



Critical Analysis of Verbal Purposes in Qur'anic Intervals

Saeed Aminae¹
Ja'far Nekonam²
Mehrab Sadeqnia³

Received :2021/11/06

Accepted: 2022/06/01

DOI: 10.22051/TQH.2022.38420.3428

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.2.2

Abstract

Sometimes there are changes in the beginnings of the verses, which some commentators and linguists see as the reason for these changes in the intervals of the verses. Such an analysis raises the question of whether it is possible for God to make a change in the Quran that has only a verbal purpose? This article discusses this: "What are the approaches to this issue?", "What is the historical trajectory of these approaches?", "What are the origins, presuppositions, and arguments of each approach?", and "What are the criticisms of the justification methods and arguments of each approach?" The research method is descriptive in the presentation and explanation of views and analytical in the critical part (analysis of presuppositions and methods of argumentation). The supporters of purely verbal purposes consider verbal aesthetic purposes to be meaningful and believe that there is no obstacle to the will of these purposes without the will of a meaningful purpose. Opponents believe that the absence of a purpose in the intervals of verses is incompatible with the power and wisdom of God. The latter sometimes consider even the changes that occur in ordinary texts without a meaningful purpose to be meaningful in the Qur'an. They regard such a belief as a necessary consequence of faith in the expressive miracle of the Qur'an. The opponents are criticised in two respects: First, it is methodologically impossible to speak about the language of the Qur'an with presuppositions and verbal arguments without phenomenological investigation. Second, it is possible from the argumentation to provide a linguistic explanation for the phenomenon of "interval change with verbal intention" that is compatible with the power and wisdom of God and the miracles of the Qur'an. In conclusion, there is no decisive reason to prohibit will for purely verbal purposes in the Quran.

Keywords: Intervals of Verses, Beginning of the Verses, Verbal Purpose, Semantic Purpose, The Language of the Qur'an

¹. PhD Candidate of Comparative Tafsir, University of Qom, Lecturer in Qom Seminary, Qom, Iran. Email: aminaees@yahoo.com

². Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran. Email: jnekonam@gmail.com

³. Assistant Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: mehrabsadeghniam@gmail.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۸

مقاله علمی-پژوهشی، صص: ۴۵-۲۳

تحلیل انتقادی ادله موافقان و مخالفان اغراض لفظی در فواصل قرآنی

سعید امینائی^۱

جعفر نکونام^۲

مهراب صادق‌نیا^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۱

DOI: 10.22051/TQH.2022.38420.3428

DOR: 20.1001.1.20082681.1402.20.2.2.2

چکیده

تغییراتی در رؤوس آیات رخ داده که برخی مفسران و ادیبان علت آنها را رعایت مشاکله فواصل دانسته‌اند. چنین تحلیلی، این پرسش را ایجاد کرده که آیا ممکن است خدای متعال، در قرآن تغییری با غرضی صرفاً لفظی ایجاد کند؟ در نوشتار حاضر به این پرداخته شده که چه رویکردهایی در قبال این مسأله وجود داشته و سیر تاریخی این رویکردها چگونه است، خاستگاه، پیش‌فرض‌ها و ادله هر رویکرد چیست و چه انتقاداتی به روش استدلال و ادله هر رویکرد وارد است. روش تحقیق در بخش گزارش و تبیین دیدگاه‌ها، توصیفی و در بخش انتقادی، تحلیلی (تحلیل پیش‌فرض‌ها و روش‌های استدلال) است. موافقان اغراض صرفاً لفظی، اغراض زیباشناختی لفظی را حکیمانه می‌دانند و معتقدند هیچ مانعی برای اراده این اغراض بدون اراده غرض معنایی وجود ندارد. اما مخالفان معتقدند عدم اراده معنا در فواصل آیات با قدرت و حکمت الهی سازگار نیست. برخی از این گروه حتی تغییراتی را که در متون عادی بدون غرض معنایی رخ می‌دهد، در قرآن معنادار می‌دانند و چنین باوری را نتیجه ضروری اعتقاد به اعجاز بیانی قرآن تلقی می‌کنند. دیدگاه مخالفان از دو جهت قابل نقد است. نخست اینکه از جهت روش نمی‌توان با پیش‌فرض‌ها و استدلال‌های کلامی و بدون بررسی پدیدارشناسانه درباره زبان قرآن سخن گفت. از منظر شیوه استدلال نیز می‌توان تبیینی زبان‌شناختی از پدیده «تغییر در فواصل با غرض لفظی» ارائه داد که با قدرت و حکمت خدا و اعجاز قرآن سازگار باشد. نتیجه پژوهش حاضر این است که دلیل قاطعی برای منع اراده اغراض صرفاً لفظی در قرآن وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: فواصل آیات، رؤوس آیات، غرض لفظی، غرض معنایی، زبان قرآن

۱. دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، طلبه و مدرس حوزه علمیه قم. (نویسنده مسئول). aminaees@yahoo.com

۲. دکترای علوم قرآن و حدیث و استاد گروه قرآن و حدیث، دانشگاه قم. jnekoonaam@gmail.com

۳. دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی و استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. mehrabsadeghnam@gmail.com

۱. طرح مسئله

برخی از وجوه زیبایی‌شناختی کلام مانند مجاز، استعاره و تشبیه، معنایی‌اند و برخی مانند وزن و سجع و قافیه، اصالتاً لفظی‌اند. گاهی شاعران برای بهره‌گیری از یکی از وجوه لفظی مجبور می‌شوند در الفاظ تغییراتی ایجاد کنند؛ برای نمونه صرفاً برای اینکه وزن یا قافیه تنظیم شود، واژه‌ای را حذف یا آن را بر واژه دیگر مقدم می‌کنند یا اسلوبی را بر اسلوب دیگر ترجیح می‌دهند؛ بدون این که در هیچ یک از آنها غرضی معنایی را اراده کرده باشند. در قرآن نیز مشاکله در بسیاری از فواصل آیات مشهود است؛ بنابراین فارغ از ویژگی‌های خاص این کتاب مانند آسمانی‌بودن و اعجاز، احتمال وقوع چنین پدیده‌ای در آن وجود دارد. اما آیا بالفعل این پدیده در قرآن رخ داده است؟ در این نوشتار قرار است به این مسأله پرداخته شود. ضرورت پاسخ به این پرسش برای مفسرانی که از تحلیل ادبی متن غافل نیستند، کاملاً روشن است. اگر پاسخ مفسری در امکان‌سنجی منفی باشد، خود را ملزم کرده برای هر تغییری در عبارات پایانی آیات، توجیهی معنایی بیابد. اما کسی که پاسخی مثبت به این پرسش می‌دهد، می‌تواند در جایی که غرضی معنایی نیافت، به غرض لفظی بسنده کند.

در پاسخ به این پرسش، ابتدا تغییراتی که در رأس آیات برای رعایت فواصل رخ داده در دو گونه کلی معرفی می‌شود. این بخش به عنوان مقدمه‌ای برای توصیف رویکردهای موجود است. سپس گزارشی تاریخی از رویکردهای مفسران و ادیبان و متکلمان ارائه شده و در مرحله نقد، خاستگاه و پیش‌فرض‌ها و روش استدلال هر رویکرد بررسی و نقد خواهد شد.

۲. پیشینه بحث

در کتاب‌ها و مقالات فراوانی از جنبه‌های مختلف به فواصل قرآنی پرداخته شده؛ اما درباره موضوع این مقاله یعنی تحلیل انتقادی رویکردها به اغراض لفظی در فواصل، اثری یافت نشد. در کتاب‌های ادبی قرآنی موجود چیزی فراتر از نقل برخی رویکردها یافت نمی‌شود. در مقالات نگاشته شده به زبان عربی نیز مقاله‌ای که به تحلیل و نقد رویکردها پردازد، به دست نیامد. البته یادداشت‌هایی در مباحث مشابه یافت می‌شود که در آنها استطراداً نکاتی مفید ناظر به موضوع مطرح شده؛ اما اصل بحث آنها هیچ یک از آنها ناظر به پرسش این مقاله تدوین نشده است. برای نمونه عبدالرؤف مخلوف در سه یادداشت عالمانه در مجله الأزهر با عنوان «السجع و القرآن و الباقلانی» دیدگاه باقلانی در انکار سجع را نقد کرده است.^۱ محمد احمد العمرای در همان مجله ضمن چهار یادداشت با عنوان «قضیة السجع و نظم القرآن الکریم» در نقد مخلوف به دفاع از باقلانی پرداخته^۲ و سپس مخلوف در یادداشت پایانی «عود إلى قضیة السجع و القرآن و الباقلانی» به انتقادات پاسخ داده است.^۳

^۱ این سه مقاله در نشریه الأزهر به این ترتیب به چاپ رسیده است: السنة الثامنة و الثلاثون، شوال ۱۳۸۶، الجزء ۸، ص ۸۰۴-۸۱۰، السنة التاسعة و الثلاثون، جمادی الأولى ۱۳۸۷، الجزء ۳، ص ۲۶۰-۲۶۷، السنة التاسعة و الثلاثون، رجب ۱۳۸۷، الجزء ۵، ص ۴۳۸-۴۳۹.

^۲ این یادداشت‌ها به این ترتیب به چاپ رسیده: السنة التاسعة و الثلاثون، ذوالقعدة ۱۳۸۷، الجزء ۹، ص ۷۳۶-۷۳۲، السنة التاسعة و الثلاثون، ذوالحجة ۱۳۸۷، الجزء ۱۰، ص ۸۵۰-۸۵۵، السنة الأربعون، صفر ۱۳۸۸، العدد ۲، ص ۱۱۸-۱۲۴، السنة الأربعون، رمضان ۱۳۸۸، الجزء ۹، ص ۵۶۷-۵۶۷.

^۳ مجلة الأزهر، السنة الأربعون، رمضان ۱۳۸۸، الجزء ۹، ص ۵۶۸-۵۷۲.

در مقالات فارسی دو مقاله هم وجود دارد که در آنها به طور ضمنی به مسأله مورد بحث ما پرداخته شده است: یکی مقاله‌ای با نام «فراهنجاری‌های ادبی در فواصل آیات و تفسیرهای زیباشناسانه و معناشناسانه آن»^۱ از حسن خرقانی و دیگری مقاله‌ای با نام «بازسامانی دیدگاه‌ها و گونه‌های ساختارشکنی لفظی و ادبی در فواصل قرآن»^۲ از علی‌اصغر آخوندی. کاستی این مقالات این است که اولاً گونه‌شناسی مطرح‌شده، ناظر به رویکردهای موافقان و مخالفان نیست و از موضوع بحث بیگانه است و ثانیاً توصیف رویکردها به درستی صورت نگرفته و رویکرد مخالفان معاصر از رویکرد مخالفان متقدم تفکیک نشده و ثالثاً ادله و پیش‌فرض‌های هر رویکرد استخراج و تحلیل نشده و به تبع روش استدلال و پیش‌فرض‌ها ارزیابی و نقد نشده است. بنابراین نوآوری این مقاله در استقرا و تفکیک دقیق رویکردها و استخراج و تحلیل و نقد و ارزیابی پیش‌فرض‌های هر رویکرد است.

۳. پرسش‌های تحقیق

بر اساس آنچه بیان شد پرسش‌های این پژوهش چنین است:

۱. چه رویکردهایی در قبال پدیده «اغراض صرفاً لفظی در فواصل آیات» وجود داشته و سیر تاریخی این رویکردها چگونه است؟
۲. خاستگاه و پیش‌فرض‌ها و ادله هر رویکرد چیست؟
۳. چه انتقاداتی به روش استدلال و ادله هر رویکرد وارد است؟

۴. روش تحقیق

روش تحقیق در پاسخ به پرسش نخست، توصیفی است. در این مرحله با مطالعه کتابخانه‌ای منابع معتبر علمی در طول تاریخ و البته پژوهش‌های معاصر، رویکردهای موجود استقرا و تقریر شده است. در پاسخ به پرسش دوم، از دو روش توصیفی و تحلیلی بهره برده شده؛ چراکه برخی از پیش‌فرض‌ها و ادله به صراحت در منابع صاحب‌نظران وجود دارد و صرفاً توصیفی از آنها ارائه شده؛ اما خاستگاه هر رویکرد و برخی پیش‌فرض‌ها، از تحلیل دیدگاه آنان استنباط شده است. روش در پاسخ به پرسش سوم تحلیلی-انتقادی است.

۵. گونه‌شناسی تغییرات فواصل

تغییراتی که در فواصل آیات با هدف رعایت مشاکله صورت گرفته، به دو گونه تقسیم می‌شود که تفاوت رویکردهای نظری درباره موضوع این نوشتار با این دو گونه ارتباط دارد:

^۱ مشخصات نشر: مجله علوم قرآن و حدیث، سال چهارم و سوم، شماره پیاپی ۳/۸۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۰۹-۱۳۶.

^۲ مشخصات نشر: پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال هشتم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۹، ص ۱-۲۵.

۵-۱. گونه نخست: تغییرات اصالتاً بی‌معنا

تغییرات قاعده‌مند در قوافی و تغییرات مرتبط با قواعد وقف در زبان عربی با غرض معنایی صورت نمی‌گیرد. خلیل بن احمد (م ۱۷۰ق) در «الجمَل فی النحو» برخی از قواعد قوافی را ذکر کرده است (الفراهیدی، ۱۴۱۰، ۲۵۵). سیبویه (م ۱۸۰هـ) نیز در «الکتاب» بخشی را تحت عنوان «باب وجوه القوافی فی الإنشاد» به برخی از این قواعد اختصاص داده است (سیبویه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۰۴-۲۱۶). برخی از این قواعد در فواصل آیات نیز مشاهده می‌شود؛ از جمله:

۵-۱-۱. الف اطلاق

خلیل از این الف با نام «الف خروج و ترنم» تعبیر می‌کند (الفراهیدی، پیشین، ص ۲۳۷-۲۳۶). حروف اطلاق همان‌گونه که در متن خلیل و متون دیگر ادیبان (برای نمونه: سیبویه، پیشین، ج ۴، ص ۲۰۶) ذکر شده، مخصوص قوافی شعر است که در قرآن نیز وجود دارد؛ از این رو غالب قرآن‌پژوهان و مفسران معتقدند الحاق این الف به رؤوس آیاتی مانند «وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» (احزاب: ۱۰)، «فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا» (احزاب: ۶۷)، «وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا» (احزاب: ۶۶) برای هماهنگی با فواصل آیات همجوار است که به الف ختم شده‌اند.

۵-۲-۱. حذف «یاء» ضمیر متکلم

این حذف در قرآن کریم هم در میانه آیه^۱ و هم در پایان آیه رخ داده است. اما نکته مهم اینجاست که در پایان آیات و به باور بسیاری از ادیبان و مفسران به دلیل رعایت فواصل، این حذف قطعی است؛^۲ در حالی که در میانه آیه جز در منادی^۳، غالباً حذف نشده است. برای نمونه عبارت «عبادی» در غیر نقش منادی در میانه آیات، همواره با یاء آمده است؛ در حالی که این عبارت در تنها موردی که در فاصله قرار گرفته، با حذف یاء آمده است: «فَبَشِّرْ عِبَادِ» (زمر: ۱۷). شیخ طوسی درباره این آیه می‌نویسد: «و قوله: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ» الاختیار حذف الیاء، لأنه رأس آیه و رؤوس الآی لا یثبت فیها الیاء، لأنها فیها اصل ینوی فیها الوقف كما یفعل ذلك فی القوافی» (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵).

۵-۳-۱. هاء سکت

در زبان عربی در هنگام وقف بر یک کلمه، گاهی در آن کلمه تغییراتی ایجاد می‌شود که برخی در لغت فصیح یا افصح جوازی و برخی وجوبی است (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۹۵ق. ج ۲، ص ۲۷۱-۳۲۴). الحاق هاء سکت به آخر کلمه یکی از پدیده‌هایی است که در وقف اتفاق می‌افتد و گاهی وجوبی است - در جایی که

^۱ برای نمونه عبارت «فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اِحْشُونِي» (بقره: ۱۵۰) با ذکر یاء و در «فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اِحْشُون» (مائده: ۳) و «فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَ اِحْشُون» (مائده: ۴۴) با حذف یاء آمده است.

^۲ جز در مواردی که به دلیل تفاوت فواصل، با هاء سکت آمده است. در آینده این موارد بررسی خواهد شد. به عنوان نمونه برای عمومیت حذف یاء در فواصل: «فَارْهَبُون» (بقره: ۴۰، نحل: ۵۱)، «فَاتَّقُون» (بقره: ۴۱، نحل: ۲، مؤمنون: ۵۲، زمر: ۱۶) و «فَاعْبُدُون» (انبیاء: ۲۵ و ۹۲، عنکبوت: ۵۶).

^۳ در زبان عربی در منادای صحیح که به یاء متکلم اضافه شده است، غالباً یاء حذف می‌شود (ابن هشام، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۹). در قرآن نیز چنین است. برای نمونه عبارت پرتکرار «یا قوم» همواره بدون یاء آمده و عبارت «یا عبادی» در سه مورد بدون یاء (زمر: ۱۰ و ۱۶ و زخرف: ۶۸) و در دو مورد با یاء (عنکبوت: ۵۶ و زمر: ۵۳) آمده است.

کلمه یک حرفی است؛ مانند فعل امر «فَه» - و گاهی جوازی (همان. ج ۲، ص ۲۹۶). تمام مواردی که هاء سکت در قرآن در رأس آیات به کار رفته، جوازی و البته با فواصل آیات هماهنگ است؛ مانند «هیه» در: «فَأَمَّهُ هَاوِيَةً * وَ مَا أَدْرَاكَ مَا هِيَه * نَارٌ حَامِيَةً» (قارعه: ۹-۱۱) و مانند رؤوس آیات ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۲۶، ۲۸ و ۲۹ سوره حاقه که به ترتیب عبارت‌اند از: «كِتَابِيَه»، «حِسَابِيَه»، «كِتَابِيَه»، «حِسَابِيَه»، «مَالِيَه» و «سُلْطَانِيَه».

۵. ۲. گونه دوم: تغییرات اصالتاً معنادار

این تغییرات به دو حوزه لغت و بلاغت مربوط می‌شود. در حوزه لغت گاهی واژه‌ای بر واژه مترادف خود و حتی گاهی واژه کم‌کاربرد و غریب بر واژه پرکاربرد ترجیح داده شده است. برای نمونه «أولو الألباب» و «أولو النهی» هر دو تقریباً یک معنا را منتقل می‌کنند: «اهل خرد». ترکیب نخست ۱۶ بار در قرآن آمده که ۴ مورد آن در میانه آیه و ۱۲ مورد در رأس آیه قرار گرفته است. اما ترکیب دوم تنها دو بار در قرآن در رأس آیات ۵۴ و ۱۲۸ سوره طه به کار رفته که بعضی علت این کاربرد را هماهنگی با فواصل سوره طه می‌دانند که غالباً به «الف» ختم می‌شوند (سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸-۲۹، به نقل از ابن الصائغ). نمونه‌هایی نیز برای ترجیح واژه کم‌کاربرد بر نظائر پرکاربرد ذکر شده؛ از جمله: «ضیزی» در آیه ۲۲ سوره نجم به معنای «جائرة»، «حطمه» در آیه ۴ سوره همزه و «سقر» در آیات ۲۶، ۲۷ و ۴۲ سوره مدثر و آیه ۴۸ سوره قمر و «لظی» در آیه ۱۵ سوره معارج که سه مورد اخیر نام‌هایی برای جهنم هستند و هر چهار واژه جز در موارد مذکور که همگی در رؤوس آیات واقع شده‌اند، در موضع دیگری از قرآن به کار نرفته‌اند. مراد از تغییرات معنادار مرتبط با حوزه بلاغت، حالتی است که بر الفاظ عارض می‌شود و در نثر عادی، بار معنایی دارند؛ حالتی مانند:

۵. ۲. ۱. حذف

در کتب بلاغی رعایت فواصل به عنوان یکی از اغراض یا مرجحات حذف معرفی شده است. برای نمونه درباره آیه «وَ مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى» (لیل: ۱۹) در المیزان آمده: «فالتقدير "من نعمة تجزی به"، وإنما حذف الظرف رعاية للفواصل» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۰۷). علامه در این عبارت تصریح کرده که تنها دلیل حذف، رعایت فواصل است.

۵. ۲. ۲. تقدیم

در نثر عادی، تقدیم لفظ نسبت به جایگاه اصلی خود، نشان‌دهنده اهمیت بیشتر آن لفظ در جمله است (جرجانی، ۱۴۲۲، ص ۷۷). جرجانی (م ۴۷۴) پس از ذکر این مطلب، جمله‌ای را از سیبویه به عنوان مؤید ذکر می‌کند: «كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم بيانه أعتى، وإن كانا جميعاً يُهمَّانهم ويُعنيانهم» (سیبویه، پیشین، ج ۱، ص ۲۴) و سپس بر این نکته تأکید می‌کند که در هر موضعی باید به دنبال پاسخ این پرسش بود که چرا در این مقام، لفظ متقدم برای متکلم دارای اهمیت بیشتری است (جرجانی، پیشین، ص ۷۷-۷۸). اما در شعر و نثر مسجع گاهی ممکن است لفظی صرفاً برای رعایت قافیه یا سجع، بدون اینکه

در مقام دارای اهمیت بیشتری باشد، مقدم شود. برخی ادیبان و مفسران بر این باورند که در قرآن نیز برای رعایت فواصل چنین پدیده‌ای رخ داده است.

برای نمونه در پایان آیات ۷۹ و ۸۰ سوره غافر، ظرف بر عامل مقدم شده است: «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبَلَّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ». مفسران درباره تغییر اسلوب بین دو عبارت «لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» و تقدیم در آیه ۸۰ احتمالاتی را مطرح کرده‌اند که یکی از آنها رعایت فواصل است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۴۲؛ القونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۱۰۵). طیبی (م ۷۳۴) در این باره می‌نویسد: «وإنما غير النظم في الأكل؛ لأنه في حيز الضرورة- كما قال القاضي- أو لرعاية الفواصل وهو الوجه؛ إذ لو جيء على ظاهره لاختلت، وكذلك جرى في الفاصلة الآتية» (الطیبی، ۱۴۳۴، ج ۱۳، ص ۵۵۲).

۵.۲.۳. تغییر در ساختار صرفی کلمه

ساختار صرفی واژه‌ها بار معنایی دارد. از این رو متکلم بلیغ در نثر عادی، برای استفاده از هر ساختار و ترجیح آن بر ساختارهای دیگر، توجیهی معناشناختی دارد. در موضعی از فواصل قرآن کریم ساختارهایی ترجیح داده شده که برخی از مفسران علت آن را رعایت فواصل دانسته‌اند؛ از جمله ترجیح واژه مفرد بر واژه جمع در آیه ۵۴ سوره قمر «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ» که درباره آن گفته شده: «والإفراد للاكتفاء باسم الجنس مراعاة للفواصل» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۹۴؛ ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۹۵).

نمونه دیگر، ترجیح واژه مثنی بر مفرد و جمع است. یکی از مواضع بحث‌برانگیز در فواصل قرآنی، واژه‌های مثنی در برخی فواصل سوره الرحمن است؛ از جمله: «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (الرحمن: ۴۶). اگر واژه «جنتان» در رأس آیه واقع نشده بود، تردیدی نداشتیم که معنای آن «دو باغ» است. اما از طرفی این واژه در رأس آیه واقع شده و از طرفی در دیگر آیات قرآنی که بهشت را وصف می‌کنند، واژه جمع «جنتات» به کار رفته است؛ از این رو برخی مفسران بر این باورند که این واژه و البته واژه‌های مشابه در آیات ۵۰، ۵۲، ۶۲، ۶۴ و ۶۶ دلالتی بر تثنیه ندارند و صرفاً برای هماهنگی با رأس آیات همجوار با صیغه مثنی به کار رفته‌اند: «و قد يكون في العربية جنة تثنيها العرب في أشعارها... و ذلك أن الشعر له قواف يقيمها الزيادة و النقصان، فيحتمل ما لا يحتمله الكلام» (الفراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۱۱۸، ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۲۶۴-۲۶۵).

۵.۲.۴. تغییر صیغه فعل

گاهی در فواصل آیات صیغه افعال از نظر ماضی یا مضارع بودن و همچنین از حیث فاعلی تغییر پیدا کرده است. برای نمونه در آیات ابتدایی سوره شمس، افعال «تلاها»، «جلاها»، «بناها»، «طحاها» و «سواها» ماضی است و تنها در آیه ۴، فعل مضارع به کار رفته است: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا». ابوحیان درباره این آیه می‌نویسد: «ولمّا كانت الفواصل ترتبت على ألف وهاء المؤنث، أتى "و اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا" بالمضارع، لأنه الذي ترتب فيه ولو أتى بالماضي، كالذي قبله وبعده، كان يكون التركيب "إذا غشيها"، فتفتوت الفاصلة، وهي

مقصوده» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۸۶؛ همچنین درباره آیه ۸۷ سوره بقره ن.ک: ابن‌الانباری، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۰۶).

۵.۲.۵. تغییر در ترتیب

گاهی در برخی آیات، ترتیب چینش کلمات از نظر معنایی، خلاف انتظار است. برای نمونه در آیات «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى» (طه: ۱۱۸-۱۱۹) انتظار می‌رود به دلیل تناسب معنایی، «جوع» در کنار «ظماً» و «عری» در کنار «ضحی» قرار گیرد. اما در آیات، چنین اتفاقی نیفتاده است. علامه در این باره می‌نویسد: «و قد رتبت الأمور الأربعة على نحو اللف والنشر المرتب لرعاية الفواصل والأصل في الترتيب أن لا تجوع فيها و لا تظمأ و لا تعرى و لا تضحى» (طباطبایی، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۲۱). روشن‌ترین نمونه برای این گونه تغییر، در آیه ۷۰ سوره طه: «فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّداً قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَى» رخ داده که بر خلاف دو مورد مشابه در آیه ۱۲۲ اعراف و آیه ۴۸ سوره شعراء: «رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ»، «هارون» بر «موسی» مقدم شده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۵۱، الميدانی، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۱۷۹).

۶. دیدگاه‌های علمای اسلامی درباره معناداری فواصل

پرسشی که اینک مطرح است، این است که آیا این امکان وجود دارد که در فواصل آیات همچون شعر و نثر مسجع، به ضرورت رعایت مشاکله تغییراتی بدون غرض معنایی رخ دهد؟ در بخش قبل بیان شد که خلیل و سیبویه برخی از تغییرات قاعده‌مند را در فواصل آیات نیز جاری دانسته‌اند. پس از این دو تا دوران معاصر قرآن‌پژوهان را می‌توان به دو دسته موافق و مخالف تقسیم کرد که البته مخالفان نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند.^۱

۶.۱. دیدگاه موافقان تغییر در فواصل با غرض لفظی

بر اساس دیدگاه موافقان، هرگونه تغییری با هدف رعایت فواصل جایز است؛ البته به شرطی که چنان تغییری برای اهل زبان، مأنوس باشد و ذوق سلیم آن را بیسندد. ظاهراً فراء (م ۲۰۷هـ.ق) نخستین کسی است که درباره تغییراتی که در ادبیات عرب، تحت یک قاعده کلی و رایج قرار نمی‌گیرند، اظهار نظر کرده است. صریح‌ترین کلام او در این زمینه در بخش پیش ذیل آیه ۴۶ سوره الرحمن: «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» بیان شد. او فواصل آیات را با قوافی شعری در احکام یکسان انگاشته و این‌گونه حکم کرده است: «و ذلك أن الشعر له قواف يقيمها الزيادة والنقصان، فيحتمل ما لا يحتمله الكلام» (الفراء: ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۱۱۸).

^۱ برای مطالعه نمونه‌ای دیگر از این نوع اختلافات در موارد مشابه ن.ک: محجوب، عطاء الله، ترکمانی، حسینعلی (۱۳۹۸). «تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون تقدیم و تأخیر آیات متشابه لفظی»، فصلنامه علمی تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، صص ۱۷۵-۲۰۲.

ابوالبقاء عکبری (م ۶۱۶) نیز در مواضع مختلف تغییراتی از دسته چهارم را صرفاً با غرض رعایت فواصل آیات می‌داند. برای نمونه درباره تقدیم در «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳) می‌نویسد: «وَالْتَقْدِيرُ: وَيُنْفِقُونَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ؛ فَيَكُونُ الْفِعْلُ قَبْلَ الْمَفْعُولِ كَمَا كَانَ قَوْلُهُ «يُؤْمِنُونَ» وَ «يُقِيمُونَ» كَذَلِكَ، وَإِنَّمَا أُخِرَ الْفِعْلُ عَنِ الْمَفْعُولِ لِتَتَوَافَقَ رُءُوسُ الْأَيِّ» (العکبری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸؛ برای نمونه‌های دیگر ن.ک: همان: ج ۱، ص ۸۹؛ ج ۱، ص ۴۵۲؛ ج ۲، ص ۹۰۶).

عبدالله بن عمر بیضاوی (م دهه دوم سده ۸ ق) نیز اشکالی در این نمی‌بیند که علت تغییراتی همچون تقدیم و تأخیر را رعایت فواصل بداند. برای نمونه در آیه «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان: ۱۸) «مُخْتَالٍ» با «لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا» و «فَخُورٍ» با «لَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ» تناسب دارد؛ اما به اعتقاد بیضاوی صرفاً به دلیل موافقت با رؤوس آیات، ترتیب این دو تغییر کرده است (البیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۱۵). چنین دیدگاهی در مواضع دیگری از تفسیر او مشهود است (ن.ک: همان: ج ۵، ج ۲۸۰؛ ج ۱، ص ۱۱۱؛ ج ۳، ص ۱۰۳؛ ج ۳، ص ۲۳۴؛ ج ۴، ص ۶۹؛ ج ۵، ص ۸۴). شرف الدین طیبی (م ۷۴۳ق)، شارح بزرگ کشف نیز ظاهراً با بیضاوی هم‌عقیده است و در موضعی از فتوح الغیب برای تغییراتی همچون تقدیم، به غرض مراعات فواصل بسنده کرده است (ن.ک: الطیبی، ۱۴۳۴ق، ج ۶، ص ۷۳۰؛ ج ۹، ص ۷۹؛ ج ۹، ص ۸۵؛ ج ۹، ص ۹۶؛ ج ۱۰، ص ۴۴۶؛ ج ۱۳، ص ۵۵۲). زرکشی (م ۷۹۴ق) در البرهان و سکاکی (م ۶۲۶ق) در مفتاح العلوم نیز چنین دیدگاهی را ابراز کرده‌اند (الزرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۰۴؛ السکاکی، ۱۴۲۰، ص ۳۴۵-۳۴۶).

از بین طرفداران این دیدگاه در دوران معاصر به علامه طباطبایی (۱۳۶۰ق)، علامه شعرانی (۱۳۹۳ق)، مصطفی خمینی (۱۳۵۶ش)، ابن‌عاشور (۱۹۷۳)، تمام حسان (۲۰۱۱)، رشیدرضا (۱۹۳۵) و حسن حبنکه میدانی (۱۹۷۸) می‌توان اشاره کرد (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۲۱/۱۴؛ غیاثی کرمانی، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۱۲۸۹-۱۲۹۱؛ مصطفی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۳۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷۶-۷۵؛ ج ۲۱، ص ۱۶۹؛ ج ۲۲، ص ۳۳۰؛ ج ۲۷، ص ۱۱۵؛ ج ۲۷، ص ۲۶۵؛ تمام حسان، ۱۴۱۳ق: ص ۲۸۵؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲ و ج ۹، ص ۶۴-۶۵؛ میدانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۱، ص ۶۳۹؛ ج ۴، ص ۴۸۳).

پیش تر سخن علامه و ابن‌عاشور را درباره برخی از آیات ذکر کردیم. در این میان علامه شعرانی درباره آیه ۳۰ سوره مدثر: «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» باوری جالب دارد. او معتقد است تعداد نگهبانان جهنم دقیقاً نوزده نفر نیست و این عدد، برای مبالغه در کثرت عدد نگهبانان ذکر شده و انتخاب عدد «تسعة عشر» به این دلیل است که بزرگترین عددی است که می‌توانسته در این مقام بر مبالغه دلالت کند و در عین حال با رؤوس آیات نیز سازگار باشد (غیاثی کرمانی، پیشین، ج ۳، ص ۱۲۸۹-۱۲۹۱).

همچنین تمام حسان به صراحت بیان کرده که فواصل قرآنی لزوماً معنادار نیستند و می‌توانند همچون وزن غرض زیباشناسانه صرف داشته باشند؛ بلکه فواصل بیش از اینکه با مباحث دلالتی مرتبط باشند، با موسیقی قرآنی ارتباط دارند (تمام حسان، پیشین، ص ۲۸۵).

۲.۶. دیدگاه مخالفان تغییر در فواصل با غرض صرفاً لفظی

صراحت سخن فراء در یکسان‌انگاری فواصل با قوافی، متکلمان و مفسران و ادیبان زیادی را به واکنش وادار کرده و سخن مخالفان رویکرد نخست، معمولاً ناظر به این جمله او مطرح شده است. این مخالفان به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول کسانی هستند که تغییر در فواصل آیات را به طور مطلق انکار نمی‌کنند. از نظر آنان تغییرات گونه اول که در زبان عربی رایج است و در معنا تغییری ایجاد نمی‌کند، در فواصل آیات نیز وجود دارد؛ مانند اضافه شدن هاء سکت، اضافه شدن الف اطلاق و حذف همزه یا یاء از پایان کلمه؛ چراکه: «هذا لا یزیل معنی عن جهته، و لا یزید و لا ینقص. فأما ان یکون الله عزّ و جل وعد جنتین، فیجعلها جنة واحدة من أجل رءوس الآی، فمعاد الله!» (ابن قتیبة، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۱). ابن قتیبه دینوری (۲۱۳-۲۷۶) که ظاهراً نخستین کسی است که به دیدگاه فراء واکنش نشان داد، از سخن او به خدا پناه می‌برد: «و هذا من اعجب ما حمل علیه کتاب الله و نحن نعوذ بالله من أن نتعسف هذا التعسف و نجیز علی الله جل ثناؤه الزیادة و النقص فی الکلام لرأس آیه» (همان، ص ۳۸۰) و با تعریض به فراء می‌نویسد: «اگر بنا باشد کسی بگوید خازنان جهنم بیست نفرند و خدای متعال تنها به دلیل رعایت فواصل فرموده «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» (مدثر: ۳۰) چنین سخنی از کسی جز مانند فراء صادر نمی‌شود» (همان، ص ۳۸۱).

شخصیت مهم دیگر از این گروه ابوالحسن رمانی معتزلی (م ۳۸۴ق) است. او درباره فواصل و تفاوت آن با سجع جمله‌ای مشهور دارد: «والفواصل بلاغة والأسجاع عیب؛ وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها» (الرمانی، ۱۹۷۶م، ص ۹۷). ظاهراً این نگاه او به سجع، برخاسته از بررسی و تحلیل متون مسجع موجود است؛ وگرنه اینکه معنا تابع سجع باشد در مفهوم سجع نهفته نیست. به عبارت دیگر رمانی می‌خواهد این نکته را بیان کند که در متون مسجع موجود، سجع‌هایی وجود دارد که نویسنده در به‌کاربردن آنها دچار تکلف شده؛ تا جایی که انتخاب سجع معنا را تحت تأثیر قرار داده است؛ اما در فواصل قرآن هرگز چنین امری رخ نداده؛ بلکه فواصل، در راستای القای بهتر همان معنای مراد به‌کار گرفته شده است: «وفواصل القرآن كلها بلاغة وحكمة، لأنها طریق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها عليها» (همان، ص ۹۸). بر اساس این اظهار نظر رمانی، می‌توان گفت او با تغییراتی که به دلیل رعایت فواصل رخ داده و معنا را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، مخالف نیست.

عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱) نیز معتقد است: «من الخطأ أن یقسّم الأمر فی تقدیم الشيء وتأخیره قسمین: فیجعل مفیداً فی بعض الکلام، و غیر مفید فی بعض، وأن یعلّل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعه على الشاعر والکاتب، حتی تطرد لهذا قوافیه ولذاک سجعه» (جرجانی، ۱۴۲۲، ص ۷۹). او علت این امر را چنین بیان می‌کند:

ذاك لأنّ من البعید أن یکون فی جملة النظم ما یدل تارة ولا یدل أخرى. فمتی ثبت فی تقدیم المفعول مثلاً علی الفعل فی کثیر من الکلام، أنه قد اختصّ بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخیر، فقد وجب أن تكون تلك قضية فی کل شيء وکلّ حال. ومن سبیل من يجعل التقدیم وترك التقدیم سواء، أن یدعی أنه كذلك فی عموم الأحوال، فأما أن يجعله

شریجین، فیزعم أنه للفائدة في بعضها، وللتصرف في اللفظ من غير معنى في بعض، فمما ينبغي أن يرغب عن القول به (همان).

زمخشری معتزلی (م ۵۳۸ق) نیز معتقد است نمی‌توان گفت در موضعی از قرآن تغییری که می‌تواند غرض معنایی داشته باشد، صرفاً با غرض لفظی رخ داده است. زرکشی از کتاب تفسیر مفقود او که از آن با عنوان «الکشاف القديم» یاد می‌کند، نقل کرده: «لَا تَحْسُنُ الْمُحَافَظَةَ عَلَى الْفَوَاصِلِ لِمُجَرِّدِهَا إِلَّا مَعَ بَقَاءِ الْمَعْنَى عَلَى سَدَادِهَا عَلَى النَّهْجِ الَّذِي يَفْتَضِيهِ حُسْنُ النَّظْمِ وَالْتِمَامِهِ» (الزرکشی، پیشین، ج ۱، ص ۷۲).

فخر رازی اشعری (م ۶۰۶ق) نیز با زمخشری هم عقیده است. او در تفسیر آیات ۱۹ تا ۲۲ سوره فاطر «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَالظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ * وَالظُّلُّ وَالْحَرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ» پرسشی مطرح کرده که چرا در دو مورد از این چهار مثل (اعمی و بصیر، ظلمات و نور) لفظ اشرف مقدم نشده است. سپس پاسخ برخی از مفسران را نقل می‌کند که گفته‌اند علت این امر، رعایت فواصل آیات است و در رد این پاسخ از این اعتقاد پرده بر می‌دارد که نمی‌توان گفت در قرآن تقدیم یا تأخیری بدون غرض معنایی رخ داده است.^۱

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این گروه متکلمانی از هر دو مکتب کلامی اشعری و معتزلی وجود دارند؛ به این دلیل که این دو مکتب در حد وسط این استدلال‌ها با هم اختلافی ندارند.

گروه دیگر کسانی‌اند که هیچ‌گونه تغییری را با غرض صرفاً لفظی نمی‌پذیرند. این گروه که در دوران معاصر ظهور یافته، معتقدند حتی تغییرات گونه اول مانند هاء سکت یا حذف یاء در قرآن غرض معنایی دارند. منشأ این دیدگاه این است که آنان اعجاز قرآن و قدسی و فرابشری بودن آن را با اینکه پدیده‌ای با غرض صرفاً لفظی در قرآن رخ دهد، ناسازگار می‌دانند.

عایشه بنت الشاطی (م ۱۴۱۹) پس از ذکر نمونه‌های متعدد از گونه‌های مختلف تغییر در فواصل (بنت الشاطی، ۲۰۰۴م، ص ۲۶۸-۲۷۸) با انتقاد از کسانی که این تغییرات را با غرض رعایت فواصل مرتبط می‌دانند، می‌نویسد:

«در هر فاصله قرآنی که لفظ آن در سیاق، دلالت معنایی‌ای - که فقط همان لفظ بتواند آن را ادا کند - اقتضا نمی‌کند، مقتضای اعجاز این است که یا در آن تدبر می‌کنیم و راز بیانی آن را در می‌یابیم یا نمی‌توانیم سر آن را درک کنیم که در آن صورت به قصور فهم خود در ادراک آن اعتراف می‌کنیم [نه اینکه به غرض رعایت فواصل بسنده کنیم]» (همان: ۲۷۸).

البته او به هدفمندی و اثرگذاری فواصل و دیگر آرایه‌های لفظی باور دارد؛ اما نمی‌پذیرد که صرفاً با غرضی زیبایی‌شناختی پدیده‌ای در قرآن رخ داده باشد: «وَأَمَّا تَعْلِيلُ الْحَذْفِ بِرِغَاةِ الْفَاصِلِ، فَلَيْسَ مِنَ الْمَقْبُولِ عِنْدَنَا أَنْ يَقُومَ الْبَيَانُ الْقُرْآنِيُّ عَلَى اعْتِبَارِ لَفْظِي مُحْضٍ، وَإِنَّمَا الْحَذْفُ لِمُقْتَضَى مَعْنَوِي بِلَاغِي، يَقْوِيهِ الْأَدَاءُ الْلفْظِي، دُونَ أَنْ يَكُونَ الْمَلْحَظُ الشَّكْلِي هُوَ الْأَصْلُ» (بنت الشاطی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۳۵) «لأننا لا

^۱ وَهُوَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ تَوَاحِي الْأَوَاحِرِ رَاجِعٌ إِلَى السَّجْعِ، وَمُعْجَزَةُ الْقُرْآنِ فِي الْمَعْنَى لَا فِي مُجَرَّدِ اللَّفْظِ، فَالشَّاعِرُ يُقَدِّمُ وَيُؤَخِّرُ لِلسَّجْعِ فَيَكُونُ اللَّفْظُ حَامِلًا لَهُ عَلَى تَغْيِيرِ الْمَعْنَى، وَأَمَّا الْقُرْآنُ فَحِكْمَةٌ بِاللُّغَةِ وَالْمَعْنَى فِيهِ صَحِيحٌ وَاللَّفْظُ فَصِيحٌ فَلَا يُقَدِّمُ وَلَا يُؤَخِّرُ اللَّفْظُ بِلَا مَعْنَى (الفخر الرازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۳۲).

نسلم، بل لا نعرف أن هذا البيان المعجز، يؤثر كلمة على غيرها لمجرد ملحظ لفظي لا يقتضيه المعنى» (همان، ص ۹۲).

محمد محمد ابوموسی (ت ۱۹۳۷م) با دفاع از دیدگاه بنت الشاطی، به تبیین معناشناختی برخی پدیده‌ها در فواصل آیات همچون الف اطلاق و هاء سکت می‌پردازد (ابوموسی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۶۱-۳۶۲). فاضل سامرایی (ت ۱۹۳۳م) نیز با قاطعیت همین دیدگاه را تبیین و ترویج می‌کند. مباحث او در تبیین معناشناختی برخی از پدیده‌های قاعده‌مند در قوافی و فواصل، دیدگاه این گروه را به خوبی متجلی می‌سازد. او درباره برخی مواضع که در آنها الف اطلاق به کار رفته معتقد است:

در ابتدای سوره احزاب، کلمه «السبیل» در پایان آیه ۴ آمده؛ در حالی که رأس آیه قبل و بعد از آن به الف ختم شده است و در آیات پایانی سوره احزاب «يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (الأحزاب: ۶۶-۶۷) کلمه «السبیل» و «الرسول» با الف آمده است. سخن در این آیات درباره کسانی است که در آتش‌اند و صدای خود را در آتش بلند می‌کنند و الف در «الرسول» همان صدای شخص گریه‌کننده است. اما در ابتدای سوره سخنی از عذاب نیست؛ از این رو «السبیل» آمده و نه «السبیل»...

نمونه دیگر: «وتظنون بالله الظنونا»؛ این الف در نحو، «الف الإطلاق» نامیده می‌شود و کلمه ظنون اگر به ساکن منتهی شود «مقیّد» نامیده می‌شود. در این آیه مراد از «الظنونا» ظن‌های فراوان و گوناگون است که متعددند و در ذهن با هم درگیر می‌شوند. از این رو با الف اطلاق آمده [که از نظر آوایی نسبت به تقیید با کثرت سازگارتر است] (السامرائی، بی تا ب، ص ۸۹).

و درباره هاء سکت در سوره حاقه می‌گوید:

نمونه دیگر در سوره حاقه است: «فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَعْرَضُوا كِتَابِيهِ» (الحاقه: ۱۹). این سخن در روز حشر گفته می‌شود و چنان روزی سنگین و هولناک است... و حرف «هاء» به صدای نفس انسان‌های خسته شبیه است و صحنه‌ای را تصویر می‌کند که همه در آن خسته و درمانده‌اند... بنابراین حرف «هاء» در فواصل این سوره بر خستگی و درماندگی و درد دلالت دارد و «هاء» برگرفته از «آه» است (همان، ص ۹۰).

محمدتقی مدرسسی (۱۳۲۴-) نیز در آثارش درباره هاء سکت می‌نویسد:

به نظر می‌رسد «هاء» زائد نیست که بتوان آن را در حالت وصل در قرائت حذف کرد و برای نظم پایان آیات آورده نشده... و کسانی که تلاش می‌کنند کلام الله را با شعر و کلام عرب ارزیابی کنند، در اشتباه‌اند... و ساختار «کتایبه، حسابیه» تأثیری روان‌شناختی دارد که در روزی از روزها پژوهشگران به آن خواهند رسید... و بهترین واکنش در زمان ناتوانی از فهم آیات اعتراف به جهل و تواضع در برابر حق است... (مدرسسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۳۰۷).

۷. تحلیل و نقد رویکردهای علمای اسلامی درباره معناداری فواصل آیات

هر کدام از این رویکردها، زمینه‌های پیدایش خاص خود را دارد و در دل برخی از آنها دغدغه‌هایی کلامی نهفته است. اینک به این زمینه‌ها و دغدغه‌ها می‌پردازیم.

۱.۷. تحلیل و نقد رویکرد موافقان

رویکرد نخست بر خلاف رویکرد دوم در فضایی کلامی به وجود نیامده است و صاحبان نخستین این رویکرد، مواجهه‌ای طبیعی با قرآن و زبان آن داشته‌اند. به عبارت دیگر آنان با همان روش و قواعدی که میراث ادبی عرب را تحلیل می‌کردند، به تحلیل و فهم قرآن می‌پرداختند. علت این رویکرد این بود که:

- اولاً هیچ دلیلی برای تردید در این نگاه نداشتند. به عبارت دیگر هیچ آیه یا حدیثی وجود نداشت که برای قرآن زبانی خاص و متفاوت با ادبیات رایج عرب اثبات کند که لازم باشد قواعدی متفاوت برای فهم آن در نظر گرفته شود. بنابراین شاید در دو قرن نخست حتی تصور وجود زبانی متفاوت با قواعدی خاص برای قرآن در اذهان وجود نداشته است.^۱

- ثانیاً آیات قرآن و سیره صحابه به عنوان مراجع نخستین در تفسیر، با چنین نگاهی سازگار بود. از طرفی در قرآن بارها تأکید شده که این کتاب به زبان عربی مبین نازل شده (برای نمونه ن.ک: شعرا: ۱۹۵، یوسف: ۲، احقاف: ۲، شوری: ۷) و مضمون آیاتی از قرآن نشان می‌دهد عرب مخاطب قرآن توان فهم آن را داشته است؛ خصوصاً آیاتی که از مخاطب عرب‌زبان انتظار دارد قرآن را بفهمد (برای نمونه ن.ک: قمر: ۴۰، ۳۲، ۲۲، ۱۷، نساء: ۸۲، محمد(ص): ۲۴، طه: ۱۱۳، زمر: ۲۸)، از طرف دیگر سیره صحابه در تفسیر قرآن نشان می‌دهد آنان مواجهه‌ای عادی با متن قرآن داشته‌اند. این مضمون از ابن‌عباس با عباراتی مختلف، مشهور است که: «إذا أشكل عليكم الشيء من القرآن فارجعوا فيه إلى الشعر فإنه ديوان^۲ العرب» (مبرد، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰؛ همچنین ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۳۳۶۶).

این نگاه و مواجهه طبیعی باعث می‌شود مفسر مانعی در این نبیند که در قرآن نیز مانند متون ادبی، برای اغراض زیبایی‌شناختی نیز اصالت قائل شود و برای برخی پدیده‌های قرآنی صرفاً غرض لفظی ذکر کند؛ خصوصاً پدیده‌هایی قصد چنین اغراضی برای آنها در میراث ادبی عرب سابقه دارد.

نقدهایی از جانب مخالفان این رویکرد مطرح شده است. از آنجا که این نقدها، ادله اثبات دیدگاه مقابل قلمداد می‌شود، در بخش بعد در ضمن تحلیل رویکرد مخالفان بدانها خواهیم پرداخت.

۲.۷. تحلیل و نقد رویکرد مخالفان

این رویکرد، رویکردی اصالتاً کلامی است و آن‌گونه که پیش‌تر آمد، غالب طرفداران آن متکلم‌اند. در تحلیل این رویکرد سه نکته حائز اهمیت است:

^۱ ظاهراً از نظر این افراد روایاتی که درباره وجود آیات محکم و متشابه یا ناسخ و منسوخ در قرآن صادر شده، صرفاً برای تأکید بر این نکته است که در فهم قرآن بدانها توجه شود؛ چرا که در هر متنی که به شکل تدریجی شکل گرفته، ممکن است عبارات متشابه یا ناسخ و منسوخ وجود داشته باشد و چنین اموری به قرآن اختصاص ندارد.

^۲ «المعروف في لغة العرب أن معنى الديوان: الأصل الذي يرجع إليه ويعمل بما فيه» (النحاس، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۱).

نکته اول اینکه این رویکرد جنبه دفاعی دارد و در مقابل رویکرد اول پدید آمده است. به عبارت دیگر این رویکرد چیزی را اثبات نمی‌کند؛ بلکه به دنبال نفی یک امکان و رویارویی با یک باور است.

نکته دوم اینکه رویکرد اول در فضای طبیعی تفسیر به صورت استطرادی و بالعرض خود را نشان می‌داد و صاحبان نخستین آن، بالاصاله بحثی علمی و تحلیلی درباره آن ارائه ندادند و حتی شاید به مسأله بودن و یا مباحث کلامی ورای آن التفات نداشته‌اند؛ اما رویکرد دوم در بستری کلامی شکل گرفته و در این رویکرد به عنوان یک مسأله مستقل درباره این موضوع بحث کلامی ارائه شده است.

نکته سوم اینکه در قرن سوم به تدریج مباحث کلامی درباره وجوه اعجاز قرآن رونق پیدا کرد و از آنجا که غالب دیدگاه‌ها با اعجاز بیانی ارتباط داشت، توجه به زبان قرآن به عنوان متنی فرابشری با ویژگی‌های خاص افزایش یافت. چنین فضایی بستر را برای حساسیت‌های کلامی نسبت به آرای زبان‌شناختی قرآنی فراهم کرد.

به هر حال از آنجا که استدلال‌ها و روش بحث دو گروه ذیل این رویکرد متفاوت است، تحلیلی مستقل از مباحث این دو گروه ارائه می‌شود:

گروه اول، برای نفی رویکرد اول به دو مسأله کلامی استناد می‌کنند:

۱. تعارض با قدرت خدا: پذیرش رویکرد اول با قدرت خدای متعال سازگار نیست و قدرت او را محدود می‌کند. چراکه تغییر از گونه دوم در فواصل بدون غرض معنایی نوعی نقص در کلام به شمار می‌آید و برخاسته از ضعف متکلم است. به عبارت دیگر اینکه متکلم مجبور شود بدون توجه به بار معنایی حاصل از تغییر، صرفاً برای رعایت غرضی لفظی، آن تغییر را ایجاد کند، نشان‌دهنده ضعف متکلم در به‌کارگیری زبان است و از آنجا که قرآن کریم از جانب خدای عالم و قادر نازل شده، نمی‌توان چنین پدیده برخاسته از ضعفی را به آن نسبت داد: «و نحن نعوذ بالله من أن نتعسف هذا التعسف، و نجيز على الله جل ثناؤه الزيادة و النقص في الكلام، لرأس آية» (ابن قتیبة، پیشین، ص ۳۸۰؛ همچنین ن. ک. العمرای، ۱۳۸۸ق، ص ۱۲۰). البته درباره این استدلال باید به دو نکته توجه داشت:

اول اینکه: آیا وقوع تغییرات گونه دوم در فواصل بدون غرض معنایی، لزوماً برخاسته از ضعف متکلم است؟ آیا ممکن نیست منشأ آن، امری دیگر مانند ضعف در «قابلیت‌های زبان» باشد؟ به هر حال واژه‌ها و ساختارهای زبانی، هر قدر وسیع باشند، محدودند و متکلم بلیغ نمی‌تواند از چارچوب ساختارها و واژه‌های مأنوس فراتر رود^۱؛ چراکه اگر چنین کند، کلامش پیچیده، نامفهوم و معماگونه می‌شود. به همین دلیل است که در علم بلاغت، اموری همچون غرابت معنایی و ضعف تألیف از امور محل به فصاحت شمرده شده است.^۲

^۱ البته تولید واژه یا ترکیب جدید یا استفاده از مجازها و کنایه‌های بدیع برای هر نویسنده‌ای مجاز و بلکه مطلوب است، به شرط این که در چارچوب قواعد زبان قرار گیرد و با ذوق سلیم سازگار باشد و اهل زبان آن را بپسندند و روشن است که این نوآوری‌ها نیز در دایره محدودی می‌تواند اتفاق بیفتد.

^۲ ابن‌سنان خفاجی در سر الفصاحة دو فصل را به فصاحت الفاظ و فصاحت تراکیب اختصاص داده و ویژگی‌های ظریف و سختگیرانه‌ای را برای واژه و ترکیب فصیح برشمرده است (ر.ک: خفاجی، ۱۴۰۲، ص ۵۸-۲۲۳).

دوم اینکه: فرض کنیم در تراث ادبی عرب، تغییر از جنس دسته سوم و چهارم با اغراض صرفاً لفظی، بین اهل زبان مانوس باشد و آنان احساس منفی نسبت به این تغییرات نداشته باشند و آنها را خودآگاه یا ناخودآگاه، عادی قلمداد کنند و به راحتی بتوانند تشخیص دهند کجا غرض معنایی و کجا صرفاً غرض لفظی اراده شده است. آیا در این صورت نیز وجود این پدیده در قرآن از نظر زبان‌شناختی نقص قلمداد خواهد شد؟^۱

۲. ناسازگاری با حکمت خدا: هرگونه تغییر در واژه‌ها در نثر معمولی، از نظر ادبی بار معنایی خاصی دارد. اگر بگوییم خدای متعال برای رعایت غرضی لفظی، تغییری ایجاد کرده و معنای مترتب بر آن تغییر را اراده نکرده است، با حکمت او سازگار نیست: «وفواصل القرآن کلها بلاغة وحکمة، لأنها طریق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها عليها» (الرماني، پیشین، ص ۹۸)؛ «وَأَمَّا الْقُرْآنُ فَحِكْمَةٌ بِاللُّغَةِ وَالْمَعْنَى فِيهِ صَحِيحٌ وَاللَّفْظُ فَصَحِيحٌ فَلَا يُقَدَّمُ وَلَا يُؤَخَّرُ اللَّفْظُ بِلَا مَعْنَى» (الفخر الرازي، پیشین، ج ۲۶، ص ۲۳۲).

نکته محوری در این استدلال، انکار حکیمانه بودن اغراض زیباشناسانه و لفظی است. اما حقیقتاً آیا در تحلیل زبان‌شناختی، اراده اغراض زیباشناسانه، حکیمانه، معقول و قابل دفاع نیست؟ پدیده‌هایی که با غرض لفظی اتفاق می‌افتند، اگر چه تأثیر معنایی ندارند، اما آیا این‌گونه نیست که دارای اثر روانی‌اند و کلام را زیبا، جذاب و گوش‌نواز می‌کنند و مخاطب را به وجد می‌آورند؟ آیا زیبایی ظاهری نمی‌تواند در کنار زیبایی معنایی و حکمت محتوا، در جذب و اقناع مخاطب اثرگذار باشد و از این جهت حکیمانه باشد؟ البته هیچ یک از طرفداران این دیدگاه، منکر وجوه زیبایی‌شناختی قرآن و اثرگذاری آن نیستند و باید بررسی کرد «آیا آنان اغراض زیبایی‌شناختی را حکیمانه و منطقی نمی‌دانند؟» عبدالرؤف مخلوف در این باره می‌نویسد: «شأن رعایت جانب صوتی در اسلوب لغوی کمتر از جانب معنوی نیست؛ خصوصاً زمانی که رعایت جانب صوتی به جانب معنوی تجاوز نکند یا در آن اخلاص ایجاد نکند و البته قرآن کریم چنین است» (مخلوف، ۱۳۸۸ق، ۵۶۹).

در میان متقدمان، جرجانی به طور ویژه در فضای بلاغت به این مسأله پرداخته و چنانکه بیان کردیم، استدلال او مبتنی بر یک استبعاد است: «بعید است پدیده‌ای زبانی در جایی معنادار و در جایی بی‌معنا باشد! در نتیجه اگر تقدیم مفعول در موارد متعددی معنادار بود، باید این معناداری عمومیت داشته باشد». مهم‌ترین نقضی که این استدلال دارد، تعمیم آن است که می‌تواند با طرح یک احتمال به چالش کشیده شود؛ احتمال اینکه تقدیم مفعول در شرایطی خاص محقق شود؛ به گونه‌ای که در آن شرایط، مخاطب از تقدیم معنای رایج را برداشت نکند. البته ظاهراً جرجانی به این احتمال توجه داشته و به همین دلیل ادبیات استدلال او بر محور «استبعاد» قرار دارد.

اما گروه دوم، ظاهراً خاستگاه دیدگاهش، مکتب ادبی مصر معاصر است که درباره اعجاز بیانی قرآن نگاهی ویژه دارند. این گروه بر خلاف گروه اول بر معنادار بودن تغییرات گونه اول نیز اصرار دارند. در این

^۱ سخنانی که از ادیبان و مفسران در بخش گونه‌شناسی نقل کردیم، واقعیت‌داشتن این فرض را تقویت می‌کند.

گروه محور اصلی استدلال، اعجاز بیانی قرآن و قدسی بودن متن آن است: قرآن کریم معجزه‌ای است که بلیغان خبره عرب در برابر آن سر تعظیم فرود آوردند و مقتضای اعجاز بلاغی و بیانی این است که هر پدیده‌ای حتی از جنس دسته اول در آن با غرضی معنایی همراه باشد.

این استدلال مبتنی بر پیش فرضی است که مسلم و اجماعی نیست و آن این است که اعجاز قرآن، اعجاز بیانی است. از این رو این استدلال برای کسانی که دیدگاهی متفاوت در وجه اعجاز دارند، پذیرفتنی نیست. همچنین با فرض پذیرش این پیش فرض، باید در این مسأله تأمل شود که آیا میان اعجاز بیانی و لزوم وجود غرض معنایی در تغییرات رؤوس آیات تلازم وجود دارد؟ برای درک بهتر پرسش باید توجه داشت اعجاز بیانی مقتضی این است که کلام در اوج فصاحت و بلاغت باشد و کلامی در اوج فصاحت و بلاغت است که هیچ نقصی نداشته باشد (فصاحت) و مطابق مقتضای حال و اثرگذار باشد (بلاغت) و بتواند مراد متکلم را به بهترین شکل به مخاطب انتقال دهد. بنابراین پرسش را این گونه بازخوانی می‌کنیم: «آیا اینکه در قرآن مطابق با قواعد زبان عربی در متون ادبی، تغییری صرفاً با غرض لفظی رخ داده باشد، به گونه‌ای که این پدیده برای مخاطب مأنوس باشد و مخاطب بتواند آن را درک کند، با اثرگذاری و مطابقت کلام با مقتضای حال ناسازگار است؟ آیا این پدیده اختلالی در انتقال معنا ایجاد می‌کند؟»

طرفداران این رویکرد شواهدی برای اثبات این دیدگاه ارائه می‌دهند، از جمله اینکه فواصل، در همه آیات قرآن حفظ نشده و در موضعی از قرآن با آیاتی مواجه می‌شویم که رأس آن با آیات قبل و بعد سازگار نیست: «ولو كان البيان القرآني يتعلق بهذا الملحظ اللفظي فحسب، لما عدل عن رعاية الفاصلة في الآيات بعدها: "فَأَمَّا الْآيَاتُ فَلَا تَقْهَرُ (۹) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرُ (۱۰) وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" (ضحی: ۹-۱۱) (بنت الشاطی، ۲۰۰۴م، ص ۲۶۹). مشابه این پدیده در آیات دیگری همچون آیه ۴ سوره احزاب، آیه ۷۸ سوره طه، آیه ۶۶ سوره انبیا و آیه ۱۴ سوره انشقاق نیز وجود دارد. چنین پدیده‌هایی در قرآن، نشان می‌دهد رعایت فواصل در قرآن مقصود بالذات نیست و به عبارت دیگر خدای متعال بر این امر اصرار نداشته که رؤوس آیات حتماً با یکدیگر تناسب داشته باشند. از این رو نمی‌توان غرض هیچ تغییری از تغییرات پایان آیات را صرفاً لفظی دانست. البته باید در این تأمل کرد که آیا استشهاد به این آیات می‌تواند اثبات کند که خدای متعال هرگز در کلام خود اغراض لفظی و زیبایی‌شناختی را اصالتاً لحاظ نکرده است؟ چراکه:

اولاً: ممکن است در چنین مواردی به دلیل محدودیت در ظرفیت زبان، امکان ذاتی برای رعایت فواصل ممکن نبوده باشد. البته بنت‌الشاطی معتقد است خدای متعال می‌توانسته به جای «فَحَدِّثْ» از «فَخَبِّرْ» استفاده کند (همان، ۲۶۹)، غافل از اینکه بار معنایی این دو فعل، بسیار متفاوت است^۱ و کسانی که تغییر با غرض صرفاً لفظی را می‌پذیرند، معتقدند چنین پدیده‌ای قرار نیست به هر قیمتی رخ دهد. به عبارت

^۱ «تحدیث» به معنای «درباره چیزی با کسی سخن گفتن» است: «قد حدّثه الحدیثَ و حدّته به... و قوله تعالی: وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (الضحی: ۱۱) أی بَلِّغْ ما أُرْسِلْتَ به، و حَدِّثْ بِالنُّبُوَّةِ الَّتِي آتَاكَ اللَّهُ وَ هِيَ أَجَلُ النَّعْمِ» (المحکم والمحیط الأعظم، ذیل ماده «حدث») و «تخبیر» به معنای «آگاه کردن کسی» است: «خَبَّرْتُ بِالْأَمْرِ أَي عِلْمَتَهُ وَ خَبَّرْتُ الْأَمْرَ أَخْبَرَهُ إِذَا عَرَفْتَهُ عَلَى حَقِيقَتِهِ... الخَيْرُ النَّبَأُ... وَ خَبْرَهُ بكذا وَ أَخْبَرَهُ: نَبَأَهُ (لسان العرب، ذیل ماده «خبیر»).

دیگر آن گونه که از مخلوف نقل شد، این پدیده در جایی رخ می‌دهد که غرضی لفظی و زیبایی‌شناختی را محقق کند، بدون اینکه در معنا خللی ایجاد شود.

ثانیا: همان گونه که رعایت فواصل، کلام را زیبا می‌کند و از این جهت حکیمانه است، گاهی عدم رعایت فواصل می‌تواند غرضی بلاغی داشته باشد و از این جهت حکیمانه باشد؛ مانند اینکه کلام را از یکنواختی خارج کند یا تفاوت مضمون در یک عبارت با عبارات پیشین و پسین را متذکر شود که البته طرفداران این دیدگاه، چنین امری را می‌پذیرند و اتفاقاً برای مصادیق ذکر شده در پی کشف غرض بلاغی بوده‌اند (ر.ک: ابوموسی، پیشین، ص ۳۶۱-۳۶۲). بنابراین این پرسش جای تأمل دارد که آیا وجود رؤوس ناهم‌هنگ در برخی آیات می‌تواند عدم اصالت اغراض زیبایی‌شناختی و لفظی را اثبات کند؟

نکته مهمی که درباره این گروه به نظر می‌رسد این است که ذکر چنین نمونه‌هایی با نگاهی که این گروه دارند، تصور ضعف در جانب متکلم را به مخاطب منتقل می‌کند و در نتیجه، آنان در دامی گرفتار می‌شوند که معتقد بودند دیگران در آن گرفتار شده‌اند. به عبارت دیگر اینان از طرفی وجود فواصل را صفتی کمالی برای کلام می‌دانند و از طرف دیگر گزارش می‌کنند خدای متعال در بیش از هفتاد آیه از سوره احزاب رؤوس آیات را هم‌هنگ قرار داده و در یک آیه این کار را انجام نداده است؛ چراکه هم‌هنگی رؤوس آیات برای او اهمیت اصلی نداشته و معنا مهم‌تر بوده است. پرسشی که آنها باید پاسخ دهند این است که آیا این، ضعف و نقص نیست که خدای متعال نتواند فاصله را - که صفتی کمالی است - در این آیه نیز حفظ کند، بدون اینکه در معنا خللی واقع شود؟

نکته مهمی که در تحلیل رویکرد مخالفان اهمیت دارد این است که استدلال‌های کلامی درباره زبان قرآن، بدون مطالعه و بررسی عینی موضوع پژوهش که همان متن قرآن است، درباره زبان قرآن داوری می‌کنند. به عبارت دیگر، متکلم با استدلالی کلامی - که طبیعتاً مبتنی بر پیش‌فرض‌های کلامی خاصی است - به حکمی درباره زبان قرآن می‌رسد و سپس در مواجهه با متن قرآن آن حکم را پیش‌فرض قرار می‌دهد و هر کجا در متن به پدیده‌ای ناسازگار با نتیجه استدلال کلامی برخورد کرد، آن پدیده را به گونه‌ای توجیه و تأویل می‌کند که با نتیجه استدلال کلامی سازگار باشد.

پیش‌تر بیان شد که رویکرد دوم، بیش از اینکه ادبی و زبان‌شناختی باشد، کلامی است. یکی از چالش‌هایی که طرفداران این رویکرد در فرایند تفسیر با آن مواجه‌اند، این است که آنان مجبورند برای هر نوع تغییری توجیه معنایی ارائه کنند. البته اگر کسی بتواند برای مصداقی از این تغییرات، تفسیری موجه و معنایی قابل قبول ارائه دهد و آن را تبیین و از آن دفاع کند، قطعاً از جانب مفسران به عنوان یک احتمال تفسیری پذیرفته می‌شود، حتی اگر از تغییرات گونه اول باشد. اما مسأله اینجاست که اینان مجبورند برای هر تغییری، به دنبال کشف مرادی معنایی باشند و چنین رویکردی آنان را به ارائه تفسیری پر از تکلف، غیرموجه و ذوقی کشانده است. برای نمونه فاضل سامرایی برای تقدیم «هارون» بر «موسی» در سوره طه را با این دو نکته توجیه می‌کند:

اولاً: در سوره «طه» ذکر هارون بارها تکرار شده و به عبارت دیگر نقش هارون در این سوره نسبت به سوره شعرا یا اعراف پررنگ‌تر است،

ثانیاً: در آیه ۶۷ سوره طه از خوف موسی سخن به میان آمده؛ در حالی که در سوره شعرا از جوانب کمال و قوت در موسی یاد شده و از ترس او سخن به میان نیامده است (السامرائی، بی تا الف، فصل فواصل الآی). سامرایی پس از ذکر این دو نکته، وجدان خواننده را مخاطب قرار می‌دهد که «اگر به تو می‌گفتند بر اساس سیاق درباره تقدیم و تأخیر در این دو سوره داوری کن، قطعاً هارون را در سوره طه و موسی را در سوره شعرا مقدم می‌کردی» (همان)!

او سپس از جهتی دیگر به این مسأله می‌پردازد: سوره طه با دو حرف طاء و هاء آغاز شده و سوره شعرا با سه حرف «طسم». یعنی در ابتدای سوره طه یکی از حروف کلمه هارون وجود دارد؛ در حالی که در ابتدای سوره شعرا، دو حرف از حروف موسی دیده می‌شود؛ «أفلا یزید حسناً علی حسن تقدیم هرون علی موسی فی طه و تقدیم موسی علی هرون فی الشعراء؟!» (همان).

پرسشی که در برابر این تفسیر مطرح است این است که: چه معیار معناشناختی و زبان‌شناختی برای اثبات یا ابطال این تفسیر وجود دارد که بتوان با تکیه بر حجیت این معیار، آن تفسیر را به خدای متعال نسبت داد؟ آیا سامرایی می‌تواند کسی را بیابد که همچون او به چنین تحلیلی دست یافته باشد یا بدان التفات داشته باشد؟ اگر پاسخ منفی است، آیا خدای متعال فقط برای فهم او این تقدیم و تأخیر را قرار داده است؟ به عبارت دیگر سامرایی با این تحلیل، برای ساختارهای قرآنی اراده دورترین معانی از اذهان را جایز قلمداد کرده است.

نتیجه

از آنچه بیان شد، نتایج زیر حاصل می‌شود:

مفسران در دوران نخستین تفسیر، متن قرآن را همچون متون ادبی عرب تحلیل می‌کردند؛ چرا که آنان زبانی خاص برای قرآن قائل نبودند؛ بلکه آیات قرآن و سیره مفسران صحابی با این رویکرد موافق بود. از نگاه کسانی که با اراده اغراض صرفاً زیباشناختی موافقاند، این اغراض صفتی کمالی در کلاماند و از این رو اراده این اغراض بدون اینکه در فهم معنا خللی ایجاد شود، نه تنها با حکمت ناسازگار نیست، بلکه امری حکیمانه است. بنابراین در تفسیر می‌توان در جایی که غرض معنایی موجهی وجود ندارد، به اغراض لفظی اکتفا کرد.

از قرن سوم مباحث کلامی به تحلیل‌های زبان‌شناختی قرآنی وارد شد و متکلمان با پیش‌فرض‌ها و استدلال‌های کلامی درباره زبان قرآن به اظهار نظر پرداختند. برخی از آنان معنادار نبودن پدیده‌های لفظی را با حکمت و قدرت خدای متعال ناسازگار می‌دانستند.

در دوران معاصر نیز رویکردی ایده‌آل‌گرا ظهور یافت که با استناد به اعجاز و قدسی بودن قرآن معتقد است هر تغییری در فواصل آیات حتی اگر در ادبیات عرب معنادار نباشد، در قرآن با غرض معنایی همراه است. بر اساس این رویکرد به اقتضای اعجاز بیانی، خدای متعال هرگز ظرفیت زیبایی‌شناختی زبان را به تنهایی لحاظ نکرده و انتقال معانی و آموزه‌ها در هر پدیده قرآنی قطعاً قصد شده است.

نقد روشی به شیوه استدلال مخالفان این است که داوری درباره مسائل زبان قرآن اصالتاً باید با بررسی پدیدارشناسانه متن قرآن و با تعلیق و درپرانزگذاری پیش‌فرض‌های کلامی صورت گیرد. قرآن پدیده‌ای است که دست‌کم وجه زبانی آن در دسترس و قابل تجربه است و می‌توان با رویارویی مستقیم با آن، ویژگی‌های آن را توصیف و تحلیل کرد.

درباره ناسازگاری با حکمت و اعجاز بیانی می‌توان گفت: از آنجا که اغراض زیباشناختی مطلوب و در نتیجه حکیمانه است و در اثرگذاری کلام نقش دارد، تغییرات اصالتاً معنادار می‌تواند در فواصل آیات با غرض صرفاً لفظی رخ دهد، بدون اینکه با حکمت و قدرت خدای متعال یا اعجاز بیانی ناسازگار باشد.

در نقد ادعای ناسازگاری با قدرت خدای متعال نیز باید به این نکته توجه داشت که به شرطی این پدیده ضعف به‌شمار می‌آید که در زبان عربی، رایج و مأنوس نباشد. از آنجا در آثار ادبی عربی، چنین پدیده‌ای رایج است، می‌توان آن را از قواعد دستوری ادبی دانست و به همین دلیل به کاربردن آن در موضع صحیح، نشانه ضعف متکلم نخواهد بود.

اختلاف در رویکردها نسبت به این مسأله، در تفسیر اثر مستقیم دارد. طرفداران رویکرد اول هر کجا نتوانند غرضی معنایی بیابند، به غرض لفظی اکتفا می‌کنند. این در حالی است که طرفداران رویکرد معاصر مجبورند برای هر پدیده‌ای در فواصل آیات، تبیینی معناشناختی ارائه دهند. این امر آنان را گرفتار تکلف و تفاسیر ذوقی کرده است. البته اگر تبیین معناشناختی علمی و قابل دفاعی از پدیده‌ای در موضعی خاص ارائه شود، به‌عنوان یک احتمال، معتبر قلمداد می‌شود.

منابع

• قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. تحقیق عبدالباری عطیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم* (الطبعة الثالثة). تحقیق أسعد محمد طیب. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
۳. ابن الانباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۲ش). *البيان فی غریب اعراب القرآن* (چاپ اول)، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۴. ابن عاشور (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۵. ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). *تفسیر غریب القرآن*. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۶. ابن هشام، عبدالملک (۱۴۲۹). *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك* (الطبعة الأولى). تحقیق: عبدالحمید محمد محیی‌الدین. بیروت: المكتبة العصرية.
۷. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. تحقیق: صدقی محمد جمیل. دمشق: دار الفكر.

۸. أبو موسى، محمد محمد (۱۴۱۶ق). *خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني* (الطبعة الرابعة). القاهرة: مكتبة وهبة.
۹. استرآبادی، رضی‌الدین (۱۳۹۵ق). *شرح شافية ابن‌الحاجب*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۰. بنت الشاطی، عائشة محمدعلی عبدالرحمن (۱۹۹۰م). *التفسير البياني للقرآن الكريم* (الطبعة السابعة). القاهرة: دار المعارف.
۱۱. بنت الشاطی، عائشة محمدعلی عبدالرحمن (۲۰۰۴م). *الإعجاز البياني للقرآن و مسائل ابن‌الأزرق* (الطبعة الثالثة). القاهرة: دار المعارف.
۱۲. البیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزيل و أسرار التأویل* (الطبعة الأولى). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۲۲). *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. تحقیق: عبدالحمید هنداوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. حسان، تمام (۱۴۱۳ق). *البيان في روائع القرآن* (الطبعة الأولى). القاهرة: عالم الکتب.
۱۵. خفاجی، ابن‌سنان (۱۴۰۲ق). *سرّ الفصاحة* (الطبعة الأولى). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق). *تفسير القرآن الكريم* (چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
۱۷. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). *تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار* (الطبعة الأولى). بیروت: دار المعرفة.
۱۸. الرماني، ابوالحسن (۱۹۷۶م). *النكت في إعجاز القرآن* (الطبعة الثالثة). تحقیق: محمد خلف‌الله و محمد زغلول سلام. القاهرة: دار المعارف.
۱۹. الزرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق). *البرهان في علوم القرآن* (الطبعة الأولى). تحقیق: جمال حمدی ذهبی و دیگران. بیروت: دار المعرفة.
۲۰. السامرائی، فاضل (بی تا الف). *أسرار البيان في التعبير القرآني*. المنتشر فی برنامج المكتبة الشاملة.
۲۱. السامرائی، فاضل (بی تا ب). *أسرار البيان في التعبير القرآني* (محاضرة). المنتشر فی برنامج المكتبة الشاملة.
۲۲. السکاکی، یوسف بن محمد (۱۴۲۰ق). *مفتاح العلوم* (الطبعة الأولى). تحقیق: عبدالحمید هنداوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۳. سیبویه، عمرو بن عثمان (۱۴۰۸ق). *الكتاب* (الطبعة الثالثة). تحقیق: عبدالسلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي.

۲۴. السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۸ق). *معتزک الأقران فی إعجاز القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۲۶. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (چاپ سوم). تصحیح: فضل‌الله یزدی طباطبایی. تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۲۷. الطوسی، محمدبن‌حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار‌احیاء التراث العربی.
۲۸. الطیبی، شرف‌الدین‌الحسین‌بن‌عبدالله (۴۳۴ق). *فتوح الغیب فی الكشف عن قناع الریب* (الطبعة الأولى). المشرف العام علی الإخراج العلمی للکتاب محمد عبدالرحیم سلطان العلماء. دبی: جائزة دبی الدولیة للقرآن الکریم.
۲۹. العکبری، أبوالبقاء عبدالله (۴۱۹ق). *التبیان فی إعراب القرآن*. الریاض: بیت الأفكار الدولیة.
۳۰. العمرای، محمد أحمد (۱۳۸۸ق). *قضية السجع ونظم القرآن الکریم*. *مجلة الأزهر*. ۴۰(۲)، ۱۲۴-۱۱۸.
۳۱. غیائی کرمانی، سیدمحمدرضا (۱۳۸۶ش). *پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین* (چاپ دوم). تحقیق محمدرضا غیائی کرمانی. قم: بوستان کتاب.
۳۲. الفخرالرازی، محمدبن‌عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر* (الطبعة الثالثة). بیروت: دار‌احیاء التراث العربی.
۳۳. الفراء، یحیی‌بن‌زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن* (الطبعة الثانية). تحقیق محمدعلی نجار و احمد یوسف نجاتی. القاهرة: الهيئة العامة المصریة للکتاب.
۳۴. الفراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۱۰ق). *الجمل فی النحو*. تهران: استقلال.
۳۵. القونوی، اسماعیل‌بن‌محمد (۴۲۲ق). *حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیة ابن‌التمجید*. تصحیح: عبدالله محمود عمر. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۶. المبرد، محمدبن‌یزید (۴۲۱ق). *الفاضل* (الطبعة الثالثة). القاهرة: دار الکتب المصریة.
۳۷. محجوب، عطاءالله و ترکمانی، حسینعلی (۱۳۹۸). *تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون تقدیم و تأخیر آیات متشابه لفظی؛ مورد پژوهی آیات ۵۸ بقره و ۱۶۱ اعراف*. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. ۱۶(۲)، ۱۷۵-۲۰۲. DOI:10.22051/TQH.2019.21108.2084
۳۸. مخلوف، عبدالرؤف (۱۳۸۸ق). *عود إلى قضية السجع و القرآن و الباقلائی*. *مجلة الأزهر*. ۴۰(۹)، ۵۶۸-۵۷۲.
۳۹. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن* (چاپ اول). تهران: دار محب‌الحسین.

۴۰. الميدانی، عبدالرحمن حسن حبنكة (۱۴۲۳ق). *معارج التفكير ودقائق التدبر* (الجزء الثامن، الطبعة الأولى). دمشق: دارالقلم.
۴۱. النحاس، أبو جعفر احمد بن محمد (۱۴۲۵ق). *عمدة الكتاب* (الطبعة الأولى). تحقيق بسام عبدالوهاب الجابي. بيروت: دار ابن حزم.



References

The Holy Qur'an.

1. Ālūsī, Mahmoud (1419 AH). Rūh al-M'ānī [Research: Abdul Bari Afīyah.] Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
2. Ibn Abi Hātam, 'Abd al-Rahman (1415 AH). Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm [Research: Asad Mohammad Tayyeb.] Third edition. Al-Riyadh: Maktabah Nazzār Mostafa al-Bāz.
3. Ibn al-Anbārī, 'Abd al-Rahman (1983). Al-Bayān fī Qarīb al-Qur'an. First Edition, Qom: Dar al-Hejrah.
4. Ibn Āshūr (1420 AH). Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr. Beirut: Moassasah al-Ta'rīkh al-'Arabī.
5. Ibn Qutayba (1411 AH). Tafsīr Qarīb al-Qur'an. Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilāl.
6. Ibn Hishām (1429 AH). Awdah al-Masālik ilā 'Alfīya Ibn Mālik. Beirut: Al-Maktabah al-'Asrīyah.
7. Abu Hayyān (1420 AH). Al-Bahr al-Muhīt. Damascus: Dar al-Fikr.
8. Abu Mūsā, Muhammad Muhammad (1416 AH). Khasā'is al-Tarākīb. Cairo: Wahaba Library.
9. Astarabādī, Razī al-Din (1395 AH). Sharh al-Shāfiya Ibn al-Hājib, Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
10. Bint al-Shāṭī, 'Ā'isha Muhammad Ali 'Abd al-Rahman (1990). Al-Tafsīr al-Bayānī lil-Qur'an al-Karīm. 10th edition, Cairo: Dar al-Ma'ārif.
11. Bint al-Shāṭī, 'Ā'isha Muhammad Ali 'Abd al-Rahman (2004). Al-jāz al-Bayānī lil-Qur'an wa Masā'il 'Abd al-Razzāq. 3rd edition, Cairo: Dar al-Ma'ārif.
12. Al-Baydāwī (1416 AH). 'Anwār al-Tanzīl wa 'Asrār al-Ta'wīl: Tafsīr al-Baydāwī. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
13. Al-Jurjānī 'Abd al-Qāhir (2001). Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilm al-Ma'ānī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
14. Hassan, Tammām (1413 AH). Al-Bayān fī Rawā'ih al-Qur'an. Cairo: 'Ālam al-Kitāb.
15. Al-Khafājī, Ibn Sinān (1402 AH). Sir al-Fasāha. First Edition. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
16. Khomeini, Mustafa (1418 AH). Tafsīr al-Qur'an al-Karīm. Tehran: Imam Khomeini Works Organizing and Publishing Institute.
17. Rashid Reza, Mohammad (1414 AH). Tafsīr al-Qur'an al-Hakim, known as Tafsīr Al-Manār. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
18. Al-Rumānī, Abul-Hassan (1976). Al-Nukat fī 'Ijāz al-Qur'an al-Karīm. Cairo: Dar al-Ma'ārif.
19. Al-Zarkashī, Muhammad bin Abdullah (1410 AH). Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
20. Al-Sāmīrrā'ī, Fadel (nd-A). Asrār al-Bayān fī al-Ta'bīr al-Qur'anī [in Al-Maktaba Al-Shamila Software.]
21. Al-Sāmīrrā'ī, Fadel (nd-B). Asrār al-Bayān fī al-Ta'bīr al-Qur'anī (Muhādara) [in Al-Maktaba Al-Shamila Software.]

22. Al-Sakākī, Yusuf bin Muhammad (1420 AH). Miftāh al-'Ulūm. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah
23. Sībiwayh, 'Amr bin 'Uthmān (1408 AH). Al-Kitāb [Research: Abdul Salam Haroun.] Third edition. Cairo: Al-Khānjī Library.
24. Al-Suyutī, Jalal al-Din (1408 AH). Mu'tarak al-Aqrān fī 'Ijāz al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
25. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1390 AH). Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Al-'A'lamī Publications Corporation.
26. Tabrisī, Faal bin Hassan (1993). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
27. Al-Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
28. Al-Tayyibī, Sharaf Al-Din (1434 AH). Futūh al-Qayb. Dubai: Dubai International Holy Qur'an Award.
29. Al-'Ukbarī, Abu Al-Baqā' (1419 AH). Al-Tibyān fī 'I'rāb al-Qur'an. Riyadh: Bayt al-Afkār al-Duwalīya.
30. Al-'Amrāwī, Muhammad Ahmad (1388 AH). Qadīyat al-Saj' wa Nazm al-Qur'an al-Karīm. Al-Azhar Magazine, 40(2): 118-124.
31. Ghiyathi Kermani, Seyed Mohammad Reza (2007). Qur'anic Researches of Allameh Sha'rani in the Commentaries of Majma' al-Bayan, Rūh al-Jinān and Manhaj al-Sādiqin. Qom: Boostan-e Ketab.
32. Fakhr al-Rāzī, Muhammad bin Omar (1420 AH). Al-Tafsīr al-Kabīr. Third Edition, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
33. Al-Farrā', Yahya bin Ziyad (1980). Ma'ānī al-Qur'an. Second Edition, Cairo: Al-Hay'at al-'Āmmat al-Misrīya lil-Kitāb.
34. Al-Farāhīdī, al-Khalīl bin Ahmad (1410 AH). Al-Jumal fī al-Nahw. Tehran: Esteqlal.
35. Al-Qūnawī, Ismail bin Muhammad (1422 AH). Hāshīyat al-Qūnawī 'alā Tafsīr al-Imam al-Baydāwī [edition: Abdullah Mahmoud 'Omar.] Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīyah.
36. Al-Mubarred, Muhammad bin Yazid (1421 AH). Al-Fādīl. Third Edition, Cairo: Dar al-Kutub al-Misrīya.
37. Mahjoub, Ata Allah; Turkmani, Hossein Ali (2018). Critical Analysis of the Exegetes' Opinions on the Presentation (Taqdīm) and Delay (Ta'khīr) of the Verbal Similar (Mutashābih) Verses. Scientific Quarterly of Qur'an and Hadith Research, 16(2): 175-202.
38. Makhloof, 'Abd al-Ra'ouf (1968). Return to the Case of Saj', the Qur'an and al-Baqalani, Al-Azhar Magazine, 40(9): 568-572.
39. Modarresi, Mohammad Taqi (1419 AH). Min Huda al-Qur'an, Tehran: Dar Muhib Al-Hussein.
40. Al-Maydānī, 'Abd al-Rahman Hassan Habankah (1423 AH). Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur, first edition, Damascus: Dar Al-Qalam.
41. Al-Nahhās, 'Abu Ja'far (1425 AH). 'Umdat al-Kitāb [edition: Bassam 'Abd al-Wahhāb al-Jābī.] first edition, Beirut: Dar Ibn Hazm.