

آسیب‌شناسی روش تفسیر ادبی

سید محمود طیب حسینی
استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

چکیده

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۵/۱۱

یکی از کهن‌ترین و اصیل‌ترین و در عین حال اثرگذارترین روش‌های تفسیر قرآن، روش تفسیر ادبی است. مقصود ما از تفسیر ادبی تفسیر کردن کلام خدا با تکیه بر علوم زبان عربی یا علوم ادبی است. اما به دلیل انعطاف‌ها و لغزندگی‌هایی که ویژگی طبیعی هر زبانی است، زمینه استفاده نادرست از علوم ادبی یکی از مهم‌ترین عوامل انحراف تفسیر از مسیر صحیح و سردرآوردن به وادی تفسیر به رأی و تحریف معنوی قرآن به‌شمار می‌آید. در مقاله حاضر پنج آسیب مهم روش تفسیر ادبی قرآن که در عموم تفاسیر ادبی وجود دارد بررسی شده است:

۱. نقل و بیان وجوه مختلف اعرابی بدون نقد و بررسی کافی. ۲. ذکر معانی متعدد و مختلف بدون نقد و بررسی کافی و ترجیح آن‌ها. ۳. افراط در تأویل ادبی آیات با تأویل‌های نادرست. ۴. نادیده گرفتن تفاوت‌های معنایی کلمات قریب‌المعنی. ۵. توجه نکردن به معنای دقیق واژگان در عصر نزول. وجود این آسیب‌ها و پی‌آمدهای آن‌ها در تفسیر ضرورت دوچندان اهتمام به آسیب‌شناسی تفاسیر ادبی و به‌طور کلی تفسیر را به عنوان یک وظیفه خطیر آشکار می‌سازد.

کلید واژه‌ها: تفسیر ادبی، آسیب‌شناسی تفسیر، تأویل ادبی، روش تفسیر ادبی.

مقدمه

خود را از آسیب‌های احتمالی برهانند. یکی از کهن‌ترین و اصیل‌ترین و در عین حال اثرگذارترین روش‌های تفسیر قرآن، روش تفسیر ادبی است. این مسئله امروزه تقریباً مورد اجماع همه مفسران اسلامی است که اولین گام در راه تفسیر قرآن، تکیه به علوم زبانی و ادبی

یکی از مهم‌ترین رسالت‌های مفسران و دانشمندان مسلمان ارائه تفسیرهای صحیح از آیات قرآن است. بدین منظور محققان و مفسران باید با روش‌های مختلف تفسیر و نقاط آسیب‌زای این روش‌ها آشنایی کامل پیدا کنند تا تفسیر

می‌باشد، چرا که قرآن کریم به زبان قوم (ابراهیم/۴)، یعنی زبان عربی مبین (شعراء/۱۹۵) نازل شده است، تا مردم با تدبیر در آن (ص/۲۹) به طریق برتر و مطمئن‌تر در زندگی هدایت شوند (اسراء/۹). اما به دلیل انعطاف‌ها و لغزندگی‌هایی که ویژگی طبیعی هر زبانی است، روش تفسیر ادبی به‌رغم همه نقش‌های مثبت و مؤثری که در فهم و تفسیر قرآن دارد، در معرض آسیب‌های جدی و انحراف در بیان مقاصد الهی نیز قرار دارد، که توجه نکردن به این آسیب‌ها مسلماً پیامدهای ناگواری را در تفسیر به دنبال خواهد داشت. آسیب‌های تفسیر ادبی در سه بخش قابل بررسی است: ۱. آسیب‌های مبنایی ۲. آسیب‌های روشی ۳. آسیب‌های غایی و ناظر به آثار و نتایج آن. اما به دلیل گستردگی این بحث و محدودیت مقاله، بحث مقاله حاضر به بررسی برخی از مهم‌ترین آسیب‌های روش تفسیر ادبی محدود می‌شود. در ابتدا باید مقصود از دو اصطلاح روشن شود: ۱. تفسیر ادبی، ۲. روش تفسیر ادبی.

تفسیر ادبی: برای تفسیر ادبی تعاریفی متفاوت بیان شده است. در این جا

مقصود ما از تفسیر ادبی تفسیر کلام خدا با استناد به علوم زبان عربی یا علوم ادبی است. علوم ادبی مورد نظر نیز عبارت‌اند از: علم لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع. عنصر دیگر مؤثر در تفسیر ادبی بهره‌گیری از فرهنگ و آداب و رسوم مردم عصر جاهلی و دوره نزول قرآن است که عمدتاً از طریق دانش لغت و بلاغت قابل حصول است، و در تفسیر از آن بهره گرفته می‌شود. بنابراین همه اعراب القرآن‌ها، معانی القرآن‌ها، و تفاسیر جامعی چون کشاف زمخشری، جوامع الجامع طبرسی، المحرر الوجیز ابن عطیه، البحر المحیط ابو حیان، انوار التنزیل بیضاوی و تفاسیری از این دست در حوزه تفسیر ادبی جای می‌گیرد. با تعریفی که از تفسیر ادبی بیان کردیم تفسیر ادبی را می‌توان به عنوان یکی از روش‌های تفسیری شناخت؛ زیرا تفسیر ادبی فرایندی خواهد بود که مفسر ادبی در طی آن به دنبال کشف مقصود خدای متعال از کلامش است. این فرایند ممکن است دارای مبانی‌ای خاص، اصول و ابزارهایی، و غایات و دستاوردهایی باشد. هم‌چنین تفسیر ادبی را از این جهت که همه اهتمام مفسر را به بیان

مباحث ادبی در تفسیر سوق می‌دهد می‌توان به عنوان یک گرایش هم معرفی کرد؛ برای مثال می‌گوییم گرایش تفسیری ابوحیان اندلسی در البحر المحیط گرایش ادبی است، یعنی هدف او و وجهه همت او در تفسیرش بیان نکات ادبی آیات قرآن است.

روش تفسیر ادبی: در تعریف روش تفسیر، محققان تعابیر مختلفی دارند. یکبار روش تفسیر در مقابل گرایش تفسیر به کار می‌رود. مقصود ما در این جا از روش تفسیر، روش در مقابل گرایش نیست، بلکه روش در مقابل مبانی و غایات است. توضیح این که در هر جریان تفسیری، خواه گرایش تفسیری و خواه منهج یا روش تفسیر، سه مؤلفه اصلی حاکم است. یکی مبانی یا پیش‌فرض‌هایی است که مفسر آن‌ها را پایه روش یا گرایش خود در تفسیر قرار می‌دهد، دوم اصول و ابزارهایی که به کارگیری آن‌ها به شکل‌گیری فرایندی منتهی می‌شود و مفسر این فرایند را بر پایه مبانی تفسیری خود طی می‌کند تا به مقصود گوینده متن، یعنی خدای متعال نائل شود، و سوم غایات یا نتایجی است که مفسر با تکیه بر مبانی و روشی که در

تفسیر به خدمت گرفته به آن‌ها می‌رسد، که طبعاً این غایات و دستاوردها متناسب با مبانی و اصول ابزارهای اوست به‌طوری که اگر مبانی و اصول و ابزارهای او تغییر کند غایات و دستاوردهای او نیز در تفسیر دچار تغییر می‌شود. این معنی از روش نسبت به معنای نخست (در مقابل گرایش) اخص است. حال مقصود ما از آسیب‌های روشی تفسیر ادبی آن بخش از آسیب‌های تفسیر ادبی است که از ناحیه روش و فرایند تفسیر ادبی کلام خدا حاصل شده است، نه از قبل مبانی یا غایات آن. طبعاً تفسیر ادبی دارای مبانی خاص خود و نیز غایات و نتایجی است، اما ما در این جا از آسیب‌های مبنايي تفسیر ادبی یا آسیب‌های غایی آن سخن به میان نخواهیم آورد.

طریقه، شیوه و مسیری است که مفسر برای بیان مقاصد آیات و کشف مراد خدا پیش می‌گیرد، و نیز ابزارها و دانش‌هایی است که با اتکای به آن‌ها به شرح و تبیین آیات شریف می‌پردازد. برای مثال در تفسیر ادبی، مفسر برای کشف مقاصد الهی به ابزاری چون لغت و زبان عربی، اشعار عربی به‌ویژه شعر

جاهلی، قواعد دستور زبان، قواعد دانش‌های بلاغت عربی، قرائات مختلف قرآن و مسائلی از این دست استناد می‌کند. بنابراین استفاده از این ابزارها و چگونگی بهره‌گیری از آنها تعیین‌کننده روش مفسر ادبی است. بدین ترتیب آسیب‌های روشی شامل هر گونه نارسایی در استفاده از ابزارهای فوق در مسیر شرح و تبیین آیات قرآن و کشف مقاصد الهی خواهد شد.

اهمیت تفسیر ادبی

تفسیر ادبی از قرآن کریم زیربنایی‌ترین پایه تفسیر به‌شمار می‌آید که هیچ‌گرایش تفسیری چون تفسیر کلامی، فقهی، عرفانی، فلسفی، باطنی و... از آن بی‌نیاز نیست. به عبارت دیگر پایه همه گرایش‌های تفسیری موجود به نوعی بر تفسیر ادبی نهاده شده است. تفسیر ادبی در واقع نقطه مقابل تفسیر روایی است و مبنای حاکم بر رویکرد به تفسیر ادبی در گذشته این بوده است که قرآن کریم به لغت و اسلوب زبان عربی مبین نازل شده و همه مردم عرب‌زبان آن را می‌فهمیدند، و کافی بود که در تفسیر آیات به فرهنگ و زبان خود مراجعه

کنند. و نیازی نداشتند که معانی الفاظ را از رسول خدا یا از صحابه سؤال کنند.^۱ از طرفی عرب در شناخت همه معانی غریب و دشوار قرآن یکسان نبودند.^۲ نتیجه این دو قضیه لزوم اقدام و تلاش ادبی و زبان‌شناختی در تفسیر قرآن بود که این رویکرد رسماً از اواخر قرن دوم آغاز شد.

قرآن کریم بنا به تصریح خود به زبان قوم پیامبر اسلام^۳ یعنی زبان عربی مبین نازل شده است. ﴿لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَنذِرِينَ﴾ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿ (شعراء/۱۹۴ و ۱۹۵)، و در سوره احقاف می‌فرماید: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّئِنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (احقاف/۱۲).

بر پایه این تصریح قرآن مجید، اساسی‌ترین راه فهم معانی قرآن آشنایی با قواعد عربی است و بدون آشنایی با قواعد عربی و بدون آشنایی با زبان عربی، تفسیر قرآن به‌طور جدی در

۱. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۰۶.
۲. ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، بی‌تا، ص ۱۲-۲۳.
۳. در آیه ۴ سوره ابراهیم تصریح شده است که زبان دعوت همه پیامبران مطابق با زبان قوم خودشان بوده است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾.

معرض سوء برداشت، تحریف و تفسیر به رأی قرار خواهد گرفت. مقصود از قواعد زبان عربی نیز مجموعه دانش‌های متعلق به زبان عربی است، به علاوه استعمالات عرب و اسلوب‌هایی که در خطب و اشعار عربی به کار گرفته می‌شده است.

با توجه به این نکته باید گفت که نخستین و اساسی‌ترین ابزارهای فهم قرآن کریم علوم ادبی است. همین امر اهمیت و جایگاه ممتاز تفسیر ادبی را نشان می‌دهد، چرا که توجه نکردن به علوم ادبی یا استفاده ناکارآمد و نادرست از علوم ادبی مهم‌ترین عامل انحراف تفسیر از مسیر صحیح و سر درآوردن به وادی تفسیر به رأی و تحریف معنوی قرآن به شمار می‌آید. از سوی دیگر علوم ادبی نیاز اولی یک مفسر برای تفسیر کلام الهی است.

آسیب‌های روشی

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد آسیب‌های روشی تفسیر ادبی عمدتاً به چگونگی و نحوه استفاده از ابزارها و مستندات تفسیر ادبی برمی‌گردد. بعضی از مهم‌ترین آسیب‌های روشی تفاسیر

ادبی از این قرارند:

۱. نقل و بیان وجوه مختلف اعرابی بدون نقد و بررسی کافی
اعراب القرآن‌ها و معانی القرآن‌ها در موارد فراوانی با تکیه بر آرای نحوی دو مکتب بصره و کوفه و نیز آرای نحوی مفسران بعدی برای آیات شریفه وجوه مختلف اعرابی بیان کرده و می‌گذرند، بدون آن‌که در بسیاری از این موارد داوریی میان آنها انجام گیرد. گو این‌که همه آن وجوه می‌تواند صحیح تلقی شود. این وجوه مختلف در بعضی موارد تفاوت در معنی را نیز به دنبال دارد و در بعضی موارد اختلافی در معنای آیه ایجاد نمی‌کند یا اختلاف معنی بسیار جزئی است، اما در هر صورت این شیوه از تفسیر معمولاً مخاطبان را در حیرت و سرگردانی قرار داده، مانع از دریافت روشنی از معنی و مقصود آیات شریفه می‌گردد؛ برای نمونه ابوالبقاء و ابن الانباری درباره متعلق حرف لام در آیه ﴿لَا يَلْفَ قُرَيْشٌ﴾ (قریش/۱) سه وجه اعرابی بیان کرده و گذشته‌اند.^۱ یا

۱. ابوالبقاء، *املاء ما من به الرحمن*، ج ۲، ص ۲۹۵؛ این کتاب با عنوان *التبيان في اعراب القرآن* نیز چاپ شده است: ج ۲، ص ۴۷۹؛ ابن الانباری، *البيان في غريب اعراب القرآن*، ج ۲، ص ۵۳۷؛ نیز ←

درباره متعلق «فی بیوت» در آیه ۳۶ سوره نور ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...﴾ سه وجه بیان کرده و بدون داوری و ترجیح بعضی بر بعضی دیگر گذشته‌اند.^۱ این شیوه بحث در کتاب‌های اعراب القرآن آن قدر رایج و فراوان است که با اندک مراجعه به این نوع کتاب‌ها برای خواننده نمونه‌های فراوانی آشکار می‌گردد و ما را از ذکر مثال‌های بیشتر بی‌نیاز می‌گرداند. این شیوه از بیان اعراب آیات شریفه در کتاب الدرالمصون سمین حلبی، و کتاب‌های اعراب القرآن دوره معاصر همانند اعراب القرآن الکریم و بیانیه از محی‌الدین درویش، به افراط کشیده شده است. در واقع این دو کتاب به گردآوری همه اقوال نحویان و اعراب القرآن‌نویسان گذشته پرداخته‌اند. برای نمونه سمین حلبی در ذیل آیه ۱۳ مائده: ﴿فِيمَا نَقُضِيهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَتَسْوَأُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ

→
بنگرید به: درویش، اعراب القرآن الکریم و بیانیه، ج ۱، ص ۵۸۸-۵۹۰.
۱. املاء ما من به الرحمن، ج ۲، ص ۳۰۲؛ البیان فی غریب اعراب القرآن، ج ۲، ص ۱۹۶.

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ چهار وجه نحوی درباره اعراب «يُحَرِّفُونَ»، سه وجه درباره «خَائِنَةٍ»، و چهار قول درباره مستثنی منه «إِلَّا قَلِيلًا» بیان کرده است.^۲

حاجی خلیفه در نقد این شیوه می‌نویسد: بعد از آن که گروهی در علوم تخصص یافتند دست به تصنیف در تفسیر زدند و بعضی از آن‌ها کتاب خود را اندوخته از تخصص خود کرده‌اند. برای مثال نحوی را می‌بینی که صرفاً به مسائل اعرابی پرداخته و وجوه مختلف را چنان تکثیر کرده و به ذکر وجوه بعید نیز پرداخته است و قواعد نحو و مسائل و فروع و اختلافات آن را نقل می‌کند، مانند زجاج در معانی القرآن، واحدی در البسیط و ابوحیان در دو تفسیرش البحر المحیط و النهر الماء.^۳ این همه سخن عبده را تأیید می‌کند که در نقد تفاسیر ادبی گذشته گفته است که این تفاسیر به صورت کتاب تمرینی در حوزه قواعد و مسائل صرف و نحو درآمده‌اند.^۴ ۲. ذکر معانی متعدد و مختلف بدون

۲. سمین حلبی، الدرالمصون، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۵.
۳. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۲۸.
۴. رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۲۴.

نقد و بررسی کافی و ترجیح آن‌ها در حوزه بیان معنای کلمات قرآن نیز وضع تفاسیر ادبی نزدیک به همین منوال است، اما نه در سطح اختلاف در اعراب. بسیار می‌شود که مفسر ادبی به نقل اقوال لغویان یا روایات تفسیری که در مقام بیان معنای لغت هستند می‌پردازد و بدون هیچ‌گونه داوری و اظهار نظر درباره معنای صحیح‌تر یا مناسب‌تر آن واژه می‌گذرد. حتی در اغلب موارد مفسر بیان نمی‌کند که آیا همه معانی بیان شده می‌تواند صحیح باشد یا نه؟ و این که ذکر معانی مختلف و متعدد صرفاً به جهت احتمال آن‌هاست، یا بیان نمی‌کند که آیا آن معانی می‌تواند مصداق‌هایی برای یک معنای جامع و قدر مشترک باشد یا نه؟ و توضیح نمی‌دهد که آن معنای جامع و قدر مشترک چیست؟ گو این که مفسران گذشته چندان به معنای جامع و قدر مشترک باور نداشتند. این شیوه بحث، یعنی جمع اقوال مختلف در معنی و تفسیر یک واژه، در تفاسیر ادبی متأخر بیشتر است؛ برای نمونه زمخشری ذیل آیه نخست سوره نجم: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ سه معنی برای «نجم» و دست‌کم پنج تفسیر از آیه شریفه بیان کرده و

بدون هرگونه داوری و ترجیح میان آن‌ها یا نقد برخی معانی، مخاطب را متحیر و سرگردان وا می‌نهد و به تفسیر آیه بعدی می‌پردازد.^۱

بیضاوی هم بر این سه معنی، معنای دیگری افزوده و همانند زمخشری بدون اظهار نظر می‌گذرد^۲، و ابوحنان در البحر المحيط به تفصیل بیشتر و طرح معانی زیادتری برای این آیه شریفه روی آورده و خواننده را در میان اقوال گوناگونی سردرگم رها می‌کند.^۳ نمونه‌های فراوان دیگری از شیوه تفسیر لغت در لابه لای تفاسیر ادبی به چشم می‌خورد که با اندک مراجعه و مطالعه به دست می‌آید. در تفسیر آیات شریفه نیز با همین مشکل مواجهیم که مفسر با بیان اقوال مختلف به تفسیر آیه می‌پردازد و بسیار می‌شود که اصلاً در مقام نقد و داوری و ترجیح میان اقوال و استدلال بر اثبات معنای صحیح‌تر یا جمع همه اقوال بر نمی‌آید.

۳. افراط در تأویل ادبی آیات با

۱. زمخشری، کشاف، ج ۴، ص ۴۱۷.

۲. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۵، ص ۱۵۷.

۳. ابوحنان، البحر المحيط، ج ۱۰، ص ۸ و ۹.

خود به تفسیر آیات می‌پردازد و هر جا با عقایدش ناسازگار باشد آیه را تأویل می‌کند.

ج) تأویل در حوزه قواعد نحوی. به این معنی که مفسر با اصل قرار دادن قواعد نحوی و اعرابی تدوین شده در قرن دوم هجری و دوره‌های پس از آن، به تفسیر می‌پردازد و هر جا ظواهر آیات با قواعد ناسازگار باشد به جای تغییر قاعده به تأویل و تقدیر گرفتن در آیات روی می‌آورد، تا آیات مطابق با قواعد نحوی و اعرابی گردد.

بحث و بررسی دقیق در باب تأویل در حوزه فقهی و کلامی آیات را باید در آسیب‌شناسی جریان تفسیر فقهی و کلامی دنبال کرد. در مقاله حاضر ادامه بحث را به بررسی تأویل در حوزه قواعد نحوی محدود می‌کنیم.

دامنه تأویل در حوزه قواعد نحوی جاری در قرآن بسیار گسترده است، و محققان مباحث پراکنده و گاه متمرکزی در این باره ارائه داده‌اند. عبدالفتاح احمد الحموز در کتاب *التأویل النحوی فی القرآن الکریم* در بیش از ۱۴۰۰ صفحه زوایای مختلفی از تأویلات نحوی در تفاسیر ادبی را بررسی کرده است. بعضی

تأویل‌های نادرست یکی دیگر از آسیب‌های روش تفاسیر ادبی که تقریباً در همه تفاسیر ادبی به‌طور فراگیر و گسترده وجود دارد تأویل نحوی و اعرابی آیات شریفه است. از تأویل تعاریف متعددی به دست داده شده است^۱، اما مقصود از تأویل در این‌جا حمل آیات شریفه بر معنای خلاف ظاهر است^۲. یعنی همان تأویل در دانش اصول فقه، با این تفاوت که دامنه تأویل در تفاسیر ادبی شاید گسترده‌تر از تأویل در حوزه اصول فقه بوده و سه حوزه ذیل را شامل می‌شود:

الف) تأویل در حوزه آیات فقهی. به این معنی که مفسر بر اساس مذهب فقهی‌ای که به آن وابسته است دست به تأویل آیات احکام می‌زند.

ب) تأویل در حوزه آیات کلامی؛ یعنی مفسر بر اساس باورهای کلامی

۱. برای نمونه بنگرید به: *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۶، ص ۳۱۳ به بعد؛ معرفت، *التأویل فی مختلف المذاهب والآراء*، ص ۹ به بعد؛ حیدری، *تأویل القرآن*، ص ۱۵ به بعد، الخالیدی، *التفسیر والتأویل فی القرآن*، ص ۲۹ به بعد.
۲. بنگرید به: شاکر، *روش‌های تأویل قرآن*، ص ۲۹۶ به بعد.

از مهم‌ترین زوایای تأویلات نحوی از این قرارند:

۱-۳. زایده دانستن بعضی از کلمات. تقریباً میان نحویان مشهور است که بعضی کلمات قرآن زایده‌اند. و برای آن‌که کلام خدا حمل بر زیادی نشود، افزوده‌اند که این زیادی برای تأکید است. برخلاف این باور مشهور بعضی محققان از جمله زرکشی یکی از شرایط اعراب قرآن را عدم به کار بردن لفظ زاید در قرآن کریم دانسته‌اند.

البته به نظر می‌رسد زرکشی از باب ادب در سخن این شرط را بیان کرده است، که در این صورت این شرط امری ظاهری و مقتضای ادب خواهد بود. این در حالی است که اساساً عده‌ای از محققان وجود حرف زاید را در قرآن کریم نپذیرفته، معتقدند هر کلمه‌ای از قرآن کریم نقش معنایی خاص خود را دارد. اطلاق لفظ زاید بر کلمات قرآن محدود به حروفی مانند کاف تشبیه، من، فی، باء، عن و نظیر این‌ها نشده، در بعضی افعال مانند «کان» و «کاد» نیز برخی قائل به زایده بودن شده‌اند؛ برای نمونه بعضی مفسران «کان» در آیه: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِرْأَجُهَا

زَنْجَبِيلًا﴾ (انسان/۱۷) و در آیه: ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْأَمْهَدِ صَبِيًّا﴾ (مریم/۲۹) را زایده دانسته‌اند. اکثر نحویان کوفه فعل کاد «لَمْ يَكِدْ» در آیه ۴۰ نور را زایده معرفی کرده‌اند: ﴿إِذَا أُخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا﴾^۱. حتی بعضی^۲ فعل «يَسْتَطِيعُ» در آیه ۱۱۲ مائده را زاید معرفی کرده‌اند: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾^۳ اما برخلاف این دیدگاه نسبتاً مشهور در زایده معرفی کردن برخی حروف و ادوات قرآن، نظر دقیق و محققانه‌تر آن است که هیچ کلمه زایدی در قرآن وجود نداشته و هر کلمه نقش معنایی خاص خود را دارد، به گونه‌ای که اگر زایده معرفی شوند جمال بیان قرآن را تباہ می‌سازند. نمونه‌ای مشهور حرف «باء» در آیه ۶ مائده است: ﴿... وَامْسَحُوا

۱. الحموز، التأویل النحوی فی القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۴۲۰.

۲. زجاج، ج ۲، ص ۲۴۳؛ سمن حلبی، الدرالمصون، ج ۸، ص ۴۱۷؛ مکی، مشکل اعراب القرآن، ص ۲۵۴.

۳. برای آگاهی از فهرست اسماء و افعالی که در قرآن کریم زایده معرفی شده‌اند بنگرید به: التأویل النحوی فی القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۴۰۱-۱۴۳۶.

بِرءُؤُسِكُمْ ﴿﴾ که بعضی (مالک، احمد حنبل و ابن تیمیه) آن را زایده دانسته و فتوا به وجوب مسح همه سر داده‌اند، در حالی که اصل بر عدم زیادت حرف باء بوده و همان گونه که بزرگان ادب و نحو چون سیبویه و دیگران گفته‌اند حرف باء در این آیه نقش معنایی اصلی خود را داشته و به موجب آن در وضو مسح بعض سر واجب است نه همه آن^۱.

روایتی منقول از امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه حاکی از عدم زیادت حرف باء می‌باشد^۲. سعدی نمونه‌های متعددی از این زایده معرفی کردن حروف و تأثیر آن در استنباط احکام شرعی را معرفی کرده است^۳. احمد الحموز نیز در *التأویل النحوی* فهرست مفصلی از حروفی که در تفاسیر ادبی زایده معرفی شده‌اند، نشان داده است^۴.

زمخشری در تفسیر آیه شریفه ﴿لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری/۱۱) که مشهور نحویان حرف کاف در آن را زایده دانسته‌اند، تحلیلی مبنی بر معنی‌داری و عدم زیادت کاف به دست داده که اوج بلاغت آیه شریفه را نشان می‌دهد^۵. بنت‌الشاطی نیز برخی مواردی که ادبا حروفی را زایده معرفی کرده‌اند تحلیل کرده و با دفاع از عدم زیادت آن حروف، اوج بلاغت و بیان اعجازین قرآن را در آن حروف نشان داده است^۶. به هر روی یکی از آسیب‌های جدی فرا روی تفسیر ادبی زایده پنداشتن ادوات و حروف در قرآن کریم است.

۳-۲. تقدیر گرفتن‌های نابجا و تباه‌کننده معنی. یکی از اسلوب‌های بیان قرآن کریم اسلوب حذف است؛ از قبیل حذف فاعل، مفعول، قید، ظرف و... . حذف انواع فراوانی و در عین حال اغراض و فواید و کارکردهای مهمی دارد^۷. بر همین اساس در اسلوب بیان

۱. بنگرید به: سعدی، *اثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الاحكام الشرعية*، ص ۱۰۸-۱۱۱.
۲. بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ج ۳، ص ۳۰، ح ۴؛ علامه طباطبایی، *المیزان*، ج ۵، ص ۲۳۲.
۳. بنگرید به: *اثر الدلالة النحوية...*، ص ۹۹-۱۸۲.
۴. بنگرید به: *التأویل النحوی فی القرآن الکریم*، ج ۲، ص ۱۲۷۷-۱۴۰۸.

۵. زمخشری، *کشاف*، ج ۴، ص ۲۱۲؛ نیز بنگرید به: شیخ طبرسی، *جوامع الجامع*، ج ۴، ص ۴۴؛ زرقانی، *مناهل العرفان*، ج ۲، ص ۳۲۸ و ۳۲۹.
۶. بنت‌الشاطی، *اعجاز بیانی*، ص ۱۹۱ به بعد؛ همو، *الاعجاز البیانی*، ص ۱۶۸ به بعد.
۷. برای آگاهی از انواع حذف و کارکردهای آن

←

قرآن کریم حذف از جایگاه ممتاز و والایی برخوردار است. شناخت دقیق جایگاه‌های حذف در قرآن کریم رابطه مستقیم با پیام‌های حکیمانه و جاودان و ماندگار قرآن کریم و توسعه و تعمیم در دلالت‌های آن دارد؛ برای نمونه در آیه ۵ سوره ضحی مفعول دوم فعل «يُعْطِيكَ» ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ حذف شده است. این حذف گرچه در نگاه نخست آیه را با اجمال مواجه ساخته است که خدای متعال به پیامبرش چه چیزی می‌بخشد که خشنودی وی را این گونه قاطعانه فراهم می‌سازد؟ اما با دقت و تأمل روشن می‌شود که هدف از این حذف، عمومیت بخشیدن به مُعطای به پیامبر است که شامل انواع خیرات و نعمت‌ها و تفضلات در آینده اعم از دنیا و آخرت می‌شود: گسترش روزافزون اسلام، نصرت و پیروزی پیامبر، گرویدن انسان‌ها به دین اسلام، محو شرک و بت‌پرستی و... و بالاخره شفاعت امت در

قیامت^۱.

حال مفسر ادبی وظیفه دارد در تحلیل آیات مشتمل بر حذف، با نگاه وسیع و باز عمل کند و با تقدیرهای سطحی، دلالت آیات را به امور جزئی و احياناً ناشایست محدود نگرداند. با این حال متأسفانه یکی از آسیب‌های جدی روش تفسیر ادبی آن است که تقدیرها در آیات در بسیاری از موارد به تباه شدن بلاغت معنی انجامیده و پیام آیه را به سطحی خرد و کم‌ارزش فرو کشانده است. به عبارت دیگر تلاش نحویان در تحلیل جایگاه‌های حذف در آیات عمدتاً در محدوده ترمیم و اصلاح و تطبیق و راست نمودن قواعد نحو محدود شده و نگاه خود را بر تحلیل ادبی معنی و جمال بیان قرآن فرو بسته‌اند.

برای نمونه ابن مالک در تحلیل نحوی آیه ۳۵ بقره می‌گوید: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ در این آیه شریفه فعل «لِتَسْكُنَ» در تقدیر است تا «زَوْجُكَ» فاعل آن باشد، به دلیل این که فعل امر

در قرآن کریم بنگرید به: زرکشی، البرهان، ج ۳، ص ۱۷۳-۳۰۱؛ سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۱۹۰-۲۱۶.

۱. بنگرید به: کشاف، ج ۴، ص ۷۶۷؛ ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج ۳۰، ص ۳۵۱؛ الميزان، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ اعجاز بیانی، ج ۱، ص ۳۸-۴۱.

حاضر «اسْكُنْ» در اسم ظاهر عمل نمی‌کند، چراکه شرط معطوف «زَوْجُكَ» آن است که صلاحیت داشته باشد عامل معطوف علیه «أنت» در آن عمل کند.^۱ یا بعضی در آیه ﴿لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾ (بقره/۲۲۲) گفته‌اند: تقدیر آیه چنین است: «لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ».^۲ در حالی که اندک تأملی در آیه نشان می‌دهد که به این تقدیر گرفتن‌ها نیازی نیست، به‌علاوه این‌که با این تقدیر، دقت‌ها و حکمت‌ها و ظرافت‌های معنایی آیه شریفه در معرض آسیب و تباہ شدن قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد که گاه نحویان متأثر از برخی روایات اسرائیلی و مجعول و مردود دست به تأویل و تقدیر در آیه زده‌اند. برای نمونه بعضی از نحویان تحت تأثیر روایاتی که می‌گویند حضرت سلیمان عليه السلام در جریان سان دیدن از سپاهیان‌ش با اسبان چابک و تیزرو از نماز عصر غافل شد و خورشید غروب کرد، برای آیه ۳۲ سوره ص: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ کلمه شمس را به عنوان فاعل

«تَوَارَتْ» در تقدیر گرفته‌اند^۳، در حالی که اساساً ضمیر این فعل به اسبان (خیر، یا صافنات و جیاد) برمی‌گردد و هیچ کلمه‌ای در تقدیر نیست^۴، و یا بر اساس برخی روایات ثابت نشده^۵، در آیه ۹۶ سوره طه: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾ دو کلمه بدین صورت تقدیر گرفته‌اند: «فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ حَافِرِ فِرْسِ الرَّسُولِ»^۶، در حالی که در فهم معنای آیه هیچ نیازی به این تقدیرها نیست، و کلمه تقدیر گرفته شده نیز به حسب واقعیت خارجی قابل اثبات نمی‌باشد. نمونه‌های فراوانی از این‌گونه تأویل‌های ناروا و تقدیر گرفتن ناشایست که به معناهای بلند و پیام‌های هدایت‌بخش قرآن کریم آسیب می‌زند در

۳. بنگرید به: ابو عبیده، مجاز القرآن، ج ۲، ص ۱۸۲؛ انوار التنزیل، ج ۵، ص ۲۹؛ نیشابوری، ایجاز البیان عن معانی القرآن، ج ۲، ص ۷۱۲؛ عکبری، التبیان فی اعراب القرآن، ج ۱، ص ۳۲۷؛ البیان فی غریب اعراب القرآن، ج ۱، ص ۲۸۱.
۴. ابن عطیه، المحرر الوجیز، ج ۴، ص ۵۰۴؛ فراء، معانی القرآن، ج ۲، ص ۴۰۵؛ نحاس، اعراب القرآن، ج ۳، ص ۳۱۱.
۵. بنگرید به: سیوطی، الدرّ المشور، ج ۴، ص ۳۰۵؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۵، ص ۲۷۵.
۶. بنگرید به: ابن هشام، معنی اللیب، ج ۲، ص ۶۲۴.

۱. بنگرید به: البرهان، ج ۳، ص ۱۹۷.
۲. همان، ج ۳، ص ۲۰۱.

لابه لای تفاسیر ادبی دیده می‌شود.^۱

۳-۳. تضمین افراطی معانی برخی از حروف در حروف دیگر. یکی دیگر از زاویه‌های تأویلات نحوی در تفاسیر ادبی تضمین معانی برخی حروف و ادوات در حروفی دیگر به صورت افراطی است. تردیدی نیست که یکی از زیبایی‌های زبان عربی، و به‌طور چشمگیرتر در قرآن کریم آن است که گاه برخی حروف در معنای حرفی دیگر به کار می‌رود، تا در کنار معنای اصلی خود، متضمن معنای آن حرف دیگر نیز باشد.

برای مثال، به نظر بسیاری از مفسران نحوی حرف «لام» در آیه ﴿وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ (یونس/۱۲) به معنای «علی» است، یعنی «علی جنبه»؛ زیرا بیمار در هنگام بیماری بر روی پهلویش خوابیده خدا را می‌خواند، نه برای پهلویش. در حالی که هیچ نیازی به این تأویل نیست و بررسی دقیق کاربردهای عربی مشابه

نشان می‌دهد در همه مواردی که یک چیز روی چیز دیگر قرار می‌گیرد اگر آن دو چیز جدای از هم باشند و یکی ظرف مکان برای دیگری است میان آن دو حرف «علی» به کار می‌رود؛ مانند عبارت «الکتابُ علی الرَّفِّ»، اما در مواردی که یکی از آن دو چیز جزء دیگری بوده و از آن جدا نباشد میان آن دو حرف «لام» به کار می‌رود، مانند: «الکتابُ علی الرَّفِّ لوجهه» که چون وجه کتاب جزء آن است برای آن حرف «لام» آمده و حرف «علی» صحیح نیست.^۳ نمونه‌های مشابه دیگر آن در قرآن کریم که باز نحویان به خطا حرف «لام» را تأویل به «علی» برده‌اند آیه ﴿يَخْرُونَ لِلذَّقَانِ سُجَّدًا﴾ (اسراء/۱۰۷) و ﴿وَتَلَّهٗ لِلْجَبِينِ﴾ (صافات/۱۰۳) است.^۴

نمونه دیگری از تأویل‌های ناروا تأویل حرف «لام» در آیه ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ (زلزال/۵) به حرف «الی» است که با استناد به تعدیه فعل «أَوْحَىٰ»

۱. برای نمونه‌هایی از این دست بنگرید به: البرهان، ج ۳، ص ۱۷۳-۲۰۱؛ التأویل النحوی فی القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۳۳-۸۴۰.
۲. مغنی اللیب، ج ۱، ص ۲۱۲.

۳. بنگرید به: عالم سبیط، النظام القرآنی، ص ۲۴۳.
۴. بنگرید به: مغنی اللیب، ج ۱، ص ۲۱۲؛ برای تحلیل دقیق این آیات بنگرید به: النظام القرآنی، ص ۲۴۴.

حروف معانی به معنای حرف دیگر را گزارش کرده‌اند، که بسیاری از آنها همواره مورد بحث و اختلاف مفسران بوده است، و اخیراً سیبط النیلی مواردی معدود از این تأویل‌ها را در کتاب *النظام القرآنی* به نقد کشیده است.

۴. نادیده گرفتن تفاوت‌های معنایی کلمات قریب‌المعنی یکی از مباحث مهم و جنجالی در باب واژگان قرآن بحث درباره وجود یا عدم کلمات مترادف در قرآن کریم است. جدای از این که آیا در زبان عربی ترادف در کلمات وجود دارد یا نه، در این باره که در قرآن کریم کلمات مترادف به کار رفته باشد میان مفسران و محققان اختلاف نظر است. عده‌ای برآنند که در قرآن کلمات مترادف وجود دارد^۳، در مقابل، عده‌ای دیگر بر عدم وجود مترادفات در قرآن تأکید کرده، بر این باورند که کلمات مترادف‌نما در قرآن، قریب‌المعنی بوده، هیچ‌گاه میان آن‌ها ترادف تام و کامل وجود ندارد^۴.

۳. بنگرید به: منجد، *الترادف فی القرآن الکریم*، ص ۳۸، ۶۱ و ۱۱۳؛ مکرم، *الترادف فی الحقل القرآنی*، ص ۱۳.

۴. بنت الشاطی، *الاعجاز الیبانی للقرآن...*، ص ۱۹۷؛ همو، *اعجاز بیانی*، ص ۲۱۹ به بعد؛ *دائرة المعارف*

به حرف «الی» در بسیاری از تفاسیر ادبی آمده است^۱، در حالی که بررسی دقیق‌تر کاربرد این فعل در زبان عربی و قرآن کریم نشان می‌دهد که همواره در هر جا که متعلق «اوحی» انسان یا حیوان بوده است (فی‌المثل در مورد زنبور عسل) این فعل با حرف «الی» متعدی شده است مانند: ﴿وَ اَوْحٰی رَبُّکَ اِلٰی النَّحْلِ﴾ (نحل/۶۸)، اما در مواردی که طرف وحی موجود غیر جاندار بوده است با حرف «لام» یا «فی» به کار رفته است؛ مانند آیه ﴿وَ اَوْحٰی فِی کُلِّ سَمَاءٍ اَمْرَهَا﴾ (فصلت/۱۲). بنابراین ضرورتی و دلیلی بر تأویل «لام» به «الی» در آیه ۵ سوره زلزله وجود نخواهد داشت^۲. ابن هشام در کتاب *معنی اللیب* و به تبعیت از وی زرکشی در نوع ۴۷ *البرهان فی علوم القرآن* و سیوطی در نوع ۴۰ *الاتقان* در ضمن بحث از ادوات مورد نیاز مفسر، موارد فراوانی از تأویلات غیر لازم

۱. بنگرید به: *الاتقان*، ج ۱، ص ۵۴۱؛ نحاس، *اعراب القرآن*، ج ۵، ص ۱۷۱؛ *انوار التنزیل*، ج ۵، ص ۳۳۰؛ *التبیان فی اعراب القرآن*، ج ۱، ص ۳۹۳؛ کشاف، ج ۴، ص ۷۸۴.

۲. بنگرید به: بنت الشاطی، *اعجاز بیانی*، ج ۱، ص ۸۸-۹۲؛ *النظام القرآنی*، ص ۲۴۷.

←

بعضی نیز در تعریف مترادف قیودی چون: همزمانی در وضع، تعلق دو واژه به یک زبان و یک قبیله، و نظیر این‌ها افزوده‌اند تا به عدم مترادف میان کلمات قرآن بینجامد.^۱ بحث درباره اثبات وجود یا عدم مترادف در قرآن خارج از موضوع مقاله حاضر است.

ورای اختلاف دیدگاه‌ها در این موضوع به نظر می‌رسد چه ما مترادف در کلمات قرآن را بپذیریم یا منکر شویم، این دیدگاه مسلم و مورد پذیرش همگان است که اصل در باب کلمات قرآن بر عدم مترادف در کلمات قریب‌المعنی است و این‌که در هر واژه خصوصیتی ملحوظ است که در دیگری نیست. این اصل در مورد کلمات قرآن با توجه به اعجاز بیان آن و ساختار حکیمانه و نظم استوار آن قابل دفاع‌تر است. بنابراین در تفسیر واژگان قرآن مفسر باید اولاً اصل را بر عدم مترادف کلمات قرآن بگذارد. ثانیاً، معمولاً واژگان قریب‌المعنی در زبان عربی هر یک ویژگی معنایی خاصی دارند که آن را از واژه‌های

قریب‌المعنائیش متمایز می‌سازد و از این‌رو نباید این ویژگی‌های معنایی خاص در تفسیر نادیده گرفته شود. این اصل از سوی برخی چون راغب اصفهانی در *مفردات* و مصطفوی در *التحقیق فی کلمات القرآن* و به میزان زیادی در کشف زمخشری مورد توجه قرار گرفته است، اما معمولاً از سوی مفسران ادبی نادیده گرفته شده و عملاً بخشی از زیبایی‌های بیان قرآنی پنهان مانده است؛ برای نمونه ابوحیان واژه «اثم» در آیه ۲۱۹ سوره بقره ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ را به ذنب معنی کرده است^۲، بدون آن‌که به تفاوت این دو واژه و ویژگی‌های معنایی هریک توجه دهد، در حالی که با مراجعه به *مفردات* راغب، اختلاف معنای این دو واژه کاملاً آشکار است. اثم به اعمالی (گناهان) اطلاق می‌شود که شخص با ارتکاب آن‌ها از تحصیل سعادت بازمی‌ماند^۳، اما «ذنب» هر عملی است که پیامدی ناگوار در این جهان یا در عالم

۱. *الترادف فی القرآن الکریم*، ج ۷، ص ۳۹۹ به بعد.
۲. *المفردات*، ذیل واژه «اثم».

۳. *البحر المحیط*، ج ۲، ص ۴۰۴.

آخرت داشته باشد^۱. به همین دلیل خدای متعال «ذنب» را به پیامبرانش نیز نسبت داده است، (برای نمونه: فتح/۲)، ولی هرگز در قرآن کریم به پیامبری ارتکاب «اثم» نسبت نداده است.

همچنین وی «خشیه» در آیه ۷۴ سوره بقره را به خوف تفسیر کرده است^۲. در حالی که این دو واژه نیز با یکدیگر تفاوت معنایی دارند. خشیت به خوفی اطلاق می‌شود که از سر علم و معرفت حاصل شود، اما خوف مطلق ترس است یا ترس غریزی که در هر انسان و موجود جاننداری وجود دارد^۳. از دیگر نمونه‌ها تفسیر «اقتراف» به «اكتساب» در البحر المحيط است^۴، با این که مسلماً این دو واژه تفاوت معنایی دارند^۵. نمونه دیگر تفسیر «فؤاد» به «قلب» در کشاف است^۶، که به نظر برخی محققان کاربرد

۱. بنگرید به: همان، ذیل واژه «ذنب».

۲. البحر المحيط، ج ۱، ص ۴۳۰.

۳. المفردات، ذیل واژه‌های «خشیه» و «خوف»؛ سعفان، المنهج البیانی فی تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۱۱؛ اعجاز بیانی، ص ۲۴۰-۲۴۳.

۴. البحر المحيط، ج ۵، ص ۳۹۱.

۵. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۹، ص ۲۴۶ و ۲۴۷.

۶. کشاف، ج ۲، ص ۴۳۹.

قرآنی این دو واژه حکایت از تفاوت معنایی میان آن‌ها دارد^۷. نیز تفسیر «ریب» «ریب» به «شک»، «حلف» به «فَسَم» و نمونه‌های فراوان دیگر.

۵. توجه نکردن به معنای دقیق

واژگان در عصر نزول.

امروزه میان همه محققان و مفسران مسلم است که کلمات قرآن باید مطابق فهم و دریافت‌های مردم عصر نزول معنی شود. به عبارت دیگر، کلمات باید بر معانی‌ای حمل شوند که در عصر نزول این معانی برای کلمات قرآن شناخته شده بوده است. بر این اساس نمی‌توان کلمات قرآن را بر معانی‌ای که در دوره‌های بعد برای الفاظ پیدا شده حمل کرد. به عنوان نمونه نمی‌توان کلمه «ساعة» را بر زمانی برابر با ۶۰ دقیقه حمل کرد، و یا «قریه» را به معنای روستا تفسیر کرد. این طبیعت زبان است که همواره پویا و دائماً تحت تأثیر عوامل سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و روابط ملل با یکدیگر در حال تغییر و تحول است. چه بسا کاربرد الفاظی در معانی‌ای مهجور گردیده و در

۷. بنت الشاطی، اعجاز بیانی، ج ۲، ص ۱۷۷ و ۱۷۸. ۱۷۸.

معانی جدید شهرت یابد. زبان عربی نیز از این پدیده مستثنا نبوده و نیست. گسترش فتوحات اسلامی در قرن نخست هجری و تعامل عرب با ملل غیر عرب‌زبان و ورود نومسلمان‌های غیر عرب به حوزه اسلامی تأثیر فوق‌العاده‌ای بر سرعت گرفتن تغییر و تحول در زبان عربی در دهه‌های نخست هجری داشته است.

همین امر سبب شد که در دوره‌های بعد به‌ویژه سده دوم هجری اعتماد بسیاری از اهل لغت و زبان شهرنشینان سلب شده و برای دست یافتن به معانی صحیح و اصیل کلمات به بادیه روی آورند. تحولات ایجاد شده در معنای واژگان در این دوره تا دوره تدوین که حدود یک و نیم قرن فاصله داشته است، موجب شده معنای دقیق بسیاری از کلمات در دایره تردید قرار گیرد و عدم تتبع کافی برای به دست آوردن معنای دقیق واژگان سبب انحراف در تفسیر گردد. مؤلف کتاب بررسی زبان‌شناختی واژه‌های قرآن کریم نمونه‌های جالب و حساسی از این تحولات را نشان داده است که گرچه برخی از آن‌ها به‌طور مسلم پذیرفته

نیست، اما به نیکویی نشان می‌دهد که چگونه غفلت از تحولات در معنای واژگان موجب انحراف در تفسیر آیاتی از قرآن شده است.^۱

بعضی از نمونه‌ها عبارت‌اند از:

۱. واژه «مغفرت» و «ذنب» در آیه ۲

سوره فتح:

﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ
وَمَا تَأَخَّرَ﴾.

زمخشری دو واژه «لیغفر» و «ذنب» در این آیه را به معنای دینی آن‌ها، یعنی آمرزش گناهان تفسیر کرده و سپس برای ارتباط این معنی با معنای فتح مبینی که در آیه پیشین به آن اشاره شده گوید: در این دو آیه شریفه خدای متعال فتح مکه را علت مغفرت گناه پیامبر قرار نداده است، بلکه چهار مطلب مستقل را در کنار هم جمع کرده است که عبارت‌اند از: مغفرت، اتمام نعمت، هدایت به صراط مستقیم و نصر عزیز. بنابراین گویا فرموده است: ای پیامبر، ما فتح مکه را برای تو آسان گردانیدیم و تو را بر دشمنانت یاری دادیم تا عزت دنیا و

۱. هدایت، بررسی زبان‌شناختی واژه‌ها قرآن کریم، ص ۱ به بعد.

آخرت و منافع این جهان و جهان دیگر را برای تو فراهم سازیم. می‌توان هم مقصود آیه را این دانست که فتح مکه از این جهت که جهاد با دشمن است موجب پاداش و مغفرت گناهان می‌گردد^۱، و بدین ترتیب ارتباط دو آیه را توجیه کرد.

ابن عطیه نیز با مسلم دانستن معنای دینی آمرزش و گناه برای دو واژه «مغفرت» و «ذنب» در توجیه ارتباط دو آیه نخست سوره فتح گوید: فتح مکه علت آمرزش گناه پیامبر نیست، بلکه خداوند آن را نشانه آمرزش گناه پیامبر قرار داده است^۲. تکلف‌آمیز بودن این دو توجیه آشکار است؛ چرا که ظاهر سیاق آیه به روشنی مقید تعلیلی بودن حرف لام است. ابوحیان^۳ نیز تنها به نقل سخن زمخشری و ابن عطیه پرداخته و گذشته است. بیضاوی با عبارتی موجز صریح‌تر از بقیه مفسران بر معنای کوتاهی‌های پیامبر حمل کرده است^۴. کم‌ترین آسیب

این تفسیر نسبت دادن گناه به پیامبری است که ادله عقلی و نقلی و اجماع علما بر عصمت آن حضرت^۵ دلالت دارد. حال منشأ این تفسیر نادرست، ناآگاهی از معنای اصیل و لغوی دو واژه مذکور است. روشن است که معنای اصلی «ذنب» در لغت، هر عمل پیامداری با عاقبت وخیم است که ممکن است شخص انجام دهد^۶، خواه آن عمل حقیقتاً نزد خدای متعال هم ذنب بوده، دارای پیامدهای ناگوار باشد، یا آن‌که برعکس، نزد خدای متعال عملی مأجور باشد. بر این اساس اگر فردی نسبت به فرد دیگر رفتاری خدایسندانه داشته باشد، اما موجب خشم آن فرد گردد، این عمل گرچه نزد خدا مأجور است، اما در مقایسه با آن فرد «ذنب» بوده و او را در موقعیت انتقام‌گیری قرار می‌دهد. بدین ترتیب مقصود از «مغفرت» نیز روشن می‌شود. معنای دینی این واژه گرچه آمرزش گناه است، اما با توجه به کاربردهای لغوی این ماده، مقصود از آن پاک کردن اثر یک عمل است. حال اگر مقصود از «ذنب» پیامبر،

۱. بنگرید به: کشاف، ج ۴، ص ۳۳۲.

۲. المحرر الوجیز، ج ۱۵، ص ۸۷.

۳. البحر المحیط، ج ۹، ص ۴۷۴.

۴. انوار التنزیل، ج ۴، ص ۱۴۲.

۵. بنگرید به: المحرر الوجیز، ج ۱۵، ص ۸۸.

۶. بنگرید به: المفردات، ذیل واژه «ذنب».

رفتار و اعمال پیامدار آن حضرت در مقابل مشرکان باشد، مقصود از «مغفرت» نیز برطرف کردن آثار و پیامدهایی است که مشرکان برای اعمال پیامبر در نظر گرفته بودند.

با این معنی رابطه فتح مکه با مغفرت ذنب پیامبر نیز روشن می‌گردد^۱ و نیاز به توجیهات زمخشری و ابن عطیه نخواهد بود.

۲. معنای «فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ» در آیه ۳۱ حج:

﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾

عموم مفسران «فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ» در این آیه را به ربودن مرغان در آسمان معنی کرده‌اند. در نتیجه معنای آیه چنین می‌شود که هر کس به خدای متعال شرک بورزد همانند کسی است که از آسمان فرو افتد، آن‌گاه مرغان هوا او را بربایند و در آسمان پاره‌پاره کنند یا باد او را به جایی دوردست و هلاکت‌بار

۱. برای آگاهی بیشتر از تفسیر درست آیه یادشده بنگرید به: المیزان، ج ۱۸، ص ۲۵۴.

درافکند^۲. توجه نکردن به معنای دقیق این دو واژه که در عصر نزول برای اعراب روشن بوده، دو خطای روشن را در تفسیر آیه به دنبال داشته است. از یک طرف مفسران نتوانسته‌اند اوج و عمق پیام آیه و تأثیر آن در بازداشتن مخاطب از شرک‌ورزی و عاقبت شرک را بیان کنند؛ پیامی که در قالب تشبیهی محسوس و ملموس برای مخاطب عرضه شده است و او با همه وجود و احساس خود، سرانجام شرک‌ورزی خود را در تصویری روشن مشاهده می‌کند. خطای دوم آن است که بر اساس تفاسیر موجود، آیه بر تشبیهی غیر واقعی و تخیلی بنا نهاده شده است. به این معنی که افتادن از آسمان و ربوده شدن در میان آسمان توسط مرغان هوا یا افکنده شدن در مکانی دوردست توسط باد امر تخیلی و غیر واقعی خواهد بود، در حالی که سبک قرآن در تصویرپردازی‌هایش به معنای

۲. برای نمونه بنگرید به: طبری، جامع البیان، ج ۱۷، ص ۱۱۳؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۳، ص ۵۵؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۵، ص ۳۶۹؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۳۱۲؛ البحر المحیط، ج ۷، ص ۵۰۵؛ نحاس، اعراب القرآن، ج ۳، ص ۶۸؛ جوامع الجامع، ج ۳، ص ۴۷.

واقعی کلمه واقع‌گرایانه و محسوس است. به عبارت دیگر، تصویر قرآن آینه‌دار طبیعت است و به‌ویژه با چشم سروکار دارد.

حال مراجعه به کاربردهای جاهلی و عصر نزول قرآن که گاه در روایات نیز آمده است^۱ حکایت از این دارد که مقصود از «طیر» کرکسان و لاشخوران، و مقصود از «خطف» (= تَخْطَفُ) طعمه لاشخوران و کرکسان شدن، و تعبیر «خطف طیر» آشکارا متضمن معنای مرگ و به عبارت دقیق‌تر، فجیع‌ترین مرگ است؛ زیرا تا کسی نمرده باشد طعمه لاشخوران نمی‌شود.^۲

۳. تفسیر «اکبرن» به حیض شدن در آیه ۳۱ یوسف:

﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ
وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ...﴾

زمخشری ذیل آیه مذکور نقل می‌کند که بعضی گفته‌اند: هاء در «اکبرنه» برای

سکت است و «اکبرن» یعنی هنگامی که زنان مصر یوسف را دیدند حائض شدند. وی سپس برای تأیید این نظر گوید: در میان عرب چون زنی به سن حیض رسد گویند: «اکبرت المرأة». در واقع مقصود این است که زن بزرگسال شده است؛ زیرا با حیض شدن، دختر از بچگی خارج شده، به بزرگسالی می‌رسد. وی سپس برای تأیید این معنی به شعری از ابوطیب که از شاعران دوره مولدین (عصر بنی‌عباس) است استناد جسته است^۳ در حالی که اشعار شعرای مولدین برای فهم معنای کلمات قرآن قابل استناد نیست. به همین سبب طبری، ابن عطیه، و ابوحیان این تفسیر را نقد کرده‌اند.^۴

بررسی تفاسیر ادبی جامع نمونه‌های فراوان دیگری از عدم توجه مفسران به معنای دقیق و اصیل و رایج کلمات در عصر نزول را نشان می‌دهد که مجال ذکر آنها در این مختصر نیست.

۱. بنگرید به: شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۶۲.

۲. برای آگاهی از تحلیل دقیق و ادبی از آیه مورد بحث و واژگان کلیدی آن متناسب با فرهنگ عصر نزول بنگرید به: کاظم برگ‌نسی، مجله گلستان قرآن، ش ۱۰۹، ۱۱۰ و ۱۱۲.

۳. بنگرید به: کشاف، ج ۲، ص ۴۶۵؛ نیز بنگرید به: رفیده، النحو و کتب التفسیر، ج ۱، ص ۷۱۸-۷۲۱.
۴. بنگرید به: جامع البیان، ج ۱۲، ص ۱۲۲؛ المحرر الوجیز، ج ۳، ص ۲۳۹؛ البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۶۸ و ۲۶۹.

سخن پایانی

در این مقاله پس از بیان اهمیت تفسیر ادبی و نقش بی‌بدیل آن در تفسیر قرآن، بر این نکته تأکید شد که هر اندازه یک روش تفسیری دارای اهمیت باشد به همان اندازه آسیب‌های آن در مسیر تفسیر خطرآفرین‌تر خواهد بود. سپس پنج آسیب مهم روش تفسیر ادبی که در عموم تفاسیر ادبی وجود دارد معرفی شد. آسیب‌های بررسی شده عبارت بودند از:

۱. نقل و بیان وجوه مختلف اعرابی در ذیل آیات و این که مفسر بدون نقد و بررسی و معرفی وجه صحیح و نقد وجوه ضعیف از آن می‌گذرد.

۲. ذکر معانی متعدد و مختلف بدون نقد و بررسی کافی و تلاش برای ترجیح معنای صحیح‌تر.

۳. تأویل‌های نادرست دستور زبانی و تقدیر گرفتن‌هایی که موجب تباهی معانی ظریف و دقیق و عمیق آیات می‌گردد.

۴. مترادف پنداشتن بعضی الفاظ قرآن که به واقع مترادف نمی‌باشند و نادیده گرفتن معنی ویژه هر لفظ.

۵. تفسیر کلمات قرآن با معانی مستحدث و نادیده گرفتن معنای عصر

نزولی و اثره‌ها. البته آسیب‌های روشی تفسیر ادبی به این موارد محدود نمی‌شود.

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۵ق.
۲. ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، تحقیق السید احمد صقر، بی‌جا، المكتبة العلمیه، بی‌تا.
۳. ابن الانباری، عبدالرحمن، البیان فی غریب اعراب القرآن، بیروت، دارالارقام بن الارقم، بی‌تا.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنویر، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
۵. ابن عطیه، عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۷. ابن هشام، معنی اللیب، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۸. ابوالبقاء العکبری، التبیان فی اعراب القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
۹. ابوالبقاء العکبری، املاء ما من به الرحمن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۱۰. ابوحیان، البحر المحیط، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.

۱۱. ابو عبیده معمر بن مثنیٰ، مجاز القرآن، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۰ق.
۱۲. الخالدي، صلاح عبدالفتاح، التفسير و التأويل في القرآن، اردن، دارالفنائه، ۱۴۱۶ق.
۱۳. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح على اكر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلاميه، بي تا.
۱۴. برگ نيسي، كاظم، تأملی در تشبيه آيه ۳۱ سوره حج، مجله گلستان قرآن، شماره ۱۰۹-۱۱۲، دوره جديد، سال چهارم.
۱۵. بنت الشاطي، اعجاز بياني، ترجمه حسين صابري، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۷۶ش.
۱۶. بنت الشاطي، الاعجاز البياني للقرآن و مسائل نافع بن الأزرق، قاهره، دارالمعارف، ۲۰۰۴م.
۱۷. بيضاوي، عبدالله بن عمر، انوار التنزيل و اسرار التأويل، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۸ق.
۱۸. حاجي خليفه، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۱۳ق.
۱۹. حيدري، السيدكمال، تأويل القرآن، النظرية والمعطيات، ايران، دار فراقده، ۱۴۲۶ق.
۲۰. درويش، محيي الدين، اعراب القرآن و بيانه، سوريه، دارالارشاد، ۱۴۱۵ق.
۲۱. راغب اصفهاني، المفردات، تهران، المكتبة المرتضوية لاحياء تراث الجعفريه، بي تا.
۲۲. راغب اصفهاني، مقدمه جامع التفاسير،
- كويت، دارالدعوه، ۱۴۰۵ق.
۲۳. رشيد رضا، المنار، الطبعة الثالثه، دارالفكر، بي جا، بي تا.
۲۴. رفيده، ابراهيم عبدالله، نحو و كتب التفسير، طرابلس، الدار الجماهيريه، ۱۳۹۹ق.
۲۵. زجاج، ابراهيم بن السري، اعراب القرآن المنسوب الي الزجاج، تحقيق ابراهيم ابياري، بيروت، دارالكتاب المصري، ۱۴۲۰ق.
۲۶. زجاج، ابراهيم بن السري، معاني القرآن و اعرابه، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۸ق.
۲۷. زرقاني، محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۰ق.
۲۸. زركشي بدرالدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت، دارالجيل، ۱۴۰۸ق.
۲۹. زمخشري، كشاف، بيروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
۳۰. زير نظر حداد عادل، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنياد دايرة المعارف اسلامي، ۱۳۸۲ش.
۳۱. سالم مكرم، عبدالعال، الترادف في الحقل القرآني، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ۱۴۲۲ق.
۳۲. سعدي، عبدالقادر عبدالرحمن، اثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الاحكام الشرعيه، بي جا، بي تا، ۱۴۰۶ق.
۳۳. سمين حلبی، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دمشق، دارالقلم، ۱۴۰۶ق.

۳۴. سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۶ق.
۳۵. سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۶. شاکر، روش های تأویل قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶.
۳۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ق.
۳۹. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۰. طبرسی، جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ش.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۴۲. عالم سبیط النیلی، النظام القرآنی، بیروت، دارالمحجة البيضاء، ۱۴۲۷ق.
۴۳. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن، مصر، دارالمصرية للتألیف والترجمه، بی تا.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۴ش.
۴۵. کامل علی سعفان، المنهج البیانی فی تفسیر القرآن الکریم، مصر، مکتبة الانجلو المصریه، ۱۹۸۱م.
۴۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم، دایرة المعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ش.
۴۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۸. معرفت، محمدهادی، التأویل فی مختلف المذاهب والآراء، طهران، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، ۱۴۲۷ق.
۴۹. مکی بن ابی طالب، مشکل اعراب القرآن، بی جا، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور، ۱۳۶۲ش.
۵۰. منجد، محمد نورالدین، الترادف فی القرآن الکریم، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
۵۱. نحاس، ابوجعفر، اعراب القرآن، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون - دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۵۲. نیشابوری، محمود بن ابی الحسن، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۵م.
۵۳. هدایت، شهرام، بررسی زبان شناختی واژه های قرآن کریم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴ش.