

بررسی تکرار معنوی آیات از دیدگاه مفسران

محمد رضا حاجی اسماعیلی*
هادی سلیمی**

چکیده

قرآن اثری مقابله‌ناپذیر با ساختاری شگرف است که از آن به‌عنوان شاهکاری ادبی یاد می‌شود، بر این اساس است که قرآن خالی از عیوب سخن و آسیب‌هایی مانند «حشو متوسط و قبیح» است که در بلاغت «حشو مذموم» نامیده می‌شود. با این حال در پاره‌ای از آیات و عبارت‌های قرآنی ترکیب‌هایی یافت می‌شود که در نگاه ظاهری با وجود تفاوت لفظی اما تکرار بی‌فایده معنای مطالب پیشین و مصداق حشو مذموم است. هدف پژوهش حاضر بررسی چنین مواردی از تکرار معنوی در آیات قرآن است که توهم معنای غیرمفید و اضافه بودن یکی از بخش‌های جمله را ایجاد می‌کند. در این پژوهش تلاش شده است تا بر اساس دیدگاه مفسران، جایگاه معنایی این گروه از مکررات غیرلفظی موهم حشو مذموم در پردازش آیات قرآن تبیین گردد و خواننده بر این نکته رهنمون شود که حشو در آیات وحیانی قرآن به‌کار نرفته و اجزای آیات موهم حشو در جای مناسب خود قرار دارند و تکرار در معانی صورت گرفته، دارای فواید بلاغی مانند تأکید، تبیین، تکثیر و مبالغه است که جزء صنایع ادبی و موجب جذابیت سخن است.

واژگان کلیدی

تفسیر ادبی، تکرار معنوی، حشو مذموم، بلاغت قرآن.

m.hajis1@yahoo.com
hquran821@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۷

*. دانشیار دانشگاه اصفهان.
**. دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول).
تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۲۵

طرح مسئله

زاهت زبان قرآن از عیوب سخن و حشو مذموم از دیرباز مورد توجه مفسران بوده و هرچند کتاب مستقلاً در این زمینه به نگارش درنیامده و اصطلاح‌های مفسران متفاوت است اما در ضمن تفاسیر ادبی مانند *الکشاف*، *مفاتیح الغیب* و *بحرالمحیط* مطالبی مطرح گردیده که قابل انطباق با این موضوع است. برخی از دانشمندان علوم قرآنی نیز فصولی را به آن اختصاص داده‌اند به عنوان نمونه ابن‌قتیبه در کتاب *تأویل مشکل القرآن* در باب «تکرار الکلام و الزیاده فیه» به بررسی شبهات وقوع حشو در قرآن پرداخته است. «رافعی» در *اعجاز القرآن* نیز این بحث را مطرح می‌نماید. وی در این باره می‌نویسد:

از آنجایی که اساس نظم قرآن بر آن است که برای هر کدام از حرکات و حروف، معنایی منظور نماید، محال است در آن کلمه زاید یا حرف مضطرب یا حشو و اعتراض و مانند این‌ها راه یابد و همچون نظام تکوینی که هر موجودی برای غرضی ایجاد شده است، در قرآن نیز هر حرف یا کلمه برای معنایی ترکیب گشته است، به طوری که اگر آن کلمه یا حرف برداشته شود، سستی و نارسایی معنا مشخص می‌شود. (رافعی، ۱۴۲۵: ۱۵۵)

حشو در لغت به معنای داخل کردن و پر کردن بالش و لباس است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۲: ۱۴ / ۱۷۸) این واژه در سه دانش نحو، عروض و بلاغت جنبه اصطلاحی یافته است؛ در نحو حشو مترادف با لفظ زاید است و در مورد حروف مقحمه؛ یعنی حروفی که در غیر جایگاه خودشان به کار رفته‌اند نیز استفاده شده است. (سیبویه، ۱۹۸۸: ۴ / ۲۲۰) بدیهی است در میان نحویان «حشو» معنای منفی ندارد؛ چراکه لفظ زاید در جمله دارای بار معنایی است؛ عروضیان نیز اجزای درونی بیت؛ یعنی مابین صدر و عجز را حشو می‌نامند. (نکری، ۱۴۲۱: ۱ / ۹۷) تعریف مشهور و متداول از حشو، در علم بلاغت بیان شده است. بلاغت‌پژوهان حشو را این‌گونه تعریف نموده‌اند: زیادت و اضافه معینی در کلام که فایده‌ای ندارد. (قزوینی، ۱۴۲۲: ۱۷۶؛ تفتازانی، ۱۳۷۸: ۱۱۸) آنها حشو را به سه نوع ملیح، متوسط و قبیح تقسیم می‌نمایند: حشو ملیح «محمود» است و هرچند کلام از آن بی‌نیاز است ولی در جمله به شکل نیکویی قرار گرفته و اعتراض در کلام هم نامیده می‌شود (ثعالبی، ۱۴۲۲: ۲۷۸) مانند: «وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ، وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» (نحل / ۵۷) که «سبحانه» جمله معترضه و حشو ملیح است. حشو متوسط و قبیح کلام را طولانی می‌کند و فایده‌ای در ذکر آنها نیست، از این رو «مذموم» و از عیوب سخن برشمرده می‌شوند. (همان) از حشو مذموم دو گونه یاد کرده‌اند؛ نخست تکرار در لفظ مانند این بیت:

سَقَى اللَّهُ نَجْدًا وَسَلَامًا عَلَى نَجْدٍ وَ يَا حَبِئًا نَجْدًا عَلَى النَّأْيِ وَالْبُعْدِ

که شاعر در تکرار لفظ «نجد» دچار زیاده‌گویی شده است. دیگری تکرار در معنا مانند عبارت: «اليومِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ.» یا «صداع الرأس» که دو لفظ قبل و رأس معنای مفیدی را ارائه نمی‌دهند و حشو مذموم

هستند. در پژوهش حاضر همین نوع اخیر حشو مذموم؛ یعنی تکرار معنوی غیرمفید مورد بررسی خواهد گرفته است و سعی بر آن است جایگاه معنایی این گونه مکررات غیر لفظی موهم حشو در قرآن تبیین گردیده و به شبهاتی که پیرامون این آیات ارائه شده، پاسخ داده شود.

گفتنی است تکرار معنوی در قرآن بر دو گونه تکرار مفردات و تکرار جملات است که هدف این مقاله بررسی تکرارهای معنوی موهم حشو و پاسخ به پرسش‌های وارده در این باره است.

بررسی تکرار معنایی مفردات

از موارد شایع تکرار معنوی در مفردات می‌توان به صفت، حال، جار و مجرور و عطف مفردات به یکدیگر اشاره نمود.

الف) صفت

در قرآن کریم صفت با اغراض گوناگونی آمده است، از جمله برای تخصیص مانند: «فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» (نساء / ۹۲) که «مؤمنة» صفتی است برای تخصیص «رقبة» یا برای مدح و ثنا مانند صفات خدای تعالی که در بسیاری از آیات یافت می‌گردد، مانند: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد / ۴ - ۱) همچنین: «الَّذِينَ آمَنُوا» (مائده / ۴۴) که صفت «الَّذِينَ آمَنُوا» برای مدح پیامبران آمده است. از دیگر اغراض به کار بردن صفت، ذم است مانند: «بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (نحل / ۹۸) (سیوطی، ۱۳۷۶: ۲ / ۲۲۴) اما در آیاتی از قرآن نیز صفات به گونه‌ای استعمال گردیده که با نگاهی سطحی هدف از بیان آنها مشخص نبوده و فهم آن نیاز به تعمق افزون دارد که برخی از این آیات عبارتند از:

یک. آیه ۱۹۶ بقره

فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ.

(باید) در هنگام حج سه روز، روزه (بدارید) و چون برگشتید هفت (روز دیگر روزه (بدارید) این ده (روز) تمام است.

درباره این آیه دو پرسش مطرح است، نخست فایده «عشرة» چیست؟ زیرا طبیعی است که جمع سه با هفت ده می‌شود. دیگر اینکه ذکر صفت «کامله» چه فایده‌ای دارد؛ زیرا ده به هر حال ده است و احتمال زیادت و نقصان در آن نمی‌رود. (رازی، ۱۴۲۸: ۲۱) ابن قتیبه در پاسخ می‌گوید: منظور خدا تأکید بر روزه‌ای است که بر بنده واجب کرده بین دو عدد و سپس ذکر چکیده‌گونه آن چنان که فرزدق می‌سراید:

ثَلَاثٌ وَ اِثْنَانٌ فَهِنَّ خُمُسٌ وَ سَادِسَةٌ تَمِيلُ اِلَى شَمَامٍ
(ابن قتیبه دینوری، ۱۳۸۴: ۳۶۵)

در این بیت ابتدا شاعر دو عدد (ثلاث و اثنان) را جداگانه ذکر کرده و سپس آنها را به صورت یکجا (فیهن خمس) بیان می‌نماید و این حاکی از آن است که این گونه سخن گفتن در میان بلیغان عرب رایج و از صنایع ادبی به‌شمار می‌رفته است.

پاسخ دیگر اینکه آیه شریفه بیان می‌کند، کسی که نه خود قربانی و نه پول آن را دارد، باید حتما سه روز در حج و هفت روز دیگر را هنگامی که به وطن خود بازگشت روزه بگیرد، در نتیجه جمله آخر «تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» برای تأکید این معنا وارد شده است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۱۰) تأکید بیانگر این است که مسلمانان باید به جزئیات احکام الهی توجه نمایند و به‌طور کامل اعمال را انجام دهند تا ثمره و برکت عبادت‌ها حاصل شود. پاسخ دیگر به این اشکال آن است که خدا «تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» را ذکر نمود تا بدین وسیله توهم اینکه «واو» به معنای «او» باشد را از بین ببرد، مانند این سخن خدا که «واو» در آن به معنای «او» است: «فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرُبَاعًا» (نساء / ۳) زیرا اگر غیر از این بود ازدواج با نه زن جایز بود، ولی در آیه مورد بحث (بقره / ۱۹۶) «واو» به معنای «او» نیست و خدا با ذکر «تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» اباحه هر کدام از این دو عمل را نفی و مشخص کرد که هر دو آنها باید با هم انجام شود. (رازی، ۱۴۲۸: ۲۱) یا اینکه معنای آیه این گونه است «کامله فی الاجر» یا «کامله فی الثواب»؛ زیرا ممکن است کسی که قربانی انجام نداده گمان کند که ثواب کمتری نصیب او می‌شود که خدا با ذکر «کامله» این معنا را می‌رساند که ثواب روزه مانند قربانی کردن است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲ / ۲۶۹؛ همدانی، بی تا: ۱۴۸)

دو. آیه ۷۵ نحل

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ.

خدا مثالی زده برده مملوکی را که قادر بر هیچ چیزی نیست.

در این آیه عبارت «مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» صفت «عبد» و موهم حشو است، زیرا به‌طور مشخص هر بنده‌ای تحت مالکیت صاحب خود است، پس در ظاهر نیاز به «مملوکاً» و ذکر «لایقدر علی شیء» نیست. این در حالی است که خدا مملوک را ذکر کرد؛ چون در معنای عام واژه «عبد» هم برای آزاده و هم برده کاربرد دارد، به عنوان نمونه در آیه شریفه: «وَوَهَبْنَا لِإِدْرِيسَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ» (ص / ۳۰) منظور از عبد، بنده خدا است، زیرا در ادامه می‌فرماید: «إِنَّهُ أَوَّابٌ» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۳۶۲) اما در آیه مورد بحث خدا برای اینکه معنای بنده غیر آزاد و اصطلاحی را به ذهن مخاطب متبادر سازد، صفت «مملوکاً» را ذکر نمود. سپس

آن را با «لا یقدر علی شیء» تکمیل کرد تا بدین وسیله بیان کند که منظور از عبد مثال زده شده بنده‌ای است که جز با اجازه صاحب خود قادر به تصرف در امور و استقلال رأی نیست (رازی، ۱۴۲۸: ۱۶۳)؛ زیرا برخی از بندگان دارای اختیاراتی از سوی صاحب خود هستند و این نهایت نکته‌سنجی و ظرافت در کلام الهی است که خدا با ذکر دو صفت «مملوکاً» و «لا یقدر علی شیء» منظور خود را به‌گونه‌ای روشن و همه‌جانبه درباره عبد بیان کرده و ذهن مخاطب را از هر گونه اشتباه دور ساخته است.

سه. آیات ۱۹ و ۲۰ نجم

أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ.

به من خبر دهید از لات و عزی و منات آن سومین دیگر.

سخن در آیه فوق این است که چه نیازی به ذکر صفت «الآخری» بوده است؛ زیرا وقتی «مناه» بعد از «لات» و «عزی» ذکر شده مشخص است که سومین آن‌ها جز دیگری نیست. ابن‌اثیر معتقد است خدا به جهت تأکید و رعایت سجع آیات، این صفت را ذکر نموده است. (ابن‌اثیر، ۱۴۲۰: ۲ / ۲۸۴) عکبری نیز می‌گوید: «الآخری: توکید لأن الثالثة لا تكون إلا آخری.» (عکبری، بی‌تا: ۱ / ۳۵۹) برخی نیز در پاسخ به علت ذکر «الآخری» بیان نموده‌اند که در آیه تقدیم و تأخیر رخ داده است؛ یعنی: «أفرايتم اللات والعزى الأخرى و مناة الثالثة» (بغدادی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۰۹) این پاسخ نیز به همان پاسخ پیشین؛ یعنی رعایت سجع آیات اشاره دارد. همچنین گفته شده «الآخری» صفت ذم است و به این می‌ماند که خدا فرموده باشد: «و مناة الثالثة المتأخرة الدليلة» (همان) ولی پاسخ اول بهترین وجه در خصوص این آیه است؛ زیرا یکی از کاربردهای صفت تأکید معنا است و نمونه‌های فراوانی نیز برای آن در قرآن وجود دارد. مشابه این آیه آیات ۱۳ و ۱۴ سوره حاقه است: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ * وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً؛ پس آنگاه که در صور یک بار دمیده شود و زمین و کوه‌ها از جای خود برداشته شوند و هر دوی آنها با یک تکان ریز ریز گردند.» که صفت «واحدة» به ترتیب برای «نفخة» و «دكة» آمده حال آنکه این دو، اسم «مرة» هستند و بر یک‌بار رخ داد دلالت دارند و در ظاهر نیازی به ذکر «واحدة» در آنها نیست (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۰ / ۲۰۹؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۰: ۲ / ۲۸۴) که در پاسخ گفته شده وصف «واحدة» برای تأکید جمله است، چنان‌که خدا می‌فرماید: «الْهَيْبَتَيْنِ» (نحل / ۵۱) و عرب می‌گوید: «أمس دابرة» (طبرسی، ۱۳۷۶: ۴ / ۳۸۴) و سیوطی در این باره می‌نویسد: ذکر واحد تأکید برای رفع توهم متعدد بودن نفخه؛ یعنی دمیده شدن در صور است. (سیوطی، ۱۳۷۶: ۲ / ۲۲۱)

ب) جار و مجرور

از دیگر مواردی که اغلب حشو در آن رخ می‌دهد جارو مجرور است، مانند این سخن شاعر: «إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَعْشَ

الکریهه أَوْشَكْتُ *** جِبَالُ الْهُوَيْنَا بِالْفَتَى أَنْ تَقَطَّعَا» که در این بیت «بالفتی» حشو است؛ چون «المرء» بر آن دلالت می‌کند. (ابن‌رشیق، ۱۴۰۱: ۲ / ۷۰) در برخی از آیات قرآن کریم نیز جار و مجرورها موهم حشو هستند که در این قسمت سعی بر آن است تا دیدگاه مفسران قرآن کریم پیرامون آنها بررسی گردد.

یک. آیه ۷۹ بقره

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشَتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ.

پس وای بر کسانی که کتاب [تحریف شده‌ای] با دست‌های خود می‌نویسند، سپس می‌گویند: «این از جانب خداست»، تا بدان بهای ناچیزی به‌دست آرند پس وای بر ایشان از آنچه دست‌هایشان نوشته و وای بر ایشان از آنچه [از این راه] به‌دست می‌آورند.

موهم حشو در این آیه عبارت «يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» است؛ زیرا بدیهی است که امر کتابت توسط دست صورت می‌گیرد، پس چرا خدا در این آیه این‌گونه سخن گفته است؟ سورآبادی می‌نویسد: «چه فایده بود در اضافه کتاب ایشان به ید، بعد ما که همه کس داند که کتابت به ید بود نه به پای؟» (سورآبادی، ۱۳۷۰: ۱ / ۹۳) و ابن‌قتیبه در پاسخ می‌نویسد: «انسان گاهی مجازاً می‌نویسد درحالی‌که نویسنده شخص دیگری است که از طرف او می‌نویسد و آدم بی‌سواد می‌گوید: برایت نامه نوشتم یا این نامه نوشته من است، به تو؛ زیرا هر کاری که بدان امر کنی تو فاعل آن به‌شمار می‌روی گرچه آن را کس دیگری انجام داده باشد، چنان‌که خدای متعال درباره تابوت می‌فرماید: «تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ» (بقره / ۲۴۸) درحالی‌که آن را طالوت و یارانش حمل می‌کردند. در روایت ابوصالح از ابن‌عباس نقل شده که گوید: این همانند آن است که گویی به فلان شهر گندم حمل کردم و منظورت این است که دستور حمل آن را داده‌ای، پس به ما اعلام کرد که آنان آن را با دست‌هایشان می‌نویسند و می‌گویند: از ناحیه خدا است و حال اینکه به‌یقین می‌دانند که از سوی خدا نیست و آن را با دست خود نوشته‌اند» (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۴: ۳۶۴ - ۳۶۳) یا اینکه «بایدیهم» برای تأکید است، چنان‌که گفته می‌شود: «رَأَى بَعِينَهُ وَسَمِعَهُ بِأَذْنِهِ»؛ یعنی «آن را با چشم خود دید و با گوش خود شنید» و مقصود در همه موارد تأکید است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۵۷) پس بدین ترتیب منظور این است که یهود خود متصدی نوشتن آن هستند و سپس آن را به خدا نسبت می‌دهند. آیه ۱۶۷ سوره آل‌عمران نیز از همین گونه است: «بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ؛ به زبان خویش چیزی می‌گفتند که در دل‌هایشان نبود» همچنین است: مائده / ۴۶؛ توبه / ۳۰؛ احزاب / ۴ و فتح / ۱۱ که در این خصوص پاسخ‌ها بر دو گونه‌اند: نخست تأکید بر نفس سخن گفتن است، چنان‌که گفته می‌شود منظور از «بأفواههم» این است که سخن گفتن آنها به‌صورت زبانی بوده نه نوشتاری و اشاره‌ای یا رفتاری؛ زیرا گاهی این موارد به‌صورت مجازی درباره سخن گفتن به‌کار

بررسی تکرار معنوی آیات از دیدگاه مفسران □ ۱۳۵

می‌رود. (گنابادی، ۱۴۰۸: ۸ / ۳۱۳) مانند آیه شریفه: «وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ» (مجادله / ۸) که در این آیه سخن گفتن مجازی منظور است یا اینکه با زبان خودشان گفته‌اند نه با زبان دیگری (همان)، سورآبادی می‌نویسد: «به زبان خویش گفتند و به دهن‌های ایشان گفتند، چنان‌که کسی از سخنی که گفته بود انکار کند تو گویی که گفتی و به زبان خویش گفتی» (سورآبادی، ۱۳۷۰: ۲ / ۹۲۷) ابن‌قتیبه نیز می‌نویسد: «انسان گاهی می‌گوید با فلانی صحبت کردم حال اینکه صحبتش نوشته یا اشاره به زبان دیگری بوده است و خداوند در این آیه ما را آگاه می‌سازد که آنها با زبان خودشان می‌گویند». (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۴: ۳۶۳)

دیگر پاسخ‌ها بر عدم همراهی قلب منافقان با زبان ایشان تأکید دارد؛ چون سخنی صحیح شمرده می‌شود که قلب انسان آن را تأیید کند. قاضی عبدالجبار همدانی می‌نویسد: «منظور از بأفواههم این است که برای این سخن منافقان حقیقتی نیست؛ چون اقوالی که حاصلی برای آنها نیست به این صورت وصف می‌شوند و گاهی کسی در مورد چیزی صحبت می‌کند و دیگری به او می‌گوید این سخنت به زبان است و از قلبت نیست». (همدانی، بی‌تا: ۱۶۴)

دو. آیه ۳۸ انعام

وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ.

و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند.

مؤلف *روض الجنان* می‌نویسد: «طاعنان قرآن گفتند: طیران جز به جناح نباشد، چرا گفت: بِجَنَاحَيْهِ، نه این حشو باشد؟» (رازی، ۱۴۰۸: ۷ / ۲۸۳) در پاسخ، به این سخن خداوند: «وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَخَذُوا الْهَيْئَةَ اثْنَيْنِ» (نحل / ۵۱) و یا اینکه می‌گویی: «و مشیت إلیه علی رجلی» استناد جسته‌اند که این به دلیل تأکید و مبالغه در کلام است. (فراء، بی‌تا: ۱ / ۳۳۲)

پاسخ دیگر اینکه خدا برای رفع توهم مجاز «بجناحیه» را ذکر نمود؛ زیرا گاهی اوقات «طار» به صورت مجاز در معنای «شتاب کردن» به کار می‌رود، مانند آنکه گفته می‌شود: «طار الفرس» هنگامی که در دویدن شتاب نماید (رازی، ۱۴۲۸: ۸۵) پاسخ دیگر افزونی در فراگیری و احاطه بر پندگاران را علت ذکر «بجناحیه» بیان داشته، مثل اینکه خدا فرموده باشد: «وما من طائر قط في جوال السماء من جميع ما يطير بجناحيه». (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۲۱)

سه. آیه ۶۱ بقره

وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ.

(نیز: آل عمران / ۲۱؛ یونس / ۲۳ و نساء / ۱۵۵)

و پیامبران را به ناحق می‌کشتند.

در این آیه شریفه روی سخن با بنی اسرائیل است که پیامبرانی همچون یحیی و زکریا را به قتل رساندند اما محل بحث جار و مجرور «بغیر الحق» است که متعلق به حال محذوف بوده؛ یعنی: «عاملین بغیر الحق» (دعاس، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۸) زیرا کشتن پیامبران به هر صورت ناحق است و نیازی به بیان آن نیست. (رازی، ۱۴۲۸: ۴۰) در این باره باید گفت: خدا برای بزرگ نشان دادن زشتی گناه بنی اسرائیل و تصریح در گناه آنها «بغیر الحق» را ذکر نمود (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱ / ۱۵۶) و دیگر اینکه چه بسا کشتن انبیا به طور کل ناروا و بغیر حق است و این کلمه (بغیر حق) صفت خود فعل کشتن است، مانند: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ، بِهِ» (مؤمنون / ۱۱۷)؛ یعنی هر که با خدای یکتا، خدای دیگر بخواند برهانی درباره آن ندارد و معنای آیه این است که اصولاً نمی‌تواند برهان داشته باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۵۷)

چهارم. آیه ۲۶ نحل

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ.

پیش از آنان کسانی بودند که مکر کردند، و [الی] خدا از پایه بر بنیانشان زد، در نتیجه از بالای سرشان سقف بر آنان فرو ریخت.

درباره آیه فوق سخن این است که سقف فقط بالای سر است، پس به چه دلیل خدا «مِنْ قَبْلِهِمْ» را بعد از «فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ» ذکر نمود؟ ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «آسمانه خانه جز از جهت فوق نباشد، پس این چون حشوی است که در تحت او معنا نیست». (رازی، ۱۴۰۸: ۱۲ / ۲۶)

در پاسخ بیان شده این از باب تأکید است، چنان که در پیش از این نیز آیاتی از این قبیل ذکر گردید و اگر در این آیه شریفه «مِنْ فَوْقِهِمْ» متعلق به حال محذوف باشد، در نتیجه «حال مؤکده» است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۶۵۰) خدای متعال در جای دیگر می‌فرماید: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرُ» (نساء / ۷) در این آیه هم «مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرُ» برای تأکید ذکر شده است؛ زیرا عبارت قبل از آن دلالت بر قلت و کثرت هم می‌کند. (همان) پاسخ دوم این است که «مِنْ فَوْقِهِمْ» را ذکر کرد تا بیان کند آنها زیر سقف بوده‌اند؛ زیرا انسان گاه می‌گوید: خانه‌ام بر سرم ویران شد، با این که خودش در زیر خانه نمانده است، ابن عطیه می‌نویسد: «و معنی قوله مِنْ فَوْقِهِمْ رفع الاحتمال في قوله فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ فَإِنَّكَ تقول انهدم علي فلان بناؤه و هو ليس تحته، كما تقول: انفسد عليه متاعه، و قوله مِنْ فَوْقِهِمْ ألزم أنهم كانوا تحته» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳ / ۳۸۸) این پاسخ را می‌توان به گونه‌ای دیگر هم بیان کرد؛ یعنی اگر انسان در طبقه دوم و سوم و چهارم و ... ساختمانی باشد، هم روی سقف قرار گرفته و هم زیر سقف، پس اگر فرض شود آن سقفی که زیر پای انسان است فرو ریزد، نمی‌توان گفت: سقف از بالا بر سر او فرو ریخت

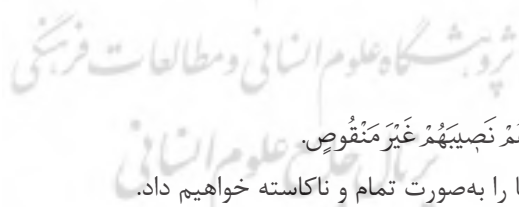
ولی اگر آن سقفی که بالای سر او باشد فرو ریزد، می‌توان گفت: سقف از بالا بر سر او خراب شد. (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۹ / ۱۶۰)

پاسخ سوم این است که «علی» به معنای «عن» است و معنای تعلیل دارد؛ یعنی «فخر عنهم السقف» بنابراین معنای آیه این‌گونه است: «خرعن کفرهم و جودهم بالله تعالی»؛ یعنی سقف به سبب کفر و لجبازی‌شان نسبت به خدای تعالی بر سرشان خراب شد. در این صورت دیگر «علی» معنای استعلاء ندارد، پس «من فوقهم» معنای آن را می‌رساند، چنان‌که گفته می‌شود «فلان اشکی عن دواه»؛ یعنی به‌خاطر دارو شکایت می‌کند و در این صورت معنای «من» و «عن» یکسان است؛ یعنی «من أجل دواه» و معنای آیه نیز «فخر من أجل کفرهم السقف من فوقهم» می‌شود چنان‌که شاعر می‌گوید: «أرمي علیها وهي فرع أجمع وهي ثلاث أذرع وإصبع» که در مصراع اول «علیها» به معنای «عنها» است. (سید مرتضی، ۱۴۰۳: ۱ / ۲۴ و ۲۵) دیگر اینکه «علی» می‌تواند به معنای «لام» باشد؛ زیرا «لام» خلاف «علی» و نقیض آن است و عرب نقیض را بر نقیض حمل کرده، چنان‌که نظیر را بر نظیر حمل می‌کند، آن‌گونه که گفته می‌شود: «خر فلان لوجهه؛ یعنی علی وجهه» و خدای تعالی فرمود: «لِلَّذَقَانِ سَجْدًا» (اسراء / ۱۰۷) عرب لفظ «علی» را به این معنا در مواضع شر و ضرر به کار برده و می‌گوید: شهد علیه، و دعا علیه؛ و فسد علیه امره، و خرب علیه منزله و قیل علیه، یعنی در حقیقت دروغ گفت و در این آیه شریفه: «وَأَتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ؛ و آنچه را که شیطان [صفت]‌ها در سلطنت سلیمان خوانده [و درس گرفته] بودند، پیروی کردند» (بقره / ۱۰۲) چراکه آنها شر و کفر بر ملک سلیمان می‌خواندند. (رازی، ۱۴۰۸: ۱۲ / ۲۷؛ سید مرتضی، ۱۴۰۳: ۱ / ۲۶)

ج) حال مفرد

در این گروه از آیات آنچه موهم حشو است دارای نقش اعرابی حال است که در ذیل به بحث درباره آنها پرداخته می‌شود.

یک. آیه ۱۰۹ هود



وَأَنَا لَمَوْفُوهُم نَصِيبُهُمْ غَيْرَ مَنقُوصٍ.

ما بهره آنها را به‌صورت تمام و ناکاسته خواهیم داد.

در این آیه به ظاهر عبارت «غَيْرَ مَنقُوصٍ» زاید می‌نماید؛ زیرا با توجه به صدر آیه «توفیه» و «ایفا» دادن چیزی به‌طور تام و کامل است و تام نمی‌تواند «منقوص» باشد. (رازی، ۱۴۲۸: ۱۳۴) در پاسخ گفته شده «غَيْرَ مَنقُوصٍ» تأکید است؛ چراکه توفیه اقتضای کامل بودن می‌نماید و نحویان این نوع حال که جمله را تأکید می‌کند، «حال مؤکده» می‌نامند و این نوع کاربرد به‌صورت شایع در زبان عرب

رایج است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۶ / ۲۱۵) زمخشری درباره این آیه می‌نویسد: جایز است که به‌طور کامل (توفیه) چیزی را بدهی و آن ناقص باشد و یا به‌طور کامل بدهی و آن کامل باشد. چنان‌که عرب می‌گوید: «وفیته شطرحقه یا «ثلث حقه» یا «حقه کاملاً و ناقصاً» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۴۳۲)؛ یعنی نیمی از حقش را به‌طور کامل دادم یا یک سوم از حقش را به‌طور کامل دادم یا حقش را به‌صورت کامل، کاملاً دادم یا حقش را به‌صورت ناقص، کاملاً دادم، چنان‌که ملاحظه می‌شود در تمام این جمله‌ها، با این که «وفی» به‌کار رفته اما میزان اعطای حق متفاوت است و در این آیه برای تأکید در اعطای حق به‌صورت کامل «غیر منقوص» را به‌کار برد؛ زیرا کاربرد «وفی» به خوبی این معنا را نمی‌رساند. آیه ۳۱ «ق» نیز مانند آیه فوق است: «وَأُزْلِفَتْ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ؛ بهشت را برای پرهیزگاران نزدیک گردانید بی‌آنکه دور باشد.» در این آیه «أُزْلِفَتْ» از مصدر «ازلاف» به‌معنای «نزدیک شدن» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۹ / ۱۳۸) و «غیر بعید» برای تأکید است و این‌گونه جمله‌ها کاملاً در زبان عربی متداول است، مانند اینکه گفته می‌شود: «عزیز غیر دلیل» که برای تأکید در عزت و سربلندی شخص است. (رازی، ۱۴۲۸: ۲۰۲) برخی نیز گفته‌اند: «غیر بعید» صفت برای ظرفی است که در تقدیر آمده باشد؛ یعنی: «فی مکان غیر بعید» در نتیجه «أُزْلِفَتْ» اشاره به زمان فرارسیدن بهشت دارد و «غیر بعید» بیان‌کننده محل بهشت است و به‌دلیل همین ظرف در تقدیر به‌صورت مذكر آمده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳ / ۳۳۹)

دو. آیه ۱۹ نمل

فَتَبَسَّ سَمِ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا.

(سلیمان) از گفتار او دهان به خنده گشود.

در این آیه بیان شده «ضاحکا» بعد از «تبسم» زاید می‌نماید؛ یعنی لبخند زد و شروع به خندیدن کرد؛ یعنی از حد تبسم و لبخند گذشت و نزدیک به خنده شد. صاحب کشف می‌نویسد: اصولاً خنده پیامبران این چنین است و هیچ‌گاه قهقهه و صدادار نیست. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳ / ۳۵۶) و در منابع لغوی در تفاوت آنها گفته شده: تبسم؛ یعنی لبخند زد و ضحک؛ یعنی به‌گونه‌ای خندید که دندان‌هایش آشکار شد و به‌همین دلیل به دندان‌های جلو که در خنده پدیدار می‌شود، ضواحک می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳ / ۵۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۵۰۱) برخی نیز «ضحک» را به‌معنای تعجب گرفته‌اند؛ یعنی لبخند زد در حالی که از سخن مورچه در عجب بود. (میبدی، ۱۳۷۱: ۷ / ۱۹۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۴ / ۱۷۲) گفتنی است حتی اگر تفاوت معنایی برای این دو واژه در نظر گرفته نشود، می‌توان ذکر «ضاحکا» را از باب تأکید و حال مؤکده دانست که خنده سلیمان عليه السلام فقط از روی شادمانی و سرور بوده و قصد استهزا و مسخره کردن نداشته است. (ابوحیان، ۱۴۲۰:

۲۲۲ / ۸)

د) عطف مفردات

در عطف شرط است که بین معطوف و معطوف‌علیه مغایرت باشد (زجاج، ۱۴۲۰: ۳ / ۸۱۸) و در غیر این صورت کلام به دور از بلاغت است. «تطویل» که باعث از بین رفتن بلاغت کلام می‌شود، اغلب در عطف مترادف‌ها رخ می‌دهد و اگر زیادت قابل تعیین باشد آن را حشو می‌نامند، تطویل مانند این سخن عدی بن زید العابدی: «وقددت الأديم لراهشيه وألّفي قولها كذبا ومينا.» (زید العبادي، ۱۹۶۵: ۱۸۳) که در مصراع دوم کذب و مین هر دو به معنای دروغ است ولی اینکه کدام یک از آنها اضافی است قابل تشخیص نیست. (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۸۲) اما مثال برای حشوی که در عطف رخ داده است، مانند: «صُدودكُمْ والديارُ دانيَةً *** أهدي لِرأسي ومفرّقي شيبا.» که در این بیت ذکر «مفرقی» حشو است؛ زیرا با وجود «رأس» نیازی به آن نیست. (ثعالبی، ۱۴۲۲: ۲۷۷)

برخی از آیات نیز موهم این‌گونه حشو مذموم و تطویل هستند و نظرهای گوناگونی درباره آنها ارائه شده است، البته گروهی از مفسران این‌گونه عطف مترادف‌ها را در قرآن منکر شده و معتقدند که در تمامی این موارد اختلاف‌های معنایی ظریفی وجود دارد و گروهی نیز معتقدند تفاوتی بین آنها نیست و خدای متعال به دلیل تأکید معنا، آنها را به هم عطف نموده است. سیوطی می‌گوید: راه خلاص این است که بپذیری مجموع دو مترادف، معنایی را می‌رسانند که هر کدام از آنها به تنهایی آن معنا را نمی‌رساند؛ زیرا ترکیب معنا زایدی را پدید می‌آورد و همان‌گونه که افزونی حروف بر کثرت معنا دلالت می‌نماید کثرت الفاظ نیز این‌گونه است. (سیوطی، ۱۳۷۶: ۲ / ۲۲۶)

یک. آیه ۸۶ یوسف

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ.

گفت: من شکایت غم و اندوه خود را پیش خدا می‌برم.

درباره دو واژه «بث» و «حزن» که هر دو به معنای «اندوه» اند گفته شده؛ چرا خدا در این آیه آنها را به هم عطف نموده است؟ آلوسی پاسخ داده با اینکه «بث» و «حزن» هم معنای ولی دارای تفاوت‌های باریک معنایی‌اند و قرآن مملوء از این ظرایف و لطایف است. واژه «بث» در اصل به معنای پراکندن و پخش کردن است، مانند اینکه گفته می‌شود: «بث الريحُ التراب» یعنی باد خاک را پخش نمود و یا خدا می‌فرماید: «وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ؛ و در آن هرگونه جنبنده‌ای پراکنده کرده.» (بقره / ۱۶۴) از این رو درباره غمی که صاحب آن نمی‌تواند بر آن صبر نماید و به هر کس آن غم را اظهار کرده و پخش می‌نماید، نیز استعمال می‌گردد و در مقابل آن «حزن» است که به معنای اندوهی است که می‌توان آن را کتمان نمود (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷ / ۴۲) ابن قتیبه می‌نویسد: «والبث أشد الحزن. سي بذلك: لأن صاحبه لا يصبر عليه، حتي يثته. اي يشكوه.» (ابن قتيبه، بی تا: ۱ / ۱۹۰)

رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ.

مردانی که نه تجارت و نه داد و ستدی، آنان را از یاد خدا مشغول نمی‌دارد.

در خصوص این آیه گفته شده که «بیع» هم معنای خرید می‌دهد و هم معنای فروش، چنان که صاحب *لسان العرب* می‌نویسد: «الْبَيْعُ: ضد الشراء، و البَيْعُ الشراء أيضاً، و هو من الأضداد» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸ / ۲۳) و شیخ طوسی آورده که: «البيع هو استبدال المتاع بالثمن» (طوسی، بی تا: ۲ / ۳۰۵) حال چرا خدا این واژه را به «تجارت» که در بردارنده همین معنا است، عطف نموده؟ علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: واژه «تجارت» هرگاه در مقابل «بیع» استعمال شود، از نظر عرف استمرار در کسب از آن فهمیده می‌شود ولی از بیع، فروختن برای یک‌بار فهمیده می‌شود، پس فرق بین این دو کلمه فرق بین یک دفعه و استمرار است، بنابراین معنای نفی بیع بعد از نفی تجارت با اینکه با نفی تجارت بیع هم نفی می‌شود، این است که مؤمنان نه تنها تجارت استمراری از خدا بی‌خبرشان نمی‌کند، بلکه معاملات در برخی از اوقات نیز ایشان را بی‌خبر نمی‌کند و به عبارت دیگر نه تجارت مستمر آنها را از یاد خدا غافل می‌کند و نه یک خریدوفروش از میان خریدوفروش‌هایی که در طول تجارت انجام می‌دهند، سبب فراموشی مؤمنان از ذکر الله می‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۱۲۷) یا می‌توان بیان کرد که تجارت را ذکر کرد؛ چون شغل و حرفه محسوب می‌شود و سپس بیع را ذکر کرد؛ چون دادوستدی است که گاهی اوقات صورت می‌گیرد و شغل افراد محسوب نمی‌شود (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۳ / ۱۶۸) پاسخ دیگر این است که ذکر «بیع» بعد از «تجارت» ذکر عام بعد از خاص است؛ زیرا تجارت دادوستدی است که برای سود صورت می‌گیرد اما «بیع» مطلق خریدوفروش است و ممکن است برای کسب سود و یا برای اهداف دیگر صورت گیرد. البته در مقابل این پاسخ می‌توان گفت: بیع نوعی خاص از تجارت است که در آن سود قطعی است ولی در فروش نسبت به کسب سود شک وجود دارد و بدین ترتیب ذکر خاص بعد از عام صورت گرفته است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴ / ۱۰۹) و در آیات فراوانی از قرآن کریم از این صنعت استفاده شده است، مانند آیه ۶۸ سوره الرحمن: «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ؛ در آن دو، میوه و خرما و انار است» که نخل و رمان پس از فاکهه ذکر شده یا مانند: «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ،» (نساء / ۱۱۰) در این خصوص مؤلف الکشاف آورده که ظلم به خویشان نوع خاص عمل سوء است، مانند قسم دروغ. (زمخشری، ۱۴۱۷: ۱ / ۵۱۸)

بررسی تکرار معنایی در جمله‌ها

از تکرار معنوی جمله‌ها، حال جمله و عطف جمله‌ها به یکدیگر را می‌توان نام برد.

الف) عطف جمله‌ها به یکدیگر

آن دسته از آیات قرآن که معطوف و معطوف‌الیه در آنها از نوع جمله و موهم حشو است در فواصل آیات قرار گرفته و جزء صنعت ایغال به‌شمار می‌روند. «ایغال» از باب «اوغل فی البلاد» است؛ یعنی به سرزمین‌های دور و دراز رفت. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۷۲۲) در اصطلاح ایغال به‌معنای آن است که کلام به چیزی که نکته‌ای را افاده می‌کند و بدون آن نیز کامل است، پایان پذیرد. (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱ / ۷۹؛ هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۸۶) ازجمله مثال‌های ایغال این آیه است: «... يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ * اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْتَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (یس / ۲۱ - ۲۰) که مشخص است رسول هدایت شده است و دیگر نیازی به ذکر «و هم مهتدون» نیست ولی باید گفت با افزوده شدن این جمله مبالغه بیشتری بر برانگیختن، پیروی از پیغمبران و ترغیب در آن وجود دارد. (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۸۶)

آیه ۱۵۲ بقره

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ.

پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم، مرا سپاس گوئید و ناسپاسی مکنید.

واژه شکر نقیض کفر است و وقتی شکر حاصل شود دیگر کفری وجود ندارد، پس به چه علت در این آیه شریفه عبارت «لاتکفرون» بعد از امر به شکرگزاری پروردگار می‌آید؟ (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۳۸) در پاسخ باید گفت این مطمئناً از باب تأکید است و «لاتکفرون» برای تأکید در سپاس از خدای متعال وارد شده است، البته برخی از مفسران در تفاوت این دو جمله گفته‌اند: «واشکروا لی» یعنی شکر نعمت‌هایی را که بر شما ارزانی داشتیم به‌جا آورید و «لاتکفرون» یعنی به‌وسیله انکار نعمت‌هایم ناسپاسی مکنید و خدا نهی را به‌دنبال امر ذکر نمود تا همه زمان‌ها را دربر گیرد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۲۷) زیرا معمولاً امر به حاضران صورت می‌گیرد ولی نهی شامل همه افراد می‌شود، سورآبادی خود در این باره می‌گوید: «مراد از «اشکروا لی» امر است به شکر و مراد از «لاتکفرون» ثبات است بر شکر.» (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۳۸) اگرچه به‌نظر می‌رسد بازگشت همه پاسخ‌ها به پاسخ اول؛ یعنی تأکید است، چنان‌که مؤلف تأویل مشکل القرآن می‌نویسد: تکرار معنا به دو لفظ مختلف برای کامل کردن معنا و تنوع در الفاظ است، مانند اینکه می‌گویی: «آمرک بالوفاء، وأنهاک عن الغدر» درحالی‌که امر به وفاداری همان نهی از بی‌وفایی است و اینکه می‌گویی: «آمرک بالتواصل، و أنهاک عن التقاطع» و امر به تواصل «همبستگی» همان نهی از تقاطع (تفرقه) است. (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۴: ۳۶۱) آیات دیگری نیز شبیه به این مورد وجود دارد، مانند: «قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ؛ آنان به‌راستی گمراه شده‌اند و هدایت نیافته‌اند» (انعام / ۱۴۰)؛ «وَاصِلٌ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ، وَمَا هَدَى». (طه / ۷۹)

ب) حال جمله

در نکات پیش گفته برخی از حال‌های مفرد موهم حشو در قرآن تبیین گردید و در این قسمت به بررسی حال جمله پرداخته می‌شود.

آیه ۸۳ بقره

ثُمَّ تَوَلَّيْتُمُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ.

آنگاه جز اندکی از شما (همگی) به حالت اعراض روی برتافتید.

«تولی» و «اعراض» هر دو به معنای روی گردانی‌اند و چون در این آیه هر دو در پی هم آمده این سؤال پیش می‌آید که با وجود «تولی» چه نیازی به ذکر جمله حالیه «وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» است؟ (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۳۱۰) در پاسخ گفته شده در صورت یکسان بودن معنای تولی و اعراض جمع بین آن دو برای تأکید است و جمله «وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» حال مؤکده‌ای است که بر معنای رویگردانی یهود از تعالیم الهی تأکید می‌کند یا می‌توان گفت «تولوا» یعنی رویگردانی را مرتکب شدند و جمله «وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» دلالت بر استمرار رویگردانی آنها می‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۹۹) زمخشری نیز آیه را این‌گونه تفسیر نموده: «ثم تولیتم» یعنی از میثاق الهی روی گردان شدید و آن را رد نمودید «إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ» یعنی کسانی که از بنی‌اسرائیل ایمان آوردند. «وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» یعنی شما قومی هستید که به رویگردانی از موثقی الهی عادت داشتید. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۵۹) پاسخ دیگر اینکه «تولیتم» اشاره به قدمای یهود دارد و «وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» اشاره به متأخران یهود که آنان نیز همچون پدران خویش از پیروی دستورات الهی روی برتافتند. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۱۳) هرچند ظاهر آیه نشان می‌دهد مخاطب هر دو بخش آیه یکسان است و نمی‌توان تفکیک زمانی قائل شد. برخی نیز بین «تولی» و «اعراض» فرق نهاده بدین گونه که تولی به معنای بازگشت به ابتدای راه است و اعراض به معنای ترک راه و انتخاب راه دیگری است و بدین ترتیب در تولی بازگشت آسان است ولی شخص اعراض‌کننده به سختی می‌تواند دو مرتبه به راه سابقش باز گردد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۳۱۰) شایان ذکر است که شبیه این آیه به صورت حال مفرد نیز در قرآن کریم آمده است، مانند: «يَوْمَ تَوَلَّوْا مُدْبِرِينَ» (غافر / ۳۳) در این آیه شریفه نیز «تولی» و «ادبار» هر دو به یک معنایند که رویگردانی و فرار جهنمیان از آتش دوزخ را تأکید می‌کند. (همان: ۱۲ / ۳۲۰) و آیه ۶۶ سوره زخرف را نیز می‌توان از همین قسم برشمرد: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ؛ آیا جز این انتظار دارند که قیامت ناگهان به سراغشان آید درحالی که نمی‌فهمند؟» صاحب‌الکشاف در مورد این آیه می‌نویسد: آیا ذکر «بغته» از ذکر «وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» کفایت نمی‌کند؟ با توجه به ناگهانی بودن عذاب فایده «و هم لایشعرون» چیست؟ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴ / ۲۶۳)

سپس وی خود پاسخ می‌دهد که:

خیر به این صورت نیست؛ زیرا مفهوم سخن خدا «وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» این است که آنها به دلیل مشغول بودن به امور دنیوی از درک عذاب الهی غافل‌اند، مانند این سخن خدا: «تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ» (یس / ۴۹) و جایز است که عذاب به صورت ناگهانی (بغته) نازل شود و آنها آگاه باشند، پس خدا برای اجتناب از این معنا «و هم لایشعرون» را ذکر کرد. (همان)

نتیجه

بررسی آیات مختلف قرآن کریم پژوهشگر را به این نکته رهنمون می‌سازد که حشو و زیادتی در آیات وحیانی قرآن به کار نرفته و اجزای آیات موهم حشو در جای مناسب خود قرار دارند و اگر تکراری در معنا صورت گرفته دارای فوایدی بلاغی مانند تأکید و تبیین مطلب و مبالغه است و بدین جهت نه تنها با بی‌فایده‌گی حشو در تعارضند بلکه خود جزء صنایع ادبی مانند ایغال و ذکر خاص بعد از عام و ... به‌شمار می‌آیند که موجب جذابیت سخن می‌شوند.

صفات و جار و مجرورهای قرآن همگی در نهایت ظرافت استفاده شده و معانی مانند مدح و ذم و تأکید مطلب و تخصیص را می‌رساند.

موارد موهم حشو که نقش اعرابی حال دارند خواه به‌صورت مفرد یا جمله غالباً برای تأکید وارد شده‌اند که نحویان این نوع از حال را «مؤکده» می‌نامند.

عده‌ای عطف مفردات در قرآن را انکار نموده و برای تمام آنها تفاوت معنایی قائل شده‌اند و برخی نیز این نوع عطف را از جهت تأکید دانسته ولی به‌عنوان یک نظر کلی می‌توان گفت که مجموع دو مترادف، معنایی را می‌رساند که هرکدام از آنها به‌تنهایی آن معنا را نمی‌رساند.

آن دسته از آیات قرآن نیز که معطوف و معطوف الیه در آنها از نوع جمله و موهم حشو مذموم است در فواصل آیات قرار گرفته و جزء صنعت ایغال به‌شمار می‌روند.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ۱۴۱۵ ق، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دار القرآن الکریم.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر، ضیاء الدین، ۱۴۲۰ ق، المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر، بیروت، المکتبه العصریه.

- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۳۸۴، *تأویل مشکل القرآن*، ترجمه محمدحسن بحری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- بغدادی، علی بن محمد، ۱۴۱۵ ق، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۲، «نکات قرآنی»، *بینات*، شماره ۸ و ۱۶، ص ۲۵ - ۲۲، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه‌السلام.
- خطیب قزوینی، ابو عبدالله محمد بن عبدالرحمن، ۱۴۲۲ ق، *الایضاح فی علوم البلاغه*، بیروت، المكتبة العصریه.
- درویش، محی‌الدین بن احمد، ۱۴۱۵ ق، *اعراب القرآن و بیانه*، دمشق، دار الارشاد.
- دعاس، احمد عبید؛ حمیدان، احمد محمد و اسماعیل محمود قاسم، ۱۴۲۵ ق، *اعراب القرآن کریم*، دمشق، دار المنیر دار الفارابی.
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، محمد بن ابی‌بکر بن عبدالقادر، ۱۴۲۸ ق، *أسئلة القرآن المجید و أجوبتها من غرائب ای تنزیل*، صیدا بیروت، دار الکتب الشامیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دار العلم و دار الشامیه.
- رافعی، مصطفی صادق بن عبدالرزاق، ۱۴۲۵ ق، *اعجاز القرآن و بلاغت النبویه*، بیروت، دار الکتب العربی.
- رشیدالدین مبدی، احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عده الأبرار*، تهران، امیرکبیر، چ ۵.
- زجاج، ابراهیم بن سری، ۱۴۲۰ ق، *اعراب القرآن*، قاهره و بیروت، کتاب المصری و دار الکتب اللبنانی، چ ۴.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، ۱۳۷۶ ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه.
- زمخشری، جارالله محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، چ ۳.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، ۱۴۰۶ ق، *الجدید فی التفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر سور آبادی*، تهران، فرهنگ نشر نو.
- سیبویه، عمرو بن عثمان، ۱۹۸۸، *الکتاب*، قاهره، مکتبه الخانجی.
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، ۱۴۰۳ ق، *امالی شریف مرتضی*. قم، منشورات المکتبه آیة‌الله مرعشی.

- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۳۷۶، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سید مهدی حائری. تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۳، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، ناصرخسرو، چ ۳.
- _____، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، بی تا، *معانی القرآن*، مصر، دار المصریه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱ ق، *قاموس قرآن*. تهران، دار الکتب الاسلامیه، چ ۶.
- محلی، جلال‌الدین و جلال‌الدین سیوطی، ۱۴۱۶ ق، *تفسیر جلالین*. بیروت، مؤسسه النور.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- نجفی خمینی، محمدجواد، ۱۳۹۸ ق، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه.
- نکری، عبدالنبی بن عبدالرسول، ۱۴۲۱ ق، *دستور العلماء*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- هاشمی، سید احمد، ۱۳۸۵، *جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع*، قم، واریان، چ ۶.
- همایی، جلال‌الدین، ۱۳۸۵، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، هما، چ ۲۵.
- همدانی، عبدالجبار ابوالحسن بن احمد، بی تا، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت، دار النهضه الحدیثیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ