

مبانی ادبی دلالت فراسیاقی قرآن

علی راد*

محمد خطیبی**

چکیده

برخی از آیات قرآن کریم افزون بر معنایی که در ضمن فضای سیاقی و بافت زبانی افاده می‌کنند، قابلیت دلالت بر معانی دیگری با چشم‌پوشی از سیاق متنی را نیز دارا هستند که از این معانی در این پژوهش به مدلول فراسیاقی یاد می‌شود. کشف چنین دلالت‌هایی در کنار پایبندی به اصول و ضوابط تفسیری، در سایه جداسازی و تقطیع گزاره‌های قرآنی یا فرانگری از تنگناهای سیاق متنی آیات امکان‌پذیر است. شیوه بیانی بی‌بدیل قرآن به دلیل برخوردارگی از شاخصه‌ها و مؤلفه‌هایی چون ذوجوه‌بودن، جامعیت دلالتی در قالب ساختارهای موجز، قابلیت چند معنایی و تکرار گزاره‌های یکسان در مجموعه‌ها و سیاق‌های متفاوتی متفاوت که جملگی برخاسته از ماهیت زبانی و ساختار خاص ادبی آیات قرآن کریم است، اعتبارمندی استنباط‌های فراسیاقی را فراهم می‌آورد. در این پژوهش کوشش بر آن است تا با رویکردی توصیفی-تحلیلی بر پایه ویژگی‌های زبان‌شناختی و ادبی آیات قرآن با تکیه بر منابع اصیل علوم قرآن و مصادر ادبی ضمن ارائه نمونه‌ها و شواهدی عینی از آیات قرآن به اعتبارسنجی این رویکرد معناشناختی در تبیین آیات پرداخته شود. نتیجه پژوهش نشان داد که در روایات تفسیری اهل بیت^(ع) نیز مدلول فراسیاقی قرآن معتبر شناخته شده است.

واژگان کلیدی: سیاق قرآن، فراسیاق، ادبیات قرآنی، معناشناسی، روایات تفسیری.

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری دانشگاه تهران.

تاریخ تأیید: ۹۴/۹/۷

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۱۱

مقدمه

دسترسی به ابعاد بدیع معنایی آیات قرآن در سایه پابندی به قواعد تفسیر همواره از دغدغه‌های مفسران بوده است. از این جمله قاعده سیاق در تفسیر می‌باشد که فراوان مورد استناد مفسران قرار گرفته است. قاعده سیاق اگرچه در شکل‌گیری و چگونگی آفرینش متون دخیل است و توجه به آن نه تنها در درک آیات قرآن، بلکه در فهم سایر متون در زبان‌های گوناگون نیز کاربرد دارد (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۵۸ / غموش، ۱۴۲۹، ص ۲۶ / یونس، ۲۰۰۷، ص ۱۲۳)، در مواضعی می‌توان از تأثیرگذاری آن بر جهت‌گیری معنایی آیات قرآن چشم‌پوشی کرد. افزون بر آن تحقق تأثیرگذاری سیاق بر تفسیر نیز خود نیازمند شرایط و ضوابطی است که اعتبار سیاق منوط به تحقق آن شرایط است (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳-۱۲۷ / رجبی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳-۱۱۱ / کوثری، ۱۳۹۲، ص ۳۰-۵۷).

در این راستا پاره‌ای از بخش‌های قرآن کریم که در فضای سیاقی آن مفهومی را افاده می‌کند، فراتر از بافت معنایی و جو سیاقی آن نیز می‌تواند معانی دیگری را به ذهن متبادر سازد. چه بسا جمله‌ای از آیات قرآن به رغم دلالت بر معنایی در فضای سیاقی و روابط بینامتنی آن، مقاصد دیگری را با خروج از وابستگی‌های سیاقی آن خاطر نشان سازد. این نوع دلالت که می‌توان آن را «فراسیاقی» دانست، خود بر ادله متقنی تکیه دارد. پرسش اساسی که در این مقاله رخ می‌نماید آن است که از آنجاکه سیاق آیات قرآن بر شکل‌گیری و رهنمون‌سازی به مفاد آیات قرآن تأثیرگذار و نتیجه دلالت هر یک از جمله‌های موجود در یک سخن به مجموعه پیوسته معنایی آن وابسته است، بر اساس کدام یک از خصیصه‌های ادبی و دلایل زبان‌شناختی قرآن کریم می‌توان با چشم‌پوشی از روابط سیاقی گزاره‌های قرآنی را تفسیر نمود؟

با قطع نظر از ادله عقلی و شواهد روایی که می‌توان در خصوص اعتبارمندی معنای فراسیاقی اقامه کرد، شیوه بیانی و ویژگی‌های ادبی آیات قرآن خود به گونه‌ای است که اعتبار و حجیت برداشت‌های تقطیع‌شده و استنباط‌های فراسیاقی آیات قرآن را نتیجه

می‌دهد. ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی نظیر ذوجوه‌بودن قرآن با تأکید بر بعد معناشناختی آن به معنای اشمال بر لایه‌های معنایی گوناگون، جامعیت در دلالت و عمومیت در معنا در واحدهای زبانی مختصر و عبارات موجز و استنتاج فروع و جزئیات از عمومات و اطلاعات، به‌کاربردن معانی متعدد در استعمال واحد و استعمال و تکرار گزاره‌های مشابه و جملات همسان در مجموعه‌های معنایی متفاوت و سیاق‌های گوناگون از جمله خصیصه‌ها و ادله‌ای است که دلالت و درک فراسیاقی بر آنها مبتنی است.

از سوی دیگر، همان‌گونه‌که خصوصیات سیاق سخن می‌تواند در جهتگیری درست معنایی آیات قرآن دخیل باشد، در تحدید و تضییق مفهوم آیه و در بندساختن مفاد آیات در خصوصیات سیاقی آن نیز نقش‌آفرینی می‌کند. در این صورت گستره معنایی بسیاری از گزاره‌های قرآن کریم به رغم شمولیت و جامعیت آن به سطحی محدود از معانی تنزل می‌یابد. این در حالی است که معارف قرآن کریم همواره در بستر زمان جریان دارد. هدف از نگارش این مقاله اثبات این واقعیت است که مفاد بسیاری از جمله‌های قرآن کریم با توجه به ویژگی‌های ادبی آن در بند خصوصیات سیاقی نمی‌باشد و نه تنها درک فراسیاقی دچار کاستی و نقصان نیست، بلکه این نوع فهم می‌تواند آفاق جدیدی از معارف زنده و پویای قرآن را ترسیم نماید.

ناگفته نماند اگرچه تا کنون مطالعاتی هرچند اندک درباره برخی ابعاد این مسئله صورت گرفته که با عنوان «سازگاری تفسیر آیات با دو رویکرد مجموعی و تفکیکی» به قلم سهیلا پیروزفر و فهیمه جمیله و «سایه‌ها و لایه‌های معنایی» نوشته سعیدی به مرحله نگارش درآمده است، اما وجه تمایز این پژوهش با مطالعات پیشین آن، تمرکز بر ادله ادبی این رویکرد و ویژگی‌های زبان‌شناختی آیات قرآن می‌باشد. این ادله عبارتند از: ذوجوه‌بودن قرآن، جامعیت دلالتی، جواز چندمعنایی و تکرار گزاره‌های همسان در سیاق‌های متفاوت.

۱. ذوجوه‌بودن قرآن

ذوجوه‌بودن قرآن از ویژگی‌های زبان‌شناختی قرآن و از جمله ادله ادبی است که می‌توان در خصوص حجیت و اعتبار دلالت فراسیاقی اقامه کرد. زبان قرآن کریم، چه از حیث

ساختار در ابعادی چون تصریف، اعراب و ترکیب و چه از بعد معنا به حسب دلالت الفاظ و مصادیق آن ذوجوه است؛ زیرا بسیاری از تعابیر آن بر شاخصه‌های بلاغی چون مجاز، استعاره و تشبیه تکیه دارد و چنین سبک بیانی مستلزم انعطاف‌پذیری معنایی آیات قرآن است (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۳). شاخصه «ذوجوه‌بودن» اختصاصی به زبان قرآن ندارد و در سایر کلام‌های بلیغان نیز یافت می‌شود. جرجانی گوید: «چه بسا گفتار واحدی که دو معنای متفاوت از آن اراده شود» (جرجانی، [بی‌تا]، ص ۶۹). مؤلفه چندپهلوبودن دلالت‌های زبان قرآن و قابلیت‌پذیری حمل بر معانی گوناگون تفسیری (مرزوقی، ۱۴۱۷، ص ۸۲) که در روایات اهل بیت^(ع) با تعبیر «ذوجوه» (دارقطنی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۸۲ / زرکشی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۶۳ / فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۶) از آن یاد شده، به دو معنا قابل تفسیر است:

نخست آنکه فرازهای قرآنی به رغم دلالت بر مفاد ظاهری، ظرفیت توسعه ابعاد معنایی دیگری فراتر از معنایی که از ظواهر آیات به دست می‌آیند، داراست و خداوند متعال ساختار قرآن کریم را به گونه‌ای قرار داده است که اقشار مختلف با سطوح فهم متفاوت، هر یک به فراخور استعداد و ظرفیت خود توانایی بهره‌وری از لایه‌های معنایی آیات قرآن را داشته باشند. معنای یادشده از ذوجوه‌بودن قرآن را می‌توان از برخی اشارات آیات قرآن استفاده نمود: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۳-۴). آیه شریفه برای قرآن دو وجود یعنی وجود عربی در دسترس و قابل درک برای همگان می‌داند و دیگر، مرتبه‌ای فراتر از آن که در ام‌الکتاب قرار دارد. بدین سان قرآن کریم گونه‌گونی ظرفیت انسان‌ها در برابر فهم حقایق الهی را به آبی تشبیه نموده که از آسمان فرورستاده شده و هر رودخانه‌ای به اندازه گنجایش خود از آن برمی‌گیرد: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا» (رعد: ۱۷). علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

حقایق قرآن در قالب مراتب متعدد و گوناگونی است که به یکدیگر مترتب و وابسته‌اند و همه آن لایه‌های معنایی، معانی مطابقی است که لفظ آیات

به طور مطابقی بر آن دلالت دارد؛ اما هر معنایی به افق و مرتبه خاصی از فهم و درک اختصاص دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۴).

به همین منوال قرآن از حیث انطباق بر مصادیق گوناگون توسعه بسیار دارد و شایسته نیست که کلام خداوند را تنها به مورد نزول آن اختصاص داد؛ بلکه لازم است آن را بر اساس ملاک آن به نمونه‌هایی که ارتباط مفهومی با آن دارد، تسری داد (همان، ج ۳، ص ۶۷). پیشینیان نیز شرط رسیدن به منتهای فقاقت را شناخت وجوه بسیار برای قرآن دانسته‌اند؛ چنان‌که مقاتل بن سلیمان می‌گوید: «لایکون الرجل فقیهاً کلّ الفقه حتی یری للقرآن وجوهاً کثیرة» (زرکشی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹۳). از ابوالدرداء نیز روایت شده که گفت: «إنک لتتفقه کلّ الفقه حتی تری للقرآن وجوها» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۸۷/ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۴۱).

دیگر آنکه تفسیر قرآن در تعامل با دیدگاه خاص مفسر و قرائتی که از آن دارد، تفاوت پیدا کرده و می‌تواند بر اساس نوع نگرش مفسر تغییر و توسعه یابد؛ بدین معنا که درک هر فردی مبتنی بر پیش‌داشته‌ها، پیش‌نگرش‌ها و پیش‌برداشت‌های اوست. در نتیجه به جهت لغزان بودن حوزه درک آیات قرآن هیچ‌گاه نمی‌توان به فهم معیار و معتبر همگانی دست افت و هرگونه دریافتی به عنوان یک فهم شخصی و نسبی اعتبار پیدا می‌کند. چه بسا تلاش عده‌ای مانند ابن حزم *اندلسی* در راستای بی‌اعتبار ساختن روایات ذووجه بودن قرآن به همین سبب است که بر بعد آسیب‌شناختی وجوه معنایی آیات قرآن، یعنی امکان تحمیل برداشت‌ها و قرائت‌های متفاوت بر آیات قرآن بدون استناد به سنت نبوی تمرکز کرده‌اند (ابن حزم، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۷۱). در برخی از اخبار نیز رسول خدا^(ص) درباره امکان تحمیل دیدگاه‌ها و نظریات متکثر و متناقض بر آیات قرآن هشدار داده شده است: «فاتقوا ذله و کثرة وجوهه» (همان). امام علی^(ع) نیز هنگام فرستادن ابن عباس برای مخاصمه با خوارج به وی گوشزد می‌کند که با آیات قرآن به استدلال با ایشان برنخیزد؛ زیرا قرآن وجوه متعدد معنایی را برمی‌تابد و قابلیت انعطاف‌پذیری در برابر پذیرش دیدگاه‌های متناقض را در

ظاهر دارد و ممکن است ظواهر آن به گونه‌ای نامطلوب بر تأویلات ناروای محتمل، معنا شود؛ از این رو به وی توصیه می‌کند با استفاده از سنت که نص در مطلوب است و راه گریزی در دگرگونی دلالت آن وجود ندارد، به احتجاج با ایشان اقدام کند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۶ / ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۳۴ / ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱۸، ص ۱۷۱).

دلالت فراسیاقی قرآن را می‌توان یکی از عرصه‌هایی دانست که مسئله ذوجوه‌بودن قرآن به معنای نخست در آن نمود می‌یابد. ابن عباس هنگامی که روانه احتجاج در برابر خوارج می‌شود، برای اثبات مشروعیت اصل حکمیت به آیه شریفه «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا» (نساء: ۳۵) استناد می‌کند و با فرارفتن از خصوصیات سیاقی آیه که مربوط به اختلافات زناشویی و خصوصی مردم است، با در نظر گرفتن عمومیت آیه آن را برای سایر اختلافات دیگر نیز در جامعه جاری می‌سازد؛ به طوری که با استدلال وی بدین آیه شریفه گروه بسیاری از خوارج از دیدگاه و رأی ناصواب خود بازگشتند (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۲۶ / نسائی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۲ / قرطبی، ۱۴۲۱، ص ۳۷۷).

برابر برخی از روایات، امام هادی^(ع) حکم فقهی بی‌اعتبار بودن ایمان شخص نصرانی به هنگام اجرای حد را با چشم‌پوشی از سیاق آیه شریفه «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا» (غافر: ۸۴-۸۵) استنباط می‌کند؛ در حالی که بر اساس سیاق کلام، آیه شریفه یک حکم تکوینی یعنی بی‌ثمر بودن ایمان کفار به هنگام فرود آمدن عذاب را خاطر نشان می‌سازد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۳۸).

امام رضا^(ع) ضمن روایتی به آیه شریفه «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (فاطر: ۱) که در بافت و سیاق مربوط به زیادت شماره بال‌های فرشتگان است: «رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مِّثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ» اشاره می‌کند و مشروعیت تلاوت قرآن با استفاده از مهارت‌های صوتی را که موجب افزایش بعد زیبایی‌شناختی قرآن می‌شود، به فراز مزبور مستند می‌کند: «حسنوا القرآن بأصواتكم فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسنا، وقرأ يزيد في الخلق ما يشاء» (صدوق،

۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۹). در روایت دیگری از امام صادق^(ع) مسئله دگرگونی و زیادت در قضا و قدر به عنوان یکی از مخلوقات، از فراز مورد اشاره برگرفته شده است: «إن القضاء و القدر خلقان من خلق الله - یزید فی الخلق ما یشاء» (همو، ۱۳۹۸، ص ۳۶۴). در برخی از تفاسیر اجتهادی، تصرفات انسان در آفرینش به منظور پدیدآوردن دستاوردهای صنعتی از فراز یادشده استدراک شده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۳۲۰). به همین منوال بسیاری از وجوه معنایی دیگری نیز در تبیین این جمله از سوی مفسران خاطر نشان شده است (ر.ک: همان).

۲. جامعیت دلالتی در ساختارهای موجز

از دیگر ویژگی‌های ادبی قرآن کریم جامعیت آن در بعد دلالت و معنا در قالب‌های مختصر و موجز است. اساساً قرآن به مثابه کتابی که مشتمل بر قوانین اساسی است، به رغم آنکه درباره مسائل مختلف در حوزه‌های گوناگون معرفتی سخن گفته، همواره حقایق را به شیوه‌ای عام و در قالبی فراگیر خاطر نشان می‌سازد؛ به گونه‌ای که چه در زمینه آموزه‌های اعتقادی و چه در تبیین آیات الاحکام که جنبه عملی دارد، به بیان کلیات و اصول و خطوط کلی بسنده می‌کند. این اصول جامع خود می‌تواند منشأ و مبدأ بسیاری از قوانین باشد و گزاره‌های متعددی از آنها قابل تفریع است. چنین شاخصه‌ای، یعنی جامعیت و کثرت در معانی در عین کوتاهی و کمی واژگان، یکی از مهم‌ترین ارکان بلاغت است؛ به طوری که /بوهلال عسکری از امام امیرالمؤمنین^(ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «ما رأیت بلیغاً قطاً إلا و له فی القول إیجاز و فی المعانی إطالة: هیچ سخن‌دانی را ندیدم مگر آنکه در گفتار او ایجاز و در معانی آن کثرت وجود داشت» (عسکری، ۱۴۱۹، ص ۱۷۴).

از نگاه ادیبان، ایجاز یکی از ویژگی‌های بلاغی زبان قرآن است و اقسام متعددی را داراست (ر.ک: علوی یمنی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۷۶ / نویری، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۵). ایجاز در بلاغت، از امور نسبی به معنای اداکردن مقصود با به‌کارگیری عباراتی کمتر از عبارت متعارف است؛ به طوری که کلام مطابق با مقتضای حال باشد. در صورتی که قلت لفظ موجب نقصان و اخلال در رساندن معنا گردد، ایجاز مخل یا مردود نام دارد که از آن به

«تقصیر» نیز تعبیر می‌شود و از فصاحت و بلاغت به دور است (سکاکی، [بی‌تا]، ص ۳۸۸ / تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۹).

ثعالبی در خصوص اتصاف قرآن کریم بدین ویژگی ادبی می‌گوید: «هر که خواهد بر سخنان جامع آگاهی یابد و برتری اعجاز و اختصار را بشناسد و بر شیوایی و بلاغت و کفایت ایجاز واقف گردد، پس در قرآن تدبر کند و در برتری آن بر سخنان دیگر تأمل نماید» (ثعالبی، [بی‌تا]، ص ۱۵). قرآن کریم تعابیر جامع و سرشار از دلالت را انتخاب می‌کند و ابزاری برای بیان گزینش می‌کند که معانی همیشگی و سرشار دارند؛ به گونه‌ای که دیدگاه‌های متنوع را گسترش می‌دهد (مطعنی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۳). استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

واژگان قرآن بهتر و بیشتر از سایر لغات می‌تواند خاطرات نفسانی و شئون روحی و معنوی را بیان کند. بر این اساس بلاغت قرآن گستره‌ای گسترده دارد و هرچه زمان به جلو رو می‌کند، این ساحت نیز گسترده‌تر می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۱).

بازتاب این خصیصه ادبی قرآن را در روایات رسول خدا^(ص) نیز می‌توان پی‌جویی کرد. به عقیده جاحظ آنچه دلالت می‌کند بر اینکه خداوند پیامبرش را به خصیصه ایجاز و کمی شماره واژگان توأم با معانی فراوان اختصاص داده، گفتار «اعطیت جوامع الکلم می‌باشد» (جاحظ، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۰). روایات «جوامع الکلم» با تعابیر مختلف از رسول خدا^(ص) نقل گردیده (بیهقی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۳۳ / احسانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۲۰ / احمد بن حنبل، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۵۰ / مسلم، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵) و حدیث‌شناسان و رجالیان این روایات را در شمار احادیث معتبر و صحیح دانسته‌اند (سنن ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۵۶ / ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۸۷). واژه کلم جمع کلمه و جوامع جمع جامعه است و مراد از جوامع الکلم ایجاز در گفتار است؛ به گونه‌ای که با واژگان اندک بر معانی بسیار دلالت کند؛ یعنی الفاظ آن در عین اختصار و کوتاهی‌اش بر معانی مقصوده جامعیت دارد» (ابن اثیر، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۵-۶۷).

ابن‌خلدون این ویژگی قرآن را برخاسته از کیفیت خاص عربی‌بودن زبان قرآن و خصوصیات زبان عربی می‌داند. وی در این باره می‌نویسد: «در زبان عربی انتقال مقصود با

ایجاد دگرگونی و کیفیات‌های خاص در ترکیب الفاظ از ابعادی چون تقدیم و تأخیر، حذف و حرکت اعراب تفاوت پیدا می‌کند. گاه حروف غیرمستقل نیز در کیفیت دلالت آن نقش‌آفرینی می‌کند؛ از این رو مراتب سخن در زبان عربی با در نظر گرفتن تفاوت دلالت‌ها مبتنی بر کیفیت‌های یادشده متفاوت می‌شود. به همین دلیل واژگان و جمله‌های کلام عرب موجزتر و کوتاه‌تر از تمامی زبان‌هاست و این است معنای گفتار رسول خدا (ص) «اوتیت جوامع الکلم» می‌باشد (ابن خلدون، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۵۶).

از سوی دیگر بسیاری از گزاره‌های جامع و تام قرآن کریم که در قالب عمومات و اطلاعات نمود یافته و به رغم آنکه در قالبی موجز شکل گرفته و در عین حال گستره وسیعی از معانی و مصادیق را دربر می‌گیرند، در ضمن جریانی خاص صادر شده‌اند و از حیث موضوعی یا از حیث مصداقی و شأن نزول در حصار پیوندهای سیاقی می‌باشند. در صورت اصرار بر دخیل دانستن این تنگناهای سیاقی در مفاد آیه، گستره وسیعی از معانی و مصادیق نادیده انگاشته می‌شود؛ در حالی که اسلوب قرآن کریم به گونه‌ای است که با کمترین لفظ بیشترین معنا را افاده می‌کند. در این باره نمونه‌های بسیاری وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

مقاتل بن سلیمان در تفسیر فراز پایانی آیه «وَ لَیْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُیُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَکِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَ اتَّوَّا الْبُیُوتَ مِنْ أَدْبَارِهَا» می‌گوید:

در زمان جاهلیت و در عصر ظهور اسلام هرگاه کسی از انصار که خود ساکن و بومی شهر بود و به قصد حج یا عمره احرام می‌بست، از درب خانه خود وارد منزل نمی‌شد، بلکه نردبانی بر پشت خانه قرار داده وارد خانه می‌شد، یا از دیوار بالا می‌رفت یا منفذی در خانه خود ایجاد کرد و از طریق آن ورود و خروج می‌کرد. آیه شریفه ایشان را از این کار نهی نمود (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۶۶).

اما مفسران فارغ از سیاق آیه، به معنای پر دامنه و گسترده‌تری اشاره نموده‌اند و آن معنا این است که برای ورود به هر کاری چه دینی و غیردینی باید از مسیر درست آن وارد شد. در غیر این صورت رسیدن به هدف از غیر طریق خود دستیابی بدان را دشوار یا غیرممکن

می‌سازد (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۷). جابر بن یزید از امام باقر^(ع) نقل می‌کند که آن حضرت در این باره فرمود: «یعنی آن یأتی الأمر من وجهه، أى الأمور کان» (برقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۲۴ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۶۲). در روایت دیگری از حضرتش، اهل بیت^(ع) به عنوان ابواب الله معرفی شده‌اند: «آل محمد ابواب الله و سببه و الدعاة الى الجنة و القادة اليها و الادلاء عليها الى يوم القيامة» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۰۹). این حدیث می‌تواند اشاره‌ای به یکی از مصداق‌های مفهوم کلی آیه باشد؛ زیرا می‌گوید در تمام امور مذهبی خویش از طریق اصلی، یعنی اهل بیت پیامبر که طبق حدیث ثقلین قرین قرآن‌اند، وارد شوید و برنامه‌های خود را از آنها بگیرید؛ چراکه وحی الهی در خانه آنان نازل شده و آنها پرورش‌یافتگان مکتب قرآن‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۳).

مرحوم طبرسی در بیان مقصود آیه شریفه «وَإِنْ تَبْتِغُوا فَلَکُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹) با در نظر گرفتن سیاق آیه که در خصوص احکام مربوط به ربا و رباخواران است، جمله پایانی آیه را این گونه معنا می‌کند: «لَا تَظْلِمُونَ بِأَخْذِ الزَّيَادَةِ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ وَلَا تَظْلَمُونَ بِالنَّقْصَانِ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ: با گرفتن زیادت یا کاستن از اصل سرمایه نه ستم کنید و نه مورد ستم واقع شوید» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۷۴)؛ اما مفسران معاصر با چشم‌پوشی از سیاق آیه در خصوص جمله یادشده، گفته‌اند: «جمله لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ گرچه در مورد رباخواران آمده است، در حقیقت یک شعار وسیع و پرمایه اسلامی است که می‌گوید: به همان نسبت که مسلمانان باید از ستمگری پرهیزند، از تن دادن به ظلم و ستم نیز باید اجتناب کنند؛ اصولاً اگر ستمکش نباشد ستمگر کمتر پیدا می‌شود و اگر مسلمانان آمادگی کافی برای دفاع از حقوق خود داشته باشند، کسی نمی‌تواند به آنها ستم کند؛ باید پیش از آنکه به ظالم بگوییم ستم مکن، به مظلوم بگوییم تن به ستم مده» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۷). چنین برداشتی خود می‌تواند دیدگاه غالب عامه مبنی بر پذیرش حکومت ظالمان و سکوت در برابر ظلم حاکمان جور (ر.ک: مسلم، [بی تا]، ج ۶، ص ۲۰ / عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۷ / شوکانی، ۱۹۷۳، ج ۷، ص ۳۶۹) را ابطال نماید. صاحب تفسیر الکاشف درباره تفسیر آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي

الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) می‌گوید: «هرگاه بدین جمله فارغ از سیاق آن نظاره کنیم، درمی‌یابیم که خداوند فرمانی را تشریح نکرده که شائبه اکراه در آن وجود داشته باشد؛ اما هنگامی که با درنظرگرفتن جمله «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» که بیان علت برای نبود اکراه در دین است، توجه می‌کنیم، معین می‌شود که مقصود آن است که اجباری بر پذیرش دین است و دین اسلام احدی را با جبر و قهر ملزم نکرده، بلکه مخالفان را تنها با استدلال و برهان فرامی‌خواند» (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۰۱).

۳. جواز چندمعنایی

مقصود از چندمعنایی آن است که گوینده در استعمال واحد از یک واژه، معانی متعددی را اراده کند. برخی بر این باورند که چندمعنایی شرایطی است که یک واحد زبانی از چندمعنا برخوردار باشد (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). مسئله چندمعنایی با مقوله اشتراک لفظی رابطه وثیقی دارد. با این تفاوت که مقصود از اشتراک لفظی واژه‌ای است که بیش از یک معنا برای آن وضع شده است؛ اما مراد از چندمعنایی آن است که یک واژه در متن به گونه‌ای به کار رفته که آن متن را برخوردار از چند معنا کرده است (طیب حسینی، ۱۳۸۸، ص ۲۵).

اندیشمندان و قرآن‌پژوهان درباره جواز استعمال چندمعنایی اتفاق نظر ندارند؛ از این رو دیدگاه‌های متعددی در این باره مطرح کرده‌اند. عده‌ای بر این باورند که مسئله چندمعنایی اگرچه عقلاً امکان‌پذیر است، از نظر عرف ممنوع می‌باشد، مگر آنکه با شواهدی توأم باشد؛ همچنان‌که در کلمات بلیغان و فصیحان دیده می‌شود. سخن خداوند متعال در قرآن نیز از آنجاکه از معماگویی پیراسته و از ابهام‌گویی منزّه است و همه آیات آن، مشتمل بر معانی جدی و حقیقی است، از چنین استعمالی به‌دور است؛ زیرا چنین شیوه‌ای بیشتر به معماگویی شباهت دارد تا سخن جدی؛ از این رو لازم است چنین متونی از هرگونه استعمال مبهم و دوپهلوی و غیرروشن خالی باشد (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۳).

در مقابل، عده دیگری باورمندند که امکان استعمال یک لفظ و اراده چندین معنا از سوی دیگران ناممکن، اما در کتاب خداوند ممکن است. ابن‌عربی در این باره می‌نویسد: «بدان که هر آیه ملفوظ الهی به هر صورت که باشد، نشانه‌ای است برای همه وجوه و

احتمالاتی که در آن آیه می‌توان فرض کرد؛ یعنی آیه علامتی است برای هر بار معنایی و هر وجهی که لفظ از نظر زبان متن، آن معنا را برمی‌تابد؛ چراکه نازل‌کننده آن متن، دانا به تمام وجوه است و می‌داند که بندگان او در ادراک و دریافت مفهوم کلام و غرض وی متفاوت‌اند و از سویی آنها را به غیر از آنچه می‌فهمند، مکلف نساخته است. پس هر کس که وجهی را از آیه‌ای می‌فهمد، همان وجه مقصود الهی از متن نسبت به اوست. این ویژگی جز در کلام الهی یافت نمی‌شود؛ گرچه لفظ، تاب و تحمل وجوه و معانی مختلف را داشته باشد؛ زیرا چه بسا آن وجوه مراد گوینده نباشند؛ زیرا که دانش دیگران به وجوه و احتمالات معنایی لفظ محدود است و به کاربردهای گوناگون آن اشراف و آگاهی ندارند (ابن عربی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۱-۱۲).

اما واقعیت امر آن است امکان وقوع مقوله چندمعنایی، چه در محاورات عرفی و چه در متون دینی وجود دارد. سید مرتضی در این باره می‌نویسد: «اراده دو معنا از یک لفظ یا معانی حقیقی و مجازی لفظ در زمان و لحظه واحد ممتنع نبوده و امکان‌پذیر است. دلیل صحت این ادعا آن است که اگر این امر ممتنع باشد، امتناع آن به سبب یکی از این دو امر است: یا این امتناع به دلیل متکلم و گوینده است یا به جهت مشکل لفظ است. در مورد متکلم و گوینده از این جهت مانعی نیست؛ زیرا امکان دارد هر یک از ما به دیگری بگوید: «لانتکح ما نکح ابوک» و مراد از این زن هم، زنی باشد که پدر با او ازدواج کرده و هم زنی باشد که پدر با او آمیزش نموده است. از جهت لفظ نیز مانعی وجود ندارد؛ زیرا واضح لغت، این دو معنا را برای این لفظ وضع کرده است؛ از این رو لفظ می‌تواند هر دو معنا را به مخاطب انتقال دهد. تنها چیزی که در اینجا امکان‌پذیر نیست، آن است که از یک لفظ، هم امر اراده شود و هم نهی، که اراده این دو معنا از یک لفظ غیرممکن است (شریف مرتضی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷-۱۸).

استاد جوادی آملی در خصوص امکان استعمال چندمعنایی در قرآن نیز می‌گوید:

ممکن است برخی استعمال لفظ در بیش از یک معنا را روا ندانند و بر این اساس اراده چند مطلب از یک لفظ قرآنی در نظر آنان صحیح

نباشد؛ لیکن باید توجه داشت که امتناع متوهم یا بر اثر محدودیت ظرفیت لفظ است یا مضبوط بودن ظرفیت مستمع و یا محدودیت علم و اراده متکلم. قسمت مهم این مبحث بر فرض تمامیت آن به محدودیت علم و اراده متکلم برمی‌گردد، نه مخاطب. پس اگر متکلم و مرید، خدای سبحان بود که هیچ محدودیتی از نظر علم و اراده ندارد، محذوری در اراده چند مطلب از یک آیه و چند معنا از یک لفظ ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۰).

مسئله چندمعنایی با فهم فراسیاقی رابطه وثیقی دارد. آن‌گاه که مخاطب خود را با قرآن در تعامل می‌بیند، چه بسا با توجه بر نشانه‌های سیاقی و پیوستگی متن و نظام موجود در بافت جمله‌ها تنها یک معنا را استفاده کند؛ اما به مجرد آنکه هر یک از گزاره‌ها و جمله‌ها از محیط سیاقی آن جدا می‌شود و هر یک به‌تنهایی مورد مذاقه قرار می‌گیرد، کیفیت دلالت الفاظ و جمله‌ها تغییر یافته، چه بسا متن به صورت جملات دیگری درمی‌آید که معانی گوناگون و متعدد را به ذهن متبادر می‌سازد. در این هنگام آن‌گاه که سایر شواهد و نشانه‌ها دلالت کند بر اینکه تمامی معانی برآمده از جملات مورد نظر ماتن قرآن بوده یا آنکه احتمال قصد هر یک از آن معانی از سوی خداوند متعال وجود داشته باشد، مسئله چندمعنایی محقق می‌شود. اگرچه مسئله چندمعنایی درباره معانی متعدد یک واژه در آیات قرآن بحث می‌کند، در مواضعی با فهم فراسیاقی اشتراک پیدا می‌کند؛ آن‌گاه که یک واژه به‌تنهایی نقش یک جمله کامل را ایفا نموده، می‌تواند معانی مختلفی را در بافت آیه یا با قطع نظر از سیاق آیه به ذهن متبادر سازد.

در این باره می‌توان به آیه شریفه «وَ لَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَ لَا شَهِيدٌ» (بقره: ۲۸۲) اشاره نمود. عبارت «یضار» در آیه مزبور ضمن آنکه یکی از مصادیق چندمعنایی است و می‌تواند به دو صورت معلوم و مجهول مورد توجه قرار گیرد، جمله‌ای تام است که توجه به سیاق و چشم پوشی از آن می‌تواند نوعی توسعه در مفاد آیه مزبور را ایجاد نماید. برخی مفسران تابعین و به پیروی از ایشان گروه دیگری از مفسران با استناد به جمله بعد بخش یادشده، یعنی عبارت «وَ إِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ» بر این باورند که مقصود از آیه شریفه آن است

که نویسنده و شاهد نباید ضرر و زیان وارد سازند؛ زیرا تعبیر مزبور با کسی که مطابق عدالت رفتار نکرده و نوشته را دگرگون ساخته، سازگارتر است (مراغی، [بی تا]، ج ۳، ص ۷۷/ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۴۰۵/ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۵۳).

در عین حال گروهی از مفسران فارغ از سیاق آیه در کنار احتمال یادشده، معنای دیگری را خاطر نشان ساخته‌اند و آن معنا این است که آیه شریفه از واردساختن ضرر و زیان به به کاتب و شاهد نهی می‌کند. فیض کاشانی در این خصوص می‌نویسد: «یَحْتَمِلُ الْبَنَائِينَ وَ هُوَ نَهَى لِهَمَّا عَنِ تَرْكِ الْجَابَةِ وَ التَّحْرِيفِ وَ التَّغْيِيرِ فِي الْكُتُبِ وَ الشَّهَادَةِ أَوْ نَهَى عَنِ الضَّرَرِ بَهُمَا: هِرْ دُو سَاخْتَارِ مَحْتَمَلِ اسْت؛ اینکه آیه آن دو را از خودداری از اجابت و دگرگونی و تبدیل در نوشتن و گواهی‌دادن بازمی‌دارد یا اینکه از ضررزدن به آن دو نهی می‌کند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۸).

تکرار گزاره‌های همسان در سیاق‌های متفاوت

یکی از ویژگی‌های ادبی بلاغی قرآن کریم آن است که یک مفهوم و معنا را با قالب‌ها و الفاظ همسان و مشابه در مجموعه‌های معنایی مختلف تکرار می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا» (زمر: ۲۳). وصف تشابه در آیه مزبور به کل قرآن نسبت داده شده است؛ از این رو مفسران وصف تشابه را چه در حیطة الفاظ و چه در عرصه معانی و معارف قرآن می‌دانند. صاحب تفسیر الفرقان در این باره می‌نویسد: «كِتَابًا مُتَشَابِهًا بَعْضُهُ بَبَعْضٍ، فِي أَلْفَاظِهِ وَ مَعَانِيهِ» (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۲۵، ص ۳۲۵). جرجانی در خصوص ارزش بلاغی شاخصه «تکرار» می‌نویسد: «گاه گفتار یکسانی را در مواضع متفاوت، مکرر می‌یابی که به کارگیری آن در هر یک از این مواضع فایده‌ای ویژه، جایگاهی خاص، ارزشی والا و نکته‌ای نغز را در نهان دارد» (جرجانی، [بی تا]، ص ۴۲).

این دسته از جمله‌های آیات قرآن خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست مواردی که هیچ‌گونه افتراقی با یکدیگر ندارند و دیگر آنکه در موضوعی از ابعاد گوناگونی چون تعریف و تنکیر، تقدیم و تأخیر، زیادت یا حذف، ایجاز و اطناب، تبدیل حرفی به حرف یا کلمه‌ای به کلمه دیگر با یکدیگر و... تفاوت پیدا می‌کنند. به نظر می‌رسد تعبیر تصریف

الآیات که در برخی از آیات قرآن به چشم می‌خورد ناظر به چنین ویژگی ادبی قرآن کریم است: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ» (اسراء: ۸۹).

دانشمندان علوم قرآن در آثار خود غالباً نوع اول را در ذیل عنوان مقوله «اطناب»، (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۱۰) و نوع دوم را در ذیل مبحث آیات مشتبه در مصادر علوم قرآن (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۳۲ / زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۰۲) فحص و بررسی کرده‌اند. هدف از کاربست چنین اسلوبی ثبوت و استقرار حقایق در نفوس مخاطبان و زدودن شبهه و تردید از اذهان است. چنین شیوه‌ای، یعنی تکرار یک معنا با الفاظ همسان در کلام عرب نیز فراوان به چشم می‌خورد (قاضی شهاب‌الدین، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۶۱). قرآن کریم نیز در مواضع عدیده‌ای از چنین اسلوبی در بیان معارف بهره گرفته است؛ برای مثال می‌توان به آیه شریفه «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر: ۱۷) اشاره کرد که چهار مرتبه پس از ذکر داستان‌های گوناگون اقوام پیشین در سیاق‌های مختلف تکرار گردیده است تا نفوس مخاطبان قرآن در سایه یادآوری سرگذشت پیشینیان و عقوبت‌ها و کیفرهایی که به ایشان رسید، بیدار گردند و غفلت و فراموشی بر ایشان چیره نگردد (علوی یمنی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۹۵).

همچنین می‌توان به آیه شریفه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۸)» اشاره کرد که پس از ذکر نعمت‌های الهی در سوره رحمن ۳۱ مرتبه تکرار می‌شود. سید مرتضی در این باره می‌نویسد:

تکرار در سوره رحمن به جهت یادآوری موهبت‌های گوناگون و متعدد نیکوست؛ از این رو هرگاه نعمتی را یادآور می‌شود، بر آن اقرار و بر تکذیب آن توییح می‌کند؛ همان‌گونه شخصی به دیگری می‌گوید: «آیا با بخشیدن اموال به تو نیکی نکردم. آیا با رها ساختن تو از ناگواری‌ها تو به تو نیکی ننمودم؟»؛ لذا تکرار به جهت اختلاف تعبیر نیکوست و چنین شیوه‌ای در سخن عرب و اشعارشان فراوان است (شریف مرتضی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۸۶).

نیز می‌توان به آیه شریفه «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» اشاره کرد. آیه مزبور که بر عدم

دگرگونی سنت‌های الهی دلالت دارد، در مجموعه‌های معنایی و سیاق‌های متفاوت و در خصوص مسائلی چون نصرت الهی مؤمنان به هنگام صبر و استقامت (فتح: ۲۲)، ضرورت برخورد و حمله قاطعانه با گروه‌های فسادانگیز و توطئه‌گر (احزاب: ۶۲) و گرفتارشدن مکاران و حيله‌گران به مکر و نیرنگ خویش (فاطر: ۶۲) خاطر نشان شده است. افزون بر این موارد، مفسران نیز از این عبارت فارغ از سیاق‌هایی که جمله مزبور در آن قرار گرفته است، در مقوله‌های دیگری نیز بدان استناد کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۳، ج ۲، ص ۳۵۷، ج ۵، ص ۲۵۱ و ج ۱۰، ص ۱۴۵).

کاربست تعبیر همسان و گزاره‌های مشابه در مجموعه‌های معنایی متفاوت و نظام‌های معرفتی گوناگون آیات قرآن نشان می‌دهد که مفاد بسیاری از آیات قرآن در انحصار خصوصیات بافت متن و مؤلفه‌های سیاقی نیست؛ زیرا این شیوه بیان نشان می‌دهد که گزاره‌های قرآنی به دلیل ثبوت و جاودانگی و خلل‌ناپذیری آن اختصاص به موضوع و سیاق خاصی ندارد و می‌تواند در سایر موضوعات و مسائل مورد استفاده قرار گرفته، کارکرد خود را آشکار سازد. بنابراین می‌توان از روشی که پدیدآورنده متن قرآن در پیش گرفته است، الگو گرفت و از گزاره‌های قرآنی خارج از مفادی که در پرتو خصوصیات سیاقی به ذهن متبادر می‌شود، در سایر مسائل بهره برد. با درنظرگرفتن تحلیل فوق، این دلیل می‌تواند افزون بر ادله ادبی به عنوان یکی از ادله قرآنی حجیت دلالت فراسیاقی و عدم انحصار مفاد آیات در سیاق آن اقامه گردد.

ناگفته نماند عده‌ای در خصوص ادله قرآنی چنین رویکردی به برخی از آیات تحدی قرآن استدلال کرده‌اند. در این باره گفته‌اند: «قرآن در چند مرحله تحدی و هم‌آوردطلبی خود را مطرح کرده و در یک مرحله به فرازی از آیات تحدی نموده است: «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور: ۳۴). حدیث در لغت یعنی خبر، کوتاه باشد یا بلند. بنابراین حدیث به کل قرآن و کوتاه‌ترین جمله آن که استقلال معنایی داشته و شرایط تقطیع را دارا باشد، اطلاق می‌شود... در نتیجه بررسی آیات تحدی آشکار است که کوچک‌ترین واحد قرآن که به آن تحدی شده «حدیث» است که به اعتبار معنای حداقلی آن، یعنی جمله یا

عبارتی که دلالت آن کامل باشد که در قالب آیه‌ای ظهور دارد؛ مانند «بسم الله الرحمن الرحیم» یا از میان آیه‌ای برش می‌خورد و گزینش می‌شود؛ مانند «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) (پیروزفر و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۸۹).

باید توجه داشت که بنا بر نظر عموم مفسران کمترین نصاب تحدی، یک سوره است و هیچ یک از مفسران تعبیر «حدیث» را در آیه مزبور به معنای مطلق یک جمله کامل معنا نکرده‌اند؛ بلکه آن را به کلامی مانند مجموعه‌ای از آیات قرآن که دارای اهداف و اغراض خاصی است، تفسیر کرده‌اند (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۴۱۴ / خمینی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۱۸). به باور علامه طباطبایی اساساً کلامی حدیث است که مشتمل بر غرضی مهم باشد و خداوند متعال مجموعه‌ای از آیات را که مشتمل بر غرضی الهی باشد در تحدی اراده نموده است و اگر جز این بود، تحدی به آیات قرآنی معنا پیدا نمی‌کرد؛ زیرا خصم می‌توانست از آیات قرآن، شمار بسیاری را انتخاب کند و یک یک آنها را در مقابل کلمات شیوای اشعار عرب قرار داده به مقایسه بنشیند؛ برای مثال تعبیری چون «وَالضُّحَى»، «وَالْعَصْرِ»، «وَالطُّور»، «فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ»، «مُدَاهِمَّتَانِ»، «الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ * وَ مَا أَذْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ»، «الرَّحْمَنُ»، «مَلِكِ النَّاسِ»، «إِلَهِ النَّاسِ»، «وَ خَسَفَ الْقَمَرُ»، «سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ» را برگرفته و بدون توجه به هیچ‌گونه غرضی، آنها را با کلام عرب مقایسه نماید. پس آنچه خصم در آیات تحدی مکلف بدان شده این است که کلامی بیاورد که مانند قرآن باشد؛ یعنی افزون بر بلاغتی که در عبارات و الفاظ آن وجود دارد، دربردارنده پاره‌ای از مقاصد الهی و اغراضی باشد که خدای تعالی آنها را اغراض و اوصاف کلام خود شمرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۶۷). استاد مصباح یزدی در این باره گوید:

از آنجاکه اعجاز قرآن چه از نظر محتوا و چه از نظر قالب به نظم خاص حاکم بر مجموعه‌ای از جملات که دارای هدف و آغاز و انجام مشخصی است، بستگی تام دارد و تقطیع و مثله‌کردن یک مجموعه آیات یا جملات به هم پیوسته، نظم خاص، مزایا و برجستگی‌های آن را

از بین می‌برد. از این دو آیه* نمی‌توان اعجاز کمتر از یک مجموعه به‌هم پیوسته آیات قرآن را نتیجه گرفت (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۹).

نتیجه‌گیری

بر پایه آنچه گفته شد، بخش عمده‌ای از دلالت‌های آیات قرآن در پرتو تمرکز بر دلالت فراسیاقی قرآن قابل استنباط است. دسترسی به این فهم نیز نیازمند تعمق و ژرف‌نگری در مدالیل آیات قرآن است و اجتناب از نص‌گرایی افراطی و پرهیز از انحصار مفاد آیات قرآن در تنگناهای سیاقی را می‌طلبد. توجه به چنین دلالتی می‌تواند حضور قرآن در صحنه حل مشکلات انسان و اجتماع را به ارمغان آورد و به‌نوعی قرآن را از مهجوریت درآورد. ذووجه‌بودن قرآن، جامعیت دلالتی در قالب ساختارهای موجز، جواز چندمعنایی و تکرار گزاره‌های همسان در سیاق‌های متفاوت و از مهم‌ترین ادله ادبی است که می‌توان در خصوص اعتبار آن اقامه کرد.

منابع و مأخذ

*. قرآن کریم.

۱. ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد؛ شرح نهج‌البلاغه؛ تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۳۷.
۲. ابن‌ابی‌شیبہ، عبدالله بن محمد؛ مصنف ابن‌ابی‌شیبہ فی الاحادیث والآثار؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن‌اثیر، نصرالله؛ المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر؛ بیروت: مکتبه عنصرية، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ زادالمسیر فی علم التفسیر؛ تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت: دارالکتب العربی، ۴۲۲ق.
۵. ابن‌حبان، محمد؛ الثقات؛ هند: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۳۹۳.
۶. ابن‌حزم آندلسی، ابومحمد؛ الاحکام فی فصول الاحکام؛ تحقیق احمد شاکر؛ قاهره: مطبعة العاصمة، [بی‌تا].
۷. ابن‌خلدون، عبدالرحمن؛ تاریخ ابن‌خلدون؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].

* آیه مورد بحث و آیه ۸۸ اسراء.

۸. ابن عربی، محیی‌الدین؛ رحم من الرحمن؛ جمع و تألیف محمود الغراب؛ دمشق: مطبعة نصر، ۱۴۰۹ق.
۹. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی؛ شرح نهج البلاغه؛ [بی‌نا]، دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۲.
۱۰. احسانی، ابن ابی‌جمهور؛ عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة؛ قم: مطبعة سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
۱۱. احمد بن حنبل؛ مسند احمد، بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۱۲. بحرانی، سیدهاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ تهران: بعثت، ۱۴۱۶ق.
۱۳. احمدين محمد بن خالد؛ المحاسن؛ تحقیق سیدجلال‌الدین حسینی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، [بی‌تا].
۱۴. بیهقی، احمد بن حسین؛ السنن الکبری؛ بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۱۵. پیروزفر، سهیلا و فهیمه جمالی‌راد؛ «سازگاری تفسیر آیات با دو رویکرد مجموعی و تفکیکی»؛ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی؛ سنن الترمذی؛ تصحیح عبدالوهاب عبداللطیف؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۷. تفتازانی، مسعود بن عمر؛ مختصر المعانی؛ بیروت: دارالفکر، ۱۳۷۶.
۱۸. ثعالبی، ابومنصور؛ الاعجاز و الایجاز؛ قاهره: مکتبه القرآن، [بی‌تا].
۱۹. جاحظ؛ البیان و التبیین؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۱۴۲۳ق.
۲۰. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن؛ اسرار البلاغه؛ تحقیق محمود محمد شاکر؛ جدة: دارالمدنی، [بی‌تا].
۲۱. جوادی آملی، عبدالله؛ وحی و نبوت در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۹۰.
۲۲. —؛ تفسیر تسنیم؛ قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۲۳. خمینی، سیدمصطفی؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۲۴. —؛ تحریرات الاصول؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۲۵. دارقطنی، علی بن عمر؛ سنن الدار قطنی؛ ج ۴، تحقیق مجدی بن منصور؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۶. رجبی، محمود؛ روش تفسیر قرآن؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
۲۷. زرکشی، محمد بن عبدالله؛ البرهان فی علوم القرآن؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.

٢٨. — البرهان في علوم القرآن؛ ج ٢، بيروت: دارالمعرفة، ١٤١٢ق.
٢٩. زمخشري، محمود بن عمر؛ ربيع الابرار و نصوص الاخيار؛ بيروت: مؤسسه اعلمي، ١٤١٢ق.
٣٠. سكاكي، يوسف بن ابي بكر؛ مفتاح العلوم؛ تحقيق عبدالحميد هنداي؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٢ق.
٣١. سيوطي، جلال الدين؛ الاتقان في علوم القرآن؛ بيروت: دارالكتب العربي، ١٤٢١ق.
٣٢. شريف مرتضى، علي بن طاهر؛ الذريعة الى اصول الشيعة؛ تحقيق ابوالقاسم جرجي؛ تهران: دانشگاه تهران، ١٣٦٤.
٣٣. — امالي السيد مرتضى؛ تعليق سيدمحمد بدرالدين النعساني الحلبي؛ منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشي نجفي، ١٣٢٥ق.
٣٤. شوكانى، محمى بن علي؛ نيل الاوطار من احاديث سيدالاخيار؛ بيروت: دارالجيل، ١٩٧٣م.
٣٥. صادقي تهراني، محمد؛ الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن؛ ج ٤، قم: انتشارات فرهنگ اسلامي، ١٣٦٥.
٣٦. صدوق، محمد بن علي؛ عيون اخبار الرضا؛ تهران: سخن، ١٣٧٨.
٣٧. — التوحيد؛ قم: جامعه مدرسين، ١٣٩٨.
٣٨. صفوي، كورش؛ درآمدی بر معناشناسی؛ تهران: انتشارات سوره، ١٣٧٩.
٣٩. طباطبائي، سيدمحمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ قم: جامعه مدرسين، ١٤١٧ق.
٤٠. طبرسي، فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢.
٤١. طوسي، ابو جعفر محمد بن حسن؛ التبيان في تفسير القرآن؛ بيروت: دار احياء التراث العربي، [بى تا].
٤٢. طيب حسيني، سيد محمود؛ چند معنای در قرآن كريم؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٨.
٤٣. عسقلاني، احمد بن حجر؛ فتح الباري في شرح صحيح البخاري؛ بيروت: دارالمعرفة، ١٣٧٩.
٤٤. عسكري، ابوهلال؛ الصناعتين؛ بيروت: مكتبة عنصرية، ١٤١٩ق.
٤٥. علوي يمني، يحيى بن حمزة؛ الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز؛ بيروت: عنصرية، ١٤٢٣ق.
٤٦. عموش، خلود؛ الخطاب القرآني: دراسة في العلاقة بين النص و السياق؛ اردن: عالم الكتب الحديث، ١٤٢٩ق.
٤٧. فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى؛ كتاب الوافي؛ ج ١٣، تعليق علامه ضياء الدين؛ اصفهان: مكتبة الامام اميرالمؤمنين^(ع)، ١٤١١ق.

۴۸. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **التفسیر الصافی**؛ تحقیق حسین اعلمی؛ تهران: صدر، ۱۴۱۱ق.
۴۹. قاسمی، محمدجمال‌الدین؛ **محاسن التأویل**؛ تحقیق محمد باسل عیون السود؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۵۰. قاضی شهاب‌الدین، احمدبن عبدالله قلقشندی؛ **صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی تا].
۵۱. قائمی‌نیا، علیرضا؛ **بیولوژی نص**: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۵۲. قرطبی، ابن‌عبدالبر؛ **جامع بیان العلم و فضله**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۵۳. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ **الجامع لاحکام القرآن**؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۵۴. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲.
۵۵. کوثری، عباس؛ **نقش سیاق در تفسیر قرآن و فقه**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۲.
۵۶. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۵۷. مراغی، احمدبن‌مصطفی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۵۸. مرزوقی اصفهانی، احمدبن‌محمد؛ **کتاب الازمنة و الامکنه**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۵۹. مسلم، ابن‌حجاج؛ **صحیح مسلم**؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۶۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **قرآن‌شناسی**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۶۱. مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد؛ **خصائص التعبير القرآنی و سماته البلاغیة**؛ ترجمه حسین سیدی؛ تهران: سخن، ۱۳۸۸.
۶۲. معرفت، محمدهادی؛ **التمهید فی علوم القرآن**؛ ج ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۶۳. مغنیه، محمدجواد؛ **تفسیر الکاشف**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۲۴ق.
۶۴. مقاتل‌بن‌سلیمان؛ **تفسیر مقاتل‌بن‌سلیمان**؛ تحقیق عبدالله محمود شحاته؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۶۵. مکارم شیرازی و همکاران؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴.
۶۶. نسائی، احمدبن‌شعب؛ **خصائص امیرالمؤمنین**؛ ترجمه فتح‌الله نجارزادگان؛ قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
۶۷. نویری، شهاب‌الدین؛ **نهاية الارب فی فنون الادب**؛ قاهرة: دارالکتب و الوثائق القومیة، ۱۴۲۳ق.
۶۸. یونس، علی؛ **المعنی و ظلال المعنی**: انظمه الدلالة فی العربیة؛ لیبی: دارالمدار الاسلامیة، ۲۰۰۷م.

۵۲
زین

تابستان ۱۳۹۴ / شماره ۶۲ / علی راد، محمد خطیبی