

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷، پیاپی ۳۷، صص ۴۱-۷۳

DOI: 10.22051/tqh.2018.15108.1620

چالش ارتباط معنایی فواصل با محتوای آیات قرآن کریم

علی اصغر آخوندی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۴/۲۶

چکیده

قرآن کلام حکیم و حکیمانه است. اجزای کلام حکیم در ارتباط با یکدیگر قرار دارند. فاصله نیز در پایان آیه حتماً باید در پیوند معنایی وثیق با محتوای ماقبل خود باشد. این ارتباط گاه زود یاب و گاه دیر یاب و نیازمند تأمل و تفکر است. اما در مواردی نیز دشواریاب و به چالشی در تفسیر آیه تبدیل می شود. در این مقاله در صدد یافتن وجوه و چرایی این چالش و آنگاه در پی یافتن راه حل هایی برای برون رفت از آن هستیم. سه وجه چالش را می توان در عدم تناسب صدر و ذیل آیه، اطناب و ترادف و دوگانگی و تضاد در فرجام آیه جستجو کرد. برای برون رفت از چالش نیز باید علاوه بر وسعت

بخشیدن به محدوده تفکر و تدبر، به سیاق آیات، جزئیات و ریزه کاری‌های معنایی واژه‌ها و ساختار الفاظ توجه بیشتری نمود. این بحث در نشان دادن انسجام و تناسب اجزای آیات قرآن با یکدیگر بسیار راهگشا و ضروری بوده و البته کمتر نیز به آن پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: فواصل قرآنی، پیوند معنایی، مشکلات فواصل، چالش فواصل.

مقدمه

قرآن، کلام حکیم است. در کلام حکیم هر جمله در جایگاه واقعی خود قرار می‌گیرد و با جملات قبل و بعد نیز ارتباط حکیمانه و هدفمند پیدا می‌کند. در این میان فاصله‌ی آیه به‌ویژه آنجا که عبارت یا جمله‌ای مستقل است، جایگاه خاصی داشته و نمی‌تواند بی‌ارتباط با محتوای آیه باشد. در بسیاری از آیات، این ارتباط به نحوی آشکار است که اگر فاصله حذف یا جابجا شود صاحبان فطرت و ذوق سلیم متوجه آن می‌شوند. در مواردی نیز برای درک ارتباط و پیوند به اندک درنگ و تدبری نیاز می‌باشد، اما گاه با فواصلی روبرو هستیم که به‌حسب ظاهر و در نگاه آغازین هیچ‌گونه تناسب و ارتباطی با محتوای آیه ندارند و یا کشف ارتباط آن‌ها دشوار یاب است. این نوع را تحت عنوان «مشکلات فواصل» نام نهاده‌اند (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۴؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۸؛ مکی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۵۲۰؛ لاشین، ۱۴۰۲، ص ۱۵۵). در این نوشتار به‌جای «مشکلات فواصل» از «چالش پیوند معنایی فواصل با آیات» استفاده شده است.

اکنون سؤال اساسی این است که چه اموری باعث به وجود آمدن چالش، دیریابی و اشکال در فهم ارتباط و تناسب فواصل می‌شود؟ این اشکالات دارای چه جوهری است؟ راه برون‌رفت و حل این چالش و اشکالات چیست؟ لازم است ضمن برشمردن امور

چالش برانگیز و اشکال‌زا و بیان نمونه‌های متعدد برای هر کدام، به بررسی راه‌حل‌ها نیز پرداخت.

ضرورت و اهمیت این مسئله، به ضرورت و اهمیت تدبیر در قرآن و کشف ارتباط بین جملات آیات برمی‌گردد. افزون بر آن که به برطرف نمودن اشکالات برخی مستشرقان مبنی بر عدم پیوستگی و تناسب در آیات به خصوص فرجام آن‌ها کمک می‌کند.

در طول تاریخ اسلام تعداد اندکی از مفسران و دانشمندان علوم قرآنی به موضوع مشکلات فواصل توجه داشته و در کتاب‌های خود به صورت جستجوگری و گریخته به آن‌ها پرداخته‌اند. با جستجو در منابع، به جز اشاراتی گذرا در برخی از کتب علوم قرآنی مانند «البرهان» و «الاتقان» و کمی مفصل‌تر در کتاب «الدلالات المعنویة فی فواصل الآیات» از جمال محمود ابو حسان و مقاله «مشکلات الفواصل» از علی محمد حسن در مجله «الوعی الاسلامی» شماره‌های ۱۰۸ تا ۱۱۰ نوشته دیگری در زبان عربی و فارسی که به صورت یکجا و متمرکز به این موضوع پرداخته باشد، یافت نشد.

در این مقاله ضمن دسته‌بندی مشکلات فاصله در سه گروه، برای هر کدام نمونه‌هایی از آیات را با دیدگاه‌های مفسران برای برون‌رفت از مشکل ذکر و علاوه بر تحلیل برخی موارد، در پایان نیز راه‌کارهایی ارائه شده است.

۱. تعریف فاصله

قبل از ورود به موضوع چالش فواصل لازم است به صورت خلاصه تعریف فاصله را واکاوی کنیم. واژه فاصله اسم فاعل از ریشه «فصل» به معنای جداکننده بین دو چیز است که باعث تمییز و آشکار شدن آن‌ها می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۲۱).

در معنای اصطلاحی فاصله تعاریف زیادی وجود دارد. برخی آن را حروف همگون پایان آیات دانسته‌اند که باعث فهم بهتر معنا می‌شود (رمانی، ۱۳۸۷، ص ۹۷؛ باقلانی، ۱۹۹۷، ص ۶۱)، برخی دیگر به اواخر آیات فاصله گفته‌اند (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۳۹۵؛ ابن منظور ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۲۴؛ ابن خلدون، بی تا، ج ۱، ص ۷۸۱)، بی آن که مشخص سازند منظور حرف، واژه یا جمله آخر آیه است. زرکشی و سیوطی فاصله را کلمه آخر آیه مانند قافیه در شعر و سجع در نثر معرفی می‌کنند (زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۹؛ سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۶). هم‌چنین گفته شده: «فاصله توافق حروف پایانی آیات در حروف روی یا وزن است» (حسنای، ۱۴۰۶، ص ۲۹).

این تعاریف گرچه در نوع خود صحیح است اما جامع و مانع نیست. از این رو بر این باوریم که می‌توان تعریفی دقیق‌تر ارائه کرد: «فاصله دارای دو جنبه صوتی و دلالتی است. از جنبه صوتی، حروف و کلمه پایانی آیه است که به آیات یک سوره نظم و آهنگی خاص می‌بخشد. و از جنبه دلالتی، عبارت و جمله پایانی و مستقل برخی آیات است که دارای اهدافی خاص بوده و با مفاد و محتوای آیه خود پیوند معنایی وثیقی دارد» (آخوندی، ۱۳۹۴، ص ۲۱).

دلیل تقسیم فاصله به دو جنبه آن است که در بسیاری از کتبی که به این موضوع پرداخته‌اند علی‌رغم تعریف فاصله به حروف و کلمات پایانی آیه همانند سجع و قافیه، در عمل از جمله پایانی نیز استفاده کرده‌اند. همین مسأله باعث شده است تا پژوهشگران معاصر در تعریف فاصله توسعه داده و جمله پایانی آیه را نیز فاصله به حساب آورند. البته جمله فاصله بیشتر در مسائل دلالتی کاربرد دارد تا صوت و لفظ (ر.ک: آخوندی، ۱۳۹۵، ص ۴۴، صص ۸۱-۹۶؛ آیدین، ۱۴۰۹، ص ۵۴؛ سید، ۲۰۰۹، ص ۵۰؛ حشاش، ۱۴۲۸، ص ۹۴؛ یافی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۶؛ خضر، ۱۴۳۰، ص ۵۷). آنچه در این پژوهش مورد توجه است جنبه دلالتی و محتوایی فاصله است.

۲. گونه‌های چالش در فواصل آیات قرآنی

با بررسی‌هایی که در ارتباط و پیوند معنایی فواصل می‌توان انجام داد، به‌طور کلی به سه گونه چالش در این زمینه برمی‌خوریم که برای هر یک می‌توان نمونه‌هایی ارائه داد:

۱-۲. عدم تناسب صدر و ذیل آیات

همان‌گونه که گفته شد در حالت عادی، میان صدر و ذیل (فاصله) آیه از نظر معنایی پیوندی عمیق وجود دارد که با اندکی تأمل و توجه قابل درک است. اما در برخی از آیات به نظر می‌رسد که این تناسب و پیوند وجود ندارد و همین مسئله فهم معنای آیه را دچار اشکال و چالش می‌نماید. برای فهم ارتباط و تناسب معنایی این گونه موارد به درنگ و تعمق بیشتری نیاز است که برخی از مفسران به آن توجه داشته‌اند. آیات ذیل را به‌عنوان نمونه می‌توان ارائه داد:

(الف) ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۹)

در نگاه آغازین به نظر می‌رسد این آیه باید با قدرت خداوند ختم شود؛ چراکه صدر آیه تناسب بیشتری با قدرت دارد. اما با جمله «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» پایان یافته است که البته با درنگ و تأمل بیشتر روشن خواهد شد که همین نیز درست است.

این آیه خبر از آفرینش زمین و آنچه در آن است برحسب نیازها و در نظر گرفتن منافع و مسائل آنان و هم‌چنین از خلقت هماهنگ و مستحکم آسمان‌ها داده است. خالق با چنین ویژگی‌ها و شرایطی باید به آنچه از جزئیات و کلیات، مجمل و مفصل که انجام می‌دهد عالم باشد. از این رو پایان آیه تناسب و هماهنگی کامل با محتوای آن دارد (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۲؛ زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۸۵؛ سیوطی، بی تا، ج ۲،

ص ۲۸۵؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۷؛ معرفت، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۰۴؛ لاشین، ۱۴۰۲، ص ۱۶۰؛ ابوحسان، ۱۴۳۱، ص ۴۹۲).

طبرسی نیز معتقد است، قسمت ابتدای آیه به قدرت خداوند اشاره دارد و خداوند در آن خود را با قدرت و استیلاء وصف نمود و در پایان آن را به علم وصل کرد. زیرا وقوع فعل به صورت متقن و مستحکم با قدرت و علم امکان پذیر است» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷۳).

باید توجه داشت که برخی صفات برای برخی دیگر حالت مقدمه و پیش نیاز را دارند. مثلاً برای داشتن قدرت بدون تردید نیاز به علم می باشد. و گرنه قدرت بدون علم نمی تواند دوام و ثبات داشته باشد. به همین دلیل در این آیه ابتدا به قدرت و در پایان به پیش نیاز آن که علم است اشاره شده است.

ب) ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۹)

این آیه با «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» پایان یافته است. با توجه به این که «عزت و حکمت» از نظر وضع لغوی بر شدت و قدرت همراه با حکمت دلالت می کند، به ذهن می تراود که محتوای آیه با دو صفت «رئوف» و «رحیم» یا «علیم» و «حکیم» بیش از «عزیز» و «حکیم» هماهنگی و تناسب داشته باشد. حال بنگریم ارتباط عزت و حکمت با محتوای آیه چگونه است:

به باور زرکشی وجه مناسبت این فاصله آن است که بعثت پیامبر برای ولایت و حکومت است و این امر از سوی عزیزی است که بر آنچه بخواهد غالب می آید. هم چنین پیامبر باید به قومش حکمت بیاموزد و آموزش حکمت از سوی رسول باید به حکمت فرستنده او مستند باشد. چرا که رسول واسطه میان خداوند و مردم است پس ناگزیر باید او

نیز حکیم باشد. بدین گونه فاصله با محتوای آیه متناسب و در ارتباط و در جایگاه خود آرام گرفته است (زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۸؛ لاشین، ۱۴۰۲، ص ۱۵۶).

مفسر دیگری گفته است: «تأسیس پایگاه رفیع فرهنگی و تشکیل بارگاه منبع سیاسی و اجتماعی (توسط پیامبر) نیازمند به وصف ممتاز عزت نفوذناپذیر و حکمت مصون از تعقیب «لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ» (رعد: ۴۱) است که در پایان آیه به آن اشاره شده است «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۷، ص ۸۵).

پس با درنگ و تدبیر روشن می‌گردد که حضرت ابراهیم در دعای خود از خداوند می‌خواهد به پیامبری که از نسل او برمی‌گزیند حکومت و ولایت عنایت کند که این مستلزم عزت و حکمت است و به همین دلیل در ذیل آیه دو صفت عزیز و حکیم آمده است.

ج ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۲۷)

در ابتدای آیه فقط عزم بر طلاق ذکر شده و عزم نیز دانستنی است و نه شنیدنی. اکنون جای این سوال وجود دارد که چرا از «سمیع» استفاده شده است؟ فایده ذکر سمیع چیست؟ به باور برخی میان فاصله و جمله اول تناسبی وجود ندارد و از همین رو در تفسیر آیه دچار مشکل شده‌اند. مثلاً گفته شده که عزم بر طلاق و عدم بازگشت و کوتاه نیامدن، در اغلب موارد خالی از سختی و غر زدن نیست. حداقل شخص برای این تصمیم ناگزیر با خود سخن گفته و نجوا خواهد کرد. آن سخن را نیز جز خدا کسی نمی‌شنود همان طور که او وسوسه شیطان را نیز می‌شنود (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۸).

برخی دیگر نیز به نحوی به تفسیر آیه پرداخته‌اند که به کلی این چالش از میان رفته است: «ذکر «سَمِيعٌ عَلِيمٌ» به این دلیل است که از چیزی خبر می‌دهد که وقوع طلاق را حکایت می‌کند و آن شنیدنی است و بر خدا نیز مخفی نمی‌ماند و آن را می‌شنود» (طوسی،

۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۳۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۷۱). علامه طباطبایی نیز می نویسد: «منظور از عزم بر طلاق، عزم و انجام دادن آن است و جمله «فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» مشعر بر آن است؛ زیرا شنیدن با خود طلاق مناسبت دارد نه با عزم بر آن» (طباطبایی ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۱۸).

آیت الله جوادی آملی نیز از ذکر وصف سمیع، کافی نبودن عزم بر طلاق بدون صیغه آن و جاری شدن صیغه را نتیجه گرفته و می نویسد: «در صورت کفایت عزم بر طلاق، قرآن کریم فقط می فرمود که خداوند به آنچه در دلها می گذرد آگاه است و شنوا بودن خداوند را ذکر نمی کرد. پس وقوع طلاق منظور خداوند است و در طلاق هم صیغه خاص معتبر است. وصف شنوا بودن خداوند نیز آمده است و گرنه عزم قلبی متعلق شنیدن نمی شود بر خلاف آنچه زمخشری در کشاف آورده است که دمدمه و گفت و گوی شخص با خود، مسموع خداست مانند و سوسه شیطان که مسموع الهی است» (جوادی آملی ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۲۳۵).

نکته قابل توجه در تفسیر عالمان شیعه آن است که از طریق فاصله آیه به تبیین متن پرداخته اند و این نقش فاصله را در تبیین محتوا روشن می سازد. از همین روش در بسیاری موارد برای برطرف شدن چالش ارتباط معنایی می توان استفاده کرد.

(۵) ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (مائده: ۱۱۸)

این آیه که حکایت قسمتی از گفتگوی حضرت عیسی با خداوند است از مهمترین آیات در بحث مشکلات فواصل است. در نگاه آغازین به نظر می رسد که به جای «فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» باید (فانک انت الغفور الرحیم) می آمد. زیرا غفور و رحیم هماهنگی بیشتری با جمله «وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ» دارد. اگر این آیه را در کنار آیه ای که از زبان حضرت ابراهیم نیز ذکر شده قرار دهیم که فرمود: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (ابراهیم: ۳۶) این گمان قوی تر خواهد شد.

شاید بر همین اساس است که بنا به نقل زرکشی (پیشین، ص ۱۷۹) و سیوطی (بی تا، ص ۲۸۴)، در مصحف ابی نیز همین گونه ثبت شده و ابن شنبوذ نیز این گونه قرائت می کرده است که قرائت شاذی است. اما با دقت نظر و تأمل بیشتر مشخص می شود که آن گونه که در مصحف فعلی آمده، مناسب تر است.

برخی از محققان نوشته اند: «کسی که مستحق عذاب است را جز بزرگی که کسی مافوق او نیست، نمی تواند ببخشد. پس او عزیز است؛ چرا که عزیز در صفات خدای تعالی همان غالب و پیروز است... و همچنین او باید با حکمت توصیف شود، چرا که حکیم کسی است که هر چیزی را در جای خود قرار می دهد. البته گاهی در بعضی از افعالش وجه حکمت پنهان می ماند؛ به گونه ای که ضعیفان گمان می کنند که آن خارج از حکمت است. در توصیف به حکیم، ابتکاری نیکو صورت گرفته است. یعنی اگر آنان را با وجود استحقاق عذاب ببخشی، کسی نمی تواند متعرضت شود؛ زیرا حکمت در آن چیزی است که تو انجام می دهی.

همچنین گفته شده در این آیه، مقام بیزاری جستن است و در این مقام صفتی که اقتضای عفو و بخشش داشته باشد ذکر نمی شود؛ بلکه در این موارد صفت عزت ذکر می شود. به این معنی که او عزیز غالب و حکیم است که اشیاء را در جایگاه خودشان قرار می دهد. به همین دلیل اگر کسی را که مستحق عذاب است ببخشد بر او اعتراض نمی شود (زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۰؛ ر، ک: ابن ابی الاصبغ، بی تا، ص ۵۲۹؛ سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۴؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۶؛ مطعنی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۰؛ لاشین، ۱۴۰۲، صص ۱۵۷-۱۵۸؛ ابوحسان، ۱۴۳۱، صص ۴۹۹-۵۰۰).

این گروه برای برطرف کردن چالش معتقدند که علت ذکر عزت و حکمت آن است که حضرت عیسی قصد سؤال و درخواست نداشته و برای همین (الغفور الرحیم) نگفته است. در عوض دو صفت عزیز و حکیم در اینجا از بلاغت بیشتری نیز برخوردار است؛

زیرا شامل مغفرت و رحمت نیز می‌شود. وجود عزیز و حکیم، هر گاه مغفرت و رحمت اقتضا کند و صواب باشد آن را اعمال می‌کند و هر جا اقتضا نداشته و صواب نباشد خیر؛ در حالی که غفور و رحیم چنین نیست (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۷۱-۷۲؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۳، صص ۴۱۵-۴۱۶).

علامه طباطبایی و به تبع ایشان آیت الله جوادی آملی با مقایسه گفتگوی دو پیامبر بزرگ با خداوند، جایگاه این دو گفتگو را متفاوت دانسته‌اند. به باور علامه، گفتگوی حضرت عیسی (ع) در مقام مشافهه و تکلم مستقیم با خداوند و در عالم آخرت است و نه در مقام شکایت یا شفاعت، در حالی که سخن حضرت ابراهیم (ع) در این دنیا و در مقام دعا و درخواست است و این دو مقام هر کدام حساب خاص خود را دارد. مقام مشافهه و تکلم با پروردگار در قیامت مقام عنایت خداوند است، مقامی است که عزت و عظمت حکیمانه خدای واحد قهار ظهور می‌یابد، عظمتی که هیچ موجودی تاب مقاومت در برابر آن را ندارد.

به همین دلیل، در این مقام باید آخرین درجه ذلتِ عبودیت رعایت شود، و از هر گونه کرشمه، ناز و پرحرفی و یا خواهش، تمنا و مداخله در امور مولا اجتناب گردد. البته چشم و دل بنده در آن مقام به دلیل جلوه و ظهور عظمت حق و سطوت الهی که قاهر و غالب بر هر چیز است، چنان پر می‌شود که جز التجاء به او و خرج کردن تنها سرمایه‌اش یعنی ذلتِ عبودیت و مسکنتِ بندگی و مملو کیت به تمام معنا، چیزی برایش باقی نمی‌ماند. از این رو حضرت عیسی (ع) عرض می‌کند: «وَإِنْ تَعْفُرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» و نمی‌گوید (فانک انت الغفور الرحیم). ایشان در این سخن در مقام عنایت خداست. تعبیر «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ» هم شکایت نیست، زیرا او نگفت «خدایا آن‌ها را عذاب کن» بلکه تعبیر او ترحم‌آمیز است. درباره مغفرت هم تعبیری نیاورد که گویای شفاعت باشد، بلکه عرض کرد اگر تو تبهکاری را بیامری، بر تو اعتراضی نیست «وَإِنْ تَعْفُرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

اما حضرت ابراهیم (ع) که عرض کرد: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (ابراهیم: ۳۶) در مقام مشافهه، گفت و شنود و سؤال و جواب با خداوند نبود بلکه تنها در مقام دعا و خواهش بود. در چنین مقامی بنده باید دل را تا آن جا که می تواند سرشار از رحمت الهی سازد و با یک دنیا امید دعا کند (ر.ک: طباطبایی ۱۳۷۰، ج ۶، صص ۳۹۶-۳۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۴، صص ۳۰۲-۳۰۳).

به هر حال همان گونه که ملاحظه شد جمعی با توجه به معنای واژه ها و صفات الهی و برخی دیگر با توجه به سیاق کلی آیات و مقامی که گفتگو در آن صورت می گیرد، تلاش کرده اند پیوند معنایی فاصله با ماقبل را روشن سازند و البته آنچه با توجه به سیاق گفته شده لطیف تر است.

﴿تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْتُمْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا﴾ (اسراء: ۴۶)

این آیه نیز از آیاتی است که در درنگ کوتاه، فاصله آن با محتوا هماهنگی ندارد و این پرسش ایجاد می شود که چه ارتباطی میان صفات حلیم و غفور با تسبیح و تنزیه خداوند توسط موجودات و اشیاء وجود دارد؟

در حکمت ذکر این دو صفت در پایان آیه نظرات مختلفی بیان شده است. برخی گفته اند همه موجودات و اشیاء خدا را تسبیح می گویند و هیچ عصیانی در حق او انجام نمی دهند در حالی که شما عصیان می ورزید. خداوند در مقابل عصیان شما حلیم و آمرزنده است. بنابراین برای مراعات این عصیان که در تقدیر است آیه با این فاصله ختم شد.

همچنین گفته شده تقدیر آن است که او در مقابل تفریط تسبیح کنندگان، حلیم و نسبت به گناهانشان، غفور است. یا نسبت به مخاطبین، به دلیل کم کاری و اهمالی که در دقت نظر در آیات و عبرت ها دارند و تسبیح آن ها را نمی فهمند حلیم است. در صورتی که

آن‌ها باید با تأمل در آنچه در مخلوقاتش به ودیعت گذاشته که باعث تنزیه او می‌شود حق او را باز شنا سند (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۵؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۳۷-۳۸؛ ر.ک: زرکشی ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۱۸۱-۱۸۲).

در این دیدگاه‌ها فاصله بر اساس توجه به جملات موجود در آیه مورد بررسی قرار گرفته است، اما آیت الله معرفت با توجه به مجموعه آیات، فاصله را به سیاق پیوند می‌دهد. چراکه در سیاق به صورت مفصل اعمال بدی که عرب جاهلی انجام می‌دادند بیان شده است. آنگاه خداوند برای تحریض و تشویق آنان به توبه از آن اعمال و بازگشت به شریعت الهی، سخن را با تسیحی که در طبیعت وجود دارد پی‌گیری کرد و از آنان نیز خواست مانند سایر مخلوقات باشند. بنابراین ختم آیه با حلم از آنچه انجام می‌دهند و غفران از آنچه قبلاً مرتکب شده و بازگشت نمودند مناسبت دارد (معرفت ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۰۵). به نظر می‌رسد که اگر فاصله با سیاق پیوند داشته باشد مطالب بیشتری دریافت خواهد شد.

(و) ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (فرقان: ۶)

چالش آیه در آن است که به نظر می‌رسد فاصله با جمله قبل از خود مطابقت ندارد. برخی از مفسران از جمله زمخشری به این مسأله دقت داشته و در صدد برطرف کردن این توهم برآمده‌اند. ایشان بعد از شرح معنای آیه، دو راه حل ارائه می‌دهد: «اگر بگویی چگونه جمله «إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» با معنای آیه مطابقت می‌کند؟ می‌گوییم: خداوند در آیات قبل با تهدید سخن گفت. سپس مسأله را با قدرت بر انجام تهدید، پی‌گیری کرد؛ زیرا جز کسی که قدرت بر عقوبت دارد، به مغفرت و رحمت توصیف نمی‌شود. شاید هم تنبیه و آگاهی است بر این که به دلیل دشمنی‌شان، باید عذاب بر ایشان فروریزد، اما آن را از آنان بازداشت؛ زیرا او غفور و رحیم است، مهلت می‌دهد و تعجیل نمی‌کند (زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ابوحسان، ۱۴۳۱، ص ۳۷).

باید گفت راه حل زمخشری کارگشا نیست. زیرا اولاً در جملات قبل سخن از قدرت نیست، بلکه سخن از علم خداست. ثانیاً این پاسخ، در صورتی درست بود که به جای رحیم، از صفت حلیم استفاده شده بود.

علامه طباطبایی ضمن تبیین دیدگاه زمخشری مبنی بر این که «عَفُوراً رَّحِماً» تعلیل مهلت و عدم تعجیل در عقوبت افترا زنندگان و تکذیب کنندگان است، آن را به دلیل عدم هماهنگی با سیاق نمی پذیرد و معتقد است آیه شریفه در مقام رد ادعای مشرکین مبنی بر افک و مفتی بودن و از اساطیر بودن قرآن است. علاوه بر آن تعلیل به جمله «إِنَّهُ كَانَ عَفُوراً رَّحِماً» در جایی به کار می رود که بخواهند علت برداشتن اصل عذاب را بیان کنند نه تأخیر آن را؛ و صفاتی از قبیل حلیم، حکیم و علیم برای تعلیل تأخیر مناسب است، نه غفور و رحیم.

سپس ایشان دیدگاه خود را چنین بیان می کند: «هماهنگ تر با مقام مباحثه، مخاصمه، دفاع به وسیله روشن کردن حق و تعلیل به مغفرت و رحمت این است که جمله «إِنَّهُ كَانَ عَفُوراً رَّحِماً» تعلیل باشد برای اینکه چرا قرآن را نازل کرد. اتفاقاً در آیات قبل هم تصریح فرمود که «نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱). آن را نازل کرد تا برای همه عالمان نذیر باشد. در چنین مقامی تو صیغ خود به اینکه سر آسمانها و زمین را می داند، برای اشاره به این نکته است که سر خود کفار را هم می داند و از باطن آنها که استدعای شمول مغفرت و رحمت الهی را دارد، آگاه است. هرچند به علت کفر به زبان چنین تقاضایی ندارند، ولی فطرت و سرشتشان طالب سعادت و حسن عاقبت می باشد.

سعادت انسانیت نیز با شمول مغفرت و رحمت به دست می آید. گرچه بسیاری از کفار آن را از غیر مغفرت و رحمت و در تمتع از حیات مادی و زینت های ناپایدار آن جستجو می کنند. بنابراین معنا، آیه شریفه حجتی برهانی است بر حقیقت دعوت رسول

خدا(ص) که قرآن مشتمل بر آن است و بر بطلان ادعای کفار که آن را افک و از اساطیر می خوانند.

بیان این حجت آن است که خدای سبحان سر نهفته در آسمانها و زمین را می داند. پس به اسرار نهفته در جبلت و فطرت شما هم آگاه است و می داند شما در فطرت خود دوست دار سعادت و در جستجوی حسن عاقبت هستید و سعادت همان رستگاری در دنیا و آخرت است. از آنجا که او غفور و رحیم است، لازمه این دو صفت، آن است که آنچه را به زبان فطرت و سر خود می جوید، اجابت و شما برای رسیدن به هدفتان هدایت کند و در نتیجه شما را به سعادت برساند. و این کتاب همان راه را برای شما بیان می کند...» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۵، ص ۲۵۷-۲۵۹).

ملاحظه می شود که این نظر از دیدگاه اول بهتر و برای پذیرش مناسب تر است؛ اما اشکالی که علامه بر دیدگاه زمخشری وارد کرد و گفت اگر بیان آنها درست باشد باید از حلم و رحمت سخن گفته می شد، تا حدودی بر دیدگاه خود ایشان نیز وارد است. به نظر می رسد این دیدگاه در صورتی کاملاً درست بود که به جای مغفرت از رأفت و لطف استفاده شده بود. مغفرت در جایی به کار می رود که بنده ای خطایی کرده و سپس بخشیده می شود؛ اما با توجه به نظر علامه، خداوند از روی لطف و رحمت خود برای سعادت مندی همگان قرآن را نازل فرموده است.

﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (غافر: ۸)

ارتباط فاصله این آیه نیز چالش انگیز و دیریاب است. علامه طباطبایی این چالش را چنین تبیین می نماید: «ملائکه جمله «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» را برای تعلیل درخواست های

خود گفتند. لکن چون مغفرت و رحمت خدا را درخواست کرده بودند، مقتضای ظاهر کلام این بود که بگویند (انک انت الغفور الرحیم)، اما به جای آن گفتند «الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». آن گاه در صدد برطرف نمودن چالش گفته است: «این بدان جهت بود که در آغاز درخواست خود، خدا را به رحمت و علم ستوده بودند. لازمه سعه رحمت این است که هر چه بخواهد، به هر کس بخواهد عطا کند و کسی مانعش نباشد و این همان عزت است. زیرا عزت به معنای آن است که قدرت بر اعطاء و منع داشته باشد.

لازمه سعه و شمول دامنه علمش به همه موجودات نیز این است که علم او به تمامی اقطار و نواحی فعل خودش نافذ و در هیچ جهتی جهل نداشته باشد. لازمه داشتن چنین علمی آن است که هر عمل و کارش متقن و از هر جهت درست باشد و این همان حکمت است. پس این که فرمود: «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» در معنای شفیع قرار دادن رحمت و سعه علم خدای تعالی است که در آغاز درخواست خود به عنوان توطئه و زمینه چینی برای بیان حاجت یعنی آموزش و بهشت ذکر کرده بودند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۷، ص ۴۹۲-۴۹۳). علاوه بر نمونه های فوق، می توان به آیات ۲۲۵ سوره بقره، ۲۹ سوره آل عمران، ۴۹ سوره انفال، ۷۱ سوره توبه، ۴۶ سوره اسراء، ۱۰ سوره نور، ۶۲ سوره عنکبوت، ۷۹ سوره یس، ۵ سوره ممتحنه، و ۱۹ سوره ملک اشاره کرد.

۲-۲. اطناب و ترادف جملات پایانی (مازاد بودن عبارت پایانی)

در فرجام آیاتی از قرآن، جمله و یا عبارتی می یابیم که با جمله یا فعل قبل از خود مترادف و هم معناست و به نظر می رسد وجود یکی از دو عبارت در آیه کافی بود و آمدن هر دو باعث اطناب شده است. این چالش را در آیات ذیل می توان مشاهده کرد:

(الف) ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾
(بقره: ۸۳)

در پایان این آیه و آیات ۲۳ سوره آل عمران، ۲۳ سوره انفال و ۷۶ سوره توبه دو واژه «تولی» و «اعراض» در کنار هم آمده‌اند. در نگاه اولیه به ذهن می‌طراود با توجه به مترادف دو فعل چه نیازی به آوردن هر دو بود؟ آیا یکی از آن‌ها از دیگری کفایت نمی‌کرد؟ در پاسخ، دیدگاه‌هایی مطرح شده است. برخی ذکر این دو واژه را از سنخ تکرار و بعضی برای تأکید بیشتر می‌دانند. گروهی نیز با توجه به تفاوت معنایی واژه‌ها دلایل دیگری از جمله نهایت ذم ذکر کرده‌اند.

ابن سنان در تفاوت دو واژه می‌نویسد: «تولی و اعراض مثل کسی است که راهی را برای رفتن انتخاب می‌کند. در تصمیم او برای رفتن و برگشتن دو حالت وجود دارد:

۱- به محل ابتدای حرکتش برگردد و آن تولی است.

۲- راه را ترک و عرض آن را بگیرد و این اعراض است.

متولی کارش از اعراض کننده راحت‌تر است، زیرا در صورت پشیمانی، برگشت و ادامه‌ی راه برای او آسان است. اما اعراض کننده از آنجا که مسیر را ترک کرده و در عرض جاده، راه دیگری را در پیش گرفته است نیاز به جستجوی راه دارد. از این رو بازگشتش به جاده دشوار خواهد بود و این نهایت ذم است، چراکه آنان بین برگشت و اعراض جمع کرده‌اند» (خفاجی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۴).

اما درباره این آیات بهترین توضیح و راه حل را باید از تفسیر تسنیم جستجو کرد. آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیه مورد بحث با رد شائبه تکرار و تأکید و با بیان دو وجه، مشکل فاصله را برطرف می‌سازد. ایشان ابتدا به تبیین موضوع پرداخته و می‌نویسد: «آیا تولی و اعراض به یک معناست و جمله «وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ» تأکید «تَوَلَّيْتُمْ» است، چنان‌که آلوسی

آن را پذیرفته (آلوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۰) و در نتیجه واو در این جمله عطف است (چون در این صورت، تولی و اعراض به یک معناست و این مطلب با حالیه بودن واو سازگار نیست) یا تأکید نیست بلکه این جمله بر مطلب دیگری غیر از اصل (پشت کردن) دلالت دارد و در نتیجه واو می تواند حالیه باشد؟» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۳۹۷).

ایشان حمل بر تأکید را نپسندیده و بر این باور است که آن در مواردی است که وجه دیگری محتمل نباشد. در اینجا به مناسبت اینکه دو وجه دیگر محتمل است پس تأسیس بهتر از تأکید است. دو وجه محتمل عبارتند از:

«۱- وجهی که امین الاسلام طبرسی (بی تا، ج ۱، ص ۱۱۸) و نظام الدین نیشابوری (۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۲۶) و ابو سعود (بی تا، ج ۱، ص ۱۲۳) آن را پذیرفته اند که جمله «تَوَلَّيْتُمْ» بر اصل اعراض دلالت دارد، اما جمله «وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» با توجه با اسمیه بودن آن و به صورت وصف آمدن «مُعْرِضُونَ» بیانگر ثبات و اعتیاد آنان در اعراض است. در نتیجه دو جمله مزبور بدین معناست: شما در حالی به میثاق پشت کردید و از آن روی برتافتید که عادت شما پیمان شکنی و اعراض از عهدهاست. پس اعراض شما عمدی بود نه قهری، دیرپا بود نه نوپا و پیشه و ملکه بود، نه مقطعی و حال.

۲- وجه دیگر مبتنی بر وجود فرق بین تولی و اعراض است (آلوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۰). تولی، مطلق پشت کردن است، خواه قلب هم روی گردان شده باشد یا عقدالقلب به حال خود باقی باشد، ولی اعراض در جایی است که قلب نیز پشت کند و منصرف شود. بنابراین مفاد آیه این است که تولی بنی اسرائیل با میل و انصراف قلبی بوده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۳۶۷-۳۶۸).

در تفسیر آیه ۲۳ سوره انفال نیز همین دیدگاه وجود دارد جز اینکه در ابتدای مطلب با کمک گرفتن از قواعد ادبیات عرب و تلفیق کردن هر دو وجه بالا پاسخ داده شده است. در تفسیر این آیه آمده است:

«با توجه به هم معنا بودن «تَوَلَّى» (پشت کردن) و «اعراض» (روی برگرداندن) ممکن است در آیه تکرار به نظر برسد، ولی تکرار نیست. اگر می‌فرمود: (تَوَلَّوْا وَاَعْرَضُوا) تکرار و تأکید بود، لیکن «لِتَوَلَّوْا» فعل و «مُعْرِضُونَ» صفت مشابهه (نه اسم فاعل) بر وزن اسم فاعل باب افعال است، و چون صفت مشابهه نشانه ثبات و استقرار است، «لِتَوَلَّوْا» یعنی پشت می‌کنند و «مُعْرِضُونَ» یعنی ملکه آن‌ها روی گردانی است و اسماع [شنوانیدن] الهی را از ژرفای دل نفی می‌کنند و نمی‌پذیرند. گاهی کسی روی برمی‌گرداند، ولی راه باز است و می‌تواند توبه کند، چنین کسی تنها تَوَلَّى کرده اما «لِتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ» یعنی دیگر راه بسته شده و دل آنان مهر خورده و گنگ و کور هستند و باز نمی‌گردند: «صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (بقره: ۱۸)» (همان، ج ۳۲، ص ۲۶۳).

بنابراین ملاحظه می‌شود اگر به جزئیات معنای هر دو واژه و تفاوت ساختار صرفی آن دو دقت شود مشکل فاصله در این آیات برطرف شده و ارتباط کاملاً روشن می‌گردد. نکته جالب آن که دو واژه «اعراض» و «تَوَلَّى» چهار بار در کنار هم قرار گرفته و هر چهار بار نیز در پایان آیه است. به نظر می‌رسد در کنار هم آمدن این دو واژه با پایان آیه و مراعات فواصل نیز بی‌تناسب نیست. از طرفی واژه «وَلَّى» و مشتقات آن که بیش از ۶۰ بار در قرآن به کار رفته در بیشتر مواقع همراه با واژه‌ای دیگر مانند «دبر» و مشتقاتش آمده است که علی‌رغم ترادف ظاهری این واژگان، حتماً تفاوت ظریف معنایی داشته که باید توسط محققان ژرف‌نگر روشن گردد.

ب) ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ مَمْنُونَ الْوَمُوتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (آل عمران: ۱۴۳)

چالش این آیه نیز چگونگی ملاقات مرگ در حال نگریستن به آن و ترادف دو واژه «رَأَيْتُمُوهُ» و «تَنْظُرُونَ» است.

قاضی عبدالجبار می نویسد: «منظور دیدن اسباب و مقدمات مرگ است نه خود آن. زیرا که مرده ممکن نیست بفهمد مرگ چگونه است و آن را نگاه کند» (۱۴۲۶، ص ۸۰). زمخشری نیز نوشته است: «یعنی آن گاه که برادران و خویشاوندان شما جلوی چشمتان کشته می شوند مرگ را می بینید» (بی تا، ج ۲، ص ۴۴۹).

اما طبرسی «وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» را تأکید برای رؤیت گرفته و گفته است همان طور که می گوئیم به طور عیان آن را دیدم یا با چشم آن را دیدم و یا با گوشم آن را شنیدم، اینجا نیز همین گونه است؛ برای این که توهم رؤیت قلبی پیش نیاید فاصله آورده شد» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۴۷).

به نظر می رسد که دو دیدگاه اول چیزی جز تکلف نباشد؛ اما علاوه بر آنچه طبرسی گفته است می توان به هماهنگی و توافق فواصل آیات سوره نیز اشاره کرد و فاصله آیه را از نوع ایغال^۱ دانست. ایغال از صنایع ادبی است که افزون بر هماهنگ کردن فرجام آیه با فواصل دیگر، زیادت معنا را نیز به همراه دارد.

(ج) ﴿قَدْ حَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (انعام: ۱۴۰)

در این آیه نیز گرچه جمله‌ی قبل از فاصله، از ضلالت سخن گفته اما با اشاره به عدم اهتداء پایان یافته است. اینک می توان پرسید که چه فایده‌ای در بیان جمله آخر وجود دارد؟ آیا تصریح به ضلالت دلالت بر عدم اهتداء ندارد؟

در جواب گفته شده که فائده آوردن «وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» بعد «قَدْ ضَلُّوا» بیان این مطلب است که بعد از گمراهی دیگر هدایت نشدند؛ چرا که احتمال هدایت برای برخی از مردم

^۱ ایغال: «به پایان رساندن کلام با زیادت‌ی که معنی بدون آن نیز تمام است» (مطعنی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۳). می توان آن را این گونه نیز تعریف کرد که: متکلم پس از آن که معنای کلامش پایان یافته است، چیزی بر آن بیفزاید.

بعد از گمراهی وجود دارد (رازی، ۱۴۱۳، ص ۱۳۲؛ ابوحسان، ۱۴۳۱، ص ۵۰۱). مفسر دیگری نیز آوردن جمله پایانی را برای مبالغه در نفی هدایت آنان دانسته است. چراکه صیغه فعل اقتضاء حدوث آن را بعد از نبودنش دارد. به همین دلیل جمله پایانی را برای بیان عمق ضلالت‌شان آورد و اینکه گمراهی آنان تاریکی فوق تاریکی است (خفاجی، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۲۹).

جمع هر دو دیدگاه در اینجا ممکن است؛ چراکه به خاطر گمراهی زیادشان، امکان هدایت دوباره آنان به هیچ عنوان فراهم نبوده است.

(د) ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انفال: ۵۵)

چالش آیه این است که با وجود «الَّذِينَ كَفَرُوا» چه نیازی به «فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» است؟ برخی بر این باورند که این جمله بیان می‌دارد بدترین جنندگان کافرانی هستند که تا وقت مردن ایمان نمی‌آورند و بر کفر خود استمرا دارند (رازی، ۱۴۱۳، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۸).

علامه طباطبایی نیز ضمن اشاره به این مطلب، آمدن جمله «فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» را همراه با فاء تفریع، بعد «الَّذِينَ كَفَرُوا»، به دلیل رسوخ کفر در دل آنان می‌داند؛ به گونه‌ای که دیگر امیدی به برطرف شدن کفر و ایمان آوردن‌شان نباشد. چنین کسانی را نباید انتظار داشت که ایمان در دلشان راه یابد، چون کفر و ایمان ضد یکدیگرند. بنابراین منظور از «الَّذِينَ كَفَرُوا» کسانی است که در کفر استوارند. قرینه‌ای هم که بر این معنا دلالت دارد آیه «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ، وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ» است (انفال: ۲۲-۲۳) (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۱۷۱).

﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْْبُدُ هَؤُلَاءِ مَا يَعْْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوقِفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ﴾ (هود: ۱۰۹)

در این آیه نیز با توجه به اینکه واژه «توفیه» اعطاء چیزی به طور کامل است، می توان پرسید چرا بعد از «وَإِنَّا لَمُوقِفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ»، عبارت «غَيْرَ مَنْقُوصٍ» آمده است؟

برخی بر این باورند که جایز است توفیه هم ناقص باشد و هم کامل؛ مثلاً می توان گفت: «وَفَيْتُهُ شَطْرَ حَقِّهِ، وَ ثُلُثَ حَقِّهِ وَ حَقَّهُ كَامِلاً وَ نَاقِصاً» (نصف حَقِّش، دو سوم حَقِّش و یا حَقِّش را به صورت کامل یا ناقص پرداخت کردم) (زمخشری، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۷؛ همچنین ر.ک: ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۶۱) البته ابو حیان و دیگران این سخن را مغلطه دانسته و گفته اند هنگام بیان «وَفَيْتُهُ شَطْرَ حَقِّهِ، وَ ثُلُثَ حَقِّهِ وَ...» منظور این است که نصف یا یک سوم حق به طور کامل داده می شود و از آن چیزی کم نمی شود (آلوسی، بی تا، ج ۶، ص ۳۴۲).

اما آنچه صحیح تر به نظر می آید این است که گرچه جمله «وَإِنَّا لَمُوقِفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ» به معنی ادای حق به طور کامل است، اما ذکر عبارت «غَيْرَ مَنْقُوصٍ» (بی کم و کاست) برای تأکید بیشتر روی مسأله و دفع توهم هرگونه تجاوز به حق است (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۲، ص ۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۱، ص ۵۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۲۵۴؛ آلوسی، بی تا، ج ۶، ص ۳۴۲؛ شرف الدین، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۰).

﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ (طه: ۷۹)

در این آیه به نظر می رسد با وجود جمله «وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ» نیازی به عبارت «وَمَا هَدَى» نباشد. دلیل وجود این فاصله چیست؟

در جواب باید گفت گرچه این دو جمله یک مفهوم را می رسانند و شاید به همین جهت بعضی از مفسرین جمله فاصله را تأکید جمله اول دانسته اند، ولیکن این دو جمله با

هم تفاوت دارند و آن اینکه «اضل» اشاره به گمراه ساختن است و «ما هدی» اشاره به عدم هدایت بعد از روشن شدن گمراهی است.

یک رهبر، گاهی اشتباه می‌کند و پیروانش را به جاده انحرافی می‌کشاند، اما به هنگامی که متوجه شد فوراً آن‌ها را به مسیر صحیح باز می‌گرداند، اما فرعون آن چنان لجاجتی داشت که پس از مشاهده گمراهی باز حقیقت را برای قومش بیان نکرد، و هم چنان آنها را در بیراهه‌ها کشاند تا خودش و آن‌ها را نابود کرد.

به هر حال، این جمله در واقع سخن فرعون را در آیه «وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ» (غافر: ۲۹) به سخره گرفته که علی‌رغم ادعایش آن‌ها را هدایت نکرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۰؛ رازی، ۱۴۱۳، ص ۳۲۷؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۶، ص ۱۵۸؛ شرف الدین، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۵۲).

(ز) ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (زخرف: ۶۶)

با توجه به اینکه انسان نسبت به امری که به صورت ناگهانی و «بغتة» اتفاق می‌افتد آگاهی ندارد، دلیل ذکر عبارت «و هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» در پایان آیه چیست؟
 زمخشری در پاسخ می‌نویسد: «معنای «و هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» این است که آنان به سبب اشتغال به امور دنیایی غافل هستند و این مانند فرموده خداست که «تَأْخُذُهُمْ وَ هُمْ يَحْصِمُونَ» (یس: ۴۹). و این می‌رساند که جایز است که چیزی ناگهانی به سراغشان بیاید و آنان هشیار باشند» (زمخشری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۳). فخر رازی نیز در پاسخ این سوال می‌نویسد جایز است چیزی ناگهانی بیاید در حالی که آنان آگاه باشند به سبب اینکه آن را مشاهده می‌کنند (فخر رازی، ۱۴۲۱، ج ۲۷، ص ۶۴۱).

البته احتمال ناگهانی آمدن چیزی با آگاهی نسبت به آن نیز از آیه برداشت می‌شود؛ اما در اینجا همان‌گونه که زمخشری گفته است به دلیل اشتغال بیش از حد به دنیا، نسبت به

آمدن قیامت غافل هستند. برای اطناب و ترادف جملات، علاوه بر نمونه‌های فوق، به آیات ۱۵۲ سوره بقره، ۲۵ سوره توبه، ۷، ۶۲ و ۱۳۵ سوره طه، ۴ سوره شعراء و ۲۸ سوره مدثر می‌توان اشاره کرد.

۲-۳. دوگانگی و تضاد معنایی فاصله با بخش اول آیه

در این قسمت فواصلی وجود دارند که با محتوای آیه دچار دوگانگی و تضاد هستند. با توجه به این امر چه نیازی به وجود چنین فاصله‌ای هست؟ به دو مورد از این نوع چالش توجه فرمایید:

(الف) ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ تَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود: ۸۷)

از آنجا که برخی فاصله را به‌عنوان استهزاء و تهکم قلمداد می‌کنند و برخی نیز سخن قوم شعیب را حقیقی می‌دانند، فرجام آیه چالش‌برانگیز است. شیخ طوسی می‌نویسد: «در معنای جمله «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» دو دیدگاه وجود دارد: اول آن که قومش آن را بر وجه استهزاء گفتند. دیگر این که آنان خواستند بگویند تو نزد قومت حلیم و رشید هستی پس این امر شایسته تو نیست» (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۴۹-۵۰؛ ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۸۱). به هر حال این پرسش مطرح است که اگر قوم شعیب او را واقعاً حلیم و رشید - همراه با تأکید «إِنَّكَ» و «لَأَنْتَ» - می‌دانستند چرا از او پیروی نمی‌کردند؟ و اگر با استهزاء به او می‌گفتند آیا نمازت ما را از کار پدرانمان و تصرف در اموالمان باز می‌دارد، چرا او را حلیم و رشید می‌خواندند؟

آیت الله معرفت این دوگانگی و تضاد در صدر و ذیل را این‌گونه توصیف می‌کند: «چه بسا وجه تناسب توصیف پیامبرشان به حلم و رشد - که کیاست و فراوانی عقل است - همراه با استنکارشان نسبت به او مخفی بماند. چگونه نماز و دعای او، آن‌ها را از پیروی

سیره‌ی پدرانشان و هم‌چنین از این که در اموالشان آن گونه که بخواهند تصرف کنند باز می‌دارد؟ ظاهراً این پایان با مقصود آنان در گفتار استنکاری که دارند تناسب ندارد». آنگاه در حل این دوگانگی می‌نویسد: «اما مشکل آنگاه حل خواهد شد که بدانیم گفتارشان از جنبه سُخره و استهزاء بوده است ... حلم ضد طیش به معنای ظرفیت داشتن و رشد نیز بصیرت داشتن در تدبیر امور معاش و قدرت بر تصرف در اموال بر اساس اصول است؛ پس معنا این می‌شود که: اگر دارای حلم هستی چگونه ما را از رفتن بر روش پدران باز می‌داری؟ در حالی که مقتضای عقل این است که انسان را از آنچه گذشتگان تجربه کرده‌اند باز نمی‌دارد! و اگر از نظر عقلی رشید هستی چگونه از تصرف در اموالمان آن گونه که بخواهیم منع می‌کنی؟ در حالی که مردم بر اموال خودشان مسلط هستند و آن گونه که بخواهند می‌توانند در آن تصرف کنند و آن قاعده عقلانی است که عقلاً بر آن توافق کرده‌اند» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۰۴).

در این رابطه می‌توان به سخن زمخشری نیز اشاره کرد که می‌گوید با بیان «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» می‌خواستند او را به نهایت سفاقت و گمراهی نسبت بدهند. جمله را عکس کردند که او را ریشخند کنند، همان طور که خسیس را ریشخند می‌کنند با «لَا بَيْضَ حَجْرَه!» (هیچ خیری از او بر نمی‌آید) یا به او می‌گویند اگر حاتم تو را ببیند بر تو سجده می‌کند! هم‌چنین گفته شده است که گفتارشان بدین معناست که تو در میان قومت به حلم و رشد متصف هستی. یعنی آنچه به آن امر می‌کنی با حال تو و شهرت تو مطابقت ندارد (زمخشری، بی تا، ج ۲: ص ۳۹۶).

علامه طباطبایی برخلاف دیدگاه اول، قسمت اول آیه یعنی این جمله که «آیا نمازش به او دستور می‌دهد پرستش بتها را که پدرانشان انجام می‌دادند ترک کنند» را براساس ریشخند و استهزاء می‌داند و درباره ذیل آن به استهزاء باور ندارد:

«در نسبت دادن حلیم و رشید به شعیب ریشخند و استهزایی وجود ندارد. برای همین هم جمله «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» با «إِنَّ» و لام و آوردن خبر به صورت جمله اسمیه تأکید شده تا رشد و حلم را برای شعیب بهتر ثابت کند و برای ملامت و انکار او رساتر باشد. زیرا برای شخصی که در حلم و رشد او شکی نیست، اقدام به چنین کار سفیهانه و سلب آزادی و شعور مستقل مردم قبیح است. بدین ترتیب آنچه بسیاری از مفسران گفته‌اند که قوم برای استهزاء شعیب، او را به حلم و رشد توصیف کرده‌اند و مقصودشان صفات ضد آن، یعنی جهالت و گمراهی است، سخن درستی نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۵۵۷).

به نظر می‌رسد که دیدگاه علامه طباطبایی به صواب نزدیک‌تر باشد؛ زیرا که بیان این جمله با این همه تأکید دلیل بر سخره و استهزاء نمی‌تواند باشد.

ب) ﴿إِذْ نَادَى رَبُّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ (مریم: ۳)

این آیه درباره دعای حضرت زکریا برای فرزنددار شدن است. با توجه به اینکه کلمه «نداء» و «منادات» به معنای صدا زدن به آواز بلند، در مقابل «مناجات» که به معنای آهسته صدا کردن است؛ چرا «نادی» با «خفياً» که به معنای آهسته و مخفی است مقید شده است؟ آیا این دو با یکدیگر سازگارند؟

برخی از مفسران نداء را به معنای دعا گرفته و خفی را نیز صفت آن دانسته‌اند به این معنا که حضرت زکریا با صدایی خفی و آهسته دعا کرده است. برای تأیید این مطلب نیز گفته شده که دعا با صدای آهسته افضل از صوت و صدای بلند است و به اخلاص نزدیک‌تر است (رازی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۰؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۵۸).

اما برخی دیگر گفته‌اند «خفی» به معنای آهسته نیست بلکه به معنی پنهان است، بنابراین ممکن است زکریا در خلوتگاه خود آنجا که کسی غیر از او حضور نداشته خدا را با صدای بلند خوانده باشد.

بعضی نیز گفته‌اند این تقاضای او در دل شب بوده است آن‌گاه که مردم در خواب آرمیده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۳؛ قرطبی، ۱۴۲۳، ج ۱۱، ص ۷۶). علامه طباطبایی نیز می‌نویسد: «ممکن است همین دعوت با صدای بلند در جایی صورت گیرد که احدی آن را نشنود، مانند بیابان و امثال آن، هم چنان که جمله «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ» هم اشعاری به این معنا دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۴، ص ۷). روشن است که دیدگاه دوم از استواری لفظی و مفهومی بیشتری برخوردار است.

۳. نکاتی در جهت برطرف شدن چالش فواصل آیات قرآنی

با دقت در آنچه عالمان و مفسران در تفسیر آیه‌های مذکور و غیر آن گفته‌اند می‌توان نکاتی را برای برطرف شدن مشکل فواصل ارائه داد که به آن‌ها اشاره می‌گردد:

الف) دایره ارتباط معنایی باید از ارتباط دو جمله کنار هم، به ارتباط با محتوای کلی آیه و در بسیاری مواقع آیات قبل و یا سیاق وسعت پیدا کند. مفسرانی که دایره تدبری وسیع‌تری دارند در کشف ارتباط موفق‌ترند.

ب) باید دقت کرد که برخی از اسماء و صفات از وسعت معنایی بیشتری نسبت به بعضی دیگر برخوردارند. این نکته در کشف ارتباط این‌گونه اسماء و صفات با محتوای آیه بسیار راه‌گشاست. مثلاً دو صفت عزت و حکمت از چنان وسعت معنا و نفوذی برخوردارند که بسیاری از صفات دیگر از جمله مغفرت، رحمت، حلم و تعذیب را نیز شامل می‌شوند.

ج) در باره الفاظی که ظاهراً هم معنا و از سنخ تکرار هستند، باید به تفاوت‌های لغوی و ساختاری آن‌ها توجه کرد. محقق نکته سنج نمی‌تواند نسبت به جزئیات لغوی و ساختاری و معانی جدیدی که در آن‌ها نهفته است بی‌توجه باشد.

د) در کنار هم دیدن آیات مشابه یا هم موضوع، در مواردی به برطرف شدن چالش فاصله کمک می‌کند.

ه) همچنین توجه به مراعات و تناسب فواصل سوره نیز در این زمینه راه گشاست. در مواردی فاصله از نوع ایغال است که علاوه بر معنای جدیدی که افاده کرده، برای حفظ تناسب در پایان آیه قرار گرفته است.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گفته شد می توان موارد زیر را نتیجه گرفت:

- ۱- فاصله به عنوان آخرین قسمت آیه، باید از نظر معنایی در ارتباطی محکم و وثیق با محتوای آیه باشد. این ارتباط گاهی روشن و زود یاب و گاهی نیز دیر یاب و نیازمند ژرف نگری و تأمل بیشتر است.
- ۲- پیوند معنایی فاصله در برخی آیات نیز بسیار دشوار یاب و چالشی است؛ لذا از آن به عنوان «مشکلات فواصل» یاد شده است.
- ۳- چالش پیوند معنایی فاصله را در عدم تناسب صدر و ذیل آیات، اطناب و ترادف جملات پایانی و دوگانگی و تضاد فاصله با ماقبل می توان دسته بندی کرد.
- ۴- برای برطرف شدن چالش علاوه بر توصیه به وسعت دادن محدوده تدبر و تفکر در آیات می توان راه حل هایی مانند: توجه به آیات قبل و سیاق به جای توجه به یک آیه، دقت در جزئیات معنا و ساختار الفاظ و واژه ها، توجه به صفات و مقایسه آن ها از نظر وسعت معنا، دیدن آیات مشابه یا هم راستا در کنار هم و... ارائه داد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوندی، علی اصغر (۱۳۹۴ش)، *فواصل و چگونگی ارتباط معنایی آن ها با آیات*، دانشگاه تهران: پردیس فارابی.

٣. _____ (١٣٩٥ش)، « بررسی تطبیقی تعاریف فاصله»، *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی*. سال یازدهم، شماره ٤٤، صص ٨١-٩٦.
٤. آلوسی، محمود بن عبدالله (بی تا)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٥. آیدین، محمد مصطفی (١٤٠٩ق)، *الاسماء الحسنی و مناسبتها للآیات الّتی ختمت بها من اول سورة المائدة الى آخر سورة المومنون*، مکه: جامعه ام القرى.
٦. ابن ابی الاصبغ، عبدالعظیم بن الواحد (بی تا)، *تحریر التحبیر فی صناعة الشعر و النثر و البیان اعجاز القرآن*، الجمهورية العربية المتحدة: المجلس الاعلی لشئون الاسلامیه.
٧. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (بی تا)، *مقدمه تاریخ*، بی جا: بی نا.
٨. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (١٩٨٤م)، *التحریر و التنویر، تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الكتاب المجید*، تونس: الدار التونسیه للنشر.
٩. ابن عجبیه، احمد بن محمد (١٤١٩ق)، *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
١٠. ابن عرفه، محمد بن محمد (١٩٨٦م)، *تفسیر الامام ابن عرفه*، تونس: مرکز البحوث بالکلیه الزيتونیه.
١١. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
١٢. ابوحسان، جمال محمود (١٤٣١ق)، *الدلالات المعنویة لفواصل الآيات القرآنیة*، اول، عمان: دارالفتح.
١٣. ابوحیان، محمد بن یوسف (١٤٢٢ق)، *البحر المحیط*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
١٤. ابوسعود، محمد بن محمد (بی تا)، *ارشاد العقل السلیم الى مزایا الكتاب الکریم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١٥. باقلانی، محمد بن طیب (١٩٩٧م)، *اعجاز القرآن*، قاهره. دار المعارف.
١٦. جوادی آملی، عبدالله (١٣٩١ش)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم: نشر اسراء.
١٧. حسناوی، محمد (١٤٠٦ق)، *الفاصله فی القرآن*، بیروت: المکتب الاسلامی.

۱۸. حشاش، موسی مسلم سلام (۱۴۲۸ق)، *الاعجاز البياني في الفاصلة القرآنية، دراسة تطبيقية على سورة النساء*، غزة: الجامعة الإسلامية.
۱۹. خضر، سيد (۱۴۳۰ق)، *الفواصل القرآنية - دراسة البلاغية*، بی جا: مكتبة الآداب.
۲۰. خفاجی، احمد بن محمد (بی تا)، *حاشية ال شهاب على تف سير البیضاوی، الم سماء: عناية القاضي و كفاية الراضي على تفسير البیضاوی*، بیروت: دار صادر.
۲۱. رازی، محمد بن ابی بكر (۱۴۱۳ق)، *انموذج جليل في اسئلة و اجوبة عن غرايب آی التنزيل*، اول، ریاض: دار العالم الكتب.
۲۲. راغب اصفهانی (بی تا)، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، بی جا: دار الکتب العربی.
۲۳. رمّانی، علی بن عیسی، خطابی و جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۸۷ق)، *النکت في اعجاز القرآن*، فی ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، قاهره: دار المعارف.
۲۴. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *البرهان في علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۲۵. زمخشری، محمد بن عمر (بی تا)، *الكشاف عن حقایق التنزيل و عیون الاقاول في وجوه التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. سید، محمد یوسف هاشم (۲۰۰۹م)، *المناسبة بين الفاصلة القرآنية و آیاتها، دراسة تطبيقية لسورتی الاحزاب و سبأ*، غزة: الجامعة الإسلامية.
۲۷. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، *الاتقان في علوم القرآن*، بیروت: دار الجیل.
۲۸. شرف الدین، جعفر (۱۴۲۰ق)، *الموسوعة القرآنية، خصائص السور*، بیروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية.
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۰ش)، *الميزان في تفسير القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چهارم، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان في تفسير القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *التبیین في تفسير القرآن*، بی جا: مکتب الاعلام الاسلامی.

۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱ق)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الكبير)*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
۳۴. قاضی عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۶ق)، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت: دار النهضة الحدیثه.
۳۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۲۳ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، ریاض: دار عالم الکتب.
۳۷. لاشین، عبدالفتاح (۱۴۰۲ق)، *من اسرار التعبير القرآن، الفاصله القرآنیه*، ریاض: دار المریخ للنشر.
۳۸. مطعی، عبدالعظیم ابراهیم محمد (۱۴۱۳ق)، *خصائص التعبير القرآنی و سماته البلاغیه*، بی جا: مکتبه وهبه.
۳۹. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۶ش)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: موسسه تمهید.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. مکی، ابن عقیله (۱۴۲۷ق)، *الزیده و الاحسان فی علوم القرآن*، اول، بی جا: مرکز البحوث و الدراسات جامعه الشارقه.
۴۲. نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸ق)، *تفسیر آسان*، تهران: انتشارات اسلامیه.
۴۳. نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *غرایب القرآن و رغایب الفرقان*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۴. یافی، نعیم (۱۴۰۴ق)، «قواعد تشکّل النغم فی الموسیقی»، *التراث العربی*، العدد ۱۵ و ۱۶.

Bibliography:

1. *Holy Qur'an*.
2. Abū Ḥayyān MBY. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah; 1422 AH.

3. Abū Hisān JM. *Al-Dilālāt al-Ma'nawīyyah Lifawāṣil al-Āyāt al-Qur'ānīyyah*. 1st. Oman: Dar al-Faḥ; 1431 AH.
4. Abū Sa'ūd MBM. *Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazayā al-Kitāb al-Karīm*. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; (n.d).
5. Ākhūndī AA. "*Barrasi Taṭbiqī Ta'ārif Faṣeleh (Comparative study for definitions of Fāṣeleh)*". Moṭāle'āt Taqribī Mazaheb Eslami (Approaching Studies of Islamic Denominations). 11th year. No. 44. Summer. Pp 81-96.
6. Ākhūndī AA. Favāṣel va Chegūnegi Ertebaṭ *Ma'nayī Ānhā bā Āyāt*. University of Tehran: College of Farabi; 2015.
7. Ālūsi MBA. *Rūḥ al-Ma'anī Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathanī*. Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; (n.d).
8. Āydīn MM. *Al-Asma' al-Ḥusnā wa Munāsibatuhā Lilāyāt Allatī Khutimat bihā min Awwal Surah al-Mā'idah ilā Ākhir Surah al-Mu'minūn*. Makkah: University of Ummulqurā; 1409 AH.
9. Bāqilānī MBT. *I'jāz al-Qur'ān*. Cairo: Dar al-Ma'ārif; 1997.
10. Fakhr Rāzi MB'. *Maḥāṣin al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1421 AH.
11. Farāḥīdī KHBA. *Kitāb al-'Ayn*. Qum: Hijrat Publications; 1410 AH.
12. Ḥashāsh MMS. *Al-i'jāz al-Bayānī fī al-Fāṣilah al-Qur'ānīyah, Dirāsah Taṭbīqīyah 'Alā Sūrah al-Nisā'*. Qaza: Islamic University; 1428 AH.
13. Ḥasnāwī M. *Al-Fāṣilah fī al-Qur'ān*. 2nd. Beirut: al-Maktab al-Eslamī. Oman: Dar 'Ammār; 1406 AH.
14. Ibn abi al-Iṣba' AbA. *Tahrīr al-Taḥbīr fī Ṣanā'h al-Shi'r wa al-Nathr wa al-Bayān 'I'jāz al-Qur'ān*. United Arab Republic: supreme council for Islamic affairs, committee of the revival of Islamic heritage; (n.d).
15. Ibn 'Ajībāh ABM. *Al-baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Cairo: Dr. Hasan Abbas Zaki; 1419 AH.
16. Ibn 'Arafāh MBM. *Tafsīr al-Imām Ibn 'Arafāh*. 1st. Tunisia: research center in Al-ziytūnīyyah faculty; 1986.
17. Ibn Khaldūn 'BM. *Moqaddameh Tarikh (Introduction of History)*. (n.p); (n.d).

18. Ibn Manzūr MBM. *Līsān al-‘Arab*. Beirut: Dar Ṣādir; 1414 AH.
19. Ibn ‘Shūr MBM. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Taḥrīr al-Ma‘nā al-Sadīd wa Tanwīr al-‘Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. Tunisia: Tunisian publishing house; 1984.
20. Jawādī Amolī A. Tasnīm; *Tafsīr Qur’ān Karīm*. Qum: Isrā’ Publications; 2012.
21. Khafājī ABM. *Ḥāshīyah al-Shahāb ‘alā Tafsīr al-Beidāwī, al-Musmā’: ‘Inayah al-Qāḍī wa Kifāyah al-Rāḍī ‘alā Tafsīr al-Bīdāwī*. Beirut: Dar Ṣādir; (n.d).
22. Khizr S. *Al-Fawāṣil al-Qur’ānīyah – Dirāsah al-Balāghīyah*. 2nd. (n.p): Maktabah al-Ādāb; 1430 AH.
23. Lāshīn A. *Min Asrār al-Ta‘bīr al-Qur’ān Al-Fāṣilah al-Qur’ānīyah*. Riyadh: Dar al-Mirrikh Lin-nashr; 1402 AH.
24. Makarem Shirazi N. *Tafsīr Nomuneh (Selected Exegesis)*. 1st. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1995.
25. Makki I’. *al-Zīyādah wa al-Iḥsān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. 1st. (n.p): Research and Teaching Center for Shāriqah University; 1427 AH.
26. Ma‘rifat MH. *Al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. 1st. Qum: Tamhīd Institution, Dhawī al-Qūrbā; 2007.
27. Maṭanī ‘IM. *Khaṣūṣ al-Ta‘bīr al-Qur’ānī wa Samātih al-Balāghīyah*. 1st. (n.p): Maktabah Wahabah; 1413.
28. Najafī Khomeini MJ. *Tafsīr-e Āsān (Easy Exegesis)*. 1st. Tehran: Islāmīyah Publications; 1398 AH.
29. Nīshābūrī HBM. *Qarāyib al-Qur’ān wa Raghāyib al-Furqān*. 1st. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1416 AH.
30. Qāḍī ABA. *Tanzīh al-Qur’ān ‘an al-Maṭū‘in*. Beirut: Dar al-Nihdah al-Ḥadīthah; 1426 AH.
31. Qurashī SAA. *Qāmūs Qur’ān*. 6th. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1992.
32. Qurṭubī MBA. *Al-Jāmi‘ Liaḥkām al-Qur’ān*. Riyadh: Dar al-‘Ālam al-Kutub; 1423 AH.

33. Rāghib Isfahāni. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. (n.p): Dar al-kātib al-‘Arabī; (n.d).
34. Rāzī MBA. *Unmūdhaj Jalīl fī ‘Asilah wa ‘Ajwabah ‘an Gharāyib ‘Āy al-Tanzīl*. 1st. Riyadh: Dar al-‘Ālam al-Kutub; 1413 AH.
35. Rummanī AB‘, *Khaṭābī wa Jurjānī A. Al-Nukat fī I’jāz al-Qur’ān. Fī Thalāth Rasī’il fī I’jāz al-Qur’ān*. 2nd. Cairo: Dar al-Ma‘ārif; 1387 AH.
36. Sayed MYH. *Al-Munāsibah bayn Al-Fāsilah al-Qur’ānīyah wa Āyātuhā, Dirāsah Taḥbīqīyah Lisūratay al-Aḥzāb wa Saba’*. Qaza: Islamic university; 2009.
37. Sharafuddin J. *Al-musū‘a al-Qur’ānīyah, Khaṣā’iṣ al-Suwar*. 1st. Beirut: Dar al-Taqrīb bayn al-Madhāhib al-Islāmīyyah; 1420 AH.
38. Suyūfī J. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dar al-Jīl (n.d).
39. Ṭabāṭabāeī SMH. *Tafsīr al-Mīzān*. Translation: Musavi Hamadani SMB. 4th. Tehran: Allameh Tabatabaee Academic and Intellectual Foundation; 1991.
40. Ṭabrisī FBH. *Majama‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. 2nd. Beirut: Dar al-Ma‘rifah; 1408 AH.
41. Ṭūsī MBH. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*. (n.p): Maktab al-A‘lām al-Islāmi; 1409 AH.
42. Yāfī N. *Qawā‘id Tashakkul Annagham fī al-Mūsīghī*. Al-Turāth al-‘Arabī, Rajab. No 15 & 16 1404 AH.
43. Zamakhsharī MB‘. *Al-kashshāf ‘an ḥaqāyiq wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*. Beirut: Dar Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; (n.d).
44. Zarkishī MB‘. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. 2nd. Beirut: Dar al-Ma‘rifah; 1415 AH.