

نقد دلایل مستشرقان در ادعای اغلاط نحوی قرآن*

علی کریم پورقراملکی** و محمد امینی***

چکیده

قرآن پژوهان اروپایی در طول تاریخ استشرافی خودشان، سعی نموده‌اند از راه‌های مختلفی، کتاب آسمانی مسلمانان را مخدوش جلوه بدهند. ایراد شبهه در زمینه تاریخ قرآن کریم، محتوا، زبان قرآن کریم و نیز خدشه درباره ریشه‌ها و مبانی قرآن کریم، از جمله آن‌ها است. همین گونه، ادعای وجود خطاهای نحوی هم، یکی دیگر از شبهات مطرح توسط آن‌ها به شمار می‌آید. آنان در واقع، با ایجاد شبهه در وحی‌انیت قرآن، نبوت پیامبر، صیانت قرآن و بالاخره با نفی اعجاز قرآن، می‌خواهند هیمنه و برتری شکلی و محتوایی قرآن نسبت به کتاب‌های آسمانی تورات و انجیل را به گمان خود از بین ببرند. ادعای وجود خطاهای نحوی در قرآن کریم، یکی از آن نمونه‌هاست که از طرف قرآن پژوهان مسلمان با پاسخ‌های دقیق، عالمانه و عمیق مواجه شده است؛ چرا که خود آنان در کتاب‌های تفسیری خود، به موارد مذکور به عنوان «شبهه» اشاره نموده و پاسخ داده‌اند. نوشتار حاضر، با شیوه توصیفی و تحلیلی تلاش نموده است با پاسخ‌های قاطع و مستدل، واهی بودن ادعاهای آنان را آشکار می‌نماید.

واژگان کلیدی: قرآن، قواعد عربی، مستشرقان، مفسرین و خطاهای نحوی

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۳ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸.

** استادیار جامعة المصطفی العالمیة (نویسنده مسئول): karimpoorali@yahoo.com

*** دکتری علوم حدیث تطبیقی جامعة المصطفی العالمیة: m.shii@chmail.ir

مقدمه

مستشرقان از دیرباز، در طول تاریخ تلاش نموده‌اند که وحيانيت قرآن، به خصوص اعجاز ادبي آن را زير سؤال ببرند. آنان در اين راستا از طرق مختلف براي رسيدن به اين هدف تلاش نموده‌اند که يکي از آنها، ادعای وجود غلط‌های نحوی و مخالف با قواعد عربی در قرآن کریم است. در اثبات اين ادعا، برخی از قرآن پژوهان اروپایی هم‌چون: رژی بلاشر، جان برتن، آرتور جفري و لوگزنبرک مواردی از آیات قرآن را به عنوان خطاهای نحوی برشمرده‌اند. آن‌ها در اين باره به مواردی در حدود ۱۳ مورد اشاره نموده‌اند که به دلایل خطایی بودن اين‌ها، نمی‌توان قرآن را وحياني دانست. به گمان آنان، قرآن فرایند بشری را پيموده و نمی‌تواند جنبه اعجاز داشته باشد حال آن که همه موارد مذکور، ادعاهای واهی و سست هستند که یا از عدم آگاهی نسبت به ادبیات عرب ناشی می‌باشد و یا غرضی غیر علمی در ماورای اين ادعاها کمين نموده است. افزون بر اين‌که، قرآن پژوهان و مفسران اسلامی خودشان در لابلای کتاب‌های تفسیری یا کتاب‌های مربوط به قرآن، موارد مذکور را متذکر شده‌اند.

بررسی و نقد کلی و عمومی

اين شبهات، سخنان تازه‌ای نیستند که مستشرقان آن‌ها را ادعا کرده‌اند، بلکه همان سخنان باطل و ضعيفی هستند که در طول تاریخ از طرف انسان‌های جاهل و گاه مغرض ادعا گردیده است. چنان که محتمل، بلکه قطعی است موارد ادعایی از طرف خود مفسران و ادیبان اسلامی به عنوان شبهات مفروض مورد بررسی و نقد قرار گرفته لکن اين قرآن پژوهان مستشکل به لحاظ اين که همیشه دنبال برجسته نمودن نقاط شبهه‌دار می‌باشند، موارد مذکور را از طریق تفحص به عنوان شبهات مطرح می‌کنند بدون اين که توجهی به پاسخ‌های عالمان مربوط داشته باشند. بنابراین، هر کدام از شبهات ادعایی از جهات متعدد از منظر عالمان اسلامی با خدشه و ایراد مواجه‌اند و قرآن با همان عباراتی که نازل شده، صحیح است.

در هر صورت، دلایل اثبات صحت استعمال در موارد مذکور از منظر عالمان اسلامی، به شرح

ذیل است:

الف) اولین ایراد در ادعاهای مزبور، سخنان خود مستشرقان در باره بطلان نظریه وجود اغلاط نحوی است. خود بلاشر می‌نویسد: «با وجود اين‌ها، در باره اين ناهماهنگی‌ها زياده‌روی نکنیم. اين ناموزونی‌ها اصولی نبوده و در معنای متن نیز تغییری نمی‌دهند. اهمیت آن در واقع بر اين

حقیقت متکی است که این ناهماهنگی‌ها در آن واحد دقتی را می‌رساند که برای تدوین مصحف عثمانی به کار رفته، حتی وقتی هم که املائی غلط به نظر می‌آمد، از روی علاقه‌های که به حفظ متن نازل شده بود، کلمه بر همان صورت قدیمی‌اش، حفظ شده تا احترامش هم‌چنان محفوظ بماند» (بلاشر، در آستانه قرآن، ۱۳۷۴: ۱۹۱). فلیپ حتی هم در این زمینه می‌نویسد: «از حیث فصاحت و بلاغت هیچ کتابی به مقام قرآن نمی‌رسد... قرآن نخستین اثر منشور زبان عرب بوده و هنوز نیز بهترین نمونه نثر عربی است» (فلیپ، بی تا: ۳۷) یوهان فک نیز، معترف است به این که: «این ساختارها چون غلط‌های رایج در زبان عربی نبوده و خارج از ضوابط زبان عربی نیست» (یوهان فک، العربیه، ۱۹۵۱: ۶).

ب) در نظر عالمان اسلامی هم، شبهات مذکور نمی‌توانند صحیح باشند، به دلیل این که «اگر چنین بود صحابه که اسوه امت بودند آن را به لفظ غلط به مردم یاد نمی‌دادند» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۷: ۳۰۳/۱). و یا «اگر در قرآن مخالفتی با قواعد عربی بود، بلغای عرب آن را مطرح کرده و بهانه‌ای برای ضعف خود در معارضه با آن پیدا می‌کردند، حال آن که تاریخ و روایات حتی یک مورد از آن را برای ما نقل نکرده‌اند. افزون بر آن، قواعد بعد از قرآن تدوین شده و اگر مخالفتی وجود داشته باشد نقص خود قواعد است نه قرآن که حتی اگر آن را وحی الهی ندانیم حداقل به عنوان یک کلام بلیغ عربی مطرح است»، (خویی، البیان، ۱۳۹۴: ۹۵-۹۶) و یا این که «کسانی که چنین ادعایی می‌کنند با سنن کلام عربی و گونه‌های نصب بر اختصاص آشنا نیستند و نمی‌دانند که دشمنان اسلام اگر خطایی می‌دیدند... دست از طعن و عیب جویی بر نمی‌داشتند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۹۰).

از مطالب بالا، استفاده می‌شود:

اولاً، قواعد عربی امر تأسیسی و اختراعی نیست بلکه یک عمل استکشافی از لابلائی زبان عربی همانند شعر، نثر و... است که بدون شک قرآن یکی از منابع مهم آن به شمار می‌آید. حال، اگر معلوم شود که قاعده‌ای خلاف ساختار قرآنی است این ناهم خوانی، از وقوع اشتباهی در فرایند کشف آن قاعده خبر خواهد داد.

ثانیاً، معارضان قرآن خود از افراد بلیغ و آشنا به قواعد عربی بوده‌اند. در صورت صحت شبهات فوق، آن‌ها خودشان به آن‌ها اشاره می‌نمودند. بنابراین، نمی‌توان ادعای ناهم خوانی آیات قرآن با قواعد عربی را مستدل نمود (رامیار، تاریخ قرآن، ۱۳۶۹: ۴۴۹).

ادعای فوق، نمی‌تواند اصل مخالف بودن قرآن با قواعد عربی را به اثبات برساند به دلیل این که قرآن، تنها به یک قرائت منحصر نیست. طبق قرائت‌های دیگر به آسانی می‌توان انطباق قرآن با قواعد عربی را اثبات نمود.

از نظر عالمان دینی و مفسران قرآن نیز، هیچ‌کدام از موارد مطرح شده با قواعد عربی مخالفتی ندارند به دلیل این که مراد از «لسان عربی مبین» قرآن، همان زبان عربی فصیح و مشترک بین مردم عرب است که گاهی لهجه‌های مختلف قبایل خاص نیز، به دلایلی ویژه در آن آمده است و این موارد نادر که مخالف با قواعد عام عربی مشاهده می‌شوند، طبق گویش فلان قبیله ذکر شده است. یا این که اساساً می‌توان برای آن‌ها توجیه نحوی پیدا نمود که قرآن پژوهان غربی به دلیل عدم تبصر در علم نحو عربی از آگاهی به آن‌ها عاجزند. بنابراین، همه موارد مذکور که در آثار غربیان به آن‌ها اشاره شده، در نظر عالمان دینی نمی‌توان آن‌ها را خطای نحوی دانست.

بررسی و نقدهای اختصاصی و موردی آیه ۱۷۷ سوره بقره

نخستین مورد، آیه ۱۷۷ سوره بقره: «الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ» است. به ادعای برخی از مستشرقان هم‌چون: رژی بلاشر (بلاشر، در آستانه قرآن، ۱۳۷۴: ۱۹۱)، عبارت «وَالصَّابِرِينَ» غلط است، صحیح آن عبارت «وَالصَّابِرُونَ» می‌باشد به دلیل این که عطف به عبارت «الْمُؤْفُونَ» است.

بررسی و نقد

مفسران شیعه در باره صحت استعمال «وَالصَّابِرِينَ» در آیه ۱۷۷ سوره بقره به وجوهات ذیل اشاره نموده‌اند:

الف) برخی از مفسران مانند ملامحسن فیض کاشانی و علامه طباطبایی به نکته‌های ادبی و بلاغی در علت منصوب آمدن «الصابرین» اشاره می‌نمایند و آن این که نصب آن به دلیل تقدیر اخص و اذکر و غیر این دو است و دیگر این که خداوند، این را به جمله «الموفون» عطف فرمود تا به فضیلت و مدح صفت صبر در میان صفات انسانی اشاره بنماید. پس نصب «الصابرین» به جای رفع «الصابرین» عنایت به این وصف بارز را می‌رساند (فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۸: ۸۲/۱؛ فیض کاشانی، تفسیر صافی، ۱۴۱۵: ۱/۲۱۵؛ طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۴۱۷: ۱/۴۳۱).

ب) در اشعار جاهلی شبیه این گونه مورد نیز، قابل مشاهده است. چنان که در شعر جاهلی آمده است: لا یباعدون قومی الذین هم - سمّ العداة و آفة الجز؛ النازلین بکل معترک - و الطیبین معاقد الأزر (کریمی حویزی، التفسیر کتاب الله المنیر، ۱۴۰۲: ۱/۲۲۰) در این شعر «النازلین» صفت دیگری برای قوم است، ولی شاعر او را با اعراب منصوب به جای مرفوع آورده تا تمایز آن‌ها را از اقوام دیگر به رخ مخاطب بکشاند. به قول علامه طباطبایی بعضی هم گفته‌اند که اصولاً وقتی

کلامی که در وصف کسی ایراد می‌شود طول بکشد، وصفی پشت سر وصفی بیاورند، نظریه علمای ادب بر این است که میان اوصاف گاه‌گاهی مدح و ذمی بیاورند و به این منظور اعراب وصف را مختلف سازند، گاهی به رفع بخوانند و گاهی به نصب (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۴۱۷: ۱/۴۳۱). از این‌رو، برخی از مفسرین (عاملی، تفسیر عاملی، ۱۳۶۰: ۱/۲۷۷؛ سید کریمی، تفسیر عللین، ۱۳۸۲: ۱/۲۷) هم بیان کرده‌اند که «الصابرین» صفت دیگری برای «من» موصول در کنار اوصاف دیگر هم چون «آمن..» و «الموفون» است. عرب در وقتی که چند کلمه پشت سر هم برای چیزی صفت واقع شد، یکی از آن‌ها را با اعراب منصوب هم می‌آورد و این مورد بحث، مثل یکی از آن مورد‌هاست. واژه «الصابرین» همانند کلمه «ملعونین» در آیه ۶۱ سوره احزاب: ﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقُفُوا أُخْذُوا وَفُتِلُوا تَقْتِيلًا﴾ است با این فرق که کلمه ملعون منصوب در مقام ذم وارد شده است.

آیه ۵۹ سوره آل عمران

به ادعای بعضی از مستشرقان، همانند جان برتن (کریمی‌نیا، نقدی بر کتاب قرائت آرامی، ۱۳۸۰: ۷۳-۷۴)، کاربرد عبارت «فیکون» به جای «فکان» در آیه شریفه: ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ طبق قواعد عربی درست نمی‌باشد، چون طبق قاعده عربی، فاء تفریع باید با ماقبل خود در زمان مطابقت داشته باشد فعل «قال» در اینجا، فعل ماضی است. پس، از فعل ماضی «فکان» به جای «فیکون» بایستی استفاده می‌شد.

بررسی و نقد

مفسران قرآن در رابطه با این که، به چه علتی خداوند به جای «فکان» از عبارت «فیکون» استفاده نمود، به نکاتی خیلی مهم اشاره نموده‌اند که از آن جمله:

الف) به نظر برخی از محققان، کاربرد فعل مضارع خالی از دلالت بر امر بلاغی نیست؛ چرا که فعل ماضی بر لزوم مترتب شدن هستی بر فعل «کن» دلالت نمی‌نمود بلکه بر اعم از ترتب اتفاقی دلالت می‌نمود یا در آن معنا ظاهر بود و یا اساساً در آن معنای اتفاقی قدر متیقن می‌بود و لذا خداوند از فعل مضارع بهره گرفت تا بر ملازمه بین «کن» و آفرینش دلالت قطعی بنماید (بلاغی نجفی، آلاء الرحمن، ۱۴۲۰: ۱/۲۸۹).

ب) به نظر مرحوم طالقانی، واژه «فیکون» به جای «فکان» استمرار تکوین را می‌نمایاند و نشان می‌دهد که فرایند خلقت امری استمراری در عالم آفرینش است و تنها مختص به خلقت حضرت آدم یا حضرت عیسی نمی‌باشد (طالقانی، تفسیر پرتوی از قرآن، ۱۳۶۲: ۵/۱۶۵؛ صادقی‌تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۵: ۵/۱۶۵).

ج) به نظر برخی دیگر از مفسران، کلمه (کان) در مرحله ایجاد بر کلمه (کن) مقدم است. ولی کلمه (یکون) در مرحله بعد از کلمه (کن) قرار دارد و لذا خداوند به جای واژه «فکان» از کلمه «فیکون» بهره گرفت (نجفی خمینی، تفسیر آسان، ۱۳۹۸: ۳۰۶/۲).

به نظر می‌رسد، قول اول و دوم صحیح‌تر بوده باشند، به دلیل این که عبارت «فکان» بر خلاف «فیکون» نه دلالت بر لزوم ترتب میان کن و هستی دارد و نه بر استمرار این گونه خلقت دلالت دارد، لذا خداوند به جای آن از واژه مضارع «فیکون» استفاده نمود. نکته دیگری که به نظر می‌رسد صحت این استعمال را می‌رساند، این است که عرب گاهی از فعل ماضی، قصد حال و استقبال و از فعل مضارع، قصد ماضی می‌نماید. ابن هشام هم با تصریح به این که «فیکون» به معنای «فکان» است، می‌نویسد: «این گونه کاربردها، جهت احضار یک امر در ذهن مخاطب است به گونه ای که گویی آن را می‌بیند» (ابن هشام، مغنی اللیب، ۱۴۰۴: ۹۰۵-۹۰۶).

آیه ۱۶۲ سوره نساء

از طرف مستشرقان، مثل آرتور جفری (سجستانی، کتاب المصاحف، ۱۹۳۶: ۳۲) ادعا شده که عبارت «المُقِمِّینَ» در آیه ۱۶۲ سوره نساء: «لَکِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِمِّينَ الصَّلَاةَ» به جهت عطفش بر عبارت «الرَّاسِخُونَ»، می‌بایستی «المقیمون» گفته می‌شد.

بررسی و نقد

مفسران در توجیه منصوب بودن «مقیمین» در آیه مذکور نظرات مختلفی را ارائه نموده‌اند، از آن جمله:

الف) ملامحسن فیض کاشانی و طیب، معتقد هستند به این که «مقیمین»، عطف به «ما انزل» است و معنایش یومنون بالمقیمین؛ یعنی ایمان به انبیا می‌باشد (فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۸: ۱/۵۲؛ طیب، تفسیر اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۴/۲۷۱).

ب) طبرسی از سیبویه و بصری‌ها نقل می‌کند که آنان معتقدند «مقیمین» با تقدیر کلمه «اعنی» منصوب شده است. این کلمه همانند «الکریم» در جمله «مررت بزید الکریم» است که می‌توانیم کلمه الکریم را به سه وجه بخوانیم. الکریم را بر اساس مدح و ثنای فضل نماز می‌توان با تقدیر عبارت محذوف «اعنی» منصوب خواند (طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۳/۲۱۵).

ج) آنچه که در منابع اهل سنت از عایشه و دیگران وارد شده، مبنی بر این مضمون که: «این خطا از جانب کاتب وحی صورت گرفت؛ چرا که وی عبارت «مقیمین» را نوشته بود، می پرسد: چی بنویسم؟ دیگر کاتبان وحی به وی می گویند: اکتب المقیمین... وی نیز «المقیمین» می نویسد. قشیری این نوع احادیث را در شأن کاتبان نمی بیند و رد می کند، ولی افرادی مثل شوکانی با پذیرش روایت مذکور، به وی پاسخ می دهند که این امر بعیدی نیست زیرا از خود عثمان بن عفان روایت است که وی گفت در کتاب خدا بعضی خطاها رسوخ کرده که زبان دان های عرب آن ها را اصلاح خواهند نمود (شوکانی، تفسیر فتح القدر، ۱۴۱۴: ۱/۶۱۹). اما احتمال مزبور به طور کل از اساس در نزد شیعه مورد انکار قرار گرفته است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۵/۱۳۸) در هر صورت، احتمالات دیگری نیز از جانب نحوین بیان شده است.

به نظر می رسد، در میان وجوه گفته شده، قول دوم بهتر و صحیح تر از دیگر اقوال است به دلیل این که در آن، اشاره به نکته بلاغی هم هست و آن این که مخاطب را از این طریق متوجه می کند که صفت اقامه صلوات در راسخ بودن علم نقش اساسی دارد. برخی از مفسرین نیز به این دلیل اشاره نموده اند (شیرازی، تقریب القرآن الی الاذهان، ۱۴۲۴: ۱۰/۱۶۶).

آیه ۶۳ سوره مائده

گفته شده که عبارت «لساحران» در آیه ۶۳ سوره مائده: «قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ يَرِيدَانِ» به دلیل مرفوع بودن خبر «ان» درست نمی باشد. لوگزنبرک، یکی از افرادی است که این ایراد را بیان کرده است (کریمی نیا، نقدی بر کتاب قرائت آرامی، ۱۳۸۲: ۱۲۳).

بررسی و نقد

مفسران در اثبات صحت استعمال «هذان لساحران» احتمالات مختلفی را بیان داشته اند. مفسران شیعه در ضمن نقل اقوال گوناگون به اقوال ذیل به طور اخص اشاره نموده اند:

الف) علامه طباطبایی (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۴۱۷: ۱۴/۱۷۶) و برخی دیگر از مفسران (قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۱۳۷۷: ۶/۴۱۳). بر این باوراند که جمله «إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ» در قرائت معروف به کسر همزه و سکون نون مخفف از «ان» مشبیه به فعل قرائت شده و کلمه مذکور، به خاطر همین که مخفف شده از عمل ملغی گشته و نصب به اسم و رفع به خبر نداده است.

ب) شیخ طوسی (طوسی، تفسیر التبیان، بی تا: ۷/۱۸۴) نقل می کند که وقتی الف «هذا» حذف شد، الف تشبیه جانشین آن گردید و بر همان حال خود در همه حالات اعراب نصب و جر باقی ماند و نصب و جرش در تقدیر گرفته شد و این لغت بنی الحارث بن کعب، خثعم، زبید و جماعتی از قبایل یمن است. مثل این که گفته شود: «أتانی الرجلان و رأیت الرجلان، و سلّمت علی الرجلان» چنان که گفته اند: إن أباه و أبا أباه - قد بلغا فی المجد غایتها»

ج) مرحوم مغنیه (مغنیه، تفسیر المبین، تا: ۴۱۱/۱) نیز بر این باور است که «ان» مخفف از مثقله است. اسمش حذف شده است در واقع «انه» بوده است. عبارت «هذان لساحران» هم که خود مبتدا و خبر است به کل بر «ان» مخففه خبر می باشد.

د) برخی (حائری تهرانی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، ۱۳۷۷: ۹۴/۷) هم «ان» را به معنای نعم گرفته و گفته اند که «هذان لساحران» (مظهري، تفسیر مظهري، ۱۴۱۲: ۱۴۹/۶) مبتدا و خبر است. چنان که در روایات آمده است که عربی نزد ابن زبیر آمد و چیزی از وی خواست، ولی ایشان او را محروم کرد. عرب گفت: خداوند، ناقة را لعنت کند که مرا به سوی تو کشاند. ابن زبیر گفت: «ان و صاحبها ای نعم».

به نظر می رسد در میان اقوال مذکور، قول دوم به صحت نزدیک تر باشد، به دلیل این که این احتمال با نزول قرآن به زبان فصیح مشترک سازگارتر است که ورود برخی شیوه های زبانی قبایل خاص را نیز در خود می پذیرد. برخی از مفسران اهل تسنن از این قول تبعیت نموده اند (آلوسی ۱۴۱۵، تفسیر روح المعانی، ۵۳۶/۸).

آیه ۶۹ سوره مائده

هم چنین، از جانب جان برتن (کریمی نیا، مقالات و متون درباره مطالعات قرآنی در غرب، ۸۷/۱۳۸۰) ادعا شده که استعمال «الصابئون» عوض «الصابئین» در آیه ۶۹ سوره مائده: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا...» صحیح نمی باشد.

بررسی و نقد

عالمان اسلامی در اثبات صحت استعمال در آیه شریفه، دلایل ذیل را بیان داشته اند:
الف) الصابئون خبر بر مبتداء محذوف است؛ یعنی «هم الصابئون» و جمله عطف به جمله «آمنوا» و عبارت «هادوا» است؛ یعنی و الذین هم الصابئون و النصاری (طیب، تفسیر اطيّب البيان، ۱۳۷۸: ۴/۴۲۹). جمله فوق همانند جمله «انّ زيدا و عمرو قائم» است که در اصل «انّ زيدا قائم و عمرو قائم» می باشد.

ب) الصابئون مبتداست و خبرش که کذلك است، حذف شده است. دلیل عدم عطف آن به جمله های «الذین آمنوا و الذین هادوا» این است که خداوند می خواهد، اشاره بنماید به این که اگر کسی به همراه عمل صالح ایمان بیاورد حتی صابئی هم باشد در روز قیامت به بهشت خواهد رفت

(حائری تهرانی، مقتنیات الدرر، ۱۳۷۷: ۴/۵۷) ابن عاشور (ابن عاشور، التحرير والتنوير، بی تا: ۱۶۳/۵). معتقد است که آیه مزبور همانند آیه سه سوره توبه است: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾. در آیه شریفه «رسوله» مبتدأست، خبرش یعنی «بری» حذف گردیده است برای اشاره به این نکته که پیوند دینی پیامبر از پیوند فامیلی پیامبر با مشرکین اولی تر است و لذا آیه رسول را مستقلاً ذکر فرمود. در آیه محل بحث نیز این گونه است. صادقی تهرانی هم اشاره دارد به این که خداوند صابئون را مستقلاً فرمود تا اشاره بکند که کلید ورود به بهشت اقامه کتاب است نه دنبال روی اسامی و لذا تنها عمل صالح به همراه ایمان است که دردی را دوا خواهد نمود (صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۵: ۹/۱۳۹). مرحوم سید عبدالله شبر هم، خاطر نشان می کند که «الصابئون» بیان شده برای این که اشاره بشود به این که وقتی صابئون با آن انحرافشان در صورت ایمان و عمل صالح به بهشت می توانند بروند دیگران هم در صورت توبه به طریق اولی می توانند به بهشت داخل شوند (شبر، ۱۴۰۷: ۲/۱۹۸).

ج) الصابئون عطف بر محل الذین آمنوا است (صادقی تهرانی، البلاغ فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۹: ۱/۱۱۹). علامه طباطبایی هم، معتقد است که: «بر حسب ظاهر «صابئون» عطف است بر «الَّذِينَ آمَنُوا» البته عطف بر محل آن، نه بر ظاهرش، و لیکن جماعتی از علمای نحو این را جایز ندانسته و گفته اند: قبل از آنکه خبر «ان» در کلام بیاید چیزی را نمی توان بر محل اسم آن عطف کرد، و لیکن اجتهادشان اجتهاد در مقابل نص است، برای این که خود این آیه دلیل بر جواز آن است، زیرا در این آیه «صابئون» که در حالت رفع است به محل اسم «ان» که کلمه «الذین» است عطف شده» (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۴۱۷: ۶/۶۷).

د) گفته شده است که «ان» به معنای نعم است و ما بعد آن در موضع رفع مبتدا محسوب می شوند و خبرشان هم جمله «فلا خوف ولا هم يحزنون» است (کاشانی، زبدة التفاسیر، ۱۴۲۳: ۲/۲۹۹).

ه) برخی نیز، بیان داشته اند که «الصابئون» بر محل «ان و ما بعدش» عطف است و ان نیز برای تأکید گفته شده است (ابوالفتوح رازی، تفسیر روض الجنان، ۱۴۰۸: ۷/۹۳).

آیه ۵۶ سوره اعراف

برخی از مستشرقان، مانند آرتور جفری (سجستانی، کتاب المصاحف، ۱۹۳۶: ۳۳ و ۳۴) بیان داشته اند که استعمال «قریب» عوض «قریبه» در آیه ۵۶ سوره اعراف: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ هم درست نمی باشد.

بررسی و نقد

اما مفسرین قرآن در اثبات صحت کاربرد عبارت «قریب» نکات زیر را بیان نموده‌اند:

الف) شیخ طوسی (طوسی، تفسیر التبیان، بی تا: ۴/۴۲۶) از فراء نقل می‌کند که هر گاه قریب به معنای مکان و مسافت باشد، مونث و تثنیه و جمع بسته نمی‌شود، ولی اگر قریبی از لحاظ نسبت باشد قریب، تثنیه و جمع و مونث می‌گردد. قریب هم در اینجا به معنای مسافت است و لذا نمی‌تواند مونث بیاید. لکن زجاج این نظریه را نپذیرفته و گفته که قریب به معنای مکان و نسبت باشد، مذکر و مونث آمدنش جایز می‌باشد و لذا آمدن هر دو وجه جایز است.

ب) شیخ طبرسی (طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۱۳۷۷: ۲/۳۳۰) نیز بیان داشته که کلمه قریب، با توجه به معنای رحمت (ترحم) [و نه لفظ آن] و یا به عنوان این که صفت برای موصوف محذوف باشد مذکر آورده شده و تقدیر جمله شیء قریب است و یا از این رو که «رحمة» مؤنث مجازی است کلمه قریب بدون تاء تأنیث ذکر شده است. به نظر می‌رسد که در آیه ۱۷ سوری شوری: ﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ کلمه «قریب» نیز به لحاظ مونث مجازی بودن «الساعة» مذکر آمده است. حدیث منقول از پیامبر گرامی اسلامی: «طلب العلم فریضة لی کل مسلم و مسلمة» (منسوب به امام صادق، مصباح الشریعه، ۱۴۰۰: ۱۳) هم نمونه‌ای دیگر از آن است.

ج) مرحوم شریف لاهیجی (شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲/۴۵) معتقد اند که چون «رحمت» مصدر است و تذکیر و تأنیث در مصدر یکسان است بنا براین خداوند صفت «رحمت» را قریب آورد نه قریبه.

د) برخی از مفسرین (کرمی حویزی، التفسیر کتاب الله المنیر، ۱۴۰۲: ۳/۳۰۶) هم بیان داشته‌اند که مونث آمدن قریب، برای خاطر مراعات معنای رحمت بوده که همان لطف و حسن توجه بر عبد از ناحیه مولاست، و این مذکر است. یا این که رحمت مضاف، شبه زاید است و معنی در اصل «ان الله قریب من المحسنین» بوده است. پس می‌توان قریب را به اعتبار زاید بودن رحمت مذکر بیان نمود.

به نظر می‌رسد، وجوه مطرح شده در بالا، هر کدام می‌تواند صحت استعمال «قریبه» را اثبات بنماید و لذا ایراد بیان شده از ناحیه مستشرقان در این مورد نیز مثل موارد دیگر نمی‌تواند درست باشد.

آیه ۱۶۰ سوره اعراف

همین طور، ادعا شده که استعمال «اسباط» به جای «سبب» در آیه ۱۶۰ سوره اعراف: ﴿وَ قَطَعْنَا لَهُمْ اَنْتَقَى عَشْرَةَ اَسْبَاطًا اُمَّمًا﴾ صحیح نیست.

بررسی و نقد

مفسران در باره اثبات صحت استعمال در آیه فوق، به موارد ذیل اشاره نموده‌اند:

الف) مرحوم طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۴۷۶) و برخی دیگر از مفسران همانند علامه مغنیه (مغنیه، المبین، بی تا: ۱/۲۱۹) بر این باور است که «اسباط» تمیز نیست تا لزوماً به صورت مفرد بیاید؛ چرا که «اسباط» (که معدود است) بدل از (عدد) اثنتی عشره است (یعنی قَطْعَنَاهُمْ اسبَاطًا) و تمیز عدد حذف شده و تقدیر آن اثنتی عشره فرقه می‌باشد. کلمه «سنین» در آیه ۲۵ سوره کهف: ﴿وَلَيْتُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ﴾ نیز به اعتبار بدل بودنش از «ثلاث مائة» به شکل جمع آمده است و اگر «سنین» بدل نمی‌بود بایستی مفرد می‌آمد.

ب) برخی دیگر از قرآن پژوهان (ابوالفتوح رازی، تفسیر روض الجنان، ۱۴۰۸: ۸/۴۳۹) جواب‌های دیگری را نقل نموده‌اند، از جمله: در کلام تقدیم و تأخیری هست. تقدیرش چنین است: و قَطْعَنَاهُمْ اسبَاطًا امما، و نصب «امما» بر حال باشد. آنگاه گفت: اثنتی عشره علی البدل. این قول زجاج است. جواب دیگر، آن است که: جمع برای آن در جای واحد نهاد که هر یکی را از ایشان اسباطی کرد، چنان که گویی: عندی عشرون دراهم، بر تأویل آن که هر قسمتی از آن دراهم است بر جمع. منظور در این جا، این است که چون خداوند هر یک از فرزندان حضرت یعقوب را گروه و به اصطلاح سبط قرار داد، لذا با بیان اسباط خواست اشاره به این بکند که خداوند هر یک از آن‌ها را در گروهی خاص از هم جدا نمود.

ج) بعضی دیگر از مفسرین (کاشانی، زبده التفاسیر، ۱۴۲۳: ۲/۶۱۳؛ فیض دکنی، سواطح الالهام فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷: ۲/۳۵۹) هم اشاره داشته‌اند به این که «اسباط» تمیز برای اثنتی عشره است بر این اساس که هر یک از اثنتی عشره اسباط هستند. گویا «اثنتی عشره قبيلة» گفته شده و هر قبيلة اسباط اند نه سبط. در نتیجه اسباط جای قبيلة نشسته است. پس اسباط به اعتبار قبيلة بودن است، لذا جمع آمدنش هم ایرادی ندارد.

د) عده‌ای از مفسرین (صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۵: ۱۱/۳۵۷) هم خاطر نشان نموده‌اند که «أَسْبَاطًا أُمَّمًا» حال از «هم» اند؛ چرا که اسباط اممی که خودشان تقطیع هستند، قطعه کردن آن‌ها تحصیل حاصل است. از این رو، معنایش این می‌شود که در حالی که آنان اسباط امم بودند ما آن‌ها را فرقه فرقه کردیم. یا این که می‌گوییم تمیز ما فوق العشرة مختص مفرد نمی‌باشد. گاهی تمیز عدد جمع می‌آید مثل همین آیه شریفه و گاهی مفرد می‌آید، مانند عینا در آیه: ﴿أَثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾؛ چرا که قاعده ادبی که مخالف با قرآن باشد، اساساً از نوع ادبیات فخیم و ضخیم بیرون می‌باشد.

آیه ۳ سوره انبیاء

باز، برخی از مستشرقان هم چون: رژی بلاشر (بلاشر، در آستانه قرآن، ۱۳۷۴: ۱۸۲)، بیان داشته اند که کاربرد «اسروا» در آیه سه سوره انبیا: ﴿لَا هِيَّةَ قُلُوبُهُمْ وَاسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ درست نیست.

بررسی و نقد

مفسرین در اثبات صحت استعمال موجود در آیه شریفه به نکات ذیل اشاره نموده اند:

الف) بعضی از مفسران (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۵۵) بیان داشته اند که در ادبیات عرب معمول است که اگر فاعل اسم ظاهر باشد، فعل مفرد آورده می شود ولی این یک قاعده کلی و همیشگی نیست گاه به علل خاصی فعل را به صورت جمع و فاعل را اسم ظاهر می آورند، جمله «وَاسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» نیز همین گونه است.

ب) برخی دیگر (طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۱۳۷۷: ۲/۳) هم بیان داشته اند که «واو» در عبارت «اسروا» واو فاعل نیست بلکه واو جمع است و فاعل «اسروا» عبارت «الذین ظلموا» است. این نوع کاربرد همانند کاربرد عبارت «اکلونی البراغیث» یا عبارت «دخلوا علی الجیران» می باشد که در قبیلله خاص رواج داشته است (شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱۰۴/۳). به نظر می آید که نگه داشتن علامت جمع فعل به همراه فاعل جمع ظاهری خلاف زبان فصیح عرب نیست؛ چرا که در زبان عرب مشاهده می کنیم که چنین کاربری، نمونه های زیادی دارد و قرآن نیز طبق همان نمونه ها نازل شده است. شاید برای خاطر تأکید بر روی فاعل باشد که می خواهد در بیان آن ها مبالغه نشان بدهد.

آیه ۱۹ سوره حج

برخی دیگر از مستشرقان، ادعا نموده اند که استعمال عبارت «اختصموا» در آیه ۱۹ سوره حج: ﴿هَٰذَا نِ حَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ با توجه به قواعد نحوی درست نمی باشد.

بررسی و نقد

اما مفسران قرآن کریم در اثبات درستی استعمال در آیه شریفه به نکات زیر اشاره کرده اند:

الف) از نظر علامه مغنیه برگشت ضمیر جمع «اختصموا» به لحاظ برگشتش به معنای جمع «هذان» است نه ظاهر خود تشبیه؛ چرا که فقرات بعدی؛ یعنی: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ يَصَّبُ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ﴾ و: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ

تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» هم آن را تایید می‌کند (مغنیه، تفسیر المبین، بی تا: ۱/ ۴۳۶). این آیه همانند آیه نه سوره حجرات: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» است که مرجع در ظاهر تشبیه است ولی در معنا جمع است و مرجع اقتتلوا هم به اعتبار معناست. همین گونه، در آیه ۱۶ سوره محمد: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ»؛ از مردم کسانی اند که گوش به حرف تو می‌دهند تا وقتی که از نزد تو خارج شوند». کلمه «من» مفرد است ولی کلمه «خرجوا» به صورت جمع آمده است که به اعتبار معنای من موصول، به آن من برمی‌گردد.

ب) علامه طباطبایی نیز معتقد هستند به این که درست است که دو فرقه در باره حق و باطل با هم مباحثه و نزاع داشتند، ولی از آنجا که فرقه‌ها در باره صفت ربوبی خداوند اختلافات زیادی دارند، لذا خداوند به اعتبار آن اختلافات، اختصاصوا را به شکل جمع بیان فرمود ولی خصمان را به شکل تشبیه؛ چرا که اختلافشان خارج از حق و باطل نخواهد بود (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۴۱۷: ۱۴/ ۳۶۰).

ج) ممکن است گفته شود خداوند به این خاطر از عبارت «اختصموا» استفاده نمود که دلالت بکند بر این که مباحثه کننده‌ها، دو گروه بودند نه دو نفر. یکی از مفسرین معاصر نیز در این باره می‌نویسد: «اختصموا» به صیغه جمع حاکی است که مراد از «خصمان» دو گروه می‌باشد نه دو نفر» (قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۱۳۷۷: ۷/ ۲۸).

دقت و تأمل در آیه نشان می‌دهد که می‌توانیم دلیل جمع آمدن «اختصموا» را به اعتبار هر یک از اقوال فوق توجیه و مستدل بکنیم. پس هر یک از نظریات مذکور، می‌تواند صحت استعمال «اختصموا» را مدلل بکند.

آیه ۱۱ سوره فصلت

باز، می‌بینیم که از ناحیه مستشرقان ادعا شده که صحت استعمال «طَائِعِينَ» به جای «طائعتین» در آیه ۱۱ سوره فصلت: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» صحیح نیست.

۱۰۵

بررسی و نقد

در مقابل، قرآن پژوهان اسلامی در اثبات صحت به موارد ذیل اشاره نموده‌اند:
الف) از نظر علامه طباطبایی، به کار رفتن واژه مذکور برای اظهار تواضع زمین و آسمان است و در واقع آن دو خواسته‌اند، بدین گونه خود را از سایر مخلوقات متمایز نکنند (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۴۱۷: ۱۷/ ۳۶۵).

ب) برخی معتقدند سوال و جواب در این آیه، به صورت حقیقی نیست، لذا هم چنان که آمدنشان تکوینی ذاتی بود، اطاعتشان نیز تکوینی ذاتی است، لذا لزومی نداشت که تنها از خودشان خبر بدهند (سبزواری نجفی، تفسیر ارشاد الازهان، ۱۴۱۹: ۱/۴۸۳).

ج) بعضی نیز بر این باورند که «طائعین» به لحاظ اجزاء و ذرات بی شمار آسمانها و زمین، از طرف آن دو گفته شده است (حسینی همدانی، تفسیر انوار درخشان، ۱۴۰۴: ۱۴/۴۰۳).

د) مرحوم شیخ طوسی هم معتقد است که چون فعل طاعت از طرف عقلاء امکان پذیر است لذا آن دو طاعت را به اعتبار عقلا جمع آوردند و یا این که آسمان و زمین، به اعتبار حصول وجود طاعت از طرف عقلا در خودشان فعل را به شکل جمع آوردند. در هر دو حال، شکل جمع از طرف آسمان و زمین به اعتبار غلبه عقلاء بیان گشته است (طوسی، تفسیر التبیان، بی تا: ۱۱۱/۱۹؛ حسینی شیرازی، تفسیر اثنی عشری، ۱۴۲۴: ۲۴/۱۰۳).

به نظر می رسد، رفتار با اسم مثنی به صورت جمع مختص آیه مذکور نیست. در آیه ۳۸ سوره مائده: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» عبارت «ایدی» به جای «یدان»، و در آیه چهار سوره تحریم: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا» کلمه «قلوب» عوض «قلبان» بیان شده است. در تمامی اینها، از جمع معنای تثنیه اراده شده است. و به قول علامه طباطبایی (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۴۱۷: ۱۹/۳۳۱) این گونه اراده، نظایر بسیار زیادی در کاربرد دارد. از باب مثال، در فارسی هم خطاب به دو نفر می گوئیم: مگر دل هایتان چدنی است، و نمی گوئیم مگر دو دل شما چدنی است.

آیه ۹ سوره حجرات

هم چنین، از جانب مستشرقان گفته شده که چگونه عبارت «اَقْتَتَلُوا» در آیه نه سوره حجرات: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» به کار رفته در حالی که مرجع آن «طَائِفَتَانِ» تثنیه می باشد؟

۱۰۶ بررسی و نقد

مفسران قرآن در صحت استعمال عبارت «اَقْتَتَلُوا» را با وجود تثنیه بودن مرجعش، به توجیهاات ذیل اشاره نموده اند:

الف) برخی از محققین هم چون لاهیجی (شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴/۲۱۶) و جرجانی (جرجانی حسینی، آیات الاحکام، ۱۴۰۴: ۷۸/۲) بیان داشته اند که ضمیر

جمع در اقتصلا به طایفتان به اعتبار ما فوق الواحد راجع است به این معنا که جمع در لغت عرب به زیادی از یکی هم اطلاق می‌گردد لذا ضمیر اقتصلا به این اعتبار جمع بیان شده است.

ب) از منظر برخی مفسرین، برگشت ضمیر «اقتصلا» به طائفه به اعتبار معنا طایفه است که بر افراد متعدده از هر دو جانب مشتمل است و مقاتله طایفتین در حقیقت مقاتلات متعدده میان افراد متعدده آنهاست. پس چون دو طائفه و خود طائفه از حیث نفر زیادند و طائفه همانند قوم و ناس به شمار می‌آیند، به اعتبار آن زیادی می‌تواند ضمیر جمع به «طائفتان» برگردد (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۴۱۷: ۱۸/۳۱۴؛ قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۱۳۷۷: ۱۰/۲۷۷).

ج) برخی از مفسرین (مدرسی، من هدی القرآن، ۱۴۱۹: ۱۳/۳۸۷) هم گفته‌اند از آن‌جا که مقاتله، بین پیروان هر دو طائفه صورت می‌گیرد لذا خداوند به اعتبار تابعان دو طائفه، مقاتله را بین آنها جمع فرض نموده و ضمیر فاعلی جمع برگردانده است.

د) برخی دیگر (صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۵: ۲۷/۲۳۶) از محققین اسلامی هم متذکر شده‌اند که چون نوعاً بغی از دو طائفه به طوائف دیگر هم تجاوز می‌نماید لذا خداوند ضمیر «اقتصلا» را به اعتبار طوائف جمع آورده است گرچه این بغی و اصلاح در بدایت و نهایت بین دو طائفه صورت می‌پذیرد.

به نظر می‌رسد در میان اقوال مذکور، نظریه دوم و سوم از انظار دیگر صحیح‌تر باشد به جهت این که ادعای جمع محسوب شدن ما فوق واحد فراگیر نیست و شرایط خاصی دارد و همین گونه، ادعای سرایت نزاع از دو طائفه به طوائف دیگر نیز عمومیت ندارد.

آیه ۱۰ سوره منافقون

باز، برخی از مستشرقان مانند لوگزنبرک (کریمی‌نیا، نقدی بر کتاب قرائت آرامی، ۱۳۸۲: ۱۴۳) ایراد نموده‌اند که چرا عبارت «اکن» در آیه ۱۰ سوره منافقون: «فَيَقُولُ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقَ وَأَكْنَ مِنَ الصَّالِحِينَ»، مجزوم آمده و همانند عبارت «فَأَصْدَقَ» منصوب بیان نشده است؟

۱۰۷

بررسی و نقد

مفسرین، پیرامون اثبات صحت استعمال «اکن» به مطالب ذیل اشاره نموده‌اند:
الف) از منظر علامه طباطبایی، عبارت «اکن» جواب شرط مقدر است و در تقدیر به صورت «إِنْ اتَّصَقَ اَكْنَ مِنَ الصَّالِحِينَ» است. ایشان در این زمینه می‌نویسند: «در این جمله کلمه «اصدق» به نصب قاف خوانده می‌شود تا جواب تمنای «چه می‌شد مرا تا مدتی اندک مهلت

می‌دادی» باشد، و کلمه «اکن» به سکون نون خوانده می‌شود تا جزای شرطی تقدیری باشد، و تقدیر آن اتصدق اکن من الصالحین - اگر تصدق دهم از صالحان خواهم بود» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۹/۲۹۱). علامه مغنیه (مغنیه، المبین، بی تا: ۱/۷۴۴) نیز بیان کرده است که «اصدق» در اصل «اتصدق» بوده «تا» تبدیل به «صاد» و در «صاد» ادغام شده است و در اثر آن مضمومه منصوب گشته است و تقدیر «اکن» هم این گونه است: «ان اخرتنی اکن من الصالحین». بنابراین، شرط «اکن» از منظر علامه طباطبایی صدقه دادن است و از دیدگاه علامه مغنیه تاخیر انداختن اندک زمان مرگ است. در هر حال، سکون «اکن» به خاطر شرط مقدر در جمله است.

ب) از نظر مرحوم طبرسی (طبرسی ۱۳۷۷: ۴/۳۰۰) و شیخ طوسی (طوسی بی تا: ۱۰/۱۶)، در آیه فوق «اصدق» منصوب و «اکن» مجزوم است در حالی که عطف بر یکدیگر می‌باشد این به جهت این است که عبارت «اکن» عطف بر محل «فاصدق» است و قرائت «فاکون» هم عطف بر ظاهر «فاصدق» می‌باشد که خودش منصوب است به خاطر این که فعل مضارع با اضممار ان ناصبه در جواب شش مورد که یکی هم استفهام و تمنی است، نصب می‌پذیرد.

در هر صورت، چه دلیل مجزوم بودن «اکن» را جواب شرط مقدر بدانیم یا دلیل آن را عطف به محل «اصدق» در نظر بگیریم، قرائت «اکن» به صورت مجزوم هیچ مخالفتی با قواعد عرب پیدا نمی‌کند.

آیات ۵-۷ سوره شمس

هم چنین، برخی از مستشرقان از جمله رژی بلاشر کاربرد «ما» موصول در افراد عاقل به جای من موصول در آیات ۵-۷ سوره شمس: «وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَيْهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَّهَا * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا» را مورد خدشه قرار داده‌اند (بلاشر، در آستانه قرآن، ۱۳۷۴: ۱۹۰).

بررسی و نقد

مفسران در اثبات صحت استعمال در آیه شریفه به مطالب ذیل اشاره نموده‌اند:

الف) شیخ طوسی می‌گوید که نقل شده است ماء در این آیات به معنای من موصول است. چنان که خداوند در آیه سه سوره نسا: «فَأَنْكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ» ما را در معنای من استعمال نموده است. و از ابوعمرو بن علا هم نقل می‌کند که وی گفته: ماء به معنای الذی است و اهل مکه نیز وقتی صدای رعد و برق آسمانی را می‌شنوند، می‌گویند: «سبحان ما سبحت له؛ یعنی سبحان من سبحت له» (طوسی، تفسیر البیان، بی تا: ۱۰/۳۵۸).

ب) در نظر علامه طباطبایی (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۹۷)، اگر در آیات شریفه از حضرتش تعبیر به «ما - چیزی که» کرد با اینکه باید تعبیر به «من - کسی که» کرده باشد، برای این بود که نکته‌ای مهم‌تر را افاده کند، و آن بزرگ جلوه دادن و شگفتی انگیز است، و معنایش این است که سوگند می‌خورم به آسمان و آن چیز قوی عجیبی که آن را بنا کرده و سوگند می‌خورم به زمین و آن چیز نیرومند و شگفت‌آور که آن را گسترده است. معنای اشاره به تعظیم و تعجب توسط ماء موصول در آیه سه سوره لیل: «وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ» نیز آمده است (قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۱۳۷۷: ۱۲/۲۴۴).

ج) بعضی از مفسرین (مغنیه، تفسیر الکشاف، ۱۴۲۴: ۷/۵۷۰؛ همو، تفسیر المبین، بی‌تا: ۱/۸۰۹). کلمه «ماء» را مصدریه گرفته، آیه را چنین معنا کرده‌اند: «سوگند به آسمان و بنای آن، و سوگند به زمین و گستردگی». لیکن در نظر علامه طباطبایی نمی‌توان این احتمال را پذیرفت به دلیل این که سیاق آیات - با در نظر گرفتن اینکه آیه «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا» در آن قرار دارد - با این نظریه سازگار نیست. برخی هم اشکال دیگری گرفته و گفته‌اند که اگر «ماء» را مصدریه بگیریم در آن صورت، فعل‌هایشان از فاعل تجرید می‌شوند و مرجعی یافت نمی‌شود که فاعل «فألهمها...» به آن برگشت بکنند (شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴/۷۹۷).

د) برخی‌ها، معتقدند قول به این که ماء موصول فقط در ذوی العقول استعمال می‌شود، نادرست است؛ چرا که ماء موصول هم در ذوی العقول و هم در غیر ذوی العقول می‌تواند استعمال بشود. از این رو، ماء موصول گاهی برای ذوی العقول هم به کار می‌رود و این از شیوه عرب است. همانطور که در کلام عرب آمده: «سبحان ما سخر لنا - سبحان ما یسیح الرعد بحمده (ابن عقیل، شرح ابن عقیل، ۱۳۶۸: ۱/۱۴۷؛ شرتونی، مبادی العربیه، ۱۳۶۶: ۴/۱۳۷). یا همان عبارتی که در احتمال نخست از زبان مردم مکه گزارش گردید و نیز مشاهده می‌کنیم که ماء در معنای ذوی العقول به جای غیر ذوی العقول در آیه سه سوره نساء: «... فَاَنْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنِي وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعٍ... اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ذَالِكِ اَذْنِي اَلَّا تَعُولُوا» و یا آیه یک سوره جمعه: «يَسْبِخُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ» و یا آیه ۳۵ سوره آل عمران: «اِذْ قَالَتِ امْرَاَتُ عِمْرَانَ رَبِّ اِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي» استعمال گردیده است. بنابراین، استعمال آیه بدون اشکال می‌باشد (نجفی خمینی، تفسیر آسان، ۱۳۹۸: ۱۸/۲۹۳).

به نظر می‌رسد که همه احتمالات مذکور، می‌تواند صحیح باشد و اشکالات مطرح در قول به مصدر بودن ماء هم درست نمی‌باشند، به دلیل این که ممکن است آیه: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا» را به این شکل معنا بکنیم که قسم به نفس و تسویت و تعادل آن. هم چنین، می‌توانیم بگوییم که ضمیر

«فاله‌ما» هم در تقدیر است واجب نیست که ضمیر در سابق حتماً مذکور باشد. آن چیزی که معهود و مذکور ذهنی است، ضمیر هم به آن بر می‌گردد. بنابراین، با هر یک از نظریات مذکور می‌توان صحت استعمال ماء موصول را در آیات شریفه مستدل نمود.

نتیجه

۱. همه مواردی که قرآن پژوهان، اروپایی آن‌ها را به عنوان شبهه و نقض قوانین ادبی عربی برای قرآن کریم بیان داشته‌اند، از طرف قرآن پژوهان مسلمان پاسخ لازم و کافی داده شده است.
۲. اختلاف قرائت، در صورتی که مغیر معنا باشد کاملاً مطرود است ولی اگر هیچ‌گونه تغییری در معنای آیه و مفاد و مدلول جدی آن ایجاد نکند، خللی در قرائت قرآن به خصوص در خارج از نماز ایجاد نمی‌کند.
۳. برخی از مستشرقان، مسئله خطاهای نحوی قرآن را در زمره تناقضات قرآنی برشمرده‌اند و حال آنکه چنین چیزی نمی‌تواند مصداق تناقض تلقی گردد.
۴. همه موارد ادعایی، ناشی از عدم توجه و دقت به پاسخ‌های عالمان اسلامی در این زمینه، یا غرض ورزی و عدم اعتقاد به خدا و کتاب‌های آسمانی، یا عدم تبصر و آگاهی لازم در رابطه با قواعد دقیق علم نحو و صرف زبان عربی، و یا عدم رعایت اصول و ضوابط در رابطه با تحقیق و پژوهش، به ویژه در مسائل مهم و دینی از سوی قرآن پژوهان غربی است.

منابع

۱. ابن عاشور تونسلی، محمد بن طاهر، التحریر و التتویر، بیروت: نشر مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۲. ابن عقیل، عبدالله، شرح ابن عقیل، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ ششم، ۱۳۶۸ش.
۳. ابن هشام، مغنی اللیب، تحقیق مازن المبارک و محمد علی حمدالله، بیروت: بی نا، چاپ پنجم، ۱۹۷۹م.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، تفسیر روض الجنان و روح الجنان، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۵. آلوسی، سید محمود، تفسیر روح المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۶. بلاشری، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ش.
۷. بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: نشر بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۸. ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، تهران: انتشارات برهان، ۱۳۹۸ق.
۹. جرجانی حسینی، سید امیر ابوالفتوح، آیات الاحکام، تهران: انتشارات نوید، ۱۴۰۴ق.
۱۰. حائری تهرانی، میر سید علی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ش.
۱۱. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳ش.
۱۲. حسینی همدانی، سید محمد حسین، تفسیر انوار درخشان، تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۱۳. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران: نشر امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۹ش.

۱۴. زمخشری، محمود، الکشاف فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۵. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، تفسیر ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۱۶. سجستانی، ابوبکر بن ابی داود، کتاب المصاحف، ترجمه آرتور جفری، قاهره: بی‌نا، ۱۹۳۶م.
۱۷. سید کریمی حسینی، سید عباس، تفسیر عللین، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۲ش.
۱۸. شبر، سید عبدالله، الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت: نشر مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ق.
۱۹. شرتونی، رشید، مبادئ العربیه، تهران: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۶ش.
۲۰. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: نشر داد، ۱۳۷۳ش.
۲۱. شوکانی، محمد بن علی، تفسیر فتح القدر، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
۲۲. شیخ طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران: نشر دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ش.
۲۳. شیخ طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن، تفسیر التبیان، بیروت: دار احیا التراث العربی، بی‌تا.
۲۵. شیرازی، محمد حسین، تقریب القرآن الی الاذهان، بیروت: نشر دارالعلوم، ۱۴۲۴ق.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن، قم: مولف، ۱۴۱۹ق.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۲۸. طالقانی، سید محمود، تفسیر پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.
۲۹. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۳۰. طیب، سید عبدالحسین، تفسیر اطیب البیان، تهران: نشر انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.

۳۱. عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق، ۱۳۶۰ ش.
۳۲. عکبری، عبدالله بن حسین، التبیان فی اعراب القرآن، عمان - ریاض: نشر بیت الافکارالدولیه، بی تا.
۳۳. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، کنزالعرفان فی تفسیر القرآن، بی جا: مجمع تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۳۴. فضل الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۵. فک یوهان، العربیه (دراسات فی اللغة و اللهجات و الاسالیب)، تعریب: عبدالحلم نجار، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۹۵۱ م.
۳۶. فلیپ حتی، تاریخ عرب، ترجمه محمد سعیدی، تهران: نشر زوار، بی تا.
۳۷. فیض دکنی، ابوالفضل، سواطع الالهام فی تفسیر القرآن، قم: دارالمنام، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. فیض کاشانی، ملامحسن، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳۹. فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۰. قرشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران: نشر بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۴۱. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۶۸ ش.
۴۲. کاشانی، ملافتح الله، زبده التفاسیر، قم: نشر بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۴۳. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، مواهب علیه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال، ۱۳۶۹ ش.
۴۴. کرمی حویزی، محمد، التفسیر لکتاب الله المنیر، قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ ق.
۴۵. کریمی نیا، مرتضی، گزیده مقالات و متون در باره مطالعات قرآنی در غرب (بولتن مرجع ۶)، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۸۰ ش.
۴۶. کریمی نیا، مرتضی، مجله ترجمان وحی، مقاله: نقدی بر کتاب قرائت آرامی - سریانی قرآن، سال هفتم، ش ۲، شماره پیاپی ۱۴، ۱۳۸۲ ش.

۴۷. مدرسی، محمد تقی، من هدی القرآن، تهران: دارمحبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
۴۸. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ش.
۴۹. مظهری، محمد ثناء الله، تفسیر مظهری، پاکستان: مکتبه رشدیه، ۱۴۱۲ق.
۵۰. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
۵۱. مغنیه، محمد جواد، تفسیر المبین، تهران: نشر بنیاد بعثت، بی تا.
۵۲. مکارم شیرازی و همکاران، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۵۳. منسوب به امام صادق، مصباح الشریعه، تهران: نشر اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۵۴. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه اهل البیت، ۱۴۰۹ق.
۵۵. میرزا خسروانی، علی رضا، تفسیر خسروانی، تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۰ش.
۵۶. نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۸ق.