

# مبانی و روش های تفسیری ابن قتیبہ در کتاب تأویل مشکل القرآن

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۶/۳۰)

حمید محمدی راد<sup>۱</sup>  
حامد گلیپور<sup>۲</sup>

## چکیده

شناخت روش علمی دانشمندان در هر علمی سبب می‌گردد که از یافته‌های علمی او به صورت روشمند استفاده بهینه شود. در علوم قرآنی، دانشمندی از دیرباز، آراء و نظریات قابل استفاده‌ای داشته‌اند که ابن قتیبہ مؤلف کتاب *تأویل مشکل القرآن* یکی از آنهاست. در این نوشتار اهم مبانی و روش‌های تفسیری ابن قتیبہ، با روش تحلیلی - توصیفی مورد بررسی قرار گرفته است. ابن قتیبہ با مبانی ادبی، کلامی و بلاغی و با روش تفسیر اجتهادی و تفسیر ادبی، شبهات شبهه‌افکنان و طعن طاعنان به ساحت مقدس قرآن را پاسخ گفته و شبهات مهم را از قبیل تکرار برخی از آیات و قصص قرآنی، اختلاف قرائات، نامفهوم بودن حروف مقطعه، تحریف‌انگاری در قرآن و ... که منتقدین با طرح این شبهات، آسمانی بودن قرآن را زیر سوال برده‌اند و امروزه نیز با تغییر شکل، بازنویسی می‌شوند، مطرح نموده و پاسخ داده است.

**واژگان کلیدی:** ابن قتیبہ، *تأویل مشکل القرآن*، روش‌های تفسیری، مبانی تفسیر، شبهات قرآنی.

## ۱. مقدمه

قرآن معجزه پیامبر خاتم و کتاب آسمانی مسلمانان همواره مورد شبهه و تعریض دشمنان اسلام بوده است. از سده‌های اول ظهور اسلام، دانشمندان زیادی قلم‌فرسایی کرده و شبهات را پاسخ گفته‌اند. ابن قتیبہ از جمله کسانی است که در این راستا دست به قلم شده و درصدد پاسخ به شبهات مربوط به قرآن برآمده است. او کتاب *تأویل مشکل القرآن* را با هدف پاسخ‌گویی به طعن طاعنان ساحت مقدس قرآن، تدوین کرد. وی در این کتاب با روش اجتهادی و ادبی و با تکیه بر مبانی کلامی و لغوی به این ایرادات پاسخ گفته است.

۱. دکترای تفسیر و علوم قرآن عضو هیأت علمی دانشکده علوم قرآنی مراغه (نویسنده مسئول) hamidrad35@gmail.com  
۲. دانش پژوه سطح ۳ حوزه علمیه مراغه (کارشناسی ارشد)

ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه الکوفی المروزی الدینوری از علمای قرن دوم و سوم می‌باشد که با هدف پاسخ‌گویی به شبهه‌افکنان، اقدام به بیان دقائق و ظرائف قرآنی و ابهام‌زدایی از برخی مسائل مربوط به آن نموده و کتبی را در این زمینه تألیف کرده است. او می‌گوید: «قرآن از زیبایی و استحکامی برخوردار است که جز بر اهل ذوق و ارباب بصیرت، بر دیگران مخفی است و عامه مردم از فهم آنها بی‌بهره هستند و کسانی که اسالیب متنوع عرب را بشناسند، می‌توانند آنها را درک کنند.» او با این هدف کتب متعددی تدوین کرده است که کتاب *تأویل مشکل القرآن* یکی از آنها است. فهم درست قرآن نیازمند این است که قواعد و قوانین و اسالیب حاکم بر عصر نزول، به صورت مضبوط و درست در اختیار طالبان علم قرار بگیرد و روش‌هایی که دانشمندان علوم قرآنی برای بهره‌برداری از قواعد مذکور به کار گرفته‌اند، مورد توجه قرار گیرد. در این نوشتار سعی بر آن است که مبانی و روش‌های تفسیری ابن‌قتیبیه، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد و مسیر شبهه‌زدایی از ساحت مقدس قرآن کریم برای رهپویان حقیقت هموار گردد؛ چون شناختن روش‌های علمی دانشمندان صاحب‌نظر و اثر‌ذار علوم قرآنی، سیاحان این عرصه را در تسلط هر چه بیشتر و بهتر بر مبانی و روش‌های پیشکسوتان یاری می‌رساند و زمینه فهم صحیح آیات الهی را بیش از پیش فراهم می‌سازد.

در مورد روش‌های تفسیری ابن‌قتیبیه در کتاب *تأویل مشکل القرآن*، بعد از بررسی به اثر مستقل علمی دست نیافتیم گرچه در لابلای برخی کتب و مقالات از جمله کتاب ترجمه *تأویل مشکل القرآن* نوشته محمدحسن بحری بیناباج، و کتاب *البحوث والدراسات؛ دراسات فی مشکل القرآن* نوشته احمدحسن فرحات، و مقاله «ابن‌قتیبیه فی مشکلات القرآن» نوشته احمد رضا و مقاله «تأویل مشکل القرآن ابن‌قتیبیه» نوشته یوسف رحمان، با ترجمه و تلخیص مرتضی رزم‌آرا و پایان‌نامه‌ای با عنوان «ترجمه و تحقیق کتاب *تأویل مشکل القرآن* باب اللفظ الواحد للمعانی المختلفه ابن‌قتیبیه» نوشته ناصر اسفندیاری، به راهنمایی قاسم فائز در مقطع کارشناسی ارشد، مباحثی در این زمینه آمده است. این تحقیق در پی یافتن مبانی و روش‌های ابن‌قتیبیه در کتاب مذکور است تا از این رهگذر بدین پرسش پاسخی یابد که ابن‌قتیبیه با چه روش‌هایی به شبهات قرآنی پاسخ داده است؟ این نوشتار از این جهت حایز اهمیت و بدیع می‌باشد.

## ۲. نیم‌نگاهی به زندگی ابن‌قتیبیه

ابومحمد عبدالله بن مسلم دینوری از ادیبان و مورخان بزرگ قرن سوم هجری است که هم‌دین‌شناس و هم‌ادیب بود. او در سال ۲۱۳ ق متولد شد. او را مروزی نیز گفته‌اند. (ابن‌خلکان، بی‌تا: ۳، ۴۳) ابن‌قتیبیه یکی از مؤلفان بزرگ سنی قرن سوم هجری است. شخصیت علمی نویسنده و قدمت آثارش از مهم‌ترین منابع تاریخی درباره اوضاع سیاسی،

فرهنگی و نظامی سه قرن نخست اسلامی و حتی قبل از اسلام به شمار می‌رود. از زندگی وی، به‌رغم شهرت عظیمی که از زمان حیات کسب کرده بود، اطلاعات بسیار اندکی در دست است و منابع در این باب به گفتاری مختصر و گاه ضد و نقیض بسنده کرده‌اند. به همین سبب محل تولد ابن‌قتیبه مورد اختلاف واقع شده است؛ برخی محل تولد او را بغداد دانسته (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۰، ۱۶۸) و برخی دیگر کوفه را به عنوان محل تولد او ذکر کرده‌اند. (ابن‌خلکان، بی‌تا: ۳، ۴۳)

ابن‌قتیبه مورد توجه خاص ابوالحسن عبيدالله بن يحيى خاقانی وزیر متوکل، قرار گرفت و از سوی او به قضاوت دینور فرستاده شد. او سال‌ها در این مقام در این شهر به قضاوت پرداخت و از این رو به سبب اینکه مدتی در دینور به عنوان قاضی اقامت داشته است او را دینوری گفته‌اند. (همان) ابن‌قتیبه کتاب «ادب الکاتب» خویش را که یکی از نخستین آثار اوست، به این وزیر تقدیم داشته است. سپس به بغداد رفت و در آنجا بیشتر به تدریس آثار خود اشتغال داشته است. بیشتر تألیفات او به سبب طولانی بودن مدت اقامتش در دینور، در همان شهر بوده است. (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷: ۱، ۱۰۵)

### ۳- فلسفه تدوین تأویل مشکل القرآن

ابن‌قتیبه در قرن سوم هجری کتاب تأویل مشکل القرآن را در دفاع از قرآن کریم و اعجاز و بلاغت آن و در پاسخ به طاعنان به نظم و اسلوب قرآن کریم تألیف نمود که یکی از آثار مهم در زمینه علوم قرآنی است. او انگیزه خود را در مورد تدوین کتاب این چنین بیان می‌کند: «ملحدان و کافران شروع به طعن و لغوگویی در کتاب خدا کردند. از مشتبهات قرآن برای ایجاد فتنه تبعیت کردند و خواستند اعجاز آن را زیر سؤال ببرند و در نظم آن اشکال کنند و بگویند قرآن تناقض‌گویی دارد و ... برای همین خواستم از کتاب الهی این شبهات را دور گردانم و اقدام به نوشتن این کتاب کردم.» (ابن‌قتیبه، ۱۴۲۳: ۱، ۴) این کتاب را خطیب بغدادی، ابن‌انباری، اب‌خلکان و دیگران نقل کرده‌اند. برخی آن را به اسم مشکل القرآن و برخی دیگر به اسم مشکل الحدیث ذکر نموده‌اند. (رک: ابن‌ندیم، ۱۴۱۷: ۱، ۱۰۵)

### ۴- مفهوم‌شناسی

#### ۴-۱- روش و روش‌شناسی (متد و متدولوژی)

«روش» یا method به معنای «در پیش گرفتن راه» است. «روش» عبارت است از فرآیند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دست‌یابی به شناخت یا توصیف واقعیت. به واسطه روش می‌توان از طریق عقل یا غیر آن مثل نقل، واقعیت‌ها را شناخت و به معرفت درست رسید. روش، هر گونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. روش ممکن است به مجموعه طریقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی

و پژوهش به کار می‌روند و مجموعه ابزار و فونونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، اطلاق شود. (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱، ۲۴) روش‌شناسی به معنای شناختن روش یک متفکر در یک علم خاص یا مسئله خاص است. روش، مسیری است که دانشمند در تدوین کتب خود طی می‌کند و روش‌شناسی دانش دیگری است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد.

#### ۲-۴- تأویل در لغت

تأویل، از ریشه «آل، یؤول، أُولاً؛ ای رجوع رجوعاً» به معنای بازگشت نمودن گرفته شده است. (رافعی، ۱۹۹۹: ۲، ۲۹) تأویل از باب تفعیل به معنای بازگردان و ارجاع می‌باشد. فرق تأویل با ارجاع در این است که ارجاع در مورد مفاهیم و غیر آن نیز به کار می‌رود، ولی کاربرد تأویل در مفاهیم می‌باشد. تأویل در مورد کردار نیز به کار می‌رود. خداوند در قرآن کریم در جریان حضرت موسی و خضر (علیهما السلام) که حضرت موسی درباره کارهای شگفت‌آور حضرت خضر سوال کرد، از لفظ تأویل استفاده کرده است: ﴿سَأَتَّبِعُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (کهف/۷۸)

#### ۳-۴- تأویل در اصطلاح

برخی تأویل را معنای عمومی قرآن دانسته‌اند. این معنای عمومی در مقابل خصوص مورد نزول است. قرآن در مناسبت‌های مختلف و درباره رفع مشکلات پیش آمده و گوناگون نازل شده است و هر یک از آن پیش آمده‌ها را سبب نزول یا شأن نزول می‌گویند. اما معنای آیه مخصوص به آن مورد نمی‌باشد؛ چون قرآن کتاب هدایت همگانی است و خصوصیات موارد نزول آیات، موجب تخصیص در مُفَاد آیه‌ها نمی‌کند؛ به عبارت دیگر انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه‌ای که در مورد خاصی نازل شده است، معنای چهارم تأویل می‌باشد. لازم به ذکر است که تأویل به این معنا در قرآن استعمال نشده است و برای همین در قسمت تأویل در قرآن ذکر نگردید. از تأویل به این معنا، گاهی به «بطن» یعنی معنای ثانوی و پوشیده‌ای که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید، هم تعبیر شده است، در مقابل «ظهر» یعنی معنای اولیه‌ای که ظاهر آیه بر حسب وضع و کاربرد، آن معنا را می‌فهماند. این گونه برداشت‌های کلی و همه‌جانبه‌را، تأویل می‌گویند. (معرفت، ۱۳۷۹) این معنای تأویل (معنای چهارم) دامنه‌ای بس گسترده دارد؛ چون معناست که ضامن عمومیت قرآن است و موجب می‌شود قرآن شامل تمام زمان‌ها و دوران‌ها باشد. اگر مفاهیم فراگیر برگرفته شده از موارد خاص نباشد و آیه مختص همان مورد شان نزول باشد، بسیاری از آیات قرآن عاطل و بی‌ثمر می‌شوند و فایده‌ای جز ثواب تلاوت و ترتیل آن در طول شبانه روز نخواهند داشت.

#### ۴-۴- مبانی

مبانی جمع «مبنا» است که در لغت به معانی بنیاد، اساس، شالوده و پایه آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۲، ۱۷۷۵۹) وقتی از مبانی بحث می‌شود، مسائلی مورد توجه است که شالوده فکری نویسنده را شامل می‌گردد. در مقابل روش فرآیندی است که با تکیه بر مبانی و شالوده ذهنی در صدد رسیدن به شناخت یا توصیف واقعیت می‌باشد؛ مثلاً علامه طباطبائی با مبانی کلامی شیعی و با روش تفسیری آیه به آیه قرآن را تفسیر کرده است.

## ۵- مبانی ادبی ابن قتیبه

### ۵-۱- مبانی لغوی

فهم برخی از لغات قرآن حتی در عصر نزول نیز برای عامه مردم مقدور نبود تا جایی که خلیفه اول یا دوم در فهم برخی از لغات قرآن مشکل داشتند و وقتی سؤالی از آنها در مورد برخی از مفردات قرآن پرسیده می‌شد، قادر به پاسخ‌گویی نبودند؛ به عنوان مثال سیوطی در الدر المنثور آورده است که از خلیفه اول درباره ﴿وفاکهه و ابا﴾ (عبس/۳۱) سوال شد و او گفت: «کدام آسمان بر سر من سایه افکند یا کدام زمین مرا بر روی خود جای دهد، اگر آنچه را که از کتاب خدا نمی‌دانم، بگویم» (سیوطی، ۱۴۲۱: ۸، ۳۸۵) از این رو اصحاب به فکر نوشتن کتاب با عنوان «غریب القرآن» افتادند تا معانی مفردات غریب را در آن شرح دهند. ابن قتیبه در لغت به طور عام و تفسیر لغات قرآن به طور خاص دارای مبانی ویژه می‌باشد. او برای اینکه بتواند الفاظ و لغات مشکل و غریب قرآن را تفسیر و تبیین کند، کتاب غرائب القرآن را نوشت که به نوعی تتمه برای کتاب تأویل مشکل القرآن به شمار می‌رود.<sup>۱</sup>

### ۵-۱-۱- مجاز لغوی

یکی از مهم‌ترین خصایص ابن قتیبه در لغت، پذیرش وقوع مجاز در لغات قرآنی است. او با این مبنا برخی از شبهات مطرح‌شده را پاسخ گفته و به تبیین درست معانی آیات می‌پردازد. در مقابل این تفکر برخی از اساس وقوع مجاز در قرآن را انکار کرده‌اند. برخی از حشویه و تنی چند از شافعیان و مالکیان، وجود مجاز در قرآن را رد کرده‌اند؛ به این گمان که مجاز برادر دروغ است و ساحت قرآن از آن مبرا است. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳، ۱۰۹) این امر در حالی است که زرکشی گفته است: اگر در قرآن مجاز نباشد، زیبایی‌های قرآن ساقط می‌شود. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲، ۲۵۵) همچنین جرجانی در این زمینه گفته است: «هر کس در مجاز قدحی وارد کند و آن را دروغ پندارد، حبط عظیمی کرده است» (جرجانی، بی‌تا: ۳۶۱-۳۶۳) ابن قتیبه به منکران مجاز در قرآن به شدت تاخته و آنان را مشتئی نادان دانسته که دچار سوء نظر و کج فهمی شده‌اند.. (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۹۹) او نه تنها در لغات قرآن بلکه به وقوع مجاز

۱. مجموعه کتاب‌های او که با محوریت لغت در باب قرآن و تفسیر نوشته شده است عبارت است از «اعراب القرآن»، «معانی القرآن»، «مشکل القرآن» و «غریب القرآن».

در کتاب تورات و انجیل و اقوال حضرت عیسی قائل شده و گفته است که اگر حضرت عیسی سخن از اب گفته است، مرادش پدر از حیث ولادت نیست؛ چون ایشان در جای دیگر گفته است: آب پدر من است و نان مادر من. علت این وجه تسمیه از آن جهت است که قوام بدن با آن شکل می‌گیرد و روح با آن بقا می‌یابد و از این جهت مثل پدر و مادر هستند. عرب نیز گاهی زمین را ام خطاب می‌کند؛ چون ابتدا خلق و محل رجوع نهایی خلق به سوی زمین است و از آن امرار معاش می‌کند.

#### ۵-۱-۲- اشتراک لفظی

یکی دیگر از مبانی او پذیرش اشتراک لفظی در علم لغت است و در کتاب تأویل مشکل القرآن به بیان لغاتی می‌پردازد که معانی مختلفی دارد. او این باب را با عنوان اللفظ الواحد للمعانی المختلفه نامگذاری کرده است. (همان، ۲۴۷) اشتراک لفظی تعاریف متعددی دارد. قدر مشترک تعریفهای اشتراک لفظی این است که لفظی بیش از یک معنا داشته باشد. (سیوطی، بی تا: ۱، ۲۹۲) ابن‌درستویه معتقد است تمامی معانی متعدد که از یک لفظ فهمیده می‌شود، بیان‌گر یک واقعیت است؛ مثلاً وجد که به معنای یافتن خشم عشق و دانستن است، بیان‌گر مفهوم رسیدن به چیزی می‌باشد. (همان، ۳۸۴-۳۸۵)

#### ۵-۱-۲- اشتقاق

اشتقاق یکی دیگر از مبانی ابن‌قتیبیه است. چه بسا بتوان ابن‌قتیبیه را پیش‌تاز این عرصه در امر تدوین معرفی کرد. اشتقاق از ریشه "ش ق ق" به معنی صدع یعنی شکافتن است و خود اشتقاق به معنی بنا کردن از اصل می‌باشد. (خلیل بن احمد، بی تا: ۵، ۷) در اصطلاح، اشتقاق عبارت است از گرفته شدن چیزی از چیز دیگر. معروف‌ترین و مهم‌ترین نوع اشتقاق، همان گرفته شدن کلمات مشتق (اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، اسم مبالغه، افعال تفضیل، اسم مکان، زمان و آلت) از فعل مضارع است که در صرف تحت عنوان جامد و مشتق و در نحو پنج اسم اول در عنوان اسامی عامله بحث می‌شوند. او خصوصاً در کتاب ادب الکاتب به برخی از این اشتقاق‌ها اشاره می‌کند. (ابن‌قتیبیه، ۱۴۲۳: ۶۶۸-۶۶۹)

#### ۵-۲- مبانی بلاغی

همان‌طور که در نقش علوم ادبی در تفسیر آیات ذکر شد، علم بلاغت نقش اساسی در تفسیر دارد. اما در طرف مقابل قرآن نیز در رشد و تدوین این علوم نقش بی‌بدیلی ارائه کرده است. قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی و معجزه پیامبر خاتم، اقتضای این را داشت که معارف آن از طریق ادبیات عرب بازگو شود. این مهم لزوم تدوین علوم را در پی داشت. با گسترش دین مبین اسلام در بلاد غیراسلامی غیر از صرف و نحو علم دیگری نیز باید تدوین می‌شد که ظرائف بلاغی را به غیرعرب‌زبانان و عرب‌زبانان یاد بدهد تا در پرتو آن از اعجاز

قرآن دفاع کنند. از این رو گسترش فراوان علوم بلاغی و تألیف و تدوین آثار فراوان در این زمینه و پرداختن جدی به آن، بدون شک در پرتو درک بهتر کلام الله مجید و بیان جنبه‌های اعجاز لفظی و معنوی آن میسر شده است. بیشترین علم ادبیاتی که در کتاب تأویل مشکل القرآن ظهور و بروز دارد، علم بلاغت است. ابن قتیبه نیز مانند سایر مفسران در تفسیر خود از مبانی بلاغی استفاده کرده است که در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها که در تأویل مشکل القرآن مورد استفاده واقع شده است، اشاره می‌گردد.

### ۵-۲-۱- مجاز بلاغی

از مهم‌ترین موضوعاتی که برای نخستین بار در پژوهش‌های قرآنی مورد توجه بلاغت و بیان قرار گرفت، مجاز بود.<sup>۱</sup> مجاز یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین ساختارها و صنایع بیانی در میان عرب‌زبانان به شمار می‌رود و نقش بسزایی در زیباشناختی و معناآفرینی متون عربی دارد. قرآن کریم هم با توجه به سنت بیانی آنها به زبان فصیح عربی نازل شد و بخش زیبایی آن یعنی مجاز را برگرفت، چون ظرافت بیانی و تولید معنا با ویژگی حسی در آن وجود دارد. لذا درباره مجاز گفته می‌شود که بخش مهمی از علم بیان یا تمامی علم بیان است؛ چون در تغییر عبارات به سبک مجاری فایده‌های فراوانی است. (ابن اثیر، ۱۳۷۵: ۱، ۱۰۵) مجاز از جایگاه ویژه‌ای در علم بلاغت برخوردار است. مسئله‌ای که سبب گردیده تا قزوینی علم بیان را با بحث حقیقت و مجاز آغاز کند. او مجاز را چنین بیان می‌دارد: دانشی است که به وسیله آن آوردن معنای واحد به روش‌های مختلف در عین روشنی دلالت، شناخته می‌شود و دلالت لفظ یا بر ما وضع له است یا غیر ما وضع له. در ادامه می‌گوید: «آوردن معنای واحد به وجه مذکور به دلالت وضعی نیست؛ چون شنونده اگر به وضع واژگان آگاه باشد، برخی از حیث دلالت بر برخی روشن‌تر نیست و اگر آگاه نباشد، هیچ یک از آنها دال نیست؛ بلکه به دلالت‌های عقلانی است به این دلیل که یک پدیده لوازمی دارد که لزوماً از برخی دیگر واضح‌تر است.» (قزوینی، بی‌تا: ۲۱۲-۲۱۳)

ابن قتیبه مفهوم مجاز را گسترده‌تر به کار برده است که شامل استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم و تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء و اظهار می‌گردد. او در کتاب خود می‌نویسد: «سنذکر ما نحفظ منها فی کتابنا هذا مما أتى فی کتاب الله، عزّ و جل، و أمثاله من الشعر، و لغات العرب، و ما استعمله الناس فی کلامهم. و نبداً بباب الاستعارة، لأن أكثر المجاز يقع فیه» (ابن قتیبه، ۱۴۲۲: ۱، ۸۷). سپس قلب و تقدیم و تأخیر و ... ذیل آن آورده و آیات مربوط به آن را ذکر می‌کند. عبارت مذکور و تبویب ارائه‌شده، نشان‌دهنده این است که او استعاره و برخی ابواب دیگر مثل مقلوب و ... را از انواع مجاز دانسته است. این توسعه معنایی در مجاز در آثار ابو عبیده نیز وجود داشته است. ابو عبیده مجاز را به مثابه راههایی قرار می‌دهد که قرآن در ادای آن

۱. از کهن‌ترین کتاب‌های بلاغی در این زمینه کتاب مجاز القرآن ابو عبیده معمر بن مثنی (۲۱۰ق) است.

پیموده است. او می‌گوید: در قرآن کلام غریب و معانی وجود دارد که احتمالاً مجاز عبارتی کوتاه‌شده یا مجاز حذف یا مجازی که از خبرش صرف‌نظر شده، یا مجازی است که لفظ آن واحد ولی بر جمع اطلاق می‌شود یا مجازی است که لفظ آن جمع و بر دو تن اطلاق می‌شود و مجازی که لفظ آن خبر جمع بر لفظی که خبر آن مفرد است و مجازی که جمع در موقعیت مفرد آمده است. (ابوعبیده، ۱۹۸۸: ۱، ۱۸-۱۹؛ کواز، ۱۹۸۶: ۱۷۹)

در آثار دانشمندان متأخر از او مباحث مربوط به مجاز لغوی و عقلی و انواع دیگر آرایه‌های ادبی تفکیک شده است. از این رو مجاز لغوی در مبانی لغوی ذکر گردید و در این بند از تکرار آن خودداری می‌شود؛ هر چند که این بحث هم در لغت و هم در بلاغت مطرح گردیده است. مباحث مربوط به استعاره و قلب در بندهای جداگانه ذکر می‌گردد تا مراجعه به انواع مبانی به صورت سهل میسر گردد.

ابن‌قتیبیه موارد مذکور را از قبیل مجاز دانسته است و ذیل آن تبویب کرده و بدان پرداخته است. «عربها در کلام خود مجاز دارند و معنائش روشهای کلام است. در آن استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء، اظهار، تعریض، افصاح، کنایه، ایضاح و مفرد را جمع مخاطب کردن و جمع را مفرد و مفرد و جمع را مثنی خطاب قرار دادن و قصد معنای خاص برای عام و لفظ عام برای معنای خاص وجود دارد.» (ابن‌قتیبیه، ۱۵) مسئله‌ای که در کتب بلاغی عصر حاضر خلاف آن مشاهده می‌شود و مباحث مربوط به آن تفکیک شده است. این امر را یکی از موارد اختلاف او با برخی دیگر از علمای بلاغت می‌توان تلقی کرد.

به هر روی برای تبیین درست مبانی ابن‌قتیبیه در مجاز شایسته است که بحثی هر چند مختصر در مورد مجاز بیان شود و از انواع و اقسامی که ابن‌قتیبیه در تأویل مشکل القرآن بدان تمسک بسته است، ذکر گردد. مجاز دو نوع است: مجاز لغوی و مجاز عقلی.

مجاز در لغت از «جُزْتُ الطريق جوازاً او مجازاً» گرفته شده است. مجاز بر وزن مفعول و از «جاز الشیء یجوزه» یعنی «از آن گذشت» گرفته شده است و اگر از آنچه که اصل زبان ایجاب می‌کند عدول نماید، مجاز است. یعنی از جایگاه اصلیش عبور دادند یا خود از وضع اولیه‌اش فراتر رفت. (زمخشری، ۱۹۶۰: ۳۶۵) مجاز به معنای مصدر و اسم مکان هم به کار می‌رود. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶، ۱۶۵) و دربردارنده معنای انتقال است. (سامرائی، ۱۹۷۴: ۱۲) علمای بلاغت همین معنا را برگرفته و برای دلالت بر انتقال واژگان از معنایی به معنای دیگر به کار می‌برند. جرجانی می‌گوید: «مردم در تعریف آن به انتقال تکیه می‌کنند و هر لفظی که از موضوع اصلی خود انتقال یابد مجاز است.» (جرجانی، بی‌تا: ۶۶) مجاز لغوی به این معنا است که لفظ در غیر معنای حقیقی خود به کار رفته باشد. در مجاز لغوی قرینه‌ای موسوم به قرینه صارفه وجود دارد که شنونده را از معنای حقیقی باز می‌دارد و به معنای غیرحقیقی رهنمون می‌سازد. علاوه بر قرینه وجود یک مناسبت و پیوستگی میان دو معنای حقیقی و



مجازی ضرورت دارد. ۱. استعمال لفظ رقبه و اراده عبد از آن مجاز لغوی است در مقابل مجاز لغوی، مجاز عقلی است. در مجاز عقلی فعل به فاعل غیر حقیقی اسناد داده می‌شود. در مجاز عقلی نیز علاقه باید وجود داشته باشد. «مجاز اسنادی»، «مجاز حکمی» و «مجاز مرکب» نام‌های دیگر مجاز عقلی هستند. به دیگر سخن مجاز عقلی یک رابطه اسنادی غیر حقیقی است که توسط یک قرینه شناخته می‌شود. (سکاکی، ۱۴۰۳: ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۹۳) مجاز عقلی مثل آیه کریمه ﴿وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (انفال/۲) در اینجا فعل فزونی ایمان به آیات نسبت داده شده است؛ در حالی که خداوند سبب تاثیر آیات در افزایش ایمان شده است. یا مثل ﴿يَذِيحُ إِبْنَاءَهُمْ﴾ (قصص/۴) که «ذبح» به فرعون نسبت داده شده است؛ به این مناسبت که فرمان‌دهنده او است؛ حال آنکه کشتن، کار اطرافیان فرعون بود. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۲، ۳)

علامه دزفولی ۲ در مورد ضرورت استفاده از مجاز در کلام، می‌گوید: مجاز ضرورتی است لغوی و بیانی که تعبیر، از آن نمی‌تواند خالی باشد و در قرآن وارد است، چون فنی است قولی و بیانی، اما محدود به قواعد و اصولی است که مراعاتشان واجب است و در آن نباید گسترش داد و چیزی را بر غیر محتملش حمل کرد و با دراست در کلام عرب و ممارست در قرآن باید موارد را شناخت. در این صورت مجاز را نباید، تغییر حقیقت و کذب نامید. مجاز گاهی متعلق به لفظ تنهاست از ناحیه مدلول لغوی و گاهی مدلول لفظ از معنای اصلیش در لفظ به معنای دیگر تغییر می‌کند که صله‌ای با آن دارد. همچنین تأکید کردن یا تکرار لفظ مجازی جایز نیست، پس نمی‌توان گفت: اراد الحائط اراده شدیده. (کمالی دزفولی، ۱۳۷۲: ۳۰۴، ۳۰۵)

ابن‌قتیبه در مورد آیه ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (انفطار/۸) می‌گوید: گروهی قول خدای متعال را که فرموده است: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾، یعنی در هر صورتی که خواسته است تو را ترکیب کرده، به تناسخ تأویل کرده‌اند و حال اینکه خداوند متعال در این خطاب انسان خاصی را مخاطب قرار نداده، بلکه جمیع انسانها را مخاطب قرار داده چنان‌که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا﴾ (انشقاق/۶) ای انسان با هر رنج و مشقت در راه طاعت و عبادت حق عاقبت حضور پروردگار خود می‌روی و «به مرگ» او را ملاقات می‌نمایی. خداوند متعال اراده کرده است که آنها را صورت‌بندی کند و موزون سازد و به هر صورتی که خواسته معتدل گرداند، صورت زیبا، زشت، سفید، سیاه، گندمگون و یا قرمز. (ابن‌قتیبه، ۷۰)

۱. مهم‌ترین علاقه‌هایی که ممکن است بین معانی حقیقی و مجازی وجود داشته باشد، عبارتند از: علاقه کلیت و جزئیت، علاقه لازمیت و ملزومیت، علاقه حال و محل، علاقه مشابهت، علاقه سببیت، علاقه آلیت، علاقه عموم و خصوص و...  
 ۲. علامه سید علی کمالی دزفولی فرزند سید رضی‌الدین، در هفدهم ذی‌الحجه سال ۱۳۳۰ هـ ق، در شهر دزفول دیده به جهان گشود. برخی از کتب او عبارت است از قانون تفسیر، تاریخ تفسیر، قرآن نقل اکبر، شناخت قرآن، قرآن و مبارزات، قرآن و دستورات اجتماعی، قرآن و جامعه، قرآن و شعارها، قیسات قرآن، قرآن و مقام زن.

## ۵-۲-۲- استعاره

استعاره در لغت از ریشه (ع ی ر) به معنای عاریه گرفتن می‌باشد. کلمه استعاره مصدر باب استفعال است. در کتب لغت عاریت این‌گونه معنا شده است: «رد و بدل شدن چیزی بین دو شخص به صورت امانت دادن یا امانت گرفتن» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴، ۶۸) و در اصطلاح نوعی آرایه ادبی برای به‌کار بردن لفظ یا عبارتی به جای عبارت دیگر بر اساس شباهت بین این دو است. می‌توان گفت استعاره همان تشبیه است که مشبه یا مشبه‌به آن حذف شده باشد. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۴۴)

ابن قتیبه در تعریف استعاره گفته است: استعاره یعنی اینکه کلمه‌ای به سبب علاقه سببیت و مجاورت یا مشابهت در معنای دیگری به کار رود (ابن قتیبه، ۸۸). بنابراین از منظر او علاقه سببیت یا مجاورت نیز از علقه‌های استعاره به شمار می‌رود. او بعد از ذکر این معنا مواردی از کلام عرب در این زمینه را ذکر و سپس آیاتی که در آنها استعاره به کار رفته است را بر می‌شمارد و آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (قلم/۲۴) را مطرح می‌کند و می‌گوید: عرب هر وقت بخواهد از امر مهم و خطرناکی رونمایی کند، این اصطلاح را به کار می‌برد. دلیل این تعبیر از آن جهت است که هر وقت انسان بخواهد کار مهمی انجام دهد، آستین بالا می‌زند و این بیان‌گر اهمیت آن کار است. درید بن صمّه گفته است: «کمیش الإزار خارج نصف ساقه صبور علی الجلاء طلاع أنجد؛ او سبک‌خیز، پرتلاش و فعال است و نصف ساقش از لباس بیرون است و در کارهای سخت و بزرگ و دشوار خویشتن‌دار و آرام است.» (ابن قتیبه، ۲۴۴)

## ۵-۲-۳- تشبیه مقلوب

ابن قتیبه در کتاب خود بعد از استعاره در بابی تحت عنوان باب المقلوب به آرایه دیگری اشاره کرده است. عنوان مقلوب در کتب بلاغی به معانی متعدد به کار رفته است.

در برخی از کتب، مقلوب را به معنای تشبیه معکوس به کار برده‌اند. مثلاً به جای اینکه گفته شود فلان شخص ماه است و مرادشان زیبایی او باشد، گفته می‌شود ماه مثل فلان شخص است در زیبایی. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۱۹) تشبیه مقلوب که منعکس هم نامیده می‌شود، تشبیهی است که هدف از تشبیه در آن به مشبه‌به باز می‌گردد و این هنگامی است که تشبیه زاید به ناقص و الحاق اصل به فرع، برای مبالغه اراده شود و این نوع برخلاف عادت در تشبیه جریان می‌یابد و ورود آن اندک است و تنها زیبایی آن در جایی است که معنای متعارف واژگون گردد.

اما حقیقتی که ابن قتیبه از عنوان مقلوب استفاده کرده است، معنای تشبیه معکوس نیست. او انواع مقلوب را سه قسم ذکر کرده است:

قسم اول مقلوب، در کلام او عبارت است از اینکه کلمه‌ای در جمله‌ای به کار برود که باید

نقیض آن استعمال می‌شد. مثلاً به شخصی که مار او را گزیده است، می‌گویند سالم است و مراد از این تعبیر تفاعل است؛ یعنی با حالت خوش‌بینانه به مسئله نگاه می‌کند و انشاءالله خوب خواهد شد؛ یا تطیر یعنی با حالت بدبینی و سوءظن به مسئله نگاه می‌کند مثل اینکه به مریض بد حال گفته می‌شود خوب است. به صورت کلی هدف از این تعبیر در کلام عبارت است از: الف)

برای فال بد یا خوب زدن. «تَطِيرُ يَا تَفَالٌ» (ب) برای مبالغه در توصیف، مثل اینکه به خورشید، پاره آتش گفته می‌شود. ج) برای استهزاء؛ به سیاه‌پوست، سفیدپوست گفته شود. سپس ابن‌قتیبه به آیه ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود/۸۷) که قوم حضرت شعیب نسبت به ایشان گفتند: برآستی که تو خودت مرد بردبار و رشیدی هستی و مرادشان استهزاء و تمسخر ایشان بوده است. ابن‌قتیبه در این باب نیز به کلام عرب استشهاد می‌کند که عرب نیز چنین اسلوبی دارد و برای آن اشعاری از عرب ذکر می‌کند. (ابن‌قتیبه، ۳۰۹)

قسم دوم عبارت است از اینکه دو شیء که اصل و ریشه واحدی دارند، اما متضاد هستند به یک نام گفته شود. به صبح صریم گفته می‌شود و به شب نیز صریم می‌گویند علت این نامگذاری از آن جهت است که صرم به معنای قطع کردن است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳، ۳۳۴) و صبح شب را و شب صبح را قطع می‌کند. یا مثلاً به تاریکی و روشنی، «سدفه» می‌گویند، چون سدغه به معنی پوشش است و روشنایی و تاریکی همدیگر را می‌پوشانند از این جهت سدغه می‌گویند.

ابن‌قتیبه آیاتی که این نوع از قلب در آنها به کار رفته است را مورد اشاره قرار می‌دهد. اطلاق مشتری بر خریدار و فروشنده از همین باب است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ﴾ (یوسف/۲۰) یعنی «او را به بهای اندکی که چند درهم بیش نبود، فروختند». و در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ (بقره/۱۰۲) یعنی «خویشتن را به بد چیزی فروختند». همچنین کلمه وراء به معنای پشت سر و پیش رو از قسم دوم می‌باشد. خداوند می‌فرماید: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا﴾ (کهف/۷۹) یعنی «پیش روی آنها شاهی بود که هر کشتی سالمی را غصب می‌کرد» همچنین می‌فرماید: ﴿مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ﴾ (ابراهیم/۱۶) یعنی «جهنم پیش روی آن است».

او آیه ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ﴾ (بقره/۲۴۹) یعنی «کسانی که یقین دارند که خدای را ملاقات می‌کنند گفتند». را مصداق قسم دوم قلب می‌داند. با این توضیح که در ظن بهره‌ای از یقین وجود دارد، اما هر دو در اصل به علم و دانش بر می‌گردند و اتحاد در ریشه دارند. (ابن‌قتیبه، ۱۱۹)

او آیات ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٌ حِسَابِيَّهَ﴾ (الحاقه/۲۰)، یعنی «من یقین دارم که به حساب کارهایم رسیدگی می‌شود» و ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا﴾ (کهف/۵۳) یعنی

«چنانیکاران آتش را می‌بینند و یقین دارند که وارد آن می‌شوند» و آیه ﴿إِنَّ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ (بقره/۲۳۰) «و اگر بدانند که حدود الهی را برپا می‌دارند»، از این قبیل دانسته است.

قسم سوم قلب در عبارات ابن‌قتیبه آن است که چیزی مقدم شود که معنایش را عبارات بعدی روشن می‌کند و بر عکس یعنی چیزی متاخر ذکر شود که عبارت متقدم آن را تبیین می‌کنند (ابن‌قتیبه، ۱۲۲) مانند قول خداوند متعال: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفًا وَعَدِهِ رُسُلُهُ﴾ (ابراهیم/۴۷) که در اصل چنین است: «مخلف رسله وعده» یعنی گمان مبر که خداوند با رسولانش خلف وعده می‌کند.

### ۵-۲-۴- حذف و اختصار

ایجاز یکی دیگر از مباحث مهم بلاغی است. ایجاز یعنی جمع معنای کثیر تحت الفاظ قلیل با اینکه از وضوح و روشنی آنها چیزی کم نشود. ایجاز بر دو قسم است: ایجاز قصر که ابن‌قتیبه از آن به اختصار تعبیر کرده است. ایجاز قصر عبارت است از اینکه با عبارات کوتاه معنای زیادی منتقل شود و ایجاز حذف. (عتیق، ۱۴۳۰: ۱۸۵) ایجاز حذف یعنی اینکه مفرد یا جمله یا بیش از آن حذف می‌شود، اما خللی به معنا وارد نمی‌شود. به صورت کلی ابن‌قتیبه انواع حذف و اختصار را در اقسام زیر بیان داشته است.

قسم اول: حذف مضاف و جانشین کردن مضاف الیه مثل ﴿وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ (یوسف/۸۲) یعنی «اهل قریه» و مثل ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ﴾ (بقره/۹۳) یعنی «حب العجل» و مثل ﴿الْحُجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ (بقره/۱۹۷) یعنی «وقت الحج».

قسم دوم: آوردن مطلب بدون پاسخ به سبب علم مخاطب به آن جواب مثل ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا﴾ (رعد/۳۱) که در آن لکان هذا القرآن جواب لو بوده و حذف شده است.

قسم سوم: حذف یک یا دو کلمه مثل ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ﴾ (آل عمران/۱۰۶) یعنی «اما کسانی که چهره‌هایشان سیاه شده است، ﴿فَإِقْبَالُ لَهُمْ﴾ پس به آنها گفته می‌شود: آیا کافر شدید؟».

قسم چهارم: قسم بدون جواب مثل ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾، سپس گفته است: ﴿يَوْمَ تَرُجَّفُ الرَّاجِفَةُ﴾ (نازعات/۱۱-۱۶) و جواب را نیاورده است، برای اینکه شنونده به آن علم دارد؛ زیرا در دنباله سخن، دلیلی بر جواب، وجود دارد؛ گویی خداوند متعال فرموده است: و النازعات و کذا و کذا، لتبعثن، هرآینه مبعوث می‌شوید.

قسم پنجم: حذف فعل مثل ﴿إِلَّا كَبَّاسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ﴾ (رعد/۱۴)، منظور این است که کبساط کفیه الی الماء ليقبض علیه فیبلغه فاه، همانند کسی که دستهایش را به سوی

آب باز می‌کند تا آب برگردد و آن را به دهانش برساند.

قسم ششم: حذف لا با در نظر گرفتن معنای آن در آیه مثل ﴿تَاللّٰهِ تَفْتُوۡا تَذَكُرُ يُوۡسُفَ﴾ (یوسف/۸۵)، یعنی لا تزال تذکر یوسف، یعنی «به خدا تو همیشه به یاد یوسف می‌باشی» یا مثل ﴿يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضَلُّوۡا﴾ (نساء/۱۷۶) که به معنی لئلا تضلوا می‌باشید، یعنی «خدا برایتان بیان می‌فرماید تا گمراه نشوید». یا مثل ﴿اِنَّ اللّٰهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ اَنْ تَزُوۡلَا﴾ (فاطر/۴۱) که به معنی لئلا تزولا می‌باشد. یعنی «خداوند آسمانها و زمین را نگه داشته است که زائل و نابود نشوند».

قسم هفتم: آوردن ضمیر برای اسمی که ذکر نشده مثل ﴿حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ (ص/۳۲) که منظور خورشید می‌باشد و حال این که قبلا ذکر نشده است. یا مثل ﴿لَوْ يُوۡاۡخِذُ اللّٰهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمۡ مَا تَرَكَ عَلٰی ظَهْرِهِۦا مِنْ دَابَّةٍ﴾ (فاطر/۴۵) که منظورش «علی الارض» است، یعنی «اگر خداوند انسانها را به سبب ستمکاری آنها مؤاخذه می‌کرد، بر روی زمین جنبنده‌ای باقی نمی‌گذاشت».

قسم هشتم: حذف صفات مثل ﴿وَ اِذَا كَالُوۡهُمۡ اَوْ وُزَنُوۡهُمۡ يُخْسِرُوۡنَ﴾ (مطففین/۳) یعنی کالوا لهم او وزنوا لهم «هرگاه برای آنان کیل یا وزن می‌کنند کم می‌نمایند» یا مثل ﴿وَ اَخْتَارَ مُوسٰى قَوْمَهُ سَبْعِيۡنَ رَجُلًا﴾ (اعراف/۱۵۵) یعنی اختار منهم، «موسی از میان قوم خویش هفتاد نفر را برای میقات ما برگزید».

در ادامه ابن قتیبه انواع اختصارهای دیگر را بدون اینکه معنون به عنوان خاصی کند، ذکر کرده است؛ مثل ﴿اَلَمْ تَرَ اِلٰى الَّذِيۡنَ اٰتُوۡا نَصِيۡبًا مِّنَ الْكِتٰبِ يَشْتَرُوۡنَ الضَّلٰلَةَ وَ يُرِيۡدُوۡنَ اَنْ تَضَلُّوۡا السَّبِيۡلَ﴾ (نساء/۴۴) که منظورش یشترون الضلالة بالهدی است که «الهدی» حذف شده است یا مثل ﴿وَ تَرَكْنَا عَلٰیۤهٖ فِی الْاٰخِرِيۡنَ﴾ (صافات/۱۰۸)، یعنی ابقینا له ذکرا حسنا فی الآخیرین یا مثل ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرٰبًا یَّبْحَثُ فِی الْاَرْضِ﴾ (مانده/۳۱)، منظورش این است که فبعث الله غرابا یبحث التراب علی غراب میت لیواریه. لیریه کیف یواری سواة أخیه، یعنی «خداوند کلاغی را فرستاد تا خاک بر روی کلاغ مرده‌ای بیاشد که او را پنهان کند، تا به او نشان دهد که چگونه بدن برادرش را بیوشاند». (ابن قتیبه، ۳۵۰)

## ۵-۲-۵- کنایه و تعریض

کنایه یکی از اسلوب‌های بیان عربی است که در قرآن کریم نیز به فراوانی به کار گرفته شده است. سکاکی در تعریف کنایه می‌گوید: کنایه لفظی است که از آن لازم معنایش اراده شده باشد. (سکاکی، ۱۴۰۳: ۵۱۲) در توضیح می‌توان گفت کنایه در اصطلاح لفظی است که به کار برده می‌شود و معنایی که برای آن وضع شده اراده نمی‌شود، بلکه لازم آن معنا مراد است، ولی اراده معنی اصلی آن هم جایز است؛ چون قرینه بازدارنده از اراده معنی اصلی وجود ندارد و این فارق اصلی بین مجاز و کنایه است. در مجاز اراده معنی اصلی صحیح

نیست؛ چون مجاز با اراده معنی اصلی منافات دارد مانند: «زید طویل النجاد» بند شمشیر زید دراز است و مراد از دراز بودن بند شمشیر او این است که او شجاع بلند قامتی است. (عرفان، ۱۳۸۸: ۲، ۲۰۴)

ابن‌قتیبیه باب در ادامه مباحث بلاغی خود به کنایه و تعریض اشاره کرده و آنها را از هم تفکیک کرده است. ابن‌قتیبیه، (۱۶۰) ابن‌اثیر مثل برخی دیگر بین کنایه و تعریض فرق گذاشته است. او در تعریف تعریض می‌گوید: لفظی است که دال بر شیئی از طریق مفهوم است نه وضع حقیقی و نه مجازی؛ به عنوان مثال وقتی انسان از شخصی انتظار نیکی و احسان دارد بدون اینکه تصریحاً طلب کند، می‌گوید: به خدا من محتاج هستم و چیزی ندارم و لباس کافی ندارم و سرما مرا اذیت می‌کند. این جمله و امثال آن تعریض به طلب هستند. در این عبارت لفظی که موضوع برای چیزی باشد، وجود ندارد نه حقیقتاً و نه مجازاً و طلب در این جمله از طریق مفهوم ذکر شده است. ابن‌تنوخی نیز مثل ابن‌اثیر بین این دو فرق می‌گذارد و می‌گوید از مباحث مربوط به علم بیان کنایه و تعریض است و این دو تقارب معنایی بسیار نزدیکی به همدیگر دارند و چه بسا بر عده‌ای از فضلا هم مشتبه شود و برای تعریض مثالی بزنند که مربوط به کنایه باشد و برعکس. فرق بین کنایه و تعریض از این جهت است که در کنایه لفظی وضع شده است که معنایی از آن اراده شود که از لفظ دیگر باید فهمیده شود و در حقیقت باید آن لفظ به کار برده می‌شد، اما از آن عدول می‌شود. دلایل این عدول می‌تواند قبح یا عظمت یا ستر یا دیگر اغراضی که تناسب معنایی دارند، باشد، اما در تعریض مطلبی از مفهوم جمله به دلیل تناسب معنایی فهمیده می‌شود، اما وضعی وجود ندارد. (تنوخی، ۱۳۲۷: ۷۲)

از منظر ابن‌قتیبیه هدف از کنایه یکی از امور ذیل می‌باشد:

امر اول: کنایه در برخی مواقع برای ازدیاد در دلالت است؛ چون ممکن است اسما مشترک باشند، اما وقتی کنیه نیز بدان اضافه می‌شود، دایره دلالت محدودتر می‌گردد. خصوصاً زمانی که نامه به شخصی می‌نویسند با کنیه ابوت از او تعبیر می‌کنند: ابومسلم.

امر دوم: در برخی موارد برای بیان عظمت شخص است و در این تعبیر نوعی احترام به طرف مقابل وجود دارد. ابن‌قتیبیه در ادامه اشکالی را مطرح و بدان پاسخ می‌گوید. اشکال این است که چرا برای ابولهب کنیه آورده شده است و برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) لفظ محمد که اسم ایشان است به کار برده می‌شود؛ حال آنکه باید در مورد ایشان کنیه به کار می‌رفت؛ چون پیامبر ولی و نبی او می‌باشد.

او پاسخ می‌دهد که عرب برخی وقتها کنیه شخص را اسم او قرار می‌دهند و کنیه در واقع اسم می‌گردد. سپس در ادامه می‌گوید از اصمعی نقل شده است که اسماء ابوعمر و بن‌العلاء و ابوسفیان بن‌العلاء کنیه‌های آنها بوده است و چه بسا برای شخص هم اسم و هم کنیه باشد، ولی به دلیل غلبه استعمال کنیه، فقط با کنیه شناخته شود؛ مثل ابوسفیان، و ابوطالب،

و ابوذّر، و ابوهریره. (ابن قتیبه، ۱۶۰)

از منظر این قتیبه اسم و کنیه علم برای تمییز بین اعیان و اشخاص است و نیازی نیست که در شخص صفتی وجود داشته باشد که به سبب آن صفت برای او کنیه‌ای گفته شود. به خلاف صفت و موصوف که در آن باید علتی باشد که موصوف بر آن حمل گردد. برای همین اگر شخصی ابوالقاسم خطاب گردد، اما صفت قاسم بودن در او نباشد، این خطاب کذب است.

او برای کنایه در قرآن آیه ﴿يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ (فرقان ۲۸) را مثال می‌زند و قول کسانی را که می‌گویند مراد از فلان شخص خاصی است، رد می‌کند؛ چون اگر مراد شخص خاصی منظور باشد، ظالمان بعد از عصر نزول را شامل نمی‌شود. همچنین در مورد ضالمان قبل از عصر نزول که وجود داشته‌اند و با افرادی که آنها را گمراه کرده است، حشر و داشته‌اند، به اسم شامل خواهد بود و این ثقیل بر لسان است. بلکه مراد این است که جماعت ظالمان که عنوانی کلی است و شامل قبل از عصر نزول و بعد از عصر نزول با عنوان واحد می‌شود. (ابن قتیبه، ۱۶۱) در این آیه مباحثی مربوط به مبانی او در باب خلافت بعد از رسول خدا وجود دارد که در مبانی کلامی مفصل‌تر ذکر خواهد شد.

او بعد از کنایه وارد باب تعریض شده و موارد استعمال آن در کلام عرب را کثیر می‌شمارد و می‌گوید: وقتی یک شخص همیشه به تصریح سخن می‌گوید، مورد نکوهش و مذمت عرب قرار می‌گیرد. سپس به این مثال اشاره می‌کند که خوب تصریح نگفتن فقط از انسان معیوب بر می‌آید. او به آیه ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ (بقره/۲۳۵) «بر شما باکی نیست که با کنایه‌گویی از زنان خواستگاری کنید یا نیت ازدواج را در دل خویش پنهان دارید» اشاره کرده و می‌گوید این آیه بر عدم جواز تصریح در این مورد دلالت دارد. تعریض در خواستگاری به این صورت است که مرد به زن بگوید: تو زن زیبایی هستی یا اینکه بگوید خداوند شوهر صالح نصیبت کند.

ابن قتیبه به آیاتی که در آنها تعریض به کار رفته است، اشاره می‌کند و می‌گوید: کلام حضرت ابراهیم که فرمود: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (صافات/۸) دروغ نبوده است، بلکه مرادشان این است که مریض خواهم شد؛ چون هر شخصی که می‌میرد، مریض هم می‌شود؛ همان‌طور که در سوره زمر خداوند به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (زمر/۳۰) ای: ستموت و يموتون. (ابن قتیبه، ۱۶۶)

ظاهر آیه ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (یونس/۹۴) دلالت بر این دارد که ای پیامبر اگر آنچه به تو نازل شده است، شک داری از اشخاصی که قبل از تو کتاب را می‌خواندند، سوال کن. انتساب شک به ساحت مقدس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به دو صورت توجیه شده است: توجیه اول این است

که مخاطب واقعی پیامبر است، اما قصد خداوند تبارک و تعالی این است که به افراد دیگر بفهماند. این رویه در زبان عربی وجود دارد و قول معروفی که گفته می‌شود: «إِیَّاکَ أَعْنَى وَ أَسْمَعَى یَا جَارَهُ» از همین باب است. توجیه دوم این است که مراد آیه کسانی هستند که شاک می‌باشند. در واقع تعبیر این است که فان کنت ایها الانسان فی شک ... (ابن قتیبه، ص ۱۶۸)

## ۶- روش‌های تفسیری ابن قتیبه

### ۱-۶- تفسیر ادبی با محوریت شرایط جامعه عربی در زمان نزول

دانشمندان در رویکرد زبانی و ادبی به قرآن دو مطلب را به عنوان اصل اساسی و نقطه شروع در نظر گرفته و آیات قرآن را مورد بررسی قرار می‌دادند. مطلب اول آنکه سبک قرآن از حیث واژگان و ترکیب‌ها بر اساس همان شرایط جامعه عربی در زمان نزول است. مطلب دوم که به نوعی تنمه مطلب اول می‌باشد، عبارت است از اینکه به دلیل تحول شرایط مذکور، بیگانگان ورود کرده و برای نسل جدید که نزد آنها معانی مبهم است، تفاسیر نادرست ارائه می‌دهند. (کواز، ۱۹۸۶: ۱۷۷)

ابن قتیبه با توجه به دو مطلب گذشته، روش فوق را که ریشه در کلام گذشتگان دارد تقویت و تایید نموده است. سیبویه (م ۱۸۰) در ذیل آیه ﴿وَبَلِّغْ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ (مطففین/۱) یا ﴿وَبَلِّغْ یَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ (مطففین/۱۰) و ﴿قَاتِلْهُمْ اللَّهُ﴾ (توبه/۳۰) می‌گوید: این کلام‌ها و امثال آن به ظاهر دعا می‌باشد. از طرفی دعا انگاشتن این آیه با ذوق ادبی همخوانی ندارد؛ چون در دعا گوینده نسبت به مخاطب از مرتبه پایین‌تری برخوردار است، اما مطابق با سبک عرب در زمان نزول، قرآن نیز چنین تعبیه کرده است. به دیگر سخن مراد قرآن این است که شایسته است مردم درباره آنها چنین بگویند و مراد دعای خداوند نیست. (کواز، ۱۹۸۶: ۱۷۸)

بعد از سیبویه، فراء (م ۲۰۷) همین روش سیبویه را پیش گرفته و کتاب خود را بر همان اساس تألیف کرده است. او نیز چون سیبویه کلام عربی عصر نزول را اساس تفسیر و رویکرد زبانی خویش به قرآن، قرار می‌دهد.

«فراء» نیز در ذیل آیه ﴿فَهُوَ فِی عِیشِهِ رَاضِیَةً﴾ (الحاقه/۳۱) که در حقیقت باید عبارت «راضیه» باشد، اما قرآن از لفظ «راضیه» استفاده کرده است، می‌گوید وجه عدول به مجاز برای مدح است و عرب نیز چنین روشی دارد؛ مثلاً می‌گوید «هذا لیل قائم و سر کاتم و ماء دافق» که آن را بر وزن فاعل می‌آورند که در اصل مفعول است و قصد آنها مدح می‌باشد. یا در آیه ﴿ثُمَّ فِی سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ (الحاقه/۳۲) می‌گوید: معنا چنین است: «ثم اسلکوا فیہ سلسله» این روش از سخن گفتن در زبان عرب نیز وجود دارد. به عنوان مثال عرب می‌گوید: «أدخلت رأسی فی القلنسوه و أدخلتها فی رأسی» یا عباراتی چون «الخاتم



لا یدخل فی یدی» (فراء، ۱، ۱۸۲)

ابوعبیده (م ۲۱۰) نیز تفسیر ادبی با محوریت شرایط جامعه عربی در زمان نزول را انتخاب و کتاب مجاز القرآن خود را بر همان اساس و پایه تدوین نموده است. او می‌گوید قرآن به زبان عربی گذشتگان نازل نشده و به زبان فصیح و به زبان عربیایی معاصر که از پرسش در باب معانی و وجوه آن بی‌نیاز بوده‌اند، نازل شده است. (ابوعبیده، ۱۹۸۸: ۱، ۸) او در دو سطح ترکیب کلام عرب و سطح مفردات از عربی بودن قرآن دفاع می‌کند و شواهدی از رویه عرب‌زبانان بر آن اقامه می‌نماید؛ مثلاً در آیه ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ (حمادی، ۱۹۸۱: ۳۴۱) که مصدر به عنوان صفت واقع شده است، در حالی که مناسب با قواعد این بود که اسم فاعل ذکر شود، می‌گوید: عرب هم مصدر را صفت قرار می‌دهد. (ابوعبیده، ۱۹۸۸: ۱، ۱۲ و ۶۵) او در این مسیر رویکرد مذکور را تقویت بخشید و کتاب مجاز القرآن را تألیف نمود تا تفسیرهای نادرست را نقد کرده و از قرآن دفاع کند. ابوعبیده با تأکید بر مجاز و اهمیت آن در کتاب خود آیات زیادی را از باب مجاز تأویل و تفسیر می‌کند که در کتاب سیویه یا فراء به این گستردگی جمع‌آوری نشده است. او ثابت کرد که مجاز در اصل زبان قرآن است. (حمادی، ۱۹۸۱: ۹۳-۹۵)

ابن قتیبه (م ۲۷۶) به نوعی ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده مسیر سیویه، فراء و ابوعبیده می‌باشد و بیشترین تأثیر را از ابوعبیده گرفته است و در کتابش به آرای او بیشتر استناد می‌کند. (ابن قتیبه، ۱۵، ۱۰۰، ۱۵۲، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۹) خصوصاً در بحث مجاز که می‌توان گفت همان روش ابوعبیده را در توسعه معنایی به کار گرفته و با همان معنایی که ابوعبیده از مجاز داشته است، به پژوهش می‌پردازد. (ضیف شوقی، ۱۹۶۵: ۵۹)

## ۲-۶- تفسیر آیات با پذیرش مجاز در لغت

ابن قتیبه می‌نویسد: «پروردگار متعال فرموده است: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمن/۳۱) و حال اینکه خدای تعالی را امری چنان مشغول نمی‌کند که به امر دیگری توجه نداشته باشد و مجاز آن، این است که به زودی شما را اراده می‌کنیم بعد از آنکه مدتی طولانی شما را رها کردیم و مهلت دادیم. قتاده گفته است: قد دنا من الله فراغ لخلقه، منظورش این است که قیامت نزدیک است و شرایط وقوع آن فراهم شده است و اصل استراحت این است که چیزی تو را به رنج و زحمت انداخته و خسته کرده باشد و از این بابت به استراحت پردازد. سپس از این معنی منتقل شده و به معنی «فراغت از کاری» آمده است، در سخن گفتن می‌گویی: از حاجت تو راحت شدیم و نسبت به آن فرمان دادیم، منظور این است که از این کار فارغ شدیم. وقتی انسان از کاری دست می‌کشد، از آن کار فارغ می‌شود. از این معنی انتقال یافته و در معنی قصد و اراده چیزی به کار رفته است؛ چنان‌که گویی لئن فرغت لک یعنی اگر اراده کنم یا قصد کنم قصد تو را.» (ابن قتیبه، ۷۰) به دیگر سخن در این آیه

مجاز‌گویی شده است.

## ۶-۳- تفسیر آیات با استفاده از آرایه استعاره

ابن قتیبه در ذیل آیه ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (نساء/۴۹) ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (نساء/۳۴) می‌گوید: «فتیل» به معنای چیزی است که در شکاف دانه خرما قرار دارد و مراد نخ بسیار نازکی است که در آن می‌ماند و «نقیر» به معنی گودی پشت هسته خرماست. مقصود آیه، نفی ظلم به اندازه نقیر یا فتیل نیست، بلکه مراد این است که هیچ ظلمی به آنها نمی‌شود. عبارت معادل آن در فارسی این است که سر سوزنی به آنها ظلم نمی‌شود.

او همچنین آیه ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾ (فرقان/۲۴) را بر همین اساس تفسیر می‌کند. راغب در مفردات در مورد معنای هباء گفته است: «هباء به معنای خاک بسیار نرم و غباری است که در هوا پراکنده می‌شود و جز در هنگام تابش نور خورشید از پنجره دیده نمی‌شود.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۳۲) کلمه نثر نیز به معنای پاشیدن است. ابن قتیبه گفته است که مراد از کلمه مذکور این است که ما آن اعمال را باطل و بی‌ارزش ساختیم. در این آیه نیز اعمال آنها شبیه هبا منثور تلقی شده است و چون وجه شبه حذف گردیده، عنوان استعاره به خود می‌گیرد.

## ۷- شبهات قرآنی و نقد آنها در آثار ابن قتیبه

### ۷-۱- تکرار و پراکندگی برخی داستان‌ها در آیات قرآن

یکی از شبهات این است که چرا برخی آیات و داستان‌های اقوام در قرآن، کراراً آمده و بارها در جای‌جای قرآن تکرار شده است؟ مانند قصه‌های حضرات آدم، ابراهیم، ادریس، اسحاق، اسماعیل، اشموئیل، الیاس، سلیمان، شعیب، موسی، نوح، هارون، هود، یحیی، یعقوب، یوسف و ... که گاهی به صورت مجمل و گاهی به صورت مفصل تکرار شده است.

نقد: ابن قتیبه با استفاده از روش تفسیر اجتهادی می‌گوید: خداوند قرآن را در طول بیست و سه سال نازل کرده است و این امر به صورت تدریجی اتفاق افتاده است و با لحاظ شرایط زمانی و مکانی، بخش‌هایی از سرگذشت پیامبران و اقوام را با هدف موعظه و عبرت، بیان نموده است؛ مثل اینکه در جریان زندگی عادی بشری واقعه‌ای اتفاق افتاده است که آن را در بخش‌های مختلف زندگی خود برای وعظ و اتعاظ ذکر می‌کند. این عمل منجر به این می‌شود که غفلت از بین برود و آن قضیه تکرار شود تا موعظه نیز تجدید شود و همین امر یکی از دلایل نزول تدریجی قرآن است تا قلوب مؤمنان با آن تثبیت شود.

### ۷-۲- تناقض و اختلاف در آیات قرآنی

این شبهه از گذشته‌ها مطرح بوده و در عصر حاضر نیز تکرار می‌شود؛ مثلاً در برخی از

آیات وارد شده است که در روز قیامت از انس و جن هیچ سوال نخواهد شد: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (الرحمن / ۳۹) و در آیه دیگر می‌فرماید: قسم به پروردگارت که از همه آنها در مورد هر عملی که داشتند، سوال خواهیم کرد. ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلُنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (حجر / ۹۲)

نقد: ابن قتیبه در نقد این شبهه گفته است که روز قیامت پنجاه هزار سال است و ممکن است در بخشی از آن سؤالی شود و در بخش دیگر آن، سؤالی مطرح نگردد. سپس توضیح می‌دهد که مراد از عدم سؤال بعد از حسابرسی و تعیین حکم است که بعد از آن وجهی برای سؤال و پرسش وجود ندارد؛ چون حسابرسی صورت گرفته است و سؤال کردن مربوط به زمان قبل از حسابرسی است. (ابن قتیبه، ۴۶)

و در مورد تناقض‌نمایی آیه ۳۳ سوره انفال که می‌فرماید: خداوند آنها را عذاب نمی‌کند در حالی که تو در میان آنها هستی و در حالی که استغفار می‌کنند، با آیه بعد که می‌فرماید چرا خداوند آنها را عذاب نکند، گفته است: که مراد از عذاب آنها، عذاب عده‌ای خاص است نه تمامی آنها. (همان)

با دقت در پاسخ‌های او می‌توان دریافت که شروط تناقض باید بررسی شود. اگر تمامی این شروط وجود داشته باشد، می‌توان گفت دو گزاره متناقض است. طبق نظر مشهور اهل منطق در تحقق تناقض هشت شرط لازم است: وحدت موضوع، محمول، مکان، زمان، شرط، قوه و فعل، جزء و کل و اضافه و ملاصدرا شرط نهمی به عنوان وحدت حمل بدان اضافه کرده است. (مظفر، بی تا: ۱۹۵) مثلاً در مورد اول شرط اضافه مراعات نشده است. مراد از اضافه در این بخش مربوط به زمان است. سؤال، مضاف به زمان قبل از حسابرسی و تعیین حکم و عدم سؤال، مضاف به زمان بعد از بررسی حکم است. در مورد دوم موضوع عدم عذاب در آیه اول تمامی مردم است و آیه بعدی موضوع عذاب بخش خاصی از آنها می‌باشد.

### ۷-۳. اختلاف قرائات و تحریف‌انگاری در قرآن

پس از نزول قرآن، گویش‌ها و لهجه‌های مختلف اعراب که در هر زبانی وجود دارد، در کنار عوامل دیگری همچون نبودن نقطه و اعراب و علائم وقف موجب اختلافاتی در قرائت قرآن گردید. اختلاف قرائات در همان سده‌های نخست چنان بالا گرفت که مسلمانان هر تیره و طائفه که بر قرائت خاصی پای‌بند بودند، گاه برای دفاع از قرائت خود در برابر قرائت سایر تیره‌ها تا مرز جنگ و خونریزی پیش می‌رفتند. در دوره‌های بعدی اختلاف‌ها بیشتر گردید و در نهایت برخی از عالمان تعدادی قرائت‌های معلمان قرائت قرآن را انتخاب نموده و سعی کردند با تعیین آنها و پرداختن به آنها جلوی اختلاف و پراکندگی بیشتر را بگیرند. از بین این گزینش‌ها دو دسته قراءات سبعة و عشره از همه معروف‌تر است. به خصوص قراءات سبعة که توسط ابن مجاهد گزینش شد. محققان علوم قرآنی این مسئله را به صورت مفصل مورد بررسی

قرار داده‌اند.<sup>۱</sup> با مشاهده قرائت‌های مختلفی که از آیات قرآن وجود دارد، این پرسش به وجود می‌آید که آیا وجود قرائت‌های گوناگون به معنای ورود تحریف در قرآن نیست؟

این قتیبه در پاسخ به این شبهه می‌گوید من بعد از تأمل دریافتم که وجوه اختلاف قرائت به هفت وجه بر می‌گردد:

۱. اختلاف در اعراب کلمه یا حرکت بناء کلمه به گونه‌ای که صورت کلمه و معنای آن تغییر نکند؛ مثلاً آیه ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ (سبأ/ ۱۷) «و هل یجازی إلا الکفور» نیز خوانده شده است. معنای آیه طبق قرائت اول این است: «آیا جز کافران را عذاب جزا می‌دهیم؟» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «آیا غیر از کافران جزا داده می‌شود؟»

۲. اختلاف در اعراب کلمه که سبب تغییر در معنا شود؛ مثلاً آیه ﴿وَأَدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّه﴾ (یوسف/ ۴۵) به صورت «و بعد اُمه» نیز تلاوت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «و بعد از مدتی به یاد آورد» و طبق معنای دوم این است که «بعد از فراموشی به یاد آورد».

۳. اختلاف در حروف کلمه باشد و معنای آن را تغییر دهد، اما صورت آن را تغییر ندهد؛ مثلاً در آیه ﴿وَأَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا﴾ (بقره/ ۲۵۹) و «ننشرها» قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آن این است: «و به استخوان‌ها نگاه کن چگونه آنها را حرکت می‌دهیم» و طبق قرائت دوم چنین است: «به استخوان‌ها نگاه کن چگونه آنها را زنده می‌کنیم».

۴. اختلاف در کلمه صورت لفظی را تغییر می‌دهد، ولی معنای آن را تغییر نمی‌دهد؛ مثلاً در آیه ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ (قارعه/ ۵) به صورت «کالصفوف المنفوش» نیز قرائت شده است. طبق هر دو قرائت معنای آیه این است: «و کوه‌ها مانند پشم رنگین حلاجی شده می‌گردد».

۵. اختلاف در کلمه سبب از بین رفتن صورت لفظ و از بین رفتن معنای آن شود؛ مثلاً در آیه ﴿وَوَطَّحَ مَنْضُودٍ﴾ (واقعه/ ۲۹) به صورت «و طلع منضود» نیز قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «درختان پربرگ سایه‌دار و متراکم» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «شکوفه‌های متراکم».

۶. اختلاف در تقدیم و تاخیر باشد؛ مثلاً در آیه ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ (ق/ ۱۹) به صورت «و جئات سکره الحق بالموت» قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «سکرات موت به حق رسید» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «سکرات حق با موت رسید». ۷. اختلاف با زیادت و نقصان باشد؛ مثلاً آیه ﴿وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ (یس/ ۳۵) به صورت «وما عملت ایدیهم» نیز قرائت شده است. طبق قرائت اول معنای آیه این است: «و آنچه آمده، کرده است آن را دستانشان» و طبق قرائت دوم معنای آیه این است: «و آنچه آمده، کرده است دستانشان».

۱. آیت الله معرفت مسئله مذکور را تحت عنوان توحید المصاحف بررسی کرده است؛ معرفت، التمهید فی علوم القرآن: ۱، ۳۳۴ تا ۳۴۰.

سپس ابن قتیبه می‌گوید تمامی این حروف را روح الامین بر پیامبر اکرم نازل کرده است؛ چون در هر ماه رمضان آنچه از قرآن را نازل کرده بود، دوباره عرضه می‌کرد و خداوند هر آنچه می‌خواست اضافه می‌کرد و هر چه می‌خواست حذف می‌نمود و آنچه را می‌خواست نسخ می‌کرد و بر بندگانش سخت نمی‌گرفت و به جهت آسان گرفتن بر بندگانش بود که فرموده است که هر قومی به آن لسان و لهجه‌ای که بدان عادت دارند، قرائت کنند. "هذلی" می‌خواند: "عتی حین" و مرادش ﴿حتی حین﴾ (مومنون/۵۴) است. چون این گونه تلفظ و استعمال می‌کند. اگر تمامی فرق می‌خواستند بر یک لغت واحد و لهجه واحد آن را قرائت کنند، بسیار مشکل بود و خداوند با رحمت خود در قرائت توسعه داده است. البته ابن قتیبه اختلاف را جایز می‌داند، اما تناقض را مردود می‌شمارد. سپس در مورد قرائات مدعی است که فقط به آنچه که وارد شده است و اصحاب آنها را بیان کرده‌اند، بخوانیم. اگر قرار باشد ما هر طور که بدان عادت کرده‌ایم، بخوانیم، باید جایز باشیم همان‌طور نیز بنویسیم و این امر را سلف برای ما جایز ندانسته و از آن کراهت داشته‌اند. (ابن قتیبه، ۳۱)

#### ۷-۴- زیاد و بی‌فایده بودن حروف مقطعه

حروف مقطعه حروفی هستند که در ابتدای ۲۹ سوره از سوره‌های قرآن آمده است و درباره مفهوم آنها نظریه‌های متفاوتی وجود دارد. این حروف با احتساب مکررات ۷۸ عدد است و به صورت یک حرفی تا پنج حرفی قرار گرفته‌اند. درباره تفسیر این حروف اقوال متعددی ذکر شده است. ابن قتیبه درباره تفسیر این حروف در کتاب *تأویل مشکل القرآن* به ذکر اقوال فقها و تبیین آن بسنده کرده و می‌گوید: برخی از مفسران حروف مقطعه را اسم سوره‌ها دانسته‌اند و برخی دیگر آنها را قسم و بعضی آنها را حروفی دانسته‌اند که از صفات خداوند متعال گرفته شده است که در آغاز یک سوره، صفات متعددی از پروردگار متعال به وسیله حروف مقطعه جمع می‌شود و گروهی دیگر برخی از این حروف را تفسیر کرده و می‌گفتند: «طه» به معنی ای مرد و «یس» به معنی ای انسان، و «نون» به معنی دوات است. با توجه به شیوه ابن قتیبه در این کتاب او در هر جایی که به مطلب اطمینان داشته باشد، آن را ذکر می‌کند و به عبارت دیگر به هر مطلبی که مستند علمی داشته باشد، تکیه کرده و آن را به صورت اجتهادی بیان می‌دارد؛ اما در مواردی که به نظر او استحسان برخی از مفسران است، یا خود دلیل متقنی بر آن نداشته باشد، نظر قطعی ارائه نمی‌کند. ذکر اقوال مفسران سلف در این باب از باب اعتمادی است که او به آنها داشته است. در نتیجه می‌توان گفت او در باب تفسیر حروف مقطعه شیوه خاصی را اتخاذ نکرده است و دلیل آن نیز مبهم بودن ماهیت این حروف از منظر او می‌باشد. اما در عین حال این حروف را چون کلام خداوند می‌داند هرگز خالی از فایده نمی‌انگارد.

نتیجه‌گیریدر این نوشتار بررسی‌ها نشان می‌دهد که ابن قتیبه بر اساس مبانی و روشهای

تفسیری خود، از شبهات قرآنی پاسخ داده و به طراحان آنها گوش‌زد نموده است که این ایرادات از عدم آشنایی با مبانی و روش‌های تفسیری نشأت می‌گیرد و کتاب تأویل مشکل القرآن را نیز در این راستا تدوین نمودند و در این کتاب مبانی لغوی از قبیل مجاز در لغت، اشتراک لفظی و اشتقاق و مبانی بلاغی از قبیل استعاره، قلب، حذف و اختصار، کنایه و تعریض را پذیرفته و براساس آنها شبهات را پاسخ داده است. همچنین با اثبات مبانی کلامی از قبیل صیانت قرآن از تحریف، عدم عصمت پیامبران از گناهان صغیره، پذیرش خلافت خلفا و در عین حال اقرار به فضل امیرالمومنین و شمول توحید افعالی نسبت به تمام افعال بندگان و... شبهاتی همچون تناقض آیات قرآنی، اختلاف قرائات و تحریف‌انگاری، بدون مدلول بودن حروف مقطعه و تکرار و پراکندگی آیات را پاسخ گفته است.

### کتابنامه

- ابن اثیر، ضیاء الدین، ۱۳۷۵: الجامع الكبير فی صناعه المنظوم من الکلام و المثنور، تحقیق الدكتور مصطفی جواد و الدكتور جميل سعيد، بغداد.
- ابن خلکان برمکی، بی تا: وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، بیروت: دارصادر.
- ابن فارس، ابوالحسنین احمد، ۱۴۰۴: معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۴۲۰: ادب الکاتب، بیروت: الرساله.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵: الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۳: تأویل مشکل القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴: ترجمه تأویل مشکل القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۸: عیون الاخبار، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن مالک، محمد بن عبدالله، ۱۴۲۲: إيجاز التعريف فی علم التصريف، تحقیق: محمدالمهدی عبدالهی عمادرسالم، المدینه المنوره: وزاره التعليم العالی بالجامعه الإسلامیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴: لسان العرب، بیروت: دارصادر.
- ابن الندیم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، ۱۴۱۷: الفهرست، محقق: إبراهیم رمضان، بیروت: دارالمعرفه.. ابو عبیده، معمر بن مثنی، ۱۹۸۸: مجاز القرآن، قاهره: چاپ محمد فؤاد.
- امین الاسلام طبرسی، ۱۴۱۵: تفسیر مجمع البیان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۹۸: مکاتب تفسیری (مفسران نخستین، مکتب روایی محض، تفاسیر روایی محض)، تهران: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دهم.
- بدرالدین زرکشی، ۱۴۱۰: البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.. التتوخی، محمد بن محمد، ۱۳۲۷: الأقصى القریب فی علم البیان، قاهره: محمد بن محمد التتوخی.
- تهنوی، محمد اعلی بن علی، ۱۹۶۷: کشف اصطلاحات الفنون، تهران: چاپ افست.
- جرجانی، عبدالقاهر، ۱۴۲۲: اسرار البلاغه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۷: المفتاح فی الصرف، تحقیق: علی توفیق الحمد، بیروت: مؤسسه الرساله.
- جرجانی، علی بن محمد، بی تا: التعریفات، تهران: ناصرخسرو.
- جی لوکنت، ۱۳۸۵: «ابن قتیبه دینوری»، عباسی، علی اکبر و الهی زاده، محمد حسن، مجله تاریخ اسلام، شماره ۲۵.
- حمادی، صمود، ۱۹۸۱: التفكير البلاغی عند العرب، منشورات الجامعه التونسیه.. خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، *الإيضاح فی علوم البلاغه، المعانی و البیان و البدیع*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۶۳: *تلخیص المفتاح*، قم: منشورات رضی.
- دهنخدا و دیگران، ۱۳۷۳: *لغت‌نامه*، تهران: مؤسسه لغت‌نامه و دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار .
- زبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴: *تاج العروس*، بیروت: دار .
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، بی تا: *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بی جا.
- زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۰: *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود، ۱۹۶۰: *أساس البلاغه*، قاهره: دار مطابع الشعب.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷: *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۷۵: *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سامرائی، مهدی، ۱۹۷۴: *المجاز فی البلاغه العربیه، سوریه: دار الدعوه*.
- سکاکی، یوسف، ۱۴۰۳: *مفتاح العلوم*، به کوشش نعیم زررور، بیروت.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۲۱: *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۱:
- *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: ادر احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، بی تا: *المزهر فی علوم اللغه و انواعها*، بیروت: دارالفکر.
- ضیف شوقی، ۱۹۶۵: *البلاغه تطور و تاریخ*، مصر: دارالمعارف.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۳: *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، بی تا: *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات فراهانی.
- عتیق، عبدالعزیز، ۱۴۳۰: *علم المعانی*، بیروت: دار النهضه العربیه. - عرفان، حسن، ۱۳۸۸: *ترجمه و شرح جواهر البلاغه*، قم: انتشارات بلاغت، چاپ دهم.
- فراء، یحیی بن زیاد، ۱۹۸۰: *معانی القرآن*.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد مقرئ، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: منشورات دار الرضی.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱: *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷: *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چهارم.
- الکواز، محمد کریم، ۱۹۸۶: *الفصاحه فی العربیه*، رساله دانشکده ادبیات دانشگاه بغداد.
- کریمیان، حسن و صبری، حسین و باستانی، محرم، ۱۳۹۱: «دینور از شکل‌یابی تا اضمحلال: تأملی دیگر در عوامل مؤثر بر اضمحلال شهرها»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، دوره ۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، صفحه ۱۰۵-۱۲۴.
- کمالی دزفولی، علی، ۱۳۷۲: *قرآن ثقل اکبر*، قم: انتشارات اسوه.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵: *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مظفر، محمدرضا، بی تا: *المنطق*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- معرفت، محمد هادی، ۱۳۷۹: «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، مجله قیسات، شماره ۱۷.
- مؤدب، رضا، ۱۳۸۰: *روشهای تفسیر قرآن*، قم: انتشارات اشراق.
- نفیسی، شادی و عماری، زهرا، ۱۳۹۳: «مبانی رویکرد ادبی در تفسیر سید مرتضی و شیخ طوسی با تکیه بر الامالی و التبیان»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، دوره ۲، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۳، صفحه ۱۰۳-۱۳.
- هاشمی، احمد، ۱۳۸۱: *جواهر البلاغه*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.