

مقدمه

در میان دانش‌های بلاغی، علم بدیع به زیبایی‌های سخن می‌پردازد؛ یعنی پس از لحاظ دو نکته «رعایت مطابقت با مقتضای حال» (که در علم «معانی» برآورده می‌شود) و «وضوح دلالت» (که در علم «بیان» طرح می‌گردد) به مدد علم بدیع، وجوه و ابعاد زیباسازی کلام، شناسایی می‌شود (تفتازانی، بی‌تا، ج ۲ ص ۱۳۵؛ هاشمی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۵). همین جنبه‌های زیباشناختی موجب شده است برخی قرآن‌پژوهان علم «بدیع» را از علوم اثرگذار در تفسیر، خارج بدانند و چنین بنگارند: «علم بدیع گرچه از علوم بلاغی شمرده می‌شود، ولی این علم از آن‌رو که از وجوه و مزایایی بحث می‌کند که به‌کارگیری آنها تنها بر حسن و زیبایی کلام می‌افزاید و نقشی در فهم معنا ندارد، از علوم پیش‌نیاز در تفسیر به‌شمار نیامده است» (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۳۴۸ و ۳۳۵). ولی با توجه به تقسیم محسنات بدیع به دو قسم «لفظی» و «معنوی»، باید اذعان کرد که محسنات معنوی در معنای کلام تأثیر دارند و تنها موجب زیبایی لفظی سخن نمی‌شوند. یکی از محسنات معنوی بدیع، صنعت «احتیاب» است. این صنعت ادبی، ظرفیت‌های معنادهی قابل توجهی دارد و از جهات گوناگون، برای تفسیرپژوهان قابل بررسی و تأمل است و با توجه به کاربرد فراوان آن در قرآن، بی‌توجهی به آن، موجب از دست رفتن بسیاری از معانی و مقاصد پنهان الهی در آیات قرآن خواهد شد.

«احتیاب» مصدر باب افتعال از ریشه «حَبَك» و در لغت، به معنای «محکم‌سازی و اتقان در کار» است (ابن فارس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۰؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۰). از این‌رو، به بستن و محکم کردن لباس و نیز محکم‌سازی طناب، «احتیاب» اطلاق شده است (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۰۷)؛ چنان‌که درباره نیکو بافتن پارچه و خیاطی نیز به کار رفته است (انیس و دیگران، ۱۹۸۹، ص ۱۵۳). اما در اصطلاح بلاغی، یکی از صنعت‌های معنوی بدیع و بدین‌معناست که از دو کلام متقابل، بخشی حذف شود، درحالی‌که هریک از آن دو کلام، بر محذوف دلالت داشته باشد (جرجانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۵؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۶۶). به تعبیر دیگر، از جمله اول چیزی حذف شود که مشابه آن در جمله دوم بیان گردیده است، و از جمله دوم نیز بخشی حذف گردد که در جمله اول بدان اشاره شده است (بغدادی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۳۶؛ کفومی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۶۷).

این موضوع که قرآن کریم با بهره‌گیری از ایجاز بیان، معانی گسترده‌ای را در قالب‌هایی محدود به شنونده منتقل می‌کند، از شگفتی‌های بیانی و اعجازی این کتاب عظیم الهی است و نکته جالب

احتیاب و آثار معنایی آن در تفسیر قرآن

محمد نقیب‌زاده / استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

Mn@qabas.net

دریافت: ۱۳۹۲/۸/۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۲

چکیده

«احتیاب» در بدیع، بدین معناست که در دو کلام پیاپی، از جمله اول، قسمتی - که مشابه آن در جمله دوم بیان شده است - حذف شود و از جمله دوم نیز بخشی - که در جمله اول بدان اشاره شده است - حذف گردد. این صنعت با خلق ظرفیت‌های معنایی در بخشی از آیات قرآن، معنای گسترده‌ای را در قالبی محدود، به نمایش می‌گذارد که پژوهش در آن، نشانگر تأثیر علم بدیع در تفسیر است؛ به این صورت: الف. گاه ایجاز، اقتضا می‌کند در دو موضوع متقابل با احکام جداگانه، تنها به اصل یکی از دو موضوع و حکم موضوع دیگر، پرداخته شود تا شنونده، اصل متقابل دیگر و حکم لنگه مذکور در کلام را خود کشف کند. ب. گاهی که دو طرف تشبیه انطباق کامل ندارند به مدد احتیاب، عدم انطباق ظاهری توجیه می‌شود. ج. در برخی آیات، که دو فعل متفاوت از حیث زمان به کار رفته و شبهه ناهماهنگی پدید آورده است، صنعت احتیاب چنین مواردی را تحلیل می‌کند. د. احتیاب، برخی از شبهات محتوایی آیات و ناسازگاری ظاهری میان آنها را پاسخ می‌دهد. این مقاله، حاوی نمونه‌های متعدد قرآنی و تفسیری در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، قرآن، علوم بلاغی، علم بدیع، آثار معنایی بدیع، احتیاب.

توجه معناشناختی و در عین حال، زیباشناختی در صنعت احتباك نیز همین است که گوینده حکیم با استفاده از ظرفیت معنابخشی این صنعت، به ایجازی جالب توجه در سخن دست می‌یازد؛ بدین صورت که تنها با تصریح به دو نکته، چهار نکته را به مخاطب القا می‌کند و شنونده نیز با یاری گرفتن از همین صنعت، ابعاد و نکات پنهان آیه را کشف می‌کند.

پژوهش در این باره، ضمن ارائه یکی از زیبایی‌های بیانی قرآن، دستاوردهای تفسیری قابل توجهی در معنای آیات دارد. افزون بر آن، پاسخی است به قرآن‌پژوهانی که علم «بدیع» و محسنات بدیعی را در تفسیر مؤثر نمی‌دانند (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۳۳۵ و ۳۴۸).

در این موضوع، با رویکرد خاص آن، با وجود جست‌وجوی فراوان، پیشینه‌ای جز مطالبی پراکنده در برخی تفاسیر و کتب ادبی یافت نشد.

این مقاله، پس از دسته‌بندی آثار معنوی احتباك و توضیحی اجمالی درباره آنها، به بیان نمونه‌هایی از آیات مرتبط و دیدگاه‌های مفسران درباره آنها پرداخته است تا از این رهگذر، تأثیر معنایی احتباك در تفسیر و نتیجه بی‌توجهی برخی مفسران نسبت به آن آشکار شود.

تفطن به برخی زوایای پنهان آیه

گاهی برای دو موضوع که نوعی تقابل میان آنها دیده می‌شود دو حکم جداگانه وجود دارد. متکلم حکیم در چنین مواردی، به هدف ایجاز در سخن، به جای طرح آن دو امر متقابل و احکام جداگانه هریک از آن دو، با استفاده از تقابلی که میان آن دو امر در ذهن شنونده مرتکز است، تنها به بیان یکی از آن دو امر متقابل و حکم طرف دیگر می‌پردازد. در چنین وضعیتی، شنونده با توجه به صنعت «احتباك» خواهد توانست هم طرف مقابل را کشف کند و هم حکم مقابلی را که در کلام ذکر شده است. درحقیقت، توجه به صنعت «احتباك» موجب می‌شود، مفسر به برخی ناگفته‌های آیه منتقل شود و به تعبیر دقیق‌تر، برخی لوازم معنایی طرف مقابل را، که بدان تصریح نشده است کشف کند. اما بی‌توجهی به این صنعت، مفسر را از درک این زوایای پنهان محروم می‌کند. البته «تقابل» در اینجا، ناظر به نوعی خاص از تقابل در منطق نیست، بلکه هرگونه تقابل میان دو امر را شامل می‌شود.

برای روشن شدن تأثیر احتباك در ایجاد این گونه ظرفیت‌های معنایی و تأثیر آن در تفسیر، به چند نمونه توجه کنید:

نمونه اول

«أَفَمَنْ يَلْقَى فِي النَّارِ خَيْرًا مِّنْ مَنْ يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (فصلت: ۴۰)؛ آیا کسی که در آتش افکننده می‌شود بهتر است یا کسی که در روز قیامت، با امنیت می‌آید؟!

در این آیه کریمه، تقابل واقعی میان دو گروه «افکننده‌شدگان در آتش» و «واردشدگان در بهشت» وجود دارد، ولی به جای آنکه در برابر دسته اول، افراد وارد شده در بهشت را قرار دهد، به حکم «ایمنی بهشتیان در روز قیامت» اشاره کرده است. چنین تعبیر مختصری دربر دارنده چهار نکته است:

۱. بیان گروه «افکننده‌شدگان در آتش»؛
۲. اشاره به گروه «واردشدگان در بهشت»؛
۳. بیان حکم ایمنی بهشتیان از احوال روز رستاخیز؛
۴. اشاره به ایمن نبودن جهنمیان از آن احوال.

اما آنچه به صورت صریح در آیه، دیده می‌شود نکته اول و سوم است، ولی دو نکته دیگر با دقت در تقابل مزبور، قابل درک است.

با لحاظ نکته بلاغی احتباك، تقدیر آیه چنین خواهد بود: «أَفَمَنْ يَأْتِي خَائِفًا وَيَلْقَى فِي النَّارِ خَيْرًا مِّنْ يَأْتِي ءَامِنًا وَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۳۷۸؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۶۸؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۵۶۹)؛ آیا کسی که ترسان می‌آید و در آتش افکننده می‌شود بهتر است یا کسی که با امنیت می‌آید و وارد بهشت می‌شود؟

در آیه مذکور، تنها به بخش دوم و چهارم پرداخته شده و بخش اول و سوم حذف گردیده است، ولی این دو بخش محذوف نیز از دو بخش مذکور، قابل دریافت است.

بسیاری از مفسران قرآن بدون توجه یا دست‌کم بدون تصریح به این نکات بدیعی به تفسیر آیه پرداخته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۴۹۷؛ همو، بی‌تا، ص ۶۳۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۱۹۱؛ صادقی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۸۸؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۴، ص ۱۳۷؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۳۹).

نمونه دوم

«لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس: ۷۰)؛ تا هرکه را زنده باشد بیم دهد و فرمان عذاب بر کافران مسلم گردد.

در این آیه کریمه نیز شبیه نمونه قبل، میان دو گروه تقابل ایجاد شده است: مؤمنان و کافران. ویژگی هریک از مؤمنان و کافران آن است که مؤمنان از نوعی حیات معنوی برخوردارند، درحالی که کافران از آن محرومند. اما در این آیه، به زیبایی به جای پرداختن صریح به چهار مطلب (گروه مؤمنان و کافران و ویژگی حیات و ممت هرکدام)، دو مطلب بیان شده است؛ بدین صورت که به جای ذکر صریح مؤمنان، از عنوان مشیر «من کان حیاً» (کسانی که از حیات معنوی برخوردارند) استفاده شده، ولی در طرف مقابل، به صراحت، کافران ذکر شده‌اند. در نتیجه، وجه تفصیلی و باز شده آیه چنین می‌شود: تنها مؤمنان که برخوردار از ویژگی حیات هستند از انذار پیامبر بهره می‌برند و اما کافران که محروم از حیاتند و در ردیف مردگان به شمار می‌روند از انذار سودی نمی‌برند و عذاب بر آنها حتمی می‌گردد. ابن‌عاشور در این باره می‌نویسد: «التقدير: لينذر من كان حيا فيزداد حياة بامثال الذكر فيفوز، ومن كان ميتا فلا يتنفع بالانذار فيحق عليه القول» (ابن‌عاشور، بی تا، ج ۲۲، ص ۲۷۱)؛ تا هرکه را زنده باشد بیم دهد. در نتیجه، با پیروی از قرآن، بر حیات خویش بیفزاید و به رستگاری برسد، و کسی که مرده است از انذار قرآن نفعی نبرد و در نهایت، فرمان عذاب بر او قطعی گردد.

تنها برخی مفسران به این نکته بلاغی دقیق متفطن شده و به آن تصریح کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۴۸؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۴۷۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۳، ص ۴۷). اما بسیاری از تفاسیر حتی اشاره‌ای هم به آن نکرده‌اند (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۶۰؛ شبر، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۳۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۳۶).

نمونه سوم

«اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا» (غافر: ۶۱)؛ خدا کسی است که شب را برای شما پدید آورد تا در آن آرام گیرید، و روز را روشنی‌بخش قرار داد. شبیه این مضمون در آیات دیگر نیز آمده است (یونس: ۶۷؛ نمل: ۸۶).

برای هریک از شب و روز، دست‌کم دو حکم یا ویژگی قابل ذکر است. شب آرامش‌بخش است، اما به‌طور طبیعی، فاقد دید مناسب است. در مقابل، روز، روشنی‌بخش دیدگان و در عین حال، زمانی برای تحرک و جنب‌وجوش به‌شمار می‌رود. اما در آیه مذکور، برای هریک از شب و روز تنها به یک حکم و ویژگی اشاره شده و ویژگی دیگر از تقابل موجود، قابل استنباط است، و

به تعبیر دیگر، از تقابلی که در آیه مزبور، میان سکون (آرامش) در شب با ابصار (روشنی‌بخشی) در روز برقرار شده است و با عنایت به تقابل میان شب و روز، می‌فهمیم حکمت قرار دادن شب و روز با این ویژگی‌ها، استفاده از سکون و آرامش شب برای آرام گرفتن و استراحت به علت محدودیت دید، و استفاده از روشنی روز برای تحرک و پویایی بیشتر به‌منظور کسب روزی است (ابن‌عاشور، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۳۱).

بر همین پایه، برخی از مفسران تقدیر آیه را چنین گفته‌اند: «جعل لكم الليل مظلماً لتسكنوا فيه والنهار مبصراً لتتسكروا فيه ولتبتغوا من فضل الله تعالى»؛ یعنی: خداوند شب را برای شما تاریک قرار داد تا در آن بیارامید و روز را روشنی‌بخش قرار داد تا در آن پراکنده شوید و از فضل الهی جست‌وجو کنید. با این تقدیر، در کریمه مزبور، از بخش اول، قیدی حذف شده که در جمله دوم، قرینه دارد، و از بخش دوم نیز قسمتی حذف شده که در جمله اول، شاهد دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۳۳۵؛ بروسی، بی تا، ج ۸، ص ۲۰۳؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۴۷). علامه طباطبایی نیز بی‌آنکه نامی از این صنعت ببرد، آیه را بر همین اساس، تفسیر کرده و فرموده است: «أجعل لأجلكم الليل مظلماً لتسكنوا فيه من التعب الذي عرض لكم وجه النهار من جهة السعي في طلب الرزق، والنهار مبصراً لتبتغوا من فضل ربكم وتكسبوا الرزق» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۴۵)؛ خداوند برای شما شب را تاریک قرار داد تا در آن از خستگی روزانه، که در اثر تلاش برای روزی‌طلبی پدید آمده است، آرام گیرید و روز را روشنی‌بخش قرار داد تا از لطف پروردگارتان بجویید و روزی به دست آورید.

در مقابل، بسیاری از تفاسیر بی‌توجه یا بدون اشاره به این نکته بلاغی، به تفسیر آیه مزبور پرداخته‌اند (سبزواری، ۱۴۱۹، ص ۴۷۹؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۳۹۳؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۳۲۷؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۳۸۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۴۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۴، ص ۱۵۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۴، ص ۵۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۳۲۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۷۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۵، ص ۴۸۰؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۵۶۶).

نمونه چهارم

«وَأَلْهَنَ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَهُ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۲۸)؛ و برای زنان (حقوقی) است مانند آنچه از تکالیف) بر عهده آنهاست به شیوه نیکو و پسندیده.

در این آیه کریمه، به حقوق زنان و مردان اشاره شده است، ولی به جای آنکه به حقوق زنان بر

از گونه‌ای احتبک استفاده شده که در نظر اول، عجیب و توجیه آن دشوار می‌نماید؛ مثلاً، گاهی به جای تقابل میان دو ویژگی متضاد، از تقابل میان یک ویژگی و کسانی که ویژگی متضاد و متفاوتی دارند، استفاده شده است. در آیه ذیل نیز همین سنخ تقابل به چشم می‌خورد:

«أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ» (توبه: ۱۹)؛ آیا آب دادن به حاجیان و آباد کردن مسجدالحرام را همانند کسی قرار دادید که به خدا و روز واپسین ایمان آورده و در راه خدا جهاد کرده است؟! (این دو گروه) نزد خدا یکسان نیستند.

ظاهر تشبیه به کار رفته در آیه مزبور، این است که آب دادن به حاجیان و آباد ساختن مسجدالحرام (در طرف مشابه) به کسی که ایمان به خدا و روز واپسین دارد و در راه خدا جهاد می‌کند (در طرف مشابه) تشبیه شده است. چنین تشبیهی این پرسش را به دنبال دارد که چگونه کارها به اشخاص تشبیه شده است؟

بسیاری از مفسران تقدیر آیه را برای حفظ سیاق، به سادگی، این گونه تصویر کرده‌اند: «أَجْعَلْتُمْ [اهل] سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» و یا «أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرَةِ وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ» (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۲۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۷۵؛ بروسوی، بی تا، ج ۳، ص ۴۰۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۶۱).

اما پیوند احتبکی بنا به گفته برخی از مفسران، تقدیر آیه را چنین صورت‌سازی می‌کند: «أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ كَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (ابن عاشور، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۵۰)؛ آیا آب دادن به حاجیان و آباد کردن مسجدالحرام را همانند ایمان به خدا و روز قیامت و جهاد در راه خدا قرار دادید؟ و آیا آب‌دهندگان به حاجیان و سازندگان مسجدالحرام را مانند مؤمنان و مجاهدان در راه خدا لحاظ کردید؟

گویا طی دو تشبیه جداگانه، دو کار «آب‌رسانی» به حاجیان و «ساختن مسجدالحرام» به دو فعل «ایمان» و «جهاد» تشبیه شده و نیز دو گروه ساقیان حجاج و سازندگان مسجدالحرام به دو گروه مؤمنان و مجاهدان تشبیه شده‌اند. اما در تعبیر آیه، مشبه از تشبیه اول گرفته شده و مشبه‌به از تشبیه دوم اخذ شده است. ولی براساس ارتباط احتبکی قسمت‌های محذوف را از بخش‌های مذکور، می‌توان حدس زد. جالب اینکه در ادامه آیه، در بیان مساوی نبودن مشبه با مشبه‌به، دو گروه را (به جای دو فعل) با

مردان و حقوق مردان بر زنان به تفصیل و جداگانه پردازد، تنها به حقوقی که به نفع زنان و علیه زنان، وجود دارد، اشاره کرده است. این درحالی است که حقوق زوجین به صورت متقابل است و نسبت به هر دو گروه زنان و مردان، حقوقی به نفع و علیه هر کدام وجود دارد و آیه مزبور نیز می‌تواند ناظر به این حقوق متقابل باشد. این نکته با بهره‌گیری از صنعت «احتبک» و با رمزگشایی از قیود پنهان آیه صورت می‌پذیرد؛ بدین گونه که برخی از مفسران تقدیر آیه را چنین دانسته‌اند: «ولهنّ علی الرجال مثل الذی للرجال علیهن» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۷۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۲۹؛ ابن عاشور، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷۷)؛ برای زنان، حقوقی است بر عهده مردان؛ همانند وظایفی که بر عهده زنان و به سود مردان است.

لطافت تفسیر مزبور، هنگامی بیشتر نمود می‌یابد که توجه کنیم سخن از حقوق متقابل زوجین است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۲۹) و حقوق له و علیه آنان در فرصت‌هایی عادلانه تقسیم شده است. این نوع از تقدیر گرفتن در آیه را هرچند برخی از مفسران به صراحت بیان نکرده‌اند، اما با تعبیری، به دو جانبه بودن حقوق زن و مرد اشاره کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۲). اما به هر روی، جای خالی این نکته لطیف تفسیری بلاغی در بسیاری از تفاسیر احساس می‌شود.

نمونه‌های دیگری از به کارگیری صنعت «احتبک» در آیات قرآن وجود دارد که ذکر نکات تفسیری آن به طول می‌انجامد.

توجیه عدم انطباق ظاهری مشبه و مشبه‌به

مقصود این است که گاهی در جمله‌ای که تشبیه در آن به کار رفته است، دو طرف مشبه و مشبه‌به با یکدیگر انطباق کامل ندارند. در چنین مواردی، با استفاده از صنعت بدیعی «احتبک»، این عدم انطباق ظاهری توجیه منطقی می‌یابد. ضمن این احتبک، معنای جدیدی نیز به شنونده منتقل می‌شود؛ مثلاً، در طرف مشبه، فعل ذکر شده و در طرف مشبه‌به، اشخاص بیان شده‌اند، به گونه‌ای که ظاهراً فعل به شخص تشبیه شده است. در چنین مواردی نکته بلاغی احتبک، ضمن رفع ابهام از تعبیر، معنای جدیدی نیز به تعبیر می‌بخشد که قابل توجه است.

نمونه اول

چنان‌که پیش از این گذشت در صنعت «احتبک»، گاهی به جای طرح دو امر کاملاً متقابل در دو طرف تشبیه، در طرف دیگر، به جهاتی از لوازم یا برخی ویژگی‌ها یا احکام طرف مقابل یاد می‌شود. در قرآن،

یکدیگر مساوی ندانسته و فرموده است: «لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ». یعنی: گویا تشبیه دوم را مد نظر قرار داده و حکم به عدم تساوی دو طرف تشبیه (مشبه و مشبه‌به) کرده است.

در اینجا، برای رمزگشایی از این‌گونه تشبیه و تقابل، دقتی مضاعف در تعبیر دو سوی تقابل ضروری است. این نکته در متقابلین، قابل توجه است که در یک طرف، خدمات متولیان مسجدالحرام بدون قید ایمان ذکر شده است، درحالی‌که محور سخن در طرف مقابل، انسانی است که به خدا و روز آخرت ایمان دارد و در راه خدا جهاد می‌کند و در پایان، آیه تأکید می‌کند که این دو نزد خدا مساوی نیستند. شاید بتوان راز این‌گونه تقابل بین دو طرف را این‌چنین بیان کرد که آنچه نزد خداوند معیار و محور ارزش و برتری است، انسانیت انسان است که البته قوام آن به ایمان است. بنابراین، انسان باایمان، محور و مدار ارزش و فضیلت است و بالتبع، عمل چنین انسانی، که از روی اعتقاد و ایمان صورت گرفته است، ارزشمند خواهد بود. اما اگر این قید را نداشته باشد، هرچند ظاهر آن بسیار پسندیده باشد، از هیچ ارزش واقعی برخوردار نیست. بنابراین، خداوند در آیه شریفه صرفاً در مقام مقایسه دو عمل با یکدیگر نیست، بلکه مراد خداوند ارائه معیار ارزش‌گذاری و فضیلت‌بخشی با ذکر محور فضیلت، یعنی همان «انسان باایمان» است. اگر طرف مقایسه انسان باایمان باشد آنگاه کمیت و کالبد از درجه اول اهمیت برخوردار نیست؛ چراکه هرچند به ظاهر کوچک باشد، پذیرفته بارگاه باعظمت ربوبی است. بنابراین، تأکید بر شخص باایمان با تعبیر «من آمن بالله و اليوم الآخر» در این آیه، و نیز آیه ۱۷۷ سوره مبارکه بقره، صرفاً برای اختصار و اندماج دو تشبیه در یک تشبیه نبوده، بلکه نکته‌ای شریف‌تر در میان بوده و آن ارائه محور فضیلت و برتری (انسان باایمان) است و همین ملاک و معیار موجب «تفاوت ره از زمین تا آسمان» می‌شود. این نکته به صورت ضمنی از سخنان علامه فضل‌الله نیز قابل برداشت است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۵۶). برخی مفسران توجیهاات دیگری برای وجه ترجیح افراد بر افعال در بیان عدم تساوی ذکر کرده‌اند که چندان دل‌چسب و قانع‌کننده نیست.

نمونه دوم

«كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ» (حاقه: ۴)؛ ثمود و عاد روز کوبنده و درهم‌شکننده را دروغ انگاشتند ... «وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ» (حاقه: ۹)؛ و فرعون و کسانی که پیش از وی بودند [مردم] شهرهای زیورود شده (یعنی: قوم لوط) مرتکب خطا شدند.
برحسب برخی از تفاسیر، جمله آیه نهم سوره مبارکه حاقه بر جمله آیه چهارم عطف شده

است و همین عطف، زمینه تشبیه فرعونیان و اهل شهرهای زیورود شده به قوم ثمود و عاد را پدید آورده است. این در حالی است که حکم مذکور برای ثمود و عاد تکذیب قیامت است، اما حکم فرعون و فرعونیان خطاکاری است. تشبیه اشاره شده به انضمام احتساب، نتیجه جالب‌توجهی به دنبال دارد: حکم تکذیب قیامت (علاوه بر ثمود و عاد که در منطوق آیه آمده) برای فرعونیان نیز ثابت است. از سوی دیگر، موضوع خطاکاری فرعونیان که در صریح آیه بیان شده است، برای قوم ثمود و عاد نیز ثابت می‌شود. با این توضیح که عطف فرعونیان بر قوم عاد در سیاق واحد، بیانگر این نکته است که گویا همه اینها از یک قبیله و قماش هستند و سیر و سیره واحدی دارند. بنابراین، آنچه برای قوم ثمود و عاد در آیه ثابت شده (تکذیب قیامت) برای فرعون و قوم پیش از ایشان (سایر تکذیب‌کنندگان) نیز ثابت است و نیز اشاره به این نکته است که ثمود و قوم عاد به همان خطای فرعونیان (یعنی: انحراف از مسیر عبودیت و بندگی خدا) دچار شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۹۳؛ ابن‌عاشور، ۱۳۷۸، ج ۲۹، ص ۱۱۱).

توجیه گوناگونی زمان دو فعل

در برخی آیات قرآن، در دو بخش آیه، دو فعل متفاوت از حیث زمان مشاهده می‌شود که دو زمان گوناگون را برای یک جمله رقم می‌زند؛ مثلاً، در بخش اول، فعل ماضی و در بخش دوم، فعل مضارع به کار رفته که شبهه ناهمگونی زمانی را برای آن آیه پدید آورده است. در برخی از این موارد، توجه به احتساب، این موضوع را به‌خوبی توجیه می‌کند.

نمونه اول

«حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ» (یوسف: ۱۱۰)؛ تا آنگاه که پیامبران نومید شدند و [مردم] پنداشتند که به آنان واقعاً دروغ گفته شده است، یاری ما به آنان رسید. پس کسانی را که می‌خواهیم، نجات یافتند.

در بخش پایانی آیه مزبور، فعل «فَنُجِّيَ» ماضی و فعل «نَشَاءُ» مضارع است. صنعت بلاغی «احتساب» چنین تقدیری برای آیه رقم می‌زند که شبهه ناهماهنگی زمانی در آیه، پیش نیاید: «فنجی من شئنا ممن نجا فی القرون السالفة و ننجی من نشاء فی المستقبل من المکذبین» (ابن‌عاشور، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۳۰)؛ یعنی: از تکذیب‌کنندگان کسانی را که در قرون گذشته می‌خواستیم، نجات یافتند و کسانی را که در آینده می‌خواهیم، نجات خواهیم داد.

تقدیری که ابن‌عاشور از آیه، بر حسب احتساب ارائه داده در حالی است که حتی برخی از مفسرانی که معمولاً به نکات ادبی آیات، توجه وافر دارند به تفاوت زمانی این دو فعل و توجیه این تفاوت اشاره‌ای نکرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۶۸؛ بروسوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۳).

البته در برخی از تفاسیر، عباراتی ذیل این آیه دیده می‌شود که به نظر می‌رسد ناظر به موضوع تفاوت زمان دو فعل مورد اشاره بوده است؛ مثلاً، در تفسیر مجمع‌البیان، ذیل آیه مورد بحث، چنین تعبیری دیده می‌شود: «فَنَجَّى مَنْ نَشَأَ أَيْ: نَخْلَصُ مِنْ نَشَأٍ مِنَ الْعَذَابِ عِنْدَ نَزْوَلِهِ وَهَمَّ الْمُؤْمِنُونَ» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۴۱۶)؛ یعنی: هنگام نزول عذاب، هر که را از مؤمنان بخواهیم نجات می‌دهیم. تعبیر «عند نزوله» ظاهراً اشاره به موضوع «حکایت حال ماضی» دارد؛ بدین شرح که گاهی نقل‌کننده‌ی جریانی که مربوط به گذشته است آن را به زمان حال بیان می‌کند تا صورت گذشته را حاضر کند و شنونده را به زمان گذشته ببرد.

توجیه مزبور با توجه به ماضی آمدن فعل «فَنَجَّى» با چالش مواجه می‌شود و به نظر می‌رسد همان توجیه احتساب، به صورت روشن‌تری، مشکل مطرح‌شده را پاسخ می‌دهد.

ابوحیان اندلسی درباره‌ی آیه مزبور نوشته است: این جمله تهدید و هشدارباش به معاصران پیامبر ﷺ است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۳۳۷). ظاهراً وی از کاربرد فعل مضارع «نشاء» چنین نتیجه‌ای گرفته است، ولی هرچه باشد باز توجیه‌گر تفاوت زمان دو فعل «نجی» و «نشاء» نیست.

نمونه دوم

«ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَأُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ» (انبیاء: ۹)؛ سپس آن وعده را که به ایشان دادیم (نابودی دشمنانشان و یاری و پیروزی ایشان) راست گردانیدیم. پس آنان و هر که را بخواهیم نجات بخشیدیم و افراط‌کاران را به هلاکت رسانیدیم.

در این آیه نیز شبیه آیه قبل، فعل «فَأَنْجَيْنَاهُمْ» به صورت ماضی و فعل «نَشَأُ» به صورت مضارع بیان شده است و همین موضوع جرعه وجود احتساب در آیه را در ذهن برخی از مفسران زده که تقدیر آیه را چنین نوشته‌اند: «فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ شِئْنَا وَنَجَّيْنَا رَسُولَنَا وَمَنْ نَشَأُ مِنْكُمْ» (ابن‌عاشور، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۱۷)؛ پس آنان و هر که را خواستیم نجات دادیم و پیامبران و هر که را از شما بخواهیم، می‌رهانیم.

با مراجعه به تفاسیر متعدد، ملاحظه شد شبیه آیه قبل، حتی مفسرانی که معمولاً به مباحث ادبی

آیه عنایت ویژه‌ای دارند از کنار تفاوت زمان دو فعل گذشته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۴۱۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۷، ص ۲۰؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۲۱۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۲۳).

البته در میان مفسران، حتی بروسوی عبارتی دارد که ظاهراً به هدف پاسخ‌گویی به این موضوع بیان شده است. وی می‌نویسد: «وَلَمَّا كَانَتِ الْعَرَبُ مَصُونَةً مِنَ الْعَذَابِ الْأَسْتِصَالِ لَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَبْقَى مِنْهُمْ مَنْ سِئِمَنْ هُوَ أَوْ بَعْضُ فِرْعَوْنِ كَمَا وَقَعَ يَوْمَ بَدْرٍ» (بروسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۵۷)؛ به سبب آنکه عرب از عذاب ریشه‌کنی در امان بود، بعید نیست افرادی از آنها باقی بمانند که در آینده، مؤمن خواهند شد یا از نسل آنها مؤمنانی به وجود خواهد آمد.

توجیه بروسوی تنها توجیهی محتوایی و معنایی به شمار می‌رود و از توجیه الفاظ آیه ناتوان است. اما آلوسی در توجیهی صریح‌تر، مضارع آمدن فعل «نَشَأُ» را با وجود اقتضای فعل «شئنا» در این سیاق، به سبب حکایت حال ماضی دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۵). ولی چنان‌که در نمونه اول نیز بیان شد، با توجه به ماضی آمدن «فَأَنْجَيْنَاهُمْ» در همین جمله، این توجیه کارایی لازم ندارد.

رفع ابهام از آیه

تعبیر برخی از آیات قرآن به گونه‌ای است که زمینه برخی شبهات و ابهامات را پدید آورده است. قرآن‌پژوهان بسیاری در طول تاریخ، به هدف پاسخ‌گویی به چنین پرسش‌هایی، دست به تألیف زده‌اند.

در میان پاسخ‌های ادبی به شبهات آیات، استناد به کاربرد صنعت «احتساب» در آیات نیز جایگاه ویژه‌ای دارد که به برخی از نمونه‌های آن می‌پردازیم:

نمونه اول

«قَالَ يَا هَارُونَ! مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا- أَلَا تَتَّبِعَنِ» (طه: ۹۲)؛ (موسی ﷺ) گفت: ای هارون! وقتی دیدی آنان گمراه شدند، چه چیزی تو را بازداشت که از من پیروی کنی؟!

در کریمه مزبور، شبهه‌ای پدید می‌آید که چگونه منع به عدم تبعیت، تعلق یافته است؛ زیرا اقتضای اولیه سخن این است که منع به تبعیت تعلق داشته باشد؛ یعنی چه چیزی تو را از تبعیت من بازداشت، نه آنکه بفرماید: چه چیزی تو را منع کرد که تبعیت نکنی.

در پاسخ به این شبهه، سه دیدگاه عمده میان مفسران دیده می‌شود:

الف. زاید بودن حرف «لا» در «أَلَّا تَتَّبَعْنَ»: مفسران بسیاری با گرایش به این دیدگاه و برای حل مشکل مطرح شده در آیه، حرف «لا» را زاید دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۴۳؛ بروسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۱۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۳۷۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۲۷۱؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۳۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۳۷).

برخی از مفسران و ادیبان با انکار وجود حروف زاید در قرآن، عقیده به حرف زاید را با ظرافت‌های تعبیری و حکیمانه بودن تمامی تعابیر قرآنی ناسازگار دانسته‌اند (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۷-۴۱ و ۸۹-۹۵؛ بنت‌الشاطی، بی‌تا، ص ۲۰۵-۱۸۱؛ خالدی، ۱۴۲۵، ص ۱۸۵-۱۷۲)؛ چنان‌که طبری، ذیل آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) در رد دیدگاه ابوعبیده، که حرف «إِذْ» در آیه مزبور را زاید پنداشته، گفته است: حرفی را که در کلام، دلالت بر معنایی دارد، نمی‌توان باطل دانست (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۵۴). برخی مفسران دیگر نیز در تأیید سخن طبری، بر معنادار بودن و غیرزاید بودن «إِذْ» تأکید کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۶؛ بروسوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۸۳).

ب. واژه «مَنْعَكَ» متضمن معنای «دعاک» باشد. به تعبیر دیگر، «منع» به تضمین، معنای دعوت را دربر داشته باشد (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۳۷۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۵۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۹۳).

این توجیه نیز علاوه بر اینکه شاهد روشنی برایش ذکر نشده، با مشکل عدم تناسب میان دعوت و منع روبه‌روست. برخی از ادیبان تصریح کرده‌اند: در تضمین، لازم است میان دو معنا (معنای واژه در جمله و معنای واژه تضمین شده) تناسب وجود داشته باشد (زعبلاوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸۸). در اینجا،

این پرسش، بی‌پاسخ مانده که چه مناسبتی میان دعوت و «منع» در نظر گرفته شده است؟

ج. توجیه سوم در آیه محل بحث، احتیابک در آن است، بدین تقدیر: «ما منعك أن تتبعني وأضطرك إلى أن لا تتبعني» (ابن‌عاشور، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۱۷۱)؛ چه چیزی تو را منع کرد از اینکه از من پیروی کنی؟ و چه چیزی تو را ناچار به عدم تبعیت از من کرد؟

شبهه مشکل مطرح شده در آیه مزبور، در کریمه ذیل مطرح است: «قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (اعراف: ۱۲)؛ (خداوند به شیطان) فرمود: وقتی تو را به سجده امر کردم چه چیزی تو را منع کرد که سجده نکنی؟ برخی از مفسران با لحاظ آیه‌ای مشابه، حرف «لا» را زاید گرفته‌اند؛ زیرا در آیه ۷۵ سوره «ص» به سبب وجود مشابهت در تعبیر، حرف «لا» به کار نرفته است. «قَالَ يَا إِبْلِيسُ

مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» (ص: ۷۵)؛ خداوند گفت: ای ابلیس، چه چیزی تو را بازداشت از آنکه سجده کنی آن را که با دو دست [قدرت] خویش آفریدم؟ آیا تکبر و وزیدی یا از برتری‌جویان بودی؟

در آیه ۱۲ سوره اعراف، زمخشری و ابوحیان، حرف «لا» را زاید و برای تأکید دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۷). ظاهراً خاستگاه پندار تعارض میان دو آیه (اعراف: ۱۲؛ ص: ۷۵)، یکسان دانستن سؤال در دو آیه مزبور است، درحالی‌که پرسش در آیه ۷۵ سوره «ص» از مانع سجده ابلیس بود؛ بدین بیان که چه مانعی در برابر سجده تو وجود داشت؟ آیا استکبار و وزیدی یا از برترین‌ها بودی؟ پس در ادامه آیه، به دو مانع احتمالی سجده (استکبار و برترین بودن) اشاره شده است. اما پرسش در آیه دوازدهم سوره اعراف (آیه محل بحث) از زاویه‌ای دیگر مطرح شده است؛ بدین صورت که چه چیزی تو را به سجده نکردن واداشت؟ یا چه موضوعی تو را به عدم سجده دعوت کرد؟ زیرا وجود «لا» نافیه در این آیه، بیانگر فعل مقلّری است که فعل «منعک» در آیه، بر آن دلالت می‌کند. پس در آیه سوره «ص» از چیستی مانع سجده پرسش می‌شود، اما سؤال در آیه دوازدهم سوره اعراف، مربوط به انگیزه یا وادارکننده بر سجده نکردن است و با کنار هم قرار دادن این دو سؤال، می‌توان آنها را بر یکدیگر مترتب دانست: «ما منعك عن السجود لآدم؟ وما ألجأك على عدم السجود؟» چه چیزی مانع سجده شد؟ و چه موضوعی تو را بر سجده نکردن واداشت؟ (خالدی، ۱۴۲۵، ص ۱۸۴) طبری نیز با ترجیح زاید نبودن «لا» تقدیر آیه را چنین دانسته است: «ما منعك من السجود فأوحى لك أن لا تسجد» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۹۷) چنان‌که فخر رازی و عبدالقاهر جرجانی برحسب نقل فخر رازی، دیدگاه زاید نبودن «لا» را با توجیهی شبیه آنچه گفته شد، انتخاب کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۲۰۷؛ ابن‌عاشور، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۱). این پاسخ و تقدیری که برای آیه لحاظ می‌شود دقیقاً منطبق بر راه‌حل احتیابکی است که در آیه قبل مطرح شد.

نمونه دوم

میان دو آیه از آیات قرآن، که سخن از گواهی و گواهان روز قیامت به میان آورده توهم تعارض و ناسازگاری پیش آمده که با صنعت احتیابک قابل رفع و پاسخ‌گویی است. دو آیه محل اشاره عبارتند از:

أَلْف. «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس: ۶۵)؛

امروز بر دهان‌های آنان مُهر می‌نهم، و دست‌هاشان با ما سخن گوید و پاهایشان گواهی دهد بدآنچه می‌کردند.

ب. «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور: ۲۴)؛ در روزی که زبان‌ها و دست‌ها و پاهای آنان به آنچه می‌کردند بر [زبان] آنها گواهی می‌دهند.

در آیهٔ سورهٔ یس، سخن گفتن دست‌ها و گواهی پاها به میان آمده، اما در آیهٔ سورهٔ نور، گواهی دست‌ها و پاها مطرح شده است. براساس آیهٔ اول، کار دست‌ها در قیامت، تکلم و کار پاها گواهی دادن است؛ اما طبق آیهٔ دوم، هم دست‌ها و هم پاها گواهی می‌دهند و دیگر سخنی از تکلم دست‌ها به میان نیامده است.

در ابتدای این مقاله، دو تعریف برای صنعت «احتساب»، با تشابه نسبی میان آن دو ارائه شد و هرچند ظاهر-دست‌کم-یکی از آن دو تعریف، کنار هم قرار داشتن دو جملهٔ احتسابی است، اما براساس تفسیر قرآن به قرآن و قرینه بودن آیات نسبت به یکدیگر، می‌توان با انضمام دو آیهٔ مزبور به یکدیگر، مفسر را به نتیجهٔ جالب توجهی رساند؛ بدین‌صورت که در هر دو آیه، تقدیر را چنین بگیریم: «وتکلمنا أیدیهم فتشهد وتکلمنا أرجلهم فتشهد». یعنی: دست‌های آنان با ما سخن می‌گویند و شهادت می‌دهد و پاهای آنان نیز با ما سخن می‌گویند و شهادت می‌دهد. از این‌رو، مقصود از تکلم دست‌ها، نطق آنها به گواهی است و مقصود از شهادت دادن پاها نیز تکلم آنها به گواهی است (ابن‌عاشور، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۲۵۶).

افراط‌گرایی در تطبیق احتساب بر آیات قرآن

از صنعت «احتساب» با وجود اثرگذاری شگرف در تفسیر آیات، نباید به‌گونه‌ای غیرمتعارف و افراط‌آمیز بهره‌برداری کرد، تا آنجا که مواردی خارج از این قاعده، مصداق صنعت مزبور بیان شود. در تفسیر برخی از آیات قرآن، به نظر می‌رسد چنین رویکرد افراط‌گونه‌ای وجود داشته و بعضی از مفسران با تعبیری تکلف‌آمیز، آیه‌ای را از موارد احتساب شمرده‌اند که در چنین تطبیق‌هایی، می‌توان گفت: احتساب را بر آن آیه تحمیل کرده‌اند. در ذیل، به دو نمونه اشاره می‌شود:

نمونهٔ اول

«وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ» (نمل: ۱۲)؛ و دستت را در گریبان‌ت داخل کن تا سفید بی‌عیب بیرون آید.

در این آیه، فعل «تَخْرُجُ» جواب امر «أَدْخِلْ» است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۱۶۳؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۱۷۱). ظاهراً به همین علت نیز مجزوم گشته است. دیدگاه دیگر در علت جزم این فعل آن است که جواب شرط مقدر باشد بدین تقدیر: «إن تدخل يدك... تخرج» (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۹، ص ۱۴۴). به هر روی، به‌سبب آنکه خروج دست از گریبان مترتب بر داخل کردن دست در گریبان بوده، نیازی به تقدیر دیگری در آیه نیست و روشن است که به دنبال ورود دست، خروج آن روی داده است. از این نظر، تقدیر برخی از مفسران تکلف‌آمیز به نظر می‌رسد که نوشته‌اند: «وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَدْخُلُ وَأَخْرَجَهَا تَخْرُجُ». به دنبال این تقدیر نیز گفته‌اند: از قسمت اول جمله، کلمه‌ای حذف شده که در بخش دوم بیان گردیده و بعکس از بخش دوم، واژه‌ای محذوف گشته که در قسمت اول ذکر شده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۱۶۳).

نمونهٔ دوم

«فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (حج: ۵۶-۵۷)؛ پس کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند در بهشت‌های پر نعمتند، و کسانی که کفر ورزیدند و آیات ما را تکذیب کردند برایشان غذایی خوارکننده است.

برخی از مفسران در خصوص دو آیهٔ مزبور، این پرسش را مطرح کرده‌اند که چرا با وجود اشاره به انجام عمل صالح از سوی مؤمنان، به اعمال گناه‌آلود کافران پرداخته است؟ برای این پرسش، پاسخ‌هایی مطرح شده است که بیان آنها به طول می‌انجامد؛ تنها پاسخ مربوط به بحث در اینجا، تطبیق احتساب بر آیه است؛ بدین بیان که تقدیر دو آیه چنین گفته شده است: «فَالَّذِينَ آمَنُوا وَصَدَقُوا بِآيَاتِنَا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَعَمِلُوا السَّيِّئَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» یعنی: پس کسانی که ایمان آوردند آیات ما را تصدیق کرده، کارهای شایسته کردند در بهشت‌های پر نعمتند. و کسانی که کفر ورزیدند و آیات ما را تکذیب کردند و کردارهای ناشایست انجام دادند برایشان غذایی خوارکننده است.

این پاسخ و تقدیر مبتنی بر آن، گذشته از آنکه به تعبیر آلوسی، خلاف ظاهر است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۷۸)، از دو نظر دیگر تأمل‌پذیر می‌نماید: اولاً، اصل اشکال مطرح شده در آیهٔ مزبور، جای تأمل جدی دارد؛ زیرا هرچند میان دو دسته مؤمنان و کافران تقابل وجود دارد، ولی مگر ضرورت دارد هر نکته‌ای که برای یک گروه مطرح شد نقطهٔ مقابل آن برای گروه دیگر بیان شود؟ ثانیاً، در ادامهٔ آیه، در بیان حالت منافقان، تنها به جنبه‌های اعتقادی و باورهای آنان پرداخته،

بلکه در کنار کفر، که جنبه عقیدتی دارد، تکذیب آیات الهی مطرح شده است که یکی از رفتارها و اعمال زشت کفار به شمار می‌رود و می‌توان گفت: شبیه ابتدای آیه، که به باور و رفتار گروه مؤمنان اشاره شده است، بخش پایانی آیه نیز به عقیده و اعمال کفار پرداخته است.

نتیجه‌گیری

نتایج این مقاله، که به دنبال بیان برخی از نتایج معنادهی «احتبک» در حوزه تفسیر قرآن بود، عبارت است از:

۱. در مواردی که گوینده حکیم به جای طرح دو امر متقابل و احکام جداگانه هر یک، تنها به برخی از این امور می‌پردازد، «احتبک» موارد غیرمذکور را به شنونده می‌فهماند.
۲. احتبک، برخی از قیود پنهان جمله را، که در ظاهر سخن گوینده نیامده است، ظاهر می‌سازد.
۳. گاهی که میان مشبه و مشبه‌به انطباق کامل احساس نمی‌شود، احتبک با ظاهر کردن موارد محذوف، انطباق را کامل می‌کند.
۴. شبهه ناهمگونی زمانی در افعال برخی از آیات، با صنعت احتبک پاسخ می‌یابد.
۵. برخی از شبهات محتوایی آیات و ناسازگاری‌های ظاهری میان دو آیه، با کمک احتبک، قابل پاسخ‌گویی است.
۶. جایگاه احتبک نباید موجب تحمیل این صنعت بر آیاتی گردد که ربطی به آن ندارند.
۷. با توجه به اینکه صنعت احتبک یکی از محسنات معنوی بدیع است و با عنایت به نمونه‌های فراوان تأثیر معنوی آن در معنای کلام، نمی‌توان به‌طور کلی، علم بدیع را از علوم مورد نیاز مفسران خارج دانست.

منابع

- ابن‌درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۷م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن‌عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس، ۱۴۱۰ق، *معجم مقایس اللغة*، لبنان، دار الاسلامیه.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، بی‌تا، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- آلوسی، سیدمحمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- اندلسی، ابن عطیه عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ق، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- اندلسی، ابوحیان، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- بابایی، علی‌اکبر و دیگران، ۱۳۷۹، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، تهران، سمت.
- بروسوی، اسماعیل، بی‌تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۱۸ق، *خزانة الادب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بلاغی نجفی، محمدجواد، ۱۴۲۰ق، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، بنیاد بعثت.
- بنت‌الشاطی، عایشه، بی‌تا، *الاعجاز البیانی للقرآن*، قاهره، دار المعارف.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعدالدین، بی‌تا، *شرح المختصر*، تهران، بی‌نا.
- جرجانی، علی بن محمد بن علی، ۱۴۰۵ق، *التعریفات*، بیروت، دار الکتب العربی.
- حسینی شاه‌العظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، انتشارات میقات.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح، ۱۴۲۵ق، *اعجاز القرآن البیانی و دلایل مصدره الربانی*، چ دوم، عمان، دار عمار.
- درویش، محیی‌الدین، ۱۴۱۵ق، *اعراب القرآن و بیانه*، چ چهارم، سوریه، دار الارشاد.
- رازی، ابوالفتح، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، ۱۴۱۸ق، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، چ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر.
- زعبلاوی، صلاح‌الدین، بی‌تا، *دراسات فی النحو*، نرم‌افزار المکتبه الشامله.
- زمخشری، جارالله، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- شبر، سیدعبدالله، ۱۴۰۷ق، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت، مکتبه الألفین.
- صادقی‌تهرانی، محمد، ۱۴۱۹ق، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، مؤلف.

- ۱۳۶۵، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صافی، محمود بن عبدالرحیم، ۱۴۱۸ق، چ چهارم، الجدول فی اعراب القرآن، بیروت، مؤسسة الإیمان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ سوم، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
- ۱۳۷۷، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چ دوم، تهران، انتشارات اسلام.
- فخر رازی، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، تفسیر من وحی القرآن، چ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة والنشر.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ق، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، چ دوم، تهران، انتشارات صدر.
- قاسمی، محمد جمال الدین، ۱۴۱۸ق، محاسن التأویل، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۷، تفسیر احسن الحدیث، چ سوم، تهران، بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد، ۱۳۶۴، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
- کفومی، ابوالبقاء، ۱۴۱۹ق، معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویه، بیروت، مؤسسة الرساله.
- مؤسسه معارف اسلامی امام رضا^ع، ۱۳۸۷، گنجینه نور، شناخت نامه و فهرست ده هزار عنوان پایان نامه و پژوهش قرآنی، قم.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- مولایی نیا، عزت الله، محمدعلی هاشم زاده، ۱۳۸۶، آشنایی با پایان نامه های قرآنی، تهران، فرهنگ سبز.
- هاشمی، سیداحمد، ۱۳۷۸، جواهر البلاغه، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

