الحان را
(غزل / ۹ / خانلری)

به آیه: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ»^۳ (سوره عنکبوت / ۱۴) اشارتی کرده است. در واقع قرآن گفته است: که مجموع وقایع و حوادث و آنچه که مربوط به نجات نوح و یارانش بود، تمام آیتی بود از آیات خدا. به عبارت دیگر قرآن می‌خواهد آزمایش‌های سخت انبیا و پیشین را که سرانجام پیروزی نصیب‌شان شده و نیز عواقب سخت دشمنان آنان را، برای اصحاب پیامبر باز گوید، تا هم یک نوع تسلی خاطر باشد برای یاران پیامبر و هم تهدیدی باشد برای دشمنان تا مراقب پایان دردناک عمرشان باشند. در شعر دیگر همین غزل، حافظ گفته است:

• طوبی: صفت مؤنث است و مذکر آن «أطيب» است. مؤنث آمدن کلمه «طوبی» به خاطر آنست که صفت برای حیات یا نعمت می‌باشد که هر دو کلمه، مؤنث مجازی است.
• در حافظ چاپ پزیمان «... که به آبی نخورد...» ثبت شده است.
• • • یعنی: ما او و اصحاب کشتی را رهائی بخشیدیم و آن را آینی برای جهانیان قرار دادیم.

ماه کنعانی من! مسند مصر آن تو شد
وقت آنست که بدرود کنی زندان را

اشارتی است به داستان حضرت یوسف و آیات:

«قال رب السجن أحب الي مما يدعونني اليه...» (سوره یوسف / ۳۳)
«وقال الملك ائتوني به استخيلصه لتفسي...» (سوره یوسف / ۵۵)
قال اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم» (سوره یوسف / ۵۶).

«و كذلك مكنا ليوسف في الارض...» (سوره یوسف / ۵۷)

که یوسف، پس از آنکه طوفان مشکلات از هر سو او را احاطه می‌کند، بی آنکه با زنان هوسباز درباری مصر، به گفتگو پردازد، به درگاه خدا نیایش می‌کند و می‌گوید: خدایا! زندان با آن همه سختی‌هایش در نظر من محبوب‌تر است از آنچه این زنان مرا به سوی آن، می‌خوانند.

«قال رب السجن أحب الي مما يدعونني...»

قدرتمندان مصر هم که نشانه‌هایی از پناهی و بی‌آلایشی یوسف دیدند، تصمیم گرفتند که تا مدتی او را زندانی کنند «ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جُؤْثَةً حَتَّىٰ حِينٍ» (سوره یوسف / ۳۵)

سرانجام پادشاه مصر می‌گوید: یوسف را نزد من آورید تا او را مشاور خود سازم و از دانش او برای حل مشکلات کمک بگیرم.

«وقال الملك ائتوني به استخيلصه لنفسي...»

تا بالأخره رحمت خداوندی، شامل حال یوسف می‌شود و یوسف صاحب قدرت می‌شود و خزانه دار کشور مصر می‌گردد.

«و كذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوا منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من

نشاء ولا نصيب أجر المحسنين» (سوره یوسف / ۵۷)

حافظ در شعر:

گریه حافظ چه سنجد پیش استغناي عشق
کاندرین طوفان نماید هفت دریا شبنمی

که مطلع غزل چنین است:

سینه مالامال درد است ای درینغا مرهمی
دل ز تنهایی به جان آمد خدا را همدمی
(غزل ۴۶۱/خانلری)

از آیه «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرِ يَمْدَةٌ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ...» (سوره لقمان/ ۲۷) بهره جسته و چون در این آیه، سَبْعَةُ أَبْحُرٍ [= هفت دریا] به کار رفته، حافظ هم آن را به کمک گرفت است. قرآن مجید برای بیان علم نامتناهی خداوند گفته است: اگر درختان روی زمین قلم شود و دریا هم مرکب گردد و هفت دریا هم بر دریای اصلی افزوده گردد، تا علم خدا را بنویسند اینها همه تمام می‌شوند، اما کلمات خدا پایان نمی‌پذیرد و علم نامتناهی خدا تمام نمی‌گردد. البته عدد هفت در این شعر و در این آیه، کثرت را می‌رساند.

حافظ در شعر:

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است
کار بند مصلحت آنست که مطلق نکنیم
که مطلع غزل چنین است:

مانگو یسیم بد و میل به ناحق نکنیم
جامه کس سیه و ذلق خود آزرق نکنیم
(غزل ۳۷۱/خانلری)

خواسته است به عیب پوشی اشاره کند و عیبجوئی را کاری نادرست و خلافی جوانمردی بداند. حافظ بر آنست که انجام کار نیک و دوری از کار بد، برای هر انسان، ضروری است و چنین به نظر می‌رسد که حافظ مضمون بیت را از آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بََعْضُكُم بَعْضًا...» (سوره حجرات/ ۱۲) گرفته است.

مرحوم علامه طباطبائی ذیل آیه مزبور نوشته است: ظنی که هر انسانی مأمور است تا از آن دوری کند، ظنّ سوء است و نه ظنّ خیر و منظور اصلی هم نپذیرفتن ظنّ سوء است یعنی اگر درباره کسی ظنّ بدی به دلت وارد شد، آن را نپذیر و به آن توجه

مکن. و اینکه قرآن گفته است: «أَنْ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» خود ظن، مورد نظر نیست بلکه ترتیب اثر دادن به آن می‌باشد که در بعضی از موارد گناه است.

سپس قرآن فعلی «لَا تَجَسَّسُوا» را هم به صیغه نهی بیان کرده و گفته است: نباید در اموری که مردم می‌خواهند پنهان بماند تو آنها را پیگیری کنی تا خبردار شوی.^{۱۴} یعنی مسلمان نباید دنبال عیوب مسلمانان را بگیرد و کارهایی را که صاحبان آن، می‌خواهند پوشیده بماند آنها را فاش سازد و برملا کند.

دستور دیگر آیه اینست که «لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» یعنی یک مسلمان نباید در غیاب کسی چیزی بگوید که اگر آن کس بشنود ناراحت شود.

قرآن با یک تمثیل که استفهام انکاری است موضوع را روشن کرده و گفته است:

«... اِيحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ...» (بخشی از آیه ۱۲/حجرات) که خلاصه مفهومش آنست که غیبت مؤمن به منزله آنست که یک انسانی گوشت برادر خود را در حالی که مرده است بخورد. و علت اینکه گفته است: گوشت برادر مرده، از جهت اینست که آن شخص مورد غیبت بی خبر است از اینکه غیبتش می‌کنند و از او بد می‌گویند.

جمله «فَكَرِهْتُمُوهُ» به صیغه ماضی گفته شده و نه به صورت مستقبل «فَتَكْرَهُونَهُ» تا که مسأله امری محقق و ثابت تلقی شود و به انسانها هشدار داده شود و گفته شود همان‌طور که شما هرگز راضی نمی‌شوید که گوشت برادر مرده خود را بخورید، پس باید از غیبت کردن هم اجتناب کنید.

بد نیست که بدانیم حرمت غیبت تنها درباره مسلمان است؛ زیرا در تعلیل آن عبارت «لَحْمِ أَخِيهِ» گفته شده است.^{۱۵}

حافظ در شعر زیر که مطلع غزل هم می‌باشد

مَظْلَبِ طَاعَتِ وَبَيْمَانِ وَصَلَاحِ اَزْمَنِ مَسْتِ
 که به پیمانان و پیمانان و صلاح ازمن مست
 که به پیمانان و پیمانان و صلاح ازمن مست

(غزل ۲۱/خانلری)

^{۱۴} تجسس با جیم در شتر استعمال می‌شود و تجسس با حاء در خیر به کار می‌رود.

«روز آلتست» اشارتی است به آیه «... آلتُ بر بکم قالوا بلی...» (بخشی از آیه ۱۷۱ / اعراف) که خداوند به آدم و ذریه او [= فرزندان آینده آدم] خطاب کرد که «آلتُ بر بکم» آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگی گفتند: «بلی شهدنا» آری! هستی و بر این حقیقت نیز همگی گواهییم.

حافظ در شعر:

به روز واقعه تابوت ما ز سز و کنسید

که مرده ایم به داغ بلسند بالائی

(حافظ انجوی ص ۲۴۲)

کلمه «واقعه» را به معنای مرگ استعمال کرده و در این استعمال آیه «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» (سوره واقعه / ۱) را در نظر داشته و کلمه «واقعه» را به معنای مصطلح و متداول که حادثه یا اتفاق است، به کار نبرده است.^{۱۶}

حافظ در غزل دیگری نیز به کلمه «واقعه» اشاره کرده و گفته است:

چو کار عمر نه پیدا است باری آن اولی

که روز واقعه پیش نگار خود باشم

(غزل ۳۳۰ / خانلری)

که «واقعه» کنایه از مرگ، روز واقعه، روز وفات می باشد.^{۱۷}

حافظ در شعر:

گنج قارون که فرومی رود از قهر هنوز

ضد مه ای از اثر غیرت درویشان است

که مطلع غزل چنین است:

روضه خلد برین خلوت درویشان است

مایه محتشمی خدمت درویشان است

(غزل ۵۰ / خانلری)

اشارتی کرده است به داستان قارون توانگر که کینه موسی و هارون را در دل گرفت و علیه موسی به وسیله زنی، توطئه کرد و خواست موسی را به ناشایست متهم کند که آن زن هم، راستی را گفت. موسی از قارون در خشم شد و نفرین کرد و زمین، قارون و

گنج او را فروبرد.^{۱۸}

قرآن مجید هم به گنج قارون و مقدار آن به طور اشاره می‌گوید:

«إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ مَّوْسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ...» (سوره قصص / ۷۶)

یعنی: قارون که از قوم موسی بود و برضد پیامبر خدا طغیان و سرکشی کرد و علیه او توطئه آغازید، کسی بوده که آن قدر خدا به او گنج داده که حمل صندوقهای آن گنجینه‌ها برای یک گروه زورمند مشکل بود یعنی قارون آن قدر طلا و نقره و اموال قیمتی داشت که صندوق آنها را گروهی از مردان نیرومند به راحت نمی‌توانستند جابجا کنند.

برطبق گفته قرآن، قارون «فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ» یعنی طغیان و سرکشی کرد و از همه مهم‌تر «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ» (بخشی از آیه ۷۹ / قصص) یعنی قارون، ثروت خود را به رخ دیگران کشید و همچون ثروتمند مغروری از به رخ کشیدن ثروت خود به دیگران، لذت می‌برد و احساسات مردم نهیدست را علیه خود برانگیخت، آن‌گاه برطبق گفته قرآن «فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ...» (قصص / ۸۱) دست قدرت خدائی او و خانه‌اش را در زمین فروبرد و «... فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ...» و گروهی نداشت که او را در برابر عذاب الهی یاری کنند.

بد نیست که بدانیم داستان قارون، ستمبلی است برای ثروتمندان مغرور که گاه جنون نمایش دادن ثروت، آنان را فرامی‌گیرد و بر آن هستند که ثروت خود را به رخ دیگران بکشند و از تحقیرتهی دستان لذت ببرند.

حافظ در شعر:

یارمفروش به دنیا که بسی سودنکرد

آنکه یوسف به زرناسره بفروخته بود

اشارتی به آیه ۲۰ سوره یوسف کرده است «وَشَرَّوْهُ بَشْمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةً...» که یوسف را به بهای کمی فروختند و در این موضوع بحث است که فروشندگان

مفاتیح که در آیه آمده است جمع «مَفَاتِحُ» است بر وزن مکتب [محلّی که چیزی را در آن ذخیره می‌کنند مانند صندوق اموال] و مفاتیح جمع مفاتیح است. (رک: تفسیر نمونه ج ۱۶/۱۵۳).

یوسف چه کسانی بوده‌اند؟! بعضی، فروشندگان را برادران یوسف دانسته‌اند لیکن ظاهر آیه اینست که کاروانیان به چنین کاری اقدام کرده‌اند؛ زیرا در آیات قبلی از برادران، سخنی نیست و ضمیرهای جمع فعل «أَرْسَلُوا» در «فَأَرْسَلُوا وَارْتَدَّ» و در فعل «أَسْرَوْا» در جمله «وَأَسْرَوْهُ بِضَاعَةً» و در جمله «فَشَرَوْهُ» همه به یک گروه بازمی‌گردد یعنی کاروانیان.

و چون کاروانیان یوسف را آرزان به دست آورده بودند، ارزان هم از دست دادند و یا اینکه می‌ترسیدند که سر آنها فاش شود و مدعی پیدا کنند، زود ارزان فروختند. و یا ممکن است بگوییم که چون در یوسف نشانه‌های غلام بودن را نمی‌دیدند بلکه آثار حریت و آزادگی در چهره او نمایان بود، از ترس زود او را فروختند تا راز آنها برملا نشود.^{۱۹}

شعر:

صبا به خوش خبری هدهد سلیمان است
که می‌رود ظرب از گلشن سبا آورد
مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم (غزل/ ۱۴۱/ خانلری)

اشارتی است به داستان هدهد که قاصد سلیمان بوده برای بلقیس ملکه کشور سبا که در آیات سوره نمل داستان آن، چنین آمده است:

«وَتَفَقَّدَ الظَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ» (سوره

نمل/ ۲۰)

سلیمان از هدهد جستجو کرد و گفت: چرا هدهد را نمی‌بینم، سرانجام قرآن از قول هدهد خطاب به سلیمان می‌گوید: که غیبت من بی دلیل نبوده خبر مهمی آورده‌ام برای تو «... و جئتك من سبأ بنبأ یقین...» (سوره نمل/ ۲۲).

اطلاعاتی که هدهد از مشاهدات خود به سلیمان می‌دهد، اینست: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (سوره نمل/ ۲۳).

هدهد در این سه جمله سه خبر مهم از ملکه سبا [= بلقیس] به سلیمان می‌دهد: اول اینکه یک زن بر آن حکومت می‌کند.

دوم آنکه دارای کشوری آبادان است. سه دیگر آنکه درباری بسیار مجلل دارد [و لها عرش عظیم].

در آیه بعدی هم هدهد خبر مهمی را به سلیمان می‌دهد و می‌گوید: «وَجَدْتُمَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ...» تا که هدهد، پیام‌بر سلیمان می‌شود و نامه‌ای از او به ملکه سبا می‌رساند. هدهد در بازگشت، وضع معنوی و مذهبی ملکه سبا و پیروان او را مشخص کرد و افزود که شیطان آنها را از راه حق بازداشته «فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ» و آن چنان در گمراهی فرو رفته‌اند که به آسانی از این راه بر نمی‌گردند و هدایت نخواهند شد «فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ».

حافظ در شعر:

پس زانومنشین و غم بیهوده مخور
که زغم خوردن تو رزق نگردد کم و بیش

(حافظ انجوی ص ۱۵۳)

به آیاتی از قرآن کریم توجه داشته است:

«اولئك لهم رزق معلوم» (سوره صافات / ۴۱)

«واللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْيِ رِزْقِهِمْ عَلَيَّ

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ...» (سوره نحل / ۷۱)

یعنی: خداوند بعضی از شما را از نظر روزی بر بعضی دیگر برتری داد [زیرا که استعدادها و تلاشها متفاوت است] آنها که برتری داده شده‌اند، حاضر نیستند از روزی خود به بردگانشان بدهند و همگی مساوی گردند...

در واقع قرآن خواسته است بگوید: این خداست که برخی از شما را بر بعضی دیگر از نظر روزی برتری می‌دهد [= واللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ] قرآن، اختلاف موجود را که در میان انسانها از نظر بهره‌های مادی وجود دارد، مربوط به تفاوت استعدادها می‌داند و این تفاوت استعدادهاست که منشاء تفاوت در فعالیت‌های اقتصادی شده و در نتیجه بهره اقتصادی برخی بیشتر و درآمد بعضی را کمتر ساخته است.

البته گاهی هم حوادثی پیش می‌آید. که بعضی آن را تصادف می‌گویند و سبب می‌شود که برخی به مواهب بیشتری دست یابند، لیکن اینها امور استثنائی است

و ضابطه اصلی همان تفاوت در کمیت یا کیفیت تلاشهاست.^{۲۰}

یادداشتها

- (۱) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به حافظ شیرین سخن ص ۱۸۴ به نقل از ص ۸۳ مقدمه انجوی بردیوان حافظ، سازمان انتشارات محمدعلی علمی، چاپ دوم.
- (۲) برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود به: تفسیر نمونه ج ۷ صفحات ۷ تا ۷.
- (۳) برای آگاهی بیشتر در باب شفاعت و معنای صحیح آن و مفهوم واقعی شفاعت و شرایط گوناگون شفاعت و تأثیر معنوی شفاعت، رجوع شود به تفسیر نمونه ج ۱ صفحات ۲۲۳ تا ۲۴۶.
- (۴) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ سابق ج ۱۷ ص ۴۵۱.
- (۵) مأخذ سابق ۹۳/۱۲.
- (۶) رک: ترجمه تفسیرالمیزان، چاپ مرکز نشر فرهنگی رجاء، ج ۱۶ ص ۶۰۱.
- (۷) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ج ۱۳ صفحات ۱۶۵ تا ۱۷۰.
- (۸) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ج ۶ صفحات ۳۷۰ تا ۳۷۴.
- (۹) مأخذ سابق ج ۶/۳۷۲.
- (۱۰) مأخذ سابق ۲۷۰/۱۳ و ۲۷۱.
- (۱۱) مأخذ سابق ۲۹۰/۱۳. مرکز تحقیقات مرکز علوم اسلامی
- (۱۲) برای آگاهی بیشتر درباره تفسیر آیه «وإن یکاد...» و نیز شأن نزول و تأثیر چشم زخم رجوع شود به جلد ۱۰ صفحات ۱۰۸ و ۱۰۹ تفسیر ابوالفتح رازی، چاپ علمی ۱۳۲۲ تصحیح و حواشی از: مهدی الهی قمشاهی.
- (۱۳) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ج ۱۰/۲۱۰ و ۲۱۱.
- (۱۴) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ترجمه تفسیرالمیزان، چاپ مرکز نشر فرهنگی رجاء، ج ۱۸ صفحات ۵۱۰ تا ۵۱۲.
- (۱۵) مأخذ سابق ج ۱۸ صفحات ۵۱۲ تا ۵۱۵.
- (۱۶) رک: مقدمه دیوان حافظ انجوی، به قلم علی دشتی.
- (۱۷) رک: حافظ خانلری ج ۲ ص ۱۲۴۴.
- (۱۸) رک: قصص قرآن ص ۲۰۶ به نقل از ج ۲ ص ۱۲۲۲ حافظ خانلری.
- (۱۹) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به تفسیر نمونه ج ۹/۳۵۴ و ۳۵۵.
- (۲۰) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ سابق ج ۱۳ صفحات ۳۱۰ تا ۳۱۴.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وحدت در قرآن

وحدت، این کلمه چهار حرفی، معنی و مفهوم بس بزرگی دارد و همان چیزی است که فطرت و عقل انسانی و اصولاً کتاب آفرینش بدان گواهی می‌دهد. این کلمه که در لغت به معنای یکی بودن و یگانه بودن و یگانگی است^۵، در فرهنگ اسلامی از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته^۱ و در اصطلاح هر یک از علمای گوناگون، معنای ویژه‌ای دارد. مثلاً فلاسفه، وحدت را مقابل کثرت دانسته و گفته‌اند: وحدت از اموری است که قابل تحدید و تعریف نمی‌باشد مگر به مقابله با کثرت. البته از بحث وحدت در جنس و وحدت در نوع و وحدت در کیف و وحدت در کم و وحدت در وضع و در اضافه، صرف نظر می‌شود و نیز از وحدت وجود و تفاوت میان عقیده الهیون و طبیعتون در این باره، می‌گذریم و نمی‌خواهیم بگوییم که وجود، دریای بیکران است و موجودات همه امواج اویند و امواج عین دریا هستند، لیکن در عین حال، امواج، خود موجودند و امواج عین دریا اند و در عین حال غیر دریا هستند. علامه شیخ محمد نجار، در مجله‌ی الازهر، شماره‌ی رمضان ۱۳۷۷ هجری، گفته است: وحدت در لغت به معنای یگانه بودن، یکی بودن است ولی هم‌اکنون، این کلمه به معنای اتحاد و یکی شدن دو چیز و بیش از دو چیز بکار می‌رود و مثلاً می‌گویند: وحدت دولتین، وحدت قوانین تجارت.

۵ در صورتی که «وحدت» را اسم مصدر بدانیم.

و به قول ابوالبقاء در کلیات:

«الوحدَةُ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ لَا يَنْقَسِمُ وَ يُطْلَقُ وَ يُرَادُ بِهَا عَدَمُ التَّجْزِئَةِ
وَ الْإِنْقِسَامِ.»^۲

گاه، وحدت مَرَام گویند، یعنی گروهی در یک مرام و مقصد اشتراک داشته باشند، و گاه، وحدت مَلَى گویند، یعنی اشتراک همه افراد یک ملت در آمال و مقاصد، چنانکه به منزله مجموعه واحدی به شمار آیند.

ولی سخن ما از وحدت اسلام است، وحدتی که در قرآن است، همان وحدتی که اگر از میان نمی رفت، اسلام معنویت راستین خود را از دست نمی داد، جهان اسلام این چنین تجزیه نمی شد، ظلم و فساد و تباهی، این چنین جانشین فضیلت و راستی و معنویت و ارزش های واقعی اسلام نمی شد، استعمار نمی توانست به نفع خود بهره برداری کند و افکار خود را به مسلمانان تحمیل کند و کوشش های انبیاء را در راه پیشرفت انسانها به هدر دهد و اسلام را از پیشرفت باز دارد، وضع مسلمانان چنین باشد که می دانید و می بینید.

پس باید عامل بدبختی را که تشنگی و تفرقه است کنار گذاشت و همان طور که قرآن دستور داده، به وحدت رو آورد و همگان یک هدف را دنبال کرد، بدبینی و سوء ظن را کنار گذاشت و عداوت و دشمنی را از میان برد. مگر همه ما مسلمانها معتقد به خدای واحد نیستیم؟ مگر اسلام دین همه ما نیست؟ مگر قرآن کتاب آسمانی و کعبه، قبله گاه همه ما نیست؟ مگر محمد بن عبدالله «ص» پیامبر بزرگوار ما و گفتار و کردار او، سنت همه ما نیست؟ مگر نمازهای پنج گانه و روزه ماه رمضان و ادای زکوة و گزاردن حج خانه خدا، برای همه ما مسلمانها از واجبات نیست؟

مگر در نظر ما مسلمانان، حلال خدا و پیامبر، برای همه ما حلال نیست و آنچه خدا و رسول او حرام کرده، برای همه ما حرام نیست؟

مگر همه ما به کیفر و پاداش روز رستاخیز، شکی داریم؟
مگر ما آیه ۲۸۵ سوره بقره را نخوانده ایم که خدا گفته است

«... وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ، لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ

مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. *

مگر خدای بزرگ نمی‌گوید: ۲

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ إِخْوَتِكُمْ وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» **

مگر خدای بزرگ نمی‌گوید که:

همه با روح وحدت ایمانی، پیرو فرمان خدا و رسول باشید و هرگز راه

اختلاف و تنازع نپویید که در اثر تفرقه، ضعیف شده و قدرت و عظمت

شما نابود خواهد شد... ***

مگر خدا نگفته است: ۴

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ

لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.» □

در قرآن ما مسلمانها و در این کتاب آسمانی، همه چیز بطور روشن بیان شده و

هر خواننده‌ای به اندازه استعداد و فراخ‌خونی‌روی ذهنی خود، از آن بهره‌مند می‌شود و به

گفته آن شاعر:

بَيْنَ فِيهِ كُلِّ شَيْءٍ وَمِنْهُ رِيسَالُ رَسُولٍ
أَخَذَ قَدْرَ ذَهَبِهِ كُلُّ تَالٍ

قرآن با عبارت «... لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»^۵ وحدت کبرای میان

تمام رسالت‌ها و پیامبران را اعلام کرده و این وحدت کبری را علامت دین خدائی و

«صِبْغَةَ اللَّهِ» دانسته و در آیه ۱۳۸ سوره بقره گفته است:

«صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً...»

• یعنی: و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیامبران خدا ایمان آوردند و (گفتند): ما میان هیچ

یک از پیامبران خدا فرق نگذاریم و همه یک زبان و یک دل (در قول و عمل) فرمان خدا را شنیده و اطاعت کردیم.

خدایا ما آموزش تو را می‌خواهیم و می‌دانیم که بازگشت همه به سوی تو است.

•• یعنی: مؤمنان با هم برادرند، میان برادرانتان صلح برقرار کنید و خداترس و باتقوا باشید، باشد که مورد لطف و

رحمت الهی فرار گیرید.

••• آیه ۴۶ سوره انفال:

«وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ...».

□ یعنی: و شما مسلمانان مانند مردمی نباشید که راه تفرقه و اختلاف پیمودند پس از آنکه آیات و اذله روشن

(از جانب خدا) برای هدایت آنها آمد، چنین گروه گرفتار عذاب خواهند بود.

یعنی در واقع آن وحدت را، صبغه و رنگ و مهر ثابت الهی دانسته و گفته است که اسلام دینی است که وحدت بشری در آن است و پاک و منزّه از شرک است بطوری که مؤمنان راستین گویند: «... نحنُ له عابدون».

چه خوبست که اندکی بیندیشیم تا دریابیم که خدای بزرگ، چگونه مردان و زنان با ایمان را یار و پشتیبان یکدیگر قرار داده و گفته است:

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعضی یأمرون بالمعروفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...»^۶.

نخستین توصیف مؤمن در این آیه، تعاون و همیاری است نسبت به یکدیگر. یعنی مسلمانان‌ها نباید نیروهای خود را بیهوده هدر دهند، بلکه همگان باید به صورت نیروی واحد باشند، همه افراد مؤمن باید به شکل اندام واحدی، احساس همبستگی کنند، زیرا:

«المؤمنُ أخ المؤمنِ كالجسد الواحد؛ إن اشتكى شیی منه وجد ألم ذلك فی سائر جسده...»^۷

مؤمن برادر مؤمن است؛ مانند یک پیکری که اگر عضوی از آن دردمند شود، اعضا دیگر هم احساس درد کنند...

مؤمن، برادر مؤمن است، همه یک پیکرند، ارواح مؤمنان از یک روح نشأت گرفته، همگان از سرچشمه فیاض روح الله که منشأ هستی است و نیرو دهنده وجود می‌باشد، نیرو گرفته‌اند؛ باید در تمام موارد به یکدیگر مدد رسانند، روح وحدت و اتحاد را حفظ نمایند، زیرا:

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض...».

به قول سید قطب^۸، در طبیعت فرد مؤمن یگانگی و همکاری وجود دارد، همه با هم همپشت و کمک کارند و همپشتی آنها در کار نیک است و جلوگیری از کار ناپسند، «یأمرون بالمعروفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...».

اگر مؤمنان چنین شوند و همه به یک راه بروند و یک هدف را دنبال کنند و «یُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» را رعایت کنند، مشمول بخش پایانی آیه که خدا گفته است

«... اولئک سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ...» خواهند شد و خدا آنان را مشمول رحمت خود قرار خواهد داد و البته این رحمت، تنها برای آخرت نیست، بلکه نخست رحمت دنیاوی شامل حال این گونه مسلمانها خواهد شد. ه

لیکن «المناققونَ والمناققاتُ بعضُهُم من بعضٍ...»^۱، یعنی، در واقع مردان و زنان منافق از یک گِل و یک سرشت هستند و یک طبیعت دارند و به قول سید قطب^۱:
«المناققونَ والمناققاتُ من طینةٍ واحدةٍ وطبیعةٍ واحدةٍ...».

یعنی همه بدنهاد و ناپاک‌کنند، دسیسه می‌کنند، از روبرو شدن و سخن صریح گفتن، بیم دارند.

اینک بحث خود را درباره آیات قرآنی که از وحدت و یگانگی سخن گفته، آغاز می‌کنیم، باشد که از برکات قرآن، اتحاد و همبستگی میان مسلمانان بوجود آید و تفرقه از میان برود تا استعمارگران تفرقه‌انداز نتوانند بر مسلمانان مسلط شوند.

۱ - آیه ۱۰۳ سوره آل عمران:

«واعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ، اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ اِخْوَاناً...» ه ه

در این آیه، خدا مسلمانان را با جوهر عقیده اسلام که یگانگی در راه خداست فرا می‌خواند و اعتصام به حبل الله و چنگ زدن به ریسمان خدا را هم، وسیله این یگانگی دانسته است. در حدیث هم آمده است:

«كُتِبَ لِلّهِ هُوَ حَبْلُ اللّهِ الْمَمْدُودِ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْاَرْضِ.»

به قول نویسنده «تفسیر المنار»^۱، «واعتصموا بحبل الله...» استعاره تمثیلیه است، زیرا حالت و موقعیت مسلمانان در تمسک آنان به کتاب الله و یا در متحد بودنشان و همپشت و یار بودنشان نسبت به یکدیگر، تشبیه شده به حالت چنگ زدن کسی از

ه «وَالرَّحْمَةُ لَا تَكُونُ فِي الْاَجْرَةِ وَحِذَاهَا اِنَّ مَا تَكُونُ فِي هَذِهِ الْاَرْضِ وَحِذَاهَا اَوَّلًا.»

رک: سید قطب، فی ظلال القرآن، الطبعة الخامسة، ۱۳۶۸ هـ - ۱۹۶۷ م، بیروت در ۸ مجلد، ج ۴ ص ۲۵۳.
ه یعنی: به ریسمان خدا چنگ بزنید، به راههای متفرق نروید و پراکنده نشوید و این نعمت بزرگ خدا را، که شما قبلاً با هم دشمن بودید و او در دل‌های شما الفت انداخت و به لطف خدا همه برادر دینی یکدیگر شدید، به یاد آرید...

مکان بلند، به ریسمان محکم که در آن امنیت هست و از سقوط او جلوگیری می‌کند. در واقع کسی که به «کتاب الله» چنگ بزند، «کان آخِذاً بِالْإِسْلَامِ» است. در کلمه «اعتصام» که ریشه آن «عصمت» است، نکته ای بس لطیف وجود دارد، یعنی می‌خواهد بگوید اساس این اعتصام، به وسیله «حبل الله» که همان شریعت الهی، همان کتاب آسمانی است، فراهم می‌گردد.^{۱۲} فعل نهی «لا تفرقوا» هم مؤید است و می‌گوید به راههای متفرق نروید و به قبله واحدی رو آورید، هدف واحدی داشته باشید، به راهی بروید که قرآن دستور داده و پیامبر اکرم، امر کرده است.

در اَلْفِتِ میان قلوب نیز که خدا گفته است: «... فَأَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ...» نیز نکته ای است بس لطیف؛ یعنی در واقع الفت باید باطنی باشد، میان دلها که مرکز احساسات است باشد و نه الفت ظاهری.^{۱۳} «واعتصموا» یعنی متمسک شوید، خطاب جمع است و به ملت اسلام. با توجه به آیات قبل که سخن از فتنه انگیزی یهود و پراکنده کردن مسلمانان بوده، علی القاعده باید منظور از «حبل الله» اسلام باشد که یک دین جهانی و مطابق عقل و فطرت انسان است. «حبل الله» خواه اسلام باشد و خواه قرآن، مقید به زمان و مکانی نمی‌باشد و همان طور که به وسیله ریسمانها، آدمی می‌تواند خود را از تلف شدن نجات دهد، به وسیله تمسک به قرآن و اسلام هم، می‌توان از خطر سقوط رهایی یافت.

«واعتصموا» یعنی تَمَسَّكُوا وَتَحَصَّنُوا بِدِينِ اللَّهِ، که آن را به «حبل» تشبیه کرده تا که وسیله نجات از خطرات باشد.^{۱۴}

فرات بن ابراهیم کوفی که یکی از علمای حدیث قرن سوم هجری است، در تفسیرش با اسنادی نقل کرده است که:

جاء رجلٌ فی هیئۃِ اعرابی الی النبی (ص) فقال: یا رسولَ اللّٰه، بآبی أنت و اُمّی، ما معنی «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...»؟
فقال النبی (ص) انا نبیُّ الله و علی (ع) حبلُهُ.

فخرج الاعرابی و هو یقول: آمنتُ بالله و برسوله و اعتصمتُ بحبلِهِ.^{۱۵}
عیاشی، از محدثان بزرگ شیعه در قرن سوم هجری، در تفسیرش، علی بن ابی

طالب علیه السلام را «حبل الله المتین» دانسته است.^{۱۶}
 علی بن ابراهیم قمی، از دانشمندان قرن ۳ - ۴ هجری، ذیل آیه «واعتصموا بحبل
 الله جميعاً...» نوشته است:^{۱۷}

منظور توحید است و ولایت و در روایت ابوالجارود از قول امام جعفر صادق
 علیه السلام، ذیل «لا تفرقوا» نوشته است نهی از تفرق، یعنی اجتماع بر ولایت آل محمد
 علیهم السلام.

شیخ طوسی، ذیل آیه «واعتصموا بحبل الله جميعاً...» نوشته است، یعنی:
 استمسکوا بعهد الله، زیرا که سبب نجات خواهد بود، همچون حبل که بدان متمسک
 می شوند که نجات یابند.

برخی همچون ابن مسعود، منظور از «حبل الله» را کتاب الله دانسته و برخی هم
 گفته اند که منظور «دین الله» یعنی اسلام است.

والمعنى: اعتصموا بحبل الله مجتمعين على الاعتصام به.

آلوسی، در بحث از آیه مزبور با اسناد صحیح نوشته است:

قال رسول الله (ص): «كتاب الله هو حبل الله الممدود من السماء إلى
 الأرض».

و نیز از زید بن ثابت نقل کرده که:

«قال رسول الله (ص): أتى تارك فيكم خليفتين، كتاب الله عز وجلّ

ممدود ما بين السماء والأرض وعترتي أهل بيتي...».

آلوسی، سپس افزوده است که در این عبارت، استعاره تمثیلیه وجود دارد زیرا
 حالت حاصله برای مؤمنان را که مستظهر به یکی از دو چیز بشوند و به حمایت آن مطمئن
 باشند به حالت کسی که چنگ به ریسمانی مورد اعتماد زده و خود را از مکان بلندی
 آویخته، همانند کرده است.^{۱۸}

زمخشری گفته است: اعتصام به حبل الله، می تواند تمثیل باشد و می توان آن را

استعاره دانست و معنای کلی آیه، چنین است:

«اجتمعوا على استيعانتكم بالله و وثوقكم به ولا تفرقوا عنه».^{۲۰}

قرطبی نیز از قول پیامبر اکرم (ص) نوشته است که:

قال رسول الله: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ.»

و سپس از زیان تشتت و افتراق بحث کرده است:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَأْمُرُ بِالْأُلْفَةِ وَيَنْهَى عَنِ الْفُرْقَةِ فَإِنَّ الْفُرْقَةَ هَلَكَةٌ وَالْجَمَاعَةُ نَجَاةٌ.»

إِنَّ الْجَمَاعَةَ حَبْلُ اللَّهِ فَاعْتَصِمُوا مِنْهُ بِعُرْوَتِهِ الْوُثْقَى لِيَمَنَ دَانَا

(ابن مبارک)

تفسیر، در تفسیر خود، ضمن اینکه نوشته^{۲۲} منظور از تمسک به حبل الله، قرآن می باشد، در بحث از «ولا تفرقوا» نوشته است:

عملی که تفرق و تشتت ایجاد کند و اتحاد و اتفاق را لطمه بزند انجام ندهید، زیرا با اختلاف ایجاد کردن از راه حق منحرف خواهید شد، همچون یهود و نصارا و یا همان طور که در پیش از اسلام و دوران جاهلی، قبائل مختلف با هم در نزاع بودند و روی سعادت را ندیدند.

محمد جواد مغنیه، در تفسیر «الکاشف»، ضمن اینکه کلمات آیه را توضیح داده و مثلاً گفته است: ۲۳

«إِعْتَصِمَ بِالشَّيْءِ: إِذَا تَمَسَّكَ بِهِ حَذْرًا مِنْ الْوُقُوعِ فِيهَا بِكَرِهٍ.» و «جَمِيعًا» حال است از ضمیر در فعل «اعتصموا» یعنی: کونوا مجتمعين في الاعتصام. «ولا تفرقوا» در اصل «لا تفرقوا» بوده و یکی از دو تاء برای تخفیف حذف شده است.

و «حَبْلٌ»: يُسْتَعْمَلُ فِي الْوِاسِطَةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْمَطْلُوبِ؛ وَالْمَرَادُ بِالْحَبْلِ هُنَا: الْإِسْلَامُ.

در معنای کلی آیه گفته است که:

مسلمانان باید پیرو دین واحد و رسول واحد و کتاب واحد باشند، زیرا خدا هم برای اینکه مطلب را بهتر مرکوز ذهن کند و فوائد اعتصام به «حبل الله» را بیان کند تا در نتیجه، اتحاد و اتفاق میان مسلمانان ایجاد شود، وضع عربهای مسلمان اولیه را که گرفتار اختلاف بودند و سالها (۱۲۰ سال) میان دو قبیله اوس و خزرج جنگ و نزاع بود و به برکت اسلام با یکدیگر برادر شدند، متذکر می گردد.

طنطاوی در تفسیر «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم»^{۲۴} مطالب سوره آل عمران را به ده بخش منقسم کرده و آیات مورد بحث ما را در بخش هفتم قرار داده و بخش هفتم را به دو فصل منقسم ساخته و فصل اول را به اتحاد مسلمانها اختصاص داده است و در فصل دوم این بخش، از دشمنان مسلمانان و وجوب اجتناب از آنان سخن گفته است. در فصل اول بخش هفتم، طنطاوی گفته است: خدا به وسیله پیامبر به مؤمنان خطاب کرده و برای بزرگداشت، آنان را مورد خطاب قرار داده و فرمان تمسک به «حبل الله» را داده و گفته است: «واعتصموا بحبل الله جميعاً...». به قول طنطاوی، «حبل» برای دین و یا قرآن، استعاره آورده شده است. طنطاوی در بحث از «ولا تفرقوا» نوشته است:

«لا تفرقوا عن الحق بوقوع الاختلاف بينكم كما تفرق أهل الكتاب و أهل الجاهلیة.»

و در تفسیر «واذکروا نعمه الله علیکم»، نعمت خدا را در این باره، هدایت و توفیق یافتن به اسلام و مسلمان شدن دانسته است.^{۲۵}

جلال الدین سیوطی، نوشته است^{۲۶} منظور از «حبل الله» اسلام است و در ذیل «... إذکنتم أعداء!...» نوشته است که شما بطوری دشمن هم بودید که «یقتل بعضکم بعضاً و یا کُلُّ شدیدکم ضعیفکم»، تا که خدای بزرگ، اسلام را برای شما آورد و به وسیله آن «آلفت بینکم» و شما را برادر یکدیگر قرار داد.

سیوطی، از قول ابن مسعود هم نقل کرد، که منظور از «حبل الله» قرآن است و نیز حدیث «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ سَبَبٌ طَرَفَهُ بَيْدُ اللَّهِ وَ طَرَفَهُ بَیْدُکُمْ، فَتَمَسَّکُوا بِهِ فَانکُمْ لَنْ تَضَلُّوا وَلَنْ تُضَلُّوا بَعْدَهُ أَبَداً.» را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است.^{۲۷}

الخازن که تفسیر خود را به سال ۷۲۵ هجری تألیف کرده، در بحث از آیه مزبور

نوشته است:^{۲۸}

«حبل: هو السبب الذی به یتوصل به الی البغیة.»

«وقیل: حبل الله هو السبب الذی به یتوصل الیه.»

و روی این اصل است که در معنای «حبل» اختلاف است.

ابن مسعود از پیامبر اکرم، روایت کرده است:

«قال رسول الله: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينِ وَهُوَ النُّورُ الْمُبِينِ وَالشَّفَاءُ النَّافِعُ، عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ.»
 الخازن، از قول ابن عباس نقل کرده است:
 «تَمَسَّكُوا بِدِينِ اللَّهِ لِأَنَّهُ سَبَبٌ يُوَصِّلُ إِلَيْهِ.»
 «وقيل: حبلُ الله هو القرآنُ لِأَنَّهُ أَيْضاً سَبَبٌ يُوَصِّلُ إِلَيْهِ.»

خلاصه این که، خدای بزرگ در این آیه، مسلمان‌ها را به اتحاد و وحدت دعوت می‌کند و آنها را از تفرقه، به صیغه نهی «لا تفرقوا» باز می‌دارد و «حبل الله» هم در مفهوم وسیع آن، خواه قرآن باشد و خواه اسلام، مآل و بازگشت همه یک چیز است و منظور اصلی، هرگونه وسیله ارتباط با خداست.

شیخ محمد عبده، در بحث از آیه مزبور ذیل کلمه «ولا تفرقوا» گفته است:
 یکی از طرق تفرقه، ایجاد مذاهب گوناگون است، و دیگری، داشتن تعصب نژادی که در جاهلیت متداول بوده، همانطور که هم اکنون نیز در برخی از کشورها هست و خود را نژاد برتر دانسته و به برتری نژاد معتقد شده‌اند، در جایی که به قول شیخ محمد عبده، پیشرفت یک کشور و ارتقاء یک مملکت، ارتباطی به برتری نژاد ندارد، بلکه به اتحاد و اتفاق ساکنان آن کشور ارتباط دارد.

برتری نژاد، عداوت و دشمنی و کینه توزی ایجاد می‌کند و چه بسا که افراد یک کشور بتوانند با وجود نژادهای گوناگون و حتی ادیان مختلف، با داشتن اتفاق و اتحاد و اعتصام به حبل الله، به پیشرفتهایی دست یابند. روی همین اصل هم هست که قرآن، پس از امر به اعتصام و اتحاد و وحدت، نهی از تفرق و اختلاف را متذکر شده تا که

ه آوسی نوشته است: «ولا تفرقوا» یعنی: لا تفرقوا عن الحق الذي أمرتكم بالإعتصام به.» و بعضی هم گفته‌اند که نباید میان شما اختلاف و نزاع باشد.

رک: روح المعانی فی تفسیر القرآن ج ۲ ص ۱۹

شیخ طوسی هم در ج ۲، ص ۵۴۵ و ۵۴۶ التبیان، نوشته است.

یعنی همانطور که با «حبل» (ریسمان) می‌توان هر چیزی را از قعر دره یا ته چاه ژرف به بالا کشید، با ریسمان خدایی هم، آدمی می‌تواند خود را از چاه تاریک غرائز سرکش و دره جهل و نادانی نجات دهد تا از پستی‌ها به معنویات عالی، عروج کند.

منه عضو تداعی له سائر الجسد بالسهر والحمی. «*»^۵
و نیز حدیث «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً.» را ترمذی و نسائی، نقل کرده‌اند.

سرانجام، شیخ محمد عبده، توصیه می‌کند که مسلمانان باید بیشتر از دیگران وحدت را حفظ کنند و وحدت در آنها باید به نحو اتم و اکمل وجود داشته باشد، زیرا:
«لأنهم يعتقدون أن لهم إلهاً واحداً يرجعون في جميع شؤونهم إلى حكيمه الذي يعلو جميع الأهواء ويحوّل دون التفرق والخلاف.»^{۳۱}
بهر حال، خدای بزرگ، مسلمانان را به وحدت و یگانگی و اتحاد و همبستگی فرمان داده و آنان، را از تفرق ناشی از اختلاف دینی، نهی کرده و گفته است که به اسلام و قرآن متمسک شوید.

نکته قابل توجه آنکه، خدای بزرگ در این آیه مورد بحث، کلمه «نعمت» را که منظور «اتحاد» است دوبار بکار برده و گفته است:

«... واذكروا نعمة الله عليكم اذا كنتم اعداء فالق بين قلوبكم فأصبحتم

بينعمته إخواناً.»^۵

با این تکرار کلمه «نعمت» که همان اتحاد است، خداوند خواسته است اهمیت اتفاق و برادری و وحدت و اتحاد را به مسلمانان بفهماند.^{۳۲}

در آیه مورد بحث، خدا همه مسلمانان را به تمسک جستن و چنگ زدن به کتاب الهی و سنت پیامبر اکرم دعوت کرده و به قول علامه مرحوم طباطبائی:

^{۵۵} حدیث را احمد و مسلم، از قول نعمان بن بشیر روایت کرده‌اند.

^{۵۶} «إخوان، جمع أخ است و بیشتر در مورد دوستی به «إخوان» جمع بسته می‌شود. آلوسی، از قول سیوطی نقل کرده که:

«الأخ في النسب، جمعه إخوة وفي الصداقة إخوان.»

رک: روح المعانی، ج ۲، ص ۱۹

شیخ طوسی نوشته است: أخ از آن جهت أخ گویند، لأن مقصده مقصد أخیه.

يقولون: يتوخي فلان شأن فلان، أي يقصده في سيره.

ويقولون: أخذ على هذا الوصي، أي على هذا القصد.

ر. ک الثبیان، ج ۲، ص ۵۴۵ و ۵۴۶.

«و هذِهِ الْآيَةُ تَتَعَرَّضُ لِجُحْمِ الْجَمَاعَةِ الْمَجْتَمِعَةِ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: «جَمِيعاً» وَقَوْلُهُ: «لَا تَفْرُقُوا».

علامه مرحوم نوشته است، فرمان عام است:

«فَالْآيَاتُ تَأْمُرُ الْمَجْتَمِعَ الْإِسْلَامِي بِالْإِعْتِصَامِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَمَا تَأْمُرُ الْفَرْدَ بِذَلِكَ.»^{۳۳}

علامه مرحوم افزوده است که در بخش نخست آیه، خدا تمام مسلمانها را به اتحاد و اتفاق دعوت کرده و در بخش دوم آیه هم، علت را ذکر کرده و گفته است که به چه دلیل شما را به اتحاد دعوت می‌کنم.

منظور از نعمت هم در «... فاذكروا نعمة الله عليكم...» همان دوستی و الفت است، همان طوری که مقصود از «إخوان» در آیه که نتیجه «اخوت» می‌باشد، مودت قلبی است. **

در بخش پایانی آیه *، خدای بزرگ حالت تشتت و تفرقه عرب جاهلی پیش از اسلام و حالت آنان را در اجتماع جاهلی، پیش از متحد شدن و در جنگ و نزاع بودن، بیان کرده و خواسته است به مسلمانها بگوید اگر در میان امت اسلامی، حالت تفرقه و تشتت باشد، در آن جامعه، همیشه زورگویی و هواهای نفسانی حکومت خواهد کرد و سرانجام در بدبختی سقوط خواهند کرد و جامعه به پست‌ترین زندگی‌ها سوق داده خواهد شد و بالاخره آن اجتماع، نیست و نابود می‌گردد.

نکته بسیار جالب توجه، آیات پس و پیش آیه مورد بحث است، بطوری که

«و المراد بالتعمية هو التأليف، فالمراد بالأخوة التي توجد و تُحَقِّقُهُ هَذِهِ التَّعْمِيَةُ بِضَاءِ تَأْتِيهِ الْقُلُوبِ.»

ر.ک: المیزان، ج ۳، ص ۳۷۱.

* بخش پایانی آیه چنین است:

«و كنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم...»

علامه مرحوم در ج ۳، ص ۳۷۱، المیزان نوشته است:

«و كان المراد بالنار هي الحروب والمنازعات - وهومن الاستعمالات الشائعة بطريق الاستعارة - فالمقصود أن المجتمع الذي بُني على تشتت القلوب واختلاف المقاصد والأهواء...»

و گفته است: سرانجام چنین اجتماعی، فنا و زوال است و اینست آن آفتی که: «... لا تمسجاً ولا مخلص

للساقط فيها.»

وحدت موضوعی آیات و همبستگی آنها کاملاً نمایان است. مثلاً در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران، «... آنان که آمر به معروف و ناهی از منکر هستند و در واقع زندگیشان برای بهبود وضع زندگی دیگران است و در حیات اجتماعی وظائفی دیگر نیز دارند و به راهنمایی مردم می پردازند، به علت هدایت خلق «... اولئک هم المفلحون» می باشند و قرآن از آنان در آیه ۱۰۶ همین سوره آل عمران چنین تعبیر کرده و گفته است که چهره های آنان از روشنی می درخشد و در واقع از درخشندگی سفید است و اینان روسفید شده اند. «... بالعکس، آنان که راه اختلاف پیموندند و تفرقه را پیشه خود ساختند، مشمول تیره بختی شدند و چهره آنان از اندوه و غم، گونیا سیاه شده است و «... تَسْوَدُ وِجوهٌ...»^{۳۴}.

برای کسانی است که راه تفرقه را پیش گیرند، زیرا خدا در آیه ۱۰۵ سوره آل عمران گفته است:

«ولا تكونوا كالذین تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاءهم البیّنات و اولئک لهم عذابٌ عظیم...»

این آیه، در واقع متمم آیه پیشین (واعصموا بحبل الله جمیعاً...) می باشد و سر این همه تأکید برای پرهیز از تفرقه و تشتت اینست که شقاق و اختلاف مایه اصلی فساد است و ملتی که در میان آنان اختلاف باشد و اتحاد وجود نداشته باشد، آن ملت به سوی بدبختی کشانده می شود و سرانجام این ملت متشتت، همان طور که قرآن گفته «لهم عذاب عظیم» است و به عذاب دردناکی گرفتار خواهند شد و زندگی سعادت مندانه آنها به یک زندگی شقاوت بار بدل خواهد شد؛ زیرا اگر اتحاد و همبستگی در میان امتی نباشد و روح وحدت و یگانگی در جامعه ای وجود نداشته باشد و تفرقه در آن جامعه حکمفرما باشد، استعمارگران تفرقه انداز بر آنان مسلط می شوند و در همین جهان ثمرات «عذاب عظیم» را می بینند.

«... و لئن کن منکم امةٌ یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون»
 «... بوم یتبض وِجوهٌ و تسود وِجوهٌ...»

• یعنی: شما مسلمانها نباید همچون کسانی باشید که پس از آیات و اذله روشن (از جانب خدا) که برای هدایت آنها بود (باز هم) راه تفرقه و اختلاف پیموندند و چنین گروهی گرفتار عذاب سخت خواهند شد.

اگر مردم مسلمان با یکدیگر متحد باشند و مربوط و متفق، عقاید آنان هم به یکدیگر نزدیک خواهد بود و چون با یکدیگر متحد نباشند، این پراکندگی موجب اختلاف عقیده می شود و نتیجه آن دو دستگی و پراکندگی است،^{۳۵} اینست که قرآن گفته است:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا...».

در آیه ۱۰۱ همین سوره هم که خدا گفته است: «وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^{۳۵} باز همان مطلب و اعتصام و چنگ زدن به رشته خدا و «حبل الله» تأکید شده و می توان گفت که منظور از «حبل الله» مجموعاً کتاب خدا و رسول خداست، زیرا مرجع همه، یک چیز است که خدا باشد:

«... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا...».*

اکنون بحث خود را درباره آیه ۴۷ سوره انفال آغاز می کنیم تا معلوم شود که خدای بزرگ در این آیه چگونه مسلمانها را به «وحدت» فرا خوانده است:

«وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فِي شَيْءٍ وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ...».

در آیه پیش از این آیه، خدای بزرگ، مؤمنان را مورد خطاب قرار داده و ندای «یا ایها الذین آمنوا إذا لقیتم فیة فاثبتوا واذکروا الله کثیراً لعلکم تفلحون.»^{۳۶} را در برابر فوجی از دشمن، سر داده و گفته است در برابر اینان پایداری کنید. خدای بزرگ، عامل ثبات را به وسیله فعل امر «اثبتوا» بیان کرده و این ثبات را عامل پیروزی دانسته و بلافاصله عامل «اخلاص» را با جمله «واذکروا الله کثیراً» بیان کرده است.

به عبارت دیگر، خدا برای پیروزی در جهاد، علاوه بر عامل «ثبات» عامل «اخلاص» را نیز گفته است. عامل اخلاص در جهاد، به وسیله «واذکروا الله کثیراً»[□]

۳۵ یعنی: و چگونه کفر می ورزید (و حال آنکه) آیات خدا بر شما خوانده می شود و رسول خدا هم در میان شما است و هرکس هم به خدا پناه برد، به راه راست هدایت می شود.

۳۶ یعنی: آنچه پیامبر برایتان آورد، بگیرید و از آنچه نهی کرد، دوری کنید...

□ در ص ۱۴۹ «تتویرالمقباس من تفسیر ابن عباس»، ذیل «واذکروا الله کثیراً» نوشته شده است: بالقلب

واللسان، بالتهلیل والتکبیر.

بیان شده و تنها، گفتن تهلیل و تکبیر کفایت نمی‌کند بلکه جهاد و قتال باید خالصاً مخلصاً لوجهِ الله باشد، یعنی جهاد باید فقط برای احقاق حق و ابطال باطل باشد.^{۳۷} به قول علامه مرحوم طباطبائی، منظور یاد خدا در دل و هم در زبان است با توجه به اینکه جمله «واذکروا الله» مقید به «کثیر» است، زیرا خدا خواسته است با زیاد یاد او کردن و زیاد خدا را در نظر داشتن، روح تقوا در دلها زنده شود و زخارف دنیاوی که باعث القاء وساوس شیطانی می‌شود، بدین وسیله از نظر محو شود و به قول علامه مرحوم:^{۳۸}

* * *

«وَقَدْ قَيَّدَ الذِّكْرَ بِالكَثِيرِ لِيُتَجَدَّدَ بِهِ رُوحُ التَّقْوَى...» * * *

در جمله «اذا لقيتم فئة...»، «اذا» شرطیه و ظرفیه است برای آینده و چنین استنباط می‌شود که حکم جهاد با کفار همیشگی است و مختص به زمان معینی نیست، و چون مورد خطاب مؤمنین هستند، پس منظور از کلمه «فئة» گروه کفار می‌باشد. یعنی در واقع عبارت چنین است: «... إذا لقيتم فئة من المشركين والكفار للقتال».

مولی محسن فیض هم در ذیل آیه «... إذا لقيتم فئة...» نوشته است:^{۳۹} یعنی: «إِذَا حَارَبْتُمْ جَمَاعَةً كَافِرَةً أَوْ بَاطِنِيَّةً».

شیخ طوسی هم نوشته است^{۴۰} که «فئة» اگرچه بطور مطلق بکار رفته است ولی منظور، فرقه مشرک باغی می‌باشد، «لِإِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ الْمُؤْمِنِينَ بِالتَّبَوُّتِ لِقِتَالِ أَحَدِ الْأَمْنِ هُوَ هَذِهِ الصِّفَةِ وَلَا يَأْمُرُ بِقِتَالِ الْمُؤْمِنِينَ».

بهرحال، خدای بزرگ، پس از فعل امر «فائتوا»، «فاذکروا الله» را نیز دستور داده و در واقع گفته است: در اثناء قتال، خدا را به یاد آرید، باشد که فیروزمند و فاتح

۳۳۳ قرطبی، درج ۸، ص ۲۴ تفسیر خود، نوشته است:

ذکر لسانی موافق با جنان و دل، خوبست.

نویسنده تفسیر «بیان السعادة...»، در جلد دوم ص ۲۳۸ نوشته است:

فراوان ذکر خدا گفتن و به یاد او بودن، آرامش به آدمی می‌بخشد «فإن القلب يطمئن عن الاضطراب والخوف بذكره».

ر.ک: تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، حاج سلطان محمد جنابدی، ملقب به سلطان‌علیشاه، در چهار جلد، الطبعة الثانية ۱۳۸۵ هـ. ق - ۱۳۴۴ هـ. ش، مطبعة دانشگاه تهران.

گردید.

* * *

در واقع، ثبات و به یاد خدا بودن را دو سبب از اسباب معنوی فیروزی برشمرده است. بلافاصله، خدا دستور «وَ اطیعوا الله و اطیعوا الرسول...» را صادر کرده و در واقع، اطاعت از خدا و فرمانبرداری از دستورات او در جنگ و غیر جنگ و نیز اطاعت رسولش * در اوامر و نواهی را، از ارکان اساسی فیروزی و فتح دانسته است.

خدای بزرگ بلافاصله «ولا تنازعوا» هفتشلوا...» را گفته است و فعل را به صیغه نهی بیان کرده و خواسته است بگوید که اختلاف و نزاع و کشمکش در میان مسلمانان سبب ضعف آنان می شود و عزت و شوکت مسلمانان را از میان می برد و اختلاف قدرت و نیروی مسلمانان را می گیرد و به قول علامه مرحوم طباطبائی: ۴۱

«فانَّ اختلافَ الآراءِ یخلُجُ بالوحدَةِ و یوهِنُ القوَّةَ...».

سید قطب نوشته است: ۴۲

«أطیعوا» به صیغه جمع فعل امری، همه را به اطاعت و فرمانبرداری خدا و رسول امر می کند و در واقع قرآن گفته است اگر اطاعت خدا و رسول باشد، نزاع و اختلاف از میان می رود و آبرو از میان رفتن و شکوه و عظمت بر باد رفتن، برای مسلمانها نخواهد بود و به قول ایشان:

«فَإِذَا اسْتَسْلَمَ النَّاسُ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، انْتَفَى السَّبَبُ الْأَوَّلُ الرَّئِيسِيُّ لِلنِّزَاعِ بَيْنَهُمْ...».

آن گاه که اطاعت خدا و پیامبر در میان باشد، نزاع و کشمکش از میان

می رود.

بهر حال، خدای بزرگ، در این آیه، دستور داده که از پراکندگی و نزاع اجتناب

ه نویسنده تفسیر المنار در جلد ۸، ص ۲۴ نوشته است: عدم اطاعت از دستور رسول اکرم را در میدان جنگ اُخذ، مسلمانان دیدند و «نالوا ما نالوا منهم...».

هه تنازع، همچون «منازعه»، مشارکت در نزاع است، یعنی جذب و اُخذ شیئی به شدت یا نرمی، همچون نزاع روح از جسد. در واقع هر یک از متنازعين می خواهد آنچه را که دیگری دارد بگیرد.

ر.ک: تفسیر المنار، ج ۸، ص ۲۵.

کنید، زیرا اگر از اختلاف پرهیزید سست و ضعیف و ناتوان می شوید (فتنشلوا) و در نتیجه، قدرت عظمت شما از میان می رود (فتذهب ریحکم)»

« نویسنده تفسیر المنار در جلد ۵ صفحه ۲۵ نوشته است:

«تذهب ریحکم» یعنی «تذهب قوتکم» زیرا وقتی نیرو کم شد، دشمن غلبه می کند. در واقع «ریح» در اینجا استعاره است برای قوت و نیرو، زیرا:

لا يُوجَدُ فِي الْأَجْسَامِ أَقْوَى مِنْهَا فَأَنْهَا تَهَيِّجُ الْبِحَارَ وَتَقْتُلُ الْكَبِيرَ الْأَشْجَارَ وَتَهْدِمُ الدُّوَرَ وَالْقَلَاعَ. «
انفخ و دیگران، ریح را برای «دولت» استعاره دانسته اند.

محمد زکی صالح نوشته است: «تذهب ریحکم» یعنی تذهب دولتکم و نصرتکم كما يقال: هبَّتْ ریح فلان، ای قامت دولته و عزه. أو ذهبَتْ إذا افلس وضاءت هيبته. رک: الترتیب والبيان عن تفصيل آی القرآن، ج ۲، ص ۵۲۸.

قرطبی، ذیل آیه مورد بحث، در ج ۸، ص ۲۴ تفسیر قرطبی، نوشته است:

«فتنشلوا» منصوب است به وسیله «أن» مقدر پس از فاء در جواب نهی. تذهب ریحکم، ای قوتکم و نصرکم، كما تقول: الريح لفلان، اذا كان غالباً في الامر.

شوکانی نیز در تفسیر «فتح القدير» نوشته است:

ریح: القوة و النصر. وقيل: الريح الدولة، شبهت في نفوذ امرها بالريح في هبوبها.

اذا هبت رياحك فاعترضها ففقتبي كل خافقة مكوث

شوکانی افزوده است که این آیه، امر به اطاعت از فرمان خدا و رسول او و نهی از تنازع است که به عقیده وی، اختلال و تشتت در رأی می باشد.

ر.ک: فتح القدير، ج ۲، ص ۳۱۴ و ۳۱۵.

شیخ طوسی هم فعل «فتنشلوا» را منصوب به «أن» مقدره دانسته به دلیل آنکه فعل «تذهب» معطوف بر آن نیز منصوب است. سپس می گوید «تذهب ریحکم» یعنی تذهب دولتکم. ر.ک: تفسیر النبیان، ج ۵، ص ۱۳۲. ظبیرسی هم ذیل آیه مورد بحث نوشته است:

«لا تنازعوا»، ان لا تنازعوا فيما بينكم... و تقشروا منصوب است به إضمار «أن». ر.ک: امین الدین ابوعلی

الفضل بن حسن طبرسی، متوفی به سال ۵۴۸ هـ. جوامع الجامع، مقدمه و تصحیح از ابوالقاسم گرجی، انتشارات دانشگاه تهران، بدون تاریخ چاپ، ج ۲، ص ۲۴.

زمخشری نیز، ضمن اینکه در بحث از این آیه مسلمانها را از تنازع و اختلاف رأی بر حذر داشته، نوشته است:

«فتنشلوا» منصوب است به إضمار «أن» و یا مجزوم است «لیدخوله فی حکم التهی».

و افزوده است که:

الريح الدولة، شبهت في نفوذ امرها و تمشيه بالريح و هبوبها، فقيل: هبت رياح فلان، اذا دالت له الدولة و نفذ امره.

ر.ک: جاراالله محمود بن عمر زمخشری، متوفی به سال ۵۳۸ هـ، الکشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأناويل

خلاصه اینکه از مجموع دو آیه ۴۶ و ۴۷ سوره انفال، چند دستور استنباط

می شود:

فی وجوه التأویل، انتشارات آفتاب، تهران، در چهار مجلد، ج ۲، ص ۱۶۲.
مولی محسن فیض، ضمن اینکه آیه مزبور را درباره جنگ بدر و اُحد دانسته، افزوده است:
«و تذهب ریحکم: دولتکم، شبهت الدولة بالریح فی نفوذ امرها هویها. يقال: هبت ریح فلان، اذا نفذ امره». رک: تفسیر صافی، ج ۲، ص ۳۰۷.

علامه مرحوم طباطبایی، نوشته است:
و الریح علی ما قیل: العز و الدولة. وقد ذکر الراغب. أن الریح فی الآیه بمعنی القلب، استعاره، کان من شأن الریح أن تحرك ما هبت علیه و تفعله و تذهب به و الغلبة علی العدو یفعل به ما تفعله الریح بالشیء کالثراب، فاستعیرت لها.

در واقع، علامه مرحوم، ریح را به معنای عزت و دولت دانسته است که بطور استعاره، برای غلبه آمده است، به دلیل آنکه باد هر چه بوزد آن را به حرکت در می آورد و از جای می کند و با خود می برد؛ غلبه بر دشمن هم همین طور است.

نویسنده تفسیر «بیان السعادة»، در ج ۲، ص ۲۳۸ و ۲۳۹ نوشته است:
«تذهب ریحکم» یعنی عظمت و بزرگی شما در برابر دشمنان از میان می رود و سپس افزوده است که:
«شبهت العظمة المعنویة بالریح الداعیة تحت الشبابة التي بها تغظم جنة الانسان.»
بهر حال باید گفت که اگر اختلاف باشد، جریبان کارها بر وفق مراد نخواهد بود و در واقع «تذهب ریحکم» حقیقه ریح و باد نیست، بلکه این یک تعبیر استعاری است و از یک فسر المثل عربی گرفته شده است که گاهی می گویند: «قد هبت ریح فلان» وقتی که قدرت و دولت کسی تجدید شود، و گاه می گویند: «الریح مع فلان».

و می دانیم که پیروزی در میدان جنگ با ورزش باد تناسب داشته که ورزش باد به سود یک طرف و به زیان طرف دیگر خواهد بود و در زبان فارسی هم گاه گفته می شود که نسیم فتح و فیروزی می وزد.
فقیه دامغانی، برای کلمه «ریح» چهار معنی را ذکر کرده است:

- ۱ - ریح به معنای نیرو، همچون «فتفضلوا و تذهب ریحکم...» - انفال: ۴۶.
- ۲ - ریح به معنای باد، همچون «ویجرین بهم بریح طیبیه و فرحوا بها» - یونس: ۲۲.
- ۳ - ریح به معنای عذاب، مانند «انا ارسلنا علیهم ریحاً صرصراً» - قمر: ۱۹. همان طور که در آیه ۱۶ سوره فصلت هست: «ریح فیها عذاب الیم».

۴ - ریح به معنای «بُو»، چنانکه خدا در آیه ۱۴ سوره یوسف گفته است:

«قال ابؤهم انی لأجد ریح یوسف.»

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: فقیه دامغانی، قاموس قرآن، ترجمه کریم عزیزی نقش، در ۲ جلد،

انتشارات بنیاد علوم اسلامی، پاییز ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۷۲.

- ۱ - از فعل امر «فَاتَّبِعُوا» ثبات و استقامت در میدان نبرد.
- ۲ - از فعل امر «فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً»، به یاد خدا بودن و نسبت به او إخلاص داشتن و جهاد را خالصاً مخلصاً لوجه الله انجام دادن.
- ۳ - از فعل امر «اطيعوا الله ورسوله»، فرمانبرداری از دستورات خدا و رسول او.
- ۴ - از فعل نهی «ولا تنازعوا...»، اجتناب از تشتت و پراکندگی و اختلاف، اختلافی که منشأ آن هواهای نفسانی و سرچشمه آن حُب ذات و حطام دنیاوی است، اختلافی که نیرو و قدرت و شوکت و عظمت مسلمانان را از میان می برد.^{۴۳}
- خدای بزرگ، برای اینکه مسأله وحدت را بیشتر مرکز ذهن مسلمانها کند و آنان را از تفرقه و تشتت نهی کند، در آیه ۱۵۹ سوره انعام نیز گفته است:
- «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ...»^{۴۴}.
- در واقع، خدای بزرگ در این آیه گفته است: آنان که تفرقه ایجاد کنند، راهشان از راه پیامبر جداست، راه ایشان از راه اامت پیامبر جدا می شود، زیرا ایشان بدعتهایی در دین گذاشته اند و به دین پیرایه ها بسته اند که «لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ» یعنی راه تو ای پیامبر از آنان جداست؛ بقول شهید قطب: **پیری**
- «إِنَّ دِينَ هُوَ الْإِسْلَامُ وَشَرِيعَتُهُ هِيَ الَّتِي فِي كِتَابِ اللَّهِ...».
- و این، راهی است که نباید در آن، پراکندگی باشد.
- خدای بزرگ، آیه مورد بحث را دنبال دستورات دهگانه آیه های پیشین^{۴۵} گفته، و در پایان دستورات دهگانه آورده است که:
- «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ، فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ...» - آیه ۱۵۳ سوره انعام.
- در واقع، خداوند، پیروی از صراط مستقیم را فرمان داده و انسانها را از هرگونه نفاق و اختلاف برحذر داشته است و سرانجام برای تأکید بیشتر، آیه مورد بحث را ذکر کرده و کسانی که تفرقه انداز هستند و از شخص یا مکتب دیگری به جز مکتب توحید
- ^{۴۳} یعنی: آنان که دین را پراکنندند (تفرقه ایجاد کردند) و در آن فرقه فرقه شدند، چشم از آنها پپوش، زیرا چنین کسان به کار تو نیابند، ترا با ایشان سر و کاری نباشد...
- ^{۴۴} آیه های ۱۵۱ و ۱۵۲ سوره انعام.

پیروی می‌کنند و با تفرقه‌اندازی خود، بذر اختلاف می‌پاشند کار آنان را با خدا دانسته است و گفته است که خدا از آنان انتقام خواهد گرفت ***

(انما امرهم الی الله) و به کیفر کارهای شومشان گرفتار خواهند شد. و به قول نویسندۀ «تفسیر المنار»^{۴۵} خدای بزرگ، مجازات تفرقه‌اندازان و آنان که وحدت را رعایت نکنند چنین بیان کرده و گفته است:

«... انما امرهم الی الله ثم یتبئهم بما كانوا یفعلون»؟

شیخ محمد عبده، درج ۸، ص ۲۲۶ تفسیر المنار عقیده دارد که تفرقه‌اندازی و ضعف مذاهب و دین، از سائس بیگانگان است، و بر آنست که بیگانگان کوشیده‌اند که فرق مختلف اسلامی را با تفرقه‌اندازی ضعیف کنند و قلوب آنان را نسبت به یکدیگر آزرده سازند و آنان را از دستورات راستین اسلام دور کنند و بذر تشکیک را در میان مسلمانان پیاشند و رابطه مسلمانان را با دین راستین گم کنند و در نتیجه این اختلاف‌اندازی، ترک مسلمان را با فارس مسلمان مخالف کنند و گاه، مصری، سوری را دشمن بدارد و زمانی حجازی، مصری و سوری را. اینست که شیخ محمد عبده، درج ۸، ص ۲۲۸ تفسیر المنار، مسلمانان را به وحدت فرا می‌خواند و پیشرفت مسلمانان را در وحدت می‌داند.

ابن کثیر دمشقی متوفی^۱ به سال ۷۷۴ هجری، در ذیل آیه مورد بحث، ضمن اینکه اقوال گوناگون را نوشته، تفرقه‌انداز از این امت را از بدعت گذاران و اهل شبهه و اهل ضلال دانسته و آنان را از امت پیامبر اکرم به شمار نیاورده و سرانجام گفته است که آیه عام است و «کل من فارق فی دین الله و کان مخالفاً له» را در بر می‌گیرد، زیرا که خدای بزرگ، رسولش را با دین حق و راه راست برانگیخته و شرع او واحد است و نباید در آن اختلاف و افتراق باشد و هرکه در دین او اختلاف ایجاد کند، مصداق «کانوا

*** شیخ طوسی، ضمن اینکه اقوال مختلف را درباره کلمه «فرقوا» ذکر کرده، از قول امام باقر علیه السلام نقل کرده است که:

«لهم اهل الضلالة و البدع من هذه الأمة».

و سرانجام گفته است که: خدا مسلمانان را از تفرق کلمه بر حذر داشته و آنان را به وحدت فرا خوانده است. رک: تفسیر التبیان، ج ۴، ص ۳۲۸.

شِيعاً» واقع خواهد شد.^{۴۶} خدای بزرگ، برای اینکه مسأله وحدت را بیشتر فرایاد مسلمانان آورد و آنان را از تفرقه و تشتت برحذر دارد، در سوره روم گفته است:

«... وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ.» «مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً...»^{۴۷}

یعنی از مشرکانی که در خود تفرقه انداختند، یعنی آن را دگرگون ساختند و به بعضی ایمان آوردند و برخی دیگر را نپذیرفتند، نباشید.^{۴۷}

ظبرسی هم، در بحث از آیه مزبور نوشته است:^{۴۸}

از مشرکان نباشید، از جمله آنان که «... أَوْفَعُوا فِي دِينِهِمُ الْاِخْتِلَافَ وَصَارُوا ذَوِي اَدِيَانٍ مُخْتَلِفَةٍ...».

یعنی گروههای مختلف شدند و بر اثر همین اختلاف، ادیان و مذاهب گوناگونی به وجود آمد.۵۵۵

قرآن که مسلمانها را به وحدت فرا خوانده و آنان را از تشتت و تفرقه دور کرده، به رفع اختلاف به قدری اهمیت داده که دستور «... فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ...» را داده است، و حتی ابوالفتح رازی، از دانشمندان قرن ششم هجری، در تفسیر خود از پیامبر نقل کرده است^{۴۹} که:

«أَجْرُ الْمُصْلِحِ بَيْنَ النَّاسِ كَأَجْرِ الْمُجَاهِدِ عِنْدَ الْحَرْبِ». اجر و مزد مصلح میان مردم، همچون اجر آن کسی است که در راه خدا جهاد کند.

قرآن، در آغاز آیه هم گفته است:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.»

۵ بخش پایانی آیه ۳۱ سوره روم (۳۰).

۵۵ بخشی از آیه ۳۲ سوره روم (۳۰).

۵۵۵ شوکانی هم در جلد ۴، ص ۲۲۵ «فتح القدير» نوشته است:

«مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا...»، بدل از ما قبل است با إعادة حرف جار، یعنی: لا تكونوا من الذين تفرقوا فترقاً في الذين يُشايِعُ بعضهم بعضاً من اهل البدع والأهواء.

□ یعنی: البته که مؤمنان همه برادر یکدیگرند، پس میان برادران ایمانی خود صلح دهید، و خدا ترس و با تقوا

این آیه، خود تأکیدی است برای اصلاح ذات‌البین و اشاره است به اینکه اصلاح ذات‌البین است، فرض است و واجب؛ زیرا در آغاز، رابطه مؤمنان را بیان کرده و سپس اصلاح میان آنان را در صورت بروز اختلاف، دستور داده است و رویهمرفته از این آیه هم، وحدت، کاملاً نمایان است.^{۵۰}

چه نیکو گفته اند:

«إِنَّ الدِّينَ الْإِسْلَامِيَّ، دِينٌ تَوْحِيدِيٌّ فِي الْعَقَائِدِ لَا دِينَ تَفْرِيقِيٍّ فِي الْقَوَاعِدِ؛ الْعَقْلُ مِنْ أَشَدِّ أَعْوَانِهِ وَالثَّقَلُ مِنْ أَقْوَى أَرْكَانِهِ وَمَا وَرَاءَ ذَلِكَ فَتَنْزَعَاتُ شَيَاطِينٍ أَوْ شَهَوَاتِ سُلَاطِينٍ؛ وَالْقُرْآنُ عَلَى كُلِّ بَعْمَلِيَّةٍ، قَاضٍ عَلَيْهِ فِي صَوَابِهِ وَخَطِيئِهِ.» *



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

←

باشید، باشد که مورد لطف و رحمت قرار گیرید.

* نقل از: دائرة المعارف القرن العشرين، محمد فرید وجدی، چاپ دارالمعرفة، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۹۷۱

م، در ۱۰ جلد، ج ۱۰، ص ۶۵۴.

یادداشتها و منابع و مآخذ

- ۱ - راغب اصفهانی گفته است:

الوحدة، الإفراد. والواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة. واحد چند جور بکار رفته است:

واحد در جنس، همچون: انسان و فرس که در جنس واحد هستند.

واحد در نوع، مانند: زید، عمرو، که در نوع واحدند.

واحد بالاتصال و یا از حیث صناعت واحد است، مانند: حرفه واحد.

و یا واحد در خلقت است بعلت بی نظیری، همچون: الشمس واحد.

و یا در فضیلت واحد است: فلان واحد دهره.

و گاه واحد، یعنی مبداء عدد: واحد، اثنان...
- ولی «آحد»، چنانچه بطور وصف بکار رود، باید گفت: «لا يُوصَفُ به غيرُ الله تعالى» - قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ. درباره باری تعالی گفته می شود:
- «هو الواحد و هو الأحد لا اختصاصه بالأحدية»، و غیر از خدا کسی به احدیت توصیف نمی شود و نمی توان گفت: «رجلٌ أحد». تنها در مورد اعداد گفته می شود: **أحدٌ وعشرون** واحد و عشرون. **أحدٌ** برای نفی «ما يُذكر» نیز بکار می رود و مثلاً می گوئیم: «ما قام أحد».
- مؤنث کلمه «أحد»، إحدى می باشد و استعمال آن، با کلمه دیگر مجاز است، همچون: إحدى عشرة. ثغلب هم گفته است: «ليس لاحد جمع». و آحاد، احتمالاً، جمع واحد است، مثل شاهد و أشهاد. أحد، برای مذکر و مؤنث یکسان بکار می رود:
- «يا نساء النبي لستنَّ كأحدٍ من النساء...». سورة احزاب (۳۳)، آیه ۳۲.
- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به:
- الف - احمد بن محمد بن علی مقرئ قیومی، متوفای ۷۷۰ هـ، البصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر، للرافعی، الطبعة السابعة، ۱۹۲۸ م، قاهره مطبعة الامیریه، ص ۸۹۴ تا ۸۹۶، ذیل کلمه «وَحَدٌ».
- ب - ابوالقاسم حسین بن محمد معروف به راغب اصفهانی، متوفی به سال ۵۰۲ هجری، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و ضبط از محمد سید کیلانی، مکتبه المرتضویه، طهران، بدون تاریخ چاپ، ۵۱۴.
- ۲ - به نقل از دکتر محمد محمود حجازی، الوحدة الموضوعية فی القرآن الکریم، چاپ دارالکتب الحدیثه، مصر، ۱۳۹۰ هـ - ۱۹۷۰ م، ص ۳۲.
- ۳ - سورة حجرات (۴۹)، آیه ۱۰.
- ۴ - سورة آل عمران (۳)، آیه ۱۰۵.
- ۵ - بخشی از آیه ۱۳۶ سورة بقره است. تمام آیه چنین است:

«قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ، لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.»

از این آیه، روح وحدت بخوبی استنباط می‌شود و در واقع قرآن خواهسته است بگوید، گرچه پیامبران در یک سلسله احکام جزئی یا یکدیگر اختلاف داشته‌اند و بنا به مقتضیات زمان و به حسب استعداد مردم زمان خود اختلافاتی بس اندک میان آنان بوده است، ولی این اختلافات، در اصول نیست.

۶ - بخشی از آیه ۷۱ سوره توبه.

۷ - روایت از امام صادق علیه السلام است که ابوبصیر، از او نقل کرده است. برای آگاهی بیشتر. ک:

ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی (م. ۳۲۸ یا ۳۲۹ هـ)، اصول کافی، ترجمه و شرح دکتر جواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بدون تاریخ چاپ، در چهار مجلد، ج ۳، ص ۲۴۲.

۸ - سید قطب در جلد چهارم، ص ۲۵۳، فی ظلال القرآن گفته است:

«إِنَّ طَبِيعَةَ الْمُؤْمِنِ هِيَ طَبِيعَةُ الْأُمَّةِ الْمُؤْمِنَةِ، طَبِيعَةُ الْوَحْدَةِ طَبِيعَةُ التَّكَاوُلِ، طَبِيعَةُ التَّضَامُنِ.»

۹ - بخشی از آیه ۶۷ سوره توبه.

۱۰ - فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۴۹.

۱۱ - الشیخ محمد عبده، تفسیر المنار، فراهم آورنده السید محمد رشید رضا الطبعة الثانية، افسست، دارالمعرفة،

بیروت، فقط ۱۲ جزء قرآن در ۱۲ جلد، ج ۴، ص ۲۰.

۱۲ - فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۲۵.

۱۳ - همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۶.

۱۴ - ر. ک. محمد زکی صالح، التزییم و البیان عن تفصیل آی القرآن، الطبعة الثانية، ۱۹۷۹ م - ۱۳۹۹ هـ،

ج ۲، ص ۵۲۸.

۱۵ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: فرات بن ابراهیم بن فرات الکوفی، تفسیر فرات الکوفی چاپ نجف،

مطبعة الحیدریة، بدون تاریخ چاپ، ص ۱۴.

۱۶ - نوشته عیاشی در ج ۱ ص ۱۹۴ تفسیر العیاشی چنین است:

«عَنِ ابْنِ یزید قال: سألتُ ابا الحسن علیهِ السلام عَنْ قَوْلِهِ: «واعتصموا بحبل الله...»

قال: علی بن ابی طالب علیه السلام حبلُ الله المتین.»

و سپس نیز گفته است:

«عَنْ جَابِرِ عَنْ ابی جعفر علیه السلام قال: آلُ محمدٍ علیهِم السلام لهم حبلُ الله الذي أمرنا بالاعتصام به. فقال:

«واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...»

ر. ک: ابی النصر محمد بن مسعود بن عیاش السمرقندی، معروف به العیاشی، تفسیر العیاشی، تصحیح و

تحقیق از حاج سید هاشم رسولی محلاتی اسلامیه، در ۲ جلد، بدون تاریخ چاپ، ج ۱، ص ۱۹۴.

۱۷ - ر. ک: ابوالحسن علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، تصحیح و تعلق از سید طبیب الموسوی الجزائری،

افست از چاپ نجف، الطبعة الثانية، ۱۳۸۷ هـ - ۱۹۶۸ م، بیروت، ج ۱، ص ۱۰۸.

۱۸ - شیخ الطائفة طوسی، متوفای ۴۶۰ هـ، تفسیر النبیان، تصحیح و تحقیق از احمد حبیب قصیر العالمی،

- مکتبه الامین نجف اشرف، افست بیروت، در ۱۰ جلد، بدون تاریخ چاپ، ج ۲، ص ۵۴۵.
- ۱۹ - شهاب الدین السید محمود آلوسی بغدادی، متوفای ۱۲۷۰ هـ، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، دارالفکر، بیروت، در ۱۰ مجلد، ۱۳۹۸ هـ، ۱۹۸۷ م، ج ۲، ص ۱۸ و ۱۹.
- ۲۰ - ر.ک: جزاؤه محمود بن عمر زمخشری، متوفای ۵۳۸ هـ، الکشاف عن حقائق التنزیل وعبون أقاویل فی وجوه التأویل، در چهار جلد، افست تهران، انتشارات آفتاب، بدون تاریخ چاپ، ج ۱، ص ۴۵۰ و ۴۵۱.
- ۲۱ - ر.ک: ابو عبدالله محمد بن احمد الأنصاری قرطبی، متوفای ۶۷۱ هـ، تفسیر الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الثالثة، ۲۰ جلد در ۱۰ مجلد، چاپ دارالقلم، عن طبعة دارالکتب المصریة، ۱۳۸۶ هـ - ۱۹۶۶ م، ج ۴، ص ۱۵۸ و ۱۵۹.
- ۲۲ - ر.ک: ابی البرکات عبدالله بن احمد بن محمود السفسفی، متوفای ۷۰۱ هـ، تفسیر النسفی، چهار جلد در ۲ مجلد، دارالکتب العربی، بیروت، بدون تاریخ چاپ، ج ۱، ص ۱۷۳.
- ۲۳ - ر.ک: محمد جواد مغنیه، تفسیر الکاشف، چاپ بیروت، در ۷ جلد، الطبعة الثانية، ۱۹۷۸ م، ج ۲، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.
- ۲۴ - ر.ک: الشیخ طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، دارالفکر، بیروت ۲۶ جلد در ۱۳ مجلد، بدون تاریخ چاپ، ج ۲، ص ۱۳۸.
- ۲۵ - ر.ک: مأخذ سابق، ج ۲، ص ۱۴۰. سخن طنطاوی در دنباله آیه «... واذکروا نعمه الله علیکم...» چنین است:
- «بإلهادیه والتوفیق للإسلام الذی یتهدی الی الإنسیلاف...».
- ۲۶ - ر.ک: جلال الین سیوطی متوفای ۹۱۱ هـ، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، در ۶ جلد، بدون تاریخ چاپ، ج ۲، ص ۶۱.
- ۲۷ - ر.ک: همان مأخذ، ج ۲، ص ۶۰.
- ۲۸ - ر.ک: علاء الدین علی بن محمد بن ابراهیم بغدادی معروف به الخازن، تفسیر الخازن «المتممی لباب التأویل فی معانی التنزیل»، مؤلف به سال ۷۲۵ هـ، دارالفکر، بیروت، در چهار مجلد، ج ۱، ص ۲۵۷.
- ۲۹ - تفسیر المنار، ج ۴، ص ۲۱.
- ۳۰ - سورة هود، آیه ۱۱۸.
- ۳۱ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر المنار، ج ۴، ص ۲۶.
- ۳۲ - برای آگاهی بیشتر از نکات و توضیحات مفسران مختلف در باب آیه مورد بحث (آیه ۱۰۳، سورة آل عمران) می توان علاوه بر مأخذ قبلی، به کتب زیر نیز مراجعه کرد:
- ۱ - محمد بن عنی بن محمد الشوکانی، متوفای ۱۲۵۰ هـ، فتح القدر الجامع بین فتی الروایة والدرایة من علم التفسیر، دارالفکر، در ۵ مجلد، ۱۴۰۱ هـ، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۶۷.
- ۲ - نسفی، مدارک التنزیل فی حقائق التأویل (درحاشیه تفسیر الخازن چاپ شده است)، ج ۱، ص ۲۵۷.
- ۳ - مولی محسن ملقب به فیض کاشانی، متوفی به سال ۱۰۹۱ هـ، تفسیر صافی، چاپ بیروت، در ۵ مجلد، الطبعة الاولى، ۱۳۹۹ هـ - ۱۹۷۹ م، ج ۱، ص ۳۳۷ و ۳۳۸.

- ۴ - بهاء‌الدین محمد بن شیخ‌علی الشریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، تصحیح و مقدمه از میر جلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، در چهار مجلد، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۸۱ ق - ۱۳۴۰ ش، ج ۱، ص ۳۵۹.
- ۵ - تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، بیروت، دارالکتب العلمیة، بدون تاریخ چاپ، ص ۵۳.
- ۶ - جلال‌الدین محمد بن احمد - و جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، تفسیر تجلّائین، بیروت، بدون تاریخ چاپ، ص ۸۴.
- ۳۳ - علامه سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، در ۲۰ جلد، بیروت، ج ۳، ص ۳۶۹.
- ۳۴ - إیضاض وجوه معنی مسرت و شادمانی. إسوداد وجوه معنی: اندوه و ناشادمانی. به دلیل آیه ۵۸ سوره نحل: «وإذا بُشِّرَ أحدهم بالأنثیٰ ظلَّ وجهه مُسوداً.» ر.ک: تفسیر المنار، ج ۴، ص ۵۲.
- ۳۵ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به:
- فی ظلال القرآن، ج ۲ ص ۳۰. تفسیر الکاشف ج ۲، ص ۱۲۷ و ۱۲۸. تنویر المقیاس، ص ۵۳. تفسیر شریف لاهیجی، ج ۱، ص ۳۶۱. فتح القدر، ج ۱، ص ۳۶۹.
- ۳۶ - آیه ۴۶ سوره انفال.
- ۳۷ - تفسیر الکاشف، ج ۳، ص ۴۸۹.
- ۳۸ - ر.ک: المیزان، ج ۹، ص ۹۵.
- ۳۹ - تفسیر صافی، ج ۲، ص ۳۰۷.
- ۴۰ - تفسیر الثبیان، ج ۵، ص ۱۳۲.
- ۴۱ - المیزان، ج ۹، ص ۹۵. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی
- ۴۲ - فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۶.
- ۴۳ - برای آگاهی بیشتر از نتایج شوم اختلافاتی که طی قرون دامنگیر اعراب و مسلمانها شده رجوع شود به:
- تفسیر الکاشف، ج ۳، ص ۴۹۱.
- ۴۴ - فی ظلال القرآن، ج ۳، ص ۴۳۶.
- ۴۵ - برای آگاهی بیشتر از نظرات «شیخ محمد عبده» در باب آیه مورد بحث (انعام: ۱۵۹)، رجوع شود به:
- تفسیر المنار، ج ۸، ص ۲۱۳ - ۲۳۲.
- ۴۶ - ر.ک: حافظ عماد‌الدین، ابوالفداء اسماعیل بن‌کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، در چهار جلد، بیروت، ۱۴۰۲ هـ - ۱۹۸۲ م، ج ۲، ص ۱۹۶.
- ۴۷ - ر.ک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۴۳۲.
- ۴۸ - ر.ک: الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد در ۵ مجلد، تحقیق و تصحیح حاج سیدهاشم رسولی محلاتی، بیروت، ۱۳۷۹ ق - ۱۳۳۹ ش، ج ۸، ص ۳۰۴.
- ۴۹ - ر.ک: جمال‌الدین شیخ ابوالفتوح رازی، تفسیر رُوح الجنان و رُوح الجنان، تصحیح و حواشی از حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، اسلامیة، در ۱۲ جلد، بدون سال چاپ، ج ۱۰، ص ۲۵۰.
- ۵۰ - برای آگاهی بیشتر درباره آیه «إنما المؤمنون إخوة...» و لطائف و نکات بلاغی آن رجوع شود به:
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰ ص ۱۳۳ و ۱۳۴ و تفسیر الکاشف، ج ۷، ص ۱۱۳ تا ۱۱۵ و تفسیر

قرطبی، ج ۱۶، ص ۳۲۲. و برای آگاهی از إحاء و برادری، مؤذت و دوستی اسلامی به آیات زیر مراجعه شود:
 ۸۳ بقره (۲)، ۱۰۳ آل عمران (۳)، ۲۵ نساء (۴)، ۳۲ مائده (۵)، ۱۱ توبه (۹)، ۴۷ حجر (۱۵)، ۱۰ و ۱۳
 حجرات (۴۹)، ۲۸ و ۱۱۸ آل عمران (۳)، ۳۳ و ۱۴۴ نساء (۴)، ۵۱ و ۵۵ تا ۵۸ مائده (۵)، ۷۱ توبه (۹)، ۶
 احزاب (۳۳)، ۱ و ۷ و ۸ و ۹ ممتحنه (۶۰).



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

«اسرار حج و مناسک آن» *

حج، در لغت به معنای قصد است و در شرع عبارت است از انجام مراسم و مناسک مخصوص در مکان ویژه و زمان مخصوص، و انجام دادن آن بر هر مسلمان طبق صریح آیات قرآنی و سنت که شیخ طوسی به اسنادی، ذیل آیه «وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» نقل کرده و امام صادق علیه السلام هم گفته است: «هُمَا مَفْرُوضَانِ»^۱ واجب است و انجام ندادن آن را با وجود شرایط، قرآن مجید، کفر دانسته است:

«... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنْ إِسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (سورة آل عمران/ ۹۷)

حج وسیله تقرب به خدا و یکی از مهم ترین شعارهای اسلام است؛ زیرا در آن بنا به گفته شیخ الفقهاء - مؤلف جواهر الکلام - «اذلالُ النفسِ واتعابُ البدنِ» است.^۲

آدمی، در این سفر روحانی ترک لذات نفسانی و شهوات جسمانی می کند و از مکروهات، دوری میگزیند. اینست که می گویند: حج ریاضت نفسانی و عبادت بدنی است و شاید به همین جهت گفته اند: «إِنَّ الْحَجَّ الْمَبْرُورَ لَا يُعَدُّهُ شَيْءٌ وَلَا جَزَاءَ لَهُ إِلَّا الْجَنَّةُ»^۳. که مضمون آن در کتاب «وسائل الشیعه»^۴ هست و به قول صاحب جواهر «انه افضل من عِثْقِ سَبْعِينَ رَقَبَةً»^۵ و این مضمون را شیخ از کتاب «وسائل الشیعه» گرفته

* برخی از مطالب این مقاله در سمینار اسلام و مستضعفان در شهر قم به وسیله نویسنده بحث شد.

است و روایت از امام صادق علیه السلام است.^۶

حج یک پناهگاه معنوی برای انسانهاست؛ زیرا آدمی با فریاد «لَبَّيْكَ، اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ» زمزمه عاشقانه و شورانگیز، از عمق روح و روان خود سر می دهد و دردهای درون خود را با خدای مهربان در میان می گذارد و با او راز و نیاز می کند و با گوش دل، نوازشهای کریمانه «رَبُّ الْبَيْتِ» را می شنود. «یا رب البیت! البیت بیتک والعبد عبدک». آری با پناه بردن به خدا، آدمی آرامش روحی می یابد و چون به خدا توکل می کند، برای مبارزه با سختی های حیات آماده می شود.

آری! کسی که حج به جا می آورد و مناسک حج را انجام می دهد باید در او انقلاب روحی به وجود آید، و روح خود را صفا بخشد و به فضائل اخلاقی و کمالات نفسانی متجلی شود.

انسان حج گزار باید علاوه بر انجام آداب ظاهری حج به حقیقت نیز واقف گردد، و به انجام دادن یک سلسله اعمال اکتفاء نکند و بداند که:

«إِن فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ الشَّهِيدُ»

سوره ق/ آیه ۳۷

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

انسان حج گزار باید از برکات حقایق حج برخوردار گردد و مصداق «... ليشهدوا منافع لهم...» [سوره حج / آیه ۲۷]. واقع شود و بداند که کلمه «منافع» در آیه شامل انواع خیرات است و تمام مسائل مادی و معنوی دنیاوی و اخروی را در بر می گیرد و سخن معروف پیامبر اکرم را در حجة الوداع که گفته است: «أَيُّهَا النَّاسُ! إِن رِبْكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ وَ كَلَّكُمْ لَأَدَمُ وَ آدَمُ مِن تَرَابٍ» «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» و لیس لعربی علی عجمی فضلٌ الا بالتقوی...»^۷.

در نظر داشته باشد و اتحاد فکری و ائتلاف قلوب را در نظر بگیرد و بداند که اجتماع عظیم امت اسلامی، در مکان واحد، که همه از یک کتاب و یک پیامبر پیروی می کنند، می تواند نیرویی شکننده باشد و کوهها را از جا بکند و قدرتهای مخالف را از پا در آورد.

حج گزار باید سیر روحی داشته باشد و نه تنها سیر جسمی. حج باید جان و روح

را حرکت دهد و از خاکدان طبیعت به کعبه حقیقت برساند و نه فقط بدن را از مکانی به جده و مکه، منتقل سازد، حرکت باید حرکت جوهری باشد و نه حرکت مکانی، حرکتی باشد که آدمی را به کمال سوق دهد و روح را تکامل بخشد و آدمی را به کمال برساند، با دست دل استلام حجر نماید، قلبش در عرفات، مقیم گردد و روحش به مشعر خدا واصل گردد و سرگوسفند هوای نفس را در قربانگاه ببرد و شهوات را از خود دور سازد تا مُتَخَلِّقٌ بِه اخلاق ملکوتی گردد و «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّی فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا...» (سوره انعام / ۷۹) را از جان بگوید و روی را از همه چیز برگرداند و به خدای فاطر السموات والارض رو آورد.

اگر در انجام مراسم حج، به فرض محال هیچ فایده اجتماعی و سیاسی و اقتصادی وجود نداشته باشد، همین مسأله تسلیم شدن انسان در مقابل خدا و در نتیجه ارتقاء معنوی و روحی یافتن و به خدا تقرب جستن، خود برترین چیز است «... و رضوان من الله اکبر و ذلک هو الفوز العظیم»

سوره توبه / ۷۲

آنچه برای یک مسلمان حائز اهمیت است، رضای خدا و اطاعت از اوست که اگر حالی خلوص و تسلیم کامل در آدمی پیدا شود، سعادت ابدی به وجود می آید.

و من احسن دیناً مِمَّن اسلم وجهه لیلِهِ و هو محسن...»

سوره النساء / ۱۲۵

چه کسی از حیث بندگی و دین، بهتر است از آن چه که چهره قلب خود را تسلیم خدا کرده و متصف به نکوکاری باشد.

فوائد سیاسی و اجتماعی و تاریخی حج، چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد و نداند که سفر به سوی خانه خدا، یعنی سیر الی الله یعنی حرکت به سوی صاحب خانه و نه به خانه. حج در واقع سیر وجودی انسان است به سوی خدا، اینست که باید توجه حاج به آن مقصد عالی باشد تا آن گاه که به میقات می رسد و لباس احرام می پوشد، درک کند که از خودی، بیرون آمده و ترک تعینات و تعلقات بکند تا در نتیجه آرامش احساس کند و با ترک علائق بتواند در حرم امن درآید «وَمَنْ دَخَلَهُ كَان آمِنًا».

حج رونده باید سالک الی الله باشد، یعنی از منازل و شهوات و مشتبهات نفسانی

و لذاتِ جسمانی عبور کند و از لباس صفاتِ بشری خود را مُنخَلِع کند و تعیناتِ خودی را کنار بگذارد و پرده‌های پندار را بَدَرَد و به قولِ شیخ محمود شبستری:

مسافر آن بُود کوبگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود

شرح گلشن راز ص ۲۴۰

حج رونده، اگر تربیتِ روحانی نیابد و نفس او مُهذَّب نشود، مصداقِ شعر ناصر خسرو واقع شده که گفته است:

رفته و مگه دیده آمده باز مِخَنَتِ بادیه خریده به سیم *

شاید بتوان گفت: قربانی کردن خود رمزی است، برای کشتن نفس اماره و از میان بردن انانیت و خودبینی و کِبَر و غُرور. فرموده حضرت صادق علیه السلام هم که گفته است:^۸ «و أذْبَحَ حَنْجَرَةَ الْهَوَىٰ وَالظَّمْعَ عِنْدَ الذَّبِيحَةِ»^۹ اشاره‌ای به همین معنی است.

در حج باید آدمی از همه عُلُقه‌ها، رها شود؛ زیرا در حج آدمی قصد و آهنگِ خانه خدا می‌کند یعنی در واقع باید از خانه خویش و از کالبد تن و از جسم خاکِ مادی به سوی ملکوتِ اعلیٰ برود و به سوی خدا رجعت کند.

اگر معنی و مفهوم واقعی حج درک شود، معنای اسلام درک شده، بی‌جهت نبود که امام علی علیه السلام در آخرین ساعاتِ عمر، در وصیتِ خویش گفته بود:

«وَاللَّهِ اللَّهُ فِي بَيْتِ رَبِّكُمْ لَا تَخْلَوْهُ مَا بَقِيتُمْ فَإِنَّهُ إِنْ تُرِكَ لَمْ تَنَظَرُوا»^{۱۰}.

یعنی: شما را به خدا قسم تا زنده اید و جان در تن دارید، از خانه خدا دست نکشید و آن خانه را از حج گزاران، خالی نگذارید که اگر زیارتِ آن خانه ترک شد، موجودیتِ شما به خطر افتاد و از چشم می‌افتید.

کعبه، یک مجمع دینی است برای ایجاد وحدت، در این مرکز بزرگ دینی باید اختلافات، حل شود، این مرکز باید مرجع رفع اختلافات باشد، این مجمع دینی که خدا

* دیوان ناصر خسرو، تصحیح حاج سید نصرالله تقوی ص ۲۶۰ سطر ۸.

** یعنی: گلوی هواهای نفسانی و آزار، در هنگام سربریدن قربانی، ببر.

*** صبحی الصالح در صفحات ۶۹۵ نهج البلاغه خود، در ترجمه «لم تنظروا» نوشته است: ای لم ينظر اليكم بالكرامة لامن الله ولا من الناس، لاهمالكم فرض دينكم.

برای آن احترام خاصی قائل است، به شخص خاصی و خاندان ویژه‌ای تعلق ندارد و از آن دولت مخصوصی، نیست «جعل اللّٰهُ الكعبةَ البيت الحرام قِياماً للناس...» سوره مائده/ ۹۸.

کسی جز خدا، مالک آن نمی‌باشد، متعلق به همه مردم است «... جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ...» سوره حج/ ۲۵.

همه مردم در آن خانه حق دارند، هیچ کس نمی‌تواند، دیگری را مانع شود؛ زیرا این خانه، «... مَثَابَةٌ لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا...» سوره بقره/ ۱۲۵.

می‌باشد و مرکز امن و مرجع امر دین برای همه مردم است؛ زیرا کلمه «الناس» یعنی همه مردم و نه فقط عربها. این خانه «مَثَابَةٌ لِّلنَّاسِ» است یعنی محل رجوع همه مردم، مرجع برای همه انسانهاست.

مسلمانها از این مجمع سالانه که فرصت بسیار مناسبی است برای ایجاد روابط دوستی و برادری، باید حداکثر استفاده را ببرند و اهداف مشترک توجیه شود و معارف مبادله گردد، روابط مختلف فرهنگی و تجاری ایجاد گردد.

و به قول سید قطب^{۱۱} از جمله «مَثَابَةٌ لِّلنَّاسِ» چنین استنباط می‌شود که خدای بزرگ، بیت الله را برای همه مردم (= ناس) محل عبادت قرار داده که در آن جا، به خدا رو کنند و به تدریج از خودپرستی و سودجویی و برتری طلبی، به درآیند و با اندیشه‌های بلند ابراهیم آشنا شوند.

آنان که به نام وارثان ابراهیم، روی این خانه دست گذاشته‌اند، باید بدانند که این خانه نمازگاه و پناهگاه همه مردم است و ویژه گروه و طایفه خاصی نیست و وارثان حق ندارند که دیگران را از ورود بدان، باز دارند زیرا این خانه، بیت الله است و نه «بیت احد من الناس»^{۱۱}.

نکته جالب توجه اینکه، از آیه، بعدی [وَإِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا...] سوره بقره/ ۱۲۶.

چنین استنباط می‌کنیم که وراثت خانه باید با فضیلت^{۱۲} و نیکوکاری همراه باشد؛ زیرا ابراهیم پس از درخواست «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا...» دعا و درخواست دیگری از خدا دارد و از خداوند می‌خواهد که: «... وَارْزُقِ الْهَلَّةَ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ

مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...» آیه ۱۲۶/ بقره.

به اهل این خانه و مردم این سرزمین، مردمی که «مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ» و به روز واپسین، ایمان داشته باشند از ثمرات و روزی‌ها، عنایت کن یعنی آنان که اهل فضیلت هستند. در واقع ابراهیم علیه السلام، وراثتِ همراه با فضیلت را، درخواست کرده یعنی این نعمت را ویرۀ اهلِ فضیلت دانسته است. *

بخش نخستین آیه ۱۲۶/ بقره یعنی: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا...» در آیه ۳۵ سوره ابراهیم به صورت «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا...» تکرار شده با این تفاوت که در سوره بقره به صورت «بَلَدًا» بدون الف و لام و در سوره ابراهیم به شکل «الْبَلَدَ» با أَلِف و لام، ذکر شده و این اشارتی به مکه پیش از ساختن کعبه که در آیه نخستین — که بَلَدًا بدون الف و لام است و در آیه ۳۵ سوره ابراهیم که «الْبَلَدَ» گفته شده، اشارتی است به مکه بعد بناء کعبه.

به عبارت دیگر در آیه نخستین «بَلَدًا» مفعول دوم است و «آمِنًا» نعت است برای آن، در صورتی که در آیه دوم «الْبَلَدَ» مفعول اول است و «آمِنًا» مفعول دوم برای فعل «اجْعَلْ» یا به عبارت ساده‌تر، در آیه نخستین، ابراهیم خواسته است که سرزمین بی آب و علفی به صورت «بَلَدًا آمِنًا» در آید و در سوره ابراهیم، خواسته شده که «بَلَدٌ غَيْرَ آمِنٍ» محل امن بشود^{۱۳}.

البته باید توجه داشت که انجام حج و عمره باید برای خدا باشد و در به جا آوردن اعمال و مراسم حج و عمره جز تقرب به خدا، نباید انگیزه دیگری در کار باشد و تمام اعمال باید به خاطر خدا انجام گیرد نه برای تظاهر و ریا؛ زیرا قرآن هم بدین نکته اشاره کرده است:

«وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...» بقره/ ۱۹۶

کلمه «لِلَّهِ» در این آیه، حائز اهمیت است، انجام حج باید خالصاً مخلصاً

* البته، به علت لطف عمیم خدا، این برکات، به غیر مؤمنان هم که مشمول دعای ابراهیم نبودند، شامل شده و می‌شود، منتهی باید دانست که غیر مؤمن و کافر، از بهره اندک که همان بهره حیوانی می‌باشد، استفاده خواهد برد و بهره‌اش ثمرات محدود و منقطعی خواهد بود و سرانجام گرفتار عذاب خواهد شد، زیرا دنباله آیه مورد بحث [= بقره/ ۱۲۶] قرآن گفته است: «وَمَنْ كَفَرَ فَاَمْتَبِعْهُ قَلِيلًا...».

لِوَجْهِ اللَّهِ باشد، عرب پیش از اسلام، مطابق عُرف و عادتِ خود حج به جا می آورد ولی نه برای خدا، بلکه انجام حج در عرب پیش از اسلام برای تظاهر و به یکدیگر فخر فروختن و برآوردن نیازهای یکدیگر و حضور در أسواق و اجتماعات به جهت مصالح مادی و شخصی بود، قصد قرابت به خدا در آن، نبود، لیکن اسلام هدف را تغییر داد و حقیقت حج را تبیین کرد و به شیوه ابراهیم علیه السلام برگردانید و مسلمانان را به یادگیری مراسم حج تشویق کرد و پیامبر اکرم گفت: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»^{۱۴}.

ابوالبقاء عُکَبَری، برآنست^{۱۵} که کلمه «لَلَّهِ» در آیه مورد بحث، مفعول له است و متعلق به فِعْل «أَتَمُوا».

قرآن مجید در بخش پایانی آیه «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ...» آیه ۱۹۷/ بقره که وقت حج را در ماههای معین دانسته و در دنباله آن بیان کرده که هر که با إحرام و شروع به مناسک حج در آن ماهها، حج را بر خود واجب کند نباید که با زنان درآمیزد و نباید گناه مرتکب شود و نباید در حج به جدال برخیزد، نکته جالب توجه در آیه مورد بحث [بقره/ ۱۹۷] بخش پایانی آیه است که خدا گفته است: «... وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ...»

یعنی دنبال نهی از چیزهای بد و کارهای شر، خدا انسانها را به کار خیر، تشویق و ترغیب کرده. در واقع پس از آنکه خدا انسانها را از کارهای ناشایست برحذر داشته، بلافاصله به کارهای خوب، تشویق و ترغیب کرده و با توجه به اینکه نگفته است: «وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ شَيْءٍ» که شامل چیزهای شر هم بشود بلکه گفته است: «مِنْ خَيْرٍ» آن هم به شکل نکره تا که إفاده عموم کند و یک نوع تشویق و تحریک به کار خیر باشد و جالب تر اینکه دنبال آیه هم، از تقوا سخن گفته و بهترین زاد و توشه را «تقوا» دانسته و عبارت «وَتَزُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» را آورده تا که به انسانهای حج گزار بفهماند که علاوه بر انجام مراسم حج، باید زاد و توشه دیگری که تقواست تهیه کنند و از تهیه این زاد معنوی غفلت نکنند^{۱۶}.

در پایان آیه مزبور، قرآن مجید، گفته است: «وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» یعنی: ای صاحبان خرد! خدا ترس شوید و از بیم عذاب من بترسید و به قول ملا محسن فیض^{۱۷}، اقتضای لب، خشیت و ترس از خداست و جالب است که دنبال تقوا «فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ

التقوی» جمله امری «وَاتَّقُونَ» آمده که خواسته است بگوید: هدف اصلی، خدا ترسی و اطاعت از دستوراتِ خدائی است.

مُعین الدین محمد بن محمود نیشابوری، در تفسیر خود، که بازمانده از قرن ششم هجری است چه زیبا به زبان فارسی در تفسیر عبارت «... وَاتَّقُونَ یا اُولی الالباب» نوشته است^{۱۸}:

«و از من که خدای شما ام بترسید و از خلافِ فرمان من پرهیزید ای خداوندانِ خرد و از بُزمن، باک مدارید که هر که خرد دارد، داند که از عاجز باک نباید داشت و قادر بر کمال خداوند زمین و آسمانست، جَلَّ جلالُه، پس از وی باید ترسید».

مسلمانان می توانند با طرح ریزی صحیح، در کنگره عظیم حج، یک برنامه اقتصادی کامل را، پایه ریزی کنند و از بیگانگان بی نیاز گردانند؛ زیرا خدای بزرگ در آیه ۱۹۸ سوره بقره گفته است:

«لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ».

یعنی: گناهی بر شما نیست که در حج، از فضل پروردگار خود، برخوردار شوید [در هنگام حج کسبِ معاش کرده و از منابع اقتصادی حج بهره ببرید؛ زیرا یکی از فلسفه های حج پی ریزی یک طرح اقتصادی اسلامی است] و چون از عرفات بازگشتید در مشعرالحرام، خدا را یاد کنید و سپاس گزارید، که راه را به شما نمود و حال آنکه پیش از آن، شما گمراه بودید.

این آیه، یک حکم دوره جاهلی را [گناه بودنِ داد و ستد در ایام حج] لغو کرده و گفته است که در زمان مراسم حج، داد و ستد مانعی ندارد؛ زیرا اسلام می خواهد، در این کنگره عظیم که تمام مسلمانان واجب الحجّ دنیای اسلام، در آن گرد می آیند، علاوه بر فلسفه اخلاقی و جنبه های سیاسی و فرهنگی، این کنگره عظیم طرح ریزی یک اقتصادی عمومی را برای جهان اسلام بکند و با همکاری و همفکری تمام مسلمانان، پایه های اقتصادی جوامع اسلامی ریخته شود تا با مبادلات تجاری میان مسلمین، اقتصاد نیرومندی به وجود آید که مسلمانان، از بیگانگان بی نیاز گردند^{۱۹}.

ابن العربی نوشته است^{۲۰}: سوق عُکاظ — مجتة — ذوالمَجاز، در جاهلیت

بازارهایی بوده و اعراب جاهلی، در این بازارها داد و ستد می‌کردند بعدها تصور می‌شد که در اسلام، تجارت در این بازارها در ایام حج گناه است. این آیه نازل شد تا معلوم گردد که در زمان حج با انجام مراسم حج و ادای واجبات حج، تجارت و داد و ستد، اشکالی ندارد.

البته برخی هم گفته‌اند: «إِنَّ الْحَجَّ دُونَ تِجَارَةِ أَفْضَلُ».

سخن ابن عربی را نویسنده تفسیر الخازن هم گفته و افزوده است: تجارتی که خلل و نقصانی در اعمال حج وارد کند، مباح نیست و اولی ترک آن تجارت است و حج بدون تجارت، اولی است.

«و قال بعض العلماء ان التجارة ان وقعت نقصا في اعمال الحج لم تكن مباحة و ان لم توقع نقصاً فيه كانت من المباحات التي الاولى تركها لتجريد العبادة عن غيرها؛ لان الحج بدون التجارة افضل و اكمل»^{۲۱}.

أبو بكر عتیق سور آبادی، در ترجمه آیه مورد بحث، نوشته است^{۲۲}: «نیست بر شما بزه، بدانچه بجوید افزونی نعمت از خدای شما در سفر حج...»

و سپس در تفسیر آیه، افزوده است که «این آیه در شأن گروهی آمد که پنداشتند در سفر حج، تجارت نشاید که گفتندی آن سفر، خالصاً خدای راست و در آن سفر، طلب دنیا نشاید و تجارت را شأن مزدوران و جَمَّالان و حَمَّالان می‌دانستند».

نویسنده کتاب «أقصى البيان» هم نوشته است^{۲۳}: در جاهلیت، تجارت در وقت حج روا نبود ولی اسلام آن را روا شمرد، البته با توجه به دستور «... لا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ...» که بالای نَفْسِ جنس گفته شده است. وی افزوده است که جمله «أَنْ تَبْتَغُوا» در عبارت «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً...» در محل نصب است بنا به تقدیر «فی» و به اصطلاح منصوب به نزع خافض است و اصل آن چنین بوده است: «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِي أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً...»

جصاص، متوفی به سال ۳۷۰ هجری، در بحث از آیه مزبور، نوشته است:

عربها پس از اسلام به قیاس دوران جاهلی، در هنگام حج، تجارت را روا می‌کردند تا اینکه آیه مزبور نازل شد و تجارت را در هنگام حج روا شمرد. جصاص استدلال کرده به اینکه در آیه ۲۸ سوره حج، کلمه «منافع» در عبارت «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ

لَهُمْ...» عام است و شامل منافع دنیای و اخروی می شود و تخصیص ندارد، با توجه به اینکه آیه «... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» بخشی از آیه ۲۷۵/ بقره نیز عام است و حُجَّاج را مستثنی نکرده و دلالت می کند بر اینکه حج، مانع تجارت نمی باشد.

دنباله آیه مورد بحث [آیه ۱۹۸/ بقره] چنین است:

«... فَإِذَا أَقْضَيْتُمْ مِنْ عَرَافَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ...»

یعنی: وقتی که از عرفات کوچ کردید، خدا را در مشعرالحرام، یاد کنید.

نویسنده کتاب «لسان التنزیل» نوشته است^{۲۴}: الإفاضة: به انبوهی باز

گردیدن، «فَإِذَا أَقْضَيْتُمْ» یعنی: چون به انبوهی باز گردید.

ابوبکر عتیق سورآبادی هم نوشته است^{۲۵}: «چون به هم باز گردند از عرفات

سوی مُزْدَلِفَةَ و آن شبانگاه باشد که از عرفات به مزدلفه درآیند».

ه قرآن مجید پس از اینکه در آیه:

«و اذن فی الناس بالحج یاتوک رجالاً و علی کل ضامراً یاتین من کل فج عمیق».

سوره حج/ ۲۷

به ابراهیم دستور می دهد که با صدای بلند به مردم ندا در ده تا مناسک حج به جا آرند و قصد خانه کنند، در

آیه بعدی خدای بزرگ منافع حج را بر می شمارد و می گوید:

«لیشهدوا منافع لهم و یذکروا اسم الله فی ایام معلومات علی ما رزقهم من بهیمة الانعام فکلوا منها و أطعموا

البائس الفقیر».

سوره حج/ ۳۸

در این آیه کلمه «منافع» نکره است و به صورت جمع بیان شده و به طور مطلق ذکر شده و افاده عموم می کند

و می تواند هم منافع دنیای را شامل شود که حوائج گوناگون و نیازمندیهای همگانی را در بر گیرد و هم می تواند منظور از «منافع» منافع اخروی باشد.

کلمه «منافع» نکره آمده تا بر کثرت دلالت کند یعنی هم منافع دنیای را شامل شود و هم اجر اخروی را

مانند عفو و مغفرت؛ زیرا عبادتها معنویت ایجاد می کند و انسان می سازد و اثرش در گفتارها و کردارها نمودار می گردد و انسانها به سوی فلاح و رستگاری می روند.

از طرفی در این کنگره بزرگ، اقوام مختلف گرد هم می آیند، اقوامی که معبود همه شان یکی است، افکار

همه یکسان است، قبله همه کعبه است، وحدت فکری دارند، وحدت کلمه دارند، در نتیجه اتحاد می توانند در حل

مشکلات اقتصادی یکدیگر، یاور هم باشند، مشکلات همدیگر را حل کنند و در نتیجه بهره های مادی نصیب

متهای مسلمان بشود.

اینست که قرآن بطور کلی و مطلق گفته است: «لیشهدوا منافع لهم».

تا هر گروهی به حسب استعداد و نیاز و دریافت خود، بهره گیرند.

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: فی ظلال القرآن ج ۵/ ۵۹۵.

ابن العربی، نوشته است^{۲۶}: «إفاضة» در لغت، حرکت، سریع است و افزوده که خدا، در قرآن، وقتِ افاضة و حرکتِ دسته جمعی از عرفات را، مشخص نکرده، لیکن پیامبر اکرم «ص» با عملِ خود، آن را بیان کرده است. و آن حضرت در عرفات «وقف حتی غرَبَتِ الشَّمْسُ قَلِيلاً وَ ذَهَبَتِ الصُّفْرَةُ وَ غَابَ الْقُرْصُ».

بیضاوی در تفسیر خود، ذیل «فاذا أفضتم من عرفات» نوشته است^{۲۷}: «أفضتم من أفضت الماء إذا صببته بكثرة» بوده و مفعول فعل «أفضتم» محذوف است و اصلی آن «أفضتم أنفسكم» بوده است. در واقع همان مفهوم انبوهی و فراوانی و لبریز شدن از فراوانی جمعیت را، بیضاوی نیز باز گفته است.

ابوالسعود هم، در تفسیر خود، تقریباً همان مطلب را نوشته است و سخن وی چنین است^{۲۸}: «فاذا أفضتم من عرفات: ای دفعتم منها بكثرة. من أفضت الماء: اذا صببته بكثرة».

فاضل مقداد هم نوشته است^{۲۹}: «الإفاضة: الدفع بكثرة من إفاضة السماء و هو صبه بكثرة».

و اصلی جمله «أفضتم أنفسكم» بوده یعنی مفعول فعل، حذف شده است. وی افزوده که «عرفات» نام سرزمینی است و به صیغه جمع آمده و مفرد آن، عرفة است همچون أذرعاء و قنسرین و قنسرین که به صیغه جمع آمده و در واقع ملحق به جمع

• عرفات جمع عرفة است و سرزمین مخصوص نزدیک مکه را، عرفات گویند و روز نهم ذی حجة را نیز روز عرفة گویند در وجه تسمیه آن، نویسنده تفسیر خازن در جلد یکم ص ۱۵۵ از قول عطاء، نقل کرده که جبرئیل مناسک را به ابراهیم نشان می داد و از او می پرسید: «عرفت؟» او هم می گفت: «عرفت» و لذا آن مکان را، «عرفات» گفتند و عرفات محل آگاهی است، همان طور که «مشعر» جایگاه شعور است و شعور است که یکی را پلید و دیگری را پاک. یکی را آزادیخواه و دیگری را ستمگر می کند. مشعر بر وزن فاعل از ماده «شعاره» به معنای علامت است؛ زیرا آن جا نشانه ای است برای عبادت، آن جا سرزمین شعور و خودآگاهی است. اول باید شعور باشد تا آدمی به شناخت برسد «شمتی المشعر الحرام لانه معلّم للعبادة»

رک: لسان العرب، ذیل ماده شعر

به مشعر، مُزدلفه هم گویند از ماده «إزدلف» ای: ذنا. لان الناس یدنو بعضهم الی بعضی.

•• أذرعاء: ملحق به جمع مؤنث سالم است، اسم محلی است در شام، اذرعاء جمع اذرعة است اذرعة جمع ذراع می باشد. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: شرح ابن عقیل برالفیه ابن مالک، چاپ مصر، تحقیق محمد

می باشد و مفرد، منظور نظر است.

وقوف در عرفات، در روز عرفة، از واجبات است و رکن حج به شمار می آید و با ترک آن، حج باطل است؛ زیرا به گفته پیامبر اکرم «ص» الحج عرفة □. قرآن مجید هم، وقوف به عرفه را از فرائض حج دانسته و در آیه بعد از آیه مزبور گفته است: «ثُمَّ أٰفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ...» سوره بقره/ ۱۹۹ که «أفوضوا» به صیغه امری بیان شده با حرف عطف «ثُمَّ» که بر تراخی دلالت می کند و مستلزم وجود در آن مکان و وقوف در آن سرزمین است. *

یعنی: از همان جا که مردم کوچ می کنند [از عرفات به مشعر و از مشعر به سرزمین منی] کوچ کنید.

این آیه، در واقع، نفی یک عادت جاهلی را کرده است؛ زیرا در جاهلیت اشراف در مسیری اختصاصی، کنار از بستر رودی که مردم در آن، به سوی مشعر جاری بودند و در حرکت، حرکت می کردند ولی اسلام دستور داد که «أفوضوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ» یعنی از همان جا که خلق در حرکت هستند، شما هم حرکت کنید یعنی همه مسلمانها باید در عرفات وقوف کنند و سپس به سوی مشعر بیایند و از آن جا به سوی منی، کوچ نمایند.

می دانیم که حرف عطف «ثُمَّ» برای تراخی زمانی است و ترتیب را می فهماند یعنی تراخی زمانی، بین الإفاضتین و می دانیم که «إفاضة» به معنای حرکت بعد الوقوف است.

این دستور یکی دیگر از عادات قریشیان که خود را سرپرستان کعبه می شمردند و فرزندان ابراهیم و برای دیگر عربها، مقام و مرتبتی قائل نبودند و آنان را به چیزی

← محیی الدین عبدالحمید ۱۳۸۷ هـ - ۱۹۵۸ م ج ۱ ص ۶۷ و جلد یکم ص ۵۱ اوضح المسالك الي الفية ابن مالك، تألیف ابو محمد عبدالله جمال الدین بن یوسف بن احمد بن عبدالله بن هشام، متوفی به سال ۷۶۱ هـ، تحقیق از محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، الطبعة الخامسة ۱۹۶۶ م ج ۱ ص ۵۱.

*** قیسرین: شهری بوده، در سوریه میان حلب و حمص، نزدیک عواصم. [مربوط است به پاورقی صفحه قبل].

□ به نقل از پاورقی کنزالعرفان ج ۱ ص ۳۰۳.

• فاضل مقداد در جلد یکم ص ۳۰۳ کنزالعرفان نوشته است: «... ولا خلاف فی وجوبه».

نمی‌شمردند، خطِ بطلان کشید.

قریشیان در عرفات وقوف نمی‌کردند؛ زیرا وقوف به عرفات را از محیط حرم، بیرون می‌دانستند و انجام نمی‌دادند ولی قرآن دستور داد که باید در مراسم حج یک نواختی و هم‌آهنگی وجود داشته باشد و مسلمانان همه در یک جا وقوف کنند و پس از وقوف در عرفات همگی به سوی مشعر بیایند و از مشعر به سوی منی، کوچ کنند.

اسلام خواسته است بدین وسیله با این دستور، انسانها را از خود برتر بینی و افکار و خیالات واهی برکنار دارد و با قریشیان که به نسب خود می‌بالیدند و با مردم دیگر قبائل در یک جا، گرد نمی‌آمدند، مبارزه کند، این بود که دستور:

«ثُمَّ أَمْرًا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ...» صادر شد؛ زیرا به قول سید قطب، اسلام نسب نمی‌شناسد، اسلام طبقه نمی‌شناسد، اسلام همه مردم را یکسان می‌داند «إِنَّ الْإِسْلَامَ لَا يَعْرِفُ نَسَبًا وَلَا يَعْرِفُ طَبَقَةً، إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ وَاحِدَةٌ»^{۳۰}.

و از آنجا که هدف اصلی، انسان‌سازی و پیشرفت و تعالی روحی انسانهاست، قرآن مجید در بخش پایانی آیه مورد بحث دستور داده که از این افکار و خیالات نادرست جاهلی دوری کنید و این عَصَبِيَّةٔ جاهلی را از خود دور سازید؛ زیرا حج می‌خواهد درس مساوات و برابری به انسانها بیاموزد، اینست که می‌گوید: «... وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» از خدا طلب آمرزش کنید و از گذشته بد خود پشیمان شوید و از خدا بخواهید که در شما، اراده‌ای به وجود آورد که گرد ناشایست‌ها نگردید؛ زیرا خدا «كثير المَغْفِرَة و واسع الرحمة» است.

زجاج متوفی به سال ۳۱۱ هجری ذیل عبارت «... وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» نوشته است^{۳۱}: سَلُوهُ أَنْ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ مَخَالَفَتِكُمُ النَّاسَ فِي الْإِفَاضَةِ وَالْمَوْقِفِ».

بیضاوی هم در تفسیرش تقریباً همان مطلب زجاج را نوشته است و مضمون آن چنین است: او گفته است^{۳۲}: از جاهلیت خود، در تغییر مناسک، استغفار کنید.

و چه خوبست که انسانها در آن حالت روحانی و در آن شب تاریخی و هیجان‌انگیز [= شب دهم ذی الحجّة] اندیشه و فکر و شعور تازه‌ای در درون‌شان به وجود آید و حالت آگاهی در آنان پیدا شود، مگر نه اینست که کلمه «مَشْعَرٌ» از ماده شَعُور است و آن جا «مَعْلَمٌ» و نشانه‌ای است از این مراسم پرشکوه حج که جذبه روحانی و

معنوی دارد و محیط بسیار آماده‌ای است برای معرفت پروردگار و شناسایی ذات پاک او.^{۳۳}

معنای لغوی کلمه «إفاضة» از جنبه بلاغی در خور اهمیت است؛ زیرا کلمه «إفاضة» از «أفاض الماء: إذا صبّه بكثرة» می‌باشد و در این آیه خَلَقَ، به رودخانه‌ای تشبیه شده و در واقع قرآن گفته است: هنگامی که این رودخانه عظیم [= مردم] از سرزمین عرفات به جوشش و جریان افتاد، در آستانه مشعرالحرام خدا را به توحید و تعظیم یاد کنید «فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ» آن چنان که خداوند شما را به راه آورد و به راه راست، هدایت کرد. «وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ» هرچند که پیش از این، شما از شمار گم‌گشتگان بودید^{۳۴}. «وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ».

در آیات بعدی هم که بخشی از مراسم حج، بیان شده، نکات جالب توجهی وجود دارد. آیه ۲۰۰ سوره بقره چنین است: «فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ». آیه ۲۰۰ / بقره.

یعنی: چون آداب و مناسک حج را انجام دادید، به جای یاد از پدرانتان، بلکه از آن هم، بیشتر، ذکر خدا گوید. [أعراب جاهلی پس از پایان مراسم حج، مفاخر موهوم آباء و اجدادی خود را برشمردند و به آنها می‌نازیدند] برخی از مردم دعا می‌کنند که خدایا! در دنیا به ما بده، و در آخرت بهره‌ای ندارند.

در آیه بعدی قرآن مجید گفته است: «وَمَنْهُمْ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» سوره بقره / ۲۰۱.

یعنی: دسته دیگر از مردم می‌گویند: ای خدا! ما را از نعمت دنیا و آخرت، هر دو، بهره‌مند گردان و از عذاب آتش دوزخ هم نگاهدار.

در این دوآیه هم که بخشی از مراسم حج، بیان شده، باز هم هدف اصلی اسلام اینست که انسانها را به یاد خدا اندازد و قلبها را متوجه خدا کند و یک عادت نکوهیده عرب جاهلی را از میان بردارد؛ زیرا عرب جاهلی، برای حج خود رسالتی قائل نبود و از انجام مراسم حج، هدف انسانی نداشت، پس از پایان مراسم حج به اسواق عکاظ و مجنة و ذی‌المجاز — که تنها برای داد و ستد نبود — حضور می‌یافت و در باب مفاخر آباء

و اجداد خود سخن می‌گفت و به انساب خود می‌بالید.

ولی قرآن، این عادت نکوهیده آنان را، پس از پایان مراسم حج، نکوهش کرد و آنان را به ذکر خدا متوجه ساخت و گفت: «فَاذْكُرُوا اللَّهَ...»
یعنی: چون مناسک حج را انجام دادید و از عبادات مربوط به حج فارغ شدید، ذکر خدا گوید؛ زیرا ذکر خداست که آدمی را تعالی روح می‌بخشد و نه یاد از پدران و اجداد کردن و به آنان بالیدن.

در واقع هدف اصلی اینست که ارزشها تغییر یابد و ارزش انسان در داشتن تقوا و پیوند با خدا باشد، نه افتخار به آباء و اجداد.^{۳۵}

ابن قُتَيْبَةَ - متوفی به سال ۲۷۶ ذیل بحث از: «... فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذَكَرِكُمْ آبَاءُكُمْ...» نوشته است^{۳۶}: در جاهلیت پس از فراغ از مراسم حج، اعراب جاهلی، از پدران خود یاد می‌کردند و کارهای برجسته و نیک آنان را ذکر می‌کردند «فَيَقُولُ أَحَدُهُمْ: كَانِ ابْنِي يَقْرَى الضَّيْفَ وَيَصِلُ الرَّحِمَ وَيَفْعَلُ كَذَا وَ كَذَا» زَجَّاج نیز در بحث از آیه مزبور، نوشته است^{۳۷}: «... مناسککم...» ای متعبّداتکم التي امرتُم بها فی الحجّ. «... فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذَكَرِكُمْ آبَاءُكُمْ...» زَجَّاج هم موضوع توقّف عرب جاهلی را پس از انجام مراسم و مناسک حج و برشمردن فضائل آباء و محاسن پدران را، باز گفته و توضیحاتی هم افزوده و مثلاً گفته است: کلمه «أَشَدُّ» در جمله «أَوْ أَشَدُّ ذِكْرًا» محلاً مجرور است؛ زیرا عطف است بر کلمه «ذکر» ماقبل ولی چون غیر منصرف است، جرّ آن به فتح می‌باشد، لیکن دکتر عبدالجلیل عبده شَلَبی - که کتاب زَجَّاج را تصحیح کرده و توضیحاتی بدان افزوده است - در پاورقی صفحه ۲۶۴ جلد یکم، نوشته است:

کلمه «أَشَدُّ» در محلّ مفعول مطلق است - یعنی کلمه «أَشَدُّ» صفت برای مفعول مطلق محذوف می‌باشد و تقدیر آن چنین است: «ذَكَرُوا أَشَدُّ مِنْ ذَكَرِكُمْ آبَاءُكُمْ». مَنَكِي بن ابوطالب، متوفی به سال ۴۳۷ هجری، تقریباً همان مطلب زَجَّاج را تکرار کرده و گفته است^{۳۸} که: کلمه «أَشَدُّ» در موضع جرّ است؛ زیرا عطف بر کلمه «ذکرکم» می‌باشد و جایز است که منصوب باشد بنا بر اِضْمَارِ فِعْلِ وَ تَقْدِيرِ أَنْ، چنین

• کلمه «أَشَدُّ» بر وزن افعال است و غیر منصرف می‌باشد.

می باشد: «اذکروه ذکراً أشدّ ذکراً من ذکرکم آباءکم». بنابراین کلمه «أشدّ» نعت است برای مصدر «ذکراً» که در معنی حال است و تقدیر آن: «أذکروه مبالغین فی الذکر له».

ابن العربی هم در بحث از آیه مزبور، نوشته است ۳۹:

قضاء: یعنی به جا آوردن و در مورد عبادات آنست که در وقت خود انجام شود و معنای صحیح «فاذا قضیتم مناسککم...» یعنی: اذا فعلتُم مُتسکاً من مناسک الحجّ فاذکرواالله یعنی در موقع إحرام، تلبیه و در هنگام رمی، تکبیر و در وقت قربانی، بسم الله گفتن، لازم است.

نویسنده کتاب «کنزالعرفان» هم در بحث از آیه مزبور نوشته است ۴۰: در این آیه کلمه «مناسک» جمع است و اضافه شده و إفاده عموم می کند یعنی بطور کلی تمام اعمال حج.

نویسنده کتاب مزبور — فاضل مقداد — افزوده است که منظور از «ذکر» هم گو اینکه ذکر لسانی است ولی در اصل ذکر قلبی، منظور است؛ زیرا ذکر لسانی ترجمان ذکر قلبی است و آگاهی دهنده درون و روح آدمی است و البته به یاد خدا بودن، باید مستمر باشد و بنده واقعی نباید از یاد خدا، غافل باشد.

شیخ طبرسی هم ذیل بحث از آیه مزبور نوشته است ۴۱: مناسک جمع منسک است «والمنسک إِمَّا مَوْضِعُ النَّسْكِ أَوْ مَصْدَرٌ جَمْعٌ لِأَنَّهُ يَشْتَمِلُ عَلَى أَعْمَالٍ. یعنی: اذا فرغتم من أفعال الحجّ «فاذکرواالله...».

علامه جواد کاظمی، متوفای قرن یازدهم هجری، ضمن بازگفتن مطالب دیگران، خود نیز افزوده است ۴۲ که: مناسک جمع «منسک» است که ریشه کلمه «نسک» است. والنسک فی الاصل: غایة العبادة و شاع فی الحجّ و أعماله. اطلاق کلمه، بر عبادت همچون اطلاق مصدر است بر مفعول و در واقع گفته شده است: «اذا فعلتم افعالکم التي کانت عبادة...»

و افزوده است که قرآن در هر مورد می خواهد، انسان بسازد و به انسانها درس بدهد و روی همین اصل است که قرآن گفته است: «فاذکرواالله» یعنی ارتباط خود را با خدای قطع نکنید، همیشه به یاد خدا باشید.

شیخ مسعود سلطانی، در بحث از «... فاذکروالله...» گفته است^{۴۳}: این بخش از دستورالعمل قرآنی، از آن جهت حائز اهمیت است که عرب پیش از اسلام، چون پس از فراغ از حج، به ذکر پدران و اجداد خویش می پرداخت و از جود و دلاوری و حماسه آفرینی آنان، سخن می گفت، اسلام آنان را از چنین تفاخری، منع کرد و گفت: «... فاذکروالله...» که منظور اصلی، ذکر قلبی است گویانکه ذکر زبانی هم، ترجمان ذکر قلبی است.

قرآن مجید، ذکرگویان را به دو دسته منقسم ساخته و متذکر شده دسته ای از اینان، هدفشان از ذکر، اغراض دنیاوی است و می گویند: خدایا! در دنیا به ما بده و برای این دسته «لِیس لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ*».

دسته دوم کسانی هستند که می گویند: ای خدا! ما را از نعمتهای دنیاوی و اخروی بهره مند گردان و از عذاب آتش دوزخ هم، نگهدار.

بد نیست که بدانیم در آیه «... فَمِنَ النَّاسِ مَن یَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِی الدُّنْیَا وَمَا لَہُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ» سوره بقره/ ۲۰۰

مفعول دوم فعل «آتینا» محذوف است و حذف مفعول در این جا، از جنبه بلاغی، اهمیت دارد و حذف در این آیه، اُبلَغ است؛ زیرا اگر انسان بخواهد، تمام خواسته های خود را بگوید، جمله مَطَّاب می شود و مطلب به درازا می کشد و ذکر بعضی از خواسته ها نیز، تخصیص بدون مُخَصَّص می شود، بنابراین حذف مفعول، اُبلَغ است.

ولی در آیه «وَمِنْهُمْ مَن یَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَفِی الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ». سوره بقره/ ۲۰۱

ذکر کلمه «حسنة» بهترین تعبیر است و جنبه شمول دارد و لذا قرآن هم گفته است: «... رَبَّنَا آتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَفِی الْآخِرَةِ حَسَنَةً...»

قرآن مجید در آیه بعدی^{۴۴} [بقره/ ۲۰۳] نیز بخشی از مراسم حج را باز گفته و

۴۳ بخش پایانی آیه ۲۰۰ سوره بقره چنین است: «... وَمَا لَہُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ». و خلاق یعنی حظ و

نصیب و به قول زجاج «الخلاق: النصیب الوافر من الخیر». رک: معانی القرآن وإعرابه ج ۱ ص ۲۶۵.

۴۴ آیه اینست: «واذکروالله فی ایام معدودات فمن تعجل فی يومین فلا اثم علیہ و من تأخر فلا اثم علیہ یمن

انقی و اتقواالله واعملوا انکم الیه تحشرون».

سرانجام به انسان‌سازی پرداخته است؛ زیرا در پایان آیه، خدای بزرگ دستور داده که ختم مراسم حج باید با ذکر خدا و تقوا، همراه باشد، یعنی باید خدا را در روزهای معینی که در اصطلاح، ایام تشریق نام دارد و واقعاً روشنی‌بخش روح و جان انسان است، یاد کنید و به یاد او باشید و ذکر او را بر زبان، جاری سازید.

بخش پایانی آیه «... و اتَّقُوا اللَّهَ...» در واقع تحریض و تشویقی است بر مُلَازِمِ بودنِ تقوا، یعنی خدا در ضمن، به انسانها می‌گوید: ای انسانی که آمدی و رنجِ سفر بر خود هموار کردی، سعی کن که تقوا را پیشه خود سازی و با روحی پاک، در آینده نیز از ارتکاب گناه، اجتناب کنی.

بنابراین می‌گوییم: بدین وسیله خدا خواسته است که حج‌گزاران دارای روحی پاک از آلودگیها بشوند و «اتَّقُوا اللَّهَ» را شعار خود سازند، اینست که می‌گوییم: به یاد خدا بودن و ذکر خدا گفتن و در بخش پایانی آیه، از تقوا سخن گفتن و جمله «اتَّقُوا اللَّهَ» را به کار بردن، از ویژگیهای اسلام است.

اصل حج در اسلام به وسیله آیه «... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...» سوره آل عمران/ ۹۷ تشریح شده و به قول ابن‌عربی^{۴۴}، آیه مزبور بر وجوب حج دلالت می‌کند؛ زیرا در زبان عربی، وقتی می‌گویند: «لِفُلَانٍ عَلَيَّ كَذَا» وجوب آن چیز موکدتر شده و این‌گونه بیان، بلیغ‌ترین الفاظ وجوب است و تأکیدی است برای الزام حج.

نویسنده کتاب «أقصى البيان» هم بر آنست^{۴۵} که از جمله خبریه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ» امر، موکدتر و بلیغ‌تر و شدیدتر استنباط می‌شود تا وقتی که به صیغه امری باشد، از طرفی جمله اسمیه، بر دوام و ثبات دلالت می‌کند و در واقع باید گفت که مطلب بدین صورت، بیان شده است: «حج گزاردن، حَقْسِ است از آن خدا، در عهده مردم».

در آغاز گفته شده «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ» از این سخن، چنین استنباط می‌کنیم که

ه ایام تشریق: عبارت است از روزهای ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ ماه ذی‌حجه. و چه اسم با مسمايي است؛ زیرا این ایام روشنی‌بخش جان و روح انسانهاست و چه بسا انسانهایی که در پرتو این مراسم عالی و یاد خدا بودن روح و روانشان روشن گردد.

حج باید فقط برای خدا باشد و نه چیز دیگری و کس دیگری. بی مناسبت نیست که بدانیم مطلب به طور عموم (عَلَى النَّاسِ) و به صورت جمله اسمیه، بیان شده و سپس بدان تخصیص داده شده «مَنِ اسْتَطَاعَ» و این خود دلیلی است بر وجوب حج؛ زیرا تفصیل بعد از اجمال است یعنی ابهامی است که بعد تبیین شده یعنی جمله در آغاز به صورت مُجْمَل گفته شده و سپس تفصیل داده شده و تمام اینها برای مزید تحقیق و تقریر است. با توجه به اینکه به قول فاضل^{۴۶} مقدار از جمله پایانی آیه «... وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» چنین استنباط می شود که خدای بزرگ، ترک حج را از اعظم کبائر شمرده است و در ردیف کُفْر یعنی از ترک حج به کفر، تعبیر شده که چیزی هم بدتر از آن، نیست.

به عبارت دیگر در پایان آیه، به جای اینکه مثلاً گفته شود: «مَنْ لَمْ يَحْجْ...» برای تأکید بیشتر در حج و برای اثبات وجوب حج، برای مستطعی که حج ننگارد، گفته شده است:

«وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»

یعنی: هر کس وجوب حج را انکار کند و بدان کافر باشد «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْهُ وَ عَنْ حَجِّهِ وَعَمَلِهِ وَعَنْ جَمِيعِ خَلْقِهِ»^{۴۷}.

خلاصه اینکه، عبارت مطلق «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» را جمله «مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» مقید می کند. و به قول ابوالبرکات ابن الأنباری^{۴۸} کلمه «مَنْ» در جمله «مَنِ اسْتَطَاعَ» ممکن است در محلّ جرّ باشد؛ زیرا بَدَل بعض از کلّ است از کلمه «النَّاسِ» و می توان آن را فاعل مصدر مضاف به مفعول یعنی «حِجُّ الْبَيْتِ» دانست و مرفوع. و ممکن است مرفوعیّت «مَنْ» به سبب مبتدا بودن، باشد یعنی مَنْ شَرْطِيَّةً، مبتدا واقع شده و فعل «اسْتَطَاعَ» هم در محلّ جزم است به «مَنْ» شَرْطِيَّةً و جواب شرط هم محذوف می باشد و تقدیر جمله، چنین است:

«مَنِ اسْتَطَاعَ فَعَلَيْهِ الْحَجُّ».

هاء در ضمیر «إِلَيْهِ» هم ممکن است به کلمه «حِجُّ» برگردد و می توان آن را، به بیت برگرداند.

دستور «... وَلَا يَجْرُ مَنَّكُمْ شَنَاؤُكُمْ قَوْمٌ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ

تَعْتَدُوا...» ه بخشی از آیه ۲/ مائده حائز اهمیت می باشد و انسان ساز و برای تعالی روح و فکر انسانها، بسیار ضروری؛ زیرا قرآن گفته است: مسلمان نباید کینه توز باشد و حوادث گذشته را در فکر خود، إحياء کند و در صدد انتقام برآید و جالب تر اینکه در بخش پایانی آیه، برای تکمیل دستور قبلی، خدا گفته است:

«... و تعاونوا على البرِّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان، إن الله

شديد العقاب» ه ه.

طبق این اصل [= یعنی اصل تعاون] یک مسلمان موظف است که در کارهای نیک، تعاون داشته باشد و نه در کارهای نادرست، نه در اعمال ستمگرانه و ظالمانه.

متأسفانه، این اصل در جاهلیت قرن بیستم، وجود ندارد، زیرا در مناسبات بین المللی، غالباً کشورهای هم پیمان و کشورهایی که با یکدیگر منافع مشترک دارند، در مسائل مهم، به حمایت یکدیگر برمی خیزند، بدون اینکه اصل عدالت را رعایت کنند و بدون اینکه ظالم و مظلوم را از یکدیگر تفکیک کنند و بدون اینکه مُحقِّق و غیر مُحقِّق را، تشخیص دهند، در صورتی که اسلام به تعاونی دستور می دهد و آن نوع از همکاری را می پسندد که در کارهای خوب باشد و بر مبنای عدل و نه در کارهای نادرست و برنامه های ظالمانه و ستمگرانه، اسلام به تعاونی که در برنامه های مفید باشد دستور می دهد و نه در تعاون بر گناه و تعدی و تجاوز.

و چه خوب است که این اصل اسلامی، رعایت شود و جوامع با کسانی که در

ه یعنی مبادا به خاطر دشمنی با گروهی [که شما را در سال حدیبیه] از آمدن به مسجد الحرام مانع شدند، وادار به تجاوز و تعدی شوید.

ولا یجرمنکم: ای لایحمننکم: وادار نکنند شما را. فعل «یجرمنن» موکد به نون تاکید است و ریشه آن «جرم» و در آیه، دو مفعول دارد. مفعول اول «کم» و مفعول دوم «ان تعتدوا».

ه ه یعنی: در راه نیکی و تقوی، تعاون داشته باشید و در راه گناه و تعدی همکاری نکنید و از خدا بپرهیزید که مجازات او شدید است.

برای آگاهی بیشتر از نکات بلاغی و لغوی و نحوی و تفسیری آیه ۲/ سوره مائده، رجوع شود به: تفسیر التبیان، شیخ طوسی، چاپ نجف ج ۳/ ۴۱۸ تا ۴۲۸ و تفسیر مجمع البیان ج ۳/ ۱۵۲ تا ۱۵۴ و تفسیر جوامع الجامع ج ۱/ ۳۱۰ و تفسیر کشاف زمخشری ج ۱/ ۵۹۱ و ۵۹۲ و تفسیر صافی چاپ بیروت ۴/ ۴۱۸.

کارهای مفید، گام برمی دارند همکاری کنند و نه با ستمگران و تجاوزکنندگان.
 در آیه: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِن عَذَابِ الْيَمِّ». سوره حج/ ۲۵.

خداوند، مزاحمت و مخالفتی که کفار، برای مؤمنان فراهم می‌کردند و مردم را از اطاعت خدا و ورود به مسجدالحرام — که عبادتگاه همه مردم است — باز می‌داشتند، بیان می‌کند و کیفر کار اینان را «نذقه من عذاب الیم» دانسته است.
 در این آیه، خدا مسجدالحرام را، خانه مردم می‌داند و می‌گوید: این نمازگاه و این محلّ عبادت و این جایگاه که محلّ برگزاری اعمال حج هم، هست بومی و غیر بومی، شهری و بیابانی، خودی و غریبه همه دارای حقّ مشترک هستند و کسی حق ندارد خود را صاحب اختیار مسجد بداند زیرا «سواء العاکف فیهِ والباد» بومی و غیر بومی، حق دارند که در آن مسجد، عبادت کنند و کسی را نرسد که ادعای امتیاز کند؛ زیرا خانه، بیت الله است و برای همه بندگان خداست.

و به قول سیّد قطب^{۴۹}: «فَهُوَ بَيْتُ اللَّهِ الَّذِي يَتَسَاوَى فِيهِ عِبَادُ اللَّهِ فَلَا يَمْلِكُ أَحَدٌ مِنْهُمْ وَلَا يَمْتَازُ فِيهِ أَحَدٌ مِنْهُمْ». قرآن کریم، آنان که از این راه منحرف شوند و در آنان اعوجاجی باشد، عذاب دردناک می‌چشاند. «وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِن عَذَابِ الْيَمِّ».

جلوگیری و ممانعت مردم از عبادت در مسجد، تعدی و تجاوز به حقّ خداست؛ زیرا در آیه، کلمه «سبیل» به «الله» اضافه شده و چنین استنباط می‌شود: آن کس که انسانها را از عبادت در مسجدالحرام باز دارد و مانع گردد، آنان را از راه خدا باز داشته و به حقّ خدا، تعدی کرده است^{۵۰}.

در این آیه، فعل مضارع «يَصُدُّونَ» بر فعل ماضی «كَفَرُوا» عطف شده، برای بیان استمرار و مراد از فعل «يَصُدُّونَ» حال و استقبال، نیست بلکه استمرار «صَدَّ» است از راه خدا، و لذا عطف آن بر فعل ماضی «كَفَرُوا» مستحسن است و به قول شیخ طوسی^{۵۱} فعل مضارع «يَصُدُّونَ» بر فعل ماضی «كَفَرُوا» عطف شده تا که بفهماند «وَمِن شَأْنِهِمُ الصَّدُّ» نظیر آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ...»

ابوالبرکات، ابن‌الانباری، نوشته است^{۵۲}: اگر واو در فعل «وَيَصُدُّونَ» حرفِ عطف باشد، در این صورت عطف فعل مضارع بر فعل ماضی حمل بر معنی می‌شود و تقدیر آن، چنین خواهد بود «إِنَّ الْكَافِرِينَ وَالصَّادِقِينَ».

و چنانچه واو حالیه باشد، تقدیر عبارت چنین خواهد بود:
«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا صَادِقِينَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ».

زخمخشی هم ذیل این آیه، در بحث از «... وَيَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ» نوشته است^{۵۳}: «أَيُّ الصُّدُودِ مِنْهُمْ مُسْتَمِرٌّ دَائِمٌ» و سپس توضیح داده است که مثلاً وقتی می‌گوییم: «فلان يحسن الى الفقراء» منظور حال و استقبال، نیست بلکه قصد اصلی گوینده، استمرار احسان، از اوست.

و در بحث از کلمه «الناس» هم زخمخشی نوشته است^{۵۴}:

ناس: هر که نام مردم بر او، اطلاق شود خواه شهری باشد و خواه بیابانی و خواه مُقیم باشد و یا غیر مُقیم.

خدای بزرگ، پس از آنکه یک سلسله احکام و دستوراتی را برای بهبود وضع مردم و نیز آداب و مراسم حج، بیان می‌کند، سپس می‌گوید:

«ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» سوره حج / ۳۲ یعنی:

اینست [مراسم و آداب واجب حج] و هرکس شعائر خدا را بزرگ و محترم دارد، بداند که این [بزرگداشت] صفتی از صفات دلهای باتقواست:

اضافه شدن کلمه «تقوا» به کلمه «قلوب» حکایت از این می‌کند که تقوا، امری است معنوی و قائم به دل و غایت و هدف اساسی، از انجام مناسک حج و شعائر آن، تقواست و انجام این مراسم حکایت از توجه به ربّ بیت و صاحب خانه و اطاعت از او می‌کند.

و آن گاه که بنده را ظاهراً و باطناً حالت تعظیم فرا گیرد و اخلاص نیت در او به وجود آید و روح او از ناپاکیها زدوده شود، تعالی روحی در او ایجاد گردد.

و به قول ابن‌العربی در جلد سوم ص ۱۲۷۴ احکام القرآن: چون تعظیم و بزرگداشت، از مقوله کارهای قلبی و درونی است؛ لذا تقوا به «قلوب» اضافه شده؛ زیرا حقیقت تقوا، در دل است و چنانچه تقوا در دل جایگزین شد، به دیگر اعضاء هم

اثر می‌کند.

هدف اساسی اسلام، در سفر خانه خدا، سیر الی الله است و حرکت به سوی صاحب خانه است و نه خانه به تنهایی و غرض اصلی تهذیب نفس است و تربیت روح و روان. اسلام می‌خواهد انسانها را بسازد و بگوید سالیک الی الله باید مشتهیات نفسانی و لذات جسمانی را کنار بگذارد و نفس اماره را بکشد و تمام توجهش به سوی خدا باشد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بادداشتها و مشخصات منابع و مأخذ

- ۱ - رک: محمد بن الحسن الحر العاملی، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق و تصحیح از: شیخ عبدالرحیم ربانی، مکتبة الاسلامیة ۱۴۰۱ هـ . ق. ج ۸ ص ۳ ذیل باب وجوب الحج حدیث ۱.
- ۲ - رک: الشیخ محمد حسن النجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱ م الطبعة السابعة ج ۱۷ ص ۲۱۴.
- ۳ - رک: مأخذ سابق ج ۱۷ ص ۲۱۴.
- ۴ - رک: وسائل باب ۴۱ ذیل حدیث ۳ ج ۸ ص ۷۷.
- ۵ - رک: جواهر الکلام ج ۱۷ ص ۲۱۴.
- ۶ - رک: وسائل الشیعة ج ۸ ص ۸۴.
- ۷ - رک: ابو محمد الحسن بن علی بن الحسین بن شعبة الحرّانی، تُخف العقول عن آل الرسول چاپ بیروت، مؤسسة الاعلمی، الطبعة الخامسة ۱۳۹۴ هـ . ۱۹۷۴ م ص ۳۰.
- ۸ - رک: نقل از: محمد هادی فخرالمحققین، نکته هائی از قرآن مجید، شیراز، چاپ مصطفوی، بدون تاریخ چاپ ص ۵۲۲.
- ۹ - رک: نهج البلاغة، چاپ صبحی الصالح، الطبعة الاولى ۱۹۸۰ دارالکتب اللبنانی، بیروت ص ۴۲۲.
- ۱۰ - رک: سید قطب، فی ظلال القرآن، الطبعة الخامسة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان در ۸ مجلد ۱۳۸۶ هـ ۱۹۶۷ م ج ۱ ص ۱۵۴ و ۱۵۵.
- ۱۱ - رک: مأخذ سابق همان جلد و همان صفحه.
- ۱۲ - رک: مأخذ پیشین ج ۱ ص ۱۵۵.
- ۱۳ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تاج القراء محمود بن حمزة بن نصرالکرمانی از علمای قرن پنجم هجری، اسرار التکرار فی القرآن، تحقیق از: عبدالقادر احمد عطا، الطبعة الاولى ۱۳۹۴ هـ . ۱۹۷۴ م قاهره، چاپ دارالاعتصام ص ۲۲ و نیز رجوع شود به: محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی متوفی به سال ۶۶۶ هـ . تفسیر أسئلة القرآن المجید واجوبتها، تحقیق و مقدمه از: محمد علی انصاری قمی، چاپ قم، چاپخانه مهر، افسس ص ۸.
- ۱۴ - رک: ابوبکر محمد بن عبدالله معروف به: ابن العربی، احکام القرآن، تحقیق از: علی محمد البجاوی چاپ بیروت در چهار مجلد ج ۱۱۸.
- ۱۵ - رک: ابوالبقاء عبدالله بن الحسین بن عبدالله العکبری، متوفی به سال ۶۱۶ هـ املاءء ماقرن به الرحمن من وجوه الاغراب والقراءات فی جمیع القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة الطبعة الاولى ۱۳۹۹ هـ ۱۹۷۹ م دو جلد در یک مجلد ص ۸۵.
- ۱۶ - برای آگاهی بیشتر درباره آیه مورد بحث به مأخذ زیر مراجعه شود:
- الف - جمال الدین مقداد بن عبدالله السیوری، متوفی به سال ۸۲۶ هـ . کنزالعرفان فی فقه القرآن تحقیق از:

- شیخ محمد باقر شریف زاده، طهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۴۲ ش - ۱۳۸۴ هـ . ق دو جلد در یک مجلد ج ۱ ص ۳۰۲.
- ب - جواد الکاظمی، مسالک الانهام إلى آیات الاحکام، تصحیح از محمد تقی کشفی، طهران، مکتبه المرتضویه، ج ۲ ص ۱۹۷ و ص ۱۹۸.
- ج - الشیخ مسعود سلطانی، أقصى البیان فی آیات الأحکام، بدون تاریخ چاپ ج ۱ ص ۳۷۲ و ص ۳۷۷.
- د - ابوالقاسم محمود بن عمر زمشخری، تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل و عبون التأویل فی وجوه التأویل معروف به: تفسیر کشاف، افسست تهران، انتشارات، آفتاب در چهار مجلد ج ۱ ص ۳۴۷.
- ه - علاء الدین علی بن محمد بن ابراهیم بغدادی معروف به: الخازن، تفسیر الخازن، مُسمی به: لباب التأویل فی معانی التنزیل، سال تألیف ۷۳۵ هـ چاپ مصر، مطبعة مصطفى محمد ۷ بخش در چهار جلد ج ۱ ص ۱۵۴.
- ۱۷ - رک: فیض کاشانی از علمای قرن یازدهم هجری، الصافی فی تفسیر القرآن، از انتشارات کتابفروشی اسلامیة در ۳ مجلد ج ۱ ص ۱۷۶.
- ۱۸ - رک: معین الدین محمد بن محمود نیشابوری، تفسیر بصائر یمینی، تصحیح دکتر علی رواقی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۹ ص ۲۴۷.
- ۱۹ - رک: فی ظلال القرآن ج ۱ ص ۲۸۳.
- ۲۰ - رک: أحكام القرآن ج ۱ ص ۱۳۵.
- ۲۱ - رک: تفسیر الخازن ج ۱ ص ۱۵۴ و ص ۱۵۵، «تفسیر سورآبادی»
- ۲۲ - رک: ابوبکر عتیق سورآبادی، تفسیر سورآبادی، ظاهراً در قرن ششم هجری نوشته شده، چاپ عکسی از روی نسخه‌ای کهن، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۳ ج ۱ ص ۱۱۱ و ۱۱۲.
- ۲۳ - رک: أقصى البیان ج ۱ ص ۳۷۸.
- ۲۴ - رک: لسان التنزیل (= زبان قرآن) تألیف قرن چهارم یا پنجم هجری، به اهتمام دکتر مهدی محقق، از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم ۱۳۵۵ هـ ش ص ۲۱۰.
- ۲۵ - رک: تفسیر سورآبادی ج ۱ ص ۱۱۲.
- ۲۶ - رک: أحكام القرآن ج ۱ ص ۱۳۷.
- ۲۷ - رک: ابوسعید عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی بیضاوی، متوفی به سال ۷۹۱ هـ ، «تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل» معروف به: تفسیر بیضاوی، چاپ مصر، مطبعة مصطفى محمد ج ۱ ص ۲۲۶.
- ۲۸ - رک: ابوالسعود محمد بن محمد العمادی، متوفی به سال ۹۵۱ هـ . تفسیر ابی السعود، المُسمی «إرشاد العقل السلیم الی مزیاب القرآن الکریم» تحقیق از: محمد محمد عبداللطیف، الطبعة الاولى ۱۳۴۷ هـ - ۱۹۲۸ م، المطبعة المصریة بالازهر الشریف بمصر ج ۱ ص ۱۵۹.
- ۲۹ - رک: کنز العرفان ج ۱ ص ۳۰۳.
- ۳۰ - رک: فی ظلال القرآن ج ۱ ص ۲۸۸.
- ۳۱ - رک: زجاج، معانی القرآن و إعرابه، شرح و تحقیق از: دکتر عدالجلیل عبده شلی، از منشورات مکتبه

- العصریة، بیروت - صیدا در ۲ جلد ج ۱ ص ۲۶۴.
- ۳۲ - رک: تفسیر بیضاوی ج ۱ ص ۲۲۷.
- ۳۳ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مسالک الأفهام ج ۲ ص ۲۰۹.
- ۳۴ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر الخازن ج ۱ ص ۱۵۷.
- ۳۵ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: فی ظلال القرآن ج ۱ ص ۲۸۹ و ۲۹۰.
- ۳۶ - رک: ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، تفسیر غریب القرآن، تحقیق از: السید احمد صفردار احیاء الکتب العربیة، مصر، ۱۳۷۸ هـ - ۱۹۵۸ م ص ۷۹.
- ۳۷ - رک: معانی القرآن وإعرابه ج ۱ ص ۲۶۴.
- ۳۸ - رک: مکی بن ابی طالب القیس، مُشکل إعراب القرآن، تحقیق از: یاسین محمّد السواس، دمشق ۱۳۹۴ هـ . ق ۱۹۷۴ م ج ۱ ص ۱۴۰.
- ۳۹ - رک: أحكام القرآن، ابن العربی ج ۱ ص ۱۴۰.
- ۴۰ - رک: کنز العرفان ج ۱ ص ۳۰۷ تا ۳۱۰.
- ۴۱ - رک: امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، تفسیر جوامع الجامع، مقدمه و تصحیح از: دکتر ابوالقاسم گرجی، از انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران، اسفند ۱۳۴۷ [جزء اول] و جلد دوم از انتشارات دانشگاه تهران، اسفندماه ۱۳۵۹ هـ . ش ج ۱ ص ۱۱۲.
- ۴۲ - رک: مسالک الافهام ج ۲ ص ۲۱۵.
- ۴۳ - رک: أقصى البیان ج ۱ ص ۳۸۳ و ۳۸۴ علوم اسلامی
- ۴۴ - رک: احکام القرآن ج ۱ ص ۲۸۵.
- ۴۵ - رک: أقصى البیان ج ۱ ص ۳۴۵.
- ۴۶ - رک: کنز العرفان ج ۱ ص ۲۶۷.
- ۴۷ - رک: تفسیر الخازن ج ۱ ص ۳۲۵.
- ۴۸ - رک: ابوالبرکات ابن الانباری، متوفی به سال ۵۷۷ هـ - البیان فی غریب إعراب القرآن تحقیق از دکتر طه عبدالحمید طه در ۲ جلد، مصر، الهيئة المصریة العامة للتألیف والنشر، ۱۳۸۹ هـ - ۱۹۶۹ م ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴.
- ۴۹ - رک: فی ظلال القرآن ج ۵ ص ۵۹۱.
- ۵۰ - رک: مأخذ سابق ج ۵ / ۵۹۱ و ۵۹۲.
- ۵۱ - رک: شیخ الطائفة طوسی، تفسیر النبیان، تصحیح و تحقیق از: احمد حبیب قصیر العاملی، مکتبة الامین نجف اشرف، افست بیروت، در ۱۰ جلد ج ۷ ص ۲۷۱ و ۲۷۲.
- ۵۲ - رک: البیان... ج ۲ ص ۱۷۳.
- ۵۳ - رک: کشاف ج ۳ ص ۱۰.
- ۵۴ - همان مأخذ و همان صفحه.

تفسیر در قرن چهاردهم هجری

در این مقال بر آن نیستیم که تمام تفاسیر نوشته شده در این قرن را بررسی کنیم و یا از آنها اسم، ببریم و آنها را، معرفی و پیرامون آنها، بحث کنیم^۱، بلکه برآنیم تا از انواع تفاسیری که در قرن چهاردهم هجری نوشته شده و هر کدام صبغه و رنگ و نوع خاصی دارد، بحث کنیم^۲.

انواع مختلف تفاسیر، در قرن چهاردهم عبارت است از:

- الف - تفاسیری که جنبه های علمی در آنها قوی است؛
- ب - تفاسیری که جنبه های مذهبی در آنها بیشتر رعایت شده است؛
- ج - تفاسیری که جنبه تاویلی و انحراف در آن، غلبه دارد؛
- د - تفاسیری که از نظر ادبی اجتماعی، بیشتر در آنها بحث شده است.

الف: تفاسیری که جنبه علمی در آن قوی است، تفسیری است که مفسر سعی کرده است تا بگوید در قرآن مجید از علوم مختلف یا به طور تصریح و یا به طریق تلمیح و اشاره، بحث شده است. یکی از مهمترین این گونه تفاسیر، [کشف الاسرار النورانیة القرآنیة فی ما یتعلق بالأجرام السماویة والارضیة والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنیة] است که مردی فاضل و طیب بارعی به نام: محمد بن احمد الإسکندرانی، از دانشمندان اواخر قرن سیزدهم هجری نوشته و تفسیری است بزرگ، در ۳ مجلد به سال ۱۲۹۷ هجری، چاپ شده است.

مرحوم سید عبدالرحمن کواکبی، مرد اصلاح طلب عالم اسلامی، کتاب

طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد را در قرن چهاردهم هجری نوشته و بر آن است که قرآن «شمس العلوم و کنز الحکم» است. این گونه مفسران بر آنند تا به مصداق «... ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین».

(بخشی از آیه ۵۹ / انعام)
در قرآن تمام مسائل علمی هست، مثلاً مسأله حرکت کائنات را که دائم در حرکت هستند، قرآن هم گفته است:
«و آیه لهم الارض المیتة احيیناها... و کل فی فلیک یسبحون» (س / ۴۰).
و نیز گفته اند: این که می گویند زمین از منظومه شمسی جدا شده، قرآن هم گفته است:

«... ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقناهما». (انبیاء / ۳۰).

و یا مسأله انشقاق قمر از زمین را، قرآن هم گفته است:

«اولم یروا انا ناتی الارض تنقصها من اطرافها...» (زعد / ۴۱).

و نیز گفته اند: طبقات ارض که هفت است، قرآن هم، چنین گفته است:

«الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن...» (طلاق / ۱۲).

و نیز پس از تحقیق به این نتیجه رسیده اند که اگر کوهها نباشد، زمین در گردش و حرکت خود با اشکال روبروست، و جبال روی زمین سبب شده که حرکت زمین کمتر شود^۳، قرآن هم گفته است:

«والقی فی الارض رواسی ان تمید بکم» (نحل / ۱۶ و لقمان / ۱۰).

۵ این آیه با ملاحظه صدر و ذیلش به هیچ وجه متضمن چنان معنایی نیست، بلکه مراد از کتاب مبین در آیه لوح محفوظ است که تمام حوادث جهان از کوچک و بزرگ در آن ثبت است و در حقیقت گنجینه علم خداست.

□ علامه طباطبائی، ذیل آیه اقتربت الساعة واتسق القمر» نوشته است: مفسرانی که اشاره به یک مطلب ریاضی کرده و گفته اند: «انشق القمر» اشاره است به یک حقیقت علمی که در عصر نزول آیه، کشف نشده بود و امروز حل شده و آن، جدا شدن کره ماه از زمین می باشد، قبول ندارد و آن را مردود دانسته؛ زیرا جدا شدن کره ماه از زمین، اشتقاق است و در آیه انشقاق آمده و انشقاق یعنی پاره شدن چیزی و دو نیم شدن آن، و جدا شدن چیزی را، از چیز دیگر، انشقاق نمی گویند. رک: میزان فی تفسیر القرآن ج ۲۰ ص ۶۱ به بعد.

تفسیر طنطاوی

یکی از تفاسیر علمی قرن چهاردهم هجری الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم نوشته شیخ طنطاوی جوهری، متوفی به سال ۱۳۵۸ هجری است که در ۲۶ جزء و ۱۳ مجلد چاپ شده است.

شیخ طنطاوی، به عجایب کون و بدایع طبیعت عشق می ورزیده و در آفرینش آسمان و زمین زیاد می اندیشیده و چون دیده است که بسیاری از مفسران و علمای اسلامی در این باره، تفسیری ننوشته و هیچ یک از مفسران و علماء به تفسیر قرآن مجید، از این جنبه ننگریسته اند، خود بر آن شده تا تفسیری بنویسد و عجایب کونیه را با آیات قرآنی تبیین کند و آیات قرآنی را از دیدگاه عجایب طبیعی و صنیع خداوندی بررسی کند.

اصولاً، طنطاوی رسائل و کتبی همچون نظام العالم والاسلام و جواهر العلوم والتاج المرضع و جمال العالم والنظام والاسلام و نهضة الامة و حیاتها نوشته و این نوشته ها به زبانهای مختلف هم ترجمه شده، ولی هیچ یک از این تألیف وی را راضی نکرده و از خدا خواسته است که او را موفق گرداند تا تفسیری بنویسد و علوم طبیعی و عجایب کونی را در آن بگنجاند و علوم بشری را با آیات قرآن، منطبق سازد.

طنطاوی، بر آن است که در قرآن مجید ۵۷۰ آیه درباره امور زراعی و طبّی و معادن و حساب و هندسه و نجوم و مسائل فلکی و دیگر صناعات و علوم امروزی هست و حال آن که در مسائل فقهی بیش از ۱۵۰ آیه وجود ندارد.^۴

روی این اصول است که او تفسیری می نویسد که بنا به گفته خود او:
«ولقد وضعتُ فی هذا التفسیر ما یحتاجه المسلم: من الأحکام والأخلاق و عجائب الکوّن، و اثبتُ فیهِ غرائب العلوم و عجائب الخلق ممّا یشوق المسلمین والمسلمات، الی الوقوف علی حقائق معانی من الآیات البینات.»^۵

۴ طنطاوی در سال ۱۲۸۷ هجری برابر ۱۸۷۰ میلادی به دنیا آمده و در سال ۱۳۵۸ هجری برابر ۱۹۴۰ میلادی،

فوت شده است. رک: الأعلام، زرکلی، ط دوم ج ۳ ص ۳۳۳-۳۳۴.

طنطاوی خود اعتراف کرده که تفسیر وی، جنبه الهامی دارد و توفیقات ربّانی شامل حالش شده که توانسته چنین تألیفی را به مستضعفان عرضه کند؛ زیرا او برای اثر خود، در جهان سوم ارزشی قائل است و امیدوار است که تفسیر او یکی از اسباب پیشرفت مستضعفان در روی زمین باشد چه او به مسلمانان، خطاب می‌کند و می‌گوید:

در آیات قرآنی تأمل کنید و به قرآن عمل کنید و بدانید که امروزه، دوران تجلی نور اسلام است و زمان پیشرفت است و روزگار انقلاب علمی، سپس افزوده است که در قرآن مجید ۷۰۰ آیه وجود دارد که از عجایب طبیعت بحث کرده است.^۵

طنطاوی به صراحت یندا در داده است که:

«یا أمة الإسلام آیات معدودات فی الفرائض اجتذبت فرعاً من علم الرياضیات، فما بالکم ایها الناس بسبع مائة آية فیها عجائب الدنيا کلها.»^۶

با آن که مؤلف، در نوشتن این تألیف زحمات فراوانی تحمل کرده و تفسیر را در ۲۶ جزء و ۱۳ مجلد نوشته و مجموعاً حدود ۱۰ هزار صفحه چاپی مطلب نگاشته، ولی با وجود این، تفسیر الجواهر طنطاوی، مقبولیت عام نیافته و بسیاری از علمای بلاد بر آن ردیه نوشته و حتی مملکت سعودی، اجازه ورود تفسیر مزبور را به این کشور نداده است.^۸

مفسر گرامی، در این تفسیر بزرگ در آغاز آیات قرآنی را به اختصار لفظاً تفسیر کرده و تقریباً همان شیوه مألوف مفسران را رعایت داشته و به همان روش متداول، تفسیر کلمات قرآنی را باز گفته، لیکن هدف اصلی او طرح مباحث علمی است که بدانها لطائف و یا «جواهر» گفته است.

آنچه که در این بخش مورد بحث مفسر قرار گرفته، آراء و عقاید دانشمندان شرق و غرب است در عصر جدید که وی، این عقاید را باز گفته تا به جهانیان ثابت کند که پیش از دست یافتن علمای امروز بدین مباحث، در قرآن کریم از آن علوم بحث شده است.

«... و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء...» (آیه ۹۲ / نحل).

طنطاوی، برای توضیح هر چه بیشتر و برای این که خواننده، مسائل را بهتر درک کند، تصاویری از نباتات مختلف و حیوانات گوناگون و مناظر طبیعی و صور

فلکی و نجومی را، به مناسبت، در تفسیر خود ترسیم کرده است تا، بدین وسیله، مسائل را بهتر مرکوز ذهن خواننده سازد. مثلاً، ذیل آیات: «الَّذِي خَلَقَ فَسْوَىٰ. وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ. وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ.» (اعلیٰ ۲/ - ۴).

چند جَوْهَرَة (لطیفه) ذکر کرده است.^۹
 «الجوهرة الاولى في عجائب الاشكال المتبلورة في المعادن» می باشد.
 و «الجوهرة الثانية في عجائب النباتات والاشجار كالتخل والتين» می باشد.
 و «الجوهرة الثالثة في عجائب الحيوان» است.
 طنطاوی، برای بحث پیرامون مسائل مزبور، تصاویر فراوانی در تفسیر خود از حَشْرَاتِ مختلف اعم از مفید و مضر، ترسیم کرده است.^{۱۰}
 مفسر یاد شده، در تفسیر خود گاه به انجیل استشهاد جُسته و انجیل معتبر به اعتقاد او همان انجیل «برنابا» است که اصح آنجیل است. مثلاً ذیل آیه:
 «هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ثم استوى الى السماء فسواهنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.» (بقره/ ۲۹).
 در بحث از «سَمَوَاتِ السَّبْعِ»، پس از آن که ملخَصِ نظر علماء را بیان کرده، متذکر شده است^{۱۱} که:

«وَلَقَدْ ظَهَرَ اِنْ هَذَا فِي اِنْجِيلِ بَرْنَابَا وَهُوَ اَقْرَبُ الْاَنْجِيلِ اِلَى الْحَقِّ».

و نیز ذیل آیه:

«يَا بَنِي اِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ اَوْفُوا بِعَهْدِي اَوْفِي بَعْتِكُمْ وَ اِيَّاي فَارْتَبُونِ» (بقره/ ۴۰).

ضمن این که از عهد مورد بحث، سخن گفته و آن را انجام طاعت و اجتناب از معاصی و یا نبوت پیامبر خاتم دانسته، متذکر شده که بسیاری از مطالب تورات را حذف کرده و تغییر داده اند و تنها انجیل «برنابا» دستخوش حوادث نشده است. عبارتی طنطاوی چنین است:

«ولم يبق من الكتب السماوية كتاب لم تمتد اليه ايدي المغيرين إلا انجيل برنابا الذي كان سراً مكتوماً عند النصارى قديماً.»^{۱۲}

طنطاوی در تفسیر خود، به حروف الفباء که تعداد آن ۲۹ حرف است [چنانچه الف هم به شمار آید] اشاره کرده و رابطه آنها را با حروف مقطعه قرآنی که در ۲۹ سوره آمده بررسی کرده و نیز از حساب جَمَل و حروف اَبجد که از یهود به مسلمانان رسیده و بسیاری از مسائل را با آن، بررسی کرده، سخن گفته است.^{۱۳}

«وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثَبِّتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسُهَا وَبَصَلَهَا قَالَ أَلَسْتَبْدُلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ...» (بقره/ ۶۱).

طنطناوی تحت عنوان «الفوائد الطیبیة فی هذه الآیة» بحثی را مطرح کرده و سپس نظریاتِ اطباءِ جدید را که باید از هوای پاک و غیر آلوده و ورزشهای بدنی و خوردنِ خوراکیهای ساده، بهره گرفت و از خوردنِ گوشتِ فراوان اجتناب کرد، مطرح کرده، و سپس، افزوده است که این دستورها همان چیزی است که قرآن مجید گفته است:

«... استبدلون الذی هو أدنی بالذی هو خیر...» (بقره/ بخشی از آیه ۶۱).
که، در واقع، اشارتی است به همین گونه دستورالعملها، زندگی ابتدایی که فقط به مَن و سَلوی، اکتفا می شده و این دو خوراکی، بیماری به دنبال نداشته، بهتر است از زندگی دشوار همراه با تمدن که خوراکیهای متنوع رنگارنگ همراه آن باشد و بیماری زا.

سرانجام، وی چنین گفته است:

«فَلْيَفْهَمِ الْمُسْلِمُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَبِهَذَا فَلْيَعْمَلُوا وَلْيُوصُوا الْأَبْنَاءَ بِالْإِقْلَالِ مِنَ اللَّحْمِ وَتَحْرِيمِ شَرْبِ غَيْرِ الْمَاءِ...»^{۱۴}.

طنطاوی، در بحث از آیه:

«وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً...» (بقره/ ۶۷).

پس از آن که تفسیر لفظی آیه را بیان می کند، بحثی را در باب «عجائب القرآن و غرائب» مطرح می سازد^{۱۵} و از مسأله خواب مغناطیسی که عالمگیر شده، بحث می کند و می گوید^{۱۵}:

«أَمَّا مَسْأَلَةُ التَّنْوِيمِ الْمَغْنَطِيسِيِّ الَّذِي عَمَّ الْكُرَّةَ الْأَرْضِيَّةَ وَ صَارَ عِلْمًا يُدْرَسُ

رَسْمِيًّا وَيَسْتَعَانُ بِهِ فِي عِلْمِ الطَّبِّ...».

طنطاوی، در بحث از آیه مزبور، به علم احضار ارواح (درست‌تر: ارتباط با ارواح) اشاره می‌کند و بر آن است که علم احضار ارواح از همین آیه، استخراج می‌شود. او از مبدع این علم و کیفیت انتشار آن میان ملل مختلف و فایده آن [که یقین به آخرت و ایمان به زندگی پس از موت است] بحث می‌کند و می‌گوید:

«وَأَمَّا عِلْمُ تَحْضِيرِ الْأَرْوَاحِ فَإِنَّهُ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ اسْتِخْرَاجُهُ، إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ تُثَلِّي وَالْمُسْلِمُونَ يُؤْمِنُونَ بِهَا حَتَّىٰ ظَهَرَ عِلْمُ تَحْضِيرِ الْأَرْوَاحِ بِامْرِيكَأَوَّلًا ثُمَّ بِسَائِرِ أَرْوَاحٍ ثَانِيًا. نَبْذَةُ مِنْهُ لِنَعْرِفَ كَيْفَ كَانَ مَبْدَأُ هَذَا الْعِلْمِ وَكَيْفَ كَانَ انْتِشَارُهُ بَيْنَ الْأُمَمِ، وَفَائِدَةُ هَذَا الْعِلْمِ أَنَّ مَنْ صَحَّتْ عِنْدَهُ أَحْوَالُ الْأَرْوَاحِ وَظُهُورُهَا، أُيَقِنُ بِالْآخِرَةِ وَبِالْحَيَاةِ بَعْدَ الْمَوْتِ إِيقَانًا تَامًا...»^{۱۷}

این مفسر، در بحث از آیه: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَيْدِيهِمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور/ ۲۴).

و آیه «أَلْيَوْمَ نَخْتُمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس/ ۶۵).

می‌نویسد: آیا استدلال به آثار اقدام و أرجل (= پاها) و آثار اصابع و انگشتان که در روزگار ما علمی، مستقل و حائز اهمیت شده است، همان چیزی نیست که قرآن بدان اشاره کرده؟ و آیا اینها از معجزات و غرائب قرآنی نیست؟!

و خلاصه این که، تفسیر جواهر شیخ طنطاوی، دائرة المعارفی است که از علوم گوناگون سخن گفته و در آن همه چیز هست و همان‌طور که درباره «تفسیر کبیر» امام فخر رازی گفته اند:

«فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا التَّفْسِيرَ».

در باب تفسیر جواهر طنطاوی همین عبارت صادق‌تر است. (البته با قدری اغراق گویی).

طنطاوی بر آن است که:

«إِنَّ الْقُرْآنَ قَدْ جَاءَ مُتَضَمِّنًا لِكُلِّ مَا جَاءَ وَيَجِبِيْ بِهٖ الْإِنْسَانُ مِنْ عُلُومٍ وَنَظَرِيَّاتٍ وَكُلِّ مَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ الْكَوْنُ مِنْ دَلَائِلٍ وَأَخْدَاتٍ».

و این نظریه را از آن جهت، ابراز می‌دارد تا که آیه:
 «... ما قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...» (انعام / ۳۸).
 تحقق یابد.^{۱۸}

ولی بهتر آن است که بگوییم: قرآن کتاب تربیت است و هدایت، هدایت نوع بشر به یک زندگی به تمام معنا انسانی و سعادت‌مندانانه. درست است که قرآن خود نیز گفته است:

«... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرًا
 لِلْمُؤْمِنِينَ» (آیه ۹۲ / نحل).

یعنی: ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیان‌کننده همه چیز است، ولی در دنباله آیه «هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرًا لِلْمُسْلِمِينَ» گفته است یعنی آنچه که به تأمین یک زندگی سعادت‌مندانانه انسانی کمک کند، در این کتاب، هست، آنچه انگیزه انسان بر کشف و جستجوی اسرار طبیعت و قوانین آفرینش باشد در این کتاب وجود دارد و نه جزئیات آنها.

این که برخی می‌گویند: همیشه چیز در قرآن هست؛ تمام اسرار علوم طبیعی، فورمولهای ریاضی، جزئیات علم تشریح، نام و نشانی داروها، راه پیشگیری و درمان بیماریها، همه در قرآن وجود دارد. و با اندک تناسبی، آیات قرآنی را بر یک سلسله فرضیات علمی [ونه حقایق مسلم و قطعی] تطبیق می‌کنند، خود یک اشتباه بزرگ است؛ زیرا فرضیات علمی، پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است و آیات قرآنی یک واقعیات ثابت لایتغیر. و تطبیق یک واقعیات ثابت بر یک سلسله امور متغیر منطقی نیست! بسیاری از فرضیه‌های علمی، در پرتو اکتشافات علمی جدید، ممکن است تغییر یابد، پس چگونه این فرضیه دگرگون شده را می‌توان با آن آیات که وحی آسمانی است و خطا و اشتباه در آنها راه ندارد، تطبیق داد؟!

البته، گاه ممکن است که یک مسأله علمی در لابلای آیات مربوط به اسرار آفرینش و توحید و مسائل ایمانی، تصریح شده باشد همان طوری که در آیه:

«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ صُجَّعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَرَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ» (نمل / ۹۱).

به حرکت زمین اشاره شده، ولی نباید فراموش کرد که تکیه قرآن بر اخلاق است و هدایت و بهتر زیستن انسانها.

در آغاز همین سوره نمل، قرآن گفته است:

«تلك آيات القرآن و كتاب مبين. هُدًى و بُشْرًا للمؤمنين» (نمل / ۲ - ۳).

البته برخی که در حُسن نیت آنان هم تردید وجود ندارد، از روی ایمان محکم می‌گویند که: تمام علوم و اختراعات امروز در قرآن مجید هست و به آیه:

«... ولا رطب و يابس الا في كتاب مُبين» (انعام / ۵۹) استناد می‌کنند و

می‌گویند: علم نجوم، زیست‌شناسی، صنعت استخراج فلزات همه در قرآن هست. ولی بهتر است که بگوییم قرآن یک کتاب و یک مجموعه قوانین و یک راهنمای زندگی برای انسانهاست، تکیه قرآن بر اخلاق است، یکی از مبادی بزرگ قرآن پس از پرستش خدای یکتا، اخلاق است، اخلاقی که بر تقوا تکیه دارد و چون بر تقوا تکیه دارد پایه‌های اخلاق اسلامی از فولاد استوارتر است. مثلاً، اسلام، ملاک شاخصیت یک فرد را بر تقوا دانسته و گفته است:

«... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ...» (حجرات / ۱۳).

بسیاری از مفسران و قرآن‌شناسان معاصر، شیوه شیخ طنطاوی را در تفسیر نپسندیده و بر او اعتراض کرده‌اند، همچون شیخ محمود شلتوت که در مجله الرسالة (سال نهم، شماره‌های ۴۰۷ و ۴۰۸) به این‌گونه تفاسیر اعتراض کرده و نیز شیخ امین الخَوْلِي و محمد رشید رضا هم بر این‌گونه مفسران اعتراض کردند و شیوه مفسرانی را که به روش امام فخر رازی تفسیر بنویسند و در تفسیرشان از علوم ریاضی و طبیعی و دیگر مباحث علمی، بحث کنند، نپسندیدند.

شیخ محمد مصطفیٰ قراغی با آن که زحمات مؤلف تفسیر الجواهر را ستوده ولی تفسیر مزبور مورد قبول ایشان هم واقع نشده است. *

* بحث رابطه قرآن با علوم، به همین جا ختم نمی‌شود و در خور یک مقاله و یا رساله جداگانه است که ان‌شاء الله در آینده در مجله مشکوة طرح خواهد گردید. م

ب - تفاسیر مذهبی:

یکی از کهن‌ترین اشتغالات علمی مسلمانان، بحث در بیان معانی آیات قرآن مجید و کشف مقصود کلام خدا بوده است. بدین معنا که از همان قدیم، بحث در آیات قرآنی وجود داشته به طوری که برخی در تفسیرهای خود فقط به نقل روایات و اقوال صحابه و تابعین اکتفا می‌کردند. متکلمان سعی کردند که آیات را بر طبق افکار خود تفسیر کنند، فلاسفه نیز آنچه را که با بحثهای فلسفی، سازش داشت پذیرفتند و بقیه را تأویل کردند، متصوفه هم ظواهر آیات را کنار گذاشتند و یک سلسله مطالب از خود بافتند، در صورتی که لازم بود علاوه بر توجه داشتن به باطن آیات، به ظواهر هم توجه کنند.

فِرَق مختلف مذهبی هر یک بنا به اعتقادات مذهبی خود، قرآن را تفسیر کردند. در قرن چهاردهم اهل تسنن نیز تفاسیر فراوانی نوشتند و آیات قرآنی را بنابر اعتقادات خود، توجیه کردند، همان طوری که شیعه امامیه نیز خط مشی خود را دنبال کرد و در تفاسیر هر یک اعتقادات مذهبی بخوبی نمایان است. مثلاً، در تفسیر آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن شیخ محمد جواد بلاغی نجفی، متوفی به سال ۱۳۵۲ هجری، این خط مشی بخوبی مشهود است. ۵۵

تفسیر مزبور، از سوره فاتحه الكتاب آغاز و به آیه:

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

۵۵ دکتر ذهبی، علاوه بر این که در جلد دوم ص ۳۶ التفسیر والمفسرون این عبارت غرض آلود را نوشته «والحق ان الشيعة هم الذين حرفوا و بدلوا فكثيراً ما يزيدون في القرآن ما ليس منه...» و علاوه بر این که در جلد دوم ص ۴۴ همان کتاب که «اهم كتب التفسير عند الامامية الاثنى عشرية» را بر می شمارد فقط ۱۳ کتاب تفسیر برای شیعه برشمرده، از تعصب برای این که اشارتی طنزآلود داشته باشد می نویسد:

تفسیر «آلاء الرحمن» نجفی به آیه:

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا» (مانده / ۵۶).

ختم می شود؛ در صورتی که چنین نیست و تفسیر ایشان به آیه:

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (نساء / ۵۷). ختم می شود.

خالدین فیها ابدأ» (مائده/ ۵۷).

ختم می شود. تفسیر مزبور در دو جزء نوشته شده و در یک مجلد به چاپ رسیده است.

این مفسر، در مقدمه جزء اول از اعجاز و این که قرآن برای عرب معجزه بوده و این که در هر عصری چیزی حائز اهمیت بوده و معجزه محسوب می شده، سخن گفته و افزوده است که مثلاً، در عصر موسی به علت صناعت سحر، موسی از معجزه عصا، بهره برد و در روزگار مسیح به علت رواج علم طب در فلسطین، معجزه عیسی هم، شفاء ابرص و اعمی و اکمه بوده. خارج از حدود قوانین طب و مقارن ظهور پیامبر اکرم «ص» قوم عرب از لحاظ کلام و شعر، پیشرفتی داشت و تنها چیزی که می توانست برای آنان معجزه باشد، کلام برتر و گفتار شیواتر از گفتار خود آنان بود، این بود که قرآن با آن بلاغت و فصاحت برتر، می توانست برای آنان معجزه به شمار آید. بلاغی نجفی، در مقدمه تفسیر خود، اعجاز قرآن را از جنبه های گوناگون بررسی کرده و قرآن را از این جهت که نظام تشریحی عادلانه ای در آن وجود دارد، معجزه دانسته؛ زیرا مفسر مقررات و قوانین قرآنی را با نظامهای جور و ستم مقایسه کرده و نتیجه گرفته که آن گونه شرایع از فکر سخیف بشر سرچشمه گرفته و شریعت اسلام از منبع وحی الهی^{۱۹}.

مفسر، از جنبه اخلاقی هم قرآن را معجزه دانسته و بر آن است که قرآن در دوران توحش و بربریت عرب، نازل شده و زمانی که عرب در ظلمت جهل فرو رفته بود، انوار نورانی قرآن، دنیای تاریک عرب را روشن ساخت و مسائیل اخلاقی آن همچون آیه:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
يَعْظُمُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل/ ۹۲)
و آیه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَعْيُنِكُمْ...» (حجرات/ ۱۱)

۱۹ ابوالسعود محمد بن محمد عمادی، متوفی به سال ۹۵۱ هجری در تفسیر خود، ذیل آیه مزبور، از قول ابن مسعود نوشته است: «هی أجمع آیه فی القرآن یلخیر واثیر ولولم یکن فیہ غیر هذآ الآیه الکریمه لکففت فی کونه تیباناً لكل شیء...» و افزوده است که فعل مضارع «یأمر» در این آیه، «لإفادة التجدد والاستمرار...» می باشد.^{۲۰}

و آیه: «یا ایها الذین آمنوا لا یسخرن قوم من قوم... ولا تلیمزوا انفسکم ولا تنابروا بالألقاب...» (همان/ ۱۲).

و آیه: «یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضاً...» (همان/ ۱۳).

و بسیاری از آیات دیگر قرآنی که جنبه اخلاقی دارد و می‌تواند جوامع را به سعادت رهنمون باشد اگر باتورات متداول میان یهود و اناجیل اربعه موجود، مقایسه شود، به اعجاز این آیات از جنبه اخلاقی نیز معتقد خواهیم شد.

این مفسر، ذیل آیه:

«و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضاة الله...» (بقره/ ۲۰۶).

بنا به اعتقاد شیعه امامیه و به نقل از تفسیر تبیان و به روایت از امام محمد باقر علیه السلام نوشته است^{۲۱}:

«إنه قال نزلت فی علی (ع) حين بات علی فراش رسول الله «ص» لما أراد قریش قتلہ (ص).

او، در این باب، اقوال فراوانی را روایت کرده و از امام، زین العابدین علیه السلام، نیز نقل کرده است که:

«قال: أول من شری نفسه ابتغاء مرضاة الله علی بن ابی طالب عند قبته علی فراش رسول الله «ص»^{۲۲}.

وی، ذیل آیه:

«فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم» (بقره/ ۳۸).

درباره تفسیر «کلمات» از ابن عباس روایت کرده که از رسول خدا در این باره سؤال کردم «سألته عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه قال: سُئِلَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَعَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَرُوِيَ عَنِ طَرِيقِ الْإِمَامِيَّةِ نَحْوَ ذَلِكَ...»^{۲۳}

نویسنده آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن در ذیل آیه:

«... فما استمعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة...» (نساء/ ۲۴).

نوشته است: «فاء» در این آیه، برای تفریع است. بنابراین، استمتاع و بهره‌بردن از زنان

ماورای محرمات، حلال است و آیه در مقام تشریح است و ناظر به نوع خاصی از نکاح. و اصولاً التمتع: هو الانتفاع الموقت المحدود المبتنى على الانقطاع كما يدل عليه ألفاظ المتاع والتمتع وما يشتق من ذلك في القرآن بحسب موارد...»

و نیز از جمله «فَاتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ» می توان استنباط کرد که منظور ازدواج موقت است. این مفسر، در این باره اقوال مختلفی را نقل کرده و در صفحاتی روایات گوناگون مربوط به این موضوع را ذکر کرده است.^{۲۴}

بلاغی نجفی در تفسیر آیه:

«أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» (نساء / ۵۴).

از امام باقر و امام صادق علیهما سلام، نقل کرده که گفته اند: «نَحْنُ الْمَحْسُودُونَ» و ما خاندان، رسالت و وحی هستیم که مورد حسد دیگران قرار می گیریم.^{۲۵}



ج - تفسیر انحرافی و تأویلی:

از روزگاران پیشین گروهی در این اندیشه بودند که به اسلام لطمه زنند. یکی از راههای لطمه زدن، این بود که آیات قرآنی را به شیوه های نادرستی تأویل کنند که با اصل معنای قرآن، منافات داشت.

در دوران معاصر نیز گروهی، مطابق خواسته های خود، قرآن را تأویل کردند و آراء سخیف و افکار نادرست خود را در آن، گنجانند. انگیزه برخی کسب شهرت بود و خواستند بدین وسیله مشهور شوند؛ این بود که به مفسران قدیم تاختند و افکار آنان را نادرست جلوه دادند و از خود افکار نوی ابداع کردند که با معنای واقعی آیات مباین بود. برخی هم، به علت کم مایگی و بهره اندک از علم، پنداشتند که با همان اندک مایه و بضاعت مزجاة، راسخان در علم هستند، این بود که به تفسیر و تأویل آیات قرآنی پرداختند.

اینان بدون آگاهی از معنای لغوی کلمات و بدون آشنایی از رموز بلاغت و بدون این که از مسائل مختلف آگاه باشند، آزادانه در باب قرآن و تفسیر آن، سخن گفتند.

در این مقال، برآن نیستیم که از این گونه مفسران، نامی ببریم، ولی برای نمونه برخی از تأویلات و سخنانِ واهی آنان را نقل می‌کنیم اینان گفته‌اند که در آیه:

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ قَاتِلُوهَا أُيْدِيهِمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ...» (مائده/

۳۸).

فعل امر «إِقطعوا» برای ایباحه است و نه وجوب و امر در این آیه همچون آیه: «يا بني آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ...» (اعراف/ ۳۱) می‌باشد و برای وجوب نیست و بنابراین، «قطع ید سارق» حد واجب نمی‌باشد و ضرورتی ندارد که دست دزد قطع شود و این مسأله، از مسائلی است که ولی امر، می‌تواند در آن، تصرف کند و بنا به اقتضای زمان و مکان، تغییر یابد.^{۲۵} در جواب این مفسر باید گفت: اولاً این سخن با سنت پیامبر اکرم مبیانت دارد، ثانیاً جمله «جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ» خود قرینه ایست به این که، این کیفر لازم است و چنین عقوبتی، نتیجه کار خودشان است و باید این کیفر اجرا شود و نیز کلمه «نکال» هم که در لغت به معنای لجام و افسار است، مجازاً به هر کاری که از آن خراف، جلوگیری کند، اطلاق می‌شود، در واقع به معنای مجازاتی است که به منظور پیشگیری و ترک گناه انجام شود. هدف از اجرای این حکم هم بازگشت به حق و عدالت است.

[البته قطع ید سارق شرایطی هم دارد که بدون وجود آن شرایط، اقدام به بریدن دست سارق نمی‌شود].

برخی که این مجازات اسلامی را خشونت‌آمیز دانسته، گفته‌اند: اگر بنا شود که این حکم، در دنیای امروز، عمل شود باید بسیاری از دستها را بُرید. البته، باید دانست که اسلام مجموعه احکامی است که اجرای آنها در اجتماع سبب عدالت اجتماعی می‌شود و بریدن چند دست خطا کار، برای امنیت یک ملت ضرورت دارد.

۲۵ یعنی: دست مرد و زن دزد را به کیفر اعمالی که انجام داده‌اند به عنوان یک مجازات الهی قطع کنید.
 ۲۶ یعنی: ای فرزندان آدم، زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد یا خود بردارید که هم می‌تواند اشارتی باشد به زینتهای جسمانی که شامل پوشیدن لباسهای مرتب باشد و هم می‌تواند شامل زینتهای معنوی باشد یعنی صفات انسانی و ملکات اخلاقی.

مسأله قطع ید سارق، یک سنت اسلامی است که در حدود یک هزار سال قبل، سؤال کننده ای از سید مرتضیٰ — علم الهدی — پرسیده است:

يَدْ بِخُمْسٍ مِئِينَ عَشَجِدٍ وَدَيْتٍ مَا بِأَلِهَا قَطَعْتَ فِي رُبْعِ دِينَارٍ
یعنی: دستی که دیه آن پانصد دینار است، چرا به خاطر یک ربع دینار بریده می شود؟

سید مرتضیٰ در پاسخ سؤال او، متقابلاً، این شعر را سرود:

عِزُّ الْأَمَانَةِ أَغْلَاهَا وَأَرْخَصَهَا دَلُّ الْخِيَانَةِ فَافْهَمِ حِكْمَةَ الْبَارِي
یعنی: عزت امانت آن دست را، گران قیمت کرد و ذلت خیانت بهای آن را پایین آورد، فلسفه حکم خدا را بدان^{۲۷}.
و نیز گفته اند که در آیه:

«الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ... وَوَلَيْشَهْدُ عِدَّتَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» * (نور/ ۲).

هم امر، برای ایباحه است و نه وجوب، و چه خوبست که در شریعت، تیسیر بر تعسیر و تخفیف بر تشدید مقدم داشته شود^{۲۸}.

در پاسخ این مفسر باید گفت: دستور قاطع درباره زن و مرد زناکار این است که به هر یک صد تازیانه زده شود؛ زیرا دنباله مطلب هم، عبارت «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» آمده و این عبارت، مبین آن است که نباید در اجرای این حد الهی گرفتار رافت شوید. علاوه بر این، بخش پایانی آیه هم، قرینه دیگری است برای اجرای حکم؛ زیرا قرآن گفته است:

«وَلَيْشَهْدُ عِدَّتَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».

حضور گروهی از مؤمنان، در صحنه مجازات تنها برای این است که مجازات و کیفر آنان سبب عبرت و تنبیه دیگران هم بشود. خلاصه این که تمام قرائن حاکی است که امر «فَاجْلِدُوا» برای وجوب است و نه ایباحه.

مفسرانی که تفسیر آنان صِبْغَةُ الْحَادِي وَ تَأْوِيلِي دارد، مُنْكَرِ وجود جن نیز شده

* یعنی: زن و مرد زناکار را هر یک صد تازیانه بزنید و هرگز در دین خدا رافت (محبت کاذب) شما را نگیرد.

و صریح آیات قرآنی را تأویل کرده و در باب «جَنّ» در آیه: «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قرآنًا عجبًا. يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ» (جن/ ۱ و ۲). گفته اند: ^{۲۹} «إِنَّ الْجِنَّ قَبِيلَةٌ مِنَ الْعَرَبِ»، که البته، تأویل مزبور با صریح آیات قرآنی، منافات دارد و بهتر است در این باره سخن علامه طباطبائی را نقل کنیم که گفته است ^{۳۰}:

«الْجَنُّ نَوْعٌ مِنَ الْخَلْقِ مُسْتَوْرُونَ مِنْ حَوَاسِنَا يُصَدِّقُ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ بِوُجُودِهِمْ وَ يُذَكِّرُ أَنَّهُمْ بِنَوْعِهِمْ مَخْلُوقُونَ قَبْلَ نَوْعِ الْإِنْسَانِ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ مِنَ النَّارِ كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ مَخْلُوقٌ مِنَ التُّرَابِ» روانشاد، علامه، جن را نوعی از مخلوقات خدا دانسته که از حواس ما پوشیده و پنهان هستند و قرآن مجید، وجود چنین موجوداتی را تصدیق کرده و گفته است:

این نوع از مخلوقات قبل از نوع بشر خلق شده و از جنس آتش هم خلق شده، همان طوری که نوع بشر، از خاک آفریده شده است.

سپس، مرحوم طباطبائی به آیاتی از قبیل: «وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ (حجر/ ۲۷) استناد کرده و در باب این که این نوع از موجودات مانند دیگر موجودات نر و ماده دارند و ازدواج و تولد و تکاثر هم دارند به آیه:

«وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ...» (جن/ ۶).

استشهاد جسته و بر آن است که «جَنّ» هم مانند «انْس» مؤمن و کافر دارند که برخی صالح هستند و بعضی فاسد و برای این موضوع نیز به آیاتی استدلال جسته است ^{۳۱}.

جالب توجه این که علامه مرحوم، در همین سوره به نتیجه آیات که تسجیل نبوت پیامبر اکرم و وحدانیت خدا در ربوبیت و نیز مسأله معاد است، اشاره کرده و سپس دقایق آیات [مثل این که مفعول کلمه «استمع» که قرآن باشد به قرینه، حذف شده و معنای «نَفَر» که جماعت از سه تا نه را شامل می شود و معنای «عجب» که چیزی

۰ یعنی: و این که مردانی، از انس بودند که به مردانی از جن پناه می بردند.

است که آدمی را به شگفتی وامی دارد] همه را بیان کرده و برای خواننده توضیح داده و سپس افزوده است که اگر قرآن را «عَجَب» خواندند برای این بوده که کلامی است خارق العاده، هم در الفاظ و هم در معانی.

نویسنده المیزان، سپس گفتاری پیرامون «جَن» بیان کرده و با آیات قرآنی مطالب خود را توضیح داده و درباره این موجود، اطلاعاتی به خواننده داده است.

الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن تألیف ابوزید الهمزوری

تفسیر مزبور از جمله تفاسیری است که در محیطهای علمی و دینی سروصدای زیادی به پا کرد و مردان دینی «الازهر» را واداشت که با مولف آن مناظره و مباحثه کنند و پس از مباحثه به این نتیجه رسیدند که نویسنده، هدف شهرت و شهوت اشتها داشت و تنها راه رسیدن بدین مقصود را، در آن دانسته که تفسیری بنویسد و کلام خدا را تحریف کند و معانی واقعی آیات را دگرگون جلوه دهد تا بدین وسیله شناخته و معروف شود.

و به همین جهت اولیای مذهبی مصر، دستور دادند که کتاب از دسترس مردم دور گردد؛ زیرا آن را از کتب مضله، تشخیص دادند.

دکتر ذهبی نوشته است^{۳۲}: توانستم به یک نسخه از کتاب که در آرشیو کتب مضله دارالکتب المصریة بود، دست یابم و آن را مطالعه کنم و اطلاعاتی از محتویات کتاب، به دست آورم.

دکتر ذهبی که تفسیر مزبور را، مطالعه کرده، نوشته است: بر آن نیستیم که اباطیل و اضالیل او را تماماً بنویسم، لیکن برای توضیح و روشن شدن اذهان، برخی از نظریات مفسر را می نویسم تا معلوم گردد که این مفسر تا چه اندازه، منکر مسائلی است که قرآن و سنت و اجماع امت مسلمان، به آنها اعتقاد دارد؛ زیرا مفسر، معجزات انبیاء را قبول ندارد و برای هر یک از آن معجزات، تأویلات خاصی قائل است، مثلاً، در بحث از آیه:

«... أَنی قَدْ جِئْتُكُمْ بِآیَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنی أَمْخَلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الظِّلِّینِ کَهیئَةِ الظَّیْرِ فَأَنْفُخُ فِیْهِ فِیْکُونُ ظَیْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِیُّ الْأَکْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَ الْأُحْیِ الْمَوْتِی بِإِذْنِ اللَّهِ وَ

أَتْبَسُّكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * . « (آل عمران/ ۴۹).

قرآن از معجزه عیسی سخن گفته و مسأله ایجاد حیات را به فرمان خدا، طرح کرده و سپس به درمان بیماریهایی صعب‌العلاج یا غیر قابل‌علاج، اشاره کرده و از قول عیسی گفته است که می‌توانم اکمه (= کور مادرزاد) و اَبْرَص (= مبتلی به بیماری پستی) را درمان کنم و نیز گفته است که می‌توانم مردگان را هم زنده کنم و نیز افزوده است که من می‌توانم از آنچه شما خورده‌اید و یا آنچه در منازل خود ذخیره کنید، خبر بدهم [یعنی می‌توانم از یک منبع غیبی الهام بگیرم و از مغیبات خبر دهم].

لیکن نویسنده کتاب الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن نوشته است^{۳۳}:
کلمات جنبه تمثیلی دارد و منظور از «اکمه»: «مَنْ لَيْسَ عِنْدَهُ نَظْرٌ، مِی باشد و «اَبْرَص» هم یعنی کسی که متلون است و عیسی از لحاظ روحی و فکری اینان را درمان می‌کند و نه از نظر جسمی.

از مجموع گفته‌های نویسنده تفسیر، چنین استنباط می‌شود که خدای بزرگ، عیسی را، برای قوم خود به نبوت فرستاد تا نفوس و روح آنان را شفا دهد و قلوب مرده آنان را به نور علم زنده گرداند. بنابراین، چیز خارق‌العاده‌ای، انجام نشده است.

ولی علامة طباطبائی: ذیل آیه مزبور نوشته است: ^{۳۴}

در این آیه، آوردن کلمه «بِإِذْنِ اللَّهِ» برای آن است که بفهماند صدور این معجزات، به اذن خدای متعال است و من در آن، استقلالی ندارم و حتی عبارت «بِإِذْنِ اللَّهِ» بعد از هر معجزه تکرار شده تا سبب گمراهی نشود و معلوم گردد که تمام معجزات، همچون: آفریدن مرغ — زنده کردن مردگان همه با اذن خدا بوده و همه مقید به امر اوست. علاوه بر آن، دو آیه بعد هم گفته است:

• یعنی: من نشانه‌ای از طرف پروردگار شما برایتان آورده‌ام، من از بگل چیزی به شکل پرنده می‌سازم، سپس در آن، می‌دمم و به فرمان خدا پرنده‌ای می‌گردد و کور مادرزاد و مبتلایان به برص «پستی» را بهبودی می‌بخشم و مردگان را زنده می‌کنم و از آنچه می‌خورید و در خانه خود ذخیره می‌کنید به شما خبر می‌دهم، مسلماً در اینها نشانه‌ای برای شما هست، اگر ایمان داشته باشید.

«إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»

و نیز نویسنده کتاب الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن مُنکر تکلم عیسیٰ مسیح در مَهْد (گهواره) می‌باشد و لذا آیه «وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ» (آل عمران/ ۴۶)

را چنین تأویل می‌کند و می‌گوید^{۳۵}: «فی المهد: فی ذورالتمهید للحیة و هو ذور الصبأ»

در واقع خواسته است بگوید در دوران کودکی، استعداد و آمادگی سخن گفتن را یافته است، همان‌طوری که در زمان کهولت، اراده و قدرت او سستی نیافته است و شاید هم بتوان گفت که معنای عبارت این است: «يُكَلِّمُ النَّاسَ الصَّغِيرَ مِنْهُمْ وَالْكَبِيرَ عَلَامَةً عَلَى تَوَاضُعِهِ وَ مَبَاشِرَةَ دَعْوَتِهِ بِنَفْسِهِ» یعنی: به واسطه تواضع و فروتنی اش با خرد و کلان، سخن می‌گفت و آنان را با دعوت خود آشنا می‌کرد.

لیکن نویسنده تفسیر المیزان، معنا و تفسیر آیه مزبور را به خوبی روشن کرده و نوشته است^{۳۴}:

مَهْد: چیزی است که برای طفل تهیه می‌کنند و آن را گهواره گویند. «كَهْل» هم از ماده کهولت است و آن زمانی است که انسان از جوانی گذشته و هنوز به پیری نرسیده باشد. علامه طباطبائی در ذیل همین آیه افزوده است که در سال دوم ولادت، ممکن است طفلی کم و بیش سخن گوید، پس سخن گفتن طفل در گهواره فی حدی نفسه از خوارق عادات نیست، لیکن ظاهر آیه می‌رساند که عیسیٰ در گهواره مانند آدم کامل و عاقل — که سخنش مورد اعتناء و توجّه عقلا واقع شود. سخن می‌گفته و لذا خارق العاده بوده است.

علاوه بر این، از آیات سوره مریم هم استنباط می‌شود که سخن گفتن عیسیٰ با مردم در همان ساعات اولیة ولادت او بوده است، آن‌جا که مریم طفل خود را در آغوش می‌گیرد و به میان قوم خود می‌آید و آنان از روی سرزنش می‌گویند:

۳۵ یعنی: همانا خداست پروردگار من و شما، او را بپرستید که همین است راه راست.

۳۴ یعنی: عیسیٰ در گهواره و سن کهولت با مردم سخن گوید و او از جمله صالحان و نیکویان جهان می‌باشد.

«يا اُحْتِ هَارُونَ ما كان أبوك إمراً سَوْءٍ و ما كانت أمك بَغِيًّا فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ، قالوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كان في المَهْدِ صَبِيًّا. قال إني عبد الله، آتاني الكتاب و جعلني نَبِيًّا. و جعلني مُباركا أينما كُنْتُ...» • (مریم / ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱).

نویسنده تفسیر انحرافی الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن در باب معجزات حضرت موسی نیز نظریات خاصی ابراز کرده و ذیل آیه: «... وَ أوحینا إلی موسی إذا استسقاها قومُه أن اضرب بعصاک الحجر فانجَست منه اثنتا عشرة عیناً...» (اعراف / ۱۶۰).

که قرآن گفته است: وقتی که بنی اسرائیل در بیابان گرم و سوزان، به سوی بیت المقدس در حرکت بودند و گرفتار عطش و تشنگی شدند و از موسی تقاضای آب کردند، به او وحی فرستادیم که عصایت را بر سنگ بزن و او چنین کرد، ناگهان ۱۲ چشمه از سنگ جوشید و آن چنان این چشمه ها در میان آنان تقسیم شد که «قد علم کلُّ أناسٍ مَشْرَبَهُمْ» هر کدام به خوبی چشمه خود را می شناختند، نویسنده تفسیر مزبور، نوشته است ۳۷:

«و یصح أن یکون الحجر اسم مکان، و اضرب بعصاک الحجر معناه: اطرقه و اذهب الیه والغرض أن الله هداه إلی محلّ الماء و عیونه» یعنی «حَجَر» را اسم محلی دانسته که خدا به موسی امر کرده تا به آن جا برود. و حال آن که قرینه لفظی در دنبال آیه هست که «قد علم کلُّ أناسٍ مَشْرَبَهُمْ» یعنی آن چنان، این چشمه های آب در میان آنها تقسیم شد که هر کدام به خوبی چشمه خود را می شناخت، در واقع، این چشمه ها که از آن صخره عظیم جوشید، نشانه ها و تفاوت هایی با هم داشته است که هر کدام از اسباب بنی اسرائیل چشمه خود را می شناخته است ۳۸.

• یعنی: آنان گفتند ای خواهر هارون! تونه پدرت ناصالح و نه مادرت بدکار بود — مریم پاسخ ملامت کنان را با اشاره، به طفل حواله کرد. آنان گفتند، چگونه با طفل گهواره، سخن گوئیم؟ آن طفل به امر خدا به زبان آمد و گفت: همانا من بنده خاص خدایم که مرا کتاب و شرف نبوت عطا کرد و هر کجا باشم مرا با برکت و مبارک، قرار داده است.

• یعنی... وقتی که موسی تقاضای آب [برای قوم تشنه کامش در بیابان] کرد، به او وحی فرستادیم که عصای خود را بر سنگ بزن، ناگهان ۱۲ چشمه از آن، بیرون ریخت.

علامه طباطبائی نیز ذیل آیه مزبور، توضیح داده که:
 اِنْبِجَاسٌ * بیرون شدنِ اندک اندک آب، به خلاف انفجار که بیرون شدن آب
 است به فراوانی و کثرت. سپس افزوده است که از ظاهر آیه چنین استنباط می شود که
 چشمه ها به شماره اشباح بنی اسرائیل بوده یعنی ۱۲ چشمه. هر مردمی نیز چشمه خود
 را می شناختند و هر چشمه مخصوص یک تیره بوده است تا مشاجره ای در میان
 نباشد.^{۳۹}

نویسنده تفسیر الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن در بحث از دو آیه:
 «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مَبِينٌ. وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِيضٌ لِلنَّاطِرِينَ» (اعراف/ ۱۰۷
 — ۱۰۸) نوشته است^{۴۰}: منظور اصلی، تمثیلی است از نیروی حُجَّتِ موسی و ظهور
 برهان او. موضوع جنبه سمبلیک دارد، در صورتی که علامه طباطبائی نوشته است^{۴۱}:
 حرف فاء در آغاز جمله، جوابیه است به این معنا که جمله معنای جواب را به
 خود گرفته است و تقدیر آن، چنین است: پس در جواب فرعون، موسی عصای خود را
 انداخت...

و ذیل آیه «فَإِذَا هِيَ بِيضٌ لِلنَّاطِرِينَ» علامه مرحوم نوشته است^{۴۲}:
 از اخبار چنین استفاده می شود که وقتی موسی به منظور اعجاز دست خود را
 بیرون کرد نوری بمانند نور آفتاب از میان انگشتانش می درخشید، البته این درخشندگی
 و سفیدی به اندازه ای بود که برای بینندگان خارق عادت به شمار می رفته است.
 تفسیر نمونه^{۴۳} به خوبی موضوع را روشن کرده و از دو معجزه بزرگ موسی که
 یکی مظهر «بیم» است و دیگری مظهر «امید» بخوبی بحث کرده و توضیح داده است
 که برای «ثعبان = اژدها» صفت «مبین» ذکر شده تا که بگوید عصا، برآستی تبدیل به
 اژدها شده و سحر و چشم بندی در کار نبوده به خلاف کار ساحران.
 و نیز باید دانست که تبدیل عصا به مار عظیم از نظر یک فرد الهی و خداپرست
 که همه قوانین جهان ماده را محکوم اراده پروردگار می داند، جای شگفتی نیست و در
 پرتوی قدرت مافوق طبیعی ممکن است که قطعه چوبی تبدیل به حیوانی شود. با

۳۹. الانبجاس: «خروج الماء بقلّة والانفجار خروجه بکثرة».

توجه به این که در جهان طبیعت تمام حیوانات از خاک به وجود آمده‌اند و چوبها و گیاهان نیز از خاک‌اند. و به قول نویسندگان تفسیر نمونه^{۴۴}:

«برای تبدیل خاک به یک مار عظیم، طبق معمول شاید میلیونها سال زمان لازم باشد، ولی در پرتو اعجاز، این زمان به قدری کوتاه شد که در یک لحظه همه آن تکاملها و تحولاتها به سرعت و پی در پی انجام یافت و قطعه چوبی که طبق موازین طبیعی می‌توانست پس از گذشتن میلیونها سال به چنین شکلی درآید، در چند لحظه چنین شکلی به خود گرفت.»

نویسنده تفسیر الهدایة والعرفان در باب آیه:

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا...» (اسراء / ۱) که درباره معراج پیامبر است نوشته^{۴۵}:

«اسراء» در این آیه، در باب هجرت است، همان طوری که در آیات زیر:
«وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ...»
(طه / ۷۸)

«وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ» (شعراء / ۵۳)
«فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ» (دخان / ۲۴).

«قَالُوا يَا لَوْطُ إِنَّا رَسُولُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ»
(هود / ۸۲).

چنین است. ولی متأسفانه مفسر مزبور قرائن موجود در آیه یکم سوره اسراء را در نظر نگرفته و فقط با توجه به این که در چند آیه بالا کلمه «أَسْرَى» فعل امر اسراء آمده، استدلال کرده و نظر داده است که منظور، هجرت پیامبر اکرم بوده است در صورتی که جمله «لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا» هدف از این سیر را که مشاهده عظمت آیات الهی بوده تا روح پر عظمت پیامبر در پرتو مشاهده آن آیات بینات، عظمت بیشتری یابد و آمادگی بیشتری برای هدایت انسانها پیدا کند.

جمله «بَارَكْنَا حَوْلَهُ» نیز موید این مطلب است؛ زیرا مسجد الاقصی علاوه بر قداست، اطراف آن نیز سرزمین مبارک و پربرکتی است^{۴۴}.

و بنا به گفته مفسر المیزان^{۴۷}، منظور از «مسجد اقصی» به قرینه «الذی بارکنا حوله» بیت المقدس است و نه بنا به گفته مفسر الهدایة والعرفان منظور از کلمه «اقصی» معنای لغوی آن است که «أبعد» باشد که رویهم رفته معنای «مسجد الاقصی» مسجد الأبعد مدینه باشد.

و چه نیکو گفته اند نویسندگان تفسیرنمونه:

«و آنها که سعی دارند برای همه معجزات انبیاء توجیه‌های طبیعی و مادی کنند و جنبه اعجاز آنها را نفی نموده و همه را به شکل یک سلسله مسائل عادی جلوه دهند هر چند برخلاف صریح کتب آسمانی باشد، باید موقف خود را به درستی روشن کنند که آیا آنها به خدا و قدرت او ایمان دارند و او را حاکم بر قوانین طبیعت می‌دانند یا نه؟ اگر نمی‌دانند سخن از انبیاء و معجزات آنها برای آنان بیهوده است و اگر می‌دانند دلیلی بر این گونه توجیهات تکلف‌آمیز و مخالفت با صریح آیات قرآن، نیست^{۴۸}»



د - تفسیر ادبی اجتماعی: مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

در قرن چهاردهم هجری، تفسیر ادبی اجتماعی نیز متداول گردید. بدین معنا که مفسر از دقت در کلمات، معانی و مفاهیم اجتماعی، استنباط می‌کرد و شاید بتوان گفت که شیخ محمد عبده، متوفی به سال ۱۳۲۰ هـ / ۱۹۰۵ م. یکی از کسانی است که از دقت در کلمات، مفاهیم تازه‌ای به دست آورد و از قرآن برای هدایت مردم و نجات و فلاح آنان در این جهان و آن جهان بهره برد و در این اندیشه بود که مشکلات اُمت اسلامی را با توکل به قرآن و استفاده از علوم و نظریات درست، بهره‌یاب گردد. یکی از بزرگترین رجال این مکتب تفسیری، شیخ محمد عبده و پس از وی سید محمد رشید رضا و شیخ محمد مصطفی مراغی می‌باشند.

شیخ محمد عبده، سنالهای متمادی، در دانشگاه الازهر و کشور الجزایر و بیروت برای شاگردان خود و مردم، آیات قرآنی را تفسیر کرد و شاگرد برجسته اش سید محمد رشید رضا، تقریرات استاد را یادداشت کرد و سپس به نشر آن یادداشتها پرداخت و پیش از نشر، به نظر استاد نیز رسانید و استاد نه تنها از آنچه شاگردش نوشته

بود، راضی بود، بلکه این نوشته‌ها او را شادمان نیز کرد^{۴۹}.

شیخ محمد عبده، در تفسیر، خود را تا اندازه‌ای از قید تقلید رها ساخت و در بحث از آیات قرآنی به افکار متقدمان، چندان توجهی نداشت و خود آزادانه اندیشید، او می‌گفت: مفسران از غرض اصلی قرآن که هدایت و ارشاد است، غفلت ورزیده و به مسائل دیگری پرداخته‌اند.

او می‌گفت: قرآن میزانی است که باید دیگر عقاید بدان سنجیده شود و عقاید باید از قرآن، استنباط شود نه اینکه قرآن از عقاید گوناگون تبعیت کند.

«أريد أن يكون القرآن أصلاً تحمّل عليه المذاهب والآراء في الدين، لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذي يُحمّل عليها. ويُرجع بالتأويل أو التحريف إليها كما جرى عليه المخذولون، و تاه فيه الضالون»^{۵۰}

شیخ محمد عبده، در تفسیر سوره «الفیل» ذیل آیه: «فَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ» (فیل / ۳)

در باب ارسال طیر بر ابرهه و لشکر او، نوشته است:

این که برخی از مفسران می‌گویند: بیماری آبله و حصبه، در میان لشکر شیوع یافت و آنان را از بین برد، درست نیست؛ زیرا آیه به‌طور صریح می‌گوید: که این بیماری از حجاره‌ای بروز کرده و این طیر هم از جنس پشه و یا مگسی بوده که حامل میکرب این مرض بوده است و این حجاره هم از جنس گِل مسموم خشکیده‌ای بوده که به پای این حیوانات بوده است و چون به بدن افراد لشکر رسیده، زخمها به وجود آورده و جسم آنان را از میان برده و گوشت بدن آنان را ریزانده است.

و نیز درست نیست که بگوییم: حجاره‌ای که در این سوره آمده، همان میکرب است که طب جدید، آن را کشف کرده و حال آن که در وقت نزول قرآن، عرب از میکرب آگاهی نداشته و عرب بیابانی قُحّ خالص وقتی که لفظ «حجاره» بشنود، ذهن او به میکرب منتقل نمی‌شود و ما می‌دانیم که قرآن به لغت عرب نازل شده و آنان را مخاطب ساخته و با کلمات مألوف و مانوس نزد آنان، سخن گفته است^{۵۱}.

شیخ محمد عبده ذیل آیه:

«إنا أرسلناك بالحق بشيراً و نذيراً و لا تُسأل عن أصحاب الجحيم.» (بقره /

(۱۱۹)

نوشته است ۵۲: حق یعنی شیء ثابت متحققی که هرکس بدان متمسک شود گمراه نمی‌گردد، بلکه متمسک بدان خوشبخت و سعادت‌مند خواهد شد. سپس، محمد رشید رضا افزوده است:

قال الأستاذ إن الحق في هذا المقام يشمل العلوم الاعتقادية وغيرها.

با این توضیح، در واقع قرآن گفته است:

«إنا أرسلناك بالحق المطابق للواقع والشرائع الصحيحة الموصلة إلى

سعادة الدنيا والآخرة.»

و سرانجام، افزوده است که پیامبر بشیر است برای آن کس که از حق تبعیت کند و سعادت دنیا و آخرت را دریابد و نذیر است برای آن که، از حق پیروی نکند که در نتیجه رسوایی و خذلان آن جهان و بدبختی و خواری این جهان بدورسد.

ذیل آیه: «و قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل لهُ ما فی السموات والأرض کلُّ له قانتون.» (بقره/ ۱۱۶) که در اصل مبارزه با یک عقیده خرافی است که گفتند: خداوند دارای فرزند است «وقالت اليهود عزیر ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله» (توبه/ ۳۰)

شیخ محمد عبده گفته است ۵۳: کلمه «سُبْحَانَهُ» ردُّ عَلٰی مدعی اتخاذ الولد، می‌باشد. و ذیل «لَهُ ما فی السموات والأرض» نوشته است که چون غلبه با «لا یعقل» است لذا به «ما» تعبیر شده، ولی در «کلُّ له قانتون» که می‌خواهد بگوید: همه در برابر او خاضع هستند چون در این مورد، غلبه با ذوی العقول است؛ زیرا قنوت و خضوع از ذوی العقول است، صفت جمع مذکر عاقل آمده و «قانتون» گفته شده است.

و در بحث از آیه:

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

(۱۱۷)

که قرآن گفته است: خدا پدید آورنده آسمانها و زمین است و هرگاه خدا اراده کند که چیزی به وجود آید، بلافاصله پدید می‌آید [بنابراین نیازی نیست که خدا فرزندی داشته باشد].

شیخ محمد عبده، گفته است: إِنَّ الْإِبْدَاعَ إِيجَادُ الشَّيْءِ بِصُورَةٍ مُخْتَرَعَةٍ عَلَيَّ غَيْرِ مِثَالِ سَبْقٍ وَهُوَ لَا يَقْتَضِي سَبْقَ الْمَادَّةِ. یعنی در واقع خدا، بدیع السموات والارض است و آفریننده آنهاست و چون اراده ایجاد و احداث چیزی را بکند، فإِنَّمَا بِأَمْرِهِ أَنْ يَكُونَ موجوداً فَيَكُونُ موجوداً.

سپس، اضافه کرده که «كُنْ» فعل امر است از «كان» تامه و نه ناقصه که به خبر نیاز داشته باشد و این خود نوعی تمثیل است یعنی اگر اراده خدا به ایجاد چیزی تعلق گیرد، متعاقباً آن چیز به وجود می آید. «كُنْ» امر تکوینی است و نه امر تکلیفی ۵۴. در بحث از آیه: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءُ...» (بقره/ ۷۴)

که از سنگدلی بنی اسرائیل سخن به میان آمده و قرآن گفته است: پس از آن همه آیات و معجزات و نعمتها، قلبها و دلهای شما همانند سنگ گردیده بلکه از سنگ هم سخت تر و غیر قابل نفوذتر شده، شیخ محمد عبده، گفته است ۵۵: خدا می خواهد در این آیه، اثر آیات قرآنی را در قلوب بنی اسرائیل و عبرت گرفتن آنان را مجسم کند سپس گفته است: «الْقَسْوَةُ: الصَّلَابَةُ وَهِيَ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ. وَتُوصِفُ قُلُوبَ بَعْضِ قَسْوَةٍ بِمَجَازٍ اسْتُغْنِي عَنْهَا تَوَجُّهُ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ بِأَنَّهَا كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» هم می باشد و نیز افزوده است که منظور از قلوب، وجدان و عقل است و نیز لفظ قلب، بر نفس ناطقه هم اطلاق می شود.

و این خود یک مبالغه است و قرآن خواسته است بگوید:

«كَأَنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الْقُلُوبِ هَبَّتُوا مِنْ دَرَجَةِ الْحَيَوَانِ إِلَى دَرَجَةِ الْحِجَارَةِ»

در واقع ملخص تشبیه آن است که قلوب را به حجاره، در قساوت همانند کرده با توجه به این که قساوت قلوب، بیشتر است؛ زیرا پاره ای از سنگها مرکز جریان چشمه هاست و پاره ای از آنها قطرات آب، از آنها تراوش می کند، لیکن قلوب آنان «أَشَدُّ قَسْوَةً» هست و «لَا تَسْأَثُرُ بِالْحِكْمِ وَالْمَوَاعِظِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا التَّأْثِيرُ فِي الْوُجْدَانِ».

یادداشتها و مشخصات منابع و مآخذ

- ۱ - در قرن چهاردهم تفاسیر فراوانی نوشته شده و چنانچه کسی بخواهد در این زمینه، آگاهی یابد می تواند به مآخذ زیر مراجعه کند.
- الف - شیخ آغا بزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، چاپ مجلس شورا، طهران، ۱۳۶۰ هـ. ق در ۲۵ مجلد ج ۴ از ص ۲۳۱ تا ص ۳۵۲.
- ب - دکتر محمد شفیع، مفسران شیعه، انتشارات دانشگاه شیراز از ص ۱۸۱ تا ص ۲۰۳.
- ۲ - فهرستی اجمالی از تفاسیر نوشته شده در قرن چهاردهم هجری برای مزید اطلاع، نوشته می شود:
 - تفسیر اثنی عشری، حسن بن احمد حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۴ جلد، انتشارات میقات.
 - تفسیر القاسمی، محمد جمال الدین القاسمی، متوفی ۱۳۳۲ هـ، بیروت در ۱۷ جزء در ۱۰ مجلد.
 - تفسیر البصائر، رستگار جویباری، چاپ قم، ۱۳۶۱ هـ. ش.
 - مخزن العرفان، نوشته یک بانوی اصفهانی.
 - تفسیر نمونه، به قلم جمعی از نویسندگان، زیر نظر دانشمند محترم ناصر مکارم شیرازی، تا کنون ۲۳ جلد چاپ شده.
- الأمل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ترجمه تفسیر نمونه، فقط جلد اول تا کنون چاپ شده.
- تفسیر کشف الحقائق عن نکت الآیات والدقائق، میر محمد کریم، ترجمه حاج عبدالحمید - صادق نویری.
- تفسیر المراغی، أحمد مصطفی المراغی در ۱۰ جلد، بیروت، چاپ سوم ۱۹۷۳ م، دارالفکر.
- تفسیر تقریب القرآن الی الأذهان، سید محمد الحسینی الشیرازی، در ۳۰ جزء، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، حاج میرزا محمد ثقفی تهرانی در ۵ جلد.
- حجة التفاسیر، حاج سید عبدالحجة بلاغی ۱۰ جلد.
- تفسیر آسان، محمد جواد نجفی، کتابفروشی اسلامیة.
- التفسیر الواضح، محمد محمود حجازی، الطبعة الخامسة ۱۹۶۴ م، در ۳۰ جزء در ۳ مجلد.
- تفسیر عاملی، ابراهیم عاملی، ۷ جلد تا سورة محمد «ص».
- پرتوی از قرآن، آية الله طالقانی.
- المیزان فی تفسیر القرآن، علامه محمد حسین الطباطبائی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۲۰ جلد الطبعة الثانية ۱۳۹۳ هـ ۱۹۷۳ م.
- تفسیر المنار، تقریر شیخ محمد عبده، تألیف محمد رشید رضا، بیروت، دارالمعرفة، الطبعة الثانية در ۱۲ جلد فقط ۱۲ جزء از قرآن مجید.
- التفسیر الفرید، دکتر محمد عبدالمنعم الجمال، در چهار مجلد، دارالکتاب الجدید.
- فی ظلال القرآن، سید قطب، در ۸ جلد، بیروت، الطبعة الخامسة ۱۳۸۶ هـ . ۱۹۷۶ م.

- ۱- الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنّة، محمد الصادق، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ۲- تفسیر نوین، محمد تقی شریعتی، جزء سی ام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۳- برای آگاهی بیشتر در این زمینه‌ها رجوع شود به: دکتر محمد الذهبی، التفسیر والمفسرون، دارالکتب الحدیثه، الطبعة الثانية ۱۳۹۶ هـ / ۱۹۶۷ ج ۲ ص ۴۹۵ تا ص ۵۰۴.
- ۴- شیخ طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، دارالفکر، در ۱۳ مجلد ص ۳ مقدمه.
- ۵- همان مأخذ، مقدمة، ص ۳.
- ۶- رک: الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم ج ۳ ص ۱۹.
- ۷- همان مأخذ، ج ۳ ص ۱۹.
- ۸- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: التفسیر والمفسرون ج ۲ ص ۵۰۸.
- ۹- الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم ج ۲۵ ص ۱۱۸.
- ۱۰- الجوا ج ۲۵ ص ۱۱۸ تا ص ۱۴۳.
- ۱۱- مأخذ سابق ج ۱ ص ۴۷.
- ۱۲- همان ج ۱ ص ۶۱.
- ۱۳- همان ج ۲ ص ۷ و ۶.
- ۱۴- همان ج ۱ ص ۷۹.
- ۱۵- همان ج ۱ ص ۸۴.
- ۱۶- همان ج ۱ ص ۸۴.
- ۱۷- همان ج ۱ ص ۸۴.
- ۱۸- التفسیر والمفسرون ج ۲ ص ۵۱۷.
- ۱۹- شیخ محمد جواد بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، الطبعة الثانية، قُم ۲ جزء در یک مجلد ج ۱ ص ۱۳.
- ۲۰- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابی السعود محمد بن العمادی، تفسیر ابی السعود، المستفی ارشاد العقل السلیم الی مزايا القرآن الکریم، ۹ جلد در ۵ مجلد، قاهره، افسس بیروت ج ۵ ص ۱۳۶.
- ۲۱- آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن ج ۱ ص ۱۸۴.
- ۲۲- همان، ج ۱ ص ۱۸۵.
- ۲۳- همان ج ۱ ص ۸۷.
- ۲۴- همان، ج ۲ ص ۷۵ تا ۸۶.
- ۲۵- همان، ج ۲ ص ۱۴۱.
- ۲۶- التفسیر والمفسرون ج ۲ ص ۵۲۹.
- ۲۷- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه ج ۴ صص ۳۷۴ تا ۳۷۹، انتشارات دارالکتب الاسلامیة، تهران، زیر نظر استاد محقق ناصر مکارم شیرازی.
- ۲۸- التفسیر والمفسرون ج ۲ ص ۵۳۰.
- ۲۹- همان، ج ۲ ص ۵۲۲.



مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی

- ۳۰ — رک: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، طهران، دارالكتب الاسلامية ۱۳۹۲ هـ . ق، الجزء العشرون ص ۱۱۲.
- ۳۱ — برای آگاهی بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان ج ۲۰، صص ۱۱۲ و ۱۱۳ و ۱۱۴ و نیز رجوع شود به: ترجمه فارسی تفسیر المیزان ج ۳۹ ص ۱۹۰ و ۱۹۱ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی.
- ۳۲ — التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۵۳۲.
- ۳۳ — الهدایة والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن ص ۴۵ به نقل از التفسیر والمفسرون، ج ۲ ص ۵۳۵.
- ۳۴ — الميزان في تفسير القرآن، ج ۳، ص ۱۹۹ و ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶ ص ۲۱.
- ۳۵ — به نقل از ج ۲ ص ۵۳۶ التفسیر والمفسرون.
- ۳۶ — الميزان في تفسير القرآن، ج ۳ ص ۱۶۵ و ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶ ص ۱۵.
- ۳۷ — الهدایة والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، ص ۱۲۱ به نقل از التفسیر والمفسرون، ج ۲ ص ۵۳۷.
- ۳۸ — برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، طهران، دارالکتب الاسلامیه ج ۶ ص ۴۱۱.
- ۳۹ — الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۶ ص ۲۸۵ و ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶ ص ۱۵۹.
- ۴۰ — تفسیر الهدایة والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، ص ۱۲۶ به نقل از: التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۵۳۷.
- ۴۱ — الميزان في تفسير القرآن، ج ۸ ص ۲۱۳ و ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶ ص ۴۰.
- ۴۲ — الميزان في تفسير القرآن، ج ۸، ص ۲۱۳ و ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۴۱.
- ۴۳ — تفسیر نمونه، ج ۶، ص ۲۸۳.
- ۴۴ — همان، ج ۶، ص ۲۸۴.
- ۴۵ — الهدایة والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، ص ۲۱۹ به نقل از التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۵۴۰.
- ۴۶ — برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، ج ۱۲ ص ۹ و ۱۰.
- ۴۷ — الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۳، ص ۴ و ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲۵ ص ۱۲.
- ۴۸ — تفسیر نمونه، ج ۶، ص ۲۸۴.
- ۴۹ — تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار، تألیف السيد محمد رشید رضا، بیروت، المطبعة الثانية ج ۱ ص ۱۵.
- ۵۰ — تفسیر سورة الفاتحه ص ۵۴ به نقل از التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۵۵۶.
- ۵۱ — التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۵۶۸ و ۵۶۹.
- ۵۲ — تفسیر المنار، ج ۱، ص ۴۴۲.
- ۵۳ — همان، ج ۱ ص ۴۳۶.
- ۵۴ — همان، ج ۱ ص ۴۳۷ و ۴۳۸.
- ۵۵ — همان، ج ۱، ص ۳۵۲.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مکتب عقل در تفسیر

در قرن چهاردهم هجری، مفسرانی ظهور کردند که در تفسیر قرآن، پیرو مکتب عقل بودند و آیات قرآنی را به شیوه خاصی تبیین می‌کردند و در میان معجزات پیامبر اکرم (ص) تنها به اعجاز قرآن، اعتقاد داشتند و فقط قرآن را معجزه جاودانی ثابت می‌دانستند. و استدلال می‌کردند که اسلام دین عقل و منطق است و آنچه که منطبق با خرد و منطق باشد، قابل قبول است. *مکتب عقل در تفسیر قرآن*

اینان می‌گفتند که قرآن، از سوی خدا بر پیامبر امی نازل شده و همین امیت خود معجزه است و هر خردی آن را می‌پذیرد و در می‌یابد که کتابی با این عظمت که بر نبی امی نازل شده، این خود اعجاز است.

كفاك بالعلم فی الامی معجزة
فی الجاهلیة و التأدیب فی الیتم.

پیروان مکتب عقل در تفسیر، گاه معجزات را به تأویل می‌برند و زمانی در روایت آن شک می‌کنند و در بعضی از موارد هم در صحت و اصالت آنها تردید می‌کنند. اینان می‌گویند که معجزات، خارق عقل است که باید در جواب آنان گفت: چنین نیست بلکه معجزات خارق عادت است و نه خارق احکام عقل. و میان این دو چیز عموم و خصوص است، زیرا خارق احکام عقل، اعم است و می‌توان گفت که هر چه خارق احکام عقل باشد، خارق عادت هم هست ولی چنین نیست که هر چه خارق عادت باشد، خارق عقل نیز باشد.

مثلاً محال است که یک چیز در آن واحد هم وجود باشد و هم نباشد، و یا یک چیز در یک وقت هم سفید و هم سیاه باشد، و یا مثلاً یک انسان در آن واحد هم نشسته باشد و هم ایستاده. چنین چیزهایی خارق عقل است. ولی مثلاً شکسته شدن شیشه بوسیله سنگ و نیز دگرگون نشدن عصا به اژدها و زنده نشدن مرده در این جهان و سوختن انسان در آتش، همه از عادات است. و معجزاتی که پیامبران ابراز کرده اند، همه خارق احکام عادی است و نه خارق احکام عقلی. یعنی نشکستن شیشه بوسیله سنگ و سوخته نشدن آدمی در آتش، همه جزء خرق عادت است و مخالف عادات معمولی.

لیکن خدای بزرگ که مردم را آفریده، به آنان خرد داده تا بدان وسیله میان خیر و شر و چیز سودمند و زیانبخش و خطا و صواب را تشخیص دهند، همچنین برای مردم رسولانی فرستاد تا خرد آنان را رهبری کنند و آنان را به راه راست رهنمون باشند، برای این فرستادگان هم نشانه‌هایی فرستاد تا بر صدق گفتار آنان دلیل باشد، و پیامبران راستین از متنبیان مدعی، متمایز و متشخص باشند.

یکی از این نشانه‌ها معجزات است، معجزه یعنی: «امر خارق العاده خارج عن حدود الاسباب المعروفة یجریه الله تعالی علی ید مدعی النبوة عند دعواه اياها شاهداً علی صدقه».

معجزات خود حجتی است برای رسولان و پیامبران و کسی نمی‌تواند منکر معجزه باشد، مگر آن کس که بخواهد دعوت پیامبران را نپذیرد. در واقع معجزات برای پیامبران حجت و برهان بوده که خدای بزرگ در قرآن مجید منکران آن را معاتب ساخته و به آنان خطاب عتاب‌آمیز کرده و گفته است: «وما تأتیهم من آیه من آیات ربهم الا كانوا عنها معرضین» (انعام/۴): هیچ آیتی از آیات الهی بر ایشان نیامد جز آنکه از روی جهل و عناد از آن روی گردانیدند. و یا آیه دیگر که قرآن گفته است «... و ان یروا کل آیه لا یؤمنوا بها...» (انعام/۲۵): «... اگر همه آیات الهی را هم مشاهده کنند باز بدان ایمان نمی‌آورند...»

اظهار معجزه از سوی پیامبران برای اثبات نبوت، یکی از قوی‌ترین و استوارترین حجج و براهین می‌باشد و روی همین اصل است که قرآن مجید هم از قول

موسی، معجزه را «شیء مبین» دانسته و گفته است: «قال اولوجئتک بشیء مبین. قال فأت به ان کنت من الصادقین. فألقى عصاه فاذا هی ثعبان مبین. و نزع یده فاذا هی بیضاء للناظرین» (شعراء/۳۰-۳۳).

در واقع معجزات پیامبران شیء مبین است و برای اثبات حق و ابراز دعوی می‌باشد و نمی‌توان در آنها شک و یا انکار کرد.

احیای مردگان از جمله معجزات است. در بنی اسرائیل داستانی هست از

این‌قرار:

مرد ثروتمندی که فرزند نداشت، یکی از خویشان او برای اینکه مایملک او را تصاحب کند وی را کشت و کشته او را در راهی انداخت. کسان مقتول خواستند که قاتل مشخص گردد و به کیفر برسد، به نزد موسی رفتند و از او کمک خواستند، موسی هم بر طبق صریح آیه قرآن گفت: «... ان الله یأمرکم ان تذبحوا بقرة...» (بقره/۶۷). کسان مقتول، ناراحت شدند و گفتند: ای موسی! ما را مسخره می‌کنی؟! [بدست آوردن قاتل چه تناسبی با کشتن گاو دارد؟] «... قالوا اتتخذنا هزواً...» (بقره/۶۷) موسی در جواب گفت: پناه می‌برم به خدا که مسخره کنم شما را، زیرا این کار مردم نادان است. «... قال اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین» (بقره/۶۷).

نص صریح قرآن است که اینان به دستور موسی، گاوی کشتند و پاره‌ای از اعضای آن گاو را بر بدن مقتول زدند، او زنده شد و قاتل را مشخص کرد و سپس مرد. در واقع زنده شدن او آیتی برای موسی و حجتی بود برای معاد و بازگشت. «فقلنا اضربوه ببعضها کذلک یحیی الله الموتی و یریکم آیاته لعلکم تعقلون» (بقره/۷۳).

لیکن پیروان مکتب عقل در تفسیر گفته‌اند: منظور از احیاء در این آیه، معنای حقیقی نیست بلکه منظور معنای مجازی است، در صورتی که در اینجا قرینه‌ای وجود ندارد تا بر معنای مجازی حمل شود. و آیه مزبور نظیر آیه «و لکم فی القصاص حیوة یا اولی‌الالباب...» (بقره/۱۷۹) نیست که منظور استیقاء حیات مردم باشد و جنبه مجازی داشته باشد.

اینان آیاتی را که بر احیای موتی بطور حقیقی دلالت می‌کند بر معنای مجازی

حمل می‌کنند و می‌گویند: معنای زنده گردانیدن مردگان، حفظ دماء است، همان‌طور که در آیه ۱۷۹ سوره بقره و نیز در آیه: «... و من احیایها فکانما احیا الناس جمیعاً...» (مائده/۳۲) می‌باشد.

شیخ محمد عبده * و شاگردش - محمد رشید رضا - * از قول طاعنان و اهل شبهه گفته‌اند:

اولاً این قصه در تورات وجود ندارد و معلوم نیست از کجا در قرآن مجید راه یافته است؟ آنگاه در جواب گفته‌اند: قرآن مجید، آنرا از سوی خدا بیان کرده با توجه به اینکه همین قرآن درباره بنی اسرائیل گفته است: «... یحرفون الکلم عن مواضعه و نسوا حظاً مما ذکروا به...» (مائده/۱۳).

و ثانیاً اهل شبهه بر آنند که این حادثه در زمان معینی و برای افراد مشخصی رخ نداده، بلکه این خود در بنی اسرائیل رسم بوده و به صورت قانون درآمده است، بدین معنا که اگر کسی کشته می‌شد و قاتل ناشناخته بود، لازم بود که گاو ماده‌ای را بکشند و پیران آن دیار، دستهای خود را بشویند و سپس بگویند: «ان ایدینا لم تسفک هذا الدم. اغفر لشعبک اسرائیل» آن کسی که چنین نکند و این عبارت را نگوید، او را متهم به قتل می‌کرده‌اند.

البته شیخ محمد عبده، بارها به شاگردان خود گفته بود که باید از این‌گونه قصه‌های اسرائیلی که مأخذ و ریشه درستی ندارد اجتناب کرد، زیرا آنان که مسائل تاریخی را بررسی می‌کنند با ما هم عقیده‌اند و می‌گویند: «لا یوثق بشیء من تاریخ تلك الازمنة التي یسمونها ازمنة الظلمات الا بعد التحری و البحث و استخراج

• یکی از کسانی که جزء پیروان مکتب عقل در تفسیر می‌باشد، شیخ محمد عبده (م ۱۳۲۳ هـ. ق) است. او یک مصلح اجتماعی و سیاسی بود و در ضمن هم معلمی توانا و مفسری بزرگ. هدفش از نوشتن و تقریر تفسیر، تنزیه قرآن از اسرائیلیات و خرافات بود. در این راستا بنا به خواهش شاگرد بزرگوارش - محمد رشید رضا - در غره محرم سال ۱۳۱۷ هـ. ق درس تفسیری آغاز کرد و تا سال ۱۳۲۳ ادامه یافت و آخرین آیه‌ای را که تفسیر کرد «و کان الله بکل شیء محیطاً» (نساء/۱۲۵) بود.

• محمد رشید رضا نیز از پیروان مکتب عقل در تفسیر می‌باشد که پس از فوت استادش دنبال کار او را گرفت و تا آیه ۱۰۱ سوره یوسف را تفسیر کرد و تفسیر قرآن را تا جزء دوازدهم ادامه داد.

الآثار...»^۱.

از آیه های: «و يعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ورسولاً الى بنی اسرائیل آتی قد جثکم بآیه من ربکم ان اخلق لکم من الطین کهیئة الطیر فانفخ فیہ فیکون طیراً...» (آل عمران/ ۴۸ و ۴۹) که قرآن گفته است خدا به عیسی علیه السلام کتاب و حکمت تعلیم کند و تورات و انجیل بدو آموزد و او را به رسالت به سوی بنی اسرائیل فرستد تا به آنان بگوید که من از طرف خدا معجزی آورده ام و آن معجزه این است که از گل مجسمه مرغی ساخته و بر آن نفس قدسی بدمم تا به امر خدا مرغی گردد...»

و نیز با توجه به آیه: «... و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی فتنفخ فیها فتکون طیراً باذنی...» (مائده/ ۱۱۰): که از گل، شکل مرغی به امر من ساخته و در آن دمیدی تا به امر من، مرغی گردید... چنین استنباط می شود که وقوع این معجزه برای حضرت عیسی رخ داده، در صورتی که شیخ محمد عبده و شاگردش - محمد رشید رضا - ذیل آیات ۴۸ و ۴۹ آل عمران گفته اند: این گونه معجزات از چیزهایی است که امکان وقوع دارد، نه اینکه وقوع یافته باشد،^۲

اینان، روایت ابن جریر را از قول ابن اسحاق، در باب دمیدن به قطعه گلی به شکل پرنده ای، غریب دانسته و با عبارت «ومن الغریب» بیان کرده و سرانجام نوشته اند: «و الحاصل انه لیس عندنا نقل صحیح بوقوع خلق الطیر بل ولا عند النصارى...»^۳.

پیروان مکتب عقل در تفسیر، درباره تفسیر آیه «اقتربت الساعة و انشق القمر» که درباره «شق القمر» است و معجزه ای است که کفار از رسول خدا خواسته بودند و بنا به روایت بخاری و مسلم و ترمذی، از عبدالله بن مسعود که گفته بوده «انشق القمر علی عهد رسول الله (ص) بشقتین فقال رسول الله: اشهدوا» از عبدالله بن عباس هم روایت شده که گفته بوده «ان القمر انشق فی زمن رسول الله» و این عبارت را، امام بخاری و مسلم نیز در تفسیر «اقتربت الساعة و انشق القمر» روایت کرده اند.^۴

با وجود نص صریح آیه و احادیث مزبور و وقوع انشقاق قمر بوسیله پیامبر بزرگوار که این رخداد در مکه و پیش از هجرت بوده، مع ذلک پیروان مکتب عقل در

تفسیر، این معجزه را نیز چون دیگر معجزات به تأویل برده‌اند.

محمد رشید رضا، اولاً در تواتر حدیث در صحیح مسلم و صحیح بخاری، شک کرده و سپس از لحاظ عقلی و علمی نیز مسأله را مورد تردید قرار داده^۵ و گفته است در متن حدیث روایت شده از ابن مسعود در صحیحین اختلاف وجود دارد، زیرا در یک جا روایت چنین است: «انشق القمر ونحن مع النبی (ص) بمنی»، و در روایت دیگر، ابن مسعود گفته است: «انشق القمر بمکه»، و در روایت دیگر چنین آمده است: «رأیت القمر منشقاً شقتین شقة علی ابی قیس وشقة علی السویداء» و روایت دیگر بدین طریق نقل شده است: «انشق القمر علی عهد رسول الله (ص) فرقتین فرقة فوق الجبل وفرقة دونه».

البته برخی همچون حافظ ابن حجر، تعارض روایات را پاسخ داده ولی محمد رشید رضا نپذیرفته و گفته است: «و القاعدة المشهورة عند العلماء فی الادلة المتعارضة التي يتعذر الجمع بينهما تساقطهما ومن الدائر علی السنتهم فی المتعارضین كذلك «تعادلا فتساقطا» و القطعیان لا يتعارضان»^۶.

شیخ احمد مصطفی المراغی^۵ هم در تفسیرش نوشته است: «ان انشقاق القمر من الاحداث الكونية الهامة التي لو حصلت لراها من الناس من لا يحصى كثرة من العرب وغيرهم و لبلغ حداً لا يمكن احداً ان ينكره و صار من المحسوسات التي لا تدفع و لصار من المعجزات التي لا يسع مسلماً ولا غيره انكارها»^۷.

و رشید رضا هم گفته است: اگر چنین رخداد مهمی واقع می‌شد، همه می‌دیدند و نقل می‌کردند و به تواتر می‌رسید، ولی این رخداد برای همه مردم و در تمام بلاد و نزد همه ملتها از غرائب است.^۸

علاوه بر این مطالب، مفسران پیرو مکتب عقل در تفسیر گفته‌اند^۹: آفرینش اجرام فلکی در نهایت نظم است و هیچ خللی در آنها نخواهد بود و این‌گونه دگرگونیها

۵ احمد مصطفی مراغی، که در سال ۱۲۹۸ هجری در قریه مراغه از قراء جنوبی مصر به دنیا آمد و در ۱۳۶۴ ه. ق در شهر اسکندریه فوت شد، از پیروان مکتب عقل در تفسیر می‌باشد، او رسائل و مؤلفات فراوانی از خود به یادگار گذاشت. در مجلس تفسیر او، در ماه رمضان، ملک فاروق اول حاضر می‌شد و بحث تفسیری او از رادیو پخش و نیز در مجله الازهر چاپ می‌شد.

مغایر با آیه «الشمس و القمر بحسبان» (الرحمن/۵) است و نیز با فرموده پیامبر اکرم که گفته است «ان الشمس و القمر آیتان من آیات الله لا ینکسفان لموت احد ولا حیاته».

ولی باید دانست که مفسران پیشین نیز همچون ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۴ هـ) در تفسیر خود ذیل آیه «اقتربت الساعة و انشق القمر» احادیث فراوانی در باب انشقاق قمر نقل کرده و سرانجام نتیجه گرفته است: ^{۱۰} «انشق القمر علی عهد رسول الله صلی الله علیه و سلم فصار فرقتین فقال النبی (ص) لابی بکر، اشهد یا ابابکر» که مشرکان گفتند «سخر القمر حتی انشق» آیه بعدی هم، اشارتی به همین گفته می‌باشد «وان یروا آیه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر» (القمر/۲).

همین ابن کثیر در کتاب «البداية و النهاية» در باب «دلائل النبوة الحسبة» نوشته است: «وقد اتفق العلماء مع بقية الائمة علی ان انشقاق القمر کان فی عهد رسول الله (ص) و قد وردت الاحادیث بذلك من طریق تفیید القطع عند الامة». ابن کثیر، احادیث فراوانی از جابر بن مطعم و حذیفه بن الیمان و عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر بن الخطاب و عبدالله بن مسعود، نقل کرده است. ^{۱۱} قاضی عیاض هم در کتاب «الشفاء بتعریف حقوق المصطفی» نوشته است: «اجمع المفسرون و اهل السنة علی وقوع انشقاق القمر». ^{۱۲}

محمد بن علی بن محمد شوکانی (م ۱۲۵۰ هـ) در تفسیر فتح القدر، ذیل آیه «اقتربت الساعة و انشق القمر» نوشته است: «و المراد الانشقاق الواقع فی ایام النبوة معجزة لرسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، و الی هذا ذهب الجمهور من السلف و الخلف». ^{۱۳}

و همین مفسر افزوده است: «و هذا امر متفق علیه بین العلماء ان انشقاق القمر قد وقع فی زمان النبی صلی الله علیه و آله و سلم، و انه کان احدی المعجزات الباهرات».

شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ) ذیل آیه مزبور نوشته: ^{۱۴} «اقتربت» مبالغه قرب

۵ مستمر: ای ذاهب، یعنی مضمحل خواهد شد و دوامی برای آن نیست.

است، زیرا باب افتعال گاه برای مبالغه می‌آید، همان‌طور که «اقتدر» مبالغه در قدرت است. شیخ طوسی سپس از قول طبری نقل کرده که تقدیر آیه چنین است: «اقتربت الساعة التي يكون فيها القيامة. وجعل الله تعالى من علامات دنوها انشقاق القمر المذكور معها».

البته شیخ طوسی نوشته، آنان که منکر انشقاق قمر شده‌اند همچون حسن بصری و بلخی، به ظاهر آیه قرآن توجه نکرده و گفته‌اند که انشقاق قمر، در آینده رخ خواهد داد، اینان فعل «انشق» که ماضی است مجازاً بر استقبال، حمل کرده‌اند، در صورتی که انشقاق قمر را عبدالله بن مسعود و انس بن مالک و ابن عمر و حذیفه و ابن عباس و جبیر بن مطعم و مجاهد، روایت کرده‌اند.

سپس شیخ طوسی افزوده است: «وقد اجمع المسلمون عليه ولا يعتد بخلاف من خالف فيه لشدوذه لان القول به اشتهر بين الصحابة فلم ينكره احد فدل على صحة و انهم اجمعوا عليه فخلاف من خالف في ما بعد لا يلتفت اليه...»

علامه مرحوم طباطبائی، ذیل آیه «اقتربت الساعة و انشق القمر» نوشته است: «انفصل بعضه عن بعض فصار فرقتين شقتين»^{۱۵} معنای «انشق القمر» یعنی قرص قمر اجزایش از هم جدا شد و دو قسمت گردید.

مرحوم طباطبائی افزوده است: آیه «اقتربت...» در واقع به معجزه شق القمر اشاره کرده که در مکه رخ داد و قبل از هجرت و در پی درخواست مشرکان بوقوع پیوست. روایات این داستان هم فراوان است و همه اهل حدیث، وحدت نظر دارند بجز برخی که می‌گویند «انشق القمر» یعنی قمر بزودی در هنگام قیام قیامت به دو نیم می‌شود، و علت اینکه با فعل ماضی تعبیر شده، برای این است که بفهماند، انشقاق قمر حتماً واقع می‌شود. ولی علامه مرحوم می‌نویسد: این تفسیر بی‌پایه است و غیرقابل دفاع، زیرا آیه بعدی آن را رد می‌کند و می‌گوید: «وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر».

و منظور از کلمه «آیه» در این آیه، مطلق معجزه است که شامل دو نیم‌کردن

قمر نیز می‌شود، یعنی این کافران اگر دو نیم‌کردن قمر را هم ببینند می‌گویند: سحری است پشت سر هم.

مفسرانی اشاره به یک مطلب ریاضی کرده و گفته‌اند که «انشق القمر» اشاره است به یک حقیقت علمی که در عصر نزول آیه کشف نشده بود و امروز حل شده و روشن گردیده و آن، جداشدن کره ماه از زمین می‌باشد. علامه طباطبائی آن را رد کرده است، زیرا جداشدن قمر از زمین اشتقاق است ولی در آیه «انشقاق» آمده و انشقاق یعنی پاره‌شدن و دونیم‌شدن چیزی. و جداشدن چیزی را از چیز دیگر، انشقاق نمی‌گویند.

این گروه — که جداشدن کره ماه را از زمین انشقاق دانسته‌اند — کلمه «آیه» را هم اشاره به آن مطلبی می‌دانند که ریاضی‌دانان این عصر به آن پی برده‌اند.

علامه مرحوم در بحث روایی این آیه نیز نوشته است: روایات بی‌شماری بر وقوع و انجام این رخداد دلالت دارد که شیعه و سنی آنها را نقل کرده و محدثان هر دو گروه هم آن روایات را پذیرفته‌اند، یعنی در واقع، هم کتاب بر وقوع این معجزه دلالت دارد و هم سنت.

علامه مرحوم افزوده است که معجزه امری است خارق العاده و وقوع حوادث خارق العاده نیز امکان دارد و اینکه یک کره آسمانی به دو نیم شود، فی نفسه چنین چیزی ممکن است و عقل دلیلی بر محال بودن آن ندارد.^{۱۶}

پیروان مکتب عقل در تفسیر، درباره تعدد زوجات به تأویل‌هایی پرداخته‌اند که در اینجا آنها را از نظر می‌گذرانیم:

در بحث از آیه «و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء منسی و ثلاث و رباع فان خفتم الا تعدلوا فواحد...» (نساء/۳) طاعنان بر قرآن گفته‌اند: تعدد زوجات اسلام، دستوری است برای ارضاء غرائز حیوانی و در این دستور افکار عالی انسانی وجود ندارد و درخور شأن اسلام نیست و حتی برخی از آنان، از ظاهر آیه به عدم مشروعیت تعدد زوجات حکم کرده و گفته‌اند: «لا یجوز الزواج بثانیه مادامت الزوجة الاولى فی عصمته».^{۱۷}

اینان، عدم مشروعیت تعدد زوجات را از قرآن استدلال کرده و گفته‌اند که از بخش نخستین اباحه تعدد زوجات استنباط می‌شود ولی «مثنی و ثلاث و رباع» به جمله بعدی یعنی: «فان خفتم الا تعدلوا فواحدة» مرتبط است، یعنی در واقع اباحه تعدد زوجات، مشروط به انجام عدالت است که آن‌هم به استناد آیه: «ولن تستطيعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم...» (نساء/۱۲۹) غیرممکن است، زیرا آیه گفته است: شما هرگز نتوانید میان زنان به عدالت رفتار کنید هرچند که راغب و حریص بر عدل باشید [چه، محبت بیشتر نسبت به یکی از زنان، در اثر حسن و زیبایی و جوانی وی و دیگر چیزها در اختیار شما نیست].

اینان افزوده‌اند که اباحه تعدد زوجات، درباره کسی که در تنگناها قرار گرفته به شرط اجرای عدالت، بی اشکال است.

پیروان مکتب عقل در تفسیر، نیز استدلال کرده و گفته‌اند که مسأله تعدد زوجات با مودت و رحمت و آرامش روحی برای زن که از ارکان سعادت زندگی اجتماعی است، مبین است.

شیخ محمد عبده که از پیشوایان این مکتب است، در تفسیر آیه مزبور گفته است^{۱۸}: اگر کسی خوب بیندیشد و این آیات را بررسی کند، درمی‌یابد که مسأله تعدد زوجات در اسلام بسیار دقیق است و تنها برای کسانی رواست که در تنگناها و مضایق قرار گیرند و ازدواج مجدد برای آنان ضروری باشد، البته به شرط اینکه بتوانند اقامه عدل کنند. لیکن اگر خوب بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که مسأله تعدد زوجات در روزگار ما ناممکن است، زیرا «فان البیت الذی فیه زوجتان لزوج واحد لا تستقیم له حال ولا یقوم فیه نظام، بل یتعاون الرجل مع زوجاته علی افساد البیت کان کل واحد منهم عدو للآخر ثم یجیبی الاولاد بعضهم لبعض عدو».

سرانجام نتیجه‌ای که شیخ محمد عبده از تعدد زوجات گرفته بدین صورت بیان کرده است: «فمفسدة تعدد الزوجات منتقل من الافراد الی البیوت و من البیوت الی الامة».

او سپس در دنباله همین سخنان افزوده که در صدر اسلام، تعدد زوجات پرفایده بود و اجتماع آن‌روز ایجاب می‌کرده که یک مرد چند زن داشته باشد ولی

امروز: «اما اليوم فان الضرر ينتقل من كل ضرة الى ولدها الى والده الى سائر اقاربه فهي تعزى بينهم العداوة والبغضاء...»

شیخ محمد عبده در پایان، بسیاری از مشکلات ناشی از تعدد زوجات را برمی‌شمارد و آنگاه پیشنهاد می‌کند که: «فیجب علی العلماء النظر فی هذه المسألة...».

وی سپس استدلال می‌کند که «ان الدین انزل لمصلحة الناس و خیرهم و ان من اصوله منع الضرر و الضرار فاذا ترتب علی شیء مفسدة فی زمن لم تکن تلحقه فی ما قبله فلا شک فی وجوب تغییر الحکم و تطبیقه علی الحال الحاضرة.»

در واقع گفته است: «درء المفساد مقدم علی جلب المصالح.» و نتیجه نهایی که شیخ محمد عبده در این باره از سخنانش گرفته، چنین بیان کرده است:^{۱۹}

«و بهذا یعلم ان تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل.»

شیخ محمد عبده، در تعدد زوجات، مشکلات فراوانی دیده و بر آن است که چون اجرای عدالت ناممکن است، بنابراین اکتفاء به یک زن، ضرورت دارد.

ایشان به آیه: «و لن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروها کالمعلقة...» (نساء/۱۲۹) نیز استدلال کرده است.

در باب مسأله تعدد زوجات باید گفت که این موضوع از قوانین خاص دین اسلام نبوده بلکه در ادیان پیشین نیز سابقه دارد، ابراهیم علیه السلام و حضرت داوود و سلیمان و یعقوب نیز بیش از یک زن داشته‌اند.

از طرفی ما می‌دانیم که اعراب جاهلی، گرفتار جنگ و غارتگری و کشتار بودند و در نتیجه سرپرست خانواده به قتل می‌رسید و فرزندان آنها یتیم می‌شدند و یتیم در میان آنان زیاد بود، زورمندان هم دختران یتیم و اموال آنان را در اختیار خود می‌گرفتند و گاه به زور با آنان ازدواج می‌کردند و اموال آنان را تصاحب می‌نمودند و چه بسا که در رفتار با آنان عدالت را فراموش می‌کردند و ممکن بود پس از تصرف اموال و تمتع از آنان، زنانی که درمانده و ناتوان شده و همه چیزشان را از دست داده بودند، رها کنند و آنان را طرد نمایند.

قرآن کریم این روش ناپسند را مورد نکوهش قرار داده و در آیه: «ان الذین

یا کلون اموال الیتامی ظلماً انما یا کلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً» (نساء/۱۰) خوردن اموال یتیمان را، نهی کرده و در آیه دیگر هم گفته است: «... و لا تأکلوا اموالهم الی اموالکم انه کان حویاً کبیراً» (نساء/۲).

پس از نزول این آیات، مسلمانان برای اجتناب از مال یتیمان و برای اینکه حقوق یتیمان از میان نرود، غذای آنان را جدا کردند، آنان را از میان خود اخراج نمودند، کسی به خوراک آنان دست نمی‌زد که مبادا به اموال یتیمان تجاوزی باشد و در نتیجه مشکل بزرگی بوجود آمد.

و سرانجام موضوع را به رسول خدا (ص) عرضه داشتند و از آن بزرگوار خواستند که مشکل حل شود این آیه نازل شد: «... و یسألونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر و ان تخالطوهم فاخوانکم...» (بقره/۲۲۰) یعنی: ای پیامبر! از تو درباره یتیمان می‌پرسند، بگو: به اصلاح حال و مصلحت مال آنان بکوشید بهتر است که آنان را بی‌سرپرست بگذارید و اگر با آنان آمیزش کنید رواست، زیرا که هم‌کیش شما هستند. این دستور موجب شد که حرج مسلمین از میان رفته و مشکلات برطرف گردد. آیه «و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء...» (نساء/۳) پس از آیه «و اتوا الیتامی اموالهم و لا تبدلوا الخبیث بالطیب و لا تأکلوا اموالهم الی اموالکم انه کان حویاً کبیراً.» (نساء/۲) ذکر شده و در واقع قرآن خواسته است بگوید: در امور ایتم پرهیزگار باشید و اموال آنان را به اموال خود ضمیمه نکنید و چنانچه می‌ترسید که نسبت به آنان بر طبق عدالت رفتار نکنید و مایل هم نیستید که آنان را به حیالۀ نکاح خود درآورید، از زنان دیگر که شما را خوش آید یکی و دو تا و سه تا و چهار تا بگیرید.

و به قول علامۀ مرحوم طباطبایی جمله شرطیۀ «و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء...» در حقیقت چنین است: «ان لم تطب لکم الیتامی للخوف من عدم القسط فلا تنکحوهن و انکحوا نساءً غیرهن» یعنی: اگر به جهت ترس از عدم رعایت عدالت، خوش ندارید که با ایتم ازدواج کنید، زنهای دیگری را که خوش دارید به ازدواج خود درآورید.

علامۀ مرحوم افزوده است: وزن مفعول و فُعال در اعداد، بر تکرار ماده دلالت

می‌کند، پس معنای «مثنی و ثلاث و رباع» یعنی دوتا دوتا، سه‌تا سه‌تا، چهارتا چهارتا. و چون خطاب در آیه، متوجه همهٔ مردم است حرف «واو» هم در این آیه دلالت بر تخییر می‌کند و نه بر جمع. بنابراین معنای آیه چنین است: برای هر یک از مؤمنان رواست که دو یا سه و یا چهار زن بگیرند و از نظر اینکه مخاطب همهٔ مردم هستند بناچار باید دو و سه و چهار هم با لفظ و صیغه‌ای که بر تکرار دلالت دارد، آورده شود و گفته شود: «مثنی و ثلاث و رباع».

توضیح علامه، در پاسخ کسانی است که گفته‌اند: «واو» در مثنی و ثلاث و رباع، برای جمع است و آیه دلالت بر جواز ۹ زن می‌کند که حاصل جمع $۲ + ۳ + ۴ = ۹$ می‌باشد.

علامه مرحوم، از گفتهٔ شیخ طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان نیز استفاده کرده و گفته است: وقتی می‌گویند: «دخل القوم البلد مثنی و ثلاث و رباع»، لازمه‌اش اجتماع اعداد نیست و عبارت مزبور بدین معنا نمی‌باشد که بگوئیم: قوم در دسته‌های ۹ نفری وارد شهر شدند و اگر چنین می‌بود، عدد تسع (= ۹) را می‌گفت.^{۲۰}

شیخ خلیل یاسین، در بحث از آیه «فان خفتن الا تعدلوا فواحدة» گفته است: ^{۲۱} مقصود از عدالت در این آیه، عدالت در امور مادی و خرج و نفقه و هزینهٔ زندگی است «فقد عنی به النفقه» و منظور از عدالت در آیه «و لن تستطيعوا ان تعدلوا» محبت واقعی و قلبی است که هیچ مرد نمی‌تواند میان دوزن یک چنین عدالتی را اجرا کند و هر دوزن را به یک اندازه دوست داشته باشد.

*

پیروان مکتب عقل در تفسیر، دربارهٔ عروج «عیسی بن مریم» از روی دار، نیز برداشتهایی از قرآن کرده‌اند که به بررسی آن می‌پردازیم:

قرآن در این مورد می‌گوید: «... و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم...» و بخش پایانی آیه «و ما قتلوه یقیناً بل رفعه الله الیه و کان الله عزیزاً حکیماً» (نساء/ ۱۵۷ و ۱۵۸) که کشته شدن عیسی و به دار آویختن او را نفی کرده و گفته است که البته به طور یقین بدانید که عیسی را نکشتند، بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد. با توجه به آیه: «اذ قال الله یا عیسی انی متوفیک و رافعک الی و مطهرک من الذین کفروا...»

(آل عمران/۵۵) که گفته است: به یاد آر وقتی که خدا به عیسی گفت: ای عیسی! همانا که من روح ترا قبض نموده و بر آسمان (قرب خود) بالا برم و ترا از معاشرت و آرایش کافران پاک گردانم... اگر مقایسه شود، بحث انگیز خواهد بود.

زیرا در آیه نخست (نساء/۱۵۷ و ۱۵۸) قتل و به دار آویختن عیسی نفی شده و در آیه دوم (آل عمران/۵۵) وفات عیسی ثابت شده که می‌توان گفت: آیا این وفات، بدون قتل و صلب بوده و یا مقصود اصلی از وفات معنای دیگری است؟! و اصولاً معنای «رفع» در دو آیه چیست؟! آیا منظور رفع جسمانی است و یا منظور رفعت مکانی و عظمت جاه و مقامی است؟ و آیا این رفعت مکانی از آیه، استنباط می‌شود یا خیر؟! و اصولاً چرا می‌گوییم: ممکن است منظور از وفات معنای معمولی متبادر به ذهن نباشد؟! و چه چیز موجب می‌شود که بگوییم منظور از «رفع» معنای حسی معمولی نیست و معنای معنوی «رفع» مراد است.

همه این موارد، مطالب بحث انگیزی است که از این آیات، متبادر به ذهن می‌شود و این بحثها، به دو کلمه «رفع» و «وفات» مرتبط می‌باشد.

ابوجعفر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ هـ) در بحث از آیات مزبور گفته است: مفسران در معنای کلمه «وفات» اختلاف نظر دارند. فقال بعضهم: «هی وفاة النوم و كان معنى الكلام على مذهبه: انى منيمك و رافعك فى نومك».

گروهی دیگر گفته‌اند: معنای وفات، قبض است، همان‌طور که می‌گویند: «توفیت من فلان مالی علیه یعنی قبضه و استوفیته» و در این صورت معنای عبارت در آیه «انى متوفیک و رافعک الی» ای: قابضک من الارض حیاً الی جواری و آخذک الی ما عندی بغیر موت و رافعک من بین المشرکین و اهل الکفر بک».

عده‌ای دیگر گفته‌اند: معنای آیه «اذقال الله یا عیسی انی متوفیک و رافعک الی و مطهرک من الذین کفروا» این است که ما ترا پس از انزال به دنیا، خواهیم میراند [و متوفیک بعد از الی ایاک الی دنیا].

سپس طبری افزوده است: «و اولی هذه الاقوال بالصحة عندنا قول من قال: معنى ذلك انى قابضک من الارض و رافعک الی» می‌باشد، زیرا این خبر از پیامبر اکرم به تواتر رسیده که آن بزرگوار گفته است: «ینزل عیسی بن مریم فیقتل الدجال ثم

يمكث في الارض مدة [در مدت مكث و ماندن عیسی در روی زمین اختلاف است] ثم يموت فيصلی عليه المسلمون و يدفنون».^{۲۲}

از مجموع گفته های طبری چنین استنباط می شود که عیسی علیه السلام نمرده و کشته نشده و نیز به دار آویخته نشده، بلکه خدا او را به آسمان برده و زنده است و اخبار متواتر هم هست که پس از این، در آینده به زمین فرود می آید.

رویهم رفته طبری در تفسیر آیه مزبور به سنت متواتر و معنای دقیق کلمات بر موازین عربیت و مفهوم واقعی کلمه، توجه کرده و در این باره به میل شخصی و از روی هوی و هوس سخن نگفته و آیه را به دلخواه خود تفسیر نکرده است.

شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ) در تفسیر آیه «... انی متوفیک و رافعک الی...» اقوال سه گانه زیر را نوشته است:

۱ - قابضک برفعک من الارض الی السماء من غیر وفاة موت.

۲ - متوفیک وفاة نوم.

۳ - در عبارت آیه، تقدیم و تأخیر وجود دارد و در واقع اصل عبارت چنین

می باشد: «انی رافعک و متوفیک فی ما بعد».

در باره رفع عیسی از زمین به آسمان، شیخ طوسی گفته است: برای تفخیم و عظمت شأن عیسی بوده است.^{۲۳}

ضمناً باید دانست که هیچ یک از مفسران پیشین نگفته اند که مرده عیسی را به آسمان بردند. شوکانی هم در ذیل آیات مورد بحث در تفسیر خود نوشته است قول صحیح آن است که بگوییم: «ان الله رفعه الی السماء من غیر وفاة کما رجحه کثیر من المفسرین».

شوکانی، اقوال مختلف دیگر را ضعیف دانسته و افزوده است که وجه راجح همان است که پیامبر (ص) فرموده که عیسی از آسمان فرود می آید و دجال را می کشد.^{۲۴}

مفسران پیشین، در تأیید گفته های خود به آیه: «و قولهم انا قتلنا المسيح عیسی بن مریم رسول الله و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم...» (نساء/۱۵۷) استناد کرده و افزوده اند که در آیات پیش از این آیه، قرآن مجید گفته است: به سبب کفر کافران و

به علت بهتان بزرگی که بر مریم پاک و منزّه زدند و هم از این جهت که به دروغ گفتند: ما مسیح عیسی بن مریم، رسول خدا را کشتیم (... طبع الله علیها بکفرهم...) خدا بر دل‌های آنان مهر نهاد. در صورتی که نه او را کشتند و نه بر دار کشیدند بلکه امر بر آنها مشتبه شد.

خدای بزرگ، در این آیات خبر داده که عیسی نه کشته شد و نه به دار آویخته شد و حال آنکه هدف اصلی بنی اسرائیل اثبات فوت حضرت عیسی بوده، خواه به قتل باشد و یا به صلب و دار آویختن و یا موت.

کلمه «متوفی» که در آیه ۵۵ سوره آل عمران بکار رفته، از مصدر «توفی» است و اصولاً این کلمه در قرآن مجید به معنای چیزی که بر موت دلالت نکند و حیات در آن باشد بکار رفته، همچون آیه: «و هو الذی یتوفاکم باللیل و یعلم ما جرحتم بالنهار...» (انعام/۶۰) یعنی: خدا روح شما را در شب (به هنگام خواب) قبض می‌کند و می‌گیرد، که این نه به معنای آن است که موت فرا می‌رسد و دستگاه مغز آدمی کاملاً تعطیل می‌شود و مطلقاً قطع می‌گردد بلکه بدان معنا است که در خواب، بخشی از دستگاه تعطیل می‌شود». * مرکز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی

بهر حال آیات قرآنی با صراحة دلالت دارد بر اینکه عیسی مسیح کشته نشد و به دار هم آویخته نشد، بلکه بر آنها امر مشتبه گردید و پنداشتند که او را به دار زده‌اند، ولی خداوند او را به آسمان برد.

اما برخی از مفسران اسلامی نیز همچنانکه اناجیل اربعه متی - لوقا - یوحنا - مرقس گفته است، آنان نیز معتقدند که مسیح کشته شد و خداوند تنها روح او را به آسمان برد. اناجیل اربعه هم مسأله مصلوب شدن مسیح و کشته شدن او را ذکر کرده و آن را از مسائل زیربنایی مسیحیت دانسته و گفته‌اند: عیسی به دار آویخته شد تا گناهان بشر را بشوید و جهانیان را از مجازات نجات دهد. اینان راه نجات را منحصر در پیوند با مسیح و اعتقاد به این موضوع می‌دانند. ۲۵

مفسران معتقد به کشته شدن عیسی (= پیروان مکتب عقل در تفسیر) احادیث

۵ همان‌طور که معروف است: خواب برادر مرگ است.

متواتر در این باره را قبول ندارند و می‌گویند این روایات «مضطربة مختلفة فی الفاظها و معانیها» است.

اینان آیه «... انی متوفیک و رافعک الی...» را که درباره برگرفتن و بالابردن عیسی به آسمان است، به طریق خاصی تفسیر می‌کنند و می‌گویند: توفی، در لغت: «اخذ الشیء وافیاً و تاماً» می‌باشد، همچنانکه در آیات آمده است: «الله یتوفی الانفس حین موتها...» * (زمر/۴۲) و «قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل بکم...» * (سجده/۱۱).

بنابراین به اعتقاد اینان آنچه در آیه مورد بحث، متبادر به ذهن است اینکه: «انی ممیتک و جاعلک بعد الموت فی مکان رفیع عندی.» یعنی در واقع ای عیسی ترا می‌میرانم و پس از مرگ جایگاه رفیعی برایت خواهد بود، همان‌طور که به ادریس هم، این مکان رفیع اعطاء شد. □

سپس شیخ محمد عبده، افزوده است: هذا ما يفهمه القاری الخالی الذهن من الروایات و الاقوال لانه هو المتبادر من العبارة وقد ایدناه بالشواهد من الایات...»^{۲۶} این گروه از مفسران گفته‌اند که کلمه «توفی» در بسیاری از موارد قرآن، به معنای موت بکار رفته و در واقع معنای متبادر به ذهن، از کلمه توفی همین موت است مگر با قرینه صارفه.

علاوه بر آیات ۴۲ سوره زمر و ۱۱ سوره سجده، در آیه: «ان الذین توفاهم الملائكة ظالمی انفسهم قالوا فیم کتم...» * (نساء/۹۷) نیز کلمه «توفی» به معنای موت است.

این گروه از مفسران، درباره کلمه «رفع» در آیات «ورافعک الی» و «بل رفعه الله الیه» نیز گفته‌اند که کلمه «رفع» در این آیات، رفع مکان است و مقام و

•• یعنی: خداست که وقت مرگ ارواح خلق را می‌گیرد.

••• یعنی: ای پیامبر! به آنها بگو، فرشته مرگ که مأمور قبض روح شماست، جان شما را خواهد گرفت.

□ «واذ کرفی الکتاب ادریس انه کان صديقاً نبیاً. ورفعه مکاناً علیاً» (مریم/۵۶ و ۵۷).

• یعنی: آنان که [هنگام مرگ] و قبض روح [ظالم و ستمگر] بمیرند [فرشتگان از آنان باز پرسند که در چه کار

مرتبت، و نه رفع جسمانی و جسدی، بویژه که قرینه «و مطهرک من الذین کفروا» هم مؤید این نظر است و در قرآن مجید در بسیاری از موارد کلمه «رفع» و مشتقات آن در امور معنوی بکار رفته و نه به معنای برگرفتن و بالا بردن، همچون که در آیات زیر چنین است و منظور رفع معنوی و علو مرتبه و مقام است:

«فی بیوت اذن الله ان ترفع ویذکر فیها اسمہ...» (نور/۳۶).

«ترفع درجات من نشاء...» (انعام/۸۳).

«ورفعنا لک ذکرک» □ (انشراح/۴).

«ورفعنا مکاناً علیا» □ □ (مریم/۵۷).

«یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اتوا العلم درجات...» ●

(مجادله/۱۱).

در نظر این گروه از مفسران، معنای «رفع» در دو آیه «ورافعک الی» و «بل رفعه الله الیه» نیز چنین است و منظور از «رفع» علو درجه معنوی است و نه برگرفتن و به آسمان بردن.

استدلال این گروه، به ظاهر درست است به نظر می‌رسد، ولی اگر خوب بررسی شود، می‌توان گفت که اولاً در آیات مزبور، قرینه‌ای هست که «رفع» بر مکانت معنوی دلالت می‌کند و نه بر بالا بردن جسمانی.

نکته دیگر اینکه در دو آیه مورد بحث ما: «ورافعک الی» و «بل رفعه الله الیه» یعنی آیات مربوط به عیسی کلمه «رفع» مقترن با جار و مجرور «الی» و «الیه» است و مرجع ضمیر در هر دو به «الله» بر می‌گردد و این خود صراحت دارد که عیسی به سوی «الله» برده شده، در صورتی که هیچ‌یک از آیات مذکور در بالا و آیات مورد

●● یعنی: در خانه‌هایی [مانند معابد و مساجد] که خدا رخصت داده آنجا رفعت یابد و بلندمرتبه گردد و نام خدا در آنها برده شود.

●●● سخن درباره حضرت ابراهیم است، خدا گفته: ما مقام هر که را بخواهیم رفیع می‌گردانیم...

□ سخن درباره پیامبر اکرم است، خدا گفته: ما نام نکوی تو را در عالم بلند گردانیم.

□□ سخن درباره ادریس است، خدا مقام و مرتبه او را بلند و رفیع گردانیده است.

● خدا مقام اهل ایمان و دانشمندان را [دو جهان] رفیع می‌گرداند و بلند...

استناد به «الی» مقترن نشده است.

وانگهی اگر ما بر آن باشیم که منظور از «متوفیک» مُمیتک باشد و مقصود از «رافعک» هم برگرفتن و بالا بردن روح به آسمان باشد (آن طور که این گروه از مفسران گفته اند) دیگر نیازی به «رافعک الی» نبود، زیرا پیامبر بزرگواری چون عیسی، از چنین چیزی مستغنی است و به طور طبیعی چنین چیزی انجام می‌گیرد و نیازی به بازگوکردن نیست و این یک سخن زیادی است و قرآن مجید منزّه از افزون‌گویی است. اینک باید دید که علامه مرحوم طباطبایی در این باره چه گفته است. ایشان در ذیل آیه: «اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك...» نوشته است: ۲۷ «التوفی: اخذ الشيء اخذاً تاماً و لذا يستعمل فی الموت لان الله يأخذ عند الموت نفس الانسان من بدنه». ۰

ایشان چند آیه دیگر را هم که «توفی» بر مردن دلالت می‌کند، همچون آیه: «حتی اذا جاء احدکم الموت توفیه رسلنا...» * (انعام/ ۶۱) بعنوان شاهد مثال ذکر کرده است، ولی نوشته است که اساساً در قرآن «توفی» به معنای موت نیست و در آیه مربوط، توفی به معنای «اخذ و گرفتن» استعمال شده. و نکته زیبا در این آیه آن است که بفهماند، آدمی با مردن فانی نشده و از میان نمی‌رود، بلکه خدای متعال او را حفظ می‌کند تا وقتی که برای رجوع و برگشت به سوی خود، او را مبعوث نماید.

خلاصه آنکه آیه «انی متوفیک» دلالت بر مردن حضرت عیسی نمی‌کند با توجه به اینکه آیات «... و ما قتلوه و ما صلبوه لکن شبه لهم...» و «بل رفعه الله الیه...» و «و ان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به قبل موته...» (سوره نساء/ ۱۵۷ و ۱۵۸) خود مؤید دیگری است برای نمردن و کشته نشدن عیسی و بالا بردن عیسی به سوی خدا.

با توجه به اینکه از آیه «و ان من اهل الکتاب الا لیؤمنن...» هم بر می‌آید که عیسی در نزد خدا زنده است و نخواهد مرد تا تمام اهل کتاب به او ایمان آورند.

۰ کلمه توفی، یعنی گرفتن و اخذ نمودن یک شیء بنحو تمام و کمال و روی همین اصل در مردن هم بکار می‌رود، زیرا خدای متعال در هنگام مردن، روح و نفس آدمی را از بدنش می‌گیرد.

۰۰ یعنی: وقتی که مرگ یکی از شما فرا رسد، رسولان ما او را می‌میرانند....

بنابراین «توفی» درباره حضرت عیسی اخذ و گرفتن او از میان یهودیان خواهد بود. و نیز علامه هم در بحث از آیه: «... ورافعک الی و مطهرک من الذین کفروا...» (آل عمران/۵۵) نوشته است: «و حیث قید الرفع بقوله» الی «افاد ذلک ان المراد بالرفع، الرفع المعنوی دون الرفع الصوری اذ لا مکان له تعالی من سنخ الامکنة الجسمانیة»^{۲۸} یعنی از اینکه کلمه «رافع را با «الی» آورده معلوم می شود که مراد رفع معنوی است و نه صوری و ظاهری، زیرا برای خدا مکانی از سنخ امکنه جسمانی نمی توان متصور شد تا رفع جسمانی، نسبت به آن صحیح باشد. در واقع به نظر علامه، مراد از رفع، رفع درجه و قرب به پروردگار خواهد بود.

مرحوم طباطبائی در ذیل آیه «و ما قتلوه یقیناً» (نساء/۱۵۷) هم نوشته است^{۲۹}: به طور یقین او را نکشتند و آیه «بل رفعه الله الیه» وقوع قتل و یا دارزدن ادعایی را نفی می کند، در حقیقت، عیسی از قتل و دار، سالم مانده است.



یادداشتها:

- ۱ - السيد محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الكريم، الشهير به تفسير المنار، تقارير شيخ محمد عبده، الطبعة الثانية، افست بيروت، ج ۱، ص ۳۴۷.
- ۲ - مأخذ سابق، ج ۳، ص ۳۱۱.
- ۳ - همان مأخذ و همان صفحه.
- ۴ - فهد بن عبدالرحمن بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى ۱۴۰۱ هـ - ۱۹۸۱ م (در ۲۰ مجلد)، ج ۲، ص ۵۸۰.
- ۵ - مأخذ سابق، ج ۲، ص ۵۸۱.
- ۶ - مجلة المنار، مجلد ۳۰، جزء ۴، ص ۲۶۶ و ۲۶۷، به نقل از منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ۲، ص ۵۸۲ و ۵۸۳.
- ۷ - احمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج ۲۷، ص ۷۷، به نقل از منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ۲، ص ۵۸۴.
- ۸ - رك: مجلة المنار، مجلد ۳۰، جزء ۴، ص ۲۶۷ و ۲۶۸، به نقل از منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ۲، ص ۵۸۴.
- ۹ - منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ۲، ص ۵۸۵.
- ۱۰ - حافظ عمادالدين ابوالفداء اسماعيل بن كثير دمشقي، تفسير القرآن العظيم، بيروت ۱۴۰۰ هـ - ۱۹۸۰ م (در ۴ مجلد) ج ۴، ص ۲۶۰ و ۲۶۱.
- ۱۱ - ابوالفداء حافظ ابن كثير دمشقي، البداية و النهاية، بيروت، ج ۶، ص ۷۴.
- ۱۲ - رك: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (ص)، به نقل از منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ۲، ص ۵۸۸.
- ۱۳ - محمد بن علي بن محمد شوكانی، فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير (در ۵ مجلد) دارالفكر، بيروت، ج ۵، ص ۱۲۰.
- ۱۴ - شيخ الطائفة، طوسي، تفسير التبيان، تصحيح و تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي، چاپ مکتبه الامين، نجف اشرف (افست بيروت، بدون تاريخ) (در ده مجلد)، ج ۹، ص ۴۴۰ و ۴۴۱.
- ۱۵ - السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت (در ۲۰ مجلد) ج ۱۹، ص ۶۱.
- ۱۶ - مأخذ سابق، ج ۱۹، ص ۶۷.
- ۱۷ - منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ۲، ص ۶۷۱.
- ۱۸ - تفسير المنار، ج ۴، ص ۳۴۹.
- ۱۹ - مأخذ سابق، ج ۴، ص ۳۵۰. برای آگاهی بیشتر از نظريات شيخ محمد عبده در باب «تعدد زوجات» رجوع

- شود به: تفسیر المنار ج ۴، صفحات ۳۴۴ - ۳۵۰.
- ۲۰ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۶۵ - ۱۶۶.
- ۲۱ - الشیخ خلیل یاسین، اضواء علی متشابهات القرآن، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۹۸۰ م، ج ۱، ص ۱۵۷.
- ۲۲ - ابوجعفر محمد بن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، (۳۰ جزء در ۱۵ مجلد) جزء ۳، ص ۲۰۲ - ۲۰۴.
- ۲۳ - تفسیر التبیان ج ۲، ص ۴۷۷ و ۴۷۸.
- ۲۴ - فتح القدر، ج ۱، ص ۳۴۴ و ۳۴۵.
- ۲۵ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفسیر نمونه، زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ج ۴، صفحات ۱۹۸ - ۲۰۳.
- ۲۶ - تفسیر المنار، ج ۳، ص ۳۱۶.
- ۲۷ - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۰۶.
- ۲۸ - مأخذ سابق، ج ۳، ص ۲۰۷.
- ۲۹ - مأخذ پیشین، ج ۵، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.



نقد و بلاغت



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اهمیت بلاغت و تطوّر آن*

برای روشن شدن مطلب، نوشته عبدالقاهر جرجانی را در کتاب دلائل الاعجاز نقل می‌کنیم. او می‌نویسد^۱: در عبارات و کلمات گاه تفاوت‌های نهانی دیده می‌شود که نه تنها بر عامه مردم روشن نیست، بلکه خواص و اهل اطلاع نیز گاه آن را درک نمی‌کنند.

عبدالقاهر برای اثبات گفته خود سخنی از ابن انباری نقل می‌کند و می‌گوید: یعقوب بن اسحاق کندی^۲ فیلسوف معروف عرب به ابوالعباس^۳ گفت: در کلام عرب حشو و زوائد فراوان است، ابوالعباس می‌گوید: مثلاً در کجا؟

یعقوب بن اسحاق کندی می‌گوید: عربها گاه می‌گویند: «عبدالله قائم» و زمانی «ان عبدالله قائم» و بعضی اوقات «ان عبدالله لقائم» می‌گویند، در صورتی که بظاهر معنای هر سه عبارت یکی است و تنها الفاظ آن متکثر است.

ابوالعباس پاسخ می‌دهد که ابدأ چنین نیست، بلکه به علت اختلاف در لفظ، معانی عبارات نیز متفاوت است زیرا می‌گوئیم: «عبدالله قائم» اخبار است از قیام عبدالله و زمانی که می‌گوئیم: «ان عبدالله قائم» و عبارت را با «ان» موکد می‌کنیم، پاسخ است برای سؤال سائلی.

* قسمتی از مطالب این مقاله، در جلسه سخنرانی بیستم فروردین ماه ۱۳۵۱، در تالار سخنرانی دانشکده

ادبیات به وسیله نویسنده ایراد شده است.

و هر گاه که عبارت را به صورت «إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ» بیان کنیم، پاسخ کسی که قیام عبدالله را منکر است داده ایم.

سرانجام، عبدالقاهر جرجانی، نتیجه می‌گیرد که وقتی فیلسوفی همچون یعقوب ابن اسحاق کندی متحیر و سرگردان باشد و طرز استعمال گوناگون کلمات و تفاوت‌های معنوی کلمات را در استعمالات مختلف نداند؛ پس عاقله مردم استعمالات مختلف کلمات را که از جهت دلالت بر معانی در یک درجه نیستند و با یکدیگر اختلاف دارند، به طریق اولی نمی‌دانند. بنابراین این تفاوت‌های نهانی باید مورد بحث قرار گیرد و دقایق روشن شود و همین تفاوت‌های نهانی یعنی علوم بلاغی. و روی همین اصل است که، برخی از دانشمندان معتقدند که معجزه بودن قرآن را با آگاهی از علوم بلاغی، بخوبی می‌توان ثابت کرد. بطوری که شاید بتوان گفت پیدایش علوم بلاغی در زبان عربی برای شناسایی اعجاز قرآن بوجود آمد و در زبان فارسی برای شناختن نظم و نثر فصحا و بلغاء.^۴

و از همین جهت است که زمخشری علوم بلاغی را از دانشهای مختص به قرآن می‌داند و اعتقاد دارد که: «فقیه هر چند که در احکام فقهی بر اقران خود پیشی گیرد و متکلم در علم کلام فرد برجسته‌ای شود و محدث در علم حدیث شاخصیت یابد و شخص واعظ از حسن بصری در سخن راندن برتر شود و عالم علم نحو از سیویه هم نحوی‌تر شود ولی باید گفت که: هیچ‌یک به حقیقتی نرسیده‌اند، جز این‌که در علوم بلاغی که مختص به قرآن است، بارع و کامل شوند».^۵

زمخشری در کتاب تفسیر الکشاف با بصیرت شگفتی از دقایق و نکات قرآنی بحث می‌کند و بلاغت قرآن را نشان می‌دهد و از راه بلاغت، اعجاز قرآن را ثابت می‌کند و حتی مطالب به ظاهر متناقض قرآن را از راه بلاغت به خوبی بیان می‌دارد.

جاحظ بصری متوفی به سال ۲۵۵ هـ. اعجاز قرآن را از راه بلاغت آن توجیه می‌کند و اعجاز قرآن را در نظم و اسلوب شگفت آور آن می‌داند و عبارت «... صار نظمه من اعظم البرهان و تألیفه من اکثر الحجج» را در کتاب البیان والتبیین می‌گوید:^۶ به یقین می‌توان گفت که در کتاب گم‌شده^۷ نظم القرآن و کتاب المسائل فی القرآن جاحظ نیز بسیاری از مباحث علوم بلاغی برای اثبات اعجاز قرآن مورد بحث قرار گرفته

شده است.

و نیز ابوالحسن علی بن عیسی الرمانی متوفی به سال ۳۸۶ هـ. کتاب «النکت فی اعجاز القرآن» را نوشت و برای بلاغت سه درجه قائل شد^۸ و درجهٔ اعلی را معجزه دانست و به قرآن اختصاص داد.

باقلائی هم که از متکلمان بنام اشاعره است و در سال ۴۰۳ هجری فوت شده، کتاب «اعجاز القرآن» را در پاسخ مطاعن ملاحظه بر قرآن مجید نوشت و فصولی ازین کتاب را به بیان وجوه اعجاز قرآن اختصاص داد و یکی از دلایل معجزه بودن قرآن را بلاغت قرآن دانست و گفت^۹: «أنه بدیع النظم عجیب التألیف متناه فی البلاغة الی الحد الذی یُعَلِّم عجز الخلق عنه...».

باقلائی معتقد است که: در تمام آیات قرآنی بلاغت وجود دارد و همچون گفتار فصحا و بلغای دیگر نیست که در یک مورد فصیح و در مورد دیگر غیر فصیح باشد. و نیز اعتقاد دارد که قرآن از لحاظ ایجاز و اطناب و دیگر موضوعات بلاغی بر کلام بشر رجحان دارد.

وی برای اثبات اعجاز قرآن از وجوه مختلف فنون بدیعی و موضوعات بلاغی بحث می‌کند^{۱۰}.

قاضی عبدالجبار معتزلی که در سال ۴۱۵ هجری دعوت حق را لَبَّیک گفته است و دارای مصنفات فراوانی است که از آن جمله «المغنی فی ابواب التوحید والعدل» می‌باشد، مجلد شانزدهم آن را در اعجاز قرآن نوشته است و در آن کتاب، بحث مشبّعی از اعجاز قرآن کرده است و به صورت ترکیبی کلام توجه کرده و این مسأله را از مسائل اساسی بلاغت دانسته و گفته است که فصاحت تنها به لفظ و معنی ارتباط ندارد، بلکه در صورت ترکیبی و ضم کلمات است به طریقهٔ مخصوص^{۱۱}، و این همان مطلبی است که عبدالقاهر جرجانی نیز، به آن اشاره کرده و گفته است: منشاء و اصل فصاحت و بلاغت لفظ نیست بلکه کیفیت اسلوب و واقع شدن لفظ در جمله‌های مختلف است که کلامی را فصیح و بلیغ می‌کند. و خلاصه این که عبدالقاهر جرجانی، به اسلوب و خصائص و کیفیات کلی و یا نظم کلامی بسیار توجه کرده است^{۱۲} و همین مسأله را در مورد اعجاز قرآن، بیان می‌کند و می‌گوید^{۱۳}: اعجاز قرآن مربوط به

خصائص اسلوبی و نظمی قرآن است که در تمام آیات وجود دارد نه فقط به زیبایی الفاظ و خوبی معانی.

علوم بلاغی پس از عبدالقاهر جرجانی به نامهای، بدیع، معانی و بیان نامیده شد. در صورتی که به عقیده او تمام اینها، یک علم بود که به آن علم البلاغه می‌گفتند و خود وی کلمه بلاغت را به اسرار افزود و یکی از دو کتاب بلاغی خود را، اسرار البلاغه، نامید.^{۱۴}

سید شریف رضی، متوفی به سال ۴۰۶ هجری که دو کتاب: تلخیص البیان فی مجازات القرآن و کتاب مجازات النبویه را نوشته است، در کتاب نخستین، شریف-رضی مجازات قرآنی را به ترتیب سور قرآنی و در هر سوره به ترتیب آیه‌های آن سوره بحث کرده است.

سرانجام می‌گوئیم که آدمی برای توصیف خیالات و اندیشه‌های گوناگونی که در ذهنش پیدا می‌شود، به آرایش دادن الفاظ و تعبیرات مختلف نیاز دارد و چون برای توصیف آنچه که در فکر او ایجاد می‌شود، باندازه کافی کلمه یافت نمی‌شود، این است که می‌خواهد معنای واحد را، به طرق گوناگون بازگو کند، تا شنونده را خوشتر آید. مثل این‌که بجای کلمه (جوانی)، گاه می‌گوید: «بهار زندگانی» زیرا روح تنوع‌طلبی بشر نمی‌تواند او را به یک نوع سخن‌گفتن راضی کند.

از طرفی می‌دانیم که مهمترین هدف و غرض شعر و نثر دلاویز، تأثیر و رسوخ در نفوس و عواطف است و برای این تأثیر هر چه کلمات برجسته‌تر و زیباتر باشد، اثر آن بیشتر و تأثیرش در روح و عواطف زیادتر خواهد بود و برای همین است که، شعرا و نویسندگان به تشبیه و استعاره و کنایه توسل می‌جویند و معتقدند که تأثیر عاطفی تشبیه و استعاره، به مراتب از کلام عادی، بیشتر است.

و نیز می‌توان گفت: همانطور که شاعر و نویسنده، برای توجیه اندیشه‌های خود و گاه برای تجسم بخشیدن و روشن ساختن صور ذهنی خود، به تشبیه متوسل می‌شود، مردم عادی و اشخاص کوی و برزن نیز، گاه برای بیان مقاصد خود، به تشبیه توسل می‌جویند و از راه تشبیه مکنونات درونی و مافی الضمیر خود را بیان می‌کنند و صور ذهنی را از راه همانندی ممثل می‌کنند زیرا در تجسم یک موضوع از راه تشبیه بهتر

می‌توان فایده رساند و مطالب را بیان کرد. مثلاً گفتن زن زیبایی آمد، یک کلام عادی است، ولی هر گاه همین مطلب، به گونه تشبیه بکار رود و مثلاً گفته شود «زنی چون ماه آمد»، مسلماً تأثیر عاطفی آن بیشتر خواهد بود.

و چنانچه همین عبارت بصورت استعاره بیان شود و بگوئیم: لعبتی آمد، بطور یقین اثرش بیشتر خواهد بود، مثلاً سعدی که از استعاره مدد گرفته و قد معشوق را اینچنین بیان می‌کند و می‌گوید:

یکی درخت گل اندر فضای خلوت ماست که سروهای چمن پیش قامتش پستند
مسلماً اثر بیشتری در اذهان دارد.

یا مثلاً سخن مروان خلیفه اموی که به یکی از خوارج نوشته و گفته است: «انی و ایاک کالزجاجه و الحجر» تشبیهی است که اثرش از یک عبارت معمولی به مراتب بیشتر است.

یا مثلاً وقتی که دارا آخرین پادشاه سلسله کیانی زخم می‌خورد و بر روی زمین می‌افتد و از مرگش گوئی تاریخ این سلسله خاتمه می‌یابد، نظامی می‌گوید^{۱۵}:
نسب نامه دولت کیقباد
ورق بر ورق هر سوئی برد باد
با اندک دقتی می‌توان فهمید که یک بیت نظامی چه تأثیر عمیقی در خواننده بخشیده و آنرا از نظر خواننده چه قدر باشکوه جلوه داده است.

علاوه بر این وقتی که می‌گوئیم: شعر باید خیال‌انگیز باشد و دارای شور و هیجان، با اندک توجه و دقت دریافته می‌شود که سهم عمده شور و هیجان شعر در الفاظ و کیفیت ترکیب آنهاست. بنابراین کلام باید دارای کیفیت خاصی باشد تا بتواند در عواطف دیگران تصرف کرده و افراد دیگر را در احساس و عواطف خود شریک سازد.

معنای لغوی و اصطلاحی فصاحت و بلاغت:

در فرهنگها همه جا کلمه فصاحت معنای روشن و آشکاری را، می‌دهد.

الفصاحة: الظهور والبيان.

در میان اعراب معمول است که هر گاه کودکی واضح و بدون لکنت سخن

گوید، می‌گویند: افصح الصبی (یعنی آن کودک به روشنی سخن گفت).
و نیز وقتی سفیدی صبح نمایان گردد می‌گویند: افصح الصبح: سپیدی صبح
نمایان شد.

در قرآن کریم در داستان حضرت موسی می‌خوانیم که موسی در مناجات خود با
خدای چنین گفت:

«و اخی هارون هو افصح منی لساناً فارسله معی»^{۱۶} یعنی: برادرم هارون از من
گشاده‌زبان‌تر است، او را با من بفرست.

در فرهنگهای صراح اللغة، غیث اللغات، السامی فی الاسامی، منتهی الارب،
اقرب الموارد، معانی نزدیک بهم است و زبان آور گردیدن، هویدا سخن‌گفتن، معنی شده
است.

لفظ بلاغت به معنای رسائی و به کمال و غایت چیزی رسیدن می‌باشد.
بلغت الغایة اذا انتهت الیها و مبلغ الشیء ای منتهاه^{۱۷}... فسمیت البلاغة
بلاغة لانها تنهى المعنى الى قلب السامع فیفهمه.

در صراح اللغة بلیغ بمعنای: رسانا و رساننده است،
در کتاب السامی فی الاسامی در تعریف بلیغ گفته شده است که: سخن آنجا
رساند که خود خواهد.

ابن اثیر در کتاب المثل السائر می‌گوید: بلاغت در لغت به معنای: وصول و
انتهاست. يقال: بلغت المكان اذا انتهت الیه مبلغ الشیء منتهاه و نیز می‌گوید: کلام را
بلیغ گویند، زیرا که به اوصاف لفظی و معنوی رسیده است و بلاغت را شامل الفاظ و
معانی می‌داند و آن را اخص از فصاحت می‌داند و می‌گوید: میان فصاحت و بلاغت عموم
و خصوص مطلق است همچون انسان و حیوان. و لذا می‌توان گفت: کل کلام بلیغ فصیح
و لیس کل کلام فصیح بلیغاً و فرق دیگر آن دو اینست که بلاغت در لفظ و معناست، به
شرط ترکیب و بریک لفظ به تنهایی، اطلاق اسم بلاغت نمی‌توان کرد، در صورتی که
اطلاق فصاحت بریک کلمه، بدون اشکال است^{۱۸}.

ابی هلال عسکری در تعریف فصاحت و بلاغت و فرق میان آن دو و تفسیرهای
گوناگونی که از بلاغت شده مشروحاً مطالبی گفته است^{۱۹}.

ابن سنان خفاجی معتقد است که: فصاحت خاص الفاظ و بلاغت در الفاظ و معانی مشترک است و روی این اصل است که می‌گوید: کان کل کلام بلیغ فصیحا ولم یکن کل فصیح بلیغا. این تفاوت را پس از ابن سنان خفاجی عده‌ای از علمای بلاغی پذیرفتند و شاید او نخستین کس باشد که باین تفاوت اشاره کرده است.^{۲۰}

ابن رشیق قیروانی در کتاب العمدة تعاریف گوناگون دانشمندان را در تعریف بلاغت می‌گوید و سرانجام نتیجه استنباط خود را چنین بیان می‌کند: ان البلاغة وضع- الکلام موضعه من طول او ایجاز مع حسن العبارة.

ابی هلال عسکری در کتاب الصناعتین در تعریف اصطلاحی بلاغت می‌گوید:^{۲۲}

«انما هی ایضاح المعنی و تحسین اللفظ یعنی بلاغت عبارتست از: روشنی معنی و زیبایی لفظ. نویسنده کتاب نقد النثر نوشته است^{۲۳}:

در باره بلاغت سخنان زیادی گفته شده است و آن را به اوصاف فراوانی توصیف کرده‌اند که هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند، تعریف کاملی از بلاغت باشد و به نظر ما بلاغت عبارتست از: سخنی که معنی را بطور واضح و کامل با الفاظ برگزیده بیان کند و سیاق و نظم و ترتیب در آن رعایت شود.

خلاصه این‌که در معنای اصطلاحی فصاحت و بلاغت در کتب بلاغی اقوال و نظرات گوناگونی گفته شده به طوری که علمای فن، خود نیز بدین اختلاف آراء و عقاید اشاره کرده‌اند. مثلاً سعدالدین تفتازانی درین مورد می‌گوید^{۲۴}: «و اعلم ان للناس فی تفسیر الفصاحة و البلاغة اقوالاً شتى لا فایدة فی ایرادها الا الاطناب» یعنی در تفسیر فصاحت و بلاغت سخنان مختلفی گفته شده که بازگو کردن آنها جز اطالة کلام سودی در بر نخواهد داشت.

سکاکی متوفی به سال ۶۲۶ هـ. پس از بحث پیرامون فصاحت و بلاغت آیه «و قیل یا ارض ابلعی ماء ک و یا سماء اقلعی و غیض الماء و قضی الامر و استوت علی- الجودی و قیل بعداً للقوم الظالمین»^{۲۵} را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. با تحلیل این آیه و نکاتی که در آن هست از جهت علم بیان، از جهت علم معانی و از جهت فصاحت معنوی و فصاحت لفظی، حد و مرز فصاحت و بلاغت را بخوبی مشخص می‌کند؛ زیرا

سکاکی مجاز، استعاره و کنایه‌ای را که درین آیه وجود دارد از جهت علم بیان بحث می‌کند.

و نیز مسائلی از قبیل اختصار که گفته است: یا ارض و نگفته است: یا ائها۔ الأرض و یا انتخاب لفظ ابلعی نه ابتلعی به جهت اختصار یا ذکر مفعول ابلعی (= یعنی ماء ک) تا حکم بلع شامل کوهها و دریا و تپه‌ها نشود و یا مقدم شدن جمله نداء بر جمله امری (یا ارض ابلعی) و (و یا سماء اقلعی) از این جهت که ارض و سماء مأمور واقعی هستند نه اینکه بگویند: (ابلعی یا ارض و اقلعی یا سماء) و یا به علت این که طوفان از زمین شروع شده و بعداً از آسمان آب باریده است و روی این اصل ابتداء به زمین خطاب شده نه به آسمان، تمام از مباحثی است که مربوط به علم معانی است و سکاکی این مباحث را از زاویه علم معانی نگریسته و مورد بحث قرار داده است.

و چون درین آیه تعقید معنوی که باعث سرگردانی و تحیر عقول شود وجود ندارد و آنچه بگوش می‌رسد فوراً معنای آن نیز در ذهن خطور می‌کند بنابراین سکاکی معتقد است که درین آیه فصاحت معنوی نیز وجود دارد. و از طرفی چون الفاظی که درین آیه بکار رفته الفاظ مستعملی است که طبق قوانین زبان بکار رفته، تنافر ندارد و سلیس است. بقول خود او در سلاست مانند آب و در شیرینی همچون عسل و در رقت همانند نسیم است. بنابراین فصاحت لفظی هم دارد.^{۲۶}

سکاکی با تحلیلی که ازین آیه کرده است بخوبی حد و مرز فصاحت و بلاغت را مشخص کرده است.

ارزش لفظ و معنی:

گروهی برای معنی ارزش زیادی قائل نیستند و فضیلت کلام را تنها در لفظ می‌دانند.

ابوهلال عسکری معتقد است که: و لیس الشأن فی ایراد المعانی؛ لان المعانی مطروحة فی الطريق يعرفها العجمی و العربی و القروی و البدوی و انما هوفی جودة اللفظ و صفائه و حسنه و بهائه و نزاهته و نقائه و كثرة طلاوته و مائه مع صحة السبک و التركيب^{۲۷} یعنی معنی را هر کس، خواه عرب و عجم، روستایی و شهری در می‌یابد، و

تنها لفظ است که به سخن لطف و رونق می‌بخشد و بدون آن هیچ اثر ادبی تحقق نمی‌یابد، آنچه یک گوینده را ممتاز می‌کند و نویسنده‌ای را بر سایرین برتری می‌بخشد همان بکارگرفتن الفاظ زیبا و برگزیده است.

طرفداران اصالت لفظ معتقدند که فصاحت عبارتست از تناسب الفاظ و تلائم حروف آنها با یکدیگر. آنان، رابطه لفظ و معنی را همچون ارتباط جسم و روح می‌دانند و معتقدند که آنگونه که اختلال جسم در روح خلل ایجاد می‌کند، ضعف و اختلال لفظ هم موجب اختلال معنی خواهد شد و اگر لفظ را مزیت و فضیلتی نمی‌بود، تکاپو و کوشش شعرا و نویسندگان برای انتخاب الفاظ برگزیده معنی و مفهومی نداشت، گذشته از اینها، صنایع لفظی از قبیل: تسجیع، تجنیس و غیره، به الفاظ بستگی دارد نه تنها به معانی، بنابراین معانی جز در پناه الفاظ ارزش و اعتباری ندارند.^{۲۸}

در برابر اینان کسانی همچون عبدالقاهر جرجانی به معنی توجه کردند و حتی زیبایی در جناس و سجع را مرتبط به آهنگ کلمات و وضع ظاهری الفاظ ندانستند و معتقد شدند که: «للالفاظ فی ذلک نصیب»^{۲۹}.

و زیبایی در تجنیس به معنی ارتباط دارد و تنها به لفظ مربوط نیست^{۳۰} ارسطو در کتاب فن خطابه می‌گوید: کلامی که هدفش تأثیر در ذهن شنونده است، اعم از نظم و نثر، باید از الفاظ عادی نباشد، فرق کلام ادبی و عادی این است که در کلام ادبی گوینده می‌خواهد ذهن شنونده را تحت تأثیر قرار دهد اذهان اکثریت مردم همیشه فریفته چیزهایی می‌شود که تحفه و از جاهای دوردست باشد.^{۳۱}

گروهی به اصالت لفظ و معنی هر دو قائل هستند و می‌گویند: کلامی در حدّ اعلای فصاحت و بلاغت است که در آن معانی عالی، با الفاظی برگزیده بیان شود.^{۳۲}

تقسیم علوم بلاغی:

وقتی از علوم بلاغی سخن به میان می‌آید باید گفت که مقصود سه علم معانی، بیان و بدیع است.

علم معانی: علم به اصول و قواعدی است که با دانستن آن متکلم سخن خود را به مقتضای حال و مقام بیان می‌کند و قسمتی ازین تعریف در بلاغت کلام که خطیب

قروینی گفته است وجود دارد^{۳۳}.

مباحث علم معانی در هشت باب به ترتیب زیر می‌باشد:

- ۱- اسناد خبری ۲- احوال مسندالیه ۳- احوال مسند ۴- احوال متعلقات
 - ۵- قصر و حصر ۶- انشاء ۷- وصل و فصل ۸- ایجاز و اطناب و مساوات^{۳۴}.
- علم بیان: یعنی علم به اصول و قواعدی که گوینده و یا نویسنده با شناختن آن می‌تواند معنای واحدی را به صور گوناگون که از جهت درجه روشنی متفاوت است، بیان کند^{۳۵} و کسی که توانائی چنین کاری را داشته باشد و انجام آن برایش ملکه شده باشد بلیغ است و این همان سخنی است که خطیب قزوینی در باب بلاغت متکلم گفته است^{۳۶}.

مباحث اصلی علم بیان چهار فن: تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه است^{۳۷}.

علم بدیع: دانشی است که در آن از صنایع الفاظ مانند: جناس، سجع، موازنه، طباق و مراعات النظیر و غیره که استعمال آنها پس از رعایت مقتضای حال و مقام و خالی بودن از تعقید معنوی موجب رونق و زیبایی کلام می‌شود بحث و گفتگو می‌کند^{۳۸}.

مرکز تحقیقات کاپیور علوم اسلامی

هدف علوم بلاغی:

همزمان با پیشرفت اسلام و توجه مردم غیرعرب به اسلام، به تدریج بحث دربارهٔ اعجاز قرآن درگرفت. مردم برای فهم و درک اسرار و رموز اعجاز قرآن کریم نیاز پیدا کردند. این بود که برای اثبات اعجاز قرآن تدوین علوم بلاغی ضروری بنظر رسید و چون قدیم‌ترین کتب بلاغی که برخی از مباحث بلاغت را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار داده، همچون مجاز القرآن ابوعبیده معمر بن المثنی و نظم القرآن جاحظ و معانی القرآن فراء و اعجاز القرآن رمانی و اعجاز القرآن باقلانی، برای اثبات اعجاز قرآن نوشته شده است، پس می‌توان نتیجه گرفت که هدف و غرض اصلی از علوم بلاغی در آغاز، اثبات اعجاز قرآن و آگاهی بر رموز و اسرار فصاحت و بلاغت قرآن، بوده است ولی بعدها که این علوم به صورت دانشی مشخص و ممتاز از سایر علوم تدوین یافت، بیشتر هدفش شناخت کلام دانی از عالی و اجتناب از فساد ذوق و انحراف طبع شعرا و نویسندگان بوده است.

تطوّر بلاغت

از دیرزمان علم بلاغت مورد توجه مردم متمدن قدیم بوده است و درین زمینه کتب با ارزشی نوشته شده است. از ارسطو دو کتاب یکی به نام: کتاب الشعر (= فن- الشعر) و دیگری به نام الخطابه (= فن خطابه) بجای مانده که نخستین را متی بن یونس متوفی به سال ۳۲۸ هـ از سریانی به عربی و دومی را حنین بن اسحاق در قرن سوم هجری به عربی ترجمه کرده است.^{۳۹}

در ایران باستان نیز به آیین سخنوری و گشاده‌زبانی توجه خاصی می‌شده است بهتر آن است که بگوئیم: ایران پیش از اسلام علوم بلاغی داشته است، به دلایل زیر: اولاً وقتی در زبانی آثار منشور و منظوم وجود داشته باشد، ناچار باید بپذیریم که در پشت این آثار مُدَوّن، فنون و علوم بلاغی نیز وجود داشته است؛ زیرا این دو لازم و ملزوم یک‌دیگرند و ممکن نیست آثار منشور و منظوم فراوان در زبانی وجود داشته باشد و علوم بلاغی وجود نداشته باشد. این همان سخنی است که جاحظ ضدشعوبی معروف وقتی می‌خواهد کتب بلاغی را بشمارد، توصیه می‌کند که: هر کس بخواهد در علوم بلاغی پیشرفت کند باید کتاب کاروند فارسیان را بخواند.

«... و من احب ان يبلغ في صناعة البلاغة ويعرف الغريب ويتبحر في اللغة، فليقرأ كتاب كاروند»^{۴۰}.

این نکته بما می‌فهماند که ایران پیش از اسلام علوم بلاغی داشته که توانسته است در آن رشته کتاب داشته باشد و عجیب است که جاحظ با تمام تعصب عربی خود، به بلاغت ایران پیش از اسلام معتقد است و می‌گوید^{۴۱}:

«... وفي الفرس خطباء، الا ان كل كلام للفرس و كل معنى للعجم...».

درین عبارت، جاحظ بالصراحة قبول دارد که ایرانیان فن بلاغت داشته و این فن در میان آنان در نتیجه اجتهاد و ممارست و زیادت علم ثانی بر علم اول و دانش ثالث بر علم ثانی بوجود آمده است، تا این‌که نزد آخرین آنان نتیجه مطلوب داده است. ثانیاً - وقتی می‌بینیم که یک تن ایرانی بنام ابواحمد حسن بن عبدالله بن سعید عسکری در قرن سوم هجری کتابی به نام: «التفصیل بین بلاغتی العرب و

العجم» نوشته است، بر ما ثابت می‌شود که در قرن سوم هجری پایه بلاغت باستانی ایران، آنقدر استوار بوده است که می‌توانسته با بلاغت مشهور عرب (که بهتر است بلاغت اسلامی بگوئیم) و اقتباس از بلاغت یونان، عرب، هند و ایران بوده، در نظر اهل فن مقایسه شود و کتابی به نام: التفضیل که مربوط به آثار فن بلاغت زبان پهلوی است، نوشته شود.

ثالثاً — روایاتی که در کتب ادب در چند قرن اول هجری به زبان عربی نوشته شده است مانند: کتاب عقد الفرید ابن عبد ربّه و نظائر آن، همه درباره آثار منشور و بلاغت و خطابت ایران باستان است و به توقیعات و حکم و امثال و آثار نثری بلاغت زبان پهلوی مکرر اشاره شده است.

در صفحه ۲۲۸ ج ۴ کتاب عقد الفرید ابن عبد ربّه در فصلی که نیاز کاتب را شرح می‌دهد می‌نویسد:

«فان كان لا بد لك من طلب ادوات الكتابة فتصفح من رسائل المتقدمين ما يعتمد عليه... و معالي العجم و حدود المنطق و امثال الفرس و رسائلهم و عهدهم و سيرهم و وقائعهم».

و نیز ابن عبد ربّه فصلی از همین کتاب را به توقیعات عجم اختصاص داده است.^{۴۲}

و نیز در همین کتاب عقد الفرید نوشته است که: «وقتی که اردشیر پادشاه شد برای مردم خطبه‌ای خواند و آنانرا به الفت و طاعت واداشت و از نافرمانی و تفرق برحذر داشت»^{۴۳}.

و می‌دانیم که خطبه‌های آغاز سخن همیشه با فنون ادبی همراه بوده و گوینده یک نوع دقت و آهنگ و وزن را رعایت می‌کرده است.

دوره جاهلیت:

به دلائل زیر عرب دوره جاهلی، بلاغت داشته و گفتار بلیغ را می‌شناخته است:

اولاً — همین که قرآن می‌گوید^{۴۴}: قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یأتوا

بمثل هذا القرآن لایاتون بمتله و لوکان بعضهم لبعضٍ ظهیراً یعنی: بگو: اگر آدمیان و جنیان گرد آیند بر این که بمانند این قرآن بیاورند، مسلماً نخواهند توانست، اگرچه برخی از ایشان پشتیبانِ عده‌ای دیگر باشند. و یا (فأتوا بعشر سورٍ مثله) ۴۵ و پیامبر بزرگ اسلام عرب را به معارضه قرآن فرا می‌خواند و از آنان می‌خواهد که نظیر قرآن سخن بگویند، دلیل بر آشنایی عرب به علوم بلاغی است و می‌توان گفت که اعراب الفاظ و معانی را می‌شناخته‌اند و به آوردن کلام فصیح و بلیغ توانا بوده‌اند که پیامبر اسلام آنانرا به معارضه دعوت کرده است.

ثانیاً — جاحظ در کتاب البیان و التبيين ۴۶ کلام عرب را به پارچه‌های منقش رنگارنگ وصف می‌کند و بابتی از کتاب خود را به کلام موزون اختصاص می‌دهد ۴۷ و خطبای عرب را به زبان‌آوری می‌ستاید و علاوه بر اینها باید گفت: این که در امثال عرب «جرح اللسان کجرح الید» وجود دارد دلیل بر اهمیت و تأثیر زبان است در میان عرب و توجه عرب به فصاحتِ زبان.

ثالثاً — پیامبر بزرگ اسلام سخن خطیبان را که می‌شنید می‌گفت: إن من البیان لسحر ۴۸ خود دلیلی است بر این که برخی از سخنان اثر سحرانگیز داشته است که پیامبر بزرگ چنین تعبیری کرده است.

رابعاً — این که اعراب به شاعران خود القابی از قبیل: مهلهل ۴۹، مرقش ۵۰، مشقّب ۵۱، منخل و متنخل ۵۲ و نابغه لقب می‌دادند، دلیلی است به این که آنان در انتخاب الفاظ و کلمات دقت داشتند و توجه می‌کردند.

خامساً — تشکیل سرق عکاظ و مسابقه دادن شعرا با یکدیگر و این که هر یک از شاعران می‌خواست گوی سبقت را از اقران خود بر بیاورد و سخن فصیح‌تر و شعر خوش‌آیندتر بسراید دلیلی بر توجه آنان است به فصاحت و بلاغت.

پس با توجه به دلائل گفته شده، دانسته شد که عرب پیش از اسلام و مقارن ظهور اسلام، فصاحت و بلاغت داشته و پایه بلاغت عربی از یک طرف بر اشعار دوره جاهلی و سخنان خطباء و بلغاء متکی است و از طرف دیگر به قرآن و علوم قرآنی و گفتار پیامبر و خلفای راشدین و بزرگان دین اسلام.

اینکه گفتم بلاغت عربی بر اشعار دوره جاهلی متکی است، از آن جهت

است که پس از بررسی و تصفح ملاحظه می‌شود که در اشعار این دوره یک سلسله تشبیهات و صنایع لفظی مشاهده می‌شود و این نکته بما می‌فهماند که عرب پیش از اسلام به کلام زیبا و تفتن و صنعت در گفتار و کلام توجه داشته است.

دوره‌های مختلف علوم بلاغی پس از اسلام:

برای این‌که تطوّر علوم بلاغی پس از اسلام را بازگو کنیم، نخست به مراحل مختلف علوم بلاغی اشاره می‌کنیم:

الف — دوران پیدایش و نشأت علوم بلاغی.

ب — دوران نمو و پیشرفت علوم بلاغی.

ج — دوران شکفتگی و ازدهار علوم بلاغی.

د — دوران جمود و پژمردگی علوم بلاغی.

۱ — دوران پیدایش علوم بلاغی. باید گفت علوم بلاغی عرب از سخنان خطباء و شعرای پیش از اسلام مایه گرفت. با ظهور پیامبر بزرگ اسلام و آیات قرآنی نضج گرفت. بزرگان و خطبای عرب صدر اسلام هر یک بر مایه و پایه این دانش افزودند و سخنانی از خود بیادگار گذاشتند که در کتب پیشینیان ضبط و ثبت است.^{۵۳} در ادبیات جاهلی مواد بلاغت فراوان وجود دارد، این‌که قرآن ادباء و بلغاء عرب و غیرعرب را به معارضه می‌طلبد، همین امر ذهن کنجکاو را وامی‌دارد که در قرآن موادی از بلاغت جستجو کند و بلاغت قرآن بعدها، علوم بلاغی یعنی: معانی، بیان و بدیع را پایه‌گذاری کرد.

در پیش از اسلام از بلاغت تعریفی نشده و از عامر بن الظرب پرسیدند: من ابلغ الناس؟ (= بلیغ‌ترین مردم کیست؟) پاسخ داد: من حلّی المعنی الغزیر باللفظ الوجیز (کسی که معنای فراوان را با لفظ اندک زینت بخشد)^{۵۴} (در ص ۲۴۵ کتاب العمدة بجای کلمة الغزیر، المزیز، بزاءین یعنی اللذیذ الطعم نوشته شده است).

در صدر اسلام با وجودیکه پیغمبر بزرگ اسلام فرموده است: انا افصح العرب اوتیت جوامع الحکم (من از تمام عرب فصیح‌ترم و همه دانشها به من بخشیده شده است) ولی با این حال از فصاحت و بلاغت تعریفی نمی‌بینیم.

در دوران بنی امیه فن خطابت شکفتگی خاصی پیدا می‌کند و خطابه‌های سیاسی و اندرزی ایراد می‌شود بطوری که جاحظ برخی از والیان بنی امیه همچون زیاد ابن ابیه و حجاج بن یوسف را از خطبای زبان‌آور می‌شمارد و خطبه‌هایی از آنانرا نقل می‌کند و خطبه بتراء که ستایش خدا و درود پیامبر در آن گفته نشده است به زیاد بن ابیه نسبت می‌دهد.^{۵۵}

همین جاحظ می‌نویسد: وقتی معاویه از صحار بن عیاش العبیدی که از بلغا و فصحای عرب بوده و معاویه را فصاحت او خوش می‌آمده، از مفهوم بلاغت می‌پرسد، صحار پاسخ می‌دهد که: «بلاغت ایجاز است و معنای ایجاز این است که: در پاسخ سؤال کندی نکنی و بی‌درنگ پاسخ گوئی و درست بگوئی و اشتباه نکنی».

در نخستین دوره عباسی، ابن مقفع از بلاغت چنین تفسیر کرده است^{۵۶}:

گاه بلاغت در سکوت و گاه در استماع و زمانی در اشاره و وقتی در سخن‌گفتن است و بقول جاحظ در کتاب البیان و التبيين^{۵۷} تاکنون برای مفهوم بلاغت کسی همچون ابن مقفع ایرانی سخن نگفته است. تفسیر ابن مقفع ایرانی از بلاغت بهترین تفسیر است.

ابن مقفع می‌گوید: بلاغت دارای مفهوم وسیعی است که از آن جمله، اکثار بدون لغزش و اطالة بدون املال را باید جزء بلاغت شمرد وی عقیده دارد که ایجاز و اطناب هر یک مقامی دارد، یعنی آنجا که مقام اقتضای ایجاز دارد نباید کلام را مطنب آورد و آنجا که باید به اطناب سخن گفت نباید کلام را موجز آورد.

از فضل بن یحیی و جعفر بن یحیی برمکی، نیز سخنانی در مورد بلاغت نقل شده است. (البته باید دانست که بنا بگفته جهشیاری در کتاب الوزراء و الکتاب^{۵۸}، جعفر بن یحیی خود از بلغاء بوده است و عبارت (و کان جعفر بلیغاً کاتباً) درباره اش گفته می‌شده است).

جاحظ به نقل شمامة بن اشرس می‌گوید^{۵۹}: جعفر بن یحیی معنی و مفهوم بلاغت را چنین می‌داند که لفظ به معنی طوری محیط باشد که از تمام اطراف آنرا احاطه کند، بطوری که نتیجه روشن باشد و کلمات دقیقاً برگزیده شود، به طریقی که از آن مفهوم مشترکی درک نگردد و تکلف و تعقیدی نداشته باشد که نیاز به شرح و

تفسیر داشته باشد.

فضل بن یحیی می‌گوید: از عربی پرسیدم. بلاغت چیست؟ گفت: ایجازی است بدون عجز و اطنابی است بدون یاوه گوئی.^{۶۰}

از مجموع این سخنان چنین نتیجه می‌گیریم که: در عصر اموی و اوائل دوران عباسیان از بلاغت بطور اجمال تعاریفی شده است ولی کتابی در مورد علوم بلاغی تألیف نشده است.

مرحله دوم. مرحله نمو و پیشرفت علوم بلاغی است.

در دوران بنی‌امیه و دوران نخستین حکومت عباسیان بعثت این‌که عرب شهرنشین می‌شود، حیات فکری‌اش توسعه می‌یابد و مباحث سیاسی و عقلی و عقیده‌ای ظهور می‌کند و فرق مذهبی گوناگونی از قبیل: خوارج، مرجئه، شیعه، جبریه، قدریه و معتزله ظهور می‌کند و طبیعتاً اندیشه عرب توسعه می‌یابد و مباحثی که به حُسن و زیبایی الفاظ ارتباط پیدا کند، فراوان می‌شود و علوم بلاغی نُضج می‌گیرد و اظهار عقاید گوناگون در مباحث کلامی و افکار مختلف که در مساجد بصره و کوفه و بغداد از راه سخنرانی به دیگران القاء می‌شد، غیر مستقیم به مسائل بلاغی توجّه می‌شد. سخنوران ناگزیر بودند که برای پیروزی بر خصم و رسیدن به هدف خود، فن خطابت و قواعد آنرا فرا گیرند تا سخن‌شان مؤثرتر و پیروزی‌شان بر خصم مسلم‌تر باشد و معتقد بودند که خطیب باید بتواند و قدرت داشته باشد که در موضوعات گوناگون با الفاظ زیبا و فصیح سخن بگوید و موضوع را به شنوندگان خود بفهماند، این است که باید گفت: متکلمان و علمای کلام در پیشرفت علوم بلاغی مؤثر بودند.

در همین زمان است که شعراء به دستگاه خلافت و ولایة و سران سپاه و سخاوتمندان راه می‌یابند و شعر و شاعری رونق می‌گیرد و شاعران با یکدیگر به هم‌چشمی و رقابت می‌پردازند و سعی آنان بر این است که در انتخاب الفاظ و مضامین بکوشند تا دلها و گوشها را بیشتر بسوی خود جلب کنند و در نتیجه بتوانند جوایز ارزنده‌تر و صیلات گرانبهاتر دریافت کنند.

نحویون و لغویون نیز در پیشرفت علوم بلاغی و تعبیرات بیانی خدمات ارزنده‌ای کردند و از راه تشریح اشعار و شعراء و تفسیر آیات قرآنی و بازگ کردن مطالب

نحوی قرآن، مطالبی از علوم بلاغی را توضیح دادند.

و خلاصه می‌توان گفت که: تمام این جریانها به پیشرفت علوم بلاغی و بحث پیرامون آنها کمک مؤثر کرده است و این رشته از دانش را که قبلاً طبیعی و ذاتی بوده است بسوی تدوین و تصنیف سوق داده است.

تا اواسط قرن سوم هجری، گروهی از علماء با نوشتن کتابهایی، مباحثی از علوم بلاغی را در ضمن موضوعات دیگر در تألیفات خود مورد بحث قرار دادند بطوری که پس از بررسی مشاهده می‌شود که: درین دوره در علوم بلاغی مستقلاً کتابی تألیف نشده، بلکه مباحث بلاغت در ضمن موضوعات دیگر مورد بحث قرار گرفته است.

مثلاً فراء متوفی به سال ۲۰۷ هـ در کتابی به نام معانی القرآن که از آیات قرآنی بحث می‌کند، مباحثی از علوم بلاغی را نیز مورد بحث قرار می‌دهد و همچنین ابوعبیده معمر بن المثنی متوفی به سال ۲۰۸ هـ که معاصر فراء بوده است، کتاب مجاز القرآن را نوشته است که در ضمن، برخی از مباحث بلاغی را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است.^{۶۱}

در همین قرن است که ~~جاحظ معتزلی متوفی به سال ۲۵۵ هـ~~، کتاب البیان و التبیان را نوشته است. کتاب وی اگرچه از مطالب مختلف بحث می‌کند ولی شاید مبالغه نباشد، اگر جاحظ را مؤسس و مدون بلاغت عربی بدانیم؛ زیرا وی برای اولین بار آراء پیشینیان را درباره علوم بلاغت در آن کتاب گنجانده و جالب این است که بحث پیرامون مباحث بلاغی در کتاب الحیوان جاحظ بیش‌تر از کتاب البیان و التبیان است.^{۶۲} زیرا جاحظ در کتاب الحیوان برخی از مطالب را برای تفسیر و تأویل گفتار ملاحظه و منکران نوشته است. در آنجا شبهات ناشی از نادانی آنانرا به تعبیرات گوناگون ادبی و مباحث بلاغی بحث کرده و ثابت کرده است که انکار منکران در برخی از آیات، به علت کم‌آشنائی آنان به اسرار و رموز علوم بلاغی است.

و سرانجام باید گفت: در نیمه دوم قرن سوم هجری است که دو اندیشه در علوم بلاغی بوجود می‌آید. دسته‌ای معتقد می‌شوند که علوم بلاغی عرب را فقط با مقیاسهای زبان عربی باید سنجید و هدفشان تدوین و تألیف کتاب با توجه به لغت عربی بوده.

در برابر عده‌ای در نظر داشتند که از افکار یونانیان و هندیان و ایرانیان در مورد

علوم بلاغی آگاه شوند تا از راه ترجمه بتوانند به قواعد بلاغی ملل غیر عرب پی ببرند. و همین عده معتقد می‌شوند که قواعد بلاغی را باید از ارسطو و یونان فرا گرفت و در نتیجه از ترجمه کتاب فن الشعر و خطابه ارسطو استفاده کردند.

و می‌توان گفت که: بخش سوم کتاب الخطابه ارسطو که شاید اسحاق ابن حنین^{۶۳} آنرا به عربی برگردانده باشد همان بحثی است که در عربی بحث بلاغت نامیده شده است و مطالب بحث شده درین بخش کتاب الخطابه مطالبی است که ویژه زبان خاص و یا ملت مخصوصی نیست، بلکه انطباق آن با ادب یونانی و غیر یونانی امکان دارد و روی این اصل است که ترجمه کتاب مزبور در بلاغت عربی تأثیری بسزا گذاشت و در نتیجه کتاب نقد الشعر قدامة بن جعفر و نقد النثر ابن وهب، تصنیف شد. و در همین قرن سوم هجری است که دانشمندانی همچون ابن قتیبه متوفی به سال ۲۷۶ هـ کتاب تاویل مشکل القرآن را در رد بر ملاحظه و کسانی که می‌گفتند در آیات قرآنی تناقض وجود دارد، نوشته و از راه مجاز و استعاره و دیگر مباحث علوم بلاغی ثابت کرده است که نادانی طاعنان به اسلوب زبان عربی و آگاه نبودن آنان از استعمالات گوناگون زبان عربی باعث اظهار مطالب نادرست شده است^{۶۴}.

ابن قتیبه در کتاب دیگرش به نام: الشعر و الشعراء، ارزش لفظ و معنی را در بلاغت یکسان می‌داند^{۶۵} درین مورد با جاحظ که برای لفظ ارزش بیشتری تا معنی قائل است، مخالفت می‌کند^{۶۶}.

ابوالعباس مبرد متوفی به سال ۲۸۵ معاصر ابن قتیبه در کتاب بسیار با ارزش خود به نام «الکامل» که در سه جزء نوشته ضمن بحث از لغت، نحو و صرف، از علوم بلاغی نیز بحث کرده است.

و سرانجام عبدالله بن معتمر متوفی به سال ۲۹۶ هـ. کتاب البدیع را در سال ۲۷۴ هـ. تصنیف می‌کند^{۶۷} و بزرگترین فضیلت او این است که وی نخستین کسی است که مستقلاً در علم بدیع کتاب نوشته و فنون گوناگون این فن را که پیش از او در گفتار وجود داشت و مدوّن نشده بود و نام ویژه‌ای بر آنها اطلاق نشده بود توضیح داد و بر خلاف دیگران که مباحث بلاغی را در ضمن مطالب دیگر مورد بحث قرار می‌دادند وی جداگانه بحث کرد، بطوری که بحق باید او را پیشوای تمام کسانی دانست که در

فنون بدیعی کتاب نوشته‌اند.

گفتیم که در قرن سوم هجری عده‌ای همچون جاحظ، ابن قتیبه، مبرد، ابن معتر علوم بلاغی را با مقیاسهای زبان عربی می‌سنجیدند و در برابر عده‌ای همچون قدامة ابن جعفر متوفی به سال ۳۳۷ هـ. در نظر داشتند که از افکار مردم غیر عرب در علوم بلاغی آگاه و از راه ترجمه به علوم بلاغی مللی دیگر اطلاع یابند.

دلیل این‌که می‌گوییم قدامه از فکر یونانی متأثر است و کتاب خود را مبتنی بر بلاغت آنان تنظیم کرده است، این است که: قدامه با توجه به منطق ارسطو و استفاده از جنس، فصل و حد، موضوعات را بحث کرده است و مثلاً تعریف شعر را با موازین منطق و بر حد و رسم و فصل و جنس منطقی منطبق کرده^{۶۸} و مثلاً در تعریف شعر گفته است: *إنه قولٌ موزون مقفی یدل علی معنی که درین تعریف قول جنس است، موزون فصلی است که غیر موزون را جدا و مقفی فصلی است که کلام موزون غیر مقفی را جدا و عبارت (یدل علی معنی) فصلی است که گفتار موزون مقفی را که بر معنایی دلالت نکند، جدا می‌سازد.*

قدامة بن جعفر در مورد تشبیه جدا کثیر استفاده را از اصطلاحات منطقی کرده است و به افتراق و اشتراک و دیگر اصطلاحات خاص منطق فراوان اشاره کرده است و مثلاً در تعریف تشبیه گفته است^{۶۹}:

تشبیه: همانند کردن چیزی به چیز دیگر است نه از تمام جهات بلکه ممکن است همانندی از یک جهت و یا از جهات متعدد باشد. و اگر همانندی بطور کل و از تمام جهات باشد و میان آندو تغایری وجود نداشته باشد و آندو یکسان و متحد باشند، پس دو چیز، یک چیز خواهد بود و اطلاق دو چیزی بر آنها نادرست خواهد بود. در صورتی که تشبیه باید میان دو چیزی باشد که در یک سلسله موضوعات اشتراک و در دیگر چیزها افتراق داشته باشند.

تا کنون دو مرحله از مراحل چهارگانه علوم بلاغی یعنی مرحله نشأت و پیدایش و دوران نمو و پیشرفت علوم بلاغی را بیان کردیم. اکنون به اختصار دو مرحله دیگر یعنی دوران شکفتگی و ازدهار که مرحله سوم است بیان می‌کنیم و در پایان نیز دوران جمود و انحطاط و پژمردگی علوم بلاغی را شرح خواهیم داد.

قبلاً گفته شد که دوره پیش از اسلام و قرن اول هجری دوران پیدایش علوم بلاغی و قرن دوم و سوم و چهارم هجری زمان نمو و پیشرفت این علم است. اکنون می‌گوییم که زمان عبدالقاهر جرجانی یعنی قرن پنجم هجری دوران شکوفاشدن علوم بلاغی است زیرا عبدالقاهر جرجانی هر چند که فقیه شافعی و متکلم اشعری است و در نحو نیز کتاب عوامل صدگانه را نوشته ولی باید گفت که شهرت عمده اش، بواسطه دو کتاب، دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه است که همچون دریائی، نهرهائی از آنها منشعب شده و تشنگان این وادی را سیراب کرده است.

می‌دانیم که علوم بلاغی تا زمان وی با علوم دیگر تدوین می‌شد ولی سرانجام وی علوم بلاغی را جدا و مستقلاً تدوین کرد^{۷۰} وی نظرات خود را درباره علم معانی در کتاب دلائل الاعجاز و مباحث بیانی را در کتاب اسرار البلاغه توضیح داده است.

علوم بلاغی پس از عبدالقاهر به نامهای: بدیع، معانی و بیان نامیده شده در صورتی که بعقیده او تمام اینها یک علم بوده که علم البلاغه می‌گفتند و حتی خود وی کلمه بلاغت را به اسرار افزود و کتابش را بدان عنوان نامید.

پس از عبدالقاهر یکی از پیشوایان مذهب معتزلی به نام محمود بن عمر ملقب به جارالله زمخشری که در سال ۵۳۸ هجری فوت شده است، به شکوفاشدن علوم بلاغی کمک کرده؛ زیرا وی با توجه به کتابهای عبدالقاهر جرجانی اعجاز قرآن را از راه بلاغت آن ثابت و کتاب تفسیر الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل را نوشت. و در آن کتاب با بصیرت شگفتی از دقایق و نکات قرآنی بحث کرد و بلاغت قرآن را نشان داد. و بالنتیجه از این راه اعجاز قرآن را ثابت کرد.

زمخشری در مقدمه تفسیرش برای دو علم: معانی و بیان مقام خاصی قائل است و آن دو علم را بر بسیاری از علوم دیگر ترجیح می‌دهد و می‌گوید: تفسیر قرآن بدون آگاهی کامل از اصول و قوانین آن دو علم، نادرست است و تفسیر قرآن فقط از راه دانستن معانی کلمات امکان ندارد بلکه در تفسیر باید از راه علوم بلاغی به اسرار و نکات جالب آن پی برد و حتی اعتقاد دارد که اصولاً، معانی قرآن برای آن کس که از علوم بلاغی آگاهی کامل ندارد، قابل درک و فهم نیست^{۷۱} و می‌توان گفت که اهتمام زمخشری به علم معانی بیشتر است؛ زیرا او معتقد است که از راه آگاهی به علم معانی

بہتر و بیشتر می‌توان اعجاز قرآن را ثابت کرد.

خلاصه این‌که زمخشری نظرات عبدالقاهر جرجانی را کامل کرد و اقسام گوناگون علوم بلاغی را با استشهاد از قرآن و شعر و نثر عربی تحلیل کرد و روی این اصول قرن پنجم و ششم هجری دوران شکوفاشدن علوم بلاغی خوانده شد^{۷۲}. ولی متأسفانه، کسانی‌که پس از این دو دانشمند ظهور کردند، گفته‌های پیشینیان را خلاصه و تلخیص کردند و یک سلسله کتبی در علوم بلاغی نوشتند که بناچار آنها را شرح کردند و گاه اتفاق می‌افتاد که شرح مشکل‌تر از اصل باشد و به حاشیه نیاز داشته باشد لذا فخر رازی و سکاکی و خطیب قروینی و سعدالدین تفتازانی، سبکی، سید شریف جرجانی، محمد بن حمزة الفناری، ابن عرب‌شاه اسفراینی و شیخ محمد دسوقی مصری و دیگران که پس از آنها آمدند نه تنها به علوم بلاغی چیزی نیفزودند بلکه فقط به شرح و تلخیص و شرح تلخیص پرداختند و از خود ابتکاری نداشتند و چیز نئی به دنیای ادب عرضه نکردند و یک سلسله قواعد خشکی در آن کتاب‌ها گنجانند و کتب خود را به فروع و شعب و حتی از فروع شاخه‌ها ساختند و بالنتیجه علوم بلاغی را از هدف اصلی آن که با ذوق ارتباط دارد دور و آنرا بصورت علمی از علوم لغوی که از فلسفه و منطق نیز بحث کرده باشد درآوردند. و لذا گفته شد تحول البلاغة الی قواعد جافّة.

کتب بلاغی فارسی:

کتابهایی که در زمینه علوم بلاغی به فارسی تألیف شده، نسبت به کتب عربی تألیف شده در این دانش بسیار اندک است. قدیم‌تر از همه: ترجمان البلاغة محمد بن عمر الرادویانی است که در سال ۵۰۷ هـ. تصنیف شده و آقای احمد آتش آنرا چاپ کرده است.

تردید نیست که قبل از این کتاب در زمینه علم بلاغت تألیفاتی بوده است که نام برخی از آنها در تذکره‌ها جسته و گریخته یافت می‌شود مانند:

زینت‌نامه که عوفی در لباب‌الالباب آنرا به ابومحمد عبدالله بن محمد رشید سمرقندی شاعر معاصر ملک‌شاه سلجوقی نسبت داده است^{۷۳}. و کتاب کنز الغرائب

تألیف منشوری سمرقندی از شعرای دربار محمود غزنوی^{۷۴} و غایة العروضین ابوالحسن علی بهرامی سرخسی از شاعران دوره غزنوی و کنز القافیه، که متأسفانه اثری از آنها نمانده است.

بعد از ترجمان البلاغه رادویانی کتاب حدائق السحر فی دقایق الشعر رشیدین الدین وطواط است که در سالهای (۵۵۱-۵۵۲) ه. ق تألیف شده است.

پس از آندو، کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم است که در اوائل قرن هفتم هجری حدود سال ۶۳۰ ه. به وسیله شمس الدین محمد بن قیس رازی نوشته شده است.

در قرن هفتم کتاب دیگری به نام معیار الاشعار به وسیله خواجه نصیر طوسی در عروض فارسی تألیف شده است. مدارج البلاغه تألیف رضاقلیخان هدایت در موضوعات علم بدیع نوشته شده است.

بعدها کتب دیگری نیز مانند: ابداع البدایع شمس العلمای گرگانی و درر الأدب حسام العلماء آق اولی و درة نجفی نجفعلی مرزا آقا سردار که در آن مسائل علم عروض و بدیع فارسی مورد بحث قرار گرفته، نوشته شده است.

هنجار گفتار سیّد نصرالله تقوی. معالم البلاغه استاد خلیل رجائی. صناعات ادبی استاد همائی. نقد معانی غلامحسین آهنی. فن بدیع رضا دائی. جواد، روش گفتار زاهدی همه از کتبی است که اخیراً نوشته شده است.

و باید گفت متأسفانه فارسی‌نویسان ابداع و ابتکاری در علوم بلاغی نکرده‌اند بلکه تعاریف خود را مستقیماً از کتب معتبر عربی اقتباس و گه گاه شعری را بعنوان شاهد مثال ذکر کرده‌اند. ولی بسیاری از عربی‌نویسان کتب بلاغی در اصل ایرانی بوده‌اند.

یادداشتها و مشخصات منابع و مأخذ

- ۱ — دلائل الاعجاز فی علم المعانی ص ۲۴۲، مصر، چاپ سوم، ۱۳۶۶ ق به تحقیق: السید محمدرشید رضا.
- ۲ — فیلسوف و مترجم معروف متوفی به سال ۲۵۲ هـ که نزد مأمون عباسی، مقام و مرتبه ای بس بزرگ دارد و در حدود ۲۰۰ تألیف و رساله نیز دارد.
- ۳ — هو ائما ثعلب او المبرّد و کانا متعاصرین و متفقین فی الکتبه. رک پاورقی، دلائل الاعجاز ص ۲۴۲.
- ۴ — المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر ج ۱ ص ۳، تألیف ابی الفتح ضیاءالدین نصرالله محمد بن محمد بن عبدالکریم المعروف به ابن اثیر. تحقیق از: محمد معینی الدین عبدالحمید، چاپ مصر ۱۳۵۸ ق، ۱۹۳۹ م.
- ۵ — رک: ص ۳ مقدمه تفسیر الکشاف، محمود بن عمر الزمخشری، مصر، چاپ اول، ۱۳۵۴ هـ. ق.
- ۶ — البیان و التبیین ج ۱ ص ۳۸۳ چاپ دوم از انتشارات مکتبه الخانجی مصر و مکتبه المشنی بغداد چاپ دوم، تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون. ۱۳۸۰ ق — ۱۹۶۰ م.
- ۷ — الفهرست، ابن ندیم، ص ۵۷، چاپ قاهره، مطبعة رحمانیه ۱۳۴۸ هـ. ق.
- ۸ — النکت فی اعجاز القرآن ص ۶۹ چاپ دارالمعارف، مصر، به تحقیق محمد خلف الله — محمد زغلول سلام.
- ۹ — اعجاز القرآن، ابی بکر محمد بن الطیب الباقلانی، به تحقیق: السید احمد صقر. دارالمعارف مصر، ص ۵۱.
- ۱۰ — اعجاز القرآن، باقلانی ص ۱۰۱.
- ۱۱ — البلاغه تطور و تاریخ ص ۱۱۶ دکتور شوقی ضیف، دارالمعارف مصر، ۱۹۶۵ م.
- ۱۲ — اسرار البلاغه، ص ۳ به تحقیق هـ. ریتز، استانبول، ۱۹۵۴ م.
- ۱۳ — دلائل الاعجاز ص ۳۶۴.
- ۱۴ — البلاغه تطور و تاریخ ص ۱۹۰ دکتور شوقی ضیف، دارالمعارف مصر، ۱۹۶۵ م.
- ۱۵ — شرفنامه نظامی، چاپ وحید دستگردی ص ۲۱۵ سطر ۵.
- ۱۶ — بخشی از آیه ۳۴ سوره قصص. تمام آیه چنین است: و اخی هارون هو افصح منی لساناً فارسله معی رده ا یصدقنی انی اخاف ان یکذبون ۳۴/۲۸.
- ۱۷ — رک: الصناعین ص ۶، ابی هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسکری، تحقیق: علی محمد البجاوی — محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول ۱۳۷۱ هـ. ۱۹۵۲ م، داراحیاء الکتب العربیه.
- ۱۸ — المثل السائر ج ۱ ص ۶۹.
- ۱۹ — رک: الصناعین، از ص ۶ تا ص ۵۴.
- ۲۰ — رک: ابومحمد عبدالله بن محمد بن سعید بن سنان خفاجی، سر الفصاحه، تحقیق از عبدالمتعال الصمیدی ۱۳۸۹ هـ — ۱۹۶۹ م، مصر ص ۴۹.

- ۲۱ - العمدة جزء اول ص ۲۴۱ تا ص ۲۵۰ ابي على الحسن بن رشيق القيرواني، حواشي و تحقيق از: محمد محيي الدين عبدالحميد مصر، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ق ۱۹۵۵ م.
- ۲۲ - رك: الصناعتين ص ۱۲.
- ۲۳ - نقد النثر ص ۶۶ قدامة بن جعفر، قاهره، چاپ دوم ۱۳۵۹ هـ . ۱۹۵۰ م.
- ۲۴ - مطول، چاپ تيريز ص ۱۰.
- ۲۵ - سورة ۴۴/۱۱ (سورة هود).
- ۲۶ - برای آگاهی بیشتر، رك: مفتاح العلوم سكاكى صفحات: ۱۹۷ و ۱۹۸، چاپ مصر، طبع اول ۱۳۵۶ هـ ۱۹۳۷ م.
- ۲۷ - الصناعتين ص ۵۷ و ۵۸.
- ۲۸ - بلاغة ارسطويين العرب و اليونان ص ۳۶۸، دكتور ابراهيم سلامة، چاپ مصر.
- ۲۹ - اسرار البلاغة ص ۲۰ تمام عبارت چنين است: و اما التطبيق و الاستعارة و سائر اقسام البديع فلا شبهة ان الحسن و القبح لا يعترض الكلام بهما الا من جهة المعاني خاصة من غير ان يكون للالفاظ في ذلك نصيب.
- ۳۰ - فقد تبين لك ان ما يعطى التجنيس من الفضيلة امر لم يتم الا بنصرة المعنى اذ لو كان باللفظ الوحدة لما كان فيه الامستحسن، و لما وجد فيه معيب مستهجن. اسرار البلاغة ص ۸.
- ۳۱ - فن خطابه ترجمه دكتور ابراهيم سلامة ص ۲۵.
- ۳۲ - رك: سر الفصاحة، ابن سنان خفاجي، چاپ عبدالمتعال صعيدى ص ۷۸-۸۰.
- ۳۳ - و البلاغة في الكلام مطابقتها لمقتضى الحال... فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب.
- ۳۴ - برای آگاهی بیشتر، رك: مطول چاپ محمد كاظم، صفحات: ۳۳، ۳۴، ۳۵.
- ۳۵ - و هو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفه في وضوح الدلالة عليه. مطول چاپ عبدالرحيم ص ۲۴۰.
- ۳۶ - و البلاغة في المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ. مطول، چاپ عبدالرحيم ص ۲۵.
- ۳۷ - رك: مطول چاپ محمد كاظم ص ۲۴۶.
- ۳۸ - و هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة و وضوح الدلالة. برای آگاهی بیشتر رجوع كنيد به مطول چاپ عبدالرحيم ص ۳۲۹.
- ۳۹ - البلاغة تطور و تاريخ ص ۷۵.
- ۴۰ - البيان و التبيين ج ۳ ص ۱۴.
- ۴۱ - البيان و التبيين ج ۳ ص ۲۸.
- ۴۲ - عقد الفريد ج ۴ ص ۲۷۴ احمد بن محمد بن عبد ربه الاندلسي، به تحقيق: محمد سعيد العريان، چاپ دوم، مصر ۱۳۷۲ هـ . ق ۱۹۵۳ م.
- ۴۳ - عقد الفريد ج ۲ ص ۹.
- ۴۴ - سورة الاسراء آيه ۸۷.
- ۴۵ - سورة هود آيه ۱۳ (قسمتي از آيه).

- ۴۶ - البيان والتبيين ج ۱ ص ۲۲۲.
- ۴۷ - البيان والتبيين ج ۱ ص ۲۲۷.
- ۴۸ - البيان والتبيين ج ۱ ص ۲۴۹.
- ۴۹ - وسمى مهلهلا، لانه هلهل الشعر، ای ارقه. رک: الشعر والشعراء ص ۲۱۵، چاپ دارالثقافة، بیروت ۱۹۶۴ م.
- ۵۰ - وسمى المرقش بقوله:
والدار قفر ورسوم كما
رقش فی ظهر الادیب قلم
رک: الشعر والشعراء، ص ۱۳۸
- ۵۱ - وانما سمي المثقب بقوله:
رددن بخنة وکتسن اخرى
وثقبن الوصاوص للعیون
رک: الشعر والشعراء، ص ۳۱۱
- ۵۲ - تنخل: انتخب و اختار.
- ۵۳ - برای آگاهی بیشتر. رک: البيان والتبيين ج ۲ ص ۳۱ تا ص ۵۰.
- ۵۴ - الامالی ج ۲ ص ۲۸۰ به نقل از مقدمه کتاب الايضاح لمختصر تلخیص المفتاح، خطیب قزوینی، چاپ دوق، مصر.
- ۵۵ - رک: البيان والتبيين ج ۲ ص ۵۹، ۶۱، ۱۳۸.
- ۵۶ - العمدة ج ۱ ص ۲۴۳ ابی علی الحسن بن رشيق القيروانی، حواشی و تحقیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، چاپ دوق ۱۳۷۴ ق ۱۹۵۵ م.
- ۵۷ - البيان والتبيين ج ۱ ص ۱۱۵.
- ۵۸ - الوزراء والکتاب جهشیاری ص ۲۰۴ سطر ۱۱ به تحقیق: مصطفی سقا - ابراهیم الابیاری - عبدالحفیظ شلی. چاپ اول مطبعة حلبی مصر ۱۳۷۵ هـ. ق. ۱۳۹۱ م.
- ۵۹ - البيان والتبيين ج ۱ ص ۱۰۵.
- ۶۰ - البيان والتبيين ج ۱ ص ۹۴.
- ۶۱ - رک: البلاغة تطور وتاریخ ص ۲۹.
- ۶۲ - رک: البلاغة تطور وتاریخ ص ۵۵ و نیز رک: به صفحات: ۱۶۰ ببعد و ص ۵۱۷ ج ۶ و ص ۵۵۴ ج ۳ کتاب الحيوان، چاپ دارالعراق - بیروت ۱۳۷۴ ق ۱۹۵۵ م.
- ۶۳ - الفهرست ابن ندیم ص ۳۴۹ وقيل ان اسحق نقله الى العربی... .
- ۶۴ - تأویل مشکل القرآن ص ۱۶، ۱۷ شرح و تحقیق از: سیداحمد صفر. چاپ داراحیاء الکتب العربیة، عیسی البابی و شرکاه.
- ۶۵ - الشعر والشعراء از ص ۱۲ به بعد.
- ۶۶ - البيان والتبيين ج ۱ ص ۹۹ و ۱۰۷ و ص ۱۴۹.
- ۶۷ - البديع ص ۵۸ عبدالله بن معتز، چاپ کراتشوفسکی، لتینگراد.

- ۶۸ — نقد الشعر ص ۷.
- ۶۹ — نقد الشعر ص ۵۵ قدامة بن جعفر، تصحيح: س. الف. يونياكر، چاپ بريل، ليدن.
- ۷۰ — البلاغة تطور وتاريخ ص ۱۶۰.
- ۷۱ — البلاغة تطور وتاريخ ص ۲۲۱.
- ۷۲ — البلاغة تطور وتاريخ ص ۲۷۱.
- ۷۳ — باب الالباب چاپ براون ج ۲ ص ۱۷۶.
- ۷۴ — باب الالباب ج ۲ ص ۴۴.
- ۷۵ — باب الالباب ج ۲ ص ۵۶.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

علم بلاغت در قرن سوم هجری

موضوع سخن بنده علم بلاغت در قرن سوم هجریست این موضوع را از آن جهت برگزیدم که پس از بررسی مشاهده شد که در قرن سوم هجری دو اندیشه خاص در علوم بلاغی بوجود آمده است بدین معنی که دسته ای همچون جاحظ، ابن قتیبه، مبرد و ابن معتر علوم بلاغی را با مقیاسهای زبان عربی می‌سنجیدند و نمی‌خواستند که از افکار و آراء ملل دیگر در علوم بلاغی آگاه شوند و هدفشان وضع قاعده و تدوین و تألیف کتاب با توجه به لغت عربی و زبان عرب بود.

در برابر عده ای همچون قدامة بن جعفر در نظر داشتند که از افکار مردم غیر عرب در علوم بلاغی آگاه شوند و از راه ترجمه به علوم بلاغی ملل دیگر اطلاع یابند و علوم بلاغی را با توجه به بلاغت یونان باستان و منطق ارسطو تدوین کنند و معتقد بودند که قواعد بلاغی را باید از ارسطو و یونان فرا گرفت، بالنتیجه به ترجمه کتبی از زبان یونانی و حتی سریانی پرداختند و دو کتاب فن الشعر و خطابه ارسطو را به عربی ترجمه کردند تا دیگران نیز به موازین بلاغی یونان آگاه شوند. برای توضیح این مقال به علمای بلاغی قرن سوم هجری مختصر اشاره ای می‌کنیم:

فراء متوفی به سال ۲۰۷ هجری در کتاب «معانی القرآن» از آیات قرآنی بحث و ترکیب عبارات را بیان می‌کند از تقدیم و تأخیر و ایجاز و اطناب سخن به میان می‌آورد و برخی از موضوعات بیانی از قبیل: تشبیه، کنایه و استعاره را مورد بحث قرار می‌دهد.^۱

همچنین ابوعبیده معمر بن المثنی متوفی به سال ۲۱۰ هجری که معاصر فراء بوده

کتاب «مجازالقرآن» را نوشته و همونخستین کسی است که وضع اصطلاح کرده و کلمه مجاز را به معنای تأویل و تفسیر ذکر کرده است نه بمعنای مجاز در برابر حقیقت. وی در همین کتاب ۳۸ قسم مجاز را بر می شمارد^۲ و تأویلاتش بر: تشبیه، استعاره، کنایه، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، و اضمار و دیگر چیزها مبتنی است^۳. اصمعی متوفی به سال ۲۱۱ هجری در تجنیس کتابی تألیف کرده است و ابن معز در کتاب «البدیع»^۴ تعریف تجنیس را بنا بر تعریف کتاب «الاجناس» اصمعی بیان کرده است.

در همین قرن جاحظ معتزلی متوفی به سال ۲۵۵ هجری کتاب البیان والتبیین را در چهار مجلد می نویسد. کتاب او اگر چه از مطالب گوناگون مباحث متنوع بحث می کند ولی پیرامون صفات الفاظ و معانی و لزوم مطابقت کلام با فهم شنونده نیز سخن می گوید^۵. و شاید مبالغه نباشد اگر وی را مؤسس و مدوّن بلاغت عربی بدانیم زیرا وی نخستین بار کتاب البیان والتبیین را نوشت و آراء پیشینیان را درباره علوم بلاغت گنجانده و مفهوم بلاغت را در اصطلاح ایرانیان، یونانیان، رومیان و هندیان بحث کرده^۶.

و جالب این است که جاحظ ضد شعوبی معروف وقتی که می خواهد کتب بلاغی را بشمارد توصیه می کند که: هر کس بخواهد در علوم بلاغی پیشرفت کند باید کتاب کاروند فارسیان را بخواند^۷ و عجیب است که جاحظ با تمام تعصب عربی خود به بلاغت ایران پیش از اسلام معتقد است و این نکته خود دلیل است و به ما می فهماند که ایران پیش از اسلام علوم بلاغی داشته که توانسته است در آن رشته کتاب داشته باشد. و به یقین می توان گفت که در کتاب گمشده جاحظ به نام «نظم القرآن» که ابن الندیم در الفهرست به آن اشاره می کند^۸ بسیاری از مباحث علوم بلاغی، بحث شده است.

جاحظ در نوشته های خود بسیاری از مباحث علوم بلاغی را بدون اینکه از آنها تعریفی به دست دهد بحث کرده و نمونه های مختلف آورده است و اصولاً فنون بدیعی را خاص عرب دانسته و عبارت «والبدیع مقصور علی العرب و من أجله فاقت لغتهم کلّ لغة و اربت علی کل لسان»^۹ را هر چند که درست نیست گفته است زیرا در ادب هر زبان تشبیه، استعاره و فنون دیگر وجود دارد و خاص عرب نیست.

ولی رویهمرفته فضلِ تقدّمِ جاحظ را نمی‌توان منکر شد به طوری که می‌توانیم بگوئیم که ابن معتر در تألیف خود به نام «البديع» بسیاری از موضوعات بدیعی را از جاحظ گرفته است.

در قرن سوم عبدالله بن معتر کتاب البديع را در سال ۲۷۴ هجری تصنیف می‌کند^{۱۰} و در آغاز کتاب بالصرحة می‌گوید^{۱۱}: این کتاب را از آن جهت نوشتم تا بدانند آنچه را که فنون بدیعی می‌گویند از قدیم در قرآن، حدیث و اشعار شعرای دوره جاهلی و اُموی وجود داشته و در نظر دارم که به مردم بفهمانم چیزی در بدیع افزوده نشده و فنون بدیعی همانست که از زمان پیشین بوده است.

ابن معتر در نخستین بحث خود استعاره را مورد بحث قرار می‌دهد و از قرآن، احادیث و گفتار صحابه و اشعار شعرای جاهلی و شاعران قرن اول هجری و شاعرانی همچون ابونواس و بشّار شواهدی که بیشتر استعارهٔ مکنیه است ذکر می‌کند^{۱۲}. دنبالی استعارات خوب یک سلسله استعاراتِ نازیباً نیز می‌آورد و بدین وسیله باب نقد و بررسی را می‌گشاید و به علمای بلاغت که پس از او ظهور می‌کنند می‌فهماند که می‌توان از عیوب فنون بلاغی نیز بحث کرد و نازیبائی را هم بازگو کرد.

خلاصه اینکه ابن معتر گفتار واقع‌بینانه‌ای دارد و به عقیدهٔ او متقدّم و متأخر یکسان است. گفتار خوب را مستحسن و گفتار نازیباً را مستهجن می‌شمارد و حسن و قبح را ذاتی گفتار می‌داند و بر زمان و مکان و دوره و شخص و قدمت و تازگی تکیه ندارد و دقتِ ذوقِ او در انتخاب امثله و شواهد در خور اهمیت است و بزرگترین فضیلت او این است که وی نخستین کسی است که در بدیع کتاب نوشته و فنون گوناگون این فن را که پیش از او فقط در گفتار وجود داشت و مدوّن نشد و نام ویژه‌ای بر آن اطلاق نشده بود مدوّن ساخت و توضیح داد و شواهد گویائی ذکر کرد به طوری که باید او را به حق، پیشوای تمام کسانی دانست که در فنون بدیعی کتاب نوشته‌اند.

در همین قرن، ابن قتیبه متوقی^۱ به سال ۲۷۶ هجری کتاب «تأویل مشکل القرآن» را نوشت و در آن از راه مجاز، استعاره و دیگر مباحث علوم بلاغی ثابت کرد که نادانی طاعنان به اُسلوب زبان عرب و عدم آگاهی آنان از استعمالات گوناگون این زبان سبب اظهار مطالب نادرست شده است^{۱۳}.

ابن قتیبه در این کتاب می‌گوید: در زبان عربی، مجازاتی است^{۱۴} و استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اظهار، تعریض، اِضاح، کنایه، ایضاح، خطاب مفرد برای جمع و خطاب جمع برای مفرد و خطاب مفرد و جمع برای مثنی و از لفظ خصوص معنای عموم قصد کردن و از عموم معنای خصوص اراده کردن، از چیزهایی است که در زبان عرب وجود دارد.

ابن قتیبه، در این کتاب از مجاز به حذف و اختصار نیز سخن گفته^{۱۵} و آیه «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا»^{۱۵} که به معنی: «وَأَسْأَلُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ» است مثال آورده است. وی از کنایه و تعریض نیز به تفصیل سخن گفته است^{۱۷}.

ابن قتیبه در کتاب دیگری به نام «الشعر والشعراء» ارزش لفظ و معنی را یکسان می‌داند و از این جهت با جاحظ که برای لفظ ارزش بیشتری قائل است^{۱۸}، مخالفت می‌کند و با عقیده ابوهلال عسکری متوفی به سال ۳۹۵ هجری که در کتاب^{۱۹} «الصناعتین» از قول عتابی می‌گوید: الفاضل همچون اعضاء بدن و معانی همچون روح می‌باشند که اگر لفظی پس و پیش شود و صورت بهم بخورد معنی نیز دگرگون خواهد شد؛ زیرا مثلاً اگر موضع هر یک از این اعضاء تغییر یابد خلقت آدمی دگرگون و نابسامان خواهد شد موافقت دارد.

البته این گفته نکته دقیق است و به ما می‌فهماند که معنی بدون لفظ و لفظ بدون معنی نمی‌شود و این دو ملازم یکدیگرند همانطور که جسد و روح با یکدیگر ارتباط دارند و بدون یکدیگر تحقق نمی‌یابند.

و نیز ابن قتیبه برخلاف جاحظ که بلاغت و فنون بدیعی را خاص عرب می‌داند معتقد است که خداوند شعر و علم و بلاغت را مخصوص زبان ویژه‌ای و خاص طبقه معینی نکرده است^{۲۰}.

و نیز در همین کتاب الشعر والشعراء نظر انتقادی خود را بیان می‌کند و می‌گوید^{۲۱}: برخی از دانشمندان همچون سلیمان بن قته شعر سخیفی را به علت تقدیم گوینده اش خوب و شعر زیبایی را به علت تأخر زمانی گوینده اش نازیبا می‌داند در صورتی که این مطلب عقیده درستی نیست.

ابوالعباس مبرد متوفی به سال ۲۸۵ هجری معاصر ابن قتیبه است. وی در

کتاب بسیار با ارزش خود به نام الکامل^{۲۲}، ضمن بحث از لغت، ادب، نحو و تصریف در علوم بلاغی نیز بحث می‌کند و ضمن بیان نمونه‌هایی از کلام منظوم و منثور به استعاره و التفات و ایجاز و اطناب و تقدیم و تأخیر اشاره می‌کند و کنایه را به سه قسم منقسم می‌سازد و در تشبیه مفصلاً بحث می‌کند و معتقد است که تشبیه در کلام عرب فراوان است و اگر کسی بگوید که در بیشتر گفتار آنان تشبیه وجود دارد به گزاف نگفته است^{۲۳}.

و با وجود اینکه صفحات فراوانی از کتاب خود را به امثله تشبیه اختصاص داده است ولی عقیده دارد که اندکی را بازگو کرده است.

بحث ما پیرامون جاحظ، ابن قتیبه، مبرد، ابن معمر که از دانشمندان علوم بلاغی قرن سوم هستند از این جهت بود که بگوئیم اینان علوم بلاغی را با مقیاسهای زبان عربی می‌سنجیدند و از افکار ملل غیر عرب در علوم بلاغی آگاه نبودند و در نوشته‌های آنان از فلسفه و منطق ارسطو، چیزی دیده نمی‌شود. در برابر اینان عده‌ای در نظر داشتند که از راه ترجمه به علوم بلاغی ملل دیگر آگاهی یابند و به قواعد بلاغی ملل دیگری بپردازند و معتقد بودند که قواعد بلاغی را باید از ارسطو و یونان فرا گرفت. در نتیجه به ترجمه کتبی از زبان یونانی و حتی سریانی پرداختند و دو کتاب «فن الشعر و خطابه ارسطو» را ترجمه کردند تا دیگران نیز به موازین بلاغی یونان آگاه شوند.

اسحاق بن حنین متوفی به سال ۲۹۸ هجری یک سلسله رسالاتی را از یونانی و سریانی به عربی برگردانده است. به نقل ابن ندیم در الفهرست^{۲۴} شاید اسحق بن حنین کتاب الخطابه ارسطو را که «ریطوریکا» می‌گفتند ترجمه کرده باشد. و نیز ابوبشر مثنی پسر یونس قناتی کتاب فن الشعر ارسطو را از سریانی به عربی برگرداند و چون اسلوب کتاب شاعرانه بود و خوب درک نمی‌شد بعدها فارابی و ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا و ابن رشد، بر آن شرحی نوشتند^{۲۵}.

در همین دوره یعقوب بن اسحاق کیندی که ابن ندیم او را فیلسوف عرب^{۲۶} نامیده است و در علوم گوناگون رسالات و کتبی نوشته ابن ندیم جزء کتب او کتابی را در صناعت شعر نام می‌برد^{۲۷}.

ارسطو کتاب الخطابیه را به سه بخش منقسم کرده است: در بخش نخست از فنّ خطابیه و فایده و هدف و تعریف خطابیه و اقسام آن از قبیل: خطابیه سیاسی، اجتماعی و قضائی و دیگر مطالب بحث می‌کند.

در بخش دوم از عواطف و حالات انفعالی مستمع و شنونده و یا به عبارت دیگر از مقتضای حال مخاطب و گفتاری که مناسب حال اوست سخن می‌گوید.

در بخش سوم از اسلوب و روشی که خطیب باید بدان روش سخن براند تا سخنش در قلوب جایگزین شود و گفتارش آشکار و واضح باشد و تعقید لفظی و معنوی نداشته و کلامش دارای آهنگ باشد سخن می‌گوید.

در این بخش ارسطو فصلی را به زیبایی اسلوب و استیل اختصاص می‌دهد^{۲۸} از اطناب و ایجاز سخن می‌راند^{۲۹} از زیبایی اسلوب و راههایی که می‌توان به آنها سخن را آراست بحث می‌راند^{۳۰} و خلاصه در همین کتاب از سجع و ازدواج و تساوی طولی اجزاء عبارت و دیگر مطالب مربوط به علوم بلاغی سخن به میان آورده و توصیه می‌کند که در گفتار نباید به اغراق سخن گفته شود که شنونده معنای مورد نظر را درک نکند.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ارسطو در این کتاب از: حقیقت، مجاز، استعاره، غلو، تشبیه، مقابله، ایجاز، اطناب و مساوات بحث می‌کند و می‌گوید که خطبه از: مقدمه، وسط و نتیجه تکون می‌یابد.

می‌توان گفت که بخش سوم کتاب الخطابیه ارسطو همان بحثی است که در عربی بحث بلاغت نامیده شده است و مطالب طرح شده و بحث شده در این بخش از کتاب مزبور بحثی است که ویژه زبان خاص و یا ملت مخصوصی نیست بلکه انطباق آن با ادب یونانی و غیر یونانی امکان دارد و روی این اصل است که ترجمه کتاب مزبور در بلاغت عرب تأثیری بسزا گذاشته و بالنتیجه کتاب نقد الشعر قدامه بن جعفر و نقد النثر ابن وهب که اسم اصلی آن: «البرهان فی وجوه البیان» است و تا چندی پیش تصور می‌شد که نویسنده آن قدامه است تصنیف شد.

قدامه بن جعفر متوفی به سال ۳۳۷ هجری در زمان خود به فلسفه و منطق دانی شهرت داشته و ابن ندیم وی را از بلغا و فلاسفه می‌داند^{۳۱} و می‌گوید:

قدمه از کسانی است که در علوم منطق نیز اطلاعاتی داشته و کتاب‌های «الخراج» «کتاب الردّ علی ابن معتر» «کتاب صناعة الجدل» را نیز وی تصنیف کرده است.

قدمه بن جعفر کتاب نقدالشعر را در سه فصل نوشته است^{۳۲}. فصل نخستین کتاب مقدمه‌ای دارد که در آن از عناصر چهارگانه اصلی شعر یعنی: لفظ، معنی، وزن و قافیه بحث می‌کند. و در فصل دوم به محاسن شعر پرداخته و در آن از فنون بلاغت که شاعر نظم خود را بدن باید آراسته گرداند سخن می‌گوید: در فصل سوم از عیوب شعر سخن گفته است.

قدمه افکار ابن معتر را در کتاب البدیع که متکی به بلاغت یونان نیست تخطئه می‌کند و تمام کوشش او این است که ثابت کند که نوشته‌های ابن معتر مبتنی بر مخالفت بلاغت یونان است و همانطور که ابن ندیم می‌گوید^{۳۳} وی کتابی نیز در ردّ بر ابن معتر نوشته است.

قدمه با توجه به منطق ارسطو و استفاده از جنس، فصل و حدّ موضوعات را بحث کرده و حتی خود نیز به این موضوع اشاره کرده است^{۳۴}.

وی تعریف شعر را با موازین منطق و بر حد و رسم و فصل و جنس منطقی، منطبق ساخته و در تعریف شعر می‌گوید^{۳۵}: انه قول موزون مقفی یدل علی معنی.

که در این تعریف قول جنس است، موزون فصلی است که غیر موزون را جدا و مقفی فصلی است که کلام موزون غیر مقفی را جدا و عبارت «یدل علی معنی فصلی» است که گفتار موزون مقفی را که بر معنایی دلالت نکند جدا می‌سازد.

در اینجا باید بیفزائیم که قدمه از دو کتاب «فنّ الشعر ارسطو» ترجمه متی پسر یونس و «الخطابه» آگاهی داشته که می‌گوید: شعر صنعتی است و هر صنعت دو طرف دارد، جوّد و خوبی در یک طرف و رداءت و پستی در طرف دیگر که میان این دو وسائلی نیز وجود دارد^{۳۶}.

قدمه در مورد تشبیه حدّا کثر استفاده را از اصطلاحات منطق کرده است یعنی در تشبیه به افتراق و اشتراک و اصطلاحات خاصّ منطق فراوان اشاره کرده است. در تعریف تشبیه می‌گوید^{۳۷}: تشبیه همانند کردن چیزی است به چیز دیگر نه از

تمام جهات بلکه ممکن است همانندی از یک جهت و یا از جهات متعدد باشد؛ زیرا اگر همانندی بطور کل و در تمام جهات باشد و میان آن دو تغایری وجود نداشته باشد و آن دو یکسان و متحد باشند پس دو چیز یک چیز خواهند بود و اطلاق دو چیزی بر آنها نادرست خواهد بود در صورتی که تشبیه اصولاً میان دو چیز باید باشد که در یک سلسله موضوعات اشتراک و در دیگر چیزها افتراق داشته باشند و حال که چنین است پس بهترین تشبیه میان دو چیز تشبیهی است که در صفات بیشتری اشتراک داشته باشند به طوری که به یکدیگر نزدیک و متحد باشند.

قدامه اسم برخی از فنون بدیعی را تغییر می دهد و مثلاً صنعت مطابقه را که ابن معتر مطابقه نامیده او تکافومی گوید.

و شاید در نظر دارد با این تغییر اسم از اهمیت کار ابن معتر بکاهد و بلاغت عربی را با بلاغت یونان منطبق کند و با آن بسنجد.

خلاصه باید گفت که دوره جاهلی و قرن اول هجری، دوران پیدایش و نشأت علوم بلاغی است و قرن دوم و سوم و چهارم هجری زمان نمو و پیشرفت این دانش است و در دوران مورد بحث ما یعنی قرن سوم هجری دو فکر در علوم بلاغی به وجود می آید:

۱ - روش جاحظ و ابن قتیبه و مبرد و ابن معتر که از افکار ملل غیر عرب در علوم بلاغی آگاه نبودند و در نوشته های آنان از منطق ارسطو و فلسفه یونان چیزی دیده نمی شود.

۲ - روشی که طرفداران آن روش معتقدند که: قواعد بلاغی را باید از ارسطو و یونان فرا گرفت و در علوم بلاغی از منطق و علوم فلسفی استفاده کرد.

و به طور خلاصه قرن دوم و سوم و چهارم هجری قرن پیشرفت علوم بلاغی است. و در قرن پنجم هجری که عبدالقاهر جرجانی ظهور می کند دوران شکوفا شدن علوم بلاغی است زیرا دو کتاب «دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه» وی همچون دریائی است که نهرهایی از آن منشعب شده و تشنگان این وادی را سیراب کرده است.

و نیز می دانیم که علوم بلاغی تا زمان وی با علوم دیگر تدوین می شد و سرانجام عبدالقاهر جرجانی علوم بلاغی را جدا و مستقلاً تدوین کرد^{۳۸} و نظرات خود را درباره علم معانی در کتاب دلائل الاعجاز و مباحث بیانی را در کتاب اسرار البلاغه

توضیح داد.

و پس از وی زمخشری متوقی^۱ به سال ۵۳۸ هـ به شکوفا شدن علوم بلاغی کمک می‌کند و با نوشتن کتاب تفسیر الکشاف دقایق و نکات قرآنی را با بصیرت شگفتی بحث می‌کند و از این راه اعجاز قرآن را ثابت می‌کند.

خلاصه اینکه عبدالقاهر جرجانی و زمخشری نظرات یکدیگر را کامل کردند و علوم بلاغی را با استشهاد از قرآن و شعر و نثر عربی تحلیل کردند و روی این اصل است که قرن ششم را دوران شکوفا شدن علوم بلاغی خواندند^{۳۹} ولی متأسفانه کسانی که پس از این دو دانشمند ظهور کردند گفته‌های پیشینیان را خلاصه و تلخیص کردند و در علوم بلاغی کتبی نوشته شد که به ناچار به شرح نیاز داشت و گاه اتفاق می‌افتاد که شرح از اصل مشکل‌تر باشد و به حاشیه نیاز داشته باشد لذا می‌توان گفت که فخر رازی و سگاکي و خطیب قزوینی و سعدالدین تفتازانی، سبکی، سید شریف جرجانی، محمد بن حمزة الفناری، ابن عربشاه اسفراینی، شیخ محمد دسوقی مصری و دیگران که پس از آنها آمدند فقط به شرح و تلخیص و شرح تلخیص پرداختند و از خود ابتکاری نداشتند و چیز نویی به دنیای ادب عرضه نداشتند و یک سلسله قواعد خشکی در آن کتابها گنجانده و کتب خود را به فروع و شعوب و حتی از فروع شاخه‌ها ساختند و بالنتیجه علوم بلاغی را از هدف اصلی آن که با ذوق ارتباط دارد دور کردند و لذا گفته شد که تحول البلاغة الی قواعد جافة.



یادداشتها:

- ۱- البلاغة تطوُّر و تاریخ، دکتر شوقی ضیف، مصر، ۱۹۶۵ م. ص ۲۹.
- ۲- مجاز القرآن، ابی عبیده معمر بن المثنی، بتحقیق دکتر محمد فؤاد سرگین، مصر، چاپ اول، ناشر: محمد سامی امین الخانجی، ۱۳۷۴ ق ۱۹۵۴ م صفحات: ۸ تا ۱۶.
- ۳- البلاغة تطوُّر و تاریخ، ص ۲۹.
- ۴- البديع، عبدالله بن معتز، چاپ کرائشوفسکی ص ۲۵.
- ۵- البيان والتبيين، ابی عثمان عمر و بحرالجاحظ، تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، از انتشارات مكتبة الخانجی، مصر و مكتبة المثنی، بغداد، ۱۳۸۰ ق ۱۹۶۰ م. ج ۱ ص ۱۴۴.
- ۷- و من احب ان يبلغ في صناعة البلاغة و يعرف الغريب و يتبحر في اللغة، فليقرأ كتاب كارونند. البيان والتبيين ج ۳ ص ۱۴.
- ۸- الفهرست، ابن ندیم، قاهرة مطبعة رحمانية ۱۳۴۸ ق ص ۵۷.
- ۹- البيان والتبيين ج ۴ ص ۵۵ و ۵۶.
- ۱۰- البديع ص ۵۸.
- ۱۱- البديع ص ۱.
- ۱۲- البديع ص ۲ و ۳ تا ص ۲۴.
- ۱۳- تأویل مشکل القرآن، ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبة، شرح و تحقیق از: سید احمد صقر، چاپ دار احیاء الكتب العربية، عیسی البابی و شرکاه. ص ۱۶ و ۱۷.
- ۱۴- تأویل مشکل القرآن ص ۱۵ و ۱۶.
- ۱۵- تأویل مشکل القرآن ص ۱۶۲.
- ۱۶- سورة يوسف آية ۸۲.
- ۱۷- تأویل مشکل القرآن از ص ۱۹۹ تا ص ۲۱۲.
- ۱۸- البيان والتبيين ج ۱ صفحات: ۹۹ و ۱۰۷ و ۱۴۹.
- ۱۹- الصناعتين ابی هلال حسن بن عبدالله بن سهل العسكري، تحقیق از علی محمد البجاوی - ابوالفضل ابراهیم دار احیاء الكتب العربية، عیسی البابی الحلبي و شرکاه، چاپ اول ۱۳۷۱ ق ۱۹۵۲ م ص ۱۶۱.
- ۲۰- الشعر والشعراء ص ۱۰.
- ۲۱- الشعر والشعراء ص ۱۰.
- ۲۲- دکتر زکی مبارک آنرا در ۲ جلد چاپ کرده است.
- ۲۳- ابوالعباس المبرّد الكامل به تحقیق: ابی الاشبال - احمد محمد شاکر، مصر، چاپ اول ۱۳۵۶ ق ۱۹۳۷ م ج ۳ ص ۸۱۸.

- ۲۴ - الفهرست ابن ندیم قاهره مطبعة رحمانیه ۱۳۴۸ ق ص ۳۴۹.
- ۲۵ - رک: فن الشعر یا ترجمه عربی قدیمی، ابویشرمتی بن یونس و شروح فارابی ابن سینا، ابن رشد تحقیق از عبدالرحمن بدوی مصر، ۱۹۵۳ م تا ص ۸۵ ترجمه عبدالرحمن بدوی است.
- ۲۶ - الفهرست ص ۳۵۷.
- ۲۷ - الفهرست ص ۳۵۹.
- ۲۸ - الخطابه، ترجمه عربی قدیمی، منسوب به اسحاق بن حنین، تحقیق و تعلیق از: عبدالرحمن بدوی، مصر، ۱۹۵۹ م. ص ۱۸۵.
- ۲۹ - الخطابه، ارسطو، ص ۲۰۰.
- ۳۰ - الخطابه ص ۲۱۸.
- ۳۱ - الفهرست ابن ندیم، ص ۱۸۸.
- ۳۲ - نقدا الشعر قدامة بن جعفر، تصحیح: ص ۱۰. بونیباکر، چاپ بریل، لیدن، مقدمه ص ب.
- ۳۳ - الفهرست ص ۱۸۸.
- ۳۴ - نقدا الشعر ص ۷.
- ۳۵ - نقدا الشعر ص ۲.
- ۳۶ - نقدا الشعر ص ۳.
- ۳۷ - نقدا الشعر ص ۵۵.
- ۳۸ - البلاغة تطور و تاریخ ص ۱۶۰. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی
- ۳۹ - البلاغة تطور و تاریخ ص ۲۱۷.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

جاحظ و بلاغت

جاحظ دانشمندی است که از سال ۱۵۰ تا ۲۵۵ هجری، یعنی بیش از یک قرن زندگی کرده و نوشته‌هایی به روش علمی دربارهٔ نباتات، حیوانات، جغرافیا، طب، کیمیا و علم النفس از خود به یادگار گذاشته و آراء و افکارش بیشتر مبتنی بر تجربه بوده و از روش تجربی بهره جسته است. علاوه بر اینها جاحظ در نقد و بلاغت عربی نیز حائز اهمیت است، بطوریکه برخی همچون دکتر محمد عبدالمنعم خفاجی، او را «مؤسس البلاغة العربية، و شیخ من شیوخ اللغة و عالم من اکبر علمائها»^۱ دانسته‌اند. دکتر محمد عبدالمنعم خفاجی بر آن است که جاحظ در رشته‌های مختلف علمی سیصد و پنجاه کتاب نوشته که بیشتر آنها در حوادث ایام از میان رفته و تنها رسالاتی از وی بجا مانده و سه کتاب «البخلاء» و «الحيوان» و «البيان والتبيين» او نیز در دسترس است.^۲

اصولاً باید دانست که دوران زندگی جاحظ، از ادوار درخشان لغت و ادب عرب است، زیرا ادبا و دانشمندانی، همچون: مفضل ضبی (م ۱۷۰ هـ) و خلیل ابن احمد (۱۰۰-۱۷۰ هـ) و سیبویه (م ۱۸۸ هـ) و اصمعی (م ۲۰۶ هـ) و ابوزید انصاری (م ۲۱۴ هـ) ابو عبیده (۱۱۰-۲۰۸ هـ) و ابو محمد یزیدی (۲۰۲ هـ) و قاسم بن سلام (۱۵۰-۲۲۳ هـ) و ابن الأعرابی الکوفی (۱۵۰-۲۳۱ هـ) و ابن سلام جمحی بصری (م ۲۳۱ هـ) و ابن سکیت (م ۲۴۴ هـ) و محمد بن حبیب (م ۲۴۵ هـ) و مازنی (م ۲۴۹ هـ) و ابوحاتم سجستانی (م ۲۵۵ هـ) و ابن قتیبہ (۲۱۳-۲۷۶ هـ).

و مبرد (۲۱۰-۲۸۵ هـ) معاصر با جاحظ بوده.

و علاوه بر اینها در همین دوران، شاعران و ناقدانی چون ابونواس (م ۱۹۸ هـ) و مسلم (م ۲۰۸ هـ) و ابوالعتاهیه (م ۲۱۱ هـ) و ابوتمام (م ۲۳۱ هـ) و ابان لاحقی (م ۲۰۰ هـ) و عتابی (م ۲۲۰ هـ) و دیک الجین (م ۲۳۵ هـ) و دعبل (م ۲۴۶ هـ) و ابن الرومی (۲۲۱-۲۸۳ هـ) و بحتری (م ۲۸۴ هـ) و بسیاری دیگر همزمان با جاحظ بوده‌اند.

جاحظ در بصره به دنیا آمد و در آنجا نشو و نما یافت. بصره، که در سال ۱۴ هجری به دستور عمر بن خطاب به وسیله عتبه بن غزوان بنا شده بود، از همان قرن اولیه هجری، مرکز فرهنگ و تمدن اسلامی بود و در روزگار جاحظ بیش از پیش آبادان شده بود و از لحاظ فرهنگی هم درخشان.

رفت و آمد نژادهای گوناگون و اختلاط آنان در آن شهر بندری، سبب شده بود که آن شهر مرکز تمدن و فرهنگهای گوناگون شود. و همان گونه که سوق عکاظ در جاهلیت از لحاظ ادبی و شعری اهمیتی یافته بود و مرکز نقد و نقادی شعر بود، سوق مَرید در بصره در قرون اولیه اسلام نیز چنین بود.

سوق مَرید در آغاز، بازار تجارت بشمار می‌آمد ولی بعدها همین محل، برای لغت و ادب و شعر و نقد و بلاغت، جای مناسبی بود. بطوری که هر کس که از راه بادیه به بصره وارد می‌شد، در آغاز سوق مَرید توجه او را به خود جلب می‌کرد و او را شیفته می‌ساخت، درباره آن گفته‌اند: «... و البصرة عين العراق و المرید عين البصرة»^۳.

و باید دانست که بصره خاستگاه بزرگان لغت و نحو عربی در قرون اولیه هجری بوده و کسانی چون عیسی بن عمر ثقفی (م ۱۴۹ هـ) استاد خلیل و سیبویه در شهر بصره نشو و نما یافته و ابوعمرو بن علاء (۷۰-۱۵۴ هـ) و یونس بن حبیب (۹۴-۱۸۲ هـ) و اخفش اکبر (م ۱۷۷ هـ) و اخفش اوسط (م ۲۲۱ هـ) و اخفش اصغر (م ۳۱۵ هـ) و زجاج (م ۳۲۷ هـ) و بسیاری دیگر همه در شهر بصره، رشد نموده و تربیت یافته مکتب بصره هستند، شهری که در قرن دوم و سوم هجری، پس از بغداد، از بزرگترین مراکز فرهنگ و تمدن اسلامی بوده.

جاحظ در همین محیط در ماه محرم سال ۱۵۰ هجری در دوران خلافت منصور عباسی (م ۱۳۶ - ۱۵۸ ه) به دنیا آمده است. شهرت و استادی جاحظ از سی سالگی آغاز می‌گردد و به تألیف کتاب می‌پردازد و در مجالس علم و ادب در صدر قرار می‌گیرد و شاگردان برجسته‌ای تربیت می‌کند.

جاحظ دانشمندی بوده جامع الاطراف، زیرا از رشته‌های مختلف علوم آگاه بوده و یکی از متکلمان طراز اول بشمار می‌رود و در لغت و ادب نیز متبحر و کتب علوم مختلفی که از دیگر زبانها به عربی ترجمه شده بود همه را خوانده و از حکمت و فلسفه یونان نیز تا اندازه‌ای آگاهی داشت و به ادب فارسی و هندی نیز آندکی آشنا.

یکی از ویژگیهای نوشته‌های جاحظ، صراحت اوست و روی همین اصل است که محمد کردعلی در کتاب «امراء البیان»^۴ او را جزء رئالیستها دانسته و به قول خود جاحظ را جزء پیروان مکتب «ادب الواقع»^۵ معرفی کرده است، زیرا جاحظ هر چه را همچنانکه هست، شرح داده است.

استاد مرحوم، سعید نفیسی در این باره می‌نویسد: «رئالیسم آن روشی است که طبیعت را در همهٔ مظاهر واقعی و حقیقی محسوس آن با هر زشتی و زیبایی که دارد، معرفی کنند و جلوه بدهند و سعی نکنند که برخی از مظاهر آن را پنهان کنند یا اینکه تغییر بدهند و حتی زیباتر و هر چه را که هست همچنانکه هست شرح می‌دهند.»^۵

درواقع، جاحظ گفته است: در موردی که گوینده باید به کنایه سخن بگوید، لازم است که کنایه آورده شود و به کنایه سخن بگوید و چنانچه کنایه مناسب نباشد، باید سخن را بطور واضح و آشکارا بگوید. و در پایان این بحث نتیجه گرفته و گفته است: «وقد اصاب كل الصواب الذي قال: لكل مقام مقال».^{۱۴}

جاحظ در کتاب الحیوان (ج ۱، ص ۲۱۱) بابی را در تشبیهات گشوده و در آنجا از تشبیه انسان به ماه و خورشید و دیگر چیزها سخن گفته و از جمله نوشته است: «وقد يشبه الشعراء والعلماء والبلغاء الانسان بالقمر والشمس والغيث والبحر و

• ادب الواقع Realisme نقل الطیمة کما هی او کما یظن ان تری. مع ما فیها من بشاعة و ابتذال. (رک:

امراء البیان، ص ۳۰۶).

بالاسد و السيف و بالحیة و بالنجم...».

و نیز در همان کتاب (ج ۵، ص ۲۳ و ۲۵) بابی درباره مجاز و تشبیه «اکل» گشوده و در آن باب از «اکل النار» که در قرآن مجید بر سبیل تشبیه و مجاز و تمثیل بکار رفته بحث کرده و آیه «ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً» (نساء/۱۰) را بعنوان شاهد مثال ذکر کرده و افزوده است: و هذا مجاز آخر».

در دنباله سخنان خود، اشعاری از شاعران عرب را که در آنها کلمه «أکل» بطور مجاز بکار رفته، مثال آورده است و از آیه «ایحب احدکم ان یأکل لحم اخیه میتاً» نیز بعنوان مجاز بحث کرده است.^{۱۵}

و در ادامه بحث از مجاز، درباره کلمه «ذوق» و مشتقات آن که بطور مجاز بکار رفته و مبالغه در عقوبت را می فهماند، سخن گفته و در این باره، آیه «ذُوقْ انک انت العزیز الکریم» (دخان/۴۹) را مطرح کرده است.^{۱۶}

جاحظ، دانشمندی است که از لحاظ بلاغت، ضرب المثل است، حتی درباره او گفته اند: «من دلیل اعجاز القرآن ایمان الجاحظ به».^{۱۷}

یکی از آخرین تألیفات جاحظ کتاب «البیان و التبیین» است که پس از کتاب الحیوان نوشته شده و به قول ابوهلال عسکری، کتابی است «کثیر الفوائد و جم المنافع» و آیاتی از قرآن مجید و حدیث و شعر و خطبه در آن کتاب، آورده شده و در واقع پیرامون مسائل مختلف بحث گردیده و مطالب آن متنوع است و از موضوعات مختلف سخن گفته شده و مسائل بلاغی هم در آن، فراوان است، لیکن مسائل بلاغی در میان دیگر مسائل پراکنده است و «لا توجد الا بالتأمل الطویل و التصفح الكثير».

جاحظ، در آغاز کتاب از «عی» و کندی در سخن به خدا پناه می برد و سپس به فصاحت و طلاقت لسان گریز می زند و در مقدمه می گوید: «... نعوذ بک من العی و الحصر».^{۱۸}

• خدای بزرگ در این آیه به کافر مجرم خطاب می کند و می گوید: «بچش، زیرا (که توبه پندار خود) بسیار قدرتمند و محترم بودی و توبه بودی که بر بینوایان ستم روا می داشتی، توبه بودی که برای خود قدرتی شکست ناپذیر و احترامی فوق العاده قائل بودی.

اهمیت کتاب البیان و التبیین به اندازه‌ای است که ابن‌خلدون درباره آن نوشته است: «و سمعنا من شیوخنا فی مجالس التعليم ان اصول هذا الفن و ارکانه اربعة دواوین و هی ادب الکاتب لابن‌قتیبة و کتاب الکامل للمبرد و کتاب البیان و التبیین للجاحظ و کتاب النوادر لابن‌علی القالی البغدادی و ماسوی هذه الاربعة فتبع لها و فروع عنها و کتب المحدثین فی ذلك کثیر».^{۱۹}

کتاب البیان و التبیین جاحظ همچون دائرةالمعارفی است که مسائل مختلف در آن، بحث شده و چون نخستین کتابی است که در ادب بدین منوال برشته تحریر آمده، دیگران هم از او تبعیت کرده و در آثار خود مانند جاحظ در یک کتاب، از مسائل مختلف بحث کرده‌اند.

مثلاً ابن‌قتیبه (م ۲۷۶ هـ) در کتاب عیون‌الاجبار و مبرد (م ۲۸۵ هـ) در کتاب الکامل و ابن‌طیفور (م ۲۸۰ هـ) در کتاب اختیار‌المنظوم و المثنور، و ابن‌عبدربه (م ۳۲۸ هـ) در کتاب العقد‌الفرید، و صولی (م ۳۳۵ هـ) در کتاب الاوراق، و ثعالبی (م ۴۲۹ هـ) در کتاب یتیمه‌الدهر، و بیهقی در قرن چهارم هجری در کتاب المحاسن و المساوی و دیگر نویسندگان همه یا شیوه جاحظ عمل کرده و در آثار آنها یک نوع اختلاط و امتزاج علمی و ادبی، مشاهده می‌شود.

و شاید اصولاً نفس بحث از مسائل علمی و ادبی اقتضا می‌کند که در بحث از یک موضوع ادبی از دیگر موضوعات نیز بحث شود و چنانچه تعریف قدما را از ادب در نظر داشته باشیم که گفته‌اند: «ان الادب هو الاخذ من کل فن بطرف»^{۲۰} باید بگوییم که مصداق اجلای این تعریف، جاحظ است، زیرا او نه تنها در رشته‌های مختلف ادب اطلاعات وسیع داشت و در رشته‌های گوناگون کتاب نوشت و رساله‌ای از خود باقی گذاشت و آثارش بویژه کتاب الحیوان و نیز البیان و التبیین او چون دائرةالمعارفی

۱۹ ابن‌خلدون در بحث از دانش ادب نوشته است: «و ما از مشایخ خود در مجالس تعلیم شنیدیم که اصول و ارکان این فن چهار دیوان است: ۱- ادب الکاتب، تألیف ابن‌قتیبه ۲- کامل مبرد ۳- البیان و التبیین جاحظ ۴- نوادر ابوعلی قالی بغدادی و بجز کتب چهارگانه هر چه هست دنبال روی از آنها و فروعی از اصول مزبور می‌باشد و کتب ادبای جدید در این باره بسیار است.» (برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۱۷۵).

می باشد بلکه او به دیگران هم توصیه کرد که باید در رشته های مختلف دانش، اطلاعاتی بدست آورد.

جاحظ برای معتصم عباسی نوشت که باید فرزندان تو در رشته های مختلف ادب، آگاه شوند. «فحضرت یا امیرالمؤمنین اولادک بان يتعلموا من کل الادب، فانک ان افردتهم بشيء واحد ثم سألوا عن غیره لم یحسنوه».^{۲۱}

جاحظ در کتاب البیان و التبیین بابی را به بحث از «بیان» اختصاص داده و آن را مترادف با فصاحت و بلاغت بکار برده و برای هر سه کلمه یک مفهوم قائل شده، در صورتی که در دوره های بعد مدلول این سه کلمه متفاوت شده و علمای بلاغت در تعریف علم بیان گفتند: «... علم يعرف به ایراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه».^{۲۲} ولی جاحظ در کتاب البیان و التبیین (ج ۱، ص ۶-۸) کلمه بیان را گاه در مقابل کلمه «عی» بکار برده و از آن، سلامت نطق و خوب ادا کردن * حروف را اراده کرده و کلمه بیان را به معنای قرآنی * «آن یعنی تقویم لسان و استواری نطق دانسته و گاهی منظور جاحظ از کلمه «بیان» بلاغت است^{۲۳}، زیرا ثمامة بن اشرس، از جعفر بن یحیی می پرسد: «ما البیان؟ قال: ان یکون الاسم یحیط بمعناک، ویجلی عن مغزاک...» و این گفتگو در موردی است که از بلاغت سخن می گوید.

او آراء ملتهای گوناگون را درباره بلاغت بیان کرده و فصلی را به بلاغت اختصاص داده^{۲۴} و در ابواب فراوانی از شعر و سجع و شاعران و سجاعان سخن گفته است.^{۲۵}

جاحظ از فن خطابه نیز بحث کرده و بر آن است که فن خطابه در میان تمام امتهای وجود دارد و «الخطابة شیء فی جمیع الامم...»^{۲۶} ولی در صفحه بعد می گوید ایرانیان اخطب الناس هستند «وقد علمنا ان اخطب الناس الفرس و اخطب الفرس اهل فارس و اعذبهم کلاماً و اسهلهم مخرجا...».

و همین جاحظ ضد شعوبی، از بلاغت ایرانی و الفاظ زیبا و معانی عالیه آنان،

«سحیان مثل فی البیان و باقل مثل فی العسی».

«الرحمن. علم القرآن. خلق الانسان. علمه البیان».

سخن گفته و توصیه کرده است که اگر کسی بخواهد، در صناعت بلاغت به درجه عالی برسد و در زبان متبحر گردد باید کتاب «کاروند»^{۵۵۵} فارسیان را بخواند.

در میان دانشمندان قرن سوم هجری کمتر کسی به جامعیت جاحظ بوده، زیرا در آن روزگاران عالم لغت، تنها به دقایق لغوی آشنا بوده و از دیگر علوم چندان آگاهی نداشته. و یا مثلاً فیلسوف از ظرائف ادبی چندان آگاهی نداشته است.

ولی جاحظ بر انواع معارف روزگار خود آگاه بوده، زیرا در ادب، ادیبی بوده که از شعر جاهلی و ادب اسلامی و شعر شاعران قرن اول و دوم آگاهی داشته و از علوم دینی و مذاهب کلامی و علوم قرآنی هم مطلع بوده، از دقایق علوم یونانی و طبیعیات نیز ناآگاه نبوده و کتاب «الحيوان»^{۵۵۶} او دلیل روشنی است بر این مطلب، زیرا در این کتاب از طبیعیات و نفسانیات و اخلاقیات علمای یونان، مطالبی نقل کرده.

از جمله آراء ارسطو را تحت عنوان «اقوال صاحب المنطق»^{۵۵۷} باز گفته و برخی از آن اقوال را، نقد کرده و درباره شماری از آنها گفته است: «وهذا غریب» و در بعضی موارد گفته است: «ولم افهم هذا» و «لم كان ذلك»^{۵۵۸}.

جاحظ با آنکه از استادش نظام بسیار بهره برده ولی برخی از اقوال او را نقل کرده و با معیار خرد سنجیده است، همچنانکه به آراء ارسطو هم نظر داشته و او را بعنوان «صاحب المنطق» می‌شناخته و همه جا از او و آراء او تحت عنوان اقوال صاحب المنطق یاد کرده^{۵۵۹} ولی همچون بختیشوع و حنین دنبال رو کامل نبوده است.

جاحظ آراء اهل حدیث را هم بطور کلی نپذیرفته بلکه با ترازوی خرد آنها را سنجیده است. او کتاب «الحيوان» را نوشت تا آنکه قدرت خدا را نشان دهد و بگوید که خدای بزرگ در حیوانات چیزهای شگفت‌آوری آفریده و در قرآن مجید نه تنها در آیاتی^{۵۶۰} از حیوانات، سخن گفته بلکه سوره‌هایی نیز در قرآن مجید به نام برخی از

۵۵۵ کاروند: مکون من کلمتین فارسیتین «کار» و معناها الصناعة، ولا تزال هذه الكلمة مستعملة الى وقتنا هذا

فی العامة المصرية. و «وند» بمعنى المدیح و الثناء (رک: پاورقی البیان و التبیان، ج ۳، ص ۱۴).

۵۵۶ همچون آیات: «و اوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتاً...»، «و الانعام خلقها لكم فيها دف و منافع و منها تأكلون»، «ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً...»، «افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت»، «ان الله لا يستحي ان يضرب مثلاً ما بعوضة...» و آیات دیگر.

حیوانات همچون سوره‌های بقره، انعام، نحل، نمل، عنکبوت و فیل وجود دارد. ولی باید دانست که جاحظ در کتاب الحيوان به موضوع واحد اکتفا نکرده و چون از موضوعی سخن می‌راند به مطالب جانبی آن موضوع نیز اشاره می‌کند، از آیه قرآن به حدیث و از حدیث به شعر و از شعر به نوادر و از نوادر به حکم عقلی می‌پردازد و خود او هم در باب «ضرورة التنويع في التأليف» بدین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: ^۸ «و علی انی قد عزمت - والله الموفق - انی اوشح هذا الكتاب و افصل ابوابه بنوادر من ضروب الشعر، و ضروب الاحادیث لیخرج قاری هذا الكتاب من باب الی باب و من شکل الی شکل، فانی رأیت الاسماع تمقل و الاصوات المطرربة و الاغانی الحسنة و الاوتار الفصیحة، اذا طال ذلك علیها...»

تا آنکه سرانجام می‌گوید: «و ما غایتنا من ذلك كله الا ان تستفیدوا خیراً». مواد اولیه کتاب الحيوان جاحظ را آیات قرآنی و برخی از نوشته‌های تورات و انجیل و حدیث و خبر و شعر عربی و امثال متداول میان عرب و مطالب کتابهایی که خوانده است، تشکیل می‌دهد و نیز در نوشتن کتاب مزبور از گفتگوهایی که میان او و اطبای روزگار و صاحبان اطلاع در باب حیوان و نبات رد و بدل شده، سود جسته است. و چون وی متعقل متفکری بوده لذا از خرافاتی که خرد نمی‌پذیرد دوری جسته و در بسیاری از مسموعات خود، شک کرده.

مثلاً بسیار دقت کرده تا بفهمد بانگ خروس در روستا چگونه است؟ و اگر خروس تنها باشد باز هم می‌خواند و یا خواندن خروس جنبهٔ تجاوب دارد؟! ^۹

جاحظ در تألیف کتاب مزبور، از نوشته‌های ارسطو در باب حیوانات بهره جسته است و ما می‌دانیم که این‌گونه کتب به زبان عربی نقل شده و ابن‌الدیم هم در «الفهرست» بدانها اشاره کرده و در بحث از «اخبار ارسطاليس» که کتب ارسطورا برمی‌شمارد، می‌نویسد: «الكلام علی کتاب الحيوان: و هوتسع عشرة مقالة، نقله ابن البطریق... و لينقولاس اختصار لهذا الكتاب... وقد ابتداء ابوعلی بن زرعة بنقله الی عربی و تصحیحه.» ^۹

جاحظ در این کتاب، برخی گفته‌های ارسطورا نقد و بررسی می‌نماید و می‌گوید: آنان که می‌گویند گنجشک ماده بیشتر عمر می‌کند و گنجشک نر بیش از

یک سال نمی‌زید، این سخن مستند نیست و با دلیل همراه نمی‌باشد و ما چگونه می‌توانیم بپذیریم، زیرا گنجشک در مزارع زندگی می‌کند و به آن چندان دسترسی نیست و با وجود فراوانی گنجشک و با توجه به آنکه روستانشینان هم در مزارع گنجشک مرده فراوان نمی‌جویند تا بدین سخن گواهی دهند، پس گفته ارسطو جنبه پندار و ظن و گمان دارد و این سخن به دلیل متقنی متکی نمی‌باشد و مستدل به نظر نمی‌رسد.^{۱۰}

برخی می‌پندارند که کتاب الحیوان جاحظ تنها از مسائل مربوط به حیوانات سخن می‌گوید، البته شکی نیست که در باب حیوانات بحث مشبعی کرده است و در هر مورد آیه و حدیث و شعری نیز آورده و به گفته‌های «صاحب المنطق» هم استناد نموده، ولی در اثنای این مباحث از مسائل گوناگون دیگری نیز بحث کرده است. مثلاً جاحظ به مناسبت از فرق گوناگون همچون: اباضیه، ازرقه بحث کرده و همچنین از مسائل مختلف دیگر به تناسب سخن رانده، حتی در باب امامت و شیعه و نیز در باب شعر و اثر آن در قبایل مختلف، ذکری به میان آورده است.^{۱۱} و مثلاً (درج ۵، ص ۴۴۲) به مناسبتی از شعوبه سخن گفته است.

بنابراین کتاب الحیوان جاحظ همچون دائرةالمعارفی است که از فرهنگ عربی و یونانی و فارسی و هندی، سخن گفته و از ادیان گوناگونی چون: مانویت و زردشتی‌گری و دهری‌گری و یهودیت و نصرانیت و اسلام، بحث کرده است.

نکته بسیار جالب توجه اینکه شاید برخی ندانند که در کتاب الحیوان از مسائل بلاغی هم بحث شده، زیرا با آنکه کتاب مزبور، از علوم طبیعی سخن می‌گوید ولی در آن کتاب، جاحظ آیاتی را در رد بر مطاعن ملاحظه و شبهات آن، به سبب نادانی آنها به تعبیرات ادبی باز گفته و جنبه‌های بلاغی و صور بیانی آن‌را، بیان کرده تا بدین وسیله پاسخ طاعنان داده شود.

جاحظ صفحات ۹۲ تا ۹۶ جلد یکم کتاب الحیوان را به «مواضع الاسهاب» اختصاص داده و گفته است که بلغا و خطبا چنانچه بخواهند درباره صلح میان عشایر سخن بگویند بطور مطنب سخن می‌گویند و اگر در مدیح ملوک شعر بسرایند، باز هم کلام را مطنب آورند و این شیوه‌ای است درست و پسندیده و به مقتضای حال است و

مقام، زیرا: «و لاطالة موضع و ليس ذلك بخطل و للاقلال موضع و ليس ذلك من عجز».^{۱۲}

جاحظ در بحث از اطناب و ایجاز گفته است: «و انما الالفاظ على اقدار المعانى فكثيرها لكثيرها و قليلها لقليلها و شريفها لشريفها و سخيها لسخيها».^{۱۳} از مفهوم عبارت جاحظ مقتضای حال و مقام که در بلاغت معتبر است، استنباط می‌شود، همانطور که خطیب قزوینی، (م ۷۳۹ هـ) هم در کتاب الايضاح (ص ۲) گفته است: «البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته».

جاحظ در کتاب الحيوان (ج ۳، ص ۳۹) بحثی تحت عنوان «تناسب الالفاظ مع الاغراض» را مطرح کرده و در آنجا متذکر شده است: «و لكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ و لكل نوع من المعانى نوع من الاسماء: فالسخي للسخي و الخفيف للخفيف و الجزل للجزل و الايضاح في موضع الايضاح و الكناية في موضع الكناية و الاسترسال في موضع الاسترسال».

«و من احب ان يبلغ في صناعة البلاغة، و يعرف الغريب و يتبحر في اللغة فليقرأ كتاب كاروند...^{۲۷} فهذه القيس و رسائلها و خطبها و الفاظها و معانيها.»

جاحظ در کتاب البيان و التبیین از وجوب مطابقت کلام با مقتضای حال شنونده سخن گفته است «و كما لا ينبغي ان يكون اللفظ عامياً و ساقطاً سوقياً، فكذلك لا ينبغي ان يكون غريباً و حشياً، الا ان يكون المتكلم بدوياً اعرابياً، فان الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس، كما يفهم السوقى رطانة السوقى.»^{۲۸} سپس دنباله سخن را چنین ادامه داده است: «و كلام الناس في طبقات كما ان الناس انفسهم في طبقات...».

جاحظ از «ایجاز» و «اطناب» و موارد آن دو به تفصیل سخن گفته و افزوده است که خطیب و سخنگو در این دو مورد هم باید به استعداد و موقعیت مستمعان توجه داشته باشد. در این باره، وی از قرآن مجید نمونه‌هایی بعنوان شاهد مثال ذکر کرده است.

و سرانجام گفته است: «و انما ذلك على قدر المستمعين و من يحضره من العوام و الخواص».^{۲۹}

جاحظ، برخی از مسائل بلاغی را در کتاب البیان و التبیان شرح داده، مثلاً از صنعت ازدواج و نمونه‌هایی از این صنعت در جلد دوم، صفحات ۱۱۶ و ۱۱۷ بحث کرده و از اطناب در جلد یکم، صفحات ۱۹۵ و ۱۹۶ سخن گفته و در جلد یکم، صفحه ۲۸۴ بابی را به بحث از سجع اختصاص داده و نمونه‌هایی از کلمات و عبارات مسجع بزرگان را آورده و در صفحه ۴۰۸ جلد یکم نمونه‌ای از «اسجاع حسنه» را ذکر کرده است.

جاحظ صفحات ۷۵ تا ۸۷ جلد یکم کتاب البیان و التبیان را به «باب البیان» اختصاص داده ولی منظور وی از «بیان» نه آن است که علمای متأخر از آن دریافته‌اند و در علم مزبور، از تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه بحث می‌کنند، بلکه جاحظ می‌گوید^{۳۰}: «و البیان اسم جامع لكل شیء کشف لك قناع المعنی و هتك الحجاب دون الضمیر...» در واقع جاحظ معتقد است که مدار امر و غایت و هدف نهایی، فهم و افهام است و به هر وسیله که آدمی بتواند معنایی را تفهیم کند و آن معنا را توضیح دهد «فذلک هو البیان فی ذلک الموضع» می‌باشد.

جاحظ در همین «باب البیان» دربارهٔ احسن الکلام ما کان قلیله یغنیک عن کثیره و معناه فی ظاهر لفظه «سخن امام علی علیه السلام را که گفته است: «قیمه کل امری ما یحسن» مثال آورده و در همین «باب البیان» نمونه‌هایی از سخنان امام علی ابن الحسین بن علی علیهم السلام، را بعنوان مثال ذکر کرده است.^{۳۱}

جاحظ به برخی از مصطلحات شعری در باب قافیه همچون: سناد، اقواء، اکفاء، اشاره کرده و نام برخی از بحور شعری همچون: بحر طویل، بسیط، مدید، وافر و کامل و نظیر اینها را نیز ذکر کرده است.^{۳۲}

همچنین به علم بدیع و اصحاب بدیع اشاره کرده^{۳۳} ولی علم بدیع در روزگار جاحظ و در اصطلاح کتب وی نه آن چیزی است که مورد نظر متأخران^{۳۴} است بلکه بدیع در نظر جاحظ و معاصران وی یعنی: ظرافت و نوآوری و تازگی.

۳۰ علم بدیع در نظر متأخران، عبارت است از محسنات لفظی و بعضی اوقات هم در علم بدیع از محسنات معنوی بحث می‌شود و رویهم‌رفته در علم بدیع از زیبایی کلمات و طرز خوب بکاررفتن کلمات که در ذهن شنونده و خواننده اثر بهتری گذارد و تأثیر بیشتری داشته باشد، سخن می‌گوید.

گاه جاحظ کلمه «بدیع» را در مفهوم بلاغت و نقد علمی بکار برده و منظور وی از «بدیع» تعابیر بلاغی است، زیرا آنجا که از اشعار بدیع شاعرانی همچون: کلثوم ابن عمرو عتابی و منصور نمری و مسلم بن الولید سخن می‌گویید، منظورش فنون بلاغی است و عبارت «... و هذا الذي تسميه الرواة البديع» را ذکر می‌کند و حتی در کتاب الحیوان هم برخی از اشعار زیبا را تحت عنوان «و قطعة من البديع قولهم» و «قال الراجز في البديع المحمود» و «من هذا البديع، المستحسن منه قول حجر بن خالد بن فرید» ذکر کرده است.^{۳۴}

باید دانست که کلمه «بدیع» در نظر ابن معتر که کتاب «البديع» را در سال ۲۷۴ هجری نوشته، مفهوم عامی داشته و منظور ابن معتر از «بدیع» آن چیزی که مورد نظر علمای متأخر است نمی‌باشد، زیرا ابن معتر در کتاب البديع از استعاره و تشبیه هم بحث کرده و نوشته است: الباب الاول من البديع وهو الاستعارة^{۳۵} یعنی نخستین مبحث کتاب خود را به استعاره که در نظر متأخران از مباحث «علم بیان» است، اختصاص داده و در همین کتاب از کتابه و تشبیه هم، بحث کرده است.^{۳۶}

زمخشری (م ۵۳۸ هـ) نیز گاه کلمه «بدیع» را به معنای بلاغت بکار برده و مثلاً ذیل تفسیر آیه ۱۶ سوره بقره «اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى...» که نکات بلاغی آیه را توضیح داده، نوشته است: «هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا...».^{۳۷}

یادداشتها:

- ۱ - الدكتور محمد عبدالمنعم خفاجی، ابوعثمان الجاخط، بیروت، دارالکتب اللبانی، الطبعة الاولى ۱۹۷۳ م، ص ۱۱ مقدمه.
- ۲ - مأخذ سابق، ص ۱۲ مقدمه.
- ۳ - مأخذ سابق، ص ۴۶.
- ۴ - محمد كردعلى، امراء البیان، بیروت، الطبعة الثالثة ۱۳۸۸ هـ - ۱۹۶۹ م، ص ۳۰۶.
- ۵ - سعید نفیسی، شاهکارهای نثر فارسی معاصر، کانون معرفت، مقدمه، ص ۴۲.
- ۶ - ابوعثمان عمرو بن بحر الجاخط، الحیوان، تحقیق و شرح: عبدالسلام هارون، بیروت داراحیاء التراث العربی، ج ۴، ص ۳۲۰.
- ۷ - رک: مأخذ سابق، ج ۴، ص ۲۲۷.
- ۸ - مأخذ سابق، ج ۳، ص ۷.
- ۹ - ابن الندیم، الفهرست، بیروت، دارالمعرفة، ص ۳۵۲.
- ۱۰ - الحیوان، ج ۵، ص ۲۲۳.
- ۱۱ - مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۳۶، ۲۷۱ و ۳۱۶.
- ۱۲ - مأخذ سابق، ج ۱، ص ۹۳.
- ۱۳ - مأخذ سابق، ج ۶، ص ۸.
- ۱۴ - مأخذ سابق، ج ۳، ص ۴۳.
- ۱۵ - رک: مأخذ سابق، ج ۵، ص ۲۷.
- ۱۶ - رک: مأخذ سابق، ج ۵، ص ۲۸. برای آگاهی بیشتر درباره مباحث بلاغی کتاب الحیوان به شرح زیر، مراجعه شود: اسهاب، ج ۱، ص ۹۲. اطناب و ابجاز: ج ۶، ص ۷. الالفاظ تناسبها مع الاغراض: ج ۳، ص ۳۹. بلاغت (= نوادر و بلاغات): ج ۳، ص ۴۷۰. تشبیه: ج ۱، ص ۲۱۱ - تشبیهات مختلف: ج ۵، ص ۲۳ و ۲۵. مجاز و تشبیه در «اکل» ج ۵، صفحات ۲۳ و ۳۵. مجاز الذوق ج ۵، ص ۲۸.
- ۱۷ - امراء البیان، ص ۳۰۸.
- ۱۸ - ابوعثمان عمرو بن بحر جاخط، البیان و التبیان، تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، (۴ جلد در ۲ مجلد) مکتبة الخانجی، مصر، ج ۱، ص ۳.
- ۱۹ - عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصروهم من ذوی السلطان الاکبر، (= مقدمه) بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ص ۵۵۴.
- ۲۰ - مأخذ سابق، ص ۴۸۸.
- ۲۱ - ابوعثمان الجاخط، ص ۱۸۴.

- ۲۲ - سعدالدین تفتازانی، مطول، چاپ سنگی، ص ۲۴۰.
- ۲۳ - رک: بیان و التبيين، ج ۱، ص ۱۰۶.
- ۲۴ - رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۱۱۳.
- ۲۵ - رک: مأخذ سابق، ج ۱، ص ۲۸۴، ۲۹۷ و ۴۰۸.
- ۲۶ - رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۱۲.
- ۲۷ - رک: مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۱۴.
- ۲۸ - رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۱۴۴.
- ۲۹ - مأخذ سابق، ج ۱، ص ۱۰۵.
- ۳۰ - مأخذ سابق، ج ۱، ص ۷۶.
- ۳۱ - رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴.
- ۳۲ - رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.
- ۳۳ - رک: مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۵۱.
- ۳۴ - رک: جاحظ، الحيوان، تحقيق: فوزى عطوى، الطبعة الثانية ۱۳۹۷ هـ - ۱۹۷۸ م بيروت، جزء ۳، ص ۴۱۸ و ۴۱۹.
- ۳۵ - عبدالله بن المعتز، البديع، افسست مكتبة المتنبي، بغداد ۱۹۶۷ م. از روی چاپ کرائشقوفسكى، لنینگراد، ص ۳.
- ۳۶ - رک: مأخذ پیشین، ص ۶۴ و ۶۸.
- ۳۷ - محمود بن عمر زمخشرى، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الاقاويل فى وجوه التأويل (= تفسیر کشاف). افسست تهران، ج ۱، ص ۱۹۲.

تأثیر دو کتاب ارسطو در بلاغت عربی

در این مقال بر آن نیستیم که بگوییم منشأ بلاغت عربی تنها دو کتاب «الخطابه» و «فن الشعر = فی الشعر» ارسطو بوده، زیرا بخوبی می‌دانیم که اسلام، معجزه بزرگی به نام قرآن آورد و عرب را به معارضه و نظیره گویی فراخواند و از آنان خواست که همچون قرآن، آیاتی بیاورند، که نتوانستند و درمانده شدند:

«... لا یأتون بمثلہ ولو کان بعضهم لبعض ظہیراً.»* (الاسراء/ ۸۷) دعوت پیامبر بزرگوار اسلام (ص) از عرب و فراخواندن آنان را به نظیره گویی، خود دلیلی است بر اینکه عرب جاهلی گفتار بلیغ را می‌شناخته و به آوردن کلام فصیح و بلیغ توانا بوده و به بلاغت آشنا، یعنی الفاظ و معانی را می‌شناخته است، زیرا در شعر جاهلی عرب، اقسام مختلف تشبیه، مجاز، استعاره و دیگر فنون بلاغی وجود داشته و عرب به زیبایی و ظرافت سخن آشنا بوده است.

تشکیل سوق عکاظ و مسابقه دادن شعرا با یکدیگر و اینکه هر شاعر می‌خواست در میدان مسابقه، گوی سبقت را از اقران خود بر باید و سخن فصیح تر و شعر دل‌انگیزتر

ه تمام آیه چنین است: «قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثلہ ولو کان بعضهم لبعض ظہیراً.» سپس خدای بزرگ با خطاب «... قل فأتوا بعشر سور...» (هود/ ۱۲) از عربها می‌خواهد که ده سوره نظیر قرآن بیاورند که نمی‌توانند و سرانجام، خطاب «وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله...» (بقره/ ۲۳) نازل می‌شود و پیامبر اکرم عربها را به نظیره گویی و مبارزه فرامی‌خواند و از آنان می‌خواهد که همچون قرآن از جهت نظم و ابداع فقط یک سوره بیاورند که نمی‌توانند.

بسراید، همه دلیل است بر توجه داشتن عرب پیش از اسلام به فصاحت و بلاغت. اینکه اعراب به شاعران خود، القابی از قبیل: مُهْلَهْل، مُرْقَش، مَثْقَب، مُتَنَخَّل و نابغه، لقب می‌داده‌اند نیز دلیلی است بر اینکه آن شاعران در انتخاب الفاظ و کلمات، توجه داشته‌اند.

و نیز اینکه موازین و مقایسی هم وجود داشته، تا شاعر شعر خود را بر آن موازین تطبیق دهد و شعرش مهتج و مهذب شود، خود دلیل دیگری است بر توجه عرب به فصاحت و بلاغت.^۱

و همچنین پیامبر بزرگ اسلام، وقتی سخن خطیبان را می‌شنید می‌گفت: «ان من البیان لسحراً» که این نیز دلیل است بر اینکه برخی از سخنان، اثر سحرانگیز داشته و بسیار مؤثر بوده که پیامبر اکرم چنین تعبیری کرده است.^۲

خلاصه اینکه، شعر شاعران جاهلی و شعر و نثر عربی قرون اولیه هجری و از همه مهمتر، قرآن مجید که از منبع وحی الهی بر زبان مردی بزرگ و درس‌ناخوانده جاری شد، همه از عواملی است که در نشأت و تدوین بلاغت عربی مؤثر بوده است. در واقع اگر بلاغت عربی (= بلاغت اسلامی) را به دریایی تشبیه کنیم، باید بگوییم که بدین دریا، نه‌رهای از رودخانه‌های مختلف سرازیر شده و این نه‌رها سرانجام در یک نقطه به هم رسیده و از به هم پیوستن آنها بحر فیاض بلاغت عربی (= اسلامی) به وجود آمده که دارای فواید بس شگرفی است و تنها یک فایده آن راه شناخت سخن خوب و درک کلام زیبا و از همه مهمتر، شناخت اعجاز قرآن است. البته باید دانست که بلاغت عربی (= بلاغت اسلامی) در آغاز نشأت و پیدایش، از بلاغت عربی و ایرانی (= ایران پیش از اسلام) و یونانی، مایه ور شده و در واقع قوام بلاغت عربی (= اسلامی) به مبادی بلاغی عربی و یونانی و ایرانی بستگی دارد.

۱ سَمی مهلهلاً لانه لهله الشعر، ای ارقه. (رک: ابن قتیبه، الشعر والشعرا، بیروت، دارالتحفاة، ۱۹۶۴ م، ص ۲۱۵).

۲ سَمی المرقش بقوله: والدار قفر ورسوم کما - رقص فی ظنیر الادیم قلم (رک: الشعر والشعرا، ص ۱۲۸). □ تنخل: انتخاب و اختار.

یعنی این بلاغت مدون، در آغاز پیدایش و در روزگار جاحظ و در قرن سوم هجری، از بلاغت عربی و بلاغت فارسی (= ایران پیش از اسلام) و بلاغت یونانی، تکوین یافته است.

دکتر طه حسین، در کنگره مستشرقان در یازدهم سپتامبر/ ۱۹۳۱ میلادی در لیدن ضمن ایراد یک سخنرانی^۵ ثابت کرد که بلاغت عربی (= اسلامی) در آغاز نشأت و پیدایش از بلاغت عربی و ایرانی و یونانی، مایه ور شده است. موضوع مهم و قابل بحث در سخنان دکتر طه حسین، این بود که وی، بلاغت عربی (= اسلامی) را به بلاغت یونانی مرتبط ساخت و اظهار داشت که بلاغت عربی (= اسلامی) با بلاغت یونان رابطه دارد و ارسطو تنها در فلسفه پیشگام نیست بلکه از جنبه مسائل بلاغی هم، می‌توان ارسطو را از پیشگامان دانست.

سخنان دکتر طه حسین، اثر فراوانی در محافل ادبی بوجود آورد و از آن پس، برخی از دانشمندان بر آن شدند که در این زمینه، تحقیقات بیشتری انجام دهند. و روی همین اصل، دکتر ابراهیم سلامه، کتاب پرارزشی به نام «بلاغه ارسطو بین العرب والیونان» نوشت، که در قاهره چاپ شد. او در آن کتاب، مطلبی را که دکتر طه حسین، اظهار کرده بود به اثبات رساند و ابراز داشت که در بلاغت عربی (= اسلامی) اثراتی از بلاغت یونان، مشهود است و دو کتاب «الخطابه» و «فن الشعر» (= فی الشعر) ارسطو که از سریانی به عربی ترجمه شده، در تدوین بلاغت عربی (= اسلامی) و تکوین آن تأثیر بسزایی داشته است.

کتاب فی الشعر (= فن الشعر) ارسطو را ابوبشر^۶ متی بن یونس قنائی

۵ متن سخنرانی دکتر طه حسین به زبان فرانسه ایراد شد که بعدها استاد عبدالحمید العبادی آن را به عربی تحت عنوان «البيان العربی من الجاحظ الی عبدالقاهر» ترجمه کرد و در مقدمه کتاب نقد النثر منسوب به قدامة بن جعفر، از صفحه ۱ تا ۳۱ چاپ شده است.

۶ ابوبشر متی بن یونس قنائی، اهل دیرقنا که در شانزده فرسخی بغداد واقع است بوده و از گفته های یاقوت، چنین استنباط می‌شود که «قنا» نام شهری هم بوده و تنها نام دیر نیست. (رک: کتاب ارسطو طاليس فی الشعر، ترجمه ابی بشر متی بن یونس قنائی، از سریانی به عربی، تحقیق از: دکتر محمد شکری محمد عباد، ناشر دارالکتاب العربی للطباعة والنشر، قاهره ۱۳۸۷ هـ - ۱۹۶۷ م، ص ۱۷۷).

(م ۳۲۸ هـ)، از زبان سریانی به عربی برگردانده و چون ترجمه کتاب مزبور به علت داشتن اسلوب شاعرانه، درک آن برای فضلا دشوار بود و بسیاری از فضلا مطالب آن را خوب درک نمی‌کردند، یعقوب بن اسحاق کندی - از دانشمندان قرن سوم هجری - کتاب مزبور را مختصر کرد.

ابن الندیم نوشته است: «ان الکندی اختصر کتاب الشعر...»^۳ در واقع ابن الندیم، اعتقاد دارد که یعقوب بن اسحاق کندی - که در روزگار خلافت مأمون عباسی (۲۱۸-۱۹۸ هـ) و خلافت معتصم (۲۲۷-۲۱۸) فعالیت علمی داشته - کتاب «الشعر» ارسطورا مختصر کرده و ظن غالب بر این است که وی از ترجمه سریانی قدیم که به وسیله اسحاق بن حنین (م ۲۹۸ هـ) انجام شده، بهره نبرده است. فارابی^۴ (م ۲۳۹ هـ)، کتاب «الشعر» را شرح کرده و حازم قرطاجنی (م ۶۸۴ هـ) در کتاب «منهاج البلغاء و سراج الادباء» خود در باب «اقاویل مختلفه» مطالبی از ابونصر فارابی نقل کرده و گفته است: «کلام مخیل آن است که شنونده را برانگیزاند.»^۴

حازم قرطاجنی در کتاب «منهاج البلغاء و سراج الادباء» از تلخیص کتاب «فی الشعر» ارسطو به وسیله ابن سینا سخن گفته^۵، و از کثرت حکم و امثال ابداعات لفظی و معنوی شعر عرب بحث کرده و بارها از حکیم ارسطو طالیس و توجه او به شعر و قوانین شعر و اهمیت شعر و تخیلات شاعرانه (= از چیزهایی که در عالم خارج وجود ندارد) سخن گفته است.^۵

شرح ملخص ابن سینا از کتاب «فی الشعر» ارسطو، در هشت فصل تنظیم

• فارابی، اصلش از فاراب خراسان بوده لیکن در شام نشو و نما نموده و در همان دیار به اشتغالات علمی پرداخته است. فیلسوفی بوده که بنا به گفته ابن الندیم در علم منطق و علوم قدیمی بر دیگران برتری داشته و در فن موسیقی نیز اطلاعات کاملی داشته و «قانون» را اختراع کرده و به معلم ثانی معروف شده است (= معلم اول ارسطومی باشد).

• عبارت حازه قرطاجنی در صفحه ۶۸ منهاج البلغاء چنین است: «... و مدارجل اشعار هم علی خرافات کانوا یصنعونها یفرضون فیها وجود اشياء و صور لم تقع فی الوجود.»

••• برای آگاهی بیشتر از شیوه تلخیص ابن سینا و تحلیل وی و اینکه چگونه ابن سینا کتاب را در هشت فصل خلاصه کرده و نیز نظر وی در باب کلام مخیل و انواع شعر، رجوع شود به کتاب «فی الشعر»، صفحه ۱۹۶ تا ←

شده که فصل اول آن در تعریف شعر و اقسام شعر یونانی است. در فصل نخستین تعریف شعر چنین است: «کلام مخیل مؤلف من اقوال موزونة متساویة وعند العرب مقفاة»^۶. وی در ضمن هر کلمه از این تعریف، معنای آن کلمه را توضیح داده است همچون: وزن، تساوی و... ابن رشد (م ۵۹۵ هـ) از فلاسفه بزرگ عالم اسلام که بسیاری از کتب ارسطو را شرح و تلخیص کرده، کتاب «فی الشعر» ارسطو را نیز خلاصه نموده و خود هدف از این تلخیص را چنین بیان کرده است:

چون در این کتاب، یک سلسله قوانین کلی مشترک در باب شعر و کلام مخیل برای بیشتر ملتها وجود دارد، بنابراین من کتاب «فی الشعر» ارسطو را خلاصه کردم و آنچه که فقط به یونانیان ارتباط داشت، کنار گذاشتم.

تلخیص ابن رشد، مثل تلخیص ابن سینا، مقدمه ندارد و از آغاز به بحث مطالب اصلی پرداخته، ولی بیش از تلخیص ابن سینا از شعر بحث کرده است. ابن رشد، اشعار مربوط به یونان و موضوعات مربوط بدان دیار را حذف کرده است.

در مقام مقایسه دو تلخیص باید بگوییم که ابن رشد در بازگو کردن افکار ارسطو و ادای آن افکار به زبان عربی، بیش از ابن سینا کوشیده و کتاب را بهتر برای درک و فهم عرب زبانان، آماده کرده است، در عین حال تلخیص ابن رشد هم از ابهام و دشواری و گه گاه از خطا خالی نیست.

مثلاً وی در برابر دو کلمه: تراگودیا^۷ - کومودیا (= تراژدی - کمدی) دو کلمه: مدیح - هجاء را قرار داده و شاید هم این دو کلمه را از ترجمه متی بن یونس گرفته باشد.

ابن رشد به علت داشتن گرایش شدید به فرهنگ عربی، مثالهایی از شعر شاعران عرب، همچون: اعشی - امری القیس - ذوالرمة و منتجبی آورده و در تلخیص خود

←
۲۱۴

□ در صفحه ۲۱۶ کتاب «ارسطوطالیس فی الشعر» معرب دو کلمه مذکور «طراغودیا» و «قومودیا» نوشته.

گاه از آیات قرآن و امثال عربی نیز بهره جسته و کتاب را به آیات قرآنی آراسته است و باید گفت: رویهم رفته تلخیص ابن رشد از تلخیص ابن سینا مجمل تر است.^۷

کتاب «فی الشعر» ارسطو در اوائل قرن چهارم هجری به زبان عربی برگردانده شده، ما بدرستی نمی‌دانیم این کتاب زمانی که به عربی ترجمه شده چگونه بوده و شکل نخستین آن چگونه بوده است؟! و نیز نمی‌دانیم شارحان و تلخیص‌کنندگان، افکار ارسطو را چگونه شرح و تلخیص کرده‌اند؟! شاید بهتر باشد که بگوییم: کتاب «فی الشعر» ارسطو سه مرحله را گذرانده است:

مرحله نخست - ترجمه کتاب از یونانی به زبان سریانی و سپس برگرداندن کتاب از سریانی به زبان عربی به وسیله ابوشرمتی بن یونس قنایی.

مرحله دوم - تلخیص و تفسیری که از کتاب مزبور شده به وسیله چند دانشمند.

و بالأخره مرحله سوم - تأثیرگذاری «فی الشعر» در برخی از کتب بلاغی قرن چهارم هجری به بعد، زیرا با قاطعیت می‌توان گفت که کتاب «فی الشعر» ارسطو در دو کتاب: «نقد الشعر» قدامه بن جعفر (م ۳۳۷ هـ) و نیز «منهاج البلغاء» حازم قرطاجنی، اثر گذاشته و این تأثیر پذیری بخوبی مشهود است.

در مرحله نخست که کتاب، به وسیله متی بن یونس ترجمه گردیده، با تمام مشکلات و نادرستی‌هایی که در این کتاب هست باز هم باید گفت که در کتاب از مفاهیم شعری و مواضع مرتبط به شعر و کلام متخیل، سخن به میان آمده ولی بحث شعر یونانی کتاب، در نهایت ابهام و پوشیدگی است، زیرا متی بن یونس و همکاران وی به نمونه‌های ادب یونانی، دسترسی نداشته‌اند.^۸

در مرحله دوم که کتاب «فی الشعر» به وسیله فارابی، ابن سینا و ابن رشد، تلخیص و تفسیر شده، اینان بیشتر جنبه‌های فلسفی و زمینه‌های منطقی کتاب را در

^۷ برای آگاهی بیشتر در باب کیفیت نقل کتاب و ترجمه آن به زبان عربی و نهضت ترجمه در قرن دوم و سوم هجری و نیز شرح حال متی بن یونس قنایی و تأثیر پذیری وی در ترجمه کتاب از افکار دینی و منطقی و علوم حکمی، رجوع شود به: کتاب «فی الشعر» صفحه ۱۶۵ تا صفحه ۱۹۰.

نظر داشته اند. ولی در عین حال کتاب «فی الشعر» در بلاغت عربی (= اسلامی) اثر خاصی داشته و تأثیر آن در کتاب «نقد الشعر» قدامه بن جعفر بخوبی نمایان است، زیرا قدامه با توجه به منطق ارسطو و استفاده از جنس و فصل منطقی و حد و رسم منطق، موضوعات را مورد بحث قرار داده است.

مثلاً تعریف شعر را با موازین منطق و بر حد و رسم و فصل و جنس منطقی، منطبق ساخته و در تعریف شعر گفته است: «انه قول موزون مقفی یدل علی معنی»^۸. در این تعریف «قول» جنس است و «موزون» فصلی است که غیر موزون را جدا و «مقفی» فصلی است که کلام موزون غیر مقفی را جدا و عبارت «یدل علی معنی» فصلی است که گفتار موزون مقفی را که بر معنایی دلالت نداشته باشد، جدا می‌کند.

قدامه، در مورد تشبیه، حداکثر استفاده را از مصطلحات منطق کرده و به افتراق و اشتراک و دیگر مصطلحات خاص منطق فراوان اشاره نموده است.

قدامه^۹ در تعریف تشبیه گفته است: تشبیه همانند کردن چیزی است به چیز دیگر. نه از تمام جهات بلکه از یک یا چند جهت متعدد، زیرا اگر همانندی به طور کلی و در تمام جهات باشد و میان آن دو چیز تغایری وجود نداشته باشد و آن دو یکسان و متحد باشند، پس دو چیز یک چیز خواهند بود و اطلاق دو چیز بر آنها نادرست است. زیرا تشبیه باید میان دو چیزی باشد که در یک سلسله موضوعات اشتراک و در دیگر چیزها افتراق داشته باشند.

حال که چنین است پس بهترین تشبیه میان دو چیز، تشبیهی است که در صفات و جهات بیشتری اشتراک داشته باشند، به گونه‌ای که با یکدیگر نزدیک و متحد باشند.

سخن قدامه درباره تشبیه در صفحه ۵۵ نقد الشعر چنین است: التشبیه انما يقع بین شیئین بینهما اشتراک فی معان تعماها ویوصفان بها وافتراق فی اشیاء ینفرد کل واحد منهما عن صاحبه بصفتها».

^۸ خطیب بغداد (م ۵۴۶۳) در جلد ۷، صفحه ۲۰۵ تاریخ بغداد، قدامه بن جعفر را یکی از مشایخ کتاب دانسته و نوشته که او در هنر نویسندگی و صنعت کتابت، مصنفاتی داشته است.

کتاب «فی الشعر» ارسطویا بهتر بگوییم تلخیص ابن سینا از این کتاب، در آثار دوتن از علمای بلاغت عربی (= اسلامی) یعنی عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱ هـ) و حازم قرطاجنی، تأثیر فراوانی داشته است.

البته عبدالقاهر خود هیچ گونه اشاره‌ای به بهره‌ور شدنش از ملخص ابن سینا از کتاب «فی الشعر» ارسطو نمی‌کند.

در صورتی که مطالعه کتابهای^۵ بلاغی عبدالقاهر (= دلائل الاعجاز - اسرار البلاغة) مسأله تأثیر پذیری را ثابت می‌کند و برای خواننده روشن می‌شود که عبدالقاهر جرجانی از تلخیص ابن سینا از کتاب «فی الشعر» ارسطو بهره‌مند شده است.

شاید هم تعصبات شدید و مشاجرات قرن پنجم هجری، علیه فلسفه و فلاسفه، که در آن روزگاران شدید بوده، سبب اصلی اشاره نکردن عبدالقاهر به بهره‌وری از کتاب تلخیص ابن سینا از کتاب «فی الشعر» ارسطو باشد، چه فلسفه و علوم عقلی در قرن پنجم هجری با مقاومت اهل شرایع مواجه بود و کمتر کسی از فلاسفه این روزگاران را می‌بینیم که از اتهام به کفر و زندقه و الحاد برکنار مانده باشد. * * *

و روی همین اصول عبدالقاهر نمی‌توانسته و حتی نمی‌خواست تأثیر پذیری خود را از کتب فلاسفه به صراحت، در کتابهایش ابراز نماید.

عبدالقاهر جرجانی در کتب بلاغی خود بر آن است که فصاحت و بلاغت تنها مربوط به لفظ و یا معنا نیست بلکه به اسلوب و خصائص و کیفیات کلی و نظم کلامی مربوط است.

و نیز افزوده است که منشأ اصلی فصاحت و بلاغت لفظ نیست بلکه صیانت و ریخت و واقع شدن لفظ در جمله‌های مختلف است که کلامی را فصیح و بلیغ

۵ برخی از تراجم نویسان، همچون نویسنده «ریحانة الادب» در جلد یکم، صفحه ۴۰۱ چاپ تبریز، عبدالقاهر جرجانی را نویسنده سیزده کتاب، در رشته‌های مختلف علوم اسلامی دانسته، لیکن باید دانست که شهرت عمده عبدالقاهر جرجانی بیشتر به سبب دو کتاب «دلائل الاعجاز» و «اسرار البلاغة» می‌باشد که لقب امام البلاغة را بدو اختصاص داده و این دو کتاب همچون دریایی است که نهرهایی از آن، منشعب می‌شود و تشنگان وادی بلاغت اسلامی را سیراب می‌کند.

۶ اکثر فقهاء، ابوعلی سینا را در آن روزگار تکفیر کرده‌اند. (رک: مجالس المؤمنین، ص ۲۳۱).

می‌کند.

او اعجاز قرآن را هم تنها مربوط به زیبایی الفاظ و رسایی معانی نمی‌داند بلکه خصایص اسلوبی و نظم کلامی را، در اعجاز مؤثر می‌داند. به عبارت ساده‌تر اعجاز قرآن در نظر عبدالقاهر مربوط به ویژگیها و خصایص نظمی قرآن است که در تمام آیات وجود دارد.^{۱۰}

ولی حازم قرطاجنی در تألیف خود (= منهاج البلغاء و سراج الادباء) به صراحت از بهره‌ور شدنش از کتاب «فی الشعر» ارسطو، اشاره کرده و گفته است: «فان ابا علی بن سینا قد قال عند فراغه من تلخیص کتابه فی الشعر للمعلم الاقول. وقد بقی منه شطر صالح ولا یبعد ان نجتهد نحن فنبتدع فی علم الشعر المطلق و فی علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان کلاماً شدید التحصیل و التفصیل و اماها هنا فلنقتصر علی هذا المبلغ».^{۱۱}

حازم قرطاجنی در کتاب مذکور میدان شعر عربی را وسیع‌تر و قابلیت تصرف آن را بیشتر از شعر یونانی می‌داند.^{۱۲}

او نیز تعریف شعر را بر چنینی و فصل منطقی، مبتنی دانسته و گفته است: «الشعر کلام موزون مقفی من شأنه ان یحبب الی النفس ما قصد تحببیه الیه و یکره الیه ما قصد تکرهه...»^{۱۳}

حازم قرطاجنی شعری را خوب می‌داند که تشبیهات خوب داشته باشد و آن شعری را ردی و پست می‌شمارد که تشبیهاتش نازیبا و دروغهایش روشن باشد. و نیز کلام موزون مقفایی که نتواند در ذهن شنونده اثری به وجود آورد، در نظر او شعر نیست.^{۱۴}

کتاب «الخطابه» ارسطو نیز در تدوین بلاغت عربی (= اسلامی) بی تأثیر نبوده و ترجمه کتاب مزبور اثر بسزایی در بلاغت عربی داشته است.

کتاب «الخطابه» ارسطو در قرن سوم هجری به وسیله اسحاق بن حنین (م ۲۹۸ یا ۲۹۹ هـ) به عربی برگردانده شده است.

عبارت ابن الندیم در کتاب الفهرست در این باره چنین است: «الکلام علی ریطوریکا و معناه: الخطابه... و قیل ان اسحاق نقله الی العربی».^{۱۵}

ابن خلکان هم، ابویعقوب اسحاق بن حنین را پزشک مشهوری دانسته و او را یگانه عصر خود در علم طب معرفی کرده که با پدرش حنین بن اسحاق در نقل و ترجمه کتب از زبان یونانی به زبان عربی همکاری داشته است.^{۱۶} همو نیز نوشته است که اسحاق بن حنین به ترجمه کتب حکمی بیشتر اشتغال داشته تا کتب پزشکی.

باید دانست که ارسطو، کتاب «الخطابه» را به سه بخش منقسم کرده است: در بخش نخست از فن خطابه^۵ و فایده و هدف و تعریف خطابه و اقسام آن (= خطابه های سیاسی - اجتماعی - قضایی) سخن گفته است.

در بخش دوم کتاب، از عواطف و حالات انفعالی شنونده و یا به عبارت دیگر از مقتضای حال مخاطب و گفتاری که مناسب حال او باشد، بحث کرده است.

و در بخش سوم، از اسلوب و روشی که باید خطیب بدان روش سخن براند تا سخنش در قلوب جایگزین شود و گفتارش آشکارا و واضح باشد و تعقید لفظی و معنوی نداشته باشد و کلامش آهنگین هم باشد، بحث شده است.

در این بخش، ارسطو فضیلت را به زیبایی اسلوب و استیلا، اختصاص داده^{۱۷} و از زیبایی اسلوب و روشهایی که می توان سخن را بدان آراست، بحث کرده است.^{۱۸} و از اطناب و ایجاز هم در این بخش سخن گفته است.^{۱۹}

ارسطو در کتاب «الخطابه» از سجع و صنعت ازدواج و تساوی طولی اجزاء عبارت و دیگر مطالب مربوط به علوم بلاغی سخن به میان آورده و توصیه کرده است که در گفتار نباید به اغراق سخن گفته شود، به طوری که شنونده، معنای مورد نظر خود را در نیابد.

ارسطو، در این کتاب از حقیقت، مجاز، استعاره، تشبیه، غلو، مقابله، ایجاز، اطناب و مساوات سخن گفته و افزوده است که خطبه دورکن اساسی دارد:

^۵ خطابه هنری است که به وسیله آن خطیب مافی الضمیر خود را به زبانی بیان می کند و اساس آن در اصل بر قدرت ارتجالی خطب بنا نهاده شده است. ولی باید بدانیم که در یونان همه خطابه ها به صورت ارتجالی و بدیهی بیان نمی شده و بسیاری از خطابه ها (بویژه خطابه های سیاسی) نوشته می شده است (رک: دکتر بدوی طبانه، النقد الادبی عند اليونان، الطبعة الثانية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ۱۳۸۹ هـ - ۱۹۶۹ م، ص ۱۶۴).

اول - موصوع خطبه یعنی همان غرض و مقصودی که متکلم و خطیب آنرا دنبال می‌کند و می‌کوشد که نفیاً و اثباتاً آن را بازگوید و توضیح دهد.
دوم - برهان و استدلالی که خطیب در خطبه خود بدان می‌پردازد.
با توجه به این دو رکن اساسی است که می‌توان گفت: خطبه از مقدمه، وسط و نتیجه، تکون می‌یابد.

بخش سوم کتاب «الخطابه» ارسطو همان چیزی است که در عربی، بلاغت نامیده شده و مطالب بحث شده در این بخش، بحثی است که ویژه زبان خاص و ملت مخصوصی نیست و انطباق آن با ادب یونانی و غیر یونانی، امکان دارد.
می‌توان گفت که ترجمه کتاب مزبور، در تدوین بلاغت عربی، تأثیری بسزا گذاشته و برخی از کتب بلاغی عربی (= اسلامی) همچون: نقد الشعر قدامة بن جعفر و دو کتاب «دلائل الاعجاز» و «اسرار البلاغه» عبدالقاهر جرجانی و نیز کتاب «منهاج البلغاء» و «سراج الادباء» حازم قرطاجنی، تحت تأثیر کتاب مزبور نوشته شده است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

یادداشتها

- ۱- ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ، البیان والتبیین، تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون، (چهار جلد در دو جلد) مصر، مکتبه الخانجی، الطبعة الرابعة ۱۳۹۵ هـ - ۱۹۷۵ م، ج ۲، ص ۹ و ۱۲.
- ۲- مأخذ سابق، ج ۱، ص ۲۴۹.
- ۳- رک: الفهرست، ابن الندیم، ص ۳۵۰، به نقل از: فی الشعر، ارسطو طاليس، ترجمه ابی بشر متی بن یونس قناتی، از سریانی به عربی، تحقیق از: دکتر شکری محمد عباد، ناشر: دارالکتاب العربی للطباعة والنشر، قاهره، ۱۳۸۷ هجری قمری - ۱۹۶۷ میلادی، ص ۱۹۳، پاورقی و متن کتاب.
- ۴- رک: فی الشعر، ص ۱۹۴ و ابوالحسن حازم قرطاجنی، منهاج البلغاء و سراج الادباء، تحقیق و مقدمه از: محمد الحبيب ابن الخوجه، تونس، دارالکتب الشرقیة ۱۹۶۶ م، ص ۶۲.
- ۵- رک: منهاج البلغاء و سراج الادباء، ص ۶۸ و ۶۹.
- ۶- نقل از کتاب «فی الشعر» ص ۱۹۷.
- ۷- رک: فی الشعر، ص ۲۱۶ و ۲۱۷.
- ۸- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تصحیح: س.ا. یونیاکر، بریل، لیدن، ص ۲.
- ۹- مأخذ سابق، ص ۵۵.

- ۱۰- رک: اسرار البلاغه، چاپ ریتز، ص ۳. و عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز، تصحیح السيد محمدرشید رضا، چاپ ششم، ۱۳۸۰ هـ - ۱۹۶۰ م مصر، صفحات ۳۵ تا ۴۴ و ۶۴ و ۲۶۴.
- ۱۱- منهاج البلغاء، ص ۶۸ و ۶۹.
- ۱۲- مأخذ سابق، ص ۷۰.
- ۱۳- مأخذ پیشین، ص ۷۱.
- ۱۴- مأخذ سابق، ص ۷۱ و ۷۲.
- ۱۵- ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۹۴.
- ۱۶- شمس الدین احمد بن محمد، معروف به: ابن خلکان، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، چاپ دارالأمون، ج ۲، ص ۱۵۱.
- ۱۷- رک: الخطابة، ترجمه عربی قدیم منسوب به اسحاق بن حنین، تحقیق و تعلیق از: عبدالرحمن بدوی، مصر، ۱۹۵۹ م ص ۱۸۵.
- ۱۸- مأخذ سابق، ص ۲۱۸.
- ۱۹- مأخذ پیشین، ص ۲۰۰.



بلاغت فارسی و تطوّر آن با پیشگفتاری از بلاغت عربی

بحث کوتاهی از مراحل تطوّر بلاغت عربی تا اواسط قرن پنجم هجری که بلاغت فارسی، پیدا می‌شود، ضروری است؛ زیرا بلاغت فارسی بر بلاغت عربی تکیه دارد و از آن مایه گرفته است.

در آغاز باید گفت: در شعر جاهلی عرب، اقسام مختلف تشبیه، مجاز و استعاره و دیگر فنون بلاغی وجود داشته است و عرب جاهلی گفتار بلیغ را می‌شناخته است و به آوردن کلام فصیح و بلیغ توانا بوده است که پیامبر اکرم آنان را به معارضه، دعوت کرده است.^۱ و نیز همین که جاحظ، بابی از کتاب خود را به کلام موزون^۲ اختصاص می‌دهد و کلام عرب را به پارچه‌های منقش رنگارنگ توصیف می‌کند^۳ و خطبای عرب را به زبان‌آوری می‌ستاید^۴، دلیلی است بر این که شعراء و کُتاب و خطباء، فنون مختلف بلاغت را بکار می‌برده‌اند و به زیبایی و ظرافت سخن آشنا بوده‌اند. البته بدون این که مصطلحاتی برای علم بلاغت وضع کنند. و نیز تشکیل سوقِ عکاظ و مسابقه دادن شعرا با یکدیگر و این که هر یک از شاعران، می‌خواست گوی سبقت را از اقران خود بر باید و سخن فصیح‌تر و شعر خوش‌آیندتر بسراید، دلیل دیگری است بر توجه عرب پیش از اسلام به فصاحت و بلاغت. و نیز بسیاری از گفته‌های جاحظ دلالت^۵ می‌کند بر این که، برای شعراء، موازین و مقایسی وجود داشته تا که شاعر، شعر خود را بر آنها تطبیق کند و شعرش مهذب و منقح شود و مورد قبول واقع گردد و همین مقیاس‌ها و میزان‌هاست که در

واقع مبادی بلاغتِ عربی به شمار می‌آید و برخی از این مبادی و مقدمات در مناظرات شعرا و گفتگوهای آنان وجود داشته است.

پس از اسلام، با توجه به قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم، به جودیت کلام و زیبایی گفتار، بیشتر توجه شد زیرا تنها قرآن و احادیث، در پیدایش علوم بلاغی مؤثر نبود بلکه شعر عرب پیش از اسلام و اختلاط و آمیزش مسلمانان با دیگر ملل و پیدا شدن فرق گوناگون مذهبی و این که هر فرقه سعی کرد که کلام بلیغ تر بگوید و بدین وسیله بر فرق دیگر تفوق جوید و افکار سیاسی و عقیده‌ای خود را بهتر بیان کند، تمام در پیدایش علم بلاغت عربی مؤثر بوده است.

رقابت و همچشمی شعرا، در مورد این که برای خلفا و امراء و وزراء، مدائح خوب بسرایند، در پیدایش علم بلاغت نیز بی‌تأثیر نبوده است.

شادروان دکتر طه حسین، در مقدمه کتاب «نقدالنثر» می‌نویسد^۵:

از آغاز قرن دوم هجری، عرب‌ها، به صناعت کلام توجه شدید مبذول داشتند؛ زیرا کشمکش‌های سیاسی و عقیده‌ای که در آن روزگاران در شهرهای کوفه و بصره و دیگر شهرهای معتبر اسلامی آن زمان، موجود بود و جنبش‌های فکری که بوجود آمده بود، زعماء احزاب سیاسی و فرق دینی در مسائل مختلف با یکدیگر جدل و مناظره می‌کردند و ناچار بودند که سخنان خود را با عبارات روشن تر و سخنان مؤثرتر بازگویند تا در شنونده اثر کند و در اذهان جای گزینند، این بود که برای خطیب خوب یک سلسله صفات بوجود آمد و لازم بود که سخنران در هنگام سخن راندن، از یک سلسله عیوب دوری گزیند و کم کم قواعدی وضع شد و ایجاب کرد که خطیبان سخنان خود را با آن قواعد تطبیق دهند.

نثر و شعر عربی در عصر اول عباسی، بوسیله آنان که زبان عربی را، بدرس فرا گرفته بودند، پیشرفت کرد و آنان توانستند که احساسات و افکار خود را به بهترین شیوه بیان کنند و بسیاری از آثار غیر عربی اعم از کتابهای ادبی و سیاسی و فلسفی به عربی برگردانده شد و به همین جهت است که دکتر شوقی ضیف می‌نویسد^۶: «اما ما یعود الی تطوّر النثر والشعر فمرّده الی انّ کثیرین من الفرس والموالی اتقنوا العربیة و حدّقوها و اتخذوها لسانهم فی التعبير عن عقولهم و مشاعرهم، و اظهر و افی ذلک براعة منقطعة

التظير...» و سپس می افزاید کافی است که بگوییم: ابن مقفع ایرانی مقتول به سال ۱۴۳ هجری بسیاری از آثار فارسی را در زمینه ادب و تاریخ و سیاست به عربی برگرداند، همچون: کتاب کلیله و دمنه و بخش هائی از منطق ارسطو، و بدین وسیله کم کم بنیان دارالحکمة و دارالترجمه ریخته شد و مترجمان یونانی و ایرانی و هندی سرگرم ترجمه کتب شدند.^۷

وی پس از بیان این مطالب، می افزاید:

«و كان ذلك تحولاً كبيراً في الفكر العربي...» و رویم رفته کار مترجمان از سریانی و هندی و ایرانی، سبب شد که میراث فرهنگی آنان به عربی برگردانده شود. و شاید به همین جهت هم باشد که دکتر طه حسین در مقدمه کتاب «نقد النثر» پس از این که کوشش متکلمان و زعمای فرق مختلف و نویسندگان گوناگون را می ستاید و جدیت آنان را در پیدایش علوم بلاغی تأیید می کند، سپس می گوید:^۸

«و اذن فالقول بان هذا البيان عربى بحث قول مبالغ فيه؛ لانه لانزاع فى ان الكتاب والمتكلمين، وجلهم من الأعاجم، قد ساهموا فيه»

و شاید توجه ایرانیان پیش از اسلام، به آیین سخنوری، سبب شده باشد که جاحظ بصری متوفی به سال ۲۵۵ هـ در کتاب «البيان والتبيين» بگوید:^۹

«وقد علمنا ان اخطب الناس الفرس و اخطب الفرس اهل فارس، و اعذبهم كلاماً و اسهلهم مخرجاً...»

و گویا، در پشت آثار منظوم و منثور ایران پیش از اسلام، فنون و علوم بلاغی هم، وجود داشته که جاحظ ضد شعوبی، توصیه می کند که: هرکس بخواهد در علوم بلاغی پیشرفت کند و به الفاظ خوب و معانی عالی، پی ببرد، باید کتاب کاروند فارسیان را بخواند.

«و من احب ان يبلغ فى صناعة البلاغة، و يعرف الغريب، و يتبحر فى اللغة، فليقرأ كتاب كاروند. و من احتاج الى العقل والأدب، و العلم بالمراتب والعبر

^۷ کاروند، مگون من كلمتين فارسيتين: «کار» و معناها الصناعة، ولا تزال هذه الكلمة مستعملة الى وقتنا هذا

فى العامية المصرية. و «وند» بمعنى المديح والثناء.

والمثلات * * *، والالفاظ الكريمة، والمعاني الشريفة، فليُنظر في سير الملوک. فهذه الفرس ورسائلها وخطبها والفاظها ومعانيها»^{۱۰}.

* * *

ابن عبدربه اندلسی متوفی * * * به سال ۳۲۷ هجری در کتاب «عقد الفريد» در فصلی که نیاز کاتب را شرح می دهد می نویسد^{۱۱}:

«فان كان لابد [لك] من طلب ادوات الكتابة فتصفح من رسائل المتقدمين ما يعتمد عليه، ومن رسائل المتأخرين ما يرجع اليه، ومن نوادر الكلام ما تستعين به ومن الاشعار والاعخبار... وانظر في كتب المقامات والخطب، ومجاوية العرب، ومعاني العجم، وحدود المنطق، وامثال الفرس ورسائلهم وعهودهم وسيرهم...»
و نیز همين ابن عبدربه اندلسی، فصلی از کتاب «العقد الفريد» را به تویعات عجم اختصاص داده است^{۱۲}.

جاحظ در کتاب «البيان والتبيين» می نویسد^{۱۳}

«وجملة القول انا لا نعرف الخطب الا للعرب والفرس...»

سپس در دنباله همین مطلب می افزاید: «... وفي الفرس خطباء، ألا ان كلّ كلام للفرس، و كلّ معنى للعجم، فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأی، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة وعن طول التفكر ودراسة الكتب، و حكاية الثاني علم الاول وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم».

تأثير متكلمان قرن دوم هجری را، در تدوین علم بلاغت عربی، نمی توان نادیده گرفت؛ زیرا آنان برای پیروزی بر خصم و برای درک معانی مختلف و تفهیم معانی به دیگران، در زمینه بحث و مناظره، الفاظ گوناگونی را بکار می برده اند، همچون اصل بن عطاء (م. ۱۳۱ هـ) و بشر بن معتمر (م. ۲۱۰ هـ) که در صحیفه اش از یک سلسله اصول علم بلاغت بحث کرده و صحیفه او مشهور و از کتب اولیه بلاغت عربی است و در آن یک سلسله اصول اساسی مباحث بلاغی را باز گفته است و ادباء و شعراء هم بدان توجه

۱۰ المثلة: بفتح الميم وضم الناء، العقوبة والتنكيل. رك: باورقی ۱۴/۳ البيان والتبيين.

۱۱ و توفی ابن عبدربه بالفالاح سنة ۳۲۷ بعد ان عمر احدى وثمانین سنة و شهراً.

کرده و رعایت آن اصول را به یکدیگر سفارش کرده‌اند^{۱۴}.

جاحظ هم در کتاب «البيان والتبيين» بابی را به «بلاغة المتكلمين» اختصاص داده است و از قول بشر بن المعتمر می‌گوید:

«وقال ينبغي للمتکلم ان يعرف اقدار المعانی، و یوازن بينها و بین اقدار المستمعين و بین اقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً و لكل حالة من ذلك مقاماً...»^{۱۵}

نحویان و لغت دانان نیز در پیدایش بلاغت عربی، بی تأثیر نبوده‌اند؛ زیرا اگر به کتاب «البدیع» ابن المعتمر، مراجعه کنیم، می‌بینیم که وی، در بحث از تجنیس و مطابقه از قول خلیل بن احمد می‌گوید:

«الباب الثانی من البدیع و هوالتجنیس.

و هو ان تجیی الكلمة تجانس اخرى فی بیت شعر و کلام و مجانستها ان تشبهها فی تألیف حروفها علی السبیل الذی ألف الأصمعی کتاب الاجناس علیها.

وقال الخلیل...» که در اینجا علاوه بر گفتار اصمعی درباره تجنیس، سخن خلیل را هم نقل می‌کند و در تعریف تجنیس، از این دو متأثر است^{۱۶}.

و نیز در بحث از صنعت مطابقه هم، ابن معتر از قول خلیل می‌گوید^{۱۷}:

«الباب الثالث من البدیع و هوالمطابقة.

«قال الخلیل رحمه الله یقال طابقت بین الشیئین اذا جمعتهم علی حدّو

واحد...»

جاحظ در کتاب «البيان والتبيين» تعریف بلاغت را از دیدگاه اشخاص

مختلف، نقل می‌کند و مثلاً می‌نویسد^{۱۸}: از عمرو بن عبید پرسیدند که: «ما البلاغة؟

بلاغت چیست؟ وی بلاغت را از دیدگاههای مختلف، بررسی می‌کند، پرسنده می‌گوید:

«لیس هذا أريد» من این را نمی‌خواهم، هدف من نه از این جهت است تا این که

عمرو بن عبید می‌گوید: «فکانک انما تريد تخیر اللفظ فی حسن الإفهام» که سائل قانع

می‌شود.

و نیز جاحظ می‌نویسد^{۱۹}: از عثابی پرسیدند: «ما البلاغة؟ قال: کلّ من افهمک

حاجته من غیر اعادة ولا حبة ولا استعانة فهو بلیغ...»

جاحظ از قول برخی دیگر از فصحاء و بلغاء، بلاغت را چنین تعریف می‌کند^{۲۰}:
 «و قال بعضهم... لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه و لفظه معناه، فلا يكون لفظه الى سمعك اسبق من معناه الى قلبك» و در همین جا که، جاحظ بلاغت را از دیدگاههای اشخاص مختلف، تعریف می‌کند، از قول اسحاق بن حسان بن قوهی، می‌نویسد^{۲۱}:

«و قال اسحاق بن حسان بن قوهی: لم يفسر البلاغة تفسیر ابن المقفع احد قط، سئل ما البلاغة؟ قال: البلاغة اسم جامع لمعان تجرى في وجوه كثيرة...» که موارد گوناگون و مقتضای حال و مقام را شرح می‌دهد. و گویا کسانی همچون بشار بن بُرد (م. ۱۶۷ هـ یا ۱۶۸ هـ) و مسلم بن الولید (م. ۱۷۹ هـ) و ابونواس و دیگران، از محسنات شعری، پیش از ابن معتر، سخن گفته‌اند و حتی خود را از مخترعان فنون بدیعی دانسته‌اند که ابن معتر در ردّ بر آنان کتاب «البدیع» را نوشته و ادعا کرده است که «لم يسبقوا الى هذا الفن ولكنه كثر في اشعارهم فعرف في زمانهم حتى سُمي بهذا الاسم...» و خلاصه این که: ابن معتر می‌خواهد بگوید: ما در کتاب خود، فنونی را که محدثان، به آنها بدیع می‌گویند و در قرآن و احادیث رسول اکرم و گفتار صحابه و سخنان عرب و اشعار متقدمان یافته می‌شود، نقل کردیم تا که بشار و مسلم بن الولید و ابونواس و کسانی که به آنان، نأسی جسته‌اند و راه آنان را رفته‌اند، بدانند که اینان بدین کار، سبقت نجسته‌اند^{۲۲}.

برخی از مباحث بلاغت را، می‌توان در کتاب «مجاز القرآن» ابو عبیده^{۲۳} معمر ابن المثنی (م. ۲۱۰ هـ) جست، وی در این کتاب به اسلوب‌های گوناگون زبان عربی و استعمال مختلف کلمات عربی اشاره کرده است و مجاز در نزد^{۲۳} ابو عبیده «... عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته...»

که مجاز به این معنی اعمّ از تعریفی است که علمای بلاغت، از مجاز کرده‌اند. و نیز ابو عبیده در تفسیر برخی از آیات^{۲۴}، به کنایه و تشبیه و نظائر اینها، اشاره کرده است * * *

۲۰ برای شرح حال ابو عبیده رجوع شود به: ص ۸۱ الفهرست و ج ۴ ص ۳۲۳ و فیات الاعیان که تاریخ فوت ابو عبیده را سال ۲۱۳ هـ دانسته است و نیز رجوع شود به مقدمه محمد فؤاد سزگین بر کتاب «مجاز القرآن».

فراء^{۵۵۵} متوفی به سال ۲۰۷ هـ در کتاب «معانی القرآن»، ضمن تفسیر مشکلات اعراب کلمات قرآنی و معانی آنها برخی از اقسام فنون بدیعی قرآن را در هر سوره نیز باز می‌گوید و مثال‌هایی می‌آورد و مثلاً از تشبیه، کنایه، مجاز، استعاره و التفات سخن می‌گوید.

اصمعی لغوی، در تجنیس، کتابی تألیف کرده است؛ زیرا ابن معتر، در کتاب «البدیع» در باب دوم که از تجنیس، بحث می‌کند، می‌گوید^{۲۵}:

«وهو ان تجيء الكلمة تجانس اخرى في بيت شعر و كلام و مجانستها لها ان تشبهها في تأليف حروفها على السبيل الذي ألف الاصمعي كتاب الاجناس عليها».

ابن رشيق هم، در کتاب «العمدة» در باب مطابقت می‌گوید^{۲۶}:

«وذكر الاصمعي المطابقة في الشعر فقال: اصلها وضع الرجل في موضع اليد في مشى ذوات الأربع...» و چنین به نظر می‌رسد که برخی از اصطلاحات علوم بلاغی را، اصمعی بکار برده است و بی‌جهت نیست که دکتر شوقی ضیف می‌گوید^{۲۷}: شاید مبالغه نباشد اگر بگوییم که اصمعی نخستین کسی است که اصطلاح «التفات» را در بلاغت پیشنهاد کرده است.

در واقع بیشتر کتاب‌هایی که از صور مختلف بیانی قرآن، بحث کرده و برای اثبات اعجاز قرآن، نوشته شده است، در نشأت و پیدایش بلاغت عربی، بی‌تأثیر نبوده است، همچون کتاب «تأویل مشکل القرآن» ابن قتیبه و کتاب «النکت فی اعجاز القرآن» رمانی و کتاب «اعجاز القرآن» باقلانی و کتاب «اعجاز القرآن» عبدالجبار معتزلی که جزئی شانزدهم از کتاب بسیار مهم او به اسم «المغنی فی ابواب التوحید والعدل» است و کتاب «بیان اعجاز القرآن» خطابی و کتاب «الرسالة الشافية فی الإعجاز» عبدالقاهر جرجانی و کتاب «بدیع القرآن» ابن ابی الإصبع.

بهرحال، لغت‌دانان و نحویان و متکلمان، در پیدایش علم بلاغت بی‌تأثیر نبوده‌اند و سهم آنان در نشأت و پیدایش علوم بلاغی عرب، زیاد است، لیکن درباره علم

← ۵۵۵ در تفسیر آیه ۲۲۳ سوره البقره می‌گوید: «نساؤکم حرث لکم» کنایه و تشبیه.

۵۵۵ برای شرح حال فراء رجوع شود به «وفیات الاعیان» ج ۵ ص ۲۲۵.

۵ برای شرح حال اصمعی رجوع شود به: الفهرست ص ۸۲ و فیات الاعیان ج ۲ ص ۳۴۴.

بلاغت همچون علم نحو که بوسیله سیبویه در قرن دوم هجری در آن باره کتاب نوشته شد، در قرون اولیه کتاب مستقلی نوشته نشد، بلکه مسائل بلاغی در ضمن کتب دیگر که درباره اعجاز قرآن و نقد و موازنه میان شعرا نوشته شده، مورد بحث قرار گرفته است.

مهم ترین کتب بلاغی تا اواسط قرن پنجم هجری در زبان عربی

مقدمه باید گفت که، بسیاری از نویسندگان کتب بلاغی در این دوره، یا از لغت دانان و نحویان بوده اند همچون: ابن قتیبه و مبرد و ثعلب و یا از متکلمان مثل رمانی و باقلانی و بعضی نیز با فلسفه آشنائی داشته اند، همچون: قدامة بن جعفر و برخی هم از ادباء بوده اند، مثل ابوهلال عسکری و ابن رشیق قیروانی و ابن سنان خفاجی. اینک فهرست وار به ترتیب تقدیم زمانی، کتابهایی که مستقلاً و یا بطور غیر مستقل در زمینه علوم بلاغی نوشته شده است، آورده می شود.

۱- کتاب «البيان والتبيين» جاحظ معتزلی متوفی به سال ۲۵۵ هجری، که تعریف بلاغت را از دیدگاه اقوام مختلف نیز ذکر کرده و بلاغت را در نزد فارسیان و یونانیان و رومیان و هندیان، بیان کرده است^{۲۸} و در این کتاب، جاحظ، از: ایجاز، حذف، سجع، ازدواج، تشبیه و اطناب سخن گفته است^{۲۹} همان طوری که از استعاره و بدیع و بسیاری دیگر از مباحث مربوط به بلاغت نیز بحث کرده است.

کتاب «الحيوان» جاحظ را نباید از نظر دور داشت؛ زیرا وی درین کتاب بسیاری از مباحث بیانی را باز گفته است مثلاً درباره ایجاز می گوید^{۳۰}:

«والایجاز لیس یعنی به قلة عدد الحروف واللفظ...»

و در همین کتاب، از تناسب الفاظ سخن گفته و می گوید^{۳۱}: «ولکل ضرب من الحدیث ضرب من اللفظ ولکل نوع من المعانی نوع من الأسماء، فالسخیف للسخیف والخبیف للخبیف والجزل للجزل والإفصاح فی موضع الإفصاح والكتابة فی موضع الكتابة والاسترسال فی موضع الاسترسال.»

جاحظ درین کتاب از: سرقات و مجاز و تشبیه و استعاره و اطناب و ایجاز،

بحث کرده است^{۳۲}.

منظور جاحظ از کلمه «البيان» بلاغت است و در بحث از مسائل بلاغی فقط به ذکر نمونه اکتفا کرده و تعریف دقیقی بدست نداده است ولی باید گفت که وی اول کسی است که مجاز در قرآن را در معنای مقابل حقیقت بکار برده است^{۳۳}. جاحظ تعریفی که از استعاره و مجاز کرده، نزدیک است به تعریفی که علمای بلاغت پس از او، کرده‌اند و رویهم رفته، علم بیان در نظر جاحظ شامل فنون سه گانه بیان، معانی و بدیع می‌باشد.

۲- کتاب «البدیع» نوشته عبدالله بن المعتز المتوکل (۲۴۷-۲۹۶) می‌باشد. بدیع در نظر ابن معتز، آن چیزی نیست که علمای متأخر بلاغت شناخته‌اند، بلکه به عقیده وی، علم بدیع، اصطلاح عامی است که شامل فنونی از علم بیان همچون استعاره، تشبیه و کنایه و دربرگیرنده فنونی از علم معانی، همچون اعتراض والتفات نیز می‌گردد.

شیوه اصلی کتاب، رنگ عربیت خالص دارد، بدون این که وی از دیگر فرهنگها متأثر شده باشد، زیرا در جایی نوشته نشده که ابن معتز زبانی غیر از زبان عربی می‌دانسته و در واقع بیشتر مصطلحات وی، زاینده فکر و مولود اندیشه خود اوست و کتاب «الخطابة» ارسطو هم که در قرن سوم هجری بوسیله حنین بن اسحاق متوفی به سال ۲۹۸ یا ۲۹۹ هجری و کتاب «الشعر» بوسیله متی بن یونس متوفی در حوالی سال ۳۳۰ هـ، وقتی ترجمه شده که ابن معتز، کتاب «البدیع» خود را نوشته بوده است و حتی می‌توان گفت که: برخی از مصطلحات در کتاب «معانی القرآن» فراء متوفی به سال ۲۰۷ هـ و کتاب «مجاز القرآن» ابو عبیده متوفی به سال ۲۱۰ وجود داشته است^{۳۴}.

ابن معتز را، بحق باید اولین کسی دانست که درین فن تألیفی بوجود آورده و برای بلاغت عربی مصطلحات محدد و معینی وضع کرده است، بطوری که بسیاری از علمای علم بلاغت، پس از وی از او تبعیت کرده و دنبال رو او بوده‌اند، با وجودی که استاد وی - ثعلب - برخی از فنون بدیعی را در کتابش (قواعد الشعر) نقل کرده است ولی، کتاب

ه برای شرح حال وی رجوع شود به کتاب «وفیات الاعیان» ۶۴/۲.

«البدیع» ابن معتر از جهت تعریف و تحدید فنون بلاغی از ویژگی خاصی برخوردار است.

۳ - کتاب «تاویل مشکل القرآن» نوشته ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه ه متوفی به سال ۲۷۶ هجری می باشد و اهمیت وی در تکوین علم بلاغت عربی و تطوّر آن، از این جهت است که وی از استعاره و مجاز به تفصیل بحث کرده و در بحث از مجاز، استعاره و تمثیل و قلب و تقدیم و تأخیر و حذف و تکرار و اخفاء و اظهار و تعریض و افصاح و کنایه و ایضاح و... رامورد بحث قرار داده است^{۳۵}.

۴ - کتاب «الکامل» ابی العباس محمد بن یزید المبرد ه متوفی به سال ۲۸۵ هجری، ضمن این که از شعر و نثر عربی بحث می کند و تفسیر لغوی آنها را باز می گوید، گه گاه نیز، نمونه هائی از فنون بیانی همچون استعاره و تشبیه و ایجاز و اطناب را هم مورد بحث قرار می دهد.

مبرد از اختصار و اطناب سخن می گوید، از جزالت لفظ بحث می کند، تشبیه را به چهار قسم: مفرط، مصیب، مقارب و بعید منقسم می سازد^{۳۶}.

۵ - کتاب «قواعد الشعر» تألیف ابوالعباس احمد بن یحیی معروف به ثعلب ه متوفی به سال ۲۹۱ هجری، پیشوای نحو و لغت مکتب کوفه است. موضوع کتاب، بحث کلی از شعر عربی است که در آن از قواعد عمومی شعر سخن می گوید. و فنون شعر را که عبارت از: مدح، هجاء، مرثیه و اعتذار و تشبیه و تشبیب باشد، نیز باز گوی می کند و برای تشبیه خوب شواهدی می آورد و از افراط در اغراق و از لطافت معنی (که به تعریض باشد و نه به تصریح) و از استعاره و دیگر چیزها سخن می گوید و رویهم رفته کتاب «قواعد الشعر» ثعلب، یک اثر قرن سوم هجری است که مؤلف در آن با دقت خاصی از شعر بحث کرده است و در ضمن از: تشبیه، استعاره و تعریض هم سخن گفته است.

۳۵ - برای شرح حال ابن قتیبه، رجوع شود به: وفیات الاعیان ۲/۲۴۶ و الفهرست ص ۴۱۵ و تاریخ بغداد ج ۴ ص

۳۶ - برای شرح حال مبرد رجوع شود به: ۳/۴۱۱ و وفیات الاعیان و ۱۹/۱۱۱ معجم الالباء و ۳/۲۸۰ تاریخ بغداد. (برای شرح ثعلب، ثعلب، رجوع شود به: مقدمه کتاب «قواعد الشعر» چاپ اول، قاهره ۱۳۶۷ - ۱۹۴۸ م شرح و تحقیق از: محمد عبدالمنعم خفاجی و نیز رجوع شود به: «وفیات الاعیان» ۸۴/۱.

۶ - کتاب «عیار الشعر» تألیف محمد بن احمد بن طباطبا العلوی ۵۵ هـ که به سبب درهم آمیختگی مسائل نقدی با موضوعات بلاغی بسیار درخور اهمیت است. ابن طباطبا، یکی از مهم‌ترین مباحثی را که مورد بحث قرار داده^{۳۷}، تشبیه است که اقسام مختلف آن را هم بازگفته است.

ابن طباطبا، درین کتاب از سرقات شعری بحث کرده است، بسیاری از کسانی که در زمینه نقد و علوم بلاغی کتاب نوشته‌اند از کتاب «عیار الشعر» ابن طباطبا، متأثر شده‌اند همچون: ابوهلال عسکری نویسنده «الصناعتین» و مرزبانی نویسنده کتاب «الموشح» و آیدی نویسنده کتاب «الموازنة بین شعرا بی تقام والبحتری».

۷ - کتاب «نقد الشعر» تألیف قدامة بن جعفر متوفی به سال ۳۳۷ هجری است وی یکی از بلغاء و فصحاء فلسفه‌دان بوده است و در علم منطق صاحب نظر^{۳۸}، پس از ترجمه دو کتاب معروف «الخطابة» و «الشعر» ارسطو به زبان عربی، بعضی از متفلسفان کوشیدند که قواعدی برای بلاغت عرب، به شیوه‌ای که از کتب یونانی آموخته بودند، تدوین کنند، یکی از آن افراد، قدامة است که تا اندازه‌ای در کتاب «نقد الشعر» از اسلوب کتابهای ارسطو، متأثر است و تأثیر کتب یونانی در «نقد الشعر» قدامة بخوبی جلوه گر است؛ زیرا وی کتاب خود را به فصول سه‌گانه تقسیم کرده است و در فصل اول، مقدمه‌ای که مشتمل بر عناصر اصلی شعر یعنی: لفظ، معنی، وزن و قافیه است، گنجانده و در فصل دوم به محاسن شعر که مرتبط به یکی از این عناصر چهارگانه و صفات و ویژگی‌های لفظ و معنی و وزن و قافیه، پرداخته و در فصل سوم، قدامة، برخی از عیوب شعر را که ناشی از بکار بردن نادرست یکی از عناصر است، بحث کرده و به همان طریق که در فصل دوم محاسن و نعوت شعر و فنون بلاغی را مرتب ساخته است، در فصل سوم نیز نادرستی‌ها را نوشته که بسیاری از نقادان پس از او همچون مرزبانی (م ۳۹۸) در کتاب «الموشح» بویژه در عیوب شعر و آیدی در کتاب «الموازنة» و ابوهلال در کتاب «الصناعتین» و ابن رشیق در کتاب «العمدة» و ابن سنان خفاجی در کتاب «سرافصاحة» و ابن اثیر در کتاب «المثل السائر» و دیگران از «نقد الشعر» قدامة، متأثر

شده اند^{۳۹}.

قدامه، در مقدمه کتاب می‌گوید: چون در نقد شعر کتابی ندیدم، که شعر خوب را از بد تمیز دهد، لذا این کتاب را نوشتم و گفتم، بیشتر درباره شعر است و نه در دیگر اقسام کلام.

۸ — کتاب «نقد الشعر» منسوب به قدامة بن جعفر و یا به تعبیر صحیح تر کتاب «البرهان فی وجوه البیان» نوشته ابوالحسین اسحق بن ابراهیم بن وهب معروف به «ابن وهب» که در قرن چهارم هجری می‌زیسته است.

درین کتاب از: تشبیه، لحن، رمز، وحی، استعاره، امثال، لغز، حذف و مبالغه بحث شده است و مؤلف به فنون شعر نیز پرداخته است، از قصیده، رجز، مسمط و مزدوج هم بحث کرده و شاید بتوان گفت که نویسنده کتاب، نخستین کسی باشد که در لغز بابی نوشته و آن را تعریف لغوی کرده و سپس مثالهایی ذکر کرده است^{۴۱}.

۹ — ابوالحسن علی بن عیسی الرمانی متوفی به سال ۳۸۶ هجری رساله «الثکث فی اعجاز القرآن» را نوشته است وی، برای بلاغت سه درجه قائل است و درجه اعلی را ویژه قرآن مجید می‌داند، و بلاغت را به ده قسم منقسم می‌کند: ایجاز — تشبیه — استعاره — تلاؤم — فواصل — تجانس — تعریف — تضمین — مبالغه و حسن بیان.

رمانی هر یک از مباحث را توضیح می‌دهد و برای هر یک از آنها از آیات قرآنی استشهاد می‌کند و ندره به شعر و یا نثر عربی برای شاهد مثال، متوسل می‌شود. رمانی، از تشبیه و استعاره، بطور دقیق بحث کرده است.

۱۰ — قاضی علی بن عبدالعزیز جرجانی متوفی به سال ۳۹۲ هـ کتاب «الوساطة بین المتنبی و خصومه» را نوشته است و درین کتاب کوشش کرده که میان متنبی و دشمنانش وساطت کند ولی معنای آن نه اینست که: کتاب فقط منحصر به بحث از اشعار متنبی باشد بلکه مؤلف درین کتاب، کوشیده که اصول ادبی معروف

۳۹ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقاله «بحثی در کتاب نقد النثر» به قلم نگارنده که در شماره سوم سال یازدهم ۱۳۵۴ مجله دانشکده ادبیات مشهد، چاپ شده است.

۴۰ برای آگاهی از شرح حال رمانی، رجوع شود به: معجم الادباء ۷۳/۱۴ و فیات الأعیان ۴۶۱/۲.

۴۱ برای آگاهی از شرح حال قاضی جرجانی رجوع شود به: ج ۱۴ معجم الادباء یا قوت.

روزگار خود را باز گوید و محاسن و عیوب شعر شاعران پیشین را بیان کند و همان طوری که از استعارات و سرقات آنان سخن گفته، از فنون بلاغت نیز بحث کرده، از تشبیه و استعاره و تفاوت میان آن دو، سخن گفته^{۴۳} از تجنیس مطلق و مستوفی^۱ و ناقص بحث کرده و برای هر یک مثال آورده است^{۴۴}.

۱۱ — ابو هلال حسن بن عبدالله بن سهل عسکری ۵۵، متوفی^۱ به سال ۳۹۵ هجری کتاب «الصناعتین» را در دو صنعت کتابت و شعر نوشته است و از کتاب «البيان والتبيين» جاحظ متأثر شده و با آن که، از کتاب مزبور ستایش می‌کند ولی به علت آن که جاحظ، فنون بلاغی را در اثناء مثال گنجانده و خواننده نیاز به تأمل بیشتری دارد، بر آن شده است که کتابی تألیف کند^{۴۵}.

۱۲ — احمد بن فارس * لغوی رازی متوفی به سال ۳۹۰ هجری کتاب «الصاحبی فی فقه اللغة و سنن العرب فی کلامهما» را نوشته است و در آن از بسیاری از مسائل لغت و منشأ آن و لهجه‌های مختلف، بحث کرده و در مقدمه می‌گوید^{۴۶}: وجه تسمیه کتاب، اینست که در موقع تألیف کتاب، دارالکتب صاحب به من سپرده شده بود و به مناسبت نام صاحب، کتاب را الصاحبی... نامیدم. نویسنده کتاب، کوشیده است که ثابت کند زبان عربی افضل و اوسع زبانها می‌باشد؛ زیرا مثلاً اگر بخواهیم در زبان فارسی از شمشیر و اوصاف آن تعبیر کنیم، نمی‌توانیم آن‌طور که در زبان عربی امکان دارد، بیان ما فی الضمیر بکنیم^{۴۷}.

نویسنده درین کتاب از: حقیقت، مجاز، قلب، استعاره، حذف، اختصار، زیاده، تکرار، تحویل الخطاب از شاهد به غائب (و بالعکس) و توهم، ایهام، تقدیم و تأخیر، کنایه، افراط، اشتراک و استطراد، بحث می‌کند.

۱۳ — ابوبکر محمد بن الطیب □ الباقلانی متوفی^۱ به سال ۴۰۳ هجری کتاب «اعجاز القرآن» را برای رفع شبهه‌ها و اشکالاتی که ممکن است در قلب برخی از

۵۵ برای آگاهی از شرح حال ابو هلال عسکری رجوع شود به: معجم الادباء ج ۸ / ص ۲۵۸ و «بقية النوع» ص

۲۳۱

۵ برای شرح حال احمد بن فارس، رجوع شود به: وفيات الاعیان ج ۱ ص ۱۰۰.

□ برای شرح حال باقلانی رجوع شود به: وفيات الاعیان ۳/ ۴۰۰.

اشخاص در باب قرآن، بوجود آید، نوشته است؛ زیرا اعتقاد وی این است که اثبات اعجاز قرآن بر هر چیز مقدم است و بیان اعجاز به مقدماتی نیاز دارد و روی این اصل، در کتاب خود، باقلانی، برخی از فنون بدیعی را باز می‌گوید تا امکان بازگو کردن اعجاز قرآنی میسر باشد^{۴۸}

باقلانی، همچون رمانی می‌گوید^{۴۹}: «ان البلاغة على عشرة اقسام»: الایجاز والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم — والفواصل، والتجانس، والتصريف والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان».

۱۴ — ابوعلی ه حسن بن رشیق قیروانی متوفی به سال ۴۵۶ ه کتاب العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده» را نوشته است و همان‌طور که از عنوان کتاب پیداست، این کتاب در محاسن شعرست و درین زمینه، از صناعت شعر و مسائل بدیعی که پیشینیان گفته‌اند، ابن رشیق هم، بحث می‌کند. ابن رشیق از تعریف شعر و قواعد آن گفتگو می‌کند همان‌طوری که از رجز و قصیده و قطعه و ارتجال و بدیعه و تخلص و دیگر مباحث سخن می‌گوید و می‌افزاید: اول کسی که در علم بدیع از خود تألیفی به یادگار گذاشته، ابن معتر بوده است.

۱۵ — ابن سنان ه خفاجی متوفی به سال ۴۶۶ ه کتاب «سرافصاحة» را در حقیقت فصاحت و آگاهی از سرفصاحت نوشته و در ضمن از ویژگی‌های زبان عربی بحث کرده است^{۵۰} و از تفاوت میان فصاحت و بلاغت، سخن گفته است: «والفرق بین الفصاحة والبلاغة ان الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون الا وصفاً للألفاظ مع المعانی...»^{۵۱}. ابن سنان برای فصاحت، شروطی قائل شده، وضع الفاظ را در موضع خود و مناسبت میان الفاظ را از شروط فصاحت دانسته است^{۵۲}.
رویهم رفته، درین کتاب از مسائل بلاغی بحث شده، بدون این که علم بلاغت به علوم سه‌گانه تقسیم شود.

پس از اینان، با ظهور عبدالقاهر جرجانی متوفی به سال ۴۷۱ ه دوران شکوفائی

ه برای شرح حال ابن رشیق رجوع شود به: وفيات الاعیان ۳۶۶/۱ و معجم الادباء ج ۸/۱۱۰.

هه برای شرح حال ابن سنان رجوع شود به: فوات الوفيات ج ۱/۴۸۹.

علوم بلاغی در زبان عربی، فرا می‌رسد؛ زیرا وی با تألیف دو کتاب نفیس و پربارزش خود «اسرار البلاغة» و «دلایل الاعجاز» که از سجع - تجنیس - استعاره و تشبیه هم سخن گفته است، بلاغت کلام را در تأثیر کلام در نفوس و اذهان می‌داند پس از عبدالقاهر جرجانی و زمخشری، کسانی که در علوم بلاغی زبان عربی، کتاب نوشته‌اند عقیده تازه‌ای ابراز نکرده‌اند و مباحث بلاغی را به تقسیم‌بندی‌های خشک کشانده‌اند و با تعریفات دشوار که نیاز به تفسیر و شرح دارد، دوران تعقید و جمود علوم بلاغی را بوجود آورده‌اند.

پیدایش بلاغت در زبان فارسی

شاعران فارسی زبان، از آغاز شعر سرائی به زبان فارسی، در بکار بردن صنایع بدیعی، کوشش خاصی داشتند؛ زیرا پهن از آگاهی شاعران، از لغت عربی و خواندن اشعار متقدمان و معاصران عرب زبان، برخی از لغات عربی وارد شعر فارسی شد، اوزان و بحور شعر عربی هم در شعر فارسی تأثیر کرد و فارسی زبانان همان اوزان شعر عربی را گرفتند و همان اصطلاحات عروض عربی را بکار بردند و به همان اسم‌ها نامیدند و بنا به گفته شمس قیس رازی «و عجم در کلّ ابواب آن تابع اند نه واضع و در تسمیة اجزاء و ارکان و تصدیر بحور و اوزان و تقریر یجوز ولا یجوز آن ناقل اند نه مستقل...»^{۵۳}.

این سخن مسلم است که هر شعری به هر زبانی که گفته شود، از تشبیه و استعاره و دیگر فنون بلاغی خالی نیست، شعر فارسی هم در آغاز از چنین ویژگی برخوردار بوده است - هر چند که ممکن است در آثار شاعران دوره نخستین یعنی دوره طاهریان و صفاریان، شعر فارسی از صنایع بدیعی، خالی باشد ولی پس از آن اشعار به شعر رودکی^{۵۴} می‌رسیم که در مدح امیر نصر می‌سراید و نظامی عروضی^{۵۴} درباره این شعر رودکی می‌گوید که: «اندر این بیت از محاسن هفت صنعت است» و نظامی هفت صنعت را باز می‌گوید و از صنعت مطابق، متضاد، مردف، مساوات، عذوبت، فصاحت

گرچه گنج اندر زبان آید همی

ه آفرین و مدح سود آید همی

رک: ص ۵۴ چهارمقاله نظامی عروضی.

و جزالت، سخن می‌گوید. * * *

منظور نظامی از مطابقت، آفرین و مدح است و مطابقت ظاهر است زیرا شاعر از امیر چیزی می‌خواهد. و هدف نظامی از: متضاد، هم نظر به دو کلمه سود و زیان است و شعر مردف نیز می‌باشد؛ زیرا «آیدهمی» در هر دو مصراع وجود دارد. لفظ و معنی هم برابر است پس در شعر صنعت مساوات هست، عدوبت و فصاحت و جزالت شعر هم، آشکار است. و خلاصه این که می‌خواهم بگویم: اشعار نخستین فارسی، متضمن فنون بدیعی بوده است، و کتب بلاغی فارسی هم، بسیاری از شواهد مثال را از اشعار شاعران پیش از خود می‌آورد، مثل اینکه نویسنده کتاب «ترجمان البلاغه» برای صنعت مضارعه، از شعر دقیقی، رودکی، عنصری، ابوشکور و ابوالعباس عباس مثال می‌آورد ۵۵.

اگر بتگر چو تو پیکر بسازد مریزاد آن خجسته دست بتگر
اگر آزر چو تو دانست کردن درود از جان ما، بر جان آزر

دقیقی

اگر به دقت بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که نویسندگان کتب بلاغی زبان فارسی، از اشعار شاعران دوره نخستین برای فنون بدیعی و صنایع معنوی مثال آورده‌اند که خود دلیل است بر این که شاعران فارسی زبان از فنون بلاغت در اشعار خود استفاده می‌کرده‌اند، لیکن درین دوره کتابی در بلاغت فارسی نوشته نشده و اصطلاحات خاصی نیز وضع نگردیده است. *

۵۵ علاوه بر این که، نظامی، سه صنعت نخست را به لفظ صفت: مطابق، متضاد و مردف آورده است و چهار صنعت دیگر را به صیغه مصدری (مساوات، عدوبت، فصاحت و جزالت) که بهتر بود اگر منظور، نفس صنعت بود، همه به صیغه مصدر گفته می‌شد، باید گفت: فصاحت را هم یکی از صنایع شمردن خالی از اشکال نیست و فصاحت از لوازم نظم و نثر است و نه صنعتی از صنایع برای آگاهی بیشتر رجوع شود به پاورقی ص ۱۷۳ چهارمقاله، تعلیقات علامه قزوینی.

۵ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به «ترجمان البلاغه» که رادویانی درص ۲۹ از شعر دقیقی برای صنعت مطابقت و درص ۸ از شعر رودکی برای صنعت ترصیع و درص ۲۲ از شعر رودکی برای صنعت مقنصب و درص ۳۴ از شعر رودکی در صنعت تضاد و درص ۵۲ از شعر رودکی در صنعت تشبیه شرطی و درص ۷۶ از شعر رودکی در صنعت مراعات النظیر و درص ۷۸ از شعر رودکی در صنعت تجاهل العارف و درص ۹۴ و ۵۲ از شعر رودکی در استدراک مثال آورده است (البته باید گفت که رادویانی از اشعار دیگران هم بعنوان شاهد مثال در صنایع مختلف، استفاده

ارتباط میان شعر فارسی و عربی و متأثر شدن شاعران فارسی زبان، از شعر عربی و کتب نقد عربی، نشان می‌دهد که شاعران فارسی زبان از مصطلحات نقد عربی استفاده کرده و آن مصطلحات را بر ادب فارسی منطبق کرده‌اند، بطوری که بسیاری از مصطلحات متداول در فارسی، همان مصطلحات عربی است و شمس قیس هم آنجا که از عیوب قافیه، سخن می‌گوید و می‌خواهد اقواء، اکفاء، سناد و ایطاء را توضیح دهد، می‌نویسد^{۵۶}: «... ما درین تألیف بر آنچه استادان صنعت گفته‌اند اقتصار کنیم».

و خلاصه این که: اگر خوب دقت شود به این نتیجه می‌رسیم که، در کتابهای بلاغی زبان فارسی همان مصطلحات زبان عربی بکار برده شده و در واقع ظهور و پیدایش کتب بلاغی فارسی، مبتنی بر کتب بلاغی عربی است.

پیش از کتاب «ترجمان البلاغه» محمد بن عمر الرادویانی، در باب بلاغت فارسی کتابی نوشته نشده و یا اگر نوشته شده در دست نداریم. رادویانی نیز در مقدمه کتاب می‌گوید^{۵۷}: «اندر شرح بلاغت، و بیان حل صناعت... همه به تازی دیدم» که فایده آن ویژه یک گروه خاص خواهد بود. و کتابهای ابویوسف و ابوالعلا شوشتری هم که به فارسی بوده و رادویانی از آنها اسم می‌برد^{۵۵}، در علم عروض است^{۵۸}.

تا چندی پیش، برخی از محققان می‌پنداشتند که نخستین کتاب در بلاغت فارسی، کتاب حدائق السحر رشید و طواط است ولی وقتی که استاد احمد آتش در سال ۱۹۴۸ میلادی، نسخه خطی کتاب ترجمان البلاغه را که به خط نسخ بود، در کتابخانه فاتح استانبول بدست آورد و در سال بعد هم به تصحیح و تحشیه و چاپ این کتاب همت

→

کرده و مثالهایی هم آورده است).

• البته بعضی از گویندگان فارسی زبان، برای برخی از صنایع بدیعی، در مقابل اصطلاحات عربی، از خود اصطلاحاتی وضع کرده بودند، مثل این که «رد المعجز علی الصدر» را «مطابق» و «مصدر» و «لفز» را «چستان» می‌خوانده‌اند. رک: حدائق السحر ص ۷۰ و ص ۷۱ و پارسیان صنعت سؤال و جواب را معتبر خوانند. رک: ۵۹ حدائق السحر.

•• عوفی در لباب الالباب ج ۲ ص ۵۵ چاپ لیدن از مؤلفات ابوالحسن علی بن بهرامی سرخسی و کتاب «خجسته نامه» او در علم عروض سخن می‌گوید. و نیز نظامی عروضی در ص ۴۸ چهار مقاله، از تصانیف ابوالحسن سرخسی بهرامی و کتابهای غایة العروضین و کنز القافیة او، سخن می‌گوید. شمس قیس رازی هم در ص ۱۸۹ از کتاب «غایة العروضین» بهرامی سرخسی، اسم می‌برد.

گماشت و بر آن مقدمه‌ای هم نوشت، معلوم شد که نخستین کتاب موجود در علم بلاغت فارسی، کتاب «ترجمان البلاغة» محمد بن عمر رادویانی است که تاریخ استنساخ کتاب سال ۵۰۷ هـ است (یعنی محتملاً قبل از تولد رشیدالدین وطواط، نویسنده کتاب حدائق السحر).

کار استاد احمد آتش از این لحاظ مهم بود که، کتابی را که از آن فرخی شاعر می‌پنداشتند و یاقوت هم^{۵۹}، در شرح حال محمد بن محمد بن عبد الجلیل معروف به رشیدالدین وطواط، مؤلف کتاب «ترجمان البلاغة» را بصراحت، فرخی دانسته و عبارت «... وله من التصانیف: حدائق السحر فی دقائق الشعر باللغة الفارسیة ألفه لأبی المظفر خوارزم شاه، و عارض به کتاب ترجمان البلاغة لفرخی الشاعر الفارسی...» را درباره کتاب «حدائق السحر» رشیدالدین وطواط نوشته و بصراحت می‌گوید که کتاب «ترجمان البلاغة» از آن فرخی شاعر فارسی زبان است و حاجی خلیفه هم در کتاب «کشف الظنون» صریحاً کتاب را از آن فرخی شاعر می‌داند آنجا می‌گوید^{۶۰}: «ترجمان البلاغة فارسی لفرخی الشاعر، جمع فیہ صنایع البدیعیة» ولی استاد احمد آتش ثابت کرد که نویسنده کتاب فرخی نیست؛ زیرا پیدا شدن نسخه‌ای که مؤلف، در آغاز کتاب، نامش را نوشته بود، مجالی برای شک و تردید، باقی نگذاشت و مسلم شد که این کتاب، تألیف محمد بن عمر الرادویانی است؛ زیرا در آغاز کتاب می‌گوید: «چنین گوید محمد بن عمر الرادویانی...».

نکته دیگری که ثابت می‌کند که این کتاب از آن رادویانی است، این که در متن کتاب اشعاری بعنوان شاهد برای برخی از فنون بدیعی از فرخی آورده شده است که اگر مؤلف، فرخی باشد، لازم بود، بگوید: و من گویم: و یا «این شعر مراست» همان طور که دیگران^{۶۱} انجام داده‌اند.

ممکن است، کتاب «ترجمان البلاغة» دیگری هم وجود داشته و نویسنده آن فرخی شاعر دوره غزنوی بوده و مفقود شده است؛ زیرا نویسنده کتاب «تذكرة الشعراء» که

۵۹ و مات بخوارزم سنة ثلاث و سبعین و خمسمائة. رک: معجم الادباء ۳۰/۱۹.

۶۰ مثل رشیدالدین وطواط، آنجا که می‌خواهد، از شعر خود مثال بیاورد، می‌گوید: «من گویم» رک: حدائق

السحر ص ۸۴ و بسیاری جاهای دیگر.

اوهم معتقد است به این که، «ترجمان البلاغه» از آن فرخی شاعر است درص ۵۷ چاپ لیدن ۱۳۱۸ هـ ۱۹۰۰ م در شرح حال فرخی، داستان «صاحب سعید مکرم بن العلاء که از کرماء کرمان بود در روزگار سلطان مسعود غزنوی...» را نقل می‌کند که این قصه در «ترجمان البلاغه رادویانی» مصحح استاد احمد آتش نیست.

با توجه به اینکه، تاریخ استنساخ کتاب، سال ۵۰۷ هجری است و مستنسخ کتاب هم اردشیر بن دیلمسپارالنجمی الشاعر است و او همان کسی است که مشوق و مسبب تحریر کتاب «لغت فرس اسدی» هم هست و با توجه به اینکه بنا به گفته آقای دکتر ذبیح الله صفا درج ۲ ص ۹۱۸ تاریخ ادبیات در ایران، محمد بن عمر الرادویانی در نیمه دوم قرن پنجم هجری می‌زیسته و به شاعران دوره اول عهد غزنوی، قریب العهد بوده است، باید گفت که: کتاب «ترجمان البلاغه» نمی‌تواند بعد از قرن ۵ هجری نوشته شده باشد و اهمیت دیگر کار استاد احمد آتش، در اینست که: این نظریه را که بلاغت فارسی با تألیف کتاب «حدائق السحر» رشیدالدین وطواط، آغاز می‌شود، واهی پنداشته است، بنابراین تطور علم بلاغت را در زبان فارسی باید از کتاب «ترجمان البلاغه» آغاز کرد، هرچند که در کتابهای تشریحی پیش از این تاریخ جابجا به مسائل بلاغی و موضوعات نقدی، اشاراتی شده است مثل این که، نظامی عروضی^{۱۶}، درباره تطابق لفظ و معنی بطور ضمنی بحث می‌کند و عبارات موجز مفید را خوب می‌داند و جمله «خیر الکلام مائل و دل» را شاهد می‌آورد و در همین بحث بطور غیر مستقیم، دو قاعده بلاغی را بازگو می‌کند:

۱ - الفاظ برای بیان معانی است.

۲ - ایجاز خوب است و اطاله و درازنویسی بی حاصل، خوش آیند نیست.

و نیز نظامی عروضی^{۶۲} در حکایت نهم از مقالات اول، از «ایجاز لفظ و اعجاز معنی» سخن می‌گوید. و نیز نظامی^{۶۳} که در مقاله دوم کتاب چهارمقاله، آنجا که از شاعری سخن می‌گوید، اعتقاد دارد که شاعر باید «... معنی خرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد و نیکورا در خلعت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه دهد...» شاید همان سخنی باشد که قدامة بن جعفر در نقد الشعر می‌گوید^{۶۴}: «... ان الغلو عندی اجود المذهبین و هو ما ذهب الیه اهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً وقد

بلغنی عن بعضهم انه قال: احسن الشعر اكذبه و كذايرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم...»

استاد احمد آتش، در مقدمه فارسی کتاب^{۶۵}، متذکر شده که بلاغت و علوم مربوط بدان کاملاً مولود تفکر اسلامی است نه یونانی؛ زیرا اساس و مایه همین کتاب «ترجمان البلاغه» کتاب «محاسن الکلام» ابوالحسن نصر بن الحسن المرغینانی است، بدین معنی که کتاب مزبور سرمشقی برای رادویانی بوده است نه این که مطالب بعینه از «محاسن الکلام» گرفته شده باشد^{۶۶} و خود رادویانی هم می‌گوید که: «عاقه بابهای این کتاب را بر ترتیب فصول «محاسن الکلام» که خواجه امام نصر بن الحسن رضی الله عنه - نهاده است تخریج کردم، و از تفسیر وی بمثال گرفتم»^{۶۷}.

رادویانی، درین کتاب، از فصاحت و بلاغت تعریف نکرده و آنها را تقسیم بندی هم نکرده است؛ زیرا درین روزگاران در زبان عربی هم، از علوم بلاغی، تقسیم بندی صورت نگرفته بوده است. او کتاب خود را به ۷۳ فصل در محاسن کلام و فنون بلاغی تقسیم کرده و به شرح هر یک پرداخته و برای هر یک از فارسی مثال آورده است و گاه نیز شواهدی از زبان عربی هم ذکر کرده است^{۶۸}. از فنون بدیعی بیشتر بحث کرده است تا از تشبیه و استعاره و کنایه که جزء فنون بیانی به شمار می‌آیند. شواهد کتاب بیشتر از شعرست و چه خوب بود که نام کتاب را «ترجمان البلاغه فی الشعر» می‌گذاشت. پس از بیان محاسن کلام و فنون بلاغی در ۷۳ فصل، در پایان کتاب می‌گوید^{۶۹}: «... هر چند که بیشتر از این که آوردم توان آوردن».

کتاب «ترجمان البلاغه» از یک مقدمه کوتاه و فهرستی که خود رادویانی درباره ۷۳ فصل کتاب نوشته، ترتیب یافته است و در پایان، خاتمه بسیار کوتاه چند سطری هم رادویانی نوشته است و جالب این که، عنوان هر فصل به عربی است و شاید،

۶۵ نسخه منحصر بفرد این کتاب در کتابخانه «اسکوریال» اسپانیا موجود است.

۶۶ استاد احمد آتش، مقدمه مفصل تری به ترکی نوشته است و در آن از ادب فارسی تا زمان تألیف کتاب «ترجمان البلاغه» بحث کرده و از بلاغت اسلامی سخن گفته و سپس به توصیف نسخه پرداخته است.

۶۷ رک: ص ۳ و ۴ خطبه کتاب.

۶۸ برای نمونه رجوع شود به: ص ۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۱۶ و ۱۱۷ ترجمان البلاغه.

نامگذاری کتاب به «ترجمان البلاغة» از این جهت باشد که همان‌طور که خود می‌گوید: «... و اجناس بلاغت را از تازی به پارسی آرم...» قصد داشته، چیزی از بلاغت عربی، ترجمه کند.

رادویانی، دنبال هر سرفصل، که به عربی است، به زبان فارسی، آن فن را تعریف می‌کند و معنای اصطلاح را به جمله‌ای یا جمله‌هایی، بیان می‌کند و بحث تحلیلی نمی‌کند.

رویهم رفته، رادویانی در تعریفات کتاب خود، از کتاب «محاسن الکلام» مرغینانی استفاده کرده و ادعا نکرده است که درین کار مبتکر است، در حالی که رشیدالدین وطواط، نویسنده کتاب «حدائق السحرفی دقائق الشعر» با این که مثال‌هایی آورده که در «ترجمان البلاغة» هم هست و در بیشتر تعریف‌ها هم از آن کتاب استفاده کرده، مع ذلک منکر شده و ادعا کرده که «... شواهد آن کتاب را بس ناخوش دیدم...» و کتاب «حدائق السحر» در نهایت کمال و زیبایی است و اصولاً سخنی از این که برخی از مطالب را از کتاب «ترجمان البلاغة» اقتباس کرده، نیاورده است، در صورتی که رادویانی با آن که، برای نخستین بار، به زبان فارسی، تألیفی در فنون بلاغی نوشته و مثالها را با کوشش خود، گرد آورده است، مع ذلک، از کتاب «محاسن الکلام» مرغینانی که از او پیروی کرده است، نام می‌برد.

۲- حدائق السحرفی دقائق الشعر

مؤلف کتاب، رشیدالدین محمد عمّری کاتب بلخی معروف به: وطواط، متوفی به سال ۵۷۳ هجری است که کتاب را در عهد ایل ارسلان (۵۵۱-۵۶۸ هـ) تألیف کرده است، با وجودی که اتسز پدرایل ارسلان، او را وادار به نوشتن کتاب کرده بود

ه رک: ص ۳ خطبة الكتاب.

ه ه برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: رشیدالدین محمد عمّری کاتب بلخی معروف به وطواط، حدائق السحرفی

دقائق الشعر، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، چاپخانه مجلس، مقدمه مؤلف ص ۱.

ه برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مقدمه مرحوم عباس اقبال بر کتاب «حدائق السحر» ص ۳ و برای آگاهی از

شرح حال رشیدالدین وطواط رجوع شود به: معجم الادباء ج ۱۹ / از ص ۲۹ به بعد و لباب الالباب ۸۰/۹ و تذکرة الشعراء ص ۸۷ و تاریخ جهانگشا ج ۱۸/۲ چاپ ۱۳۰۳ و مقدمه عباس اقبال بر حدائق السحر و كشف الظنون

ولی رشید وطواط از نوشتن کتاب در روزگار اتسز فراغت نیافت و او را به دعای «نورالله مضجعه» یاد کرد و کتاب در روزگار پسرش - ایل ارسلان بن اتسز - تمام شد.

شادروان، عباس اقبال، در مقدمه‌ای که بر کتاب «حدائق السحر» نوشته در (ص. ۵۸) گفته است که به علت تسلط رشیدالدین بر ادب و لغت و نظم و نشر عربی و فارسی تألیف چنین کتابی، بیش از دو سه هفته وقت او را نگرفته است و نیز مرحوم اقبال ادعا کرده است که «... قریب به یقین است که تقلید، از کتاب عربی یا فارسی نیست» ولی می‌توان گفت که چنین نیست؛ زیرا علاوه بر اینکه وطواط از کتاب «ترجمان البلاغة استفاده کرده است، از کتاب‌های عربی نیز مثل «البدیع» ابن معتر و شیوه او بهره برده است و به دیگر کتب ادب عرب توجه داشته و بسیاری از مثال‌ها و تعریف‌های آنان را گرفته و در کتاب خود بکار برده است. مثلاً در مبحث اشتقاق، وطواط، دو بیت شعر یزیدی را که درباره اصمعی گفته است مثال آورده و می‌گوید:

ویزیدی گوید در اصمعی:

وما انت هل انت الامرؤ اذا صح اصلک من باهله

وللباهلی علی خبزه کتاب لا کله آکله

که ابوهلال عسکری همین دو بیت شعر را در الصناعتین، در مبحث تجنیس گفته است. و وطواط، در تعریف (التفات) بطور مستقیم و یا غیر مستقیم از کتاب «البدیع» ابن معتر استفاده کرده و حتی برخی از مثالهای «البدیع» را هم در «حدائق السحر» آورده است. در عین حال از تأثیر کتاب «حدائق السحر» در کتب بلاغی پس از وطواط نمی‌توان صرف‌نظر کرد؛ زیرا بنا به گفته دکتر شوقی ضیف^{۶۷}، فخرالدین محمد بن عمرالرازی معروف به امام فخررازی متوفی به سال ۶۰۶ هـ، بسیاری از مثالهای عربی کتاب «حدائق السحر» را در کتاب «نهاية الايجاز في دراية الاعجاز» خود آورده است چنانکه می‌گوید: «... ونرى الفخر الرازي ينقل عنه الامثلة العربية مع الألوان البديعية...»

۵ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ص ۲۳۸ الصناعتین و ص ۱۳ حدائق السحر با این تفاوت که مصراع دوم از بیت دوم در «الصناعتین» چنین است: «کتاب لا کله الا کله».

۵۵ رک: به حدائق السحر ۳۸ و ترجمان البلاغه ۸۰ و البدیع ۵۸.

فخر رازی در باب «تضمین المزدوج» و «ترصیع» و «مراعات النظیر» و «الجمع والتفریق والتقسیم» و دیگر مسائل علوم بلاغی، مطالبی از کتاب «حدائق السحر» نقل کرده است.

ویژگی خاص کتاب «حدائق السحر» اینست که، در برخی از تعاریف و طواط، جنبه‌های نقدی مشاهده می‌شود که کتاب «ترجمان البلاغة» رادویانی، این جنبه را دارا نیست، مثلاً و طواط در باب «التشبیهات» می‌گوید:

تشبیه اشیاء به چیزهای خیالی که وجود خارجی ندارد و در خیال و وهم موجود است، مثل این که انگشت افرخته (زغال مشتعل) را به دریای مشکین که امواجش زرین باشد، تشبیه کنند، مثل تشبیهات ازرقی، که البته پسندیده و نیکو نیست.

و این مسأله نشان می‌دهد که و طواط تنها به شرح و تعریف فنون بلاغی پرداخته بلکه گاه به نقد و تحلیل هم توجه کرده است. و نیز و طواط در صفت «ابداع» هم اظهار عقیده می‌کند و می‌گوید: «من می‌گویم که این از جمله صنعت نیست» زیرا کلام عقلا و فضلا، خواه منشور و خواه منظوم باید بر این گونه باشد و اگر چنین نباشد که جزء کلام عوام به شمار آید. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

و طواط از کتب بلاغت عربی که از اعجاز قرآن، بحث می‌کند آگاه بوده است؛ زیرا در بحث از تشبیه مطلق می‌گوید^{۶۸}: علی بن عیسی صاحب کتاب اشتقاق^{۶۹}، در اعجاز قرآن، کتابی نوشته که در آن، همه تشبیهات موجود در قرآن را مورد بحث قرار داده است و نیز در بحث سجع به تقلید آنان که در اعجاز قرآن^{۷۰}، کتاب نوشته اند، و طواط می‌گوید^{۶۹}: «و آخر آیات قرآن را، اسجاع نشاید گفت، فواصل باید گفت...».

۶۸ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: حدائق السحر ص ۴۲.

۶۹ رجوع شود به: حدائق السحر ص ۸۳.

۷۰ یکی از مصنفات علی بن عیسی الرمانی، کتاب «الاشتقاق الكبير» و دیگری کتاب «الاشتقاق الصغير» است

که باقوت درج ۱۴ ص ۷۵ آنها را جزء کتابهای رمانی می‌شمارد.

۷۱ علی بن عیسی الرمانی در ص ۹۷ «ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن» می‌گوید: «الفواصل حروف متشاکلة فی

المقاطع - سوجب حسن افهام المعانی والفواصل بلاغة، والاسجاع عیب،...»: باقلانی هم در کتاب «اعجاز القرآن»

در ص ۵۷ فصلی در نفي سجع از قرآن نوشته است:

عجیب است که رشیدالدین وطواط، در مقدمه کتابش «ابیات شواهد کتاب ترجمان البلاغه را بس ناخوش می یابد» و آنها را از «انواع زلل و اصناف خلل خالی نمی بیند» ولی با وجود این، در حدود چهل بیت از اشعار «ترجمان البلاغه» را او نیز بعنوان شاهد مثال در کتابش می آورد، مثلاً رادویانی بیت رودکی را که می گوید:

کس فرستاد به سر اندر عتیار مرا که مکن یاد به شعر اندر بسیار مرا
در صنعت ترصیع آورده است و وطواط نیز بیت مذکور را برای همان صنعت نقل کرده^{۷۰} و نیز وطواط در صنعت «تاکید المدح بمایشبه الذم» شعر زیر را می آورد:

به زلف کثر و لکن به قید و قامت راست

به تن درست و لکن به چشمکان بیمار
و این همان شعری است که رادویانی در «ترجمان البلاغه»^{۷۱} برای همان صنعت مثال آورده است با این تفاوت که رادویانی، گوینده شعر را، عنصری دانسته و وطواط «دقتی». رادویانی شعر عنصری را که می گوید:

ز ستم ستوران و گرد سپاه زمین ماه روی وزمی روی ماه
برای «فی التشبیه المعکوس» مثال می آورد که وطواط نیز همان بیت را برای همان صنعت مثال می آورد (با اختلاف زمین بجای زمی)^{۷۲}.

اشعاری که در هر دو کتاب بعنوان شاهد مثال آمده است، فراوان می باشد و این بحث از آن جهت ارزش دارد که وطواط در آغاز کتاب می گوید: امثله و شواهد رادویانی متکلف است ولی خود برخی از آنها را نقل می کند و متأسفانه در هیچ جای از کتاب هم به این موضوع اشاره نمی کند.

البته در نقل برخی از اشعار در دو کتاب اندک اختلافی هم مشاهده می شود مثلاً رادویانی در فصل «فی الالغاز والمحاجات» شعر زیر را در نام (امیرک) چنین نقل می کند:

دیدم دو هفته ماه ز دیبا بر او سلب از دور بنگر ستم و ماندم در او عجب
گفتم چه نامی ای بت گفتا کریم را بنگار باشگونه و نامم بکن طلب
در صورتی که وطواط^{۷۳} مصرع دوم از بیت اول را چنین نقل می کند:

«وطواط در صنعت «المعمی» و رادویانی در «الغاز والمحاجات» می آورد.

«کردم در اونگاه بماندم از او عجب».

وطواط در مضمون برخی از تعریف های فنون بدیعی با رادویانی، توافق دارد و در واقع گویا به کتاب او توجه داشته و از آن کتاب متأثر شده است، بطوری که مثلاً در صنعت متضاد که رادویانی می گوید: «... و خلیل بن احمد آن را مطابق می خواند و طواط هم می گوید «... صنعت متضاد را خلیل احمد مطابقه خوانده است»^{۷۴}.

وطواط در نامگذاری برخی از فنون بدیعی با رادویانی، اختلاف نظر دارد و این یک امر طبیعی است؛ زیرا در روزگار رادویانی — که مقدم بر وطواط بوده است — برخی از مصطلحات بلاغت عربی وجود نداشته و در روزگاران بعد و مثلاً در قرن ششم هجری برخی از مصطلحات پیدا شده است.

جدول زیر نمایانگر این تغییر نام در برخی از مصطلحات می باشد، با توجه به اینکه، بعضی از مثالها در هر دو کتاب «حدائق السحر» و «ترجمان البلاغه» در باب همان صفت تغییر نام یافته، مشترک است.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جدول تغییر مصطلحات

برخی از اشعار بعنوان شاهد در هر دو کتاب مشترک است	رادویانی در کتاب «ترجمان البلاغه»
فی حسن السؤال و طلب المجاورة. رک: ص	تجنیس مطلق. رک: ص ۱۱ ترجمان البلاغه
وطواط در کتاب «حدائق السحر»	تجنیس مردد. رک: ص ۱۲ ترجمان البلاغه
تجنیس تام رک: ص ۶ حدائق السحر	المضارعة. رک: ص ۲۵ ترجمان البلاغه
تجنیس مکرر رک: ص ۹ حدائق السحر	المقتضب. رک: ص ۲۰ ترجمان البلاغه
تجنیس خط رک: ص ۱۰ حدائق السحر	المطابقة = المطابق = رد الصدر علی الفخذ و
اشتقاق رک: ص ۱۲ حدائق السحر	اقسام شش گانه آن. رک: ترجمان البلاغه از
رد العجز علی الصدر و اقسام شش گانه آن	ص ۲۷ تا ص ۳۱
	إعنائات القرینة. رک: ۳۸ تا ۴۰

رک: حدائق السحر از ص ۱۸ تا ص ۲۳
 تضمین المزدوج. رک: ص ۲۷ و ۲۸ حدائق
 السحر
 حسن الطلب. رک: ص ۳۳ حدائق السحر
 تشبیه تفضیل. رک: ص ۵۰ حدائق السحر
 تشبیه تسویه. رک: ص ۴۶
 ۱۲۷ تا ص ۱۳۰ که برخی از اشعار هم در هر
 دو کتاب هست: فی التشبیه المرجوع عنه.
 رک: ص ۵۱ ترجمان البلاغة که برخی از
 اشعار هم مشترکاً در هر دو کتاب هست:
 فی التشبیه المزدوج. رک: ص ۵۳ ترجمان
 البلاغة برخی از اشعار، در هر دو کتاب
 هست.

→ و طواط در کتاب «حدائق السحر»^{۷۵} برای برخی از فنون، تقسیمات و فروعی
 اضافه کرده است و مثلاً «تجنیس» را به هفت قسم: تام، ناقص، زائد، مرکب، مکرر،
 مطرف و خط منقسم کرده است در صورتی که رادویانی در کتاب «ترجمان البلاغة»^{۷۶}
 برای تجنیس فقط سه قسم: مطلق، مردد و زائد در نظر گرفته بود.

رادویانی در کتاب «ترجمان البلاغة» فقط یک نوع شعر ملمع بیان کرده است،
 در صورتی که و طواط، برای شعر ملمع چند تقسیم قائل شده و تا چهار نوع شعر ملمع
 برشمرده است.^{۷۷}

و طواط در کتاب «حدائق السحر» فنون و صناعاتی را ذکر کرده و برای آنها
 مثال آورده و تعریف کرده است که رادویانی، از آن فنون اسمی نبرده است همچون:
 ایهام — متلون — ذوقافیتین — حذف — رقطاع — خیفا — متزلزل.^{۷۸}

رادویانی در پایان کتاب^{۷۹} «ترجمان البلاغة» برخی از مصطلحات و کلماتی
 که اهل ادب بکار می‌برند، شرح کرده است همچون:

مدح — هجو — تشبیب — نسیب — غزل — مصرع — ترجیع — عکس — تدویر
 — مکرر — متنافر — متلایم — ارتجال — رویت و فکرت — جزالت — سلاست — سهل
 و ممتنع. که رادویانی، برخی از این مصطلحات را در ضمن گفتگو از صناعات گوناگون
 مورد بحث، قرار داده است.

و طواط در کتاب «حدائق السحر» ضمن بحث از صنایع بدیعی، ضرب
 المثل‌های فراوانی آورده است و از قرآن و حدیث نیز مثال آورده و چون به دوزبان عربی
 و فارسی تسلط داشته، گفتار خود را به شعر و نثر عربی و فارسی، آراسته است، در

صورتی که رادویانی، اکثر مثال‌ها را فقط از شعر فارسی آورده است و بندرت از مثال‌های عربی استفاده کرده است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

یادداشت‌ها

- ۱ - رجوع شود به آیه ۸۸ سورة الاسراء که پیامبر اکرم، عرب را به نظیره گویی فراخواند و از آنان خواست که نظیر قرآن کتابی بیاورند: «قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لایاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا».
- و سپس خدای بزرگ به عربها، تخفیف داد و از آنان خواست که ده سوره نظیر آن را بیاورند و خطاب «ام یقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور ...» آیه ۱۳/هود، نازل شد و سرانجام، پیامبر اکرم مجدداً آنان را به مبارزه فراخواند و از آنان خواست که مثل قرآن از لحاظ نظم و ابداع فقط یک سوره بیاورند و خطاب «وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله...» آیه ۲۳/بقره، نازل شد:
- ۲ - رک: ابی عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البیان والتبیین، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، چاپ مکتبه الخانجی بمصر ص ۲۲۷ ج ۱.
- ۳ - رک: البیان والتبیین ۱/۲۲۲ (۳ مکرر) مأخذ سابق ۱/۳۰۶.
- ۴ - رک: البیان والتبیین ۲/۹ و ۲/۱۲.
- ۵ - رک: ابی الفرج قدامة بن جعفر الکاتب البغدادی، نقد النثر، تحقیق و تعلیق از دکتر طه حسین و عبدالحمید العبادی، قاهره ۱۹۳۹ م ص ۷ و ۸ و ۹. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی
- ۶ - رک: البلاغة تطور وتاریخ، دکتر شوقی ضیف، دارالمعارف بمصر، الطبعة الثانية ص ۱۹.
- ۷ - رک: همان مأخذ ص ۱۹ و ۲۰.
- ۸ - رک: مقدمة نقد النثر ص ۶ و ۷.
- ۹ - رک: البیان والتبیین ۳/۱۳.
- ۱۰ - رک: البیان والتبیین ۳/۱۴.
- ۱۱ - رک: ابی عمر احمد بن محمد بن عبدربه اندلسی، العقد الفرید، تصحیح و شرح از: احمد امین، احمد الزین، ابراهیم الایباری، مکتبه النهضة المصرية ۱۹۶۲ م ج ۴ ص ۱۷۵.
- ۱۲ - رک: همان مأخذ ۴/۲۲۲.
- ۱۳ - رک: البیان والتبیین ۲۷ و ۲۸.
- ۱۴ - رک: دکتر عبده قلبیه، القاصی الجریانی والنقد الادبی. ۱۹۷۶ م ص ۱۳۸ و ۱۳۹ و ۱۴۰.
- ۱۵ - رک: البیان والتبیین ۱/۱۳۸ و ۱۳۹.
- ۱۶ - رک: عبدالله بن المعتز، البدیع، کراتشوفسکی، ۱۹۶۷ م ص ۲۵.
- ۱۷ - رک: مأخذ سابق ص ۳۶.
- ۱۸ - رک: البیان والتبیین ۱/۱۱۴.
- ۱۹ - رک: مأخذ سابق ۱/۱۱۳.

- ۲۰- رک: مأخذ سابق ۱/۱۱۵.
- ۲۱- رک: مأخذ سابق ۱/۱۱۵.
- ۲۲- رک: البديع، ص ۱.
- ۲۳- رک: ابی عبیده معمر بن المثنی، مجاز القرآن، تحقیق و تعلیق از دکتر محمد فواد سزگین، چاپ دارالفکر - مکتبة الخانجي، الطبعة الثانية ۱۳۹۰ - ۱۹۷۰ م ص ۱۹.
- ۲۴- رک: مأخذ سابق ص ۷۳.
- ۲۵- رک: البديع ص ۲۵.
- ۲۶- رک: حسن بن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، چاپ مصر مطبعة العادة ج ۲ ص ۵.
- ۲۷- رک: البلاغة تطوّر وتاريخ ص ۳۰.
- ۲۸- رک: البيان والتبيين ۱/۸۸.
- ۲۹- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به ترتیب، البيان والتبيين ۱/۲۵۲ و ۱۴۶/۱ و ۱۵۶/۱ و ۵۸/۲ و ۱۷۴/۲ و ۲۲۹/۳.
- ۳۰- رک: جاحظ، الحيوان، چاپ مصر، ۱۳۵۶ - ۱۹۳۸ م ج ۱/۹۱.
- ۳۱- رک: مأخذ سابق ۳/۹۳.
- ۳۲- رک: مأخذ سابق به ترتیب ۳/۵۳۷ و ۳/۳۱۱ و ۵/۳۳ و ۵/۱۳۳ و ۶/۷.
- ۳۳- رک: مأخذ سابق ۵/۲۵.
- ۳۴- رک: احمد مطلوب، البلاغة عند السكاكي، چاپ بغداد طاول ۱۳۸۴ هـ ۱۹۶۴ م ص ۲۹۵ و ص ۲۹۶.
- ۳۵- رک: ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة، ناول مشکل القرآن، تحقیق السيد احمد صقر، الطبعة الثانية ۱۳۹۳ هـ - ۱۹۷۳ م چاپ دارالتراث، القاهرة ص ۲۰.
- ۳۶- رک: ابی العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، تحقیق از: محمد ابوالفضل ابراهيم چاپ دارنهضة مصر، ۳۲/۳.
- ۳۷- رک: محمد بن احمد طباطبا العلوي، عيار الشعر، طبعة المكتبة التجارية مصر ۱۹۵۶ م ص ۱۷.
- ۳۸- برای آگاهی بیشتر و شرح حال قدامة بن جعفر، رجوع شود به: ياقوت الحموي، معجم الادباء چاپ بيروت ج ۱۷ ص ۱۲.
- ۳۹- رک: مقدمة نقد الشعر و چاپ ليدن، مقدمه و تحقيق از: س. ا. بونيباكر.
- ۴۰- رک: مأخذ سابق ص ۱.
- ۴۱- رک: ابی الفرج قدامة بن جعفر، نقد النثر، تحقيق و تعلیق از: دکتر طه حسين عبدالحميد العبادي - قاهره ص ۶۸.
- ۴۲- رک: ابوالحسن علی بن عيسى الرماني، ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، تحقيق و تعلیق از: محمد خلف الله، دکتر محمد زغلول سلام، دارالمعارف بمصر ص ۷۵ به بعد.
- ۴۳- رک: علی بن عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة بين المنبئ و خصومه، تحقيق از: محمد ابوالفضل ابراهيم - علی محمد الجاوي، چاپ عيسى اليايبي الحلبي و شركاه. ص ۴۱.

- ۴۴ - رک: مأخذ سابق از ص ۴۱ تا ص ۴۵.
- ۴۵ - رک: ابوهلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري، الصناعتين، تحقيق على محمد البجاوي محمد ابوالفضل ابراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ص ۱۰ و ۱۱.
- ۴۶ - رک: احمد بن فارس اللغوي الرازي، الصحاح في فقه اللغة و سنن العرب في كلامهما، چاپ مكتبة السلفية بمصر ۱۳۲۸ هـ - ۱۹۱۰ م ص ۲.
- ۴۷ - رک: مأخذ سابق، ص ۱۲.
- ۴۸ - رک: ابى بكر محمد بن الطيب الباقلائي، اعجاز القرآن، تحقيق از: السيد احمد صقر الطبعة الثالثة، چاپ دارالمعارف بمصر ص ۵ و ۶.
- ۴۹ - رک: مأخذ سابق ص ۲۶۲ تا ص ۲۸۷.
- ۵۰ - رک: ابى محمد عبدالله بن محمد بن سنان الخفاجي، سرفصاحة، شرح و تصحيح از: عبدالمتعال الصعيدي ۱۳۸۹ هـ - ۱۹۶۹ م مطبعة محمد على صبيح و اولاده از ص ۳۹ تا ص ۴۷.
- ۵۱ - رک: مأخذ سابق ص ۴۹.
- ۵۲ - رک: همان مأخذ ص ۵۴ و ۵۵ و ۵۶.
- ۵۳ - رک: شمس الدين محمد بن قيس الرازي، المعجم في معايير اشعار العجم، به تصحيح علامه قزويني و كوشش و مقابلة استاد مدرس رضوي ص ۶۸، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵۴ - رک: احمد بن عمر بن على نظامي عروضي سمرقندي، چهار مقاله، به كوشش دكتور محمد معين، از انتشارات كتابفروشي زوار، ص ۵۴. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی
- ۵۵ - رک: محمد بن عمر الرادوياني، ترجمان البلاغة، تصحيح احمد آتش، چاپ استانبول سنه ۱۹۴۹ م ص ۲۵ و ۲۶ و ۲۷.
- ۵۶ - رک: المعجم في معايير اشعار العجم ص ۲۸۳.
- ۵۷ - رک: ترجمان البلاغة، ص ۲ مقدمة مؤلف.
- ۵۸ - رک: همان مأخذ و همان صفحه.
- ۵۹ - رک: معجم الادباء ۲۹/۱۹.
- ۶۰ - رک: حاج خليفه، كشف الظنون، چاپ استانبول، ۱۳۶۰ هـ - ۱۹۴۱ م ص ۳۹۶.
- ۶۱ - رک: چهار مقاله ص ۲۱.
- ۶۲ - رک: همان مأخذ ص ۳۸.
- ۶۳ - رک: همان مأخذ ص ۴۲.
- ۶۴ - رک: نقد الشعر ص ۲۶.
- ۶۵ - رک: مقدمة ترجمان البلاغة صفحات ی - ی ۱.
- ۶۶ - رک: همان مأخذ ص ۱۳۷.
- ۶۷ - رک: البلاغة تطور و تاريخ ص ۲۷۵.
- ۶۸ - رک: حدائق السحر ص ۴۳.

- ۶۹- رک: همان مأخذ ص ۱۴.
- ۷۰- رک: ترجمان البلاغه ص ۸ وحدائق السحر ص ۴.
- ۷۱- رک: ترجمان البلاغه ص ۸۲ وحدائق السحر ص ۳۸.
- ۷۲- رک: ترجمان البلاغه ص ۵۳ وحدائق السحر ص ۴۸.
- ۷۳- رک: ترجمان البلاغه ص ۹۹ وحدائق السحر ص ۷۰.
- ۷۴- رک: ترجمان البلاغه ص ۳۱ وحدائق السحر ص ۲۴.
- ۷۵- رک: حدائق السحر از ص ۵ تا ۱۲.
- ۷۶- رک: ترجمان البلاغه از ص ۱۲ تا ص ۱۵.
- ۷۷- رک: حدائق السحر ص ۶۳ و ترجمان البلاغه ص ۱۰۷.
- ۷۸- برای آگاهی از فنون مزبور و مثالهای آنها به ترتیب رجوع شود به صفحات: ۲۹/۵۴/۵۷/۶۴/۶۶/۶۷/۷۸ «ترجمان البلاغه».
- ۷۹- رک: ترجمان البلاغه از ص ۸۵ تا ص ۸۷.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بحشی درباره کلمه مجاز

در فرهنگهای فارسی نوشته اند که مجاز، در لغت به معنای غیر واقع و مقابل حقیقت می باشد و در اصطلاح علمای بیان: عبارتست از استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له، با وجود قرینه ای که مانع از آزاده معنای اصلی باشد. شرط نقل معنی اصلی (= حقیقی) به معنی غیر اصلی (= مجازی) وجود تناسبی است میان آن دو. و این مناسبت را علاقه گویند. مثلاً وقتی می گوییم: جهان، دل نهاده بر این داستان همان بخردان و همان راستان

فردوسی

کلمه «جهان» را به معنای غیر موضوع له، یعنی «جهانیان» استعمال می کنیم، ولی این استعمال با دو شرط صورت گرفته است:

اول - با وجود قرینه «دل نهادن بر داستان» که نشانه آنست که کلمه «جهان» در غیر معنای اصلی خود استعمال شده است، زیرا جهان در صورت اراده معنای حقیقی، نمی تواند دل بر چیزی نهد.

دوم - با وجود مناسبت و علاقه ای بین جهان و جهانیان و آن، علاقه حال و

محل است.^۱

اسماعیل بن حماد جوهری، متوفی به سال ۳۹۳ هجری قمری در کتاب «الصحاح» ذیل ماده [جوز] نوشته است:^۲ «وقولهم: جعل فلان ذلک الامر مجازاً الی حاجته، ای طریقاً و مسلکاً». که مجاز را به معنای راه و روش دانسته است، ریشه

«جزت الموضع اجوزه جوزا: سلکته و سرت فیه.»

و کوتاه سخن آنکه، کلمه «مجاز»، در لغت یعنی راه گذر و راه و طریق و راهی که از آن از طرفی به طرف دیگر عبور می‌کنند و اینکه می‌گویند:

«المجاز قنطرة الحقیقة»، یعنی مجاز همچون پلی است که از روی آن عبور کرده به حقیقت می‌رسند. و مجاز، کلمه‌ای است که در غیر معنای خود استعمال گردد و معنی حقیقی آن، متروک نشده باشد بلکه در هردو استعمال شود، مثل آنکه کلمه «خر» را به واسطه حماقت به مرد احمق استعمال کنند و «خوان» را بر طعام، اطلاق کنند و آفتاب را بر خورشید و تمام سوره فاتحه را «الحمد» خوانند.

و خلاصه آنکه «مجاز» چیزی است که غیر معنای موضوع له، از آن اراده شود و این کلمه از «جاز هذا الموضع الی هذا الموضع»، گرفته شده و در این صورت «مجاز» اسم مکان است مانند مزار و دیگر کلمات مشابه آن. و در واقع بدین مفهوم کلمه «مجاز» را برای نقل الفضا، از محلی به محلی به کار برده‌اند.

مثلاً وقتی می‌گوییم: زید اسد. البته می‌دانیم که زید، انسان است و اسد هم، همان حیوان درنده و شجاع معروف، یعنی در واقع از انسانیت به اسدیت تعبیر کرده‌ایم به وسیله صفت شجاعت.

و برای بهتر روشن شدن مطلب، تطور کلمه «مجاز» را در ادوار مختلف مورد بحث قرار می‌دهیم. از کتاب «مجاز القرآن» ابو عبیده معمر بن مثنی، که از بزرگان ادب قرن دوم هجری است و در سالهای ۲۰۹ یا ۲۱۰ یا ۲۱۳ هجری قمری فوت شده، در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که مجاز در نظر او همان چیزی است که منظور نظر علمای بلاغت است^۳، در صورتی که چنین نیست بلکه مجاز در نظر وی آن چیزی است که آیه را تعبیر و تفسیر می‌کند.

مثلاً ابو عبیده در مقدمه کتاب «مجاز القرآن» گفته است:

قرآن، تمام کتاب خداست و هیچ کتابی بدین نام خوانده نشده و در علت نامیدن این کتاب به قرآن، از آیه ۱۸ سوره قیامت (= ۷۵) دلیل آورده است «ان علینا جمعه و قرآن»، سپس گفته است: مجاز: تألیف بعضه الی بعض. در آیه بعد هم که قرآن گفته است: «فاذا قرأناه فاتبع قرآن»، ابو عبیده گفته است: مجاز: فاذا انضمت منه شیئا

فضممناه الیک فخذ به واعمل به وضمه الیک.

ابوعبیده این مفهوم را در مورد آیه ۱۰۰ سوره نحل (۱۶)، یعنی آیه: «فاذا قرأت القرآن...» تعمیم داده است و گفته است: «مجازه اذا تلوت بعضه فی اثر بعض حتی یجتمع وینضم بعضه الی بعض ومعناه یصیر الی التألیف والجمع...»، و خلاصه اینکه تعبیر ابوعبیده، از کلمه «مجاز» در کتاب «مجاز القرآن»، معنای لغوی کلمه است و نه معنای بلاغی آن، زیرا او در کتابش فراوان گفته است: مجازه کذا، تفسیره کذا، معناه کذا و تأویله کذا.

برای توضیح مطلب و درک واقعی مفهوم مجاز در نظر ابوعبیده به ذکر چند مثال، اکتفاء می‌شود.

ابوعبیده گفته است^۵ مجاز بسم الله: کانک قلت: بسم الله قبل کل شیء و اول کل شیء. و نیز گفته است^۶: الرحمن.. مجازه: ذوالرحمه. والرحیم. مجازه: الراحم. ابوعبیده، مصدری را که به معنای صفت به کار رود یک نوع «مجاز» دانست است همچون آیه یسألونک عن الالهة قل هی مواقیت للناس والحج و لیس البربان تأتو البیوت من ظهورها ولکن البر من اتقی...» (سوره بقره/۱۸۹).

که «لکن البر» من اتقی» به معنای «لکن البار من اتقی» می‌باشد.^۷

بحث درباره مجاز و انواع آن، در نظر ابوعبیده بسیار مفصل است^۸ و به درازا خواهید کشید. در واقع به عقیده ابوعبیده هر چیز که بتواند در فهم معانی قرآن و در تعبیر کلمات ما را کمک کند و هدایت نماید و راهی را بنمایاند که بتوان به درک کلمات قرآنی رسید، مجاز است.

ابوعبیده، در بسیاری از موارد، مجاز را به معنای تفسیر، مفهوم و معنی، به کار

^۵ محمد بن عمر زمخشری در تفسیرش «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عبون الاقوال فی وجوه التأویل» چاپ مصر ج ۱، ص ۱۱۷، نوشته است: عبارت، در اصل چنین بوده است: «ولکن البر من اتقی» همچون آیه «لیس البران تولوا ووجهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن بالله والیوم الآخر...»، که در اصل بوده است: «ولکن البر من آمن بالله...»

^۸ برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود: به مقدمه مجاز القرآن صفحات: ۹، ۱۰، ۱۲ و ۱۳.

برده است مثلاً در تفسیر آیه: «... ما فرطنا فی الكتاب من شیء ثم الی ربهم يحشرون.» ابو عبیده نوشته است^۸: مجازه: ما ترکنا ولا ضیعنا ولا خلقنا. و در بحث از آیه: «وهم یحملون اوزارهم علی ظهورهم...» ابو عبیده نوشته است^۹: مفرد کلمه «اوزار» وزر، به کسر واو می باشد و مجازها: «آثامهم»، می باشد.

و نیز در باب آیه: «... ثم استوی علی العرش...» (سوره یونس/۳) ابو عبیده نوشته است^{۱۰}: مجازه: «ظهر علی العرش و علا علیه.» و یقال: استویت علی ظهر الفرس و علی ظهر البیت.

و نیز درباره آیه «... ولا یجرمنکم شنآن قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام...» ابو عبیده نوشته است^{۱۱}: مجازه: «ولا یحملنکم ولا یعدینکم.» سپس افزوده است: که مجاز شنآن قوم: ای بغضاء قوم، می باشد.

در واقع، مجاز در نظر ابو عبیده از مقوله مجاز در علم بلاغت نیست بلکه به معنای تفسیر الفاظ قرآنی است به اعتقاد مفسران و لغت دانان.

ابو عبیده خود نیز در مقدمه کتابش، به صراحت گفته است^{۱۲}: آنان که روزگار پیامبر(ص) را درک کرده اند و معنای کلمات قرآنی را از آن بزرگوار شنیدند، نیازی به پرسش معنای کلمات قرآن نداشتند و بی نیازی بودند. که این سخن ابو عبیده به ما می فهماند که مجاز، در نظر او یعنی تفسیر کلمه و مفهوم آن و نه معنای اصطلاحی در نظر بلاغیون.

امثله و شواهدی هم که ابو عبیده، آورده است، همه ما را رهبری می کند به اینکه مجاز، در نظر او یعنی: تفسیر و معنای کلمه.^{۱۳} و خلاصه اینکه، مجاز در نظر ابو عبیده به: معنی، مفهوم، تفسیر و تأویل کلمات قرآنی، اطلاق می شود، خواه آن کلمه به طریق حقیقت به کار رفته باشد و خواه بر سبیل مجاز در اصطلاح علمای بلاغت.

شاید بتوان گفت که جاحظ، متوفی به سال ۲۵۵ هجری قمری، نخستین کسی است که کلمه «مجاز» را در مقابل حقیقت به کار برده و مفهوم مجاز در نظر جاحظ، همان چیزی است که علمای متأخر علم بلاغت به کار برده اند. جاحظ نخستین نویسنده عرب است که کلمه «مجاز» را تقریباً به همان مفهوم امروزی که نزد بلاغیون متداول است، استعمال کرده و مجاز در نظر او به معنی و مفهومی که ابو عبیده به کار برده،

نمی‌باشد و در جاهای مختلف دو کتاب معروف جاحظ یعنی کتاب «الحيوان»، و کتاب «البيان والتبيين» اشاراتی به کلمۀ «مجاز» شده و چنین استنباط می‌شود که مجاز در نظر جاحظ به مفهومی است که بلاغیون، در ادوار اخیر، از تعریف مجاز کرده‌اند. مثلاً در کتاب «الحيوان»، جاحظ بابی را به مجاز، اختصاص داده و گفته است: «باب آخر فی المجاز و التشبيه بالاكل.»

بهر حال مجاز در نظر جاحظ، استعمال لفظ است در معنای غیرما وضع له. و مجاز بدین مفهوم بسیاری از مشکلات اهل لغت را حل کرده، زیرا معنای ثانوی کلمات می‌تواند دشواریها را برطرف کند، چه آنان که تمام افعال را به خدا اسناد می‌دهند نمی‌توانند مفهوم این گفته قدیمی را که عرب می‌گفته است: «جاءت السماء اليوم بامر عظیم.» درک کنند مگر اینکه مفهوم «مجاز» را بخوبی دریابند و درک کنند.

جاحظ در کتاب «الحيوان»، که به مناسبت بحث از «اکل» و «نماز» از آیات: «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً...» (سورۀ نساء/۱۰) و «... اكلون للسلحيت...» (سورۀ مائده/۴۲) سخنی گفته و افزوده است وقتی می‌گویند: «اکله الاسد»، یعنی شیر درنده، ~~او را نخورد~~، معنای معروف «اکل» را در نظر می‌گیرند ولی چون گفته شود: «... ولا يغترب بعضكم بعضاً أیحب احدکم ان يأکل لحم اخیه ميتاً فکره هتموه...» (سورۀ حجرات/۱۲) و یا مثلاً بگویند: «فلان یاکل الناس»، در حالی که فلانی، از طعام مردم چیزی نخورده باشد، همه از باب مجاز است «و هو کله مجاز»^{۱۴}.

ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه - معروف به ابن قتیبه - متوفی به سال ۲۷۶ هجری قمری در کتاب «تأویل مشکل القرآن» گفته است^{۱۵}: «وللعرب المجازات فی الکلام و معناها طرق القول و مأخذها» ابن قتیبه صفحات ۱۰۳ تا ۱۳۴ کتاب «تأویل مشکل القرآن» خود را به «باب القول فی المجاز»، اختصاص داده و در پایان بحث از مجاز گفته است^{۱۶}: «ونبدأ بیاب الاستعارة لان اکثر المجاز يقع فیه.»

ابن قتیبه، بسیاری از مجازهای قرآنی را بیان کرده و سرانجام نتیجه گرفته که بحث از فهم کلمات قرآن و درک معانی و مفاهیم آنها، خود، علت توسعه پیدایش مجاز شده است.

در مقام دفاع از مجازهای قرآنی، در پاسخ طاعنان بر قرآن که گفته بودند: برخی

از این مجازها، کذب است و مثلاً در آیه «... فوجدا فیها جداراً یرید ان ینقض...» (سوره کهف/ ۷۷) جدار (= دیوار) که نمی‌تواند اراده داشته باشد و یا در آیه: «(وأسأل القرية التي كنافيها...» (سوره یوسف/ ۸۲) قریه که نمی‌تواند مورد پرستش قرار گیرد، ابن قتیبه گفته است که استدلال طاعنان از نادانی آنان است و بر کمی فکر و بداندیشی آنان دلالت می‌کند و چنانچه درست باشد که بگوییم: اصولاً مجاز، دروغ است، باید بر آن باشیم که بیشتر گفتار و سخنان ما باطل است، زیرا مثلاً می‌گوییم: «نبت البقل»: سبزه روید، و «طالت الشجرة»: درخت بزرگ شد.

ابن قتیبه در دفاع از مجازها، نهایت کوشش خود را به کار برده و سرانجام افزوده است که این گونه مجازها در زبان عربی فراوان است، زیرا مثلاً می‌گویند: «بارض فلان شجر قد صاح» یعنی، «طال» که خواسته است بگوید: چون این درخت به نظر ناظر، چنین می‌آید که رشد کرده و بلند شده گویا که خود صائح و ندا دهنده است که رشد می‌کند.^{۱۷}

ابن قتیبه، استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء، اظهار، تعریض، افصاح، کنایه، ابضاح و مخاطبه واحد، برای جمع و مخاطبه جمع برای مفرد، و خطاب مفرد و جمع برای مثنی، همه را از مقوله مجاز دانسته است.^{۱۸}

پس از وفات ابن قتیبه که در سال ۲۷۶ هجری قمری رخ داده، باید گفت که قرن سوم هجری قمری به وجود دانشمندانی چون: مازنی، ثعلب، زجاج، ابن انباری، سجستانی و مبرد سپری می‌شود تا اینکه قرن چهارم هجری فرا می‌رسد و دانشمندانی چون ابن خالویه متوفی به سال ۳۷۴ هجری قمری و زبیدی متوفی به سال ۳۷۹ هجری قمری و ابوالحسن رمانی متوفی به سال ۳۸۴ هجری قمری و ابوعلی فارسی متوفی به سال ۳۷۷ هجری قمری و ابن جنی متوفی به سال ۳۹۲ هجری قمری و سیرافی متوفی به سال ۳۶۸ هجری قمری و دیگرانی که همه از پیشوایان لغت و نحوی باشند، ظهور می‌کنند و هیچ یک از اینان، مستقلاً درباره «مجاز» کتابی نمی‌نویسند، تا اینکه سید شریف رضی، متوفی به سال ۴۰۶ هجری قمری، همت خود را صرف نوشتن کتاب «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» می‌کند و در این کتاب از استعاره‌ها و مجازهای قرآن سخن می‌گوید.

در نظر سید شریف رضی، مجاز اعم است، یعنی مجاز لغوی و عقلی و تشبیه و

استعاره و دیگر اقسام را در بر می‌گیرد. او چندان تفاوتی میان مجاز و استعاره و کنایه و تشبیه، قائل نیست، زیرا او در کتاب «المجازات النبویه» دنبال هر حدیث، گاه گفته است:

«وهذا القول مجاز» و یا «هذا القول استعاره» و یا مثلاً «هذا الكلام كناية» را بدون اینکه میان استعاره و تشبیه، تفاوتی قائل شود، بلکه گاه بر تشبیه مجاز، اطلاق کرده و زمانی، تشبیه بلیغ را، استعاره دانسته و گاه مجاز عقلی را، استعاره گفته است. مثلاً سید شریف رضی، ذیل سخن پیامبر اکرم (ص) که گفته است: «كل صلوة لا یقرأ فیها باء الكتاب فهي خداج»^{۱۹} نوشته است: «وهذا استعارة عجيبة» در صورتی که حاق واقع اینست که بر طبق نظر بلاغیون متأخر، این خود یک تشبیه بلیغ است، زیرا پیامبر اکرم (ص) نمازی را که در آن سوره فاتحه خوانده نشود، همچون ناقه ای که چون بزاید، فرزند ناقص به دنیا آورد، دانسته است و گوئیا پیامبر اکرم (ص)، خواسته است بگوید:

«كل صلوة لا یقرأ فیها الفاتحة فهي نقصان»، یعنی هر نمازی که در آن سوره

حمد خوانده نشود، ناقص است^{۲۰} که می‌تواند علوم اسلامی

یا مثلاً شریف رضی، ذیل گفتار پیامبر اکرم (ص) «الخلق عيال الله عزوجل فاحبهم اليه انفعهم لعياله» نوشته است^{۲۰}: «وهذا القول مجاز»، در صورتی که اگر خوب دقت شود می‌بینیم که این خود یک تشبیه بلیغ است، زیرا پیامبر اکرم (ص)، خلق را از جهت نیاز آنان به خدای بزرگ، به نان خورها و عیال که به سر پرست و انفاق کننده خود نیاز دارند، تشبیه کرده و چون ادات تشبیه و وجه شبه، محذوف است، بنابراین در اصطلاح علمای متأخر بلاغت، تشبیه بلیغ به شمار می‌آید.

و نیز شریف رضی، ذیل حدیث «الخمرا ام الخبائث» نوشته است: این استعاره است و سپس توضیح داده که چرا خمر، ام الخبائث است. البته در نظر متأخران، این یک تشبیه بلیغ است، زیرا پیامبر اکرم (ص)، خمر را

^{۱۹} می‌گویند: اخدج الرجل صلاته: شخصی که در صلوة، سوره حمد نخواند، او را «مخدج» و آن نماز را هم

«مخدجه» گویند.

به «آم» تشبیه کرده، از این جهت که مصدر و منشاء خبائث است، همان طوری که آم (=مادر) منشأ و مصدر اولاد است. وجه شبه و ادات تشبیه هم حذف شده است.

اهمیت سید شریف رضی در اینست که وی درباره مجازات قرآنی کتاب «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» را برای هدف واحد و منظور خاصی که بحث از مجازات و استعارات کلام خدا باشد، نوشت و آن هم به ترتیب سور قرآنی. و در هر سوره، آیه‌ای را که در آن مجاز و استعاره وجود داشت، مورد بحث قرار داد و چه بسا که از سوره‌ای بیش از چند آیه را مورد بحث قرار نداده و حتی گاه از سوره‌ای که اصولاً در آن، مجاز و استعاره وجود نداشته، بحثی نکرده و به صراحت نوشته است که در این سوره، چیزی که مورد نظر ما هست، وجود ندارد همان طوری که در باب سوره «عبس» نوشته است^{۲۱}: «ولم نجده فی السورة التی فیها - عبس و تولی - شیئا من المعنی الذی قصد - ناله».

و نیز در باب سوره «انفطار» نوشته است^{۲۲}: «ولیس فی السورة التی یدکر فیها اذا السماء انفطرت شیئاً من غرض کتابنا هذا.» در واقع خواسته است بگوید: در این سوره‌ها، مجاز و استعاره‌ای وجود ندارد؛ اینست که باید گفت که «تلخیص البیان» سید شریف رضی یک کتاب تفسیر، نیست، زیرا او همچون دیگر مفسران، آیات را کلمه به کلمه تفسیر نکرده بلکه در هر سوره، تنها آیه‌ای را که در آن مجاز و استعاره وجود داشته است، مورد بحث قرار داده است.

سید شریف، در کتاب دیگرش «المجازات النبویه» بیش از ۳۶۰ حدیث از پیامبر اکرم (ص) را که مشتمل بر مجازات و لطائف و استعارات و کنایات است مورد بحث قرار داده و چنین استنباط می‌شود که هدف او از بحث احادیث و آیات، بیان استعارات بدیع و اسرار و لطائف آنهاست مثلاً در بحث از آیه: «واشربوا فی قلوبهم العجل...» (سوره بقره/۹۳) نوشته است^{۲۳}: «- و هذه استعارة و المراد بها صفة قلوبهم بالمبالغة فی حب العجل...» یعنی: عبارت مزبور، استعاره است و منظور بیان توصیف دل‌های بنی اسرائیل است که در نتیجه افراط و مبالغه در دوستی گوساله، چنان

شدند که گویی دلهای ایشان از محبت گوساله، اشراب و آبیاری شده است. یا مثلاً در بحث از آیه «ولا تجعل یدک مغلولة الی عنقک ولا تبسطها کل البسط...» (سوره اسرا/۲۹). سید شریف رضی گفته است^{۲۴}: این آیه، استعاراتی لطیف است و منظور از «ید» معنای حقیقی آن که عضو بدن است نمی باشد بلکه منظور از «ولا تجعل یدک مغلولة الی عنقک...» کنایتی است از بخل و خست و گرفتگی و منظور از بخش دوم آیه: «..... ولا تبسطها کل البسط....» کنایتی است از تپذیر و اسراف و افراط در بخشش از مال.

در بحث از آیه «..... و کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر...» (بقره ۱۸۷) سید شریف رضی گفته است^{۲۵}: در این آیه، استعاره زیبایی وجود دارد و منظور اینست که سپیدی صبح از سیاهی شب، هویدا گردد و روشنی صبح صادق، پرده تاریک افق را بشکافد.

در بحث از آیه: «تولج اللیل فی النهار و تولج النهار فی اللیل و تخرج الحی من المیت...» (سوره آل عمران/۲۷) سید شریف رضی نوشته است^{۲۶}: در این آیه، استعاره ای لطیف وجود دارد، زیرا لغت «ایلاج» که ثلاثی مجرد آن «ولوج» است از مصدر «ادخال» بلاغتش بیشتر است، زیرا در «ایلاج» لطف امتزاج و ملابست، بیشتر است تا ادخال».

و منظور بیان این حقیقت است که آنچه از شب کوتاه شود بر روز افزوده گردد و آنچه از روز نقصان یابد، به درازی شب افزوده گردد یعنی شب و روز در یکدیگر متداخل و از یکی کاسته گردد و به دیگری افزوده شود و این همان تغییر تدریجی محسوسی است که در شب و روز، دیده می شود.

بحث از آیه: «وقیل یا ارض ابلعی ماءک و یاسماء اقلعی و غیض الماء و قضی الامر...» (سوره هود/۴۴). سید شریف رضی نوشته است^{۲۷}: در این آیه، استعاراتی است لطیف، زیرا مخاطب ساختن آسمان و زمین جنبه استعاری دارد. فرمان و خطاب

• یعنی: و بخورید و بیاشامید تا آغاز صبحدم، رشته سفید از رشته سیاه بر شما نمایان شود.

•• یعنی: شب را در روز داخل می کنی و روز را در شب، و موجود زنده را از مرده، خارج می سازی و موجود مرده را

از زنده (داخل شدن شب و روز در یکدیگر، یعنی از یکی کاسته شود و به دیگری افزوده گردد).

ویژه ذوی العقول است و آنچه که دارای عقل و هوش نباشد، نتوان آن را مخاطب ساخت، لیکن بیان مطلب صورت استعاری است.

و نیز باید دانست که «یا ارض ابلعی ماء ک» بلیغ تر است از اینکه گفته شود «یا ارض اذهبی بماء ک» (ای زمین آب خود را ببر)، زیرا در «بلعیدن» خصوصیتی است که در بردن، نیست. در مفهوم «بلعیدن» سرعت هست. شما اگر به کسی بگویید: «غذا را بلع کن» تفاوت دارد تا اینکه بگویید: «غذا را بخور» این دو عبارت از نظر مفهوم یکسان نیست.

همین سخن درباره «یاسماء اقلعی» صادق است: زیرا اگر گفته می شد: «یاسماء انجلی» مفهوم سرعت از آن استنباط نمی شد، زیرا «اقلاع» به معنای برطرف ساختن ابر است به سرعت. و در مفهوم «انجلاء» چنین سرعتی نیست.

بنابراین در کلمه «اقلعی» بلاغت بیشتری است تا کلمه «انجلی» و به کار رفتن «اقلعی» به مقتضای حال و مقام است و هدف اصلی در این فرمان، سرعت اجرای فرمان است که بی درنگ انجام شده و «قضی الامر» تحقق یافته است.

هدف از بحث این گونه ~~مثالها نیست~~ که گفته شود: در نظر سید شریف، مجاز اعم است از مجاز لغوی و عقلی و تشبیه و استعاره و سید شریف رضی چندان تفاوتی، میان مجاز و استعاره و کنایه و تشبیه قائل نیست.

قاضی عبدالجبار متوفی به سال ۴۱۵ هجری قمری، در کتاب خود مستقلاً مصطلحات بالا را مورد بحث قرار نداده و در علم بلاغت جداگانه کتابی ننوشته است، بلکه در دو کتاب معروف خود یعنی: «تنزیه القرآن عن المطاعن» و «مستشابه القرآن» که در مقام پاسخ طاعنان برآمده و اشکال اشکال تراشان را جواب داده، تفاوتی میان مصطلحات بلاغی قائل نشده است و مثلاً در پاسخ آنان که گفته اند: چگونه می توان در آیه: «... و ان الدار الاخرة لهی الحیوان...» (سوره عنکبوت / ۶۴) «دار (آخرت) را که جماد است به «حیوان» و زندگانی توصیف کنیم.

حیوان بر وزن ضربان، به اعتقاد گروهی از ارباب لغت به معنای «حیات» است و معنای مصدری دارد. ریشه کلمه لقیف است و در اصل «حییان» بوده و یاء دوم به واو بدل شده و کلمه «حیوان» درست شده است. اقتباس از تفسیر نمونه ج ۱۶ ص ۳۴۰.

قاضی عبدالجبار، در این زمینه گفته است^{۲۸}: این تعبیر مجازی به خواننده و شنونده، چیزی را می فهماند که با تعبیر حقیقی نمی توان آن را فهماند، زیرا مراد و منظور اینست که گفته شود: حیات واقعی که فنائی در آن نیست و درد و رنج در آن وجود ندارد، حیات آخرت است و در واقع گفته است: سرای آخرت، عین زندگی و حیات است و این خود یک تشبیه است، زیرا سرای آخرت از این جهت که نعیم آن جاودانی است به حیات و زندگی جاودانی تشبیه شده است. ولی قاضی عبدالجبار، آن را از مقوله «مجاز» دانسته و میان مصطلحات بلاغی، چندان تفاوتی که بعدها متداول شده، نگذاشته است و در ذیل بحث از آیه مزبور گفته است^{۲۹}:

«و جوابنا انه تعالى بين بهذا المجاز مالا يفهم بالحقیقة، اذ المراد ان هذه الدار

من حق الحياة فيها ان تدوم ولا تنقطع و من حقها ان يدوم نعیمها بلائوس...»

و خلاصه آنکه قاضی عبدالجبار، تشبیه بلیغ را از مقوله مجاز دانسته و از بهترین انواع و اقسام آن. ۳۰ ابن رشیق قیروانی، متوفی به سال ۴۵۶ هجری قمری که کتاب «العُندة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده» را نوشته، بر آن است که مجاز در زبان عرب فراوان به کار می رود و عقیده دارد که «مجاز» «دلیل الفصاحة و رأس البلاغة» است.

او کلمه مجاز را از ریشه «جزت مجازاً» دانسته، همان طوری که می گویند: «قمت مقاما» و «قلت مقالا». ابن رشیق، تشبیه را از مقوله مجاز دانسته، زیرا تشابه دو چیز همانند یکدیگر، از باب تسامح است و اصطلاح و نه بر سبیل حقیقت.

او استعاره را نیز «افضل المجاز» دانسته است.^{۳۱}

امام عبدالقاهر جرجانی، متوفی به سال ۴۷۲ هجری قمری، در تفاوت میان سخن باطل و مجاز، از «مجاز» چنین تعریف کرده است^{۳۲}:

«كل جملة اخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التناول».

یعنی: هر جمله ای که مفاد آن از موضع عقلی آن به نوعی از تأویل و تناول بیرون شده باشد، مثلاً اگر رویاندن گیاه را به بهار نسبت دهیم و حکم کنیم که در هنگام بهار درختان برگ درآورند و شکوفه ها بشکفند. یعنی اثبات انبات برای ربیع، درست نیست مگر از راه تأویل و بر اساس عرف. و چنین مجازهایی در قرآن مجید فراوان است همچون آیه: «توتی اکلها کل حین باذن ربها...» (سوره ابراهیم/۲۵). یعنی: زمین همیشه با

اذن پروردگارش میوه خود را می دهد. و آیه: «واخرجت الارض ائقالها» (سوره زلزله/۲) یعنی: زمین چیزهای گرانباری را که در شکم خود دارد، بیرون می ریزد. با اندک تأملی معلوم می گردد که زمین نمی تواند، میوه دهد و زمین نمی تواند چیزهای درون خود را بیرون بریزد بلکه تمام اینها به قدرت خداوندی است که جنبش در آن، پیدا می شود و داعی که دارد بیرون می دهد.^{۳۳}

عبدالقاهر جرجانی، مجاز را «کل کلمه ارید بها غیر ما وقعت له فی موضع واضعها لملاحظة بین الثانی والاول» تعریف کرده است.^{۳۴} یعنی: هر کلمه ای که بجز معنای که واضع بر آن ساخته، اراده شود به سبب و علتی که میان معنای دومی و اولی هست.

و در همین جا گفته است: «وان شئت قلت: کل کلمة جزت بها ما وقعت له فی وضع الواضع الی مالک توضع له...» یعنی: هر کلمه ای که روا بدانی که از مفهوم واضع اصلی تجاوز و به چیزی دلالت کند که نخست بار، برای آن ساخته نشده، در واقع از معنای اصلیش گذر داده شود.

زمخشری متوفی به سال ۵۳۸ هجری قمری، به وسیله «مجاز» - که توسع بیشتری از دیگر ابواب بلاغت دارد - بسیاری از مشکلات قرآن را حل کرده است. و روی همین اصل است که وی در تفسیر خود از «مجاز»، بسیار کمک می گیرد و مثلاً آنچه که با مذهب اعتزال او موافق باشد، اسناد آن را حقیقت می داند و چنانکه با فکر اعتزالی او، مناسبت نداشته باشد، آن را بر «مجاز» حمل می کند مثلاً در تفسیر آیه: «زین للذین کفروا الحیاة الدنیا و یسخرن من الذین آمنوا والذین اتقوا فوقهم یوم القیامة والله یرزق من یشاء بغیر حساب» زمخشری گفته است^{۳۵}: مزین، شیطان است که با وساوس خود اعمال دنیاوی و زیبایی های آن را برایشان آراست و در نظر آنان، خوب جلوه داد. در این آیه به حکم اینکه برابر قواعد فکری معتزله ایجاب نمی کند که تزین و آراسته کردن به خدا نسبت داده شود، بنابراین زمخشری آن را به شیطان اسناد داده و

ه البته باید دانست که زمخشری، مذهب اعتزال دارد و بر طبق اعتقادات مذهبی خود، مسائل را حل و فصل می کند و مشکلات را به شیوه معتزله، پاسخ می دهد.

گفته است^{۳۶}: «المزین هو الشيطان زين لهم الدنيا وحسنها في اعينهم بوساوسه وحببها اليهم فلا يريدون غيرها...»

و چون در بسیاری از آیات قرآنی، لفظ «تزیین» به خدا اسناد داده شده و مواردی نیز هست که به غیر خدا، اسناد داده شده، زمخشری آنچه که با عقیده اش سازگار بوده، اسناد فعل را حقیقی دانسته و آنچه که موافق اعتقاد اعتزالی او نبوده است، آن را مجازی دانسته است. زمخشری در بحث از آیه: «ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم اعمالهم فهم يعمهون.» (سوره النمل ۴) مورد سؤال قرار گرفته و از او سؤال شده که چگونه تزیین و آراسته کردن اعمال انسانها، در این آیه به خدا اسناد داده شد و در آیه: «و اذ زين لهم الشيطان اعمالهم...» (سوره انفال ۴۸) به شیطان نسبت داده شده است؟!

زمخشری، پاسخ داده است^{۳۷}: «بين الاسنادين فرق، وذلك ان اسناده الى الشيطان حقيقة، و اسناده الى الله عزوجل مجاز...»

زمخشری معتزلی مذهب، بناچار باید خط مشی اعتزال را دنبال کند و در همان راه گام بردارد و پیرو آراء معتزله باشد و بگوید: میان این دو اسناد، تفاوت هست، زیرا آنجا که اسناد به شیطان است حقیقت می باشد و اسناد به خدا مجاز. معتزله بر آنند که آنچه خدا برای انسان به وجود می آورد، مصلحت اوست، اینست که اسناد تزیین را در آیات به خدا، مجازی می داند. ه

و چون زمخشری، درک مفاهیم مجازی را ضرور می داند و بدان اهمیت می دهد، در مقدمه کتاب «اساس البلاغه» نوشته است^{۳۸}: چون خداوند، قرآن را از میان کتب آسمانی به صفت بلاغت مختص گردانید و عرب را به تحدی و نظیره گویی فرا خواند، بنا بر این آگاهی از وجوه اعجاز قرآن و اسرار و لطائف آن، برای هر خواننده ضرورت دارد، اینست که من — بنده خدا محمود بن عمر زمخشری — در صدد برآمدم که کتاب «اساس البلاغه» را بنویسم و از این راه ترکیبات زیبا و مستحسن زبان عربی را

ه آنچه در این گونه موارد صحیح به نظر می رسد اینست که: زینت دهنده خداوند است، زیرا خداست که عشق به فرزندان و مال و ثروت را در نهاد آدمی ایجاد کرده، تا او را آزمایش کند و در مسیر تکامل و تربیت به پیش برد. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به تفسیر نمونه ج ۲، ص ۳۳۹.

بنمایانم و مجاز را از حقیقت و کنایه را از تصریح باز شناسانم. اینست که وی در کتاب «اساس البلاغه»، معنای حقیقی کلمات را در آغاز می نویسد و سپس معنای مجازی آنها را. مثلاً پس از آنکه معنای حقیقی کلمه «ارض» را می نویسد، سپس می افزاید: «ومن المجاز... و يقال من اطاعنى كنت له ارضاً، يراد التواضع.»^{۳۹}. و یا ذیل کلمه «اکل» نوشته است^{۴۰}: «ومن المجاز... وفلان ذواكَلَّةٍ وَاكَلَّةٍ وهى الغيبة وهوىاء كل الناس: يغتابهم، و آكل بين القوم: افسد. و اكلت النار الحطب...: اشتد لهبها كانما يأكل بعضها بعضاً.»

و یا مثلاً زمخشری ذیل کلمه «بذر» نوشته است^{۴۱}: «بذر الحب فى الارض. و بذر الله الخلق فى الارض: فرقههم... و من المجاز: ان هولاء لبذر سوء اى نسل سوء...». باید دانست که طبقه بندی علوم بلاغی و تعیین حد و مرز این علوم به وسیله سکاکی متوفی به سال ۶۲۶ هجری قمری انجام یافته و او بوده است که حد و مرز علوم بلاغی را مشخص کرده و علوم بلاغی را به معانی، بیان و محسنات تقسیم کرده است و حال آنکه پیش از او، زمخشری علوم بلاغت را به دو قسم: معانی و بیان منقسم ساخته بود و آن دورا از علوم مختص به قرآن دانسته و گفته بوده است: کسی که بخواهد به اسرار قرآنی و نکات کلام ربانی، آنگاه شود باید در دو علم مختص به قرآن یعنی، علم معانی و بیان تبحر پیدا کند «... ولا يغوص على شىء من تلك الحقائق الا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعانى والبيان»^{۴۲}.

و حتی در نزد پیشینیان نیز، حد و مرز علوم بلاغی یعنی، معانی و بیان و بدیع مشخص نبوده، زیرا مثلاً امام بلاغت عبدالقاهر جرجانی - در کتاب «دلائل الاعجاز فى علم المعانى» بسیاری از مباحث مربوط به علم بیان، از قبیل: مجاز، کنایه، استعاره و استعاره مکنیه را مورد بحث قرار داده و بالعکس در کتاب دیگرش به اسم «اسرار البلاغه فى علم البيان»، برخی مطالب مربوط به علم بدیع همچون، سجع، تجنیس، تطبیق و حسن تعلیل را مورد بحث قرار داده است. اینست که می گوئیم: تا زمان سکاکی، حد و مرز علوم بلاغی مشخص نشده بوده و این ابویعقوب یوسف بن ابوبکر محمد بن علی سکاکی، متوفی به سال ۶۲۶ هجری قمری است که کتاب «مفتاح العلوم» را نوشت و بخش اول کتاب را به بحث از علم صرف اختصاص داد و در بخش دوم از علم نحو،

سخن گفته و در بخش سوم از دو علم معانی و بیان بحث کرد و سرانجام صنایع لفظی و معنوی را تحت عنوان «علم البديع» مورد بحث قرار داد^{۴۳}.

سکاکی، در بخش علم بیان حد و مرز تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه را مشخص کرد و در مرحله نخست از تشبیه و در مرحله دوم، مجاز را جداگانه مورد بحث قرار داد و به تناسب از «حقیقت» هم سخن گفت و سپس به «مجاز لغوی» پرداخت و سرانجام، لب کلام را درباره مجاز بیان کرد و گفت^{۴۴}: «واعلم ان ارباب البلاغه واصحاب الصياغة للمعانی بمطبقون علی ان المجاز ابلغ من الحقیقه...»

مجاز بنا به گفته سکاکی آنست که: در غیر معنای موضوع له خود استعمال شود با قرینه ای که مانع از اراده معنای حقیقی بشود.

سکاکی در تعریف مجاز، جنس و فصل منطقی قائل شده و در تعریف از آنها استفاده کرده و مثلاً گفته است^{۴۵}: «و اما المجاز فهو الكلمة المستعملة فی غیر ماهی موضوعة له بالتحقیق استعمالاً فی الغیر بالنسبة الی نوع حقیقتها مع قرینه مانعة عن ارادة معناها فی ذلک النوع». قید «بالتحقیق» از آن جهت است که استعاره از تعریف خارج نشود و عبارت «استعمالاً فی الغیر بالنسبة الی نوع حقیقتها» قیدی است تا که آنچه را اهل لغت بطور حقیقی در معنایی به کار می برند، خارج سازد.

اگر خوب دقت شود به این نتیجه می رسیم که تعریف سکاکی از مجاز که گفته است: «و اما المجاز فهو الكلمة المستعملة فی غیر ماهی موضوعة له...» با تعریفی که عبدالقاهر جرجانی از مجاز کرده و گفته است^{۴۶}: «المجاز کل کلمة ارید بها گرفت وقعت له فی وضع الواضع لملاحظة بین الثانی والاول» تا اندازه ای نزدیک است.

پس از سکاکی، محمد بن عبدالرحمن معروف به: خطیب قزوینی، متوفی به

• اطلاق لفظ شمس بر روی زیبا، مجاز است، همان طوری که اطلاق لفظ دریا، بر مرد بخشنده نیز مجاز است، زیرا برای لفظ شمس یک مفهوم حقیقی است که همان ستاره بزرگ معروف و درخشان است مفهوم دیگر شمس که روی زیبا و وجه ملیح است، مجازی می باشد. لفظ دریا نیز دارای دو مفهوم است که یک مفهوم آن، همان دریاست که بطور حقیقت است و دیگری مرد بخشنده است که معنای مجازی آنست و نمی توان گفت: این دو، دلالت یکسان است، زیرا اگر لفظ را بطور مطلق و بدون قرینه بکار ببریم همان مفهوم اصلی و معنای حقیقی از آن، دریافت می شود و معنای مجازی بیشتر در اسالیب شعری و خطابی و صوریانی به کار برده می شود.

سال ۷۳۹ هجری درباره «مجاز» گفته است^{۴۷}: «والمجاز مفرد و مرکب، اما المفرد: فهو الكلمة المستعملة في غيرها وضعت له في اصطلاح التخاطب». خطیب قزوینی، در این تعریف «کلمه» را به قید «مستعمله»، مقید کرده تا اولاً کلمه مهمله از تعریف خارج شود و ثانیاً از کلمه پیش از استعمال، احتراز جسته شود.

پس از خطیب قزوینی، سعدالدین تفتازانی، متوفی به سال ۷۹۱ هجری قمری که «تلخیص المفتاح» خطیب قزوینی را شرح کرده، در شرح مطول خود گفته است^{۴۸}: «مجاز» مصدر میمی است از «جازالمکان یجوزه» اذا تعداه یعنی این کلمه اجوف واوی است و متعدی است نه لازم. این کلمه بر وزن مفعول به کسر عین می باشد و حرکت واو به حرف ساکن پیش از آن داده شد و اعلال گردید و «مجاز» شد.^{۴۹}

تفتازانی، سخن خطیب قزوینی را که گفته است: «فالمجاز مفرد و مرکب، اما المفرد: فهو الكلمة المستعملة في غيرها وضعت له في اصطلاح التخاطب». شرح کرده و افزوده است که «مجاز» به علاقه نیاز دارد. آنگاه تفتازانی اقسام مجاز را بیان کرده و مثلاً گفته است: کلمه «اسد» اگر در معنای حیوان درنده مخصوص به کار رود، حقیقت لغوی است و چنانچه به معنای مرد شجاع، استعمال کنیم، مجاز لغوی می باشد و نیز کلمه «صلوة» را اگر اهل شرع در معنای نماز به کار برند، حقیقت شرعی و چنانچه در «دعاء» استعمال شود، مجاز شرعی خواهد بود.^{۵۰}

سپس تفتازانی افزوده است اگر علاقه میان معنای حقیقی و مجازی غیر از مشابهت، چیز دیگری باشد مانند استعمال «ید»، که برای عضو مخصوص وضع شده، در معنای «نعمت» به کار رود، آن را «مجاز مرسل» گویند و چنانچه علاقه میان معنای حقیقی و مجازی، علاقه مشابهت باشد، آن را استعاره دانند.

سپس تفتازانی به انواع علاقه ها پرداخته و آنها را به قرار زیر شرح داده است:

۱ — علاقه جزء و کل، یعنی تسمیه شیء به اسم جزء خود، یعنی لفظ موضوع برای جزء را در کل به کار برند مانند استعمال «عین» که به معنای عضو مخصوص است در کلمه «بریسته» که به معنای شخص رقیب و دیده بان است، چه در شخص مراقب، چشم مورد توجه است، این را علاقه جزئیت گویند.

- ۲ - نوع دیگر علاقه، تسمیه شیئی است به اسم کل یعنی عکس صورت نخستین مانند اطلاق «اصابع» بر «انامل» در آیه: «... ویجعلون اصابعهم فی آذانهم من الصواعق...» (سوره بقره/ ۱۹).
که «انمله» و نوک انگشتان، جزئی از «اصابع» است. این را علاقه «کلیت» گویند.
- ۳ - نوع سوم، علاقه سببیت، یعنی تسمیه شیئی است به اسم سبب مانند «رعینا الغیث»، یعنی «غیث = باران» که سبب رویدن گیاه است، در گیاه استعمال شده است.
- ۴ - نوع چهارم، تسمیه شیئی است به اسم مسبب مانند «امطرت السماء نباتاً» که در این عبارت منظور از نبات «باران» است که سبب رویدن نبات می شود و یا عبارات «ینزل لکم من السماء رزقا» که مراد از «رزق» در اینجا باران است که سبب وجود رزق می شود.
- ۵ - علاقه ماکان مانند «وآتوا الیتامی اموالهم...» (سوره نساء/ ۲). زمانی که باید مال یتیمان به آنان واگذار شود، اینان بزرگ شده و دیگر یتیم نیستند ولی به اعتبار علاقه «ماکان» به آنان یتیم اطلاق شده است. (سوره یوسف/ ۳۶).
- ۶ - علاقه ما یکون مانند «... قال احدهما انی ارانى أعصر خمرًا...» یعنی من در خواب دیدم که خمر می فشرم (عصیری که در آینده خمر خواهد شد).
- ۷ - علاقه محلّیت یعنی تسمیه شیئی به اسم محلش مانند «فلیدع نادیه» (سوره علق/ ۱۷) «نادی» به معنای مجلس است ولی در این آیه، اهل مجلس مورد نظر هستند، از باب تسمیه «حال به اسم» محل.
- ۸ - علاقه «حالیّت» یعنی تسمیه محل به اسم «حال» مانند آیه «... واما الذین ابیضت وجوههم ففی رحمة الله هم فیها خالدون.» (سوره آل عمران/ ۱۰۷) یعنی آنان که سفیدرو هستند، در رحمت خدایند یعنی در بهشتی خواهند بود که در آن، رحمت است.
- ۹ - علاقه آلّیت، یعنی تسمیه شیئی به اسم آلت مانند آیه: «واجعل لی لسان

صدق فی الاخرین.» (سوره شعراء / ۸۳) که در اینجا منظور از لسان (= زبان) یاد خوب است که لسان در معنای ذکر جمیل به علاقه آلیت به کار رفته، زیرا زبان، آلت ذکر کردن و سخن گفتن است.^{۵۱}



مرکز تحقیقات کاتبان علوم اسلامی

توضیحات و باورقی ها

- ۱ - علاقه هایی که ممکن است میان معانی حقیقی و مجازی وجود داشته باشد بسیار است و مهم ترین آنها عبارتست از:
 - الف: علاقه کلیت و جزئیت مانند استعمال سر و اراده موی سر. در این مصراع جامی: «سپید شد چو درخت شکوفه دار، سرم».
 - ب - علاقه لازمیت و ملزومیت. مانند علاقه میان آتش و گرمی آفتاب و نور آفتاب و امثال اینها و مانند علاقه میان پای و پایداری. در این که گویند: «فلان را در دوستی پای نیست».
 - ج - علاقه حال و محال مثل استعمال جهان و اراده جهانیان در شعر فردوسی: «جهان انجمن شد بر تخت اوی فرو مسانده از سره بسخت اوی»
 - د - علاقه مشابهت. مثل استعمال سرو و اراده قامت موزون مانند: «مانند به صنوبر، قد آن سرو صنوبر گرسوسن آزاد بود بار صنوبر» (عنصری) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: دکتر ذبیح الله صفا: آیین سخن، از انتشارات امیر کبیر، ص ۳۵ و ۳۶ و نیز می توان به ماخذ زیر مراجعه شود:
 - الف: السيد المرحوم احمد الهاشمی، جواهر البلاغه فی المعانی والبیان والبدیع، چاپ مصر ۱۳۸۳ هـ - ۱۹۶۳ م، ص ۲۹۰ تا ۳۰۱.
 - ب: سید نصرالله تقوی، هنجار گفتار، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۱۷، ص ۱۹۶.
 - ج: حسام العلماء آق اوی: درر الادب، انتشارات الهجره، ص ۱۵۷ - ۱۶۲.
 - ۲ - رک: اسماعیل بن حماد الجوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۴ هـ - ۱۹۸۴ م در ۶ مجلد + مقدمه ذیل کلمه (جوز).
 - ۳ - مؤلفان فاضل کتاب «الوسیط فی الادب العربی و تاریخه» در صفحه ۲۲۹، چاپ مصر، نوشته اند که کتاب «مجاز القرآن» ابو عبیده، نخستین کتابی است که درباره علوم بلاغی نوشته شده و این سخنی است نادرست، زیرا کتاب مزبور، تفسیر گوته ایست از کلمات عربی به سیاق علمای لغت و روش آنان. و شاید در زمان تألیف کتاب «الوسیط» کتاب مجاز القرآن ابو عبیده چاپ نشده بوده و نسخه خطی کتاب نیز در دسترس مؤلفان فاضل کتاب نبوده و تنها نام «مجاز القرآن» مؤلفان فاضل، الشیخ احمد الاسکندرانی والشیخ مصطفی عنانی را به اشتباه انداخته و در نتیجه در صفحه ۲۲۹، کتاب الوسیط نوشته اند: «ویظهر ان اول کتاب دون فی هذه العلوم، کان فی علم البیان وهو کتاب «مجاز القرآن لابی عبیده تلمیذ الخلیل».
 - ۴ - رک: ابو عبیده معمر بن المثنی، مجاز القرآن، تحقیق و تعلیق از: دکتر محمد فواد سزگین، الطبعة الثانية، مکتبه الخانجی، دار الفکر، ۱۳۹۰ هـ - ۱۷۹۰ م، ص ۱ و ۲.
 - ۵ - رک: مأخذ پیشین، ص ۲۰.

- ۶- رک: همان مأخذ و همان صفحه.
- ۷- رک: مقدمه مجاز القرآن ص ۱۲.
- ۸- رک: مأخذ پیشین، ص ۱۹۱.
- ۹- رک: مأخذ پیشین، ۱۹۰.
- ۱۰- مأخذ پیشین، ص ۲۷۳.
- ۱۱- رک: مأخذ پیشین، ص ۱۴۷.
- ۱۲- رک: مأخذ پیشین، ص.
- ۱۳- برای آگاهی بیشتر در این زمینه، رجوع شود به: مجاز القرآن صفحات ۳۲ و ۴۷ و ۳۸۴ که در تمام این موارد و بسیاری از موارد دیگر، ابوعبیده گفته: مجازه... یعنی تفسیر و معنای آن.
- ۱۴- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: جاحظ، کتاب الحيوان، تحقيق از: فوزى عطوى بيروت، ۷ جزء در ۲ مجلد، الجزء الخامس، صفحات ۱۹۲ و ۱۹۳.
- ۱۵- رک: ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة، ناويل مشكل القرآن، تحقيق از: السيد احمد صقر، الطبعة الثانية، ۱۳۹۳ هـ - ۱۹۷۳ م. دار التراث، القاهرة ص ۲۰.
- ۱۶- رک: مأخذ پیشین، ص ۱۳۴.
- ۱۷- برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع شود به: مأخذ پیشین، صفحات ۱۳۲ و ۱۳۳.
- ۱۸- رک: مأخذ پیشین، ص ۲۰.
- ۱۹- رک: الشريف الرضى، المجازات النبوية، تحقيق و شرح از دکتر: طه محمد الزينى، افست منشورات مكتبة بصيرتى، صفحات ۱۱۱ و ۱۱۲.
- ۲۰- رک: مأخذ پیشین، ص ۲۴۲.
- ۲۱- رک: الشريف الرضى، تلخيص البيان فى مجازات القرآن، تحقيق و مقدمه از: محمد عبدالغنى حسن، الطبعة الاولى، ۱۳۷۴ هـ - ۱۹۵۵ م، افست منشورات مكتبة بصيرتى - قم ص ۳۵۹.
- ۲۲- رک: مأخذ پیشین، ص ۳۶۰.
- ۲۳- رک: مأخذ پیشین، ص ۳۶۰.
- ۲۴- رک: مأخذ پیشین، ص ۲۰۰.
- ۲۵- رک: مأخذ پیشین، ص ۱۲۳.
- ۲۶- رک: مأخذ پیشین، ص ۱۲۳.
- ۲۷- رک: مأخذ پیشین، ص ۱۶۱.
- ۲۸- رک: ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، ص ۳۱۷.
- ۲۹- رک: همان مأخذ و همان صفحه.
- ۳۰- رک: مأخذ پیشین، ص ۱۹۰.
- ۳۱- رک: ابوعلى الحسن بن رشيق قيروانى، العمدة فى محاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقيق از: محمد محيى الدين عبدالحميد، دارالجيل، بيروت، الطبعة الرابعة ۱۹۷۹ دو جلد در يك مجلد ج ۱، ص ۲۶۸.

- ۳۲ - رک: الامام عبدالقاهر الجرجانی، اسرار البلاغه فی علم البیان، تحقیق و تعلیق از السید محمد رشید رضا، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۱ هـ - ۱۹۸۱ م. ص ۳۳۲.
- ۳۳ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مأخذ پیشین ص ۳۳۲ تا ص ۳۳۶.
- ۳۴ - رک: مأخذ پیشین، ص ۳۰۴.
- ۳۵ - رک: ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، بیروت ج ۱، ص ۳۵۴.
- ۳۶ - رک: همان مأخذ و همان صفحه.
- ۳۷ - رک: همان مأخذ ج ۳، ص ۱۳۶.
- ۳۸ - رک: جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، اساس البلاغه، مطبعه دارالکتب المصریه بالقاهره در دو مجلد، ۱۳۴۱ هـ - ۱۹۲۲ مقدمه ص ج - د.
- ۳۹ - رک: مأخذ پیشین ذیل کلمه «ارض»، ص ۹.
- ۴۰ - رک: همان مأخذ ذیل کلمه «اکل» ص ۱۷.
- ۴۱ - رک: همان مأخذ کلمه «بذر»: ص ۳۸.
- ۴۲ - رک: کشف، ص ۱۶.
- ۴۳ - رک: سکاکی، مفتاح العلوم، بیروت دارالکتب العلمیه، ص ۱۷۹.
- ۴۴ - رک: مأخذ پیشین ص ۱۷۵، و نیز برای آگاهی بیشتر در باب علم بیان و تشبیه و مجاز و استعاره و کنایه به صفحات ۱۴۰، ۱۵۰ تا ۱۵۵ و ۱۵۶ و ۱۶۹، مفتاح العلوم مراجعه شود.
- ۴۵ - رک: مأخذ پیشین، ص ۱۵۳.
- ۴۶ - رک: اسرار البلاغه، ص ۳۰۴.
- ۴۷ - رک: محمد بن عبدالرحمن الخطیب القزوینی: تلخیص المفتاح فی المعانی والبیان والبدیع، قم، مطبعه الامیر، ۱۳۶۳، ص ۲۶۳.
- ۴۸ - رک: سعد الدین تفتازانی، مطول، چاپ سنگی محمد کاظم، ص ۲۸۹.
- ۴۹ - برای آگاهی بیشتر می توان به «شروح التلخیص» چهار جلدی، افسست قم، انتشارات کتابخانه اسماعیلیان از روی چاپ قاهره ج ۴، ص ۲۰، مراجعه کرد.
- ۵۰ - برای آگاهی بیشتر در این زمینه، رجوع شود به: مطول ص ۲۸۹ و ۲۹۰.
- ۵۱ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ پیشین، ۲۹۱ و ۲۹۲.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بحثی درباره کلمه بدیع

کلمه «بدیع» از ماده بدع الشی یبدعه بدعا می باشد یعنی ایجاد کرد و آغاز کرد و کلمه «بدیع» و «بدع»: الشیء الذی یکون اولاً، یعنی چیز تازه، کاری که قبلاً نظیر نداشته است.

بدعت: هر چیز نوظهور. بدعت در دین یعنی چیزی که جزو دین نیست، به دین نسبت دادن و در آن وارد کردن. والبدعة: والحدیث وما ابتدع من الدین بعد الا کمال. وقتی می گویند: ابدعت الشیء: یعنی چیزی را اختراع کردم، نه بر سبیل مثال و نمونه. یعنی: اخترعته لا علی مثال.

والبدیع: من اسماء الله تعالی لا بداعه الاشیاء و احداثه ایاها. و نیز وقتی می گویند: ابداع الشاعر: یعنی شاعر شعر نوی آورد، خوب شعر گفت، بی نظیر شعر ساخت.^۱

از معانی گوناگون، چنین استنباط می شود که در کلمه «بدیع» دو چیز هست:

الف: در چیز بدیع، نوآوری و تازگی باید وجود داشته باشد.

ب: در مفهوم چیز بدیع، براعت و غرابت هم باید باشد.

در قرآن مجید، کلمه «بدیع» دوباره کار رفته است:

۱. بدیع السموات والارض و اذا قضی امرنا فانما بقول له کن فیکون. * (آیه ۱۱۷ سوره

• یعنی خدا آفریننده آسمانها و زمین است و چون اراده آفرینش کند، به محض آنکه گوید: موجود باش بغور

بقره).

۲. بدیع السموات والارض، آنی یكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شیء و هو بكل شیء علیم.*** (آیه ۱۰۱ سوره انعام).

در همین دو آیه نیز، مفهوم شگفتی و نوآوری و ظرافت که جلب توجه کند و اذهان را به خود متوجه سازد، در کلمه «بدیع» وجود دارد، زیرا آفرینش آسمانها و زمین ابتداءً و بطور آغازی، خود شگفت آور است و دلیلی است بر قدرت خدا و الوهیت او. اهل ادب هم، شعر و نثری را «بدیع» گویند که اعجاب آور باشد و مایه شگفتی اذهان شود.

علم بدیع هم، در اصطلاح امروز، علمی است که از آرایشهای سخن فصیح بلیغ، بحث می کند. یعنی «علم يعرف به وجوه تحسین الکلام»^۲ و در واقع یکی از شاخه های علوم بلاغی، یعنی معانی، بیان و بدیع است.

تا روزگار سکاکی (متوفی به سال ۶۲۶ هجری) منظور از کلمه «بدیع» تمام زیباییهای لفظی و معنوی بود، و کلمه «بدیع» را تقریباً در مفهوم بلاغت و نقد علمی به کار می برده اند بدون اینکه، تقسیمات امروزی را در نظر داشته باشند.

سکاکی، نخستین کسی است که میان علوم بلاغی، تفاوت قائل شد و حد و مرز علوم سه گانه معانی، بیان و بدیع را مشخص و مباحث علم بیان را بر: تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه منحصر کرده و در علم «معانی» از مباحث جمله و آنچه که به جمله ارتباط پیدا می کند، بحث کرد و از انواع فنون بدیعی، تحت اسم «محسنات» سخن گفت و آنها را به محسنات لفظی و معنوی، منقسم ساخت.^۳

پس از سکاکی، خطیب قزوینی (متوفی به سال ۷۳۹ هجری) آنچه را که سکاکی، محسنات گفته بود، علم بدیع نامید و تقسیم بندی علوم بلاغی مشخص شد و اقسام آن معلوم گردید.

در صورتی که در دوره نخستین خلافت عباسیان، شعرای نوآوری همچون:

→

موجود می شود.

۵۵ یعنی: خداست پدیدآورنده آسمانها و زمین و چگونه وی را فرزند تواند بود، در صورتی که او را جفتی نیست و او همه چیز را آفریده و به همه امور عالم و داناست.

بشاربن برد (متوفی به سال ۱۶۷ هجری)، اذهان را به طرائف و ظرائف و بدیعه های اشعار خود متوجه ساختند و در اشعار خود، طباق، جناس، تشبیه و استعاره به کار بردند و به ظرافت و زیبایی اشعار خود هم آگاه بودند ولی برای این بدایع، اصطلاحی وضع نکردند.

جاحظ (متوفی به سال ۲۵۵ هجری)، نخستین کسی است که کلمه «بدیع» را تقریباً در مفهوم «بلاغت» و نقد علمی به کار برده و در این استعمال هم، ظرافت و نوآوری و تازگی را در نظر داشته و در نقد شعر اشهب بن رمیله که گفته است:

هم ساعد الدهر الذی یتقی به و ما خیر کف لا تنوب ساعد
 جاحظ، کلمه «بدیع» را به کار برده و گفته است:^۴
 «... و هذا الذی تسمیه الرواة البدیع.»

و سپس جاحظ، افزوده است^۵ که: «والبدیع مقصور علی العرب، و من اجله فاقت لغتهم کل لغة و اربت علی کل لسان.»
 که منظور جاحظ، از «بدیع» تعابیر بلاغی بوده و رویهم رفته آنجا که جاحظ، از اشعار بدیع شاعرانی همچون کلثوم بن عمرو عتابی و منصور نمری و مسلم بن ولید، سخن گفته منظورش فنون بیانی بوده که امروزه از آنها بطور کلی تعبیر به «بلاغت» می شود، بدون اینکه بخواهد، تقسیمات امروزی بلاغت (معانی، بیان و بدیع) را در نظر داشته باشد.

همین جاحظ، در کتاب دیگرش به نام الحیوان با آنکه، موضوع اصلی بحث درباره علوم طبیعی است، ولی در جزء سوم کتاب که به گفته خود می خواهد آن را به اقسام شعر نادر و احادیث و سخنان خوشایند طباع، موشح گرداند. تا خواننده را خوش آید و در ضمن تنوعی هم باشد، برخی از اشعار زیبا را تحت عنوان «و قطعة من البدیع قولهم»:

و قال الراجزی البدیع المحمود:

من هذا البدیع المستحسن منه قول حجر بن خالد بن مزید:
 ذکر کرده است^۶ و معلوم می شود که کلمه «بدیع» در روزگار جاحظ (نیمه اول قرن سوم هجری) در زبان علما و نوشته نویسندگان و ادبا، در مفهوم معانی بدیع و عبارات شگفت آور خوشایند زیبا به کار می رفته است و منظور اصلی جاحظ، از کلمه «بدیع» در

این اشعار، بیشتر استعاره و تشبیه است.

ابوالعباس مبرد (متوفی به سال ۲۸۵ هجری)، در کتاب الکامل، بابی را به تشبیهات، اختصاص داده^۷ است و انواع تشبیه و طرائف کلام زیبا را باز گفته و نمونه‌هایی آورده و سپس افزوده است که تشبیه عجیب و حسن و غریب و طریف و دیگر انواع و اقسام آن، همه از مقوله «بدیع» است.^۸

خلاصه اینکه، مبرد، کلام نغز و شعر زیبا را «بدیع» دانسته است. در این گفتار برآنیم که دربارهٔ تطور کلمه «بدیع» بحث کنیم و دریابیم که از چه زمان و به وسیلهٔ چه کسی، اصطلاح جدید کلمه «بدیع» بر صناعات ادبی و فنون بدیعی، اطلاق شده است و چنانچه بررسی خود را ادامه دهیم، می‌بینیم که: ابن قتیبه (متوفی به سال ۲۷۶ هجری)، نیز همچون معاصرانش: جاحظ و مبرد، منظورش از «بدیع» کلام زیبا و شعر مختار و برگزیده‌ای است که معنی و مفهوم شگفت‌آور خوشایند داشته باشد، زیرا ابن قتیبه، گفته است: «ان الشعر یختار ویحفظ لانه غریب فی معناه.»^۹

و او شعری را لطیف المعانی می‌داند که صور بیانی و بدیعی اش فراوان باشد. البته ابن قتیبه، در تألیفات خود از قنونی^{۱۰} که بعدها جزو علم بدیع و بیان شده، بحث کرده است.^{۱۱}

و چنانچه سیر خود را ادامه دهیم و بررسی خود را دنبال کنیم، به خلیفه عباسی، عبدالله بن معتمر مقتول به سال ۲۹۶ هجری می‌رسیم که کتاب البدیع را به سال ۲۷۴ هجری نوشته است. ابن معتمر، ضمن اینکه بسیاری از محاسن کلام و شعر همچون: التفات، اعنات، تجاهل العارف، تشبیه، تعریض، کنایه و مطابقه را بیان کرده ولی به اعتقاد وی «بدیع» پنج نوع است: استعاره، تجنیس، مطابقه، رد اعجاز کلام و مذهب کلامی.

ابن معتمر، باب اول کتاب را به استعاره^{۱۱}، اختصاص داده به صراحت گفته است: «الباب الاول من البدیع وهو الاستعاره».

و در باب دوم از تجنیس، سخن گفته است^{۱۲} «الباب الثانی من البدیع وهو التجنیس» و باب سوم را به مطابقه^{۱۳}، و باب چهارم کتاب را به «رد اعجاز الکلام»^{۱۴} و باب پنجم را به «مذهب کلامی»^{۱۵} اختصاص داده است.

آنچه از کتاب البدیع ابن معتر نتیجه می شود این است که:
 اولاً: وی نخستین کسی است که در فن بدیع کتاب، نوشته است. *
 ثانیاً: مباحثی را که او در کتاب «البدیع» بحث کرد، مطالبی است که
 هم اکنون در حوزه علم بلاغت است و شامل علم بیان و بدیع می شود.

ثالثاً: ابن معتر، واضع کلمه «بدیع» به مفهوم جدید و امروزی است، زیرا او خود
 در آغاز کتاب، گفته است: در این کتاب، کلمات زیبا و عبارات شیوایی را که در قرآن
 مجید و احادیث رسول (ص) و گفتار صحابه و شاعران پیشین که نوآوران و محدثان، آن
 فنون را «بدیع» گویند، گرد آوردم.^{۱۶}

رابعاً: ابن معتر به صراحت گفته است: فنون بدیعی فی نفسه، از جنبه هنری از
 قدیم الایام در شعر شعراء بوده و شاعر بلیغ، بدون آگاهی از نام صنعت، هنرنمایی می کرده
 است. و این خود ذاتی و طبیعی شاعر و نویسند و گوینده بوده است. لیکن این فنون در
 قرن سوم هجری، بیشتر جلوه گری کرد و نمایان تر شد.

و اینکه برخی برآنند که شعرایی همچون بشار، مسلم و ابونواس و پروان آنان،
 مخترع فنون بدیعی هستند، سخنی است ناروا، بلکه فنون بدیعی از قدیم وجود داشته لیکن
 در اشعار اینان بیشتر به کار رفته است.

پس معلوم شد که در نظر ابن معتر، مفهوم کلمه «بدیع» فنون خمسه: استعاره،
 تجنیس، مطابقه، رد اعجاز کلام، مذهب کلامی بوده است. **

و چنانچه بخواهیم به سیر خود ادامه دهیم، باید بگوییم که پس از ابن معتر و
 کتاب البدیع او، قدامة بن جعفر (متوفی به سال ۳۳۷ هجری) کتاب نقدالشعر را نوشت و
 در نظر او، مدلول کلمه «بدیع» گسترش بیشتری یافت و در نظر او، علاوه بر فنون بدیعی
 موجود در کتب پیشینیان، فنون دیگری تحت عنوان «بدیع» در کتاب نقدالشعر او مورد
 بحث قرار گرفت.^{۱۷}

* البته پیش از ابن معتر، دیگران در ضمن تألیفات خود، مطالب بلاغی را گنجانده و در ضمن مولفاتشان از
 مسائل بلاغی، بحث کردند، لیکن ابن معتر بالاستقلال و جداگانه، کتابی درباره مسائل بلاغی نوشت و نام آن را
 «البدیع» گذاشت.

** جاحظ، علاوه بر فنون پنج گانه از «جودة الابتداء» و «جودة قطع الکلام» که در واقع، همان حسن المطلع و

پس از قدامه، نوبت به ابوهلال عسکری، متوفی به سال ۳۹۵ هجری رسید.
ابوهلال نیز در این زمینه، علاوه بر آنچه پیشینان گفته بودند، هفت صنعت دیگر
به نامهای: تشطیر، مجاوره، تطرین، مضاعفه، استشهاد، تطف، مشتق... ۵۵۵ را در
کتاب الصناعتین مورد بحث قرار داد^{۱۸}.

در سیر خود به قرن پنجم هجری می‌رسیم و ابن رشیق قیروانی (متوفی به سال
۴۵۶ هجری)، نویسنده کتاب العمدة فی صناعة الشعر و نقده.

ابن رشیق، میان دو کلمه «مخترع» و «بدیع» تفاوت قائل شده و مخترع را شعری
دانسته که نظیر و همانندی برای آن نباشد و گوینده‌ای نظیر آن، نگفته باشد.
لیکن «بدیع» در لغت به معنای جدید است و اصل کلمه در مورد ریسمان جدید
به کار رفته است. بدین معنی که اگر ریسمان جدیدی بافته شود که تارهای آن، از تارهای
ریسمان پیشین نباشد، بدان «حبل بدیع» گویند.

سپس کلمه «بدیع» بطور مجاز دربارهٔ چیزهای نو و تازه و شگفت‌آور به کار رفته
است.^{۱۹}

ابن رشیق، در انواع فنون بدیعی، تصرفاتی کرده و نام برخی از فنون را تغییر داده و
صنعت «ردالعجز علی الصدر» را «تصدیر» نامید و معروف است که وی ۶۵ فن به فنون
بدیعی افزوده است.^{۲۰}

ابن سنان خفاجی (متوفی به سال ۴۶۶ هجری)، در واقع دنبال رو قدامه بن جعفر
است و کتاب سرالفصاحه را در زمینهٔ علوم بلاغی نوشته و از مناسبات الفاظ با معانی سخن
گفته و در واقع میان فنونی که به لفظ، ارتباط دارد و مسائلی که به معنی مرتبط است،
تفاوت قائل شده^{۲۱} و این بحث، پایه و اساسی شده که بلاغیون متأخر، علوم بلاغی را،
منقسم سازند.

ابن سنان، از ترصیع، جناس، مطابقه، مساوات، تمثیل، کنایه و مبالغه بحث کرده

→ حسن مقطع می‌باشد، بحث کرده است.

۵۵۵ ابوهلال عسکری، پس از آنکه شرح ابواب شش‌گانهٔ فنون بدیعی را درشش فصل با امثله و شواهد بیان
می‌کنند، سپس می‌نویسد: «وقد عرض لی بعد نظم هذه الانواع نوع آخر لم یذکره احد و سمیته المشتق و هو علی
وجهین... الصناعتین، ص ۴۴۸.

است و در بحث از این مطالب حد و مرزی برای سه علم: معانی، بیان و بدیع، قائل نشده و مانند پیشینیان مسائل را بطور اختلاط، بحث کرده و آن چنانکه هم اکنون حد و مرز این سه رشته از علوم مشخص شده و تفاوت آنها معلوم گشته، ابن سنان، فرقی نگذاشته است.^{۲۲}

امام بلاغت، عبدالقاهر جرجانی متوفی به سال (۴۷۱ هجری)، دو کتاب معروف به نامهای اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز از خود به یادگار گذاشته است. با مطالعه این دو کتاب، معلوم می شود که مقصود وی، از کلمه «بدیع» انواع مشترک فنون بدیعی است و «بدیع» در نظر عبدالقاهر، همان چیزی است که متأخران، معانی و بیان و بدیع می گویند. منظور عبدالقاهر از «بدیع» تشبیه، استعاره، تمثیل و دیگر اقسام فنون ادبی یعنی تجنیس، حشومفید، طباق، مجاز لغوی و عقلی و غیر اینها است.^{۲۳}

از مطالعه دو کتاب وی، چنین استنباط می شود که در نظر عبدالقاهر، فصاحت بیان، بلاغت، براعت، همان چیزهایی است که بدانها ابداع و بدیع گویند و در واقع اینها الفاظی هستند که معنای واحد دارند و متقارب المعنی می باشند.^{۲۴}

اسامة بن منقذ (متوفی به سال ۵۸۴ هجری) کلمه «بدیع» را همچون پیشینیان بطور عام به کار برده و در کتاب خوددیه اسم «البدیع فی نقد الشعر» از نود و پنج نوع فنون بدیعی، بحث کرده و استعاره و کنایه و اطناب و مساوات را هم جزو فنون بدیعی شمرده و در نظر او «بدیع» یعنی آنچه که ابتکاری باشد و جدید و معنی و مفهوم را به روشنی به خواننده بفهماند و از لحاظ لفظ هم زیبا بوده و حلاوت داشته باشد.

کتاب وی علاوه بر اینکه نود و پنج فن از فنون بلاغی را مورد بحث قرار داده، از محاسن و عیوب شعر شعراء نیز سخن گفته است و خود نیز به صراحت گفته است که آنچه در کتاب البدیع ابن معز و کتاب الحالی و المحاضرة حاتمی و کتاب الصناعتین عسکری و کتاب اللمع عجمی و کتاب العمدة ابن رشیق بود، گرد آوردم و بهترین مطالب و نیکوترین امثله را برگزیدم تا خوانندگان را از خواندن کتب مزبور بی نیاز گردانم. البته برای آنان فضیلت ابداع هست و برای من، فضیلت اتباع.^{۲۵}

با دداشتها

- ١ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، بیروت، ذیل ماده «بدع» و نیز رجوع شود به: شیخ مجد الدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی، قاموس المحيط، بیروت، دارالفکر ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ج ٣ ص ٣ و ٤ ذیل ماده «البدیع».
- ٢ - رک: سعد الدین تفتازانی، مطول، چاپ قم منشورات مکتبہ الداوری ص ٤١٦.
- ٣ - رک: ابویعقوب یوسف بن ابی بکر محمد بن علی سکاکی، مفتاح العلوم، مصر، ص ١٧٩.
- ٤ - رک: ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ، البیان والتبیین، تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون، مکتبہ الخانجی بمصر، الطبعة الرابعة ج ٤ ص ٥٥.
- ٥ - رک: مأخذ سابق، همان جلد و همان صفحه.
- ٦ - رک: ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ، الحيوان، تحقیق از: فوزی عطوی، الطبعة الثانية ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٨ م، بیروت، جزء سوم ص ٤١٨ و ٤١٩.
- ٧ - رک: ابوالعباس محمد بن یزید المبرّد، الکامل، تحقیق از: محمد ابوالفضل ابراهیم، مطبعة نهضة مصر، الفجالة، قاهره، بدون تاریخ چاپ ج ٣ ص ٣٢ به بعد.
- ٨ - رک: مأخذ پیشین ج ٣ ص ٤٥ به بعد.
- ٩ - رک: ابن قتیبه، الشعر والشعراء، تحقیق و شرح از: احمد محمد شاکر ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م دارالمعارف مصر، ج ١ ص ٨٤.
- ١٠ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، شرح و نشر از: السید احمد صقر، دارالتراث، قاهره، الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م
- صفحات ١٣٤ - ١٠٣ = مجاز
- صفحات ١٨٤ - ١٣٥ = استعاره
- صفحات ٢٠٩ - ١٨٥ = مقلوب
- صفحات ٢٥٥ - ٢٣٢ = تکرار کلام
- صفحات ٢٧٤ - ٢٥٦ = کنایه و تعریض
- ١١ - رک: عبدالله بن المعتز، البدیع، تحقیق از: کرانشقوفسکی، افست بغداد، طبعة ثانية، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م ص ٣.
- ١٢ - رک: مأخذ سابق ص ٢٥.
- ١٣ - رک: مأخذ پیشین ص ٣٦.
- ١٤ - رک: مأخذ سابق ص ٤٧.
- ١٥ - رک: مأخذ پیشین ص ٥٣.
- ١٦ - رک: مأخذ سابق ص ١.

- ۱۷ — برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: قدامه بن جعفر، نقد الشعر، تصحیح از س. ا. بونیاکر مطبعة بریل، لیدن، بدون تاریخ چاپ. صفحات: صنعت تقسیم، ص ۷، ترصیح، ص ۱۴، مقابله، ص ۷۲، تفسیر، ص ۷۳، مساوات، ص ۸۴، توشیح، ص ۹۶، ایغال، ص ۶۷.
- ۱۸ — برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل عسکری، کتاب الصناعيتين تحقيق از: علی محمد البجاوی — محمد ابوالفضل ابراهیم، مطبعة عیسی البابی الحلبي و شرکاء، مصر، بدون تاریخ چاپ صفحات: تشطیر ص ۴۲۸، مجاوره ص ۴۳۱، نظریز ص ۴۴۳، مضاعفه ص ۴۴۱، استشهاد ص ۴۳۴، تلطف ص ۴۴۵، مشتق ص ۴۴۸.
- ۱۹ — رک: ابوعلی حسن بن رشیق قیروانی، العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقیق و تعلیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید، دارالجليل، بیروت، الطبعة الرابعة ۱۹۷۲ م دو جلد در یک مجلد ج ۱ ص ۲۶۵.
- ۲۰ — رک: شرح التلخیص، افست کتابخانه اسماعیلیان از روی چاپ مصر ج ۴ ص ۴۶۷ برای مزید اطلاع، اصل نوشته بهاء الدین سبکی را در «عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح» که در جلد چهارم صفحه ۴۶۷ «شرح التلخیص» می باشد، نقل می کنیم:
- «اعلم ان انواع البدیع کثیره وقد صنف فیها و اول من اخترع ذلك عبدالله بن المعتز و جمع منها سبعة عشر نوعا... و عاصره قدامة الکاتب فیجمع منها عشرين نوعا توارداً منها علی سبعة فكان جملة ما زاده ثلاثة عشر فتکامل بها ثلاثون نوعا ثم تتبعها الناس فجمع ابوهلال العسکری سبعة و ثلاثين ثم جمع ابن رشیق القیروانی مثلها و اضاف اليها خمسة و ستين بابا من الشعر...».
- ۲۱ — رک: ابومحمد عبدالله بن محمد بن سعید بن سنان الخفاجی، سرافصاحه، شرح و تصحیح از: عبدالمتعال الصعیدی ۱۳۸۹ هـ — ۱۹۶۹ مکتبه و مطبعة محمد علی حبیب و اولاده ص ۲۲۵.
- ۲۲ — برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الصناعيتين، ذیل صفحات: جناس و ترصیح ص ۱۸۲، مطابقه ص ۱۸۸، مساوات ص ۲۱۰، تمثیل ص ۲۶۷، مبالغه ص ۲۶۵، کنایه ص ۲۲۳.
- ۲۳ — رک: امام عبدالقاهر جرجانی، اسرار البلاغه فی علم البیان، تحقیق السید محمد رشید رضا، بیروت ۱۴۰۱ هـ — ۱۹۸۱ م ص ۵ و ۶.
- ۲۴ — رک: امام عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز فی علم المعانی، تعلیق السید محمد رشید رضا، مکتبه القاهرة ۱۳۸۱ هـ — ۱۹۶۱ م ص ۲۰.
- ۲۵ — رک: اسامة بن منقذ، البلیغ فی نقد الشعر، تحقیق از: دکتر احمد احمد بدوی — دکتر حامد عبدالمجید، مصر مکتبه و مطبعة مصطفى البابی الحلبي و اولاده ص ۱۱ — ۸.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بلاغت در شعر ناصر خسرو

کَمَيْتِ سَخْنِ رَا ضَمِيرِ اسْت مِيدَانِ
سوارش چه چیز است جان سخندان
خرد را عینان ساز و اندیشه را زین
بر اسب زبان اندرین پهن میدان
به میدان دین اندر اسب سخن را
اگر خوب چابک سواری بگردان
سواران تازنده را نیک بنگر
درین پهن میدان ز تازی و دهقان
دیوان ناصر خسرو ص ۳۱۸



مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی

موضوع سخن، بلاغت در شعر ناصر خسرو است برای روشن شدن مطلب مقدمه می‌گوییم: در عبارات گاه تفاوت‌های نهانی وجود دارد که نه تنها بر عامه مردم روشن نیست بلکه خواص و اهل اطلاع نیز گاه آن تفاوتها و رموز سخن را بخوبی درک نمی‌کنند. مثلاً سه جمله «علی قائم» و «انّ علیاً قائم» و «ان علیاً لقائم» را برخی تصور می‌کنند که یک معنی و یک مفهوم دارد، در صورتی که چنین نیست؛ زیرا «علی قائم» اخبار است از قیام علی و «انّ علیاً قائم» پاسخ است برای سؤال سائلی و «انّ علیاً لقائم» در پاسخ منکری که قیام علی را منکر است، گفته می‌شود.^۱ حتی می‌توان گفت: نحوه تلفظ کلمات در

جمله‌های مختلف یکسان نیست و آهنگ صدا در تلفظ کلمات فرق می‌کند. پس بکار بردن کلمات به شیوه‌های گوناگون به یک معنی نیست و آدمی نیز سعی می‌کند که معنای واحد را به طرق گوناگون بازگو کند^۲ تا طبعاً شنونده را خوشتر آید. و در اذهان بیشتر اثر کند و روی همین اصل است که گوینده می‌خواهد به طرق مختلف که مناسب با مقصود است سخن بگوید.

اکنون باید مفهوم بلاغت را، آن‌طور که علمای این فن، بیان کرده‌اند، بررسی کنیم و نتیجه بگیریم که در شعر ناصر خسرو تا چه اندازه بلاغت وجود دارد. صحار بن عیاش العبدي از بلغای قرن اول هجری است که معاویه فصاحت او را می‌ستوده است. وقتی مفهوم بلاغت را معاویه از او می‌پرسد صحار پاسخ می‌دهد که: «بلاغت ایجاز است»^۳ و ناصر خسرو در اشعار خود به این نکته توجه کرده است و در اشعارش گاه معنی و مقصودی را در کوتاهترین لفظ و کمترین عبارت که رساننده مقصود نیز هست، بیان کرده است.

جاحظ در البیان والتبیین ج ۱ ص ۱۱۵ از قول اسحاق بن حسان بن قوهی می‌گوید که: «ابن مقفع اِكثَرَ بَدْوِي لَفْظِي وَاطَالَ بَدْوِي اَمَلًا رَا جَزَاءَ بِلَاغَتِي مِي شَمَرِد» بدین معنی که ابن مقفع ایرانی کلامی را بلیغ می‌داند که گوینده بهتر بتواند، در آغاز کلام نیاز خود را برآورد و ما فی الضمیر خود را به خواننده بفهماند و به اعتقاد ابن مقفع ایجاز و اطناب هر یک مقامی دارد یعنی آنجا که سخن اقتضای ایجاز را دارد نباید کلام را مظنب آورد و آنجا که باید گوینده به اطناب سخن گوید نباید کلام را موجز آورد.

اشعار ناصر خسرو که بیشتر اندرزی و مرامی است و یا فلسفی و کلامی ازین خصیصه به نحو کامل برخوردار است؛ زیرا آنجا که شعرش جنبه دعوت مذهبی دارد، به اشعارش رنگ مذهب داده و به اقتضای مقام یک سلسله مواعظ و حکم به خواننده می‌آموزد و کلام را مظنب می‌آورد و آن گاه که می‌خواهد سخنانش با ادله منطقی همراه باشد و از فلسفه و کلام سخن بگوید، کلام را موجز بیان می‌کند.

جعفر بن یحیی^۴ مفهوم بلاغت را در این می‌داند که لفظ به معنی طوری محیط باشد که از تمام اطراف آن را احاطه کند به طوری که نتیجه روشن باشد و کلمات دقیقاً برگزیده شود، به طریقی که از آن کلمات، مفهوم مشترکی درک نگردد و تکلف و تعقیدی

که به شرح و تفسیر نیاز دارد، نداشته باشد. تعبیر جعفر بن یحیی از بلاغت، همان تعبیری است که اصمعی از شخص بلیغ می‌کند.^۵ جاحظ از قول عتّابی، آن کس را بلیغ می‌داند که بتواند نیاز و درخواست باطنیش را بدون تکرار و لکنت و کمک از چیز دیگر بگوید. و در جای دیگر جاحظ^۷، گفتار عتّابی را در مورد معنی و مفهوم بلاغت و شخص بلیغ به خوبی توضیح می‌دهد و معتقد است: آن کس که بتواند نیاز خود را طبق موازین کلام فصیحی عرب بیان کند و به شنونده اش مطالب را به خوبی بفهماند، بلیغ است.

از مطالعه اشعار ناصر خسرو می‌بینیم که وی، معانی اخلاقی را بسیار خوب پرورانده است و حتی بعضی از توصیفات او در مقدمات قصائد نیز وسیله‌ای است برای بیان مقاصد اخلاقی مثلاً در قصیده وصف بهار که می‌گوید:^۸

چند گویی که چو هنگام بهار آید گل بیاراید و بادام به بار آید

پس از چند بیت در توصیف بهار به اصل مطلب که بی اعتباری دنیاست می‌پردازد و می‌گوید:

شصت بار آمده نوروں مرا مهمان جز همان نیست اگر ششصد بار آید

و حتی چون منظورش در تأویل بی اعتباری دنیاست، پیش از این بیت، آمدن بهار و خوش‌گذرانیها را بیهوده می‌داند و نکوهش می‌کند و می‌گوید:^۹

این چنین بیهده‌ها نیز مگو با من که مرا از سخن بیهده عار آید

از دیرباز میان علمای بلاغی، این مسأله که آیا ارزش لفظ بیشتر است و یا اهمیت معنی،

مورد بحث بوده است.

ابن قتیبه متوفی به سال ۲۷۶ هـ. که در کتاب «تأویل مشکل القرآن» از مباحث گوناگون علوم بلاغی بحث می‌کند^{۱۰}، در کتاب دیگرش به نام «الشعر والشعراء»^{۱۱} ارزش لفظ و معنی را در بلاغت یکسان می‌داند و همین عقیده را، ابی هلال عسکری متوفی به سال ۳۹۵ هـ. در کتاب الصناعتین^{۱۲} ابراز می‌دارد و می‌گوید:

«الفاظ همچون اعضاء بدن و معانی همچون روح هستند، اگر لفظی پس و پیش شود و

صورت بهم بخورد، معنی نیز دگرگون خواهد شد». ابوهلال عسکری، معنی و لفظ را ملازم

یکدیگر می‌داند و معتقد است که معنی بدون لفظ و لفظ بدون معنی نمی‌شود و این دو ملازم

یکدیگرند، همانطور که جسد و روح با یکدیگر ارتباط دارند و بدون یکدیگر تحقق نمی‌یابند.

قدامة بن جعفر متوفی به سال ۳۲۷ هـ. نیز در کتاب نقد الشعر^{۱۳} به مساوات لفظ و

معنی اعتقاد دارد و می‌گوید که لفظ باید برابر معنی باشد و از آن کمتر و زیادتر نباشد و مفهوم بلاغت را نیز در همین می‌داند.

خوشبختانه در شعر ناصر خسرو، این نکته به خوبی رعایت شده است و قصائد پرطنطنه و باشکوه ناصر خسرو چون مولود احساس و عاطفه نیست بلکه به تعقل و استدلال و استدراک ارتباط دارد، هنر شاعری او بیشتر معطوف به جانب لفظ نیست تا بتوان گفت که شاعر درازنویسی بی حاصل کرده و به اصطلاح اطناب مقل مرتکب شده است و نیز شاعر تا آن اندازه که در ذهن خود معنی داشته است، لفظ نیز آورده است و مرتکب ایجاز مخل نیز نشده است و بهر حال شاعر ما با نظم منطقی خاص خود، برای هر معنی همان لفظ که مورد احتیاج بوده، آورده است و به همان مقداری که لفظ لازم داشته، نه بیشتر و نه کمتر آورده است.

عبدالله بن معتر که نخستین کسی است که در بدیع کتاب نوشته و فنون گوناگون این فن را مدون ساخته است و در سال ۲۷۴ هـ. کتاب البدیع را نوشته است، استعاره را از ارکان اساسی فنون بلاغت دانسته و نخستین باب کتاب (البدیع) را به استعاره اختصاص داده است.^{۱۴}

در شعر ناصر خسرو استعاره‌هایی وجود دارد که بسیار قابل توجه است مثلاً در این شعر، در توصیف کوه که مشبه به ذکر شده و مشبه آورده نشده است و استعاره مصرحه است توجه شود:

همان اشتر که پوشیدش بدیبا باد نوری

خزانی باد پنهان کرد، در محلول کوهانش^{۱۵}

یا این شعر که شاعر ابر را به کوه گردنده‌ای تشبیه کرده و مشبه ذکر نشده و فقط مشبه به آورده شده است و استعاره مصرحه نیز می‌باشد:

یکی گردنده کوهی برشد از دریا سوی هامون

که جز کافور و مروارید و گوهر نیست در کانش^{۱۶}

در این شعر ملایمات مستعاره و مستعارمه آورده شده است و با اصطلاح، استعاره مجرده و مرشحه می‌باشد؛ زیرا می‌دانیم استعاره به اعتبار ذکر ملایم طرفین و نیاوردن ملایم، چند جور است. بدین معنی که اگر ملایمات مستعاره ذکر شود آن را استعاره

مجرده خوانند مانند: درخت کهن میوه تازه داشت^{۱۷}.
و اگر ملایمات مستعار منه ذکر شود آن را استعاره مرشحه گویند، مانند:

مانده ام در بحر حیرت زای طوفان دست گیر

راه ده تا سوی خود زین بحر پهناور مرا^{۱۸}

ابوالحسن محمد بن احمد بن طباطبای علوی معروف به ابن طباطبا متوفی به سال ۳۲۳ هـ. در کتاب عیارالشعر، تشبیه را جوهر و لب شعر می داند و می دانیم که در شعر ناصر خسرو تشبیهات فراوان و اقسام گوناگون تشبیه وجود دارد که حائز اهمیت است. مثلاً در این شعر زادن ستارگان را از تاریکی شب به گونه زاده شدن ثواب از عقاب همانند کرده است و این خود تشبیه محسوس است به معقول:

زادن ایشان ز تو ای گنده پیر

هست شگفتی چو ثواب از عقاب^{۲۰}
ناصر خسرو در وصف خزان قصیده‌ای دارد که قافیه مشکل انتخاب کرده است و آغاز قصیده اینست:

چون گشت جهان را در گز احوال عیانیش^{۲۱}

زیرا که بگسترده جهان راز نهانش^{۲۱}

ولی تشبیهات و استعارات این قصیده، در حد بلاغت است.

مثلاً در این شعر که می‌گوید:

بنگر به ستاره که بتازد سپس دیو

چون زر گذازنده که بر قیر چکانیش

تشبیهی است که وجه شبه آن تخیلی است و در هیچ یک از طرفین تشبیه (مشبه و مشبه به) موجود نیست مگر صورت خیالی آن. و نیز در این شعر هم که می‌گوید:

صبح را بنگر پس پروین بدان مانند درست

کز پس سیمین تدروی بسدین عنقاستی^{۲۲}

تشبیه خیالی که طرفین تشبیه مرکب است، بکار برده است.

در شعر ناصر خسرو، تشبیه هیئت به هیئت که تشبیه هریک از اجزاء این دو نیز

به یکدیگر صحیح است، فراوان می‌توان دید، به این نمونه‌ها توجه شود:

گریزان شب و تیغ خورشید یازان

چو عمرو لعین از خداوند قنبر^{۲۳}

یا این شعر:

گاهی ابرتاری و خورشید رخشان

چو تیغ علی بود در کف کافر^{۲۴}

یا این شعر:

گل سرخ نو گفته بر بار گویی

برون کرده خوری سر از سبز چادر^{۲۵}

در شعر ناصر خسرو، تشبیهی که وجه شبه آن مرکب عقلی است، فراوان دیده

می شود، نظیر این قطعه:

مردم سفله بسان گرسنه گربه

گاه بنالد بزار و گاه بچرد

تاش همی خوار داری و ندهی چیز

راست که چیزی بدست کرد و قوی گشت

گرتوبه وی بنگری چو شیر بگرد^{۲۶}

که وجه شبه در این قطعه تملق و چاپلوسی است در حال احتیاج و تکبر و تنمر

است در حال استغناء

ناصر خسرو در قصیده دیگرش، در وصف پاییز، تشبیهات بدیع آورده و همانطور

که علمای بلاغت در غرض از تشبیه گفته اند که گاهی غرض از تشبیه عاید مشبه است و غرض بیان مقدار حال مشبه است، در این شعر منظور نظرش بوده که گفته است.

و آن ابر همچو کلبه ندافان اکنون چو گنج لؤلؤ مکنونست^{۲۷}

که منظور از تشبیه ابر به کلبه نداف و گنج لؤلؤ، کثرت برف و باران است.

در اشعار ناصر خسرو، تشبیه معقول به معقول فراوان دیده می شود؛ زیرا جنبه

دعوت مذهبی او، به اشعارش رنگ مذهب داده و یک سلسله مواظ و حکم در شعرش

هست و از طرفی وجود ذهن علمی در ناصر خسرو، سبب شده که سخنان او با ادله

منطقی همراه باشد، اینست که تشبیهات معقول به معقول هم فراوان دارد مثلاً در این اشعار:

دیو جهلت را به پند من ببند پند شاید دیو جهلت را طناب
بر فلک باید شدن از راه پند ای برادر چون دُعای مستجاب^{۲۸}
که می خواهد بگوید: دیونادانی را به وسیله طناب پند باید بست، آن گاه برای انسان بر
فلک رفتن و به بالا شدن را که به دعای مستجاب مانند می کند، آرزو می نماید.

در شعر ناصر خسرو، تشبیه محسوس به معقول نیز فراوان است مثلاً در این شعر:
خورشید فاطمی شد و به قوت برگشت و از نشیب به بالا شد^{۲۹}
بلاغت شعر او در این است که: اوج گرفتن خورشید را در بهار به کار فاطمیان
مانند می کند نه پیشرفت کار فاطمیان را به اوج گرفتن خورشید. و سپس در همین قصیده
می گوید:

افزون گرفت روز چو دین و شب ناقص چو کفر و تیره چو سودا شد^{۳۰}
که تشبیه محسوس است به معقول.
در جای دیگر، ناصر خسرو، نوروز را نسبت به جهان، به توبه همانند می کند که
آنچه را زمستان گناهکار انجام داده بود، از میان می برد.

نوروز توبه بود جهان را کز چنین

هر بد که کرده بود زمستان هبا شده است^{۳۱}

ابن طباطبای، علاوه بر این که علت حسن شعر را قبول فهم و اذهان می داند، برای
زیبایی شعر و پذیرش در اذهان و تأثیر آن در قلوب، مسأله موافق بودن شعر را با حال و
موقعیت نیز طرح می کند^{۳۲} و اعتقاد دارد که: سخنی در اذهان و عقول اثر می کند که با
اوضاع و احوالی که ایجاب می کند، مطابقت داشته باشد و آن را بلاغت گویند و سخن
ناصر خسرو از چنین خصیصه ای برخوردار است.

ناصر خسرو به علت توجهش به قرآن و آگاهی خاصی که از قرآن داشته است،
از مجازها و تشبیهات قرآن خوب استفاده کرده است مثلاً در این شعر:

چونست بار شاخ و سمن پروین که ماه نو خمیده چو عرجونست^{۳۳}
ماه توبه عرجون (چوب خوشه خرما) خمیده همانند شده است و این تشبیه از

آیه ۴۰ سوره یس (= ۳۶) گرفته شده است^{۳۴}.

و نیز درین شعر:

گفته دانا چو ماه نوبه فروزست

گفته نادان چنان کهن شده عُرجون^{۳۵}

سخن دانا را به ماه نو و در حال فروزی و گفته نادان را بمانند عُرجون کهن شده همانند کرده است.

در شعر ناصر خسرو، تلمیح هم فراوان است مثلاً در این اشعار که می‌گوید:

ای که ندانی تو همی قدر شب سوره واللیل بخوان از کتاب

قدر شب اندر شب قدر است و بس بر خوان از سوره و معنی بیاب^{۳۶}

قاضی عبدالجبار معتزلی متوفی به سال ۴۱۵ هـ. قاضی الفضاة آل بویه و نویسنده کتاب (المغنی فی ابواب التوحید والعدل) که مجلد شانزدهم آن در اعجاز قرآن است، در مورد فصاحت که چرا کلامی فصیح است و چرا سخنی بر سخن دیگر رجحان دارد، همان عقیده استاد خود، ابوهاشم جبائی را بیان می‌کند که می‌گوید:

«کلام را به جهت جزالت لفظ و خوبی معنایش فصیح گویند؛ زیرا اگر لفظ

جزیل و معنی ریک باشد، کلام فصیح نیست، بنابراین لازمست که هر دو جنبه را دارا

و جامع هر دو چیز باشد تا بتوان آن را فصیح دانست»^{۳۷}.

منتهی قاضی عبدالجبار دقیق النظر، نظریه استاد خود، جبائی را بهتر بیان

می‌کند و نقص آن را برطرف می‌کند و می‌گوید:

«استاد جبائی، صورت ترکیبی کلام را من حیث المجموع در نظر نگرفته و به

این مسأله که از مسائل اساسی بلاغت است توجه نکرده و لذا خود می‌گوید: فصاحت

تنها به لفظ و معنی ارتباط ندارد بلکه در صورت ترکیبی کلام و ضم کلام است به طریقه

مخصوص و همین عقیده عبدالجبار معتزلی را پس از او عبدالقاهر جرجانی، بیان

می‌کند^{۴۰}.

در نظر عبدالجبار برای لفظ چندان اهمیتی نیست؛ زیرا ممکن است لفظی در

جایی از جای دیگر فصیح تر باشد^{۴۱} که عبدالقاهر جرجانی هم چنین سخن را در فصلی

که از تفاوت میان حروف منظومه و کلم منظومه نوشته است، بیان می‌کند^{۴۲}.

از تمام این سخنان معلوم می‌شود که: اهمیت کلمه در ارتباط آن با دیگر کلمات مجاور است. و خلاصه نظر عبدالجبار این است که: در فصاحت و بلاغت فقط کیفیت ترکیب اهمیت دارد و این همان سخنی است که عبدالقاهر بیان می‌کند و می‌گوید:

«علت برتری کلامی بر کلام دیگر، در کیفیت ایراد و طریق ادای آن است.»^{۴۳}

اگر در شعر ناصر خسرو دقت شود، ملاحظه خواهیم کرد که شعر او از این خصیصه نیز بی‌نصیب نمانده است و کیفیت ترکیب کلمات و طریق ادای آن به طریقی است که به شعر شاعر ما برجستگی خاصی داده است.

ابن رشیق قیروانی، متوفی به سال ۴۶۳ هـ. بنا به عقیده ابن خلکان و یا متوفی به سال ۴۵۶ هـ. بنا به عقیده یاقوت^{۴۴}، عناصر تشکیل دهنده شعر را، لفظ، وزن، معنی و قافیه می‌داند^{۴۵} و معتقد است که شعر بر چهار پایه: مدح، هجاء، نسیب^{۴۶} و رثاء بنا شده است^{۴۷}. ابن رشیق در باب نوزدهم کتاب خود^{۴۸}، نوشته است:

«لفظ همچون جسم است و معنی همچون روحی برای جسم و لفظ و معنی از یکدیگر جدا نیستند و همانند ظرف و مظروفند.»

ابن رشیق به مجاز اهمیتی داده است و آن را ابلغ از حقیقت دانسته است^{۴۹} و تشبیه را از انواع مجاز شمرده و استعاره را از عالی‌ترین نوع مجاز دانسته و گفته است که در فنون شعری چیزی شگفت‌آورتر و خوش‌آیندتر از استعاره نیست^{۵۰}. که اگر شعر ناصر خسرو را با نظر ابن رشیق بسنجیم، به این نتیجه می‌رسیم که: در شعر او مجاز و استعاره فراوان وجود دارد.

ابن سنان خفاجی متوفی به سال ۴۶۶ هـ. نویسنده کتاب سرالفصاحة، شاید نخستین کس باشد که به تفاوت میان فصاحت و بلاغت اشاره کرده است، او معتقد است که: فصاحت خاص الفاظ و بلاغت در الفاظ و معانی مشترک است و روی همین اصل است که می‌گوید^{۵۱}: «کان کل کلام بلیغ فصیحاً ولم یکن کل فصیح بلیغاً».

عبدالقاهر جرجانی که فقیه شافعی و متکلم اشعری بوده است و در نحو نیز کتاب عوامل صدگانه نوشته، در تاریخ بلاغت عربی، مقام والایی دارد و شهرت عمده‌اش به

واسطه دو کتاب دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه است که همچون دریایی هستند که نهرها از آن منشعب می شود و تشنگان این وادی را سیراب می کند. عبدالقاهر فصاحت را تنها مربوط به لفظ و یا معنی نمی داند، بلکه به اسلوب و خصائص و کیفیات کلی و نظم کلامی مربوط می داند.^{۵۲}

عبدالقاهر معتقد است که منشا و اصل فصاحت و بلاغت لفظ نیست بلکه کیفیت واقع شدن لفظ در جمله هاست که کلامی را فصیح و بلیغ می کند. وی فصلی از کتاب دلائل الاعجاز خود را به این مطلب اختصاص می دهد و حتی در مورد اعجاز قرآن معتقد است که اعجاز آن مربوط به خصائص اسلوبی آن است نه به زیبایی الفاظ و خوبی معانی، به عبارتی ساده تر اعجاز قرآن را به خصائص نظمی قرآن که در تمام آیات وجود دارد، می داند و رویهم رفته بلاغت را در نظم کلی می داند.^{۵۳}

ابن اثیر (ضیاء الدین)^{۵۴} متوفی به سال ۶۳۷ هـ. نویسنده کتاب المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر در جلد اول کتاب خود درباره فصاحت و بلاغت بحث می کند و می گوید:^{۵۵}

«بلاغت در لغت به معنای وصول و انتهاست یقال: بلغت المكان: اذ انتهیت الیه و مبلغ الشیء: منتهاه: و نیز می گوید: کلام را بلیغ گویند؛ زیرا که به اوصاف لفظی و معنوی رسیده است.» بلاغت را شامل الفاظ و معانی می داند و آن را اخص از فصاحت. و گفته است: «میان فصاحت و بلاغت همچون انسان و حیوان عموم و خصوص مطلق است و لذا می توان گفت: کل کلام بلیغ فصیح و لیس کل کلام فصیح بلیغاً.»

و فرق دیگر آن دو در این است که: بلاغت در لفظ و معناست، به شرط ترکیب و بریک لفظ به تنهایی اطلاق نمی توان کرد، در صورتی که اطلاق فصاحت بریک کلمه بدون اشکال است.

خطیب قزوینی متوفی به سال ۷۳۹ هـ. در کتاب تلخیص المفتاح^{۵۶} که مقدمه ای دارد و در آن مقدمه فصاحت و بلاغت را تعریف می کند و پس از مقدمه از علم معانی سخن می گوید و بخش دوم را به علم بیان اختصاص داده و در بخش سوم از علم بدیع و فنون بدیعی بحث می کند، در مقدمه کتاب فصاحت را به فصاحت مفرد (کلمه) و

فصاحت کلام و فصاحت متکلم منقسم کرده است.^{۵۷}
 فصاحت کلمه (مفرد) را در این می‌داند که کلمه از تنافر حروف، غرابت و
 مخالف قیاس صرفی و لغوی خالی باشد.^{۵۸} و فصاحت کلام را در این می‌داند که کلام
 از ضعف تالیف، تنافر کلمات و تعقید خالی و مفردات نیز فصاحت داشته باشد.^{۵۹}

و در مورد فصاحت متکلم گفته است که: فصاحت متکلم ملکه ایست.^{۶۰} که
 متکلم می‌تواند و قادر است که مقصود خود را به لفظ فصیحی تعبیر کند.^{۶۱}
 در مورد بلاغت می‌گوید:^{۶۲} که بلاغت فقط در کلام و متکلم است و بلاغت در
 کلام را آن می‌داند که کلام به مقتضای حال آورده شود و فصاحت هم داشته باشد و
 مقتضای حال را هم به اختلاف مقام ارتباط می‌دهد که از آن در علم معانی بحث
 می‌شود.

با اندک توجهی معلوم می‌گردد که شعر ناصر خسرو با توصیفی که خطیب
 قزوینی از بلاغت کرده است منطبق می‌باشد.

برخی می‌پندارند که چون در بیشتر از اشعار ناصر خسرو جلوه‌هایی از اندیشه و
 اندرز و حکمت وجود دارد پس قدرت تخیل شاعر چندان قوی نیست و توصیفات در
 شعرش کم است، در صورتی که چنین نیست؛ زیرا اشعاری از او را می‌یابیم که در آنها
 قدرت شاعر در ابداع مضامین به اوج رسیده است و بسیار زیبا توصیف کرده است مانند
 این نمونه:

شبی تازی چوبی ساحل دمان پر قیر دریایی
 فلک چون پرز نسرين برگ نیل اندود صحرایی

نشیب و توده و بالا همه خاموش و بی جنبش
 چوقومی هریکی مدهوش و درمانده به صحرایی^{۶۳}

در شعر زیر ناصر خسرو، شب و ستاره‌ها را چه دل‌انگیز توصیف می‌کند:

گویی که سبز دریا موجی زد وز قعر برف‌کنند به سر گوهر
 تیره شب و ستاره دراو گویی در ظلمت است لشکر اسکندر
 شعرا چو سیم خُرده شده باشد عیوق چون عقیق یمان احمر^{۶۴}
 بر وزن مفعول فاعلات مفاعیل. اغراق شاعرانه بسیار زیبا و دلپذیر نیز در شعر

ناصر خسرو وجود دارد، به طوری که اثر خود را در سخن از ستارگان بیشتر می‌شمارد و می‌گوید:

منگر بدین ضعیف تنم زانکه در سخن

زین چرخ پرستاره فزون است اثر مرا^{۶۵}



مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی

یادداشتها

- ۱ - رک: دلائل الاعجاز فی علم المعانی، امام عبدالقاهر جرجانی به تحقیق السید محمد رشید رضا. مصر ۲۴۲.
- ۲ - اشاره ایست به تعریف علم بیان «علم البیان و هو علم يعرف به ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفه فی وضوح الدلالة علیه. رک. مطول، سعدالدین تفتازانی. بخش بیان
- ۳ - رک: البیان والتبیین ۱/۹۶. ابی عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، از انتشارات مکتبه الخانجی، مصر ۱۳۸۰ ق. ۱۹۶۰ م. جاحظ در البیان والتبیین ۱/۱۱۴ و ۱۱۵ مفهوم بلاغت را به عقیده عمرو بن عبید در ابجاز می داند.
- ۴ - جهشیاری در کتاب الوزراء والکتاب ص ۲۰۴ سطر ۱۱ جعفر بن یحیی را از بلغاء می شمارد و عبارت «وکان جعفر بلیغاً کاتباً» را درباره اش می آورد:
- ۵ - رک: البیان والتبیین ۱/۱۰۶.
- ۶ - رک: البیان والتبیین ۱/۱۱۲.
- ۷ - رک: البیان والتبیین ۱/۱۶۱ و ۱۶۲.
- ۸ - رک: دیوان اشعار ناصر خسرو، تصحیح سید نصرالله نقوی، چاپخانه گیلان، شهریور ۱۳۳۹، ص ۱۰۸.
- ۹ - رک: دیوان اشعار ناصر خسرو ص ۱۰۹ سطر ۹
- ۱۰ - رک: ص ۱۴۲، تأویل مشکل القرآن، ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، شرح و تحقیق از: سید احمد صفه، چاپ دار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابی و شرکاه.
- ۱۱ - رک: از ص ۱۲ به بعد کتاب: الشعر والشعراء ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، چاپ دارالشفافه، بیروت ۱۹۶۴ م.
- ۱۲ - رک: ص ۱۶۱ الصناعهتین، ابی هلال حسن بن عبدالله بن سهل العسکری، تحقیق از: علی محمد البجای - ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابی الحلبی و شرکاه، چاپ اول ۱۳۷۱ ق ۱۹۵۲ م
- ۱۳ - رک: ص ۸۴ نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تصحیح: س ۱. بونیباکر، چاپ بریل، لیدن.
- ۱۴ - رک: ص ۲ و ۳ تا ص ۲۴ البدیع، عبدالله بن معتر، چاپ کراتشوفسکی، لنینگراد.
- ۱۵ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۲۱۶، س ۱۷.
- ۱۶ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۲۱۶، س ۱۸. درین بیت، کوه مستعار منه است و ابر مستعار له. از دریا سوی گردون شدن از ملایمات مستعار له است (= ابر) و گوهر درکان داشتن از ملایمات مستعار منه است (= کوه) برای آگاهی بیشتر رک: ص ۱۹۰ و ص ۱۹۱ هنجار گفتار نصرالله نقوی، تهران ۱۳۱۷ چاپخانه مجلس.
- ۱۷ - درخت کهن = مستعار له است و آدم پیر = مستعار منه. میوه تازه ملایم است.

- ۱۸ - بحر = مستعارمنه است و حوادث روزگار = مستعارله پهناورملايم مستعارمنه است.
- ۱۹ - رک: ص ۱۷ عيارالشعر، محمد بن احمد بن طباطبا علوی، تحقیق و تعليق از: دکتر طه الحاجری و دکتر محمد زغلول سلام، قاهره، ۱۹۵۶ م.
- ۲۰ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۳۸ س ۳.
- ۲۱ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۳۲۲.
- ۲۲ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۴۳۹ س ۱۹.
- ۲۳ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱۵۰ س ۱.
- ۲۴ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱۵۰ س ۱۴.
- ۲۵ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱۵۰ س ۱۰.
- ۲۶ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۵۰۲ از سطر ۷ به بعد.
- ۲۷ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۶۴ س ۱۳.
- ۲۸ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۴۵، س ۲۴ و ۲۵.
- ۲۹ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱۴۰ س ۴.
- ۳۰ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱۴۰ س ۷.
- ۳۱ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۵۲ سطر ۱۲.
- ۳۲ - رک: عيارالشعر ص ۱۶.
- ۳۳ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۶۴ س ۱۵. بر وزن مفعول فاعلاتن مفاعیلان.
- ۳۴ - والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم.
- ۳۵ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۳۰۹ س ۹.
- ۳۶ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۳۸ سطر ۱۵ و ۱۶.
- ۳۷ - والليل اذا يغشى، والنهار اذا تجلّى.
- ۳۸ - ليلة القدر خير من الف شهر، تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر.
- ۳۹ - به نقل از: البلاغة تطور وتاريخ، دکتر شوقي ضيف، دارالمعارف مصر، ۱۹۶۵ م. صفحات ۱۱۴ و ۱۱۵.
- ۴۰ - رک: ص ۳۵ دلائل الاعجاز.
- ۴۱ - رک: البلاغة تطور وتاريخ ص ۱۱۹.
- ۴۲ - رک: دلائل الاعجاز از ص ۴۰ تا ص ۴۴.
- ۴۳ - رک: دتل الاعجاز ص ۴۴.
- ۴۴ - رک: ص ۱۰ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابو علي الحسن بن رشيق القيرواني، حواشي و تحقيق از: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، چاپ ددم ۱۳۷۴ هـ. ق ۱۹۵۵ م.
- ۴۵ - رک: العمدة ص ۱۱۹.
- ۴۶ - نسيب (م.ع) تشبيب در شعر و غزل. نسب الشاعر بالمرأة نسباً و نسيباً و منسباً» تشبيب کرد بدان زن در شعر و غزل گفت و صفت جمال وى نمود. فرهنگ نفیسی.

- ۴۷ - رک: العمده ص ۱۲۰.
- ۴۸ - رک: العمده ص ۱۲۴.
- ۴۹ - رک: العمده ص ۲۶۶.
- ۵۰ - رک: العمده ص ۲۶۷.
- ۵۱ - به نقل از کتاب البلاغة تطور و تاریخ ص ۱۵۴.
- ۵۲ - رک: ص ۳ اسرار البلاغة، امام عبدالقاهر جرجانی به تحقیق: ه. ریتز، استانبول ۱۹۵۴ م.
- ۵۳ - رک: دلائل الاعجاز ص ۳۵ تا ص ۴۴ و دلائل الاعجاز ص ۲۶۴ و دلائل الاعجاز ص ۶۴.
- ۵۴ - در تاریخ ادب سه ابن اثیر بوده است که برادرند: ۱ - ضیاء الدین ابن اثیر نویسنده المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر. ۲ - عزالدین ابن اثیر نویسنده کتاب الکامل فی التاریخ و کتاب أشد الغابة فی معرفة الصحابة. ۳ - مجدالدین ابن اثیر محدث و فقیه و نویسنده کتاب جامع الاصول فی احادیث الرسول. النهایة من غریب الحدیث. رک: مقدمه کتاب المثل السائر نوشته محمد محیی الدین عبدالحمید ص ح تا ص ۱۰.
- ۵۵ - رک: ج ۱ ص ۶۹ المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر، ابی الفتح ضیاء الدین نصرالله بن محمد بن محمد ابن عبدالکریه المعروف بابن اثیر، تحقیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م.
- ۵۶ - خطیب قزوینی پس از آن که احساس کرد که برای تفصیل مطالب اجمالی کتاب تلخیص المفتاح به شرحی و ایضاحی نیاز هست، کتاب الايضاح را نوشت و مطالب را در آن شرح داد و مطالبی از دو کتاب: دلائل الاعجاز و اسرار البلاغة جرجانی بر آن افزود که آن نیز یک مقدمه دارد و سه بخش.
- ۵۷ - رک: مطول چاپ عبدالرحیم ص ۱۱.
- ۵۸ - مطول چاپ عبدالرحیم ص ۱۲.
- ۵۹ - رک: مطول چاپ عبدالرحیم ص ۱۵.
- ۶۰ - الملكة هي كيفية راسخة في النفس حاصلة من كثرة ممارسة قواعد الفن.
- ۶۱ - رک: مطول چاپ عبدالرحیم ص ۱۹.
- ۶۲ - رک: مطول چاپ عبدالرحیم ص ۱۹.
- ۶۳ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۴۵۵. تصحیح سید نصرالله تقوی، چاپخانه گیلان، شهریور ۱۳۳۹.
- ۶۴ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۱۴۶.
- ۶۵ - رک: دیوان ناصر خسرو ص ۶ س ۱۹.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پیامبر بزرگوار، افصح العرب

حضرت محمد، صلوات الله و سلامه علیه، پیامبر بزرگوار، گفته است: «أنا أفصح العرب...»^۱ یعنی: من فصیح ترین فرد عرب هستم. و علت این که، فصاحت را به خود نسبت داد و نه بلاغت را، از این جهت است که، آنچه بر زبان پیامبر اکرم جاری شده، الفاظ آنها از آن پیامبر است و معانی و مفاهیم، از سوی خدا، که بدو الهام شده است و با توجه به تعبیری که علمای علم بلاغت، در باره تفاوت میان فصاحت و بلاغت گفته اند، این سخن درست می باشد، زیرا ابن سنان خفاجی معتقد است^۲ که: فصاحت خاص الفاظ است و بلاغت در الفاظ و معانی مشترک.

کلمات و احادیثی که بر زبان پیامبر اکرم، جاری شده، هر چند که وحی نبوده، لیکن از قلبی سرچشمه گرفته است که مرتبط به منبع وحی بوده و در آن کلمات، حشو و زوائد وجود نداشته است. اگر گفتار پیامبر درباره موعظه و اندرز بوده، از قلبی سرشار از عواطف انسان دوستی مایه گرفته و چنانچه در باب حکمت بوده، از اندیشه ای عالی و فکری بلند برخاسته است.

درست است که قرآن کلامی آسمانی است که به زمین آمده و از آسمان به اهل زمین خطاب شده و برای مردمان کره خاک، نازل شده، ولی باید گفت که، سخنان پیامبر نیز، از لحاظ بلاغت و فصاحت، کلامی است زمینی که از لحاظ علو درجه، آسمانی شده است و به قول دانشمند مصری^۳، بلاغت نبوی، بلاغتی است که آدمی با اندک دقت می فهمد که مجازهای پیامبر در حد حقیقت است و ایجازهای او، در حد

اعجاز.

درست است که در میان قوم عرب، فصحا و بلغائی وجود داشته که کلام پیراسته و سخن استوار، می‌گفته‌اند لیکن گاه در موردی که کلام به شرح و تفصیل نیاز داشته و ضرورت ایجاب می‌کرده که کلام مطنب آورده شود، آنان کلام را موجز می‌آورده‌اند و به معنی خلل وارد می‌شده است، لیکن سخن پیامبر چنین نیست، بلکه در نهایت فصاحت و بلاغت است و به شیوه‌ای استوار، معانی فراوان را در کلمات اندک، باز گفته است و در مواردی که کلام، به بسط و شرح، نیاز داشته است، پیامبر، مبسوط و مفصل سخن گفته و آن گاه، که حدیث، قصر و ایجاز را، ایجاب می‌کرده، سخن به کوتاهی بیان شده است.

فصاحت و بلاغت پیامبر، ذاتی و طبیعی وی است، در صورتی که فصاحت فصحای عرب بوسیله تعلیم و تلقین هم بوده است. محیط پرورشی پیامبر و استعداد ذاتی و فطری او در این امر بی‌تأثیر نبوده است؛ زیرا پیامبر در افصح قبائل، از لحاظ نطق و بیان پرورش یافته، در خاندان بنی هاشم متولد شده و قبیله بنی سعد بن بکر (افصح قبائل بوده‌اند و در اطراف مکه در آمد و شد و اطفال قریش را جهت شیر دادن می‌برده‌اند) او را به شیرخوارگی و رضاعت گرفته است و بی‌جهت نیست که پیامبر، گفته است: «أفصح العرب، بیث آتی من قریش و نشأت فی بنی سعد بن بکر».

حسن بن علی علیهما السلام، از هند بن ابی هاله می‌خواهد که اوصاف حضرت پیامبر را بیان کند، ابن ابی هاله، یک سلسله صفات ظاهری و صوری پیامبر را باز می‌گوید، امام حسن از او می‌خواهد که شیوه سخن گفتن او را برایش تعریف کند، هند بن ابی هاله می‌گوید: پیامبر، همیشه در حال اندیشیدن بود و جز در مورد نیاز، سخن نمی‌گفت، وقتی هم که سخن می‌گفت «یتکلم بجوامع الكلم» یعنی معانی فراوانی را به الفاظ کمی بیان می‌کرد، «مع حکمة و سُمُو و بلاغة» بطوری که در سخنانش نه فرونی بود و نه کاستی. و در میان فصحای دیگر، کسی را نمی‌توان به این جامعیت نشان داد و بی‌جهت نیست که وقتی از آن حضرت می‌پرسند که ما سخن فصحای عرب را زیاد شنیده‌ایم و کلام آنان را بررسی کرده‌ایم، لیکن کسی را فصیح‌تر از تو نجسته‌ایم، ترا چه کسی تعلیم داده است؟ جواب می‌دهد: «أذبنی ربی فأحسن تأدیبی» یعنی مرا خدایم

تعلیم داده و چه خوب هم تعلیم داده است.

ابن قتیبه، می‌گوید: معانی فراوان را در الفاظ اندک بیان کردن معنای حدیث «... جوامع الکلم» است.

جاحظ نیز در بلاغیت پیامبر اکرم می‌گوید: آنچه خداوند، ویژه محمد (ص) قرار داده و او را بدان صفت ممتاز گردانیده، بلاغت اوست، زیرا با الفاظ کم معانی فراوانی را بازگو کرده است. پیامبر اکرم، گفته است: «اوتیت جوامع الکلام» کلم جمع کلمه و جوامع جمع جامعه است و در اینجا چون، موصوف کلمه است، جامعه آورده و سپس آن را جمع بسته است، در صورتی که برای موصوف مذکر، جامع، می‌آورند، یعنی در واقع: «أوتی الکلم الجوامع للمعانی».

از پیامبر اکرم، عبارتهائی شنیده شده که جامعیت دارد و با لفظ کم معانی فراوانی را در بردارد یعنی یک کلمه معنی وسیع تری از کلمات مشابه خود دارد، مثلاً در روز جنگ حنین، پیامبر گفته است: «الآن حمی الوطیس» که این عبارت، جامع تراست و مفهوم بیشتری را می‌رساند تا عبارت «اشترت الحرب» که دیگران بکار می‌بردند. معنای عبارت یعنی: آتش جنگ بر آفریننده شد، اقا و طیس که به معنای تنور است و جای آتش و مرکز حرارت، جامعیت بیشتری دارد و مفهوم داغی و گرمی را برای جنگ، بهتر می‌رساند و در ذهن شنونده شعله‌وری و گرمی را بهتر مجسم می‌کند، و بنا به گفته ابن اثیر^۷، این عبارت بطریق مجاز، پیش از پیامبر از کسی دیگر شنیده نشده است.

«جوامع الکلم» را به طریق دیگر نیز تعبیر کرده‌اند و در واقع با مفهوم ایجاز یکی است یعنی با الفاظ کم، معانی فراوانی را باز بگویند. عباراتی که از پیامبر، نقل شده از این ویژگی برخوردار است ولی تفاوت میان این دو، در آنست که: در ایجاز، الفاظی آورده می‌شود که بر معنای مورد نظر، دلالت می‌کند، بدون این که مفهوم اضافی را دربر داشته باشد، یعنی با لفظ کم، معنای فراوان، از آن الفاظ استنباط شود و شرط نیست که برای آن الفاظ نظیری نباشد، در صورتی که «جوامع الکلم» مفهوم وسیع تری را دربر می‌گیرد و معنای بیشتری را می‌دهد، همچون «حمی الوطیس» که منظور پیامبر ایجاز نبوده است ولی کلمه و طیس مفهوم بیشتری از داغی و گرمی را دربر دارد تا کلمات مشابه آن^۸. و در این مورد، هدف گوینده ایجاز نیست بلکه غرض وی، زیبایی است و در عین

حال، کلمه مفهوم وسیع تری را نیز در بر دارد، مثلاً ابوتمام، بجایِ رأس «= سر» که یک کلمه می‌باشد، ترکیب وطن النُّهی (= جایگاه خرد) که در کلمه است بکار برده؛ زیرا در ترکیب «وطن النُّهی» جامعیت بیشتر و مفهوم وسیع تری وجود دارد تا کلمه رأس که یک کلمه است و موجزتر^۱.

كهم صرام غضب اناف علی قفا منهم لاعباء الوغی حیمال
سبق المشیب الیه حتی ابتره وطن النُّهی من مفرق و قذال

دیوان ابی تمام ص ۲۶۳

در دیوان آخرین کلمه مصراع اول، قفا ضبط شده است ولی صواب آنست که «فتی» باشد، چون ضمیر «الیه»، بدان برمی‌گردد.

شکی نیست که کلمه رأس موجزتر است تا «وطن النُّهی»؛ زیرا «رأس» یک لفظ است و «وطن النُّهی» دو لفظ، ولی باید گفت که ترکیب «وطن النُّهی» زیباتر است و در تعبیر، از «رأس» بهتر است.

شاید بی جهت نباشد که، ابن اثیر می‌گوید^{۱۰}: یکی از چیزهائی که برای نویسندگان، ضروری است تا به موقع از آن استفاده شود، حفظ اخبار و احادیثی است که از پیامبر اکرم نقل شده؛ زیرا آن کلمات، در منتهای بلاغت است و نازل منزله قرآن کریم است. مثلاً به این سخن پیامبر اکرم توجه شود که می‌گوید: «أَدِّ الْأَمَانَةَ لِمَنْ أَسْتَمْتِكَ، وَلَا تَخْنَنَّ مِنْ خَانَكَ». در این حدیث، پیامبر اکرم به اداء امانت دستور می‌دهد، یعنی آنان که به انسانی اعتماد می‌کنند و امانت خود را به او می‌سپارند، بر آن شخص لازمست که امانت را به صاحبش بازگرداند، در جمله دوم، پیامبر اکرم، ما را از خیانت باز می‌دارد و می‌گوید: مبادا، خائن را به خیانت مجازات کنی و همچون خودش بدو جزا بدهی؛ زیرا پیامبر می‌خواهد، انسان‌ها را از یک کار ناپسند باز دارد.

این حدیث، از دو جمله طلبی، ترکیب شده که یک جمله امر است و دیگری نهی و بظاهر، جمع میان اضداد است، در صورتی که فی الواقع، جمع میان آن‌دو نیست و اگر خوب دقت شود در جمله دوم نیز که پیامبر، انسانها را از خیانت نهی کرده، تأکید است برای دستور به امانت و درستی و از لحاظ بلاغت حائز اهمیت است بویژه که با واو حرف عطف، جمله دوم به جمله نخستین، ارتباط پیدا کرده است و چنانچه گفته می‌شد:

«إِذَا الْأَمَانَةُ لِمَنْ ائْتَمَنَكَ، لَا تَخُنُ مَنْ خَانَكَ» تأکید آن کمتر بود تا وقتی که دو جمله با «وَإِذَا الْأَمَانَةُ لِمَنْ ائْتَمَنَكَ لَا تَخُنُهُ» و یا «إِذَا الْأَمَانَةُ تَخُنُ» نتیجه و غرض آن کمتر بود، تا عبارتی که پیامبر گفته است.

درین حدیث کلماتی را که پیامبر برگزیده است، قابل توجه است؛ زیرا پیامبر، کلمه «إِذَا» بکار برده و نه «إِعْطَاءً، إِرْجَاعً، إِعَادَةً وَقَضَاءً» زیرا مفهوم این کلمات غیر از «إِذَا» است و نیز گفته است: لَا تَخُنُ (= خیانت مکن) و نگفته است: «لَا تَجَازُ بِالْخِيَانَةِ» یا «لَا تَعَاقِبُ بِالْخِيَانَةِ» برای این که، این گونه عبارات رساننده مطلب نخستین نمی باشد و عبارتی را که پیامبر گفته است، دقیق تر و مؤثرتر است تا عبارت: «كُنْ أَمِينًا وَلَا تَكُنْ خَائِنًا».

بلاغت پیامبر، در درجه اول، به توفیق^{۱۱} خدائی ارتباط پیدا می کند با توجه به اینکه، خدای بزرگ پیامبر را برای مردمی برانگیخت که خود از فصاحت و بیان بهره داشتند، پیامبر هم، به لهجه های مختلف آگاه بود و بدون تعلّم با الهام و توفیق الهی می توانست به گفته های آنان، به لهجه های خودشان پاسخ بدهد ولی تقوی و برتری پیامبر، در لغت قریش که افصح لغات است، خود مسأله دیگری است؛ زیرا پیامبر در این قبیله تربیت شده و در قبیله سعدبن بکر، شیر خورده و با دو قبیله اوس و خزرج که در مدینه بودند، در تماس بوده است.

در کلام پیامبر، تشبیهات جالبی وجود دارد. می دانیم که تشبیه و تمثیل، وسیله ای است که هر گوینده ای برای بازگو کردن منویات خود و بهتر تأثیر بخشیدن کلامش در ذهن شنونده و خواننده، سعی می کند که بوسیله تشبیه، کلام خود را مؤثرتر کند تا در اذهان بهتر جای گزینند و اثر بخشد و تشبیه و تمثیل، اختصاص به زبانی خاص و یا مردم معینی ندارد و یک چیز جهانی و همگانی است و تنها در شیوه بیان و مواد تشبیه، با یکدیگر متفاوتست.

سخنان و احادیث پیامبر نیز برای اینکه در ذهن شنونده و در قلوب خواننده، بهتر اثر کند، از این خصیصه بی نصیب نمانده و پیامبر در گفتار خود به بهترین وجهی از تشبیهات عالی استفاده کرده است و در کلام خود، تشبیهات بلیغی را، باز گفته است.

مثلاً در حدیث «انّ احدکم میرآة اخیه...»^{۱۲} پیامبر اکرم، با موجزترین الفاظ، مهم‌ترین معنی را، بازگو کرده است زیرا اولاً پیامبر اکرم، کلام خود را با حرف تأکید «انّ» بیان کرده و مسندالیه را که «أحد» باشد به ضمیر مخاطب جمع، اضافه کرده تا که همه را دربر گیرد و شمولی داشته باشد و آن گاه «مرآة» که مسند است و مشبه به، با حذف آدات تشبیه آورده که در واقع، تشبیه بلیغ است و شنونده از آن، تأکید بیشتری احساس می‌کند و ضمناً یکی بودن و اتحاد میان مشبه و مشبه به را می‌فهمد و اضافه شدن «مرآة» به «أخیه» اختصاص را می‌فهماند و چنانچه خوب دقت شود و در نظر گرفته شود که مرآة (= آینه)، به بیننده دروغ نمی‌گوید و آنچه هست، همان‌طوری که هست، نشان می‌دهد نه آن‌طوری که باید باشد، خواننده می‌فهمد که گوینده کلام، در نصیحت خود چقدر، صادق است و ناصح، سخنی به حقیقت گفته است. و نیز اگر گوینده بتواند، مفاهیم عقلی را به صورت حسی نشان بدهد، در ذهن شنونده بهتر جای‌گزین می‌شود و سخن در مستمع تأثیر بیشتری خواهد داشت، مثلاً به این سخن پیامبر که گفته است: «الا و انّ الغضب جمره فی قلب ابن آدم» توجه کنید. رسول خدا، در این حدیث، غضب را به جمره (اخگر، پاره آتش) تشبیه کرده و کلام خود را به آدات استفتاح و یا حرف تشبیه «الا» مؤکد گردانیده و سپس به «انّ» حرف تأکید، مؤکدتر گردانیده است. در این حدیث غضب که یک انفعال نفسانی است و معنوی می‌باشد، به جمره که محسوس است تشبیه شده و چون آدات تشبیه هم، محذوف است، باید آن را از نوع تشبیه بلیغ دانست؛ زیرا با حذف آدات تشبیه، می‌توان گفت که در واقع مشبه و مشبه به، یکی است.

و چنانچه گفته می‌شد: «و انّ الغضب فی قلب ابن آدم کالجمره.» ارزش بلاغی حدیث کمتر می‌شد؛ زیرا اولاً حرف تشبیه «الا» در کلام نبود، در صورتی که سیاق عبارت، ایجاب می‌کند که حرف تشبیه آورده شود؛ زیرا اقتضای کلام، تخویف و تحذیر است و ثانیاً با آوردن حرف تشبیه «ک» از اتحاد میان مشبه و مشبه به کاسته می‌شد و میان آن دو، فاصله‌ای بوجود می‌آمد.

در کلام پیامبر، تشبیه‌هایی که جنبه تقریر حالت مشبه را دارد و بدان جنبه تجسیم می‌بخشد، فراوان هست، مثلاً در این حدیث: «ایاکم والحسد فانه یا کل

الحسنات كما تأكل النار الحطب» پیامبر اکرم، می‌خواهد، انسانها را از حسد که یکی از صفات ناپسند است، برحذر دارد و برای اینکه اذهان را بیشتر توجه دهد و آدم‌ها را بهتر برحذر دارد گفتار خود را با «إياكم» که از أدات تحذیر است، آغاز کرده و برای اینکه شنونده را از محذّر منه (= حسد) بخوبی برحذر دارد و بدان توجه دهد، فعل و فاعل را هم، برای ایجاز، حذف کرده و برای ربط میان دو جمله، جمله بعدی را با فاء تعلیلیّه و حرف تأکید «أنّ» بیان کرده است و هیأت حاصله میان حسد و حسنات و از میان رفتن کارهای خوب بوسیله قبح و زشتی حسد و بد بودن بیش از اندازه حسد را، به هیأت و کیفیت حاصله میان آتش و هیزمی که در آن افکنده می‌شود و می‌سوزد و به خاکستر تبدیل می‌گردد، تشبیه کرده است.

پیامبر اکرم، رعایت احترام^{۱۳} پدر و مادر را با عبارتی بسیار مؤثر که جنبه بلاغی آن نیز بسیار قوی است، بخوبی بیان کرده و می‌گوید: «أنّ» من الكبائر أن يثتم الرجل والديه» درین حدیث، با تقدّم مستند بر مستدالیه و آوردن جمله با حرف تأکید «أنّ» تحذیر بیشتری فهمیده می‌شود.

درین حدیث، مستدالیه، فعل مضارع، «أن يثتم» می‌باشد که به تأویل مصدر می‌رود و علت اینکه، پیامبر اکرم حدیث را با «أنّ» مصدری و فعل مضارع آورده است، نکته‌ای وجود دارد و حال آنکه ممکن بود، گفته شود: «أنّ من الكبائر شتم الرجل والديه» و آن نکته این که: فعل مضارع، افاده استحضار صورت می‌کند و قبح آن کاملاً محسوس است و ملموس در صورتی که «شتم الرجل ابویه» یعنی ناسزا گفتن انسان به پدر و مادرش چیزی نیست تا قبح بی ادبی و اهانت به پدر و مادر را در برابر شخص مجسم کند و قبح آن ملموس باشد و به نظر آید.

حدیث «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين»^{۱۴}، را پیامبر اکرم درباره ابو عزة جَمَحِي شاعر گفت؛ زیرا وی در جنگ بدر، اسیر شده بود و پیامبر او را رها کرد و بار دیگر در جنگ اُحُد شرکت کرد و اسیر شد، و از پیامبر خواهش کرد تا که او را آزاد کنند، پیامبر گفت: «لا يلدغ المؤمن...»

در واقع پیامبر می‌خواهد بگوید: شخص مؤمن دوبار فریب دشمن را نمی‌خورد، ولی این مسأله را برای این که بهتر مجسم کند و مطلب را بهتر روشن سازد تا در اعماق

دل خواننده بهتر اثر کند، آن را تشبیه به حالت کسی می‌کند که یکبار از سوراخ مارگزیده شده باشد و برایش تجربه‌ای حاصل شده باشد که دیگر بار از آن سوراخ پرهیز کند تا آسیبی بدو نرسد و اکنون این گفتار بمنزله مثلی در موارد مشابه بکار می‌رود.

مثلاً، گاه بر تشبیه مرکب اطلاق می‌شود، تا که چیزی را به قیاس آن، بر چیز دیگر تشبیه کنند. و در قرآن هم خدای بزرگ، برای روشن کردن موضوعات مختلف، مثل هائی می‌آورد و حتی در آیه ۷۲ سوره حج (سوره ۲۲) می‌گوید: «یا ایها الناس ضرب مثل فاستمعوا له...» و نیز نویری در جلد سوم صفحه ۲ کتاب «نهاية الأرب» از قول مبرد می‌گوید: مثل از مثال مشتق و گرفته شده و مثل سخن رائجی است که اصل در آن تشبیه است و در واقع حالت و کیفیتی به حالت اولیه همانند می‌شود و می‌افزاید: «فلان امثل من فلان، ای اشبه». و نیز نویری از قول ابراهیم نظام نقل می‌کند که: در مثل چهار چیز وجود دارد که در دیگر اقسام کلام نیست:

ایجاز لفظ، مفهوم را خوب رساندن، کلام را به گونه تشبیه بهتر بیان کردن، کلام را به اسلوب کنائی بیان کردن.

و می‌افزاید که در تمام این حالات، نهایت بلاغت هست.

و نیز از قول ابن مقفع می‌گوید: اگر کلامی را به شیوه مثال بیان کنیم، برای شنونده خوش آیندتر و درک آن کلام، روشن‌تر خواهد بود.

پیامبر اکرم، در روز جنگ حنین گفته است: «الآن حمی الوطیس» یعنی: آتش جنگ، هم اکنون شعله‌ور گردید. (این مثل در صفحه ۳ جلد سوم کتاب نهاية الأرب نویری در امثال مشهوره نوشته شده است) و طیس: حفره و گودالی است که در آن نان می‌پزند و «حمی الوطیس» در اینجا بطور مجاز بکار رفته است و نه بر سبیل حقیقت؛ زیرا منظور شدت جنگ است و تشبیه جنگ به آتش از دو جهت است: اولاً حرارتی که از برخورد شمشیرها و زیادی حرکات بوجود می‌آید و ایجاد حرارت می‌کند و ثانیاً همانطور که، آتش بر اثر سوختن، هیضم، را از میان می‌برد و به خاکستر تبدیل

می‌کند، جنگ هم، جنگاوران رانیست و نابود می‌کند. عبارتی را که پیامبر در روز جنگ حُنین گفته است، بتدریج مثلِ رافع و زیبایی شده که در هنگام جنگ شدید میان دو تن یا جماعتی گفته می‌شود و علمای بیان، آن را استعاره تمثیلیه گویند^{۱۵}.

در گفتار پیامبر اکرم، مجاز مرسل، بطور طبیعی بکار رفته و هیچ گونه تصنع و تکلفی در گفتار آن بزرگوار نیست. مجاز مرسل یعنی لفظی در غیر معنای حقیقی خود، با علاقه‌ای غیر علاقه مشابهت بکار رود، بشرط اینکه قرینه‌ای که مانع از اراده معنای وضعی است، وجود داشته باشد.

پیامبر اکرم، روزی، درباره اهمیت صدقه دادن و خودداری، از سؤال و گدائی، سخن می‌گفت، در ضمن گفت: «الیدُ العلیا خیرٌ من الیدِ السفلی» که منظور از ید علیا، دست دهنده و غرض از ید سفلی، دست گیرنده است.

بیان پیامبر، در نهایت بلاغت است و شیوایی؛ زیرا پیامبر گفته است که: مسلمان باید، مناعت طبع داشته باشد و دست گدائی به سوی این و آن دراز نکند ولی چون دین اسلام، شریعت سهله متحیه است و آسان گیر، برای آنان که نمی‌توانند کار و کسبی داشته باشند، راهی درست کرده که به آنان صدقه داده شود «انما الصدقاتُ للفقراء والمساکین...»^{۱۶}.

اگر گفتار پیامبر خوب بررسی شود و در تصویری که از حالت مُعطی (= دهنده) و گیرنده، از این گفتار فهمیده می‌شود، بخوبی دقت شود، باین نتیجه می‌رسیم که: دست گیرنده که دراز شده تا چیزی را بگیرد، در مرحله سُفلی و دست دهنده که عطائی را می‌بخشد و عزیزست، در مرحله عُلیاست^{۱۷}.

گفتن عُلیا و سفلی به صیغه تفضیل، حاکی از بُعد و دوری بیش از اندازه است و ممدوح و مذموم بظاهر دست می‌باشد ولی در واقع صاحب دست و دو شخص می‌باشند که در دو مرتبه عالی و نازل قرار گرفته‌اند و پیامبر می‌خواهد با گفتن «ید» صاحب ید را اراده کند، با علاقه جزئیّت و کلیّت، تا مجاز مرسل باشد و چون دست، وسیله عطا و اخذ و دادن و گرفتن است، انحصار از دیگر اعضاء بدن است و لذا به ید، تعبیر شده است.

اگر گفته می‌شد: «الرجلُ الأعلى خیرٌ من الرجلِ الأسفل» و یا گفته می‌شد: «صاحبُ الیدِ العلیا خیرٌ من صاحبِ الیدِ السفلی» تصویری از «تدسائل» و «تد معطی» و ستایش معطی و بخشنده و مذمت سائل و گیرنده، نبود. با توجه به اینکه درین عبارت، ایجاز وجود ندارد، در صورتی که در گفتار پیامبر ایجاز وجود دارد و چنانچه گفته می‌شد: «المتصدق خیرٌ من السائل» با آن که درین عبارت، ایجاز وجود دارد ولی در آن تصویری نیست.

اینست که باید گفت: بلاغت پیامبر اکرم، فطری و ذاتی و الهامی است، در صورتی که بلاغت دیگر بلغاء، تکلفی و تصنعی است و در نتیجه، بلاغت پیامبر بدون عیب است، در حالی که، بلاغت دیگر افراد، گاه از خطا و لغزش خالی نیست و ممکن است، کلمه نامناسبی بجای کلمه دیگر گفته شود.

فصل و وصل، از مباحث علوم بلاغی است^{۱۸} که گوینده، گاه در گفته و یا نوشته خود از آنها استفاده می‌کند. فصل راء آن گاه بکار می‌برند که میان دو جمله و یا دو مطلب، اتصال بحدّ کامل باشد، بطوری که جمله دوم، تأکید لفظی و یا معنوی برای جمله نخستین است و در واقع جمله دوم، لفظاً با جمله نخستین مختلف ولی از لحاظ مفهوم یکی است و بقول اهل ادب، جمله دوم، بدل و یا عطف بیان است، برای جمله دوم. در حدیث «من ظلم مُعاهداً او انتقصه او کلفه فوق طاقته او اخذ منه شیئاً بغير طیب نفسه فأنا حجیجه يوم القيامة» جمله شرطی «من ظلم معاهداً» به سه جمله بعد از خودش، وصل شده و در واقع ذکر خاص است بعد از عام و در واقع بیان نوعی از انواع ظلم است و جزاء بر هر یک مترتب است، درین حدیث، رابط حرف «أو» می‌باشد.

این گفتار، پس از آن که، بخوبی تجزیه و تحلیل شود و از لحاظ بلاغی بررسی گردد، فهمیده می‌شود که پیامبر اکرم تا چه اندازه، به عدالت و وفای بعهد و رعایت هم‌پیمان را کردن، توجه کرده است.

نکره آوردن مفعول (= مُعاهداً) در جمله شرطی «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِداً» افاده عموم می‌کند و در واقع می‌خواهد بگوید: نسبت بر مُعاهده. و نیز نکره آوردن «شیئاً» در جمله

۱۸ معاهد: الف - کسی که با دیگری، عهد و پیمان بسته، هم عهد، هم پیمان.

چهارم بر اندکی و خُردی دلالت می‌کند و در مقام تحذیر است و می‌خواهد بگوید: گرفتن چیزی، هر چند کم و ناچیز هم باشد، مستوجب عقوبت خواهد بود.

درین حدیث، جواب شرط، «فانا حجیج...» جمله اسمیه است تا که بر امر ثابت دلالت کند، مُضافاً به این که «حجیج» هم به صیغه مبالغه، بیان شده و مجازات را هم در روزی که «لا تملک نفسٌ لنفس شیئاً» یعنی روز قیامت قرار داده است.

درین گفتار، رابطه معنوی، میان اجزاء عبارت، وجود دارد؛ زیرا در سه جمله «او انتقصه» «او کلفه فوق طاعته» «او أخذ منه شیئاً...» ضمیری که به اسم شرط «مَنْ» برگردد، هست و این ارتباط، نشان می‌دهد که همه آن جمله‌ها، در جزاء، اشتراک دارند.

در حدیث «ادالامانة لمن ائتمنک ولا تخن من خانک» جمله نهی دومی به جمله امر اولی، ارتباط پیدا می‌کند و با اصطلاح، «وصل» شده؛ زیرا هر دو جمله انشائی هستند و مسندالیه هم که ضمیر مخاطب است، در هر دو یکی است و میان دو مسند هم، ملازمه هست یعنی اداء امانت و عدم خیانت.

پیامبر گفته است: «*العلم خلیل المؤمن، والحلم وزیره، والعقل دلیله.*» درین حدیث، پیامبر می‌خواهد به یک سلسله صفاتی که در زندگی انسان اهمیت دارد، روح و حس و اراده بدهد و آنها را نازل منزله جاندار، بداند و برای اینکه وحدت مشبه و مشبه به ایجاد شود، عبارت را بدون ادات تشبیه، آورده است و در واقع می‌خواهد بگوید: علم همچون دوستی است برای مؤمن؛ زیرا که انسان را از وحشت تنهایی، رهایی می‌دهد همان‌طور که دوست، این چنین است. و حلم برای آدمی، همچون وزیری است که معاضد و موازر و همپشت اوست. و عقل برای آدمی، دلیل و راهنمائی است که آدمی را در تاریکی‌های مشکلات، رهبری می‌کند و از مضایق و تنگناها، رهایی می‌بخشد و از گمراهی نجات می‌دهد.

کلام پیامبر، در مورد حسن خلق بسیار جالب است که می‌گوید^{۱۹}: «ألا اخبرکم

← ب - کافر حربی که در امان مسلمانان درآید، عسویکی از جوامع مذهبی که بموجب عهدنامه تسلیم (صلح) تحت حمایت مسلمانان در می‌آمدند و مکلف به پرداخت جزیه بودند. فرهنگ معین ص ۴۲۱۸.

بأحبكم آلى واقربكم منى مجالس يوم القيامة: احاسنكم اخلاقاً الموطئون اكنافاً، الذين يالْفون ويولفون؛ الا اخبركم بأبغضكم آلى و ابعدم منى مجالس يوم القيامة؛ الشرثارون المتفیهقون. قيل: يا رسول الله وما المتفیهقون؟ قال: المتكبرون.»

بخش نخست این حدیث، ناظر به حسن اخلاق که مناط رسالت پیامبر اکرم است، می باشد؛ زیرا پیامبر مبعوث شده «لیتمم مکارم الأخلاق».

جنبه بلاغی حدیث در اینست که، حدیث اولاً به حرف تنبیه «آلا» موکد شده و به صیغه تفضیل «أحب» بیان شده و باید گفت که تفضیل در تفضیل نیز شده و برای رفع تکرار به صیغه «أحب و أقرب» گفته شده است. در بخش دوم حدیث پیامبر، پُرگویان و آنان را که به تکلف سخن می گویند، نکوهش کرده است.^{۲۰}

گفتار پیامبر اکرم از لحاظ صنعت مطابقه، در خور اهمیت است. مطابقه، صنعتی است که گوینده کلمه ای را با کلمه دیگر که ضد آن است. در گفتار خود و یا نوشته و یا خطبه و یا شعرى بیاورد، مانند: سواد و بیاض (سیاهی و سفیدی) لیل و نهار (شب و روز) حرّ و برّد (گرما و سرما) و قدامة بن جعفر، مطابقه را چنین تعریف می کند:^{۲۱}

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

«فأما المطابق فهو ما يشترك في لفظة واحدة بعينها...»

تجنیس که بنا به گفته اصمعی در کتاب «الأجناس» آنست که گوینده، در شعرى و یا عبارتی دو کلمه متجانس را بیاورد، [البته تجنیس انواع و اقسامی دارد] در گفتار پیامبر فراوان است همچون این گفتار درباره سه قبیله: «عصیة — غفار — اسلم» که پیامبر درباره آنها گفت: «عصیة عصیت الله و رسولہ و غفار غفر الله لها، و اسلم سالمها الله.» و یا این سخن پیامبر که گفته است: «الظلم ظلمات يوم القيامة...» که ابوتمام هم، آن را در شعر خود بکار برده است.

«بجلا ظلمات الظلم عن وجه امّة اضاء لها من كوكب العدل آفة.»
و یا این سخن که از پیامبر پرسیدند: «من المسلم؟» (مسلمان چه کسی است؟).

جواب داد: «من سلّم المسلمون من لسانه ویده»^{۲۲}.

ابن معتر هم در کتاب «البدیع» در تعریف تجنیس می گوید: تجنیس آنست

که، کلمه‌ای که همجنس کلمه دیگری است آورده شود، در شعر و یا در نثر^{۲۳}.
 در کلام پیامبر اکرم، گفتار مسجع، فراوان است و می‌دانیم که حضرت پیامبر به کسی که بطور مسجع با آن بزرگوار، سخن می‌گفت، به تندی گفت: «اسجعاً کسجع الکهان»؟ که این گفتار به «حدیث منع سجع» معروف شده است و بعضی گفته‌اند: اگر سجع در نظر پیامبر مکروه و ناخوشایند بود، اولاً چرا پیامبر خود، کلام مسجع فراوان گفته است مثلاً ابن مسعود، روایت می‌کند که پیامبر گفت: «استحيوا من الله حقّ الحياء» سپس ابن مسعود می‌گوید: ما گفتیم که: «إنا لنستحي من الله يا رسول الله» پیامبر گفت: ليس ذلك ولكن الاستحياء من الله ان تحفظ الرأس وما وعى والبطن وما حوى و تذکر الموت والبلی و من اراد الآخرة، ترک زينة الحياة الدنيا. که کلمات: وعى حوى — بلى — دنیا، با یکدیگر مسجوع هستند. رک: المثل السائر ج ۱/ ۲۷۲ و ۲۷۳.
 و ثانیاً، چرا آیات مسجع، در قرآن مجید، فراوان است (البته می‌دانیم که به خاطر حدیث منع سجع، برخی از علماء سجع قرآن را، فاصله نامیده‌اند).^{۲۴}

پاسخی که بر این اشکال داده شده و به اصطلاح، حدیث منع سجع را توضیح داده‌اند، اینست که پیامبر گفته است: «اسجعاً...» و سپس درنگ کرده و آن گاه گفته است: «کسجع الکهان» و در واقع موضوع را، معلق و مشروط کرده و سجع را بطور کلی منع نکرده، بلکه سجعی که به شیوه کهان باشد، منع کرده است.

بنابراین، سجع بطور اطلاق، منع نشده است بلکه سجعی که همچون سخن کهان، معنی فدای لفظ بشود و کلمات بی معنی و عباراتی که معنی فدای لفظ بشود، ناپسند است و پیامبر، منع کرده است^{۲۵}. ولی سجعی که کلمات مسجع در جای خود بکار رود و کلمات بمورد استعمال شود، خوبست، بطوری که گفته‌اند: سجع در کلام منثور، همچون قافیه است در شعر. و ناخوشایندی پیامبر از گوینده سخن مسجع^{۲۶}، از این جهت بود که وی کلام مسجوع متکلفی به شیوه کاهنان عرب، گفته بود؛ زیرا وی از پیامبر اکرم سؤال کرد: «یا رسول الله أرییت من لا شرب ولا اکل ولا صاح، فاستهل، ایس مثل ذلك یطل؟»^{۲۶}!

۲۳ این حدیث، به حدیث جنین معروف است. استهل الصبی: رفع صوته عند ولادته.

۲۴ یطل: ای لا تدفع دینه. نقد النثر، پاورقی ص ۱۰۷.

عبدالقاهر جرجانی هم، سجعی را که طبیعی و ذاتی باشد می‌پسندد و معتقد است که الفاظ برای بیان معانی است یعنی الفاظ خدمتکار معانی هستند و بلاغت در این نیست که گوینده و نویسنده، سجع متکلف بگوید و بنویسد. سجع گوی متکلف، بلیغ نیست^{۲۷}.

و نیز عبدالقاهر جرجانی در کتاب دیگرش^{۲۸}، سجع و جناس متکلفانه را مذمت می‌کند و اعتقاد دارد که معنی نباید فدای لفظ بشود و الفاظ باید پیرو معانی باشند؛ «لأن الألفاظ لا تتراد لا نفسها وإنما تتراد لتجعل أدلة على المعانی».

در گفتار پیامبر اکرم، استعاره‌های خوبی وجود دارد، ابوهلال عسکری استعاره را نقل عبارت از معنای اصلی لغت به چیز دیگری، برای غرض خاصی می‌داند. غرض خاص، ممکن است: توضیح بیشتر و یا تأکید و مبالغه باشد و یا گفتن مطلب بوسیله الفاظ کمتری. ابوهلال در کتاب «الصناعتین» به نقل یک سلسله عبارات که پیامبر بر سبیل استعاره، گفته، مبادرت ورزیده است^{۲۹}.

عبدالله بن المعتز نیز یک سلسله از گفتار پیامبر اکرم را که بر سبیل استعاره بکار رفته، نقل کرده است^{۳۰} که برخی از آنها را ابوهلال عسکری، پس از وی، در کتاب «الصناعتین» آورده است و بعضی از استعاره‌ها در کتاب «الصناعتین» موجود نیست. یکی از احادیث پیامبر اکرم که ابن معتز، آن را بعنوان استعاره نقل کرده، اینست «قال صلی الله علیه: غلب علیکم داء الأمم الذین من قبلکم، الحسد والبغضاء وهی الحالقة (زائل کننده و سترنده) حالقة الذین لا حالقة الشعر».

اسامة بن منقذ در کتاب «البدیع فی نقد الشعر»، پس از آن که استعاره را در ذهن شنونده و خواننده، اثربخش تر و مؤثرتر از کلامی می‌داند که در آن استعاره نباشد،^{۳۱} مثالهایی از گفتار پیامبر اکرم را، برای استعاره می‌آورد. ضمن این که، از آیات قرآنی و اشعار عربی و عبارات فارسی، برای استعاره مثالهایی می‌آورد، از گفتار پیامبر اکرم نیز حدیث «الفتنه نائمة لعن الله من ایقظها» را برای استعاره نقل

ه عبارت اسامة بن منقذ چنین است: «والاستعارة اوکد فی النفس من الحقیقة و تفعل فی النفوس ما لا تفعله الحقیقة.» بسیاری از احادیثی را که عبدالله بن معتز در البدیع ص ۳ و ۴ می‌آورد، ابن منقذ نیز در کتاب «البدیع فی نقد الشعر» ص ۴۱ می‌آورد، جز اینکه، ابن منقذ، علاوه بر احادیث اشعاری نیز برای استعاره بعنوان مثال ذکر می‌کند.

می‌کند^{۳۲}.

در گفتار پیامبر اکرم، صفت مطابقه، فراوان هست. مطابقه بنا به گفته ابوهلال عسکری^{۳۳} صنعتی است که گوینده، کلمه‌ای را با کلمه دیگر که ضد آن است، در جزئی از اجزاء نامه و یا بخشی از خطبه و یا شعر بیاورد مانند: سواد - بیاض (سیاهی، سفیدی) لیل - نهار (شب، روز) حرّ - برّد (گرم، سرما).

درین گفتار که پیامبر اکرم به انصار، خطاب کرده است، صنعت مطابقه وجود دارد سخن پیامبر اینست: «انکم لتکثرون عند الفزع و تَقِلُّون عند الطمع.»^{۳۴}

مبرد نیز، در کتاب «الکامل»^{۳۵} برای صنعت مطابقه، این گفتار پیامبر را نیز بعنوان مثال ذکر می‌کند: «وقال رسول الله (ص): امرنی ربی بتسج: الاخلاص فی السر والعلانیة والعدل فی الغضب والرضا والقصد فی الفقر والغنی و ان اعفوَ عَمَن ظلمنی و اصیلَ مَنْ قَطَعَنی، و اُعْطِیَ مَنْ حَرَمَنی و ان یكون نطقی ذکراً، و صمتی فکراً و نظری عبرة.»

ابوهلال عسکری می‌نویسد^{۳۶}: در این گفتار پیامبر نیز که می‌گوید: «ایاک والمُشارَة؛ فانها تمیت العرّة و تحیی العرّة» صنعت مطابقه وجود دارد. لکن باید توجه داشت که تعریف قدامة بن جعفر^{۳۷}، از صنعت مطابقه نه آن چیزی است که دیگران می‌گویند، بلکه قدامة بن جعفر می‌گوید:

«فاما المطابق فهو ما يشترك في لفظه واحدة بعينها مثل قول زياد الأعجم:

و نَبِّثَهُمْ يَسْتَنْصِرُونَ بِكَاهِلٍ و لِيَلْتَمَّ فِيهِمْ كَاهِلٌ وَسَنَامٌ
وقال الأفوه الأودي:

واقطع الهوجل مستأنساً بهوجل عبرانة عنتريس»
که لفظ «هوجل» در یک شعر به دو معنی بکار رفته است یعنی در مصراع

نخست به معنای «زمین» است و در مصراع دوم به معنای «ناقه».

علمای علم بلاغت، یک سلسله تجنیسهائی در گفتار پیامبر اکرم، جسته‌اند و در

• المشارَة: تفاعل من الشر. والعرّة: الحسن. والعرّة فی الاصل: القدر، واستعیر للمثالب. رک: ابوهلال عسکری،

کتابهای خود نقل کرده اند مثلاً اسامة بن منقذ^{۳۸}، این سخن پیامبر بزرگوار را که می‌گوید: «الظلم ظلمات يوم القيامة»^ه از نوع تجنیس مماثل می‌داند و تجنیس مماثل را چنین تعریف می‌کند: «... هو ان تكون الكلمتان، اسمين او فعلين.» و علاوه بر این که از آیات و کلمات قرآنی، مثالهایی همچون: «فَرَوْحٌ وَرِيحَانٌ» و «جَنَّتِي الْجَنَّتَيْنِ» را مثال می‌آورد، از سخنان پیامبر هم، مثالهایی می‌آورد، مثل: «ذَوَالْجَهَيْنِ لَا يَكُونُ وَجِيهًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^{۳۹}.

اسامة بن مُنْقَذ، برای تجنیسِ تصریف نیز از گفتار پیامبر اکرم، مثال می‌آورد^{۴۰}، همچون: «الخیل معقودٌ بنواصیها الخیر» و تجنیسِ تصریف را، آن می‌داند که: دو کلمه، فقط در یک حرف مختلف باشند همچون: «خیل و خیر» در حدیث پیامبر اکرم.

در گفتار پیامبر اکرم، کنایات^ه فراوان هست. نویری در کتاب^{۴۱} «نهاية الأرب» ضمن این که یک سلسله از کنایات قرآنی را نقل می‌کند^{۴۲}، از گفتار پیامبر اکرم نیز مثالهایی برای کنایه نقل می‌کند همچون: «إياكم وخضراء الدّمن» که در واقع می‌خواهد بگوید: «فلا تنكحوا هذه المرأة الحسناء لجمالها.»

نویری، زیباترین کنایات را، کنایه‌ای می‌داند که گوینده، لفظ قبیح و زشتی را بر زبان نراند و با لفظ زیبایی آن معنی را بیان کند و می‌افزاید: «ومن عادة العرب و شأنيهم، استعمال الكِنایات في الأشياء التي يستحیی من ذكرها، قصداً للتعقّف باللسان، كما يتعقّف بسائر الجوارح.»

برای تفهیم سخن مهمّ و موضوعی که حائز اهمیت است و گوینده می‌خواهد،

^ه آغاز حدیث این است: «قال رسول الله (ص): اتقوا الظلم، فان الظلم ظلمات يوم القيامة واتقوا الشح... رک: امام نووی. ریاض الصالحین جلد اول، چاپ دارالکتب الحدیثه، (مصر) ص ۷۵۹.

در واقع پیامبر می‌خواهد بگوید که: عدل همچون نوری است که دارنده آن را به بهشت رهنمون می‌کند و ظلم همچون ظلماتی است که برای دارنده آن حجابی است و مانع اوست به بهشت.

^ه در اصطلاح علم بیان، کنایه آنست که گوینده لازم معنای چیزی را اراده کند، با روا بودن و جواز معنای اصلی. و گفته‌اند که کنایه و مجاز از تصریح و حقیقت بلیغ‌تر است، زیرا که ذهن آدمی، در تصریح و حقیقت، از ملزوم به لازم منتقل می‌شود و در کنایه و مجاز از لازم به ملزوم.

در اذهان شنونده گان بیشتر تأثیر کند و گفتارش بهتر جایگزین گردد، گاه یک گوینده بلیغ، با تغییر حرکات و بکار بردن الفاظ ویژه و اشارات و افعال خاص، می تواند، مطلب را بهتر در اذهان رسوخ دهد و چه بسا که انجام کاری و عملی پیش از بیان کردن مطلبی، ذهن شنونده را به آن مطلب بخصوص، توجه می دهد، مثلاً در حدیث «الآنثکم بأکبر الکبائر...» در حالتی که پیامبر اکرم تکیه کرده سه بار به اصحاب می گوید: «الآنثکم بأکبر الکبائر...»؟ اصحاب می گویند: آری یا رسول الله. پیامبر می گوید: «الإشراک بالله و عقوق الوالدین و قتل النفس». سپس پیامبر می خواهد، سخن مهمتری را بازگو کند، اینست که حالت نخستین را که تکیه داده بود، تغییر می دهد و می نشیند و آن گاه می گوید: «الآنثکم بأکبر الکبائر...» یعنی: زنهار، بر حذر باش، از گفتن سخن دروغ و شهادت بناحق دادن.

پس از دقت به این نتیجه می رسیم که تکرار در عبارت، برای تأثیر در اذهان مؤثرتر است. و نیز هدف پیامبر از گفتن یک سلسله گناهان بزرگی بعنوان مقدمه، از این جهت است که می خواهد، شنونده را به گناه بزرگتری متوجه سازد و اینست که صرفنظر از تأکیدهای پیاپی و آوردن کلمه «الآنثکم» (برای تنبیه) و ذکر یک سلسله گناهان دیگر، حالت بدنی خود را نیز تغییر می دهد و سپس می گوید: «الآنثکم بأکبر الکبائر...» که باید گفت هدف اصلی پیامبر اهتمام و توجه بیش از اندازه، به مضمون جمله اخیر بوده است.^{۴۳}

برای این که، جنبه بلاغی گفتار پیامبر اکرم، بهتر روشن شود، به حدیث «لا یحل» لمسلم أن ینهجر اخاه فوق ثلاث لیل» توجه شود. پیامبر اکرم درین گفتار، چون سخن، از مسلم است و نه کافر، بنابراین کلام را، به لا یحل (= حلال نیست) آغاز کرده و نگفته است «یحرم» زیرا جدائی و قطع رابطه، علی الاصول، حرام نیست و روی این اصل «لا یحل» گفته است و نه «یحرم» و علت این که، بصورت فعل مضارع «لا یحل» گفته، اینست که در واقع می خواهد بگوید: تا هر زمان که جدائی و هجر باشد، این حکم «لا یحل» هم خواهد بود؛ زیرا فعل مضارع بر تجدد و حدوث دلالت می کند و نکره آوردن «مسلم» افاده عموم می کند و مقید ساختن حدیث به «مسلم»، در واقع، تعریفی است به نفی اسلام از کسی که به صفت جدائی و بریدن، متصف شود.

درین حدیث مسندالیه (= ان یهجر) مصدر مؤول است؛ زیرا از حرف مصدری «أَنْ» و فعل مضارع «یهجر» درست شده و ممکن بود که بگوید: «هجر اخیه» ولی به صیغه مضارع گفت تا که بر تجدد و حدوث دلالت کند و نه بر ثبوت. و جالب این که پیامبر اکرم گفت: «فوق ثلاث لیل» تا که غضب و خشم کاملاً برطرف شود و نفس لوامه، آدمی را تذکر دهد و سلوک و رفتار دینی را به انسان یادآوری کند^{۴۴}.

در بلاغت عربی، وقتی که خبر بر مبتدا مقدم شود جمله افاده حصر می‌کند و از آن تقدیم، یک نوع تخصیص فهمیده می‌شود و در واقع مفهوم عبارت اینست که گوینده، فقط به شخص مورد خطاب تکیه دارد و بس.

پیامبر اکرم در مناجات‌های نیمه شب می‌گفته است: «اللهم ربنا لک الحمد، انت قیوم السموات والارض و من فیهن ولک الحمد... اللهم لک اسلمت و بک آمنت و علیک توکلت و علیک انبت.»

در واقع عبارات «لک الحمد» و «لک اسلمت» و «بک آمنت» و «علیک توکلت» و «علیک انبت» با این شیوه که بیان شده است به ما می‌فهماند که: حمد - اسلام - ایمان - توکل و انابه، فقط اختصاص به خدا دارد و به دیگری نمی‌زیید. نامه‌های پیامبر اکرم از لحاظ بلاغی در خور اهمیت است؛ زیرا در عبارات کوتاه، معانی عالی ارزنده‌ای را بیان کرده است. نویسنده کتاب «نقدالنشر» می‌نویسد^{۴۵}: پس از آن که، مسیلمه^ه، به پیامبر اکرم نوشت: «مِنْ مَسِيلِمَةَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ. أَمَا بَعْدَ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَسَمَ الْأَرْضَ بَيْنَنَا وَلَكِنْ قَرِيشَ قَوْمٌ غَدْرٌ^{هه}» حضرت پیامبر به مسیلمه نوشت: «مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى مُسَيْلِمَةَ الْكُذَّابِ. أَمَا بَعْدَ، فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.»

نویسنده کتاب «نقدالنشر»، فصلی از کتاب خود را به خطاب و ترسل، اختصاص داده است و می‌گوید^{۴۶}: خطبه باید به ستایش خدا، آغاز شود و به قرآن و امثال سائره، موشح گردد و سپس می‌افزاید: در موردی که ایجاز پسندیده است، نباید اطاله

^ه مسیلمه، هومتی بنی حنیفه، قُتِلَ يَوْمَ الْيَمَامَةِ فِي الْوَأَقَعَةِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَالِدِ بْنِ وِلِيدٍ عَامَ ۱۱ هـ . رک: نقدالنشر، پاورقی ص ۱۰۰.

^{هه} غدر: حيله گران. غداران.

بکار برد تا که موجب ملال گردد و در جایی که اِطالة ضرورت دارد نباید کلام را موجز آورد؛ زیرا که به معنی خلل وارد می شود و نیز نباید الفاظِ خاصِ خواص را در مخاطبه عوام بکار برد، بلکه باید با هر طبقه، فراخور فهم آنان سخن گفت «لِکُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ» و سرانجام نویسنده کتاب «نقدالنثر»^{۴۶} می افزاید: کسی که، رعایت این مسائل را نکند به بلاغت و خطابت، موصوف نمی شود و او را نمی توان خطیب بلیغ گفت. نویسنده کتاب «نقدالنثر» برای اثبات سخن خود، بلاغت را از قول برخی از علما چنین تعریف می کند: «هی الإکتفاء فی مقامات الإیجاز بالإشارة والاعتدال فی مواطن الإطالة علی الغزارة» یعنی در موردی که کلام اقتضای ایجاز دارد، به اشاره سخن بگوید و در موردی که سخن اقتضای اطاله می کند، توانایی داشته باشد که کلام را، مفضل بیاورد.

نویسنده کتاب «نقدالنثر» برای تایید گفته خود، سخن جعفر بن یحیی برمکی را که به فصاحت و بلاغت معروف بوده است شاهد می آورد؛ زیرا جعفر بن یحیی^{۴۷} گفته است «إذا كان الإكثار أبلغ كان الإيجاز تقصيراً وإذا كان الإيجاز كافياً، كان الإكثار هذراً». سپس نویسنده نقدالنثر می افزاید: در مواردی که مخاطب، از مردمان کم دانش و به اصطلاح عوام باشد، باید با وی به اطناب سخن گفت؛ تا که کلام را خوب درک کند و مقصود گوینده را بفهمد، در صورتی که برای ذوی العقول و آنان که صاحب درک هستند، می توان به اختصار و ایجاز، سخن گفت.

نویسنده کتاب «نقدالنثر»^{۴۸} پس از ذکر این مقدمه، خطبه های پیامبر اکرم را حائز این شرایط می داند و آنها را هم فصیح می شمارد و هم بلیغ و برای نمونه، خطبه ای را که پیامبر اکرم، پس از حمد و ستایش خدا، گفته است: «أيها الناس، كأن الموت في الدنيا على غيرنا كتب و كأن الحق فيها على غيرنا وجب، كأن الذين نشيع

۴۶ کتاب «نقدالنثر» منسوب است به قدامة بن جعفر، و اسم اصلی کتاب «البيان» است. در پشت صفحه نخستین کتاب چنین عبارتی نوشته شده است: «کتاب نقدالنثر مما غنيت به ابوالفرج قدامة بن جعفر الکاتب البغدادي، رضي الله عنه وارضاه، للشيخ الفقيه المکرم ابی عبدالله محمد بن ایوب بن محمد نفعه الله به و هو الکتاب المعروف بکتاب «البيان». برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: محمد علوی مقدم، «بحثی در کتاب نقدالنثر»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال یازدهم، شماره ۳ (پاییز ۱۳۵۴ شمسی) ص ۴۰۲.

من الاموات [سفره] عما قليل اليها راجعون، نبوئهم اجدائهم * * و ناكل تراثهم، كآتنا مخلدون بعدهم... الخ.

تا آنجا که می‌گوید: طوبی لمن اذل نفسه و حسنت خلیقته و صحت سریره...
 نامه‌های پیامبر اکرم نیز از لحاظ بلاغت و فصاحت در خور اهمیت است.
 ابوهلال عسکری^{۴۹}، اعتقاد دارد که: نخستین شرطی که نویسنده باید در نامه خود رعایت کند، اینست که در مکتوب، نویسنده باید مکان و مرتبه طرف خطاب را رعایت کند و برای هرکس بفرآخور درک او، سخن بگوید و برای توضیح گفته خویش، نوشته پیامبر اکرم را به پادشاه ایران و مردم آن سامان، مثال می‌آورد که پیامبر، سخن خود را برای بهتر فهمیدن خواننده، در نهایت اختصار و سادگی بیان کرده و می‌نویسد: در نام حضرت پیامبر به خسرو پرویز - پادشاه ایران - به علت این که مخاطب، غیر عرب است، نامه در نهایت سادگی است تا که مخاطب خوب بفهمد و نکته مبهمی برایش نماند نامه پیامبر به خسرو پرویز چنین است: «من محمد رسول الله الی کسری ابرویز، عظیم فارس، سلام علی من اتبع الهدی، و آمن بالله و رسوله، فادعوك بداعیة الله، فانی آنا رسول الله الی الخلق كافة لیندر من کان حیاً ویحق الکافرین. فاسلم تسلّم، فإن ابیت فاثم المجوس علیک»^{۵۰} که عبارات این نامه به سبب این که شخص مورد خطاب، عرب نیست، بسادگی نوشته شده است، لیکن چون پیامبر به طایفه ای از عرب، نامه می‌نویسد، فخامت کلمات و سنگینی الفاظ را رعایت می‌کند و به «وائل بن حجر حصرمی» می‌نویسد^{۵۱}: «من محمد رسول الله الی الاقیال العباهلة □ من اهل حصرموت، باقام الصلوة و ایتاء الزکاة علی التبعة الشاة و التیمة □ □ لصاحبها...»

قلقشندی متوفی به سال ۸۲۱ هـ نیز در کتاب «صبح الاعشی فی صناعة الانشاء» درباره نامه‌های پیامبر اکرم می‌نویسد^{۵۲}: پیامبر(ص)، بیشتر نامه‌هایش را به لفظ «من

۵ سفر: بفتح سین و سکون فاء: المسافرون.

۵۵ اجدات ج جدث، بفتح تین: گور، قبر، در لغت اهل نهامة. (فرهنگ نفیسی)

۵۶ الاقیال: جمع قیل: الملك. او من ملوک حمیر. العباهلة: الاقیال المقرون علی ملکهم فلم یزالواعنه.

□ □ التبعة: الاربعون من الغنم او اذنی ما تجب فیہ الصدقة من الحيوان. والیمة: الشاة الزائدة علی الأربعمین حتی تبلغ الفریضة الاخری.

محمد رسول الله...» آغاز می‌کرده و گاه هم به لفظ «اما بعد» و بعضی اوقات هم، به عبارت «هذا کتاب» و برخی از نامه‌ها را هم به لفظ «سَلِّمُ اَنْتَ» آغاز کرده است. در بیشتر نامه‌ها، اسم مکتوب الیه (مخاطب) را می‌آورده است و بعضی اوقات هم، فقط به نوشتن شهرت «مکتوب الیه» اکتفاء می‌کرده است و چنانچه طرف خطاب، پادشاهی بوده، پس از نوشتن اسم وی، عبارت «عظیم القوم...» و یا عبارت «ملک القوم...» و بعضی اوقات هم «صاحب مملکت...» می‌نوشته است.

پیامبر اکرم، در نامه‌ها از خود به لفظ مفرد مانند «انا» یا «لی» و یا مثلاً «جاءنی» و گاه «وَقَدْ عَلَّی» و نظائر اینها، اکتفا می‌کرده است و گاه در برخی از نامه‌ها، لفظ جمع مانند «بلغنا» «یا جاءنا» و نظائر اینها، می‌نوشته است.

پیامبر اکرم «مکتوب الیه» را به لفظ مفرد خطاب می‌کرده است و مثلاً می‌نوشته: «لک» یا «علیک» و یا مثلاً «انت قلت کذا» و «فعلت کذا» و در آغاز نامه، در موردی که شخص مخاطب، مسلمان بوده، عبارت «سلام علیک» و گاهی هم، عبارت «السلام علی من آمن بالله ورسوله» را می‌آورده است و در مورد افراد غیر مسلمان، یعنی وقتی که مخاطب «مکتوب الیه» غیر مسلمان بوده است، عبارت «سلام علی من اتبع الهدی» را می‌نوشته است. گاه پس از سلام، ستایش خدا می‌کرده است «فإتی احمد الیک الله الذی لا اله الا هو» و سپس به مقصود اصلی با کلمه «اما بعد» می‌پرداخته است و نامه را به «السلام» و یا «السلام علیک ورحمة الله وبرکاته» ختم می‌کرده است در صورتی که مکتوب الیه، مسلمان باشد و چنانچه مکتوب الیه غیر مسلمان باشد نامه را به «والسلام علی من اتبع الهدی» به پایان می‌رسانده است.^{۵۳}

قلقشندی، اسلوب‌های مختلف و روش‌های گوناگون نامه‌های پیامبر را در کتاب «صبح الاعشی فی صناعة الانشاء» آورده است و مکاتیب پیامبر را طبقه‌بندی کرده است:

دسته نخست، نامه‌هایی است که به «من محمد رسول الله...» آغاز می‌شود همچون نامه‌هایی که پیامبر اکرم به: «خالد بن ولید - منذر بن ساوی - ملک البحرین (که از جانب پادشاهان ایران، امیر بوده است) و فروة بن عمرو الجذامی و نامه‌ای که به بنی نهد و نامه‌ای که به «أکیدر دومة» و به وائل بن حجر و اهل حضرموت نوشته است و آغاز

تمام این نامه‌ها به یک شیوه است و برای نمونه، بخشی از نامه پیامبر اکرم، را که در جواب نامه خالد بن ولید که اسلام آوردن «بنی الحارث» را گزارش داده بود، نقل می‌کنیم.^{۵۴}

«من محمد رسول الله الی خالد بن الولید، سلام علیک، فانی احمد الیک الله الذی لا اله الا هو. اما بعد فان کتابک جاءنی مع رسولک، یخبرنی ان بنی الحارث قد اسلموا قبل ان تقاتلهم... والسلام علیک ورحمة الله وبرکاته.»

دسته دوم، نامه هائی است که آغاز آن به عبارت «هذا کتاب» شروع می‌شود همچون نامه‌ای که پیامبر اکرم به قبیله همدان در یمن نوشته است، بدین صورت: «هذا کتاب من محمد رسول الله...»^{۵۵}.

دسته سوم، نامه هائی است که پیامبر اکرم به لفظ «سَلِّمْ اَنْتَ» آغاز کرده است. همچون نامه پیامبر به «منذر بن ساوی» که بدین طریق است: «سَلِّمْ اَنْتَ، فانی احمد الیک الله الذی لا اله الا هو. اما بعد، فان من صلی صلاتنا و استقبل قبلتنا و اکل ذیحتنا، فذلک المسلم له ذمّة الله و ذمّة الرسول فمن احب ذلک من المجوس فانه آمن و من ابی فان علیه الجزیة»^{۵۶}. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قلقشندی، نامه هائی را که پیامبر به غیر مسلمانان نوشته نیز طبقه بندی کرده است:

دسته نخست، نامه هائی است که همچون نامه‌های مسلمانان به صورت «مِنْ مُحَمَّد رَسُولِ اللَّهِ إِلَى...» نوشته، مثل نامه هائی که پیامبر به هرقل — قیصر روم — نوشته است: «مِنْ مُحَمَّد رَسُولِ اللَّهِ إِلَى هِرْقَلِ عَظِيمِ الرُّومِ، سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهَدَىٰ اَمَّا بَعْدُ...»^{۵۷}.

نامه‌ای را که پیامبر، به پادشاه ساسانی نوشته، نیز به همین منوال است: «مِنْ مُحَمَّد رَسُولِ اللَّهِ إِلَى كَسْرَى عَظِيمِ فَارَسِ. سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهَدَىٰ وَ آمَنَ بِاللَّهِ وَ

۵۴ قلقشندی، از قول ابوعبیده، نقل می‌کند که نامه، بدین صورت بوده است:

«مِنْ مُحَمَّد رَسُولِ اللَّهِ إِلَى صَاحِبِ الرُّومِ، اِنِّی اَدْعُوکَ اِلَى الْاِسْلَامِ، فَاِنْ اَسْلَمْتَ فَذَکَ مَا لِلْمُسْلِمِیْنَ وَ عَلَیْکَ مَا عَلَیْهِمْ، وَ اِنْ لَمْ تَدْخُلْ فِی الْاِسْلَامِ فَاقْطِ الْعِزَّةَ؛ فَاِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ یَقُولُ: قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ...»

برای آگاهی بیشتر رجوع شود به صحیح الاعشی جلد ۶، ص ۳۷۷

رسوله...»^{۵۸}

نامه پیامبر اکرم به مقوقس — فرمانده مصر — هم به همان طریق است: «من محمد رسول الله الى المقوقس عظیم القبط، سلام علی من اتبع الهدی. اما بعد، فانی ادعوك بدعاية الإسلام.»

پیامبر اکرم به نجاشی، پادشاه حبشه و به هوذة بن علی — بزرگ قبیله یمامه — که نصرانی بوده و به نصاری نجران و همچنین به جعفر و عبد — دو پسر جندی که دو پادشاه در عمان بوده اند — به همین طریق می نویسد:

«من محمد رسول الله الى جعفر و عبد — ابني الجندی — سلام علی من اتبع الهدی. اما بعد، فانی ادعوك بدعاية الاسلام، إسلاما تسلما...»

آغاز نامه ای را هم که پیامبر اکرم، در پاسخ نامه مُسَیْلَمَةُ کَذَّاب نوشته است، به همین شیوه «من محمد رسول الله التي مسیلمة الکذاب» آغاز می شود که پس از کلمه «اما بعد» پیامبر اکرم، پاسخ مسیلمه را با آیه ای از آیات قرآنی، می دهد و می نویسد: «... اما بعد، فان الارض لله یورثها من یشاء من عباده والعاقبة للمتقین» که در واقع پیامبر اکرم می خواهد به مسیلمة کذاب بفهماند که اگر خدا، پس از او، امر نبوت را به وی واگذارد، محمد نیز ایمان خواهد آورد ولی چنین نیست.^{۵۹}

دسته دوم که بسیار کم است، نامه ای است که بنا به روایت ابن جوزی، پیامبر اکرم به اهل نجران که بر دین نصاری بوده اند، می نویسد بدین طریق:

«بسم الله الرحمن الرحيم. اله ابراهيم واسحاق ويعقوب. اما بعد فانی ادعوك الى عبادة الله من عبادة العباد...»^{۶۰}

اندکی از مکاتیب پیامبر اکرم را برای مزید اطلاع خوانندگان، نوشتیم تا معلوم گردد که نامه های پیامبر اکرم نیز که به سبکی موجز و به شیوه ای مختصر نوشته شده است، تا چه اندازه از فصاحت و بلاغت برخوردار است و معلوم گردد که این کلام زمینی از لحاظ علو درجه، آسمانی شده است و این سخن درست باشد که گفته اند:

«گفتار محمد (ص) از گفتار آسمانی فرورتر و از گفتار انسانی فراتر است». و با این بیت عبدالله بن رواحة در ستایش پیامبر، صلی الله علیه و آله و سلم گفتار خود را ختم می کنم که گفته است:

لَوْلَمْ تَكُن فِيهِ آيَاتٌ مُّبَيِّنَةٌ كَانَتْ فَصَاحْتُهُ تَنْبِيْكَ بِالْخَبْرِ

یادداشت‌ها و منابع و مأخذ

- ۱- رک: محمود بن عمر زمخشری، الفائق فی غریب الحدیث، تحقیق و تعلیق از: علی محمد البجاوی - محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول، جزء اول، چاپ دار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابی الحلبی و شرکاء ص ۲، اصل گفتار پیامبر اکرم این است: «قال علیه السلام: اوتیت جوامع الکلم. وقال: انا أفصح العرب بید ائی من قریش، و استرضعت فی سعد بن بکر.»
- ۲- رک: ابی محمد عبدالله بن محمد بن سعید بن سنان الخفاجی، سز الفصاحة، شرح و تصحیح از عبدالمتعال صعیدی، چاپ محمد علی صبیح و اولاده، (مصر، ۱۳۸۹/۱۹۶۹) ص ۴۹.
- ۳- رک: مصطفی صادق الرافعی، اعجاز القرآن چاپ هشتم، (مصر ۱۳۸۹/۱۹۶۹) ص ۳۱۱.
- ۴- رک: مأخذ سابق، پاورقی، ص ۳۲۲. ابواسحاق ابراهیم بن علی الخُصری قیروای در کتاب زهرالآداب و ثمرالالباب، شرح و تحقیق از علی محمد البجاوی، چاپ دوم (مصر) جلد اول، ص ۲۳، می‌گوید: «وقد قال رسول الله صلوات الله وسلامه علیه: انا أفصح العرب بید ائی من قریش و استرضعت فی سعد بن بکر.» وی در جلد اول همین کتاب ص ۲۴، عباراتی که از لحاظ کلمات کوتاه ولی پُر معنی است و به اصطلاح «قلیل المبانی و کثیر المعانی» می‌باشد از پیامبر اکرم نقل کرده است و در جلد اول همین کتاب ص ۲۵، جوامع کلم پیامبر را که راویان صحیح القول، نقل کرده‌اند، باز گفته است. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی
- ۵- رک: عبدالله بن مسلم بن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، شرح و تحقیق از، السید احمد صقر. چاپ دوم (قاهره ۱۳۹۳/۱۹۷۳) ص ۳. در پاورقی همین صفحه می‌گوید: «... وفي صفته (ص) انه كان يتكلم بجوامع الكلم، اي انه كان كثير المعاني، قليل الالفاظ.»
- ۶- رک: ابی عثمان عمرو بن بحر جاحظ، البيان والتبيين، تحقیق و شرح از عبدالسلام محمد هارون، (مکتبه الخانجی بمصر)، ج ۲ ص ۲۸. جاحظ نیز می‌گوید: «والذی يدلک علی ان الله عزوجل قد خصه بالإيجاز و قلّة عدداللفظ، مع کثرة المعانی، قوله صلی الله علیه: «نصرت بالصبا و اعطيت جوامع الکلم.»
- ۷- ضیاء الدین بن الأثیر، المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر، تحقیق و تعلیق از: دکتر احمد الحوفی و دکتر بدوی طبانة، چاپ دار نهضة (مصر) ج ۱ ص ۹۷.
- ۸- مأخذ سابق ۱/۹۹.
- ۹- همان مأخذ ۱/۱۰۰.
- ۱۰- همان مأخذ ۱/۷۲.
- ۱۱- ابن اثیر در جلد چهارم صفحات ۴ و ۵ کتاب المثل السائر، می‌نویسد: پس از فراغ از تصنیف کتاب و بحث پیرامون فصاحت و بلاغت و بازگو کردن دقائق و حقائق آن دو علم، لازمست که از فضیلت و اهمیت این دو علم نیز، سخن بگویم، سپس می‌افزاید که این دو علم، دارای فضیلت و شرافت ویژه‌ای است و اگر دارای فضیلت نمی‌بود، پیامبر اکرم در چند مورد، بدان علم افتخار نمی‌کرد؛ زیرا پیامبر به هیچ یک از دانش‌های گوناگونی که دارا بوده،

افتخار نکرده و هیچ گاه نگفته است که: «انا افقه الناس» و یا مثلاً «انا اعلم الناس بالحساب» و یا «انا اعلم الناس بالقلب» لکن گفته است: «انا افصح من نطق بالضاد» و چنانچه فضیلتی برای علم فصاحت و بلاغت نمی بود، پیامبر بدان افتخار نمی کرد و اعجاز کتاب خدا از لحاظ این علم بیان نمی شد.

پیامبر اکرم بار دیگر گفت: «أعطيت خمساً لم يعطهن احد قبلي، كان كل نبي يبعث في قومه، وبعثت الي كل احمر وأسود و احللت لي الغنائم وجعلت لي الأرض طيبة و طهوراً، و نصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر و اوتيت جوامع الكلم».

۱۲ - در روایتی «المؤمن مرآة أخيه المؤمن يرى فيه حسنه و قبخه».

۱۳ - خدای بزرگ هم، نیکی کردن و برّ به پدر و مادر را، تالی مرتبه عبادت و پرستش خود دانسته و در آیه ۴۱ سوره نساء (چهارم) می گوید: «و اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً و بالوالدين احساناً...» و نیز در آیه ۷۸ سوره بقره (دوم) می گوید: «و اذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله و بالوالدين احساناً...» و همچنین نیکی کردن به پدر و مادر را در آیه ۲۳ سوره اسراء (آسری، سوره ۱۷) دستور می دهد: «و قضي ربك ألا تعبدوا إلا اياه و بالوالدين احساناً...».

۱۴ - زمخشری حدیث را بدین طریق ضبط کرده است: «لا يوسع المؤمن من جحر جرتين» برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الفائق فی غریب الحدیث ۴۶۱/۲.

۱۵ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الشریف الرضی، المجازات النبویة، تحقیق و شرح از طه محمد الزیتی، (مصر) ص ۴۵ و ۴۶.

۱۶ - بخشی از آیه ۶۰ سوره توبه (نهم) می باشد.

۱۷ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: زمخشری، «الفائق فی غریب الحدیث» ج ۳ ص ۱۰۳ در آنجا نوشته شده است که: پیامبر به «عظیة سعدی» گفت: «ما اغناک الله فلا تسأل الناس شيئاً؛ فان اليد العلیا هی المنطیة و ان اليد السفلی هی المنطاة، و ان مال الله مسؤل و منطی. هذه لغة بني سعد، يقولون: انطنى، ای اعطنى».

۱۸ - برای آگاهی بیشتر درباره فصل و وصل رجوع شود به: نصرالله تقوی، هنجار گفتار، (تهران ۱۳۱۷ ش) ص ۱۱۳ و ابوهلال عسکری، الصنائعین ص ۴۵۸ که ابوهلال عسکری نقل می کند: «البلاغة معرفة الفصل والوصل» و نیز رجوع شود به: سعدالدین تفتازانی، مقلول چاپ سنگی عبدالرحیم ص ۱۹۵ که سعدالدین تفتازانی می گوید: «الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه».

۱۹ - الفائق فی غریب الحدیث ۱۶۹/۳.

۲۰ - ابی العباس محمد بن یزید المبرّد، الکامل، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم السید شخامه چاپ دار نهضة (مصر، بدون سال انتشار) ج ۱ ص ۴. مبرّد می گوید: الموطشون اکنافاً، مثلی است. و توطئة به معنای تمهید و آماده کردن است. يقال: دابة و طی و هو الذی لا یحرک راکبه فی مسیره. و فراش و طیء: اذا كان و ثیراً لا یؤدی جنب التائم علیه.

اکناف: به معنای جوانب است. در مثل می گوید: فلان فی کنف فلان، همان طور که می گویند: فلان فی ظل فلان.

الثرارون: الذین یکترون الکلام تکلفاً و تجاوزاً، و خروجاً عن الحق می گویند: عین ثرارة = چشمه پرآب.

متفیهقون: از ریشه فهق الغدير يفهق: اذا أمتلاً ماءً.

۲۱- رک: قدامة بن جعفر: نقد الشعر، (لیدن ۱۹۵۶) س ۱۰. بونيبا کرس ص ۹۲.
۲۲- رک: ابوهلال عسکری، الصناعتين، (مصر، بدون سال انتشار)، تحقيق على محمد البجاوی - محمد ابوالفضل ابراهيم ص ۳۳۲.

۲۳- رک: ابن معتز، البدیع چاپ کراتشفوفسکی (لیدن ۱۹۶۷) ص ۲۵ و ۲۶.
ابن معتز حدیث پیامبر را نقل می‌کند و شعر ابوتام را با اندک اختلاف بدین طریق روایت می‌کند:
جلا ظلمات الظلم عن وجه أمة اضاء لها من كوكب الحق قلبه
۲۴- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به المثل السائر ج ۱ ص ۲۷۱ تا ص ۲۷۹. حتی در قرآن سوره‌های مسجع وجود دارد همچون سوره «الرحمن» و سوره «القمر» و بطور کلی سوره‌ای از سوره‌های قرآنی نیست که در آن مسجع وجود نداشته باشد. مثلاً سوره طه:

«ما انزلنا عليك القرآن لتشقى، الا تذكرة لمن يخشى... و سوره «والعاديات» و برخی از سوره‌های دیگر که همه بر مسجع واحدند ولی چون مسجع گویی اساساً در قرآن نکوهش شده، مفسرین و علمای اسلامی کلمه مسجع را در مورد قرآن بکار نمی‌برند و بجای آن «فاصله» گویند.

۲۵- المثل السائر ج ۱ / ۲۷۳.

۲۶- ابوالفرج، قدامة بن جعفر، نقد النثر (منسوب به قدامة بن جعفر) تحقيق و تعليق و حواشی از دکتر طه حسین و عبدالحمید العبادی (قاهره ۱۹۳۹) ص ۱۰۷.

۲۷- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: عبدالقاهر جرجانی، اسرار البلاغة تعليق از محمد عبدالعزيز النجار (مصر ۱۹۷۷/۱۳۹۷) ص ۱۸.

۲۸- رک: عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز، تصحيح و تعليق حواشی از: السيد محمد رشيد رضا، طبعة السادسة، (مصر ۱۹۶۰/۱۳۸۰) ص ۳۳۰.

۲۹- رک: الصناعتين، ص ۲۷۴. ابوهلال یک سلسله احادیثی که در آنها استعاره بکار رفته است، نقل می‌کند همچون: الخيل معقود بنو اصبها الخير الى يوم القيامة. اكثروا من ذكر هادم اللذات. البلاء موكل بالمنطق. كلما سمع هيمة طار اليها. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الصناعتين ص ۸۴.

ابوالفتح رازی در جلد اول ص ۴۲۶ تفسیر خود به تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، (تهران ۱۳۲۰)، این حدیث آخری را چنین نقل می‌کند: «قال رسول الله (ص): خير الناس رجلٌ ممسك بعنان فرسه في سبيل الله كلما سمع هيمة طار اليها. یعنی بهترین مردمان مردی باشد عنان اسب بدست گرفته در سبیل خدای عزوجل، هرگه که آوازی بشنود آنجا شتابد.

زمخشری در کتاب «الفاائق في غريب الحديث» جلد سوم، ص ۲۲۲، حدیث را چنین نقل می‌کند: «خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه في سبيل الله كلما سمع هيمة طار اليها، اورجل في شعفة في غنيمه حتى ياتيه الموت.» و در معنای برخی از مفردات حدیث، زمخشری نوشته است الهيمه: الصيحة التي يفرع منها، واصلها من هاع يهيم اذا جئ. الشعفة: رأس الجبل.

۳۰- عبدالله بن المعتز، البدیع، ص ۳ و ۴.

- ۳۱ - اسامة بن منقذ، البديع في نقد الشعر، بتحقيق الدكتور احمد بدوي والدكتور حامد عبدالحميد، چاپ مصر، ص ۴۱.
- ۳۲ - رشيد الدين وطواط، حقائق السحر في دقائق الشعر، به تصحيح و اهتمام عباس اقبال (طهران، مطبعة مجلس) ص ۲۹.
- ۳۳ - الصناعتين، ص ۳۱۶.
- ۳۴ - رک: الصناعتين ص ۳۱۸ و ص ۳۶ کتاب «البديع عبدالله بن معتز» که همين روايت را بعينه نقل کرده است و رجوع شود به: الكامل هيژد ج ۱ ص ۳، که مبرد نوشته است: الفرع في كلام العرب على وجهين: احدهما ما تستعمله العامة تريد به الذعر (= ترس، بيم، هراس) والآخر: الاستنجاد والاستصراخ (= ناله، فریاد، فغان) فرع اكبر، كناية از قيامت است. رک: فرهنگ معين.
- ۲۵ - الكامل ج ۱ ص ۲۰۹.
- ۳۶ - الصناعتين، ص ۳۱۸.
- ۳۷ - قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ۹۲.
- ۳۸ - البديع في نقد الشعر، ۱۴.
- ۳۹ - همان مأخذ، همان صفحه.
- ۴۰ - البديع في نقد الشعر ص ۲۲. ابن عديرتة أندلسي در كتاب «العقد الفريد» (قاهره ۱۳۸۴ / ۱۹۶۵) الطبعة الثالثة، جلد اول ص ۱۵۲، در باب حروب در بحث از «فضائل الخيل» می نویسد: قال النبي (ص): في (صفة) الخيل: اعرفها ادفاؤها، واذنابها مذابها، والخييل معقود في نواصيها الخير الى يوم القيامة».
- ۴۱ - شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب التويري، نهاية الارب في فنون الادب، چاپ مصر وزارة الثقافة، ج ۳ ص ۱۵۳ و ص ۲.
- ۴۲ - رک: مأخذ سابق ج ۳ ص ۱۵۳ که نویری یک سلسله کنایات بسیار زیبایی را از قرآن مجید نقل می کند همچون: آية ۷۵ سورة مائدة (سورة پنجم) «ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل و امة صديقة كانا ياكلون الطعام...» و می افزاید که این از لطیف ترین کنایات قرآنی است.
- ۴۳ - قرآن هم می گوید: «... فاجتنبوا الرجس من الأوثان و اجتنبوا قول الزور» بخشی از آية ۳۰ سورة حج (سورة ۲۲).
- و نیز در آیه ۴ سورة فرقان (سورة ۲۵) خدا می گوید: «وقال الذين كفروا ان هذا الا فتك افتراه و اعانه عليه قوم آخرون، فقد جاءوا ظلماً و زوراً.»
- و نیز در آية ۷۲ سورة فرقان خدا می گوید: «والذين لا يشهدون الزور و اذا مروا باللغو مروا كراماً.»
- ۴۴ - محمد بن يعقوب كليني: اصول كافي، چاپ اسلاميه، (تهران، ۱۳۹۲ هـ . ص ۳۳، از امام صادق نقل شده که حضرت پیامبر می فرمود: قال رسول الله (ص): «لا هجرة فوق ثلاث» یعنی قهر کردن و متارکه بیش از سه روزه روا نیست یعنی اگر میان دو برادر مسلمان ستیزه ای رخ داد و به قهر و متارکه، کشید، ادامه آن تا سه روز بیشتر برای تسکین غضب روا نیست.
- ۴۵ - قدامة بن جعفر، نقد النثر، به تحقیق و تعلیق طه حسین و عبدالحمید العبادی (قاهره ۱۳۵۹ / ۱۹۴۰) ص

.۱۰۰

- ۴۶ - همان مأخذ ص ۹۴ تا ص ۹۸ .
- ۴۷ - همان مأخذ ص ۹۶ و ۹۷ .
- ۴۸ - همان مأخذ ص ۹۷ و ص ۹۸ .
- ۴۹ - الصناعین ص ۱۶۰ .
- ۵۰ - همان مأخذ ص ۱۶۱ .
- ۵۱ - همان مأخذ ص ۱۶۱ و برای آگاهی بیشتر و نیز اطلاع یافتن از نامه دیگری که پیامبر اکرم به صاحب دوقه الجندل - که عرب بوده است - می نویسد، رجوع کنید به همان مأخذ ص ۱۶۲ .
- ۵۲ - ابی العباس احمد بن علی القلقشندی، صبح الاعشی فی صناعة الإنشاء (مصر، بدون سال نشر) و وزارة الثقافة و ارشاد القومي ج ۶ ص ۳۶۵ .
- ۵۳ - همان مأخذ ج ۶ ص ۳۶۵ و ص ۳۶۶ .
- ۵۴ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به همان مأخذ ج ۶ از ص ۳۶۷ تا ص ۳۷۴ .
- ۵۵ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به همان مأخذ ج ۶، صفحات ۳۷۴ و ۳۷۵ .
- ۵۶ - همان مأخذ ۳۷۶/۶ .
- ۵۷ - همان مأخذ ۳۷۸/۶ .
- ۵۸ - همان مأخذ ۳۷۸/۶ .
- ۵۹ - همان مأخذ ۳۸۰/۶ و ۳۸۱ .
- ۶۰ - همان مأخذ ۳۸۱/۶ .



مرکز تحقیقات کتب و تراث علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی