

نقش تفسیری التفات در ضمایر به لحاظ تولید معنا در آیات قرآن کریم

روح الله فیاضی^۱

محمد فاکر میبیدی^۲

محمد فلاحی قمی^۳

چکیده

التفات از زیباترین صنایع ادبی و بلاغی در حوزه علم معانی، بیان و بدیع است که باعث جذب و دقت افزون تر مخاطب نسبت به کلام وحی می شود. پژوهش حاضر با هدف شناخت نقش و تأثیر این شگرد ادبی در تولید معنا در تفسیر قرآن کریم و انگیزه به کارگیری التفات در کلام الله مجید از منظر ادبی و بلاغی، طبق آن چه در تفاسیر شیعه و اهل سنت مطرح شده به همراه برداشت توصیفی و تحلیلی پژوهشگر و گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه ای تدوین شده است. در اهمیت و ضرورت این بحث همین بس که انواع گوناگون این صنعت ادبی و بلاغی در آیات قرآن فراوان به کار رفته، و باعث تولید معنای جدید تفسیری در کلام وحی شده است. بنابراین دستاوردهای این پژوهش را می توان به طور کلی در بیان انگیزه، هدف و فایده استفاده از این اسلوب ادبی در ایجاد و تولید معنا در تفسیر آیات قرآن و دیدگاه علمای ادب و بلاغت در این باره دانست. اما سؤال آن است که نقش این صنعت ادبی به لحاظ تفسیری در تولید معنای جدید چگونه است؟ پاسخ این سؤال را می توان در بررسی آیات و دیدگاه مفسرانی دانست که در آثار خویش به این آرایه و تأثیر آن در ایجاد معنا در کلام اشاره کرده و تولید معنای جدید را از دستاوردهای صنعت ادبی التفات برشمرده اند. در نوشتار حاضر، التفات از منظر فوق مورد بررسی قرار گرفته و نظرات مفسران در آیات مربوطه با این رویکرد بازخوانی شده است. این تحقیق، با بهره گیری از منابع ادبی، بلاغی، تفسیری و علوم قرآنی سعی در تبیین موضوع مورد بحث دارد.

واژگان کلیدی: التفات، صنایع ادبی، آرایه بلاغی، تولید معنا، تفسیر قرآن.

۱. دانشجوی دکتری جامعه المصطفی العالمیه؛ ruhollah.fayaz65@gmail.com.

۲. استاد گروه قرآن و تفسیر جامعه المصطفی العالمیه؛ m-fsker@miu.ac.ir.

۳. دبیر گروه قرآن و تفسیر مجتمع عالی فقه جامعه المصطفی العالمیه؛ fallahi.ghomi@yahoo.com.

مقدمه

یکی از جنبه‌های اساسی اعجاز قرآن کریم، ادبیات فاخر و بلاغت در حد اعلای این کتاب آسمانی است. «التفات» از زیرساخت‌های باب فصاحت و بلاغت و یکی از صنایع ادبی است که با تغییر اسلوب در کلام، به قصد تأکید، مبالغه و تشویق به چیزی یا توییح و سرزنش آن، باعث تولید معنا و ایجاد نشاط و تنوع و در عین حال دقت در مخاطب می‌گردد. این صنعت ادبی - بلاغی در ۳۹۵ آیه از ۶۲۳۶ آیه قرآن کریم به کار رفته است. نخستین اشاره به این اسلوب در ادبیات عرب، روایت ابواسحاق موصلی از اصمعی درباره شعر جریر است که بیانگر وجود اصطلاح التفات از قرن دوم هجری به معنای انتقال از معنایی به معنای دیگر بوده و با معنای امروزی آن - تحول و دگرگونی در اسلوب کلام - متفاوت است. التفات به معنای امروزی، از قرن دوم هجری به یادگار مانده که با نام‌های دیگری شناخته می‌شده. قرون سوم تا پنجم هجری را می‌توان آغاز شکوفایی علوم بلاغی و به دنبال آن، پا گرفتن این آرایه به لحاظ فنی و ادبی دانست. قرون پنجم و ششم به نوعی دوران اوج علوم بلاغی است. با گذر از دوره سوم، قرن هفتم هجری، عصر جمود و پژمردگی بلاغت عربی فرا می‌رسد. در این دوره، ابتکاری در آثار بلاغیون به چشم نمی‌خورد و تنها به شرح کتاب‌های ادوار پیشین اکتفا شده است. به نظر می‌رسد این روند هم‌چنان تا قرن‌ها بلکه تا عصر حاضر نیز ادامه داشته است. در موضوع التفات، آثار بسیاری تاکنون تدوین و به چاپ رسیده، اما جایگاه تفسیری التفات در تولید معنا، کمتر در این میان خودنمایی می‌کند. برای نمونه، به دو پژوهش شاخص در این باره با عناوین: «کاربرد التفات در بافت کلام الهی، از عبدالله رادمرد و هما رحمانی»؛ و مقاله «ساختار التفات و جنبه‌های هنری - معنایی آن در قرآن (پژوهشی در سطح صیغه‌های ضمائر) از رضا امانی و ام البنین فرهادی»؛ می‌توان اشاره نمود که در این مقالات، مسائلی از قبیل معنای التفات و انواع آن، تغییرات اسلوبی و معنایی و کاربرد انواع التفات در قرآن کریم و تحلیل هنری - معنایی آن در قرآن کریم به صورت گزینشی مطرح گردیده، اما در آن‌ها سخنی از نقش تفسیری التفات در تولید معنا، به چشم نمی‌خورد.

تحقیق حاضر، در واقع با بهره‌گیری از بخشی از رساله پایان‌نامه با عنوان «نقش آفرینی التفات در تفسیر قرآن کریم» سعی در گردآوری نوشتاری بر مبنای اصول و فروع آن دارد که

عبارت‌اند از: سؤال اصلی: «نقش آفرینی التفات در تفسیر قرآن کریم چیست؟» و سؤال‌های فرعی: ۱. نقش آفرینی التفات اسلوبی در تفسیر و گونه‌های مختلف التفات از منظر ادیبان چیست و نکات تفسیری برگرفته از آن از چه اعتبار و حجیتی برخوردار است؟ ۲. التفات در صیغه‌ها چگونه است؟ ۳. التفات در اعداد چگونه است؟ ۴. التفات در ضمایر چگونه است؟ ۵. التفات در ادوات چگونه است؟ ۶. التفات در ریشه وازگان و ساختار نحوی چگونه است؟

بنابراین، ساختار کلی این پژوهش نیز در قالب چستی مفهوم التفات، مفهوم تفسیر و نگاه به التفات از حیث چگونگی تأثیر در ایجاد معنای جدید برای کلام و نقش آن در تفسیر، با تمرکز روی قسم «التفات در ضمایر» و ذکر نمونه‌های آن در قرآن کریم پی‌ریزی می‌گردد و با نگاهی نو و فراتر از آن چه بیشتر علمای بلاغت نگریسته‌اند، به آن پرداخته خواهد شد.

۱. مفهوم التفات

التفات در لغت، مصدر باب افتعال از ریشه لغت به معنای صرف، یعنی چرخش و روی گرداندن به سوی کسی یا چیزی است. اللفت به معنای الی و مصدر باب لفته یلفته لغتاً به معنای توجه به غیر جهت است. فراء در قول خداوند در آیه «قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» (یونس: ۷۸): گفتند: آیا به سوی ما آمده‌ای تا ما را از شیوه‌ای که پدرانمان را بر آن یافته‌ایم بازگردانی؟ می‌گوید: اللفت به معنی الصرف است. در وصف رسول خدا ﷺ داریم که فَإِذَا التَّفَتَ التَّفَتَ جَمِيعًا: چون بر جانبی نگاه می‌کرد، با تمام بدن متوجه آن می‌شد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۴/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲/۲۱۹). لَفْتَهُ عَنْ رَأْيِهِ یعنی او را برگرداند؛ و از آن جمله است التفات وتَلَفَّتْ، لکن تأکید دومی بیشتر از اولی است. وَتَلَفَّتْ إِلَى الشَّيْءِ وَالتَّفَتَ إِلَيْهِ، یعنی صورتش را به سوی او برگرداند. (زبیدی، ۱۴۱۴/۳: ۱۲۶؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۵/۲۵). لَفْتَهُ يَلْفِتُهُ، یعنی لَوَاهُ و از رأیش برگرداندن؛ و از این قبیل است التفات وتَلَفَّتْ. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱/۲۱۱). حقیقت التفات از توجه انسان به راست و چپ گرفته شده است. (ضیاء الدین بن الأثیر، بی تا: ۱۳۵/۲).

پیرامون معنای اصطلاحی التفات، بلاغیون در این معنا اجماع دارند که التفات، انتقال یا انصراف از یک اسلوب به اسلوب دیگر به طرق سه گانه است. (سبکی، ۱۴۲۳ق: ۱/۲۷۳).

به التفات، «خطاب تلوین» به معنای تغییر رنگ و تغییر کلام از اسلوبی به اسلوب دیگر، «متلّون» یعنی رنگارنگ و «تلّون» نیز می‌گویند. چون در التفات، کلام از هر یک از حالات غیبت، تکلم و خطاب به دیگری انتقال می‌یابد. التفات به یک اعتبار به دو قسم عام و خاص قابل تقسیم است. مقصود از التفات به معنای عام، منتقل نمودن کلام از اسلوبی به اسلوب دیگر (تفنن و تغییر در اسلوب) به جهت برون رفت از یکنواختی در متن است. (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۷۴). و مقصود از التفات به معنای خاص، انتقال کلام از تکلم به خطاب، تکلم به غیبت، خطاب به تکلم، خطاب به غیبت، غیبت به تکلم و غیبت به خطاب است که بنا بر معنای خاص، اقسام شش گانه دارد؛ و بنا بر معنای عام، علاوه بر این شش قسم، اقسام دیگری هم دارد. (دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۴: ۲۰۹/۱). التفات به عنوان اسلوبی‌گوینده محور، پرتکرارترین نوع تغییر در زاویه دید یا دوربین و به دنبال آن تغییر موضوع، محسوب می‌شود که در انتقال پیام، ساختاری متفاوت از ساختار عادی را دنبال می‌کند. (امانی؛ فراهی، ۱۳۹۶: ۵۹).

۲. مفهوم تفسیر

تفسیر، به معنای بیان و تفصیل کتب است. (اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴: ۳۱۷/۸). این واژه هم چنین مبالغه فعل فسر و به چیزی که مخصوص بیان مفردات و غرائب الفاظ و آنچه که ویژه تأویل است، اطلاق می‌شود. و لذا می‌گویند: تفسیر الرؤیا و تأویلها، مانند آیه «وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (فرقان: ۳۳): حق را و نیکوترین تفسیر را برای تو می‌آوریم؛ در همان معناست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۶). هر چیزی که به وسیله آن تفسیر و معنای شیء شناخته می‌شود، تفسره آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۵/۵). تفسیر در لغت کشف معنای لفظ و اظهار آن است و از فسر گرفته شده که مقلوب سفر است. و استفسرته کذا، یعنی از او پرسید تا آن را تفسیر کند. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۷/۳). و در اصطلاح، «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» است. هر کلامی یک مفاد استعمالی دارد و یک مراد واقعی. مفاد استعمالی، معنایی است که کلام با توجه به مفاهیم عرفی کلمات و قواعد حاکم بر هیئات و ترکیبات و قرائن متصل بر آن دلالت دارد. و

مراد واقعی، مطلبی است که گوینده آن را از کلام خویش اراده کرده، خواه با مفاد استعمالی کلام مطابق و خواه مخالف آن باشد. بر این اساس، فهم هر کلامی دو مرحله دارد: فهم معنا و کشف مقصود. (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۴).

۳. جایگاه التفات در ضمایر در خلق معنای تفسیری

التفات مختص به ضمایر نیست. چنان که اکثر بلاغیان تصور کرده اند التفات در ضمایر، محصور به انتقال در سه ضلع غیبت، خطاب و تکلم نبوده، بلکه مصادیق دیگری را نیز در بر می گیرد که عبارت اند از: انتقال از اضممار به اظهار، از تأنیث ضمیر به تذکیر آن و برعکس، که به طور کلی به پنج دسته قابل تقسیم است: التفات میان: ۱. غیبت و خطاب؛ ۲. غیبت و تکلم؛ ۳. تکلم و خطاب؛ ۴. اضممار و اظهار؛ ۵. تذکیر ضمیر و تأنیث آن. می توان گفت، این موارد از جهت تولید معنای تفسیری به لحاظ کمی و کیفی، بیشترین تأثیر را در قرآن کریم داشته است. ما نیز در پژوهش حاضر، با تکیه به نظر مفسران، به بررسی آیات قرآن در این چارچوب می پردازیم و طرح باقی اقسام التفات و نقش آن در تولید معنا را به نوشتاری دیگر موکول می کنیم.

۳-۱. التفات میان غیبت و خطاب

تغییر ضمایر در بیشتر نمونه های التفات میان غیبت و خطاب در راستای نکوداشت، نکوهش، تهدید و گاهی درخواست چیزی از کسی رخ می دهد. اولین نمونه التفات در قرآن که در کتاب های بلاغت به وفور بدان اشاره می شود، آیات سوره حمد است که بعد از ستایش به صیغه سوم شخص می آید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد: ۵-۲): ستایش خدا را که پروردگار جهانیان، [خداوند] رحمتگر مهربان، مالک [و پادشاه] روز جزا [است]. تو را می پرستیم تنها و بس، به جز تو نجویم یاری ز کس.

در آیه پنجم، از صیغه غایب که این سوره از آغاز با این شیوه بیان شده بود، به صیغه مخاطب، نقل پیدا کرده است. در این باره نظراتی بدین شرح بیان شده است:

۱-۳. حمد و ستایش (آیات ابتدایی سوره) به طریقه غیبت؛ و دعا به شکل حضور و به صیغه مخاطب «إِيَّاكَ نَعْبُدُ...» نیکوتر و شایسته تر است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۹/۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۰: ۹۵/۱).

۲-۳. این آیه شریفه، سخن بنده خداست، بدین معنا که خدای متعال در این سوره به بنده خود یاد می دهد که چگونه حمدش نماید. (طبرسی، ۱/۱۴۱۲: ۸؛ طباطبائی، ۱/۱۳۹۰: ۱۹؛ ابوالسعود، ۱/۱۶/۱۹۸۳: ۱؛ خطیب قزوینی، ۹۴: ۲۰۱۰؛ سکاکی، ۳۳۹: ۱۴۲۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۲/۱؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۶۶/۱؛ ابن حموش، ۱۴۲۹: ۱۴۰۷/۴؛ غزالی، ۱۴۰۹: ۵۴).

۳-۱-۳. انسان با شروع نماز به دنبال این است که به صاحبش تقرب جوید. از آن طرف، لطف و مهربانی بی منتهای پروردگار، می طلبد که اجازه تقرب بنده را لبیک گوید و او را از غیبت، به حضور فرا خواند. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۶۳/۲).

۴-۱-۳. اقتضای مقام بندگی، می طلبد انسان در ابتدا پشت پرده غیبت بوده و حجابی به بلندای عرش، میان او و حضرت دوست حائل باشد، اما زمانی که خدای متعال را با حمد و ثنایی که سزاوار اوست معرفی می کند و به آن معرفت دست می یابد، پس معلوم می شود مقاماتی از تقرب حاصل شده و اجازه دارد خدای متعال را مخاطب خویش قرار دهد. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۹۲/۳؛ ضیاء الدین بن الاثیر الکاتب، بی تا: ۱۳۷/۲).

۵-۱-۳. این نوع سخن گفتن چنین می فهماند که تا حال، رسول خدا ﷺ واسطه میان من و بنده ام بوده، اما الآن تو را به خود نزدیک و بی واسطه، مخاطب خویش قرار می دهم تا شرافت تخاطب و تکلم با خدای متعال را پیدا کنی. (فخرالدین الرازی، ۱۴۲۰: ۳۱۹/۲).

به نظر می رسد، این نوع التفات، علاوه بر این که از رسوم گفتاری عرب می باشد، تأکید مضمون خطاب، توحید محض، اخلاص و مراعات ادب در آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ و إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» است. در این صورت، خطاب، دلالت قوی تری دارد، زیرا بیانگر انحصار و اختصاص عبادت و استعانت برای خدای متعال است. هم چنین این عدول، حامل این پیام است که اگر انسان به اسما و صفات الهی ایمان و باور قلبی پیدا کرد، لیاقت و شایستگی این را به دست می آورد که خدای متعال را مخاطب خویش قرار دهد.

در جای دیگر، قرآن کریم در مقام بیان التفات از خطاب به غیبت می فرماید: «لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ

ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» (نور: ۱۲): چرا هنگامی که آن [بهتان] را شنیدید، مردان و زنان مؤمن گمان نیک به خود نبردند و نگفتند: این بهتانی آشکار است؟ در سیاق این آیه شریفه با محوریت إِفْك، سخن از انتقالی در «ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ» است. در این عبارت، «ظَنَّ» به جای نسبت داده شدن به ضمیر مخاطب که با ظاهر سیاق «ظننتم» سنخیت دارد، به اسم ظاهر که در حکم غایب است، نسبت داده می شود. به همین جهت، بعضی در این قسمت، به انتقال از ضمیر به اسم ظاهر، معتقدند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۱/۱۵). این نقل، با هدف مبالغه که تأکید را نیز در ضمن دارد، در توییح مخاطبان الهی وارد شده است. انتقال از خطاب در «سَمِعْتُمُوهُ» به اخبار از مخاطبان در «ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ»، پیامد سرزنش کسانی است که سخنی ناسنجیده طرح نموده و نشر دادند که آزرده گی خاطر رسول خدا ﷺ را در پی داشت. و علی رغم این که متصف به صفت ایمان بودند، از آن فاصله گرفتند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۸۳۸/۲؛ کاشفی، بی تا: ۷۷۱؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۶۷۳/۲؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۲۳/۷؛ حوی، ۱۴۲۴: ۳۷۱۳/۷).

به نظر می رسد، التفات موجود در آیه شریفه، مبالغه در توییح و اشعار به این نکته است که مقتضای ایمان، داشتن حسن ظن است و شخص دارای سوء ظن، فرجام ناخوشایندی دارد، زیرا صفت ایمان به صورت ذاتی کسی را که متصف به آن است، از فحشا و منکر باز می دارد. پس بر مؤمنان لازم است نسبت به یکدیگر، حسن ظن داشته باشند و از سخن بدون علم نسبت به هم بپرهیزند، زیرا آن ها از جهت ایمان و التزام به لوازم و آثارش، یک جان هستند.

۳-۲. التفات میان تکلم و خطاب

در قرآن کریم، تنها یک شاهد برای تحقق التفات از تکلم به خطاب به چشم می خورد. در واقع، این صورت التفات، به ندرت در کلام واقع می شود که منشأ آن، تضاد موجود میان خطاب و تکلم است. آن هم به این دلیل که در یک سیاق، جز در حالت مجازگویی، امکان ندارد فردی هم در مقام تکلم عرض اندام کند و هم در مقام تخاطب؛ زیرا شرط التفات این است که ملتفت الیه و ملتفت عنه یک چیز باشد. با این اوصاف، تنها موضعی از قرآن کریم که این صورت نقل در آن تجسم یافته، آن جاست که خدای متعال گفتار مرد مؤمن را که قومش

را عتاب می‌کند و آنان را از تکذیب انبیاء علیهم‌السلام بر حذر می‌دارد، بازگو می‌فرماید: «اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تَرْجَعُونَ» (یس: ۲۱ و ۲۲): از کسانی که پاداشی از شما نمی‌خواهند و خود [نیز] بر راه راست قرار دارند، پیروی کنید. آخر چرا کسی را عبادت نکنم که مرا آفریده و [همه] شما به سوی او باز می‌گردید؟

بر اساس یک رأی، این انتقال از نوع تکلم به خطاب است، زیرا هر دو ضمیر در مقام تکلم است. اگرچه در ضمیر دوم، تکلم به شکل ضمیر مخاطب جمع بیان شده، در حالی که اقتضای ظاهر سیاق این بود که «وإليه أرجع» گفته شود، که البته در این صورت، دیگر استفهام موجود، انکاری نبود. در این التفات، ابتدا نصیحت خویشتن مرد مؤمن و در وهله دوم، پند و اندرز مردم و هشدار سخت به آنان و یادآوری این نکته به قومش نهفته شده که آن‌ها و خود او، بی‌تردید به سوی پروردگار متعال بر می‌گردند. «الَّذِي فَطَرَنِي» برای این است که به علت حکم اشاره کرده و بفهماند لازمه فطر و ایجاد انسان بعد از عدم، بازگشت او به خداست. و این که باید قیام همه چیز انسان برای خدا باشد. این همان نکته‌ای است که در مرد مؤمن بود. قهراً عامه مردم به چنین مقامی نمی‌رسند. لذا مرد مؤمن پس از عتاب خویش، رو به مردم کرد و گفت: «وإليه ترجعون»؛ هم چنین بیانگر انداز آن‌ها به قیامت بود که روز بازگشت ایشان به خداست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۷/۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶۷۵؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۸۷/۸؛ خطیب قزوینی، ۲۰۱۰: ۶۸؛ ابن یعقوب مغربی، بی تا: ۲۹۰/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۸۷/۳؛ ابن عادل، ۱۴۱۹: ۱۹۲/۱۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۵۵/۲؛ خطیب شربیتی، ۱۴۲۵: ۴۲۱/۳؛ کمالی دزفولی، ۱۳۷۲: ۲۹۳).

طبق دیدگاه دیگری، انتقال از خطاب در آیه اول «اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا» به تکلم در ابتدای آیه دوم «وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي» صورت گرفته و سیاق، اقتضا داشت به قرینه آخر آیه «وإليه ترجعون»، «ما لكم لاتعبدون» گفته شود. ثمره التفات در این صورت، اظهار همدردی مرد مؤمن با قومش است، زیرا هنگام نصیحت، خود را جزئی از آنان و در میان شان قلمداد نموده که مسلماً تأثیر این روش وعظ، با آنجایی که روی سخن شخص فقط با مخاطب باشد، غیر قابل قیاس است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۰/۴؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۶۳/۷؛ ابن یعقوب مغربی، بی تا: ۴۳/۱؛ ضیاء الدین بن الاثیر الکاتب، بی تا: ۱۴۰/۲؛ رسعنی، ۱۴۲۹: ۳۲۳/۶؛ زین الدین رازی، ۱۴۲۳: ۲۶۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۶/۹؛ خازن، ۱۴۱۵: ۶/۴؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۲۵۳/۶).

نظری که قائل به تفاوت جهت خطاب و تکلم در آیه بوده و بر این باور است خطاب در آیه اول، متعلق به قوم و متکلم در آیه بعد، مرد مؤمن است، عطف آیه دوم به اول به وسیله واو به معنای جمع را نمی پذیرد. هم چنین دیدگاه دوم که هر دو ضمیر در آیه دوم را به متکلم اسناد می دهد، سیاق را نادیده گرفته، زیرا این سیاق، شوق مرد مؤمن برای تربیت قومش را برجسته ساخته است. در نهایت در پاسخ سؤالی که با استفهام انکاری و به شیوه تکلم در مورد عدم پرستش خدایی که او را آفریده، می توان گفت که منظور او قومش بوده نه خودش، چرا که به دلیل حرص بر هدایت آنان، رو به کنایه گویی آورده است. (طبل، ۱۴۱۸: ۱۴۹).

به نظر می رسد هر دو التفات موجود در آیات شریفه، چه از تکلم به خطاب و چه از خطاب به تکلم، با هدف دعوت مردم به سوی خدا، با از بین بردن احتمال هرگونه لجاجت و تکبر از سوی آن هاست، زیرا مرد مؤمن با این گفتار کنایه آمیزش، خود را همراه و در میان آنان پنداشته، نه تافته جدا بافته؛ و این لحن صحبت با دیگران اوقع فی النفوس و بسیار تأثیرگذار است. هم چنین در علت تکلم فطرنی و تخاطب ترجعون، می توان گفت، از آنجا که خلق و ایجاد، نعمتی از جانب خداست که موجب شکر است و بازگشت به سوی خدا بعد از مرگ، وعید و تهدید و موجب منع و بازدارندگی؛ اضافه نعمت به خویشان، در بیان شکر واضح تر و اضافه بعث به آن ها در معنای منع بلیغ تر است.

یا در آیه شریفه «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۹۷): بگو: کسی که دشمن جبرئیل است [در واقع دشمن خداست] چرا که او به فرمان خدا، قرآن را بر قلبت نازل کرده است، در حالی که مؤید [کتاب های آسمانی] پیش از آن، و هدایت و بشارتی برای مؤمنان است. نیز ادعای به کار رفتن همین نوع نقل وجود دارد. در این آیه شریفه مقتضای ظاهر این بود که «علی قلبی» گفته شود، به خاطر دلالت بر این که قرآن همان طور که شائیتی در نزولش به جبرئیل نیست، زیرا او مأموری مطیع بود، در تلقی آن برای رسول خدا ﷺ نیز شائیتی نیست، الا این که قلب حضرت، ظرف وحی بود که از آن هم چیزی را مالک نبود، جز مأموریت بر ابلاغ آن. در علت این عدول گفته شده: رسم عرب بر این است که وقتی به مخاطب گفته می شود به مردم بگو خبر نزد من یا توست، بدین صورت از آن خبر می دهد. هم چنین گفته شده قلبک مطابق

با قل در ابتدای آیه است، بدین معنا که به دلیل مراعات قول گوینده جمله و حکایت آن، قلبک با ضمیر مخاطب بیان شده، یا به این دلیل که قول دیگری بعد از قل در تقدیر است: «قل یا محمد! قال الله من كان عدوا لجبریل». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۶/۱؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۲۵۳/۱؛ جمل، ۱۴۲۷: ۱۲۴/۱؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۵۹/۱؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۲۴۷/۱؛ ابوزهره، بی تا: ۳۲۷/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳۴۶/۱). علامه طباطبایی نیز در علت این عدول می گوید: «این تغییر اسلوب، برای این بوده تا بیان کند همان طور که جبرئیل در نزول قرآن کریم هیچ استقلالی ندارد و تنها مأموری مطیع است، در گرفتن و رساندنش به رسول خدا ﷺ نیز مستقل نیست، بلکه قلب رسول خدا ﷺ خودش ظرف وحی خداست نه این که جبرئیل در آن ظرف، دخل و تصرفی کرده باشد». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۰/۱).

به نظر می رسد، این انتقال بیانگر حکایت سخن خداوند و تأکید نقل قولی است که رسول خدا ﷺ مکلف شده آن را به عینه و بدون کم و کاست ابلاغ نماید. هم چنین اشاره به ظرفیت وجودی رسول خدا ﷺ در پذیرش وحی الهی به وسیله جبرئیل دارد.

۳-۳. التفات میان تکلم و غیبت

در این نوع التفات، که عهده دار تولید برخی معانی از قبیل: بیان عظمت، بزرگی، اختصاص، تأکید، انحصار و مانند آن است، نمونه ای از آن را آیات شریفه سوره مبارکه کوثر در خود جای داده که خدای متعال می فرماید: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ» (کوثر: ۱ و ۲): ما تو را [چشمه] کوثر دادیم، پس برای پروردگارت نماز گزار و قربانی کن.

در اینجا از معنا در ابتدا به طریق تکلم تعبیر و به صورت «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ» آورده شده، سپس با التفات و تعبیر به صورت غیبت، فرموده «فَصَلِّ لِرَبِّكَ»، در حالی که مقتضای ظاهر این بود که گفته می شد «فصل لنا». و این به دلیل آن است که در التفات، که از امهات ابواب فصاحت است. این نکته وجود دارد که در لفظ «رب» اظهار علو شأن خدای متعال و اخلاص در عبادت و یک نوع برانگیختگی نسبت به مأموریه و بقا در حالت تخاطب و افاده این مطلب که سبب عبادت، تربیت می باشد، نهفته است. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۵۴۹/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱۹/۳۲؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۵۷۸/۶؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۸۳/۳؛ صاوی، ۱۴۲۷: ۴۳۶/۴؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۴۳۶/۴).

۵۶۳/۷؛ الایاری، ۱۴۰۵: ۳۷/۳).

به نظر می‌رسد، عدول در این آیه با انگیزه نمایش عظمت خداوند و وجوب تعظیم در برابر او به دلیل اعطای خیر کثیر به رسول خدا ﷺ و این‌که در عبادت باید تنها خداوند قصد شود، صورت پذیرفته است.

هم‌چنین التفات از غیبت به تکلم در آیه: «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسْقَنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ» (فاطر: ۹): و خدا همان کسی است که بادهای را روانه می‌کند؛ پس [بادهای] ابری را برمی‌انگیزند، و [ما] آن را به سوی سرزمینی مرده راندیم، و آن زمین را بدان [وسیله]، پس از مرگش زندگی بخشیدیم؛ رستاخیز [نیز] چنین است. قابل پی‌گیری است.

در این آیه، ابتدا فعل «إرسال» به ضمیر غایب اسناد داده شده و در ادامه، فعل‌های «سوق» و «احیاء» به ضمیر متکلم اسناد یافته‌اند. هم‌چنین در این آیه شریفه، علاوه بر التفات مورد بحث، عدول دیگری در عرصه صیغه‌ها به چشم می‌خورد؛ زیرا آیه با صیغه ماضی «أرسل» آغاز شده، سپس با عدول به صیغه مضارع «تثیر»، دوباره به صیغه ماضی در «فُسقنا» و «أَحْيَيْنَا» بازگشته است. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۴۴/۳).

برخی دیدگاه‌ها درباره علت عدول در آیه شریفه فوق از این قرار است:

۱. از آنجا که حرکت ابرها و احیای زمین از نشانه‌های قطعی قدرت لایزال الهی است، با انگیزه اختصاص و دلالت و فزونی تأکید، به جای این‌که این افعال را به ضمیر غایب نسبت دهد، آن‌ها را به ضمیر متکلم اسناد داده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۳۷۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۷/۳؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۵۲۱/۴؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۴۹۹/۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۲۷/۱۴؛ زین الدین رازی، ۱۴۲۳: ۴۶۶؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۸۵/۳؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۳۴/۲۲).

۲. انحصار شایستگی عبادت و بندگی و صفات عالی برای خدای متعال. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۸/۱؛ رسعنی، ۱۴۲۹: ۶/۲۷۴).

۳. فعل ارسال را به خدا نسبت داده و آن‌چه که فعل خدا باشد، حتمی و خارج از عدم و غیر محدود به زمان است، پس آن را به لفظ ماضی بیان کرده، اما فعل تثیر از آن‌جا که به باد اسناد داده شده و در زمان خاصی ایجاد می‌شود، با لفظ مضارع آمده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲۵/۲۶).

۴. اُرسِل را با صیغه غایب آورد، زیرا خدای متعال خود را با آن شناساند. پس از این معرفت، به وسیله فسقناه و فاحینا فرمود: من همانم که ابرها را راندم و زمین را زنده کردم. در فسقناه، تذکری است؛ چنان که در نعمت باد و ابر، سوق و احیا وجود دارد. و با فعل ماضی آمدن فسقناه و فاحینا، تفاوت میان اُرسِل و تاثیر تأیید می کند. (خطیب، ۱۴۲۴: ۸۵۸/۱۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۷/۹).

۵. دو فعل اول کمتر از دو فعل آخر برای مخاطب، قابل فهم و لمس است، زیرا دو فعل نخست مقدمه افعال بعدی به شمار می روند، چرا که در آغاز وزش باد اتفاق می افتد و پس از آن ابرها به جنبش در می آیند، آن گاه باران نازل و زمین تفتیده سرسبز می گردد و چون این دو فعل اخیر به انسان نزدیک تر است و انسان از آن ها به طور مستقیم سود می برد، از این رو خداوند دو فعل اخیر را به متکلم اسناد داد، زیرا در اسناد فعل به متکلم، نزدیکی بیشتری وجود دارد. (زارعی فر، ۱۳۸۷: ۴۰).

۶. هوشیار ساختن مخاطبان به طرح این مسئله که حرکت ابرها به سوی زمین های خشک برای حیات بخشیدن به آن ها، نوعی تقسیم روزی است و این عمل مستقیماً به وسیله ذات الهی انجام می شود. پس مناسب بوده که اسناد به ضمیر متکلم در فسقناه داده شود. (ابوموسی، ۱۹۸۰: ۱۹۹).

به نظر می رسد انتقال در این آیه شریفه از غیبت به تکلم، ناشی از تأکید عظمت قدرت باهره الهی و بیان انحصار و تخصیص در این نکته است که تنها او شایسته عبادت و استعانت می باشد. هم چنین التفات از فعل ماضی به مضارع، مبالغه در تجسم این قدرت، یعنی اثر باد در ابرها برای مخاطب را در خود دارد. هم چنین می توان گفت از آن جا که ارسال نسبت به آثارش سابق است، از صیغه ماضی برای آن استفاده شده، اما آثار مترتب بر آن که در این آیه عبارت اند از اهداء، اضلال، احیا و اماته و تاثیر؛ به این دلیل که مستمرند و قطع نمی شوند، با صیغه مضارع بیان شده اند.

۳-۴. التفات از اضمار به اظهار

یکی دیگر از نقل های موجود در ضمائر، التفات بین اظهار و اضمار است که سه قسم دارد: ۱-۳-۴. آمدن ضمیر در جایی که باید اسم ظاهر بیاید؛ مانند «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»

(اخلاص: ۱): بگو: او خدایی است یکتا. که در این آیه شریفه به جای ضمیر شأن، اسم ظاهری نیامده تا اشکال آمدن ضمیر بدون مرجع پیش نیاید. (خطیب قزوینی، ۲۰۱۰: ۶۶).

۲-۳-۴. اظهار اسمی که پیشتر اظهار شده است؛ مانند آیه «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» (بقره: ۵۹): اما کسانی که ستم کرده بودند، [آن سخن را] به سخن دیگری غیر از آن چه به ایشان گفته شده بود تبدیل کردند. و ما [نیز] بر آنان که ستم کردند، به سزای این که نافرمانی پیشه کرده بودند، عذابی از آسمان فرو فرستادیم. که مقتضای ظاهر در این آیه شریفه «فَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِم» است. (ابوموسی، ۱۹۸۰: ۲۴۵).

۳-۴-۳. اظهار اسمی که قبلاً به صورت ضمیر ذکر شده بود؛ مانند «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ» (توبه: ۱۲): و اگر سوگندهای خود را پس از پیمان خویش شکستند و شمارا در دینتان طعن زدند، پس با پیشوایان کفر بجنگید. و «وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ» (ص: ۴): و از این که هشداردهندهای از خودشان برایشان آمده در شگفت اند، و کافران می گویند: این، ساحری شیاد است. در آغاز هر دو آیه، از ضمیر استفاده شده است (نکثوا و عجبوا). از این رو، مقتضای ظاهر آن است که در آیه نخست «قاتلوهم» و در آیه دوم «قالوا» بیاید. (حسین، ۱۴۰۵: ۲۷۶).

با تمرکز و دقت نظر در این سه گونه متوجه می شویم طبق تعریف التفات، صرفاً مورد سوم می تواند گونه ای از التفات باشد، زیرا بدیهی است انحراف در طریق التفات، تنها بین عناصر یکسان کلام اتفاق می افتد و در اینجا این شاخصه منحصر در قسم سوم یعنی اظهار ضمیر است. اما موارد اول و دوم از آن جا که انحراف موجود، خارج از شرایط التفات است، نمی تواند مصداقی از آن باشد. به عبارت دیگر، بر اساس معیار و قوانین زبانی عرب، ضمیر بایستی همراه با مرجعش ذکر گردد و اسم ظاهر در صورتی که در عبارتی بیان شد، تکرار آن برای بار دوم ملال آور است و بدین جهت از ضمیری که به آن برگردد استفاده می شود. هم چنین در اظهار ضمیر نیز که مجرای تطبیق اسلوب التفات است، باید توجه کرد که تنها جایگاه التفات، جایی است که ضمیر غایب، اظهار شده باشد؛ و موارد اظهار ضمیر خطاب یا تکلم، از این قاعده مستثنی هستند. دلیل آن، عنایت در ماهیت انحراف حاصل از ذکر اسم سابق است. (طبل، ۱۴۱۸: ۱۵۳).

سؤال مهمی در اینجا پیش می‌آید که اگر اسم ظاهر در بر دارنده مفهوم غیبت است، دلیل التفات از ضمیر غایب به آن چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت علت این مطلب را باید در وصفی دانست که درون اسم ظاهر نهان بوده و ضمیر از آن تهی است. به قول زبان شناسان، ضمیر غایب بر عموم غایب دلالت دارد و خالی از هرگونه تخصیص یا تعیین است، اما اسم ظاهر بر غایبی با اوصاف و ویژگی‌های خاص و معین و احداث ویژه مستتر در آن دلالت دارد. (حسان، ۱۹۷۹: ۱۰۸).

التفات موجود در آیه شریفه قسم سوم، اشعار به این نکته است که آن‌ها زمانی که قسم خویش را در حال شرک به دلیل تمرد و طغیان و کنار گذاشتن آداب و رسوم عرب شکستند، ایمان آوردند؛ و سپس روی برگردانند و از اسلام روی گردانیدند و از آن چه بیعت کرده بودند، عدول کردند و به دین خدا طعنه زدند. اینها پیشوایان و سردمداران کفر و کسانی هستند که هیچ کافری خاک آن‌ها را نمی‌شکافد. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۷۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۷۳/۳؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۳۴۶/۱). هم‌چنین آمدن اسم ظاهر به جای ضمیر در آیه بعدی، به علت تحقیر و غضب بر آن‌ها و شهادت بر این است که گفتارشان پلی است بر کفر و فسق آنان. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۴/۵؛ ابن جزی الغرناطی، ۱۴۱۶: ۲۰۷۲؛ محلی، بی‌تا: ۴۵۶؛ ابن عادل، ۱۴۱۹: ۳۷۶/۱۶؛ شنقیطی، ۱۴۲۷: ۵/۹؛ ارمی علوی، ۱۴۲۶: ۳۱۵/۲۴؛ درویش، ۱۴۱۵: ۳۲۷/۸).

به نظر می‌رسد، عدول در آیات شریفه به قصد تأکید در مذمت پیشوایان کفر و تخصیص این‌که آن‌ها به علت گمراه کردن پیروان خویش سزاوار قتلند و ممنوعیت نگهبانی از آن‌ها، تحقق یافته است. هم‌چنین در آیه بعدی، این عدول بیانگر تأکید انکار کفار و شدت اختلاف آن‌ها در مورد بعثت رسول خدا ﷺ است.

۳-۵. التفات میان تذکر ضمیر و تأیید آن

آخرین نوع التفات در بخش ضمایر، انتقال بین ضمیر مذکر و مؤنث است؛ با نکاتی از این قرار: اول: این نوع التفات هنگامی در کلام ظاهر می‌شود که مرجع دو ضمیر یکسان باشد و این همان شرط التفات است. دوم: زمانی که مرجع دو ضمیر مجاز باشد مذکر یا مؤنث بیاید؛ و این وقتی اتفاق می‌افتد که ضمیر، مؤنث مجازی باشد. سوم: مواردی که بلاغیان در

باب‌هایی با نام «نقل کلام به غیر آن» یا «اقامه صیغه ای در مقام صیغه دیگر» ذکر کردند که در آن، مذکر به جای مؤنث یا بر عکس بیان شده، جزء این نوع التفات به حساب نمی‌آیند. پس در این موارد، خروج سیاقی، شکل نگرفته و به تبع آن، التفاتی هم ایجاد نشده است. پس ضمایر موجود در این گونه آیات، از باب «حمل بر معنا» به این صورت بیان شده‌اند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۳۹/۲؛ زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲۷/۴).

با عنایت به این نکات، نمونه‌هایی از این صورت التفات در کلام الله مجید را مورد توجه قرار می‌دهیم. قرآن کریم می‌فرماید: «فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا نُمْ إِذَا حَوْلَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر، ۴۹)؛ و چون انسان را آسیبی رسد، ما را فرامی‌خواند؛ سپس چون نعمتی از جانب خود به او عطا کنیم می‌گوید: تنها آن را به دانش خود یافته‌ام. نه چنان است، بلکه آن آزمایشی است، ولی بیشترشان نمی‌دانند.

در این آیه شریفه، ضمیری که در جمله «إِنَّمَا أُوتِيتُهُ» به نعمت بر می‌گردد، به صورت مذکر بیان شده و بعد از آن در عبارت «بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ» از تذکیر به تأنیث آن نقل صورت گرفته است. مفسران در شرح این مطلب گفته‌اند: تذکیر ضمیر در قدم اول، به دلیل ترجیح معنای نعمت است، زیرا تقدیر آن «شیء من النعمة» است، اما تأنیث آن در گام بعدی، به دلیل ترجیح لفظ آن است. چون هنگامی که خبر مؤنث بیاید (فِتْنَةٌ)، مجاز است که مبتدا هم به تبع از آن مؤنث بیاید. هم چنین ضمیر تذکیر از زبان انسان نقل شده، اما ضمیر تأنیث به هنگام خبر دادن خداوند از حقیقت آن نعمت (بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ) استفاده شده است. این تعبیر، نخست، میزان ناسپاسی انسان نسبت به نعمت‌های خداوندی را بیان می‌نماید. در حالت دوم است که انسان غافل، عظمت خدای متعال را به خاطر می‌آورد و از او استمداد می‌طلبد (فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا). تذکیر ضمیر در بیان انسان هنگام روی آوردن نعمت‌ها به او که از آن با عبارت «إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» تعبیر شده مبین این است که انسان در حالت اقبال نعمت‌ها به او، تنها خود نعمت را می‌بیند و از صاحب آن غافل است! مؤید این معنا، عدول معجمی از «تخویل» به «إيتاء» است که معنای تخویل، عطا بر اساس فضل است نه استحقاق و پاداش؛ اما ایتاء، بر اعطای از روی استحقاق دلالت می‌کند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۳۳/۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۵/۵). در گام بعدی، شاهد نقل به تأنیث ضمیر هستیم (بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ) که

با هدف آگاهی انسان از واقعیتی است که نسبت به آن غفلت ورزیده و آن درک این حقیقت است که نعمت‌های در اختیار او، همگی از جانب خدای متعال است که برای آزمایش، به وی عنایت شده‌اند. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۶۰/۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۳/۱۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۵/۵؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۲۵۸/۷؛ غالب بن عطیه، ۱۴۲۲: ۵۳۶/۴؛ فخرالدین الرازی، ۱۴۲۰: ۴۵۹/۲۶؛ ابن جزی الغرناطی، ۱۴۱۶: ۲۲۳/۲؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۳۰۶/۹؛ شیخلی، ۱۴۲۷: ۵۸۶/۸؛ شرف الدین، ۱۴۲۰: ۲۷۵/۷).

آیه دیگر این سخن خداست که می‌فرماید: «مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَ مَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (فاطر، ۲). هر رحمتی را که خدا برای مردم گشاید، بازدارنده‌ای برای آن نیست، و آن چه را که باز دارد، پس [از باز گرفتن] گشاینده‌ای ندارد، و اوست همان شکست‌ناپذیر سنجیده‌کار.

در این آیه شریفه از ضمیر تأنیث در عبارت «فَلَا مُمْسِكَ لَهَا» به ضمیر تذکیر در جمله «فَلَا مُرْسِلَ لَهُ» انتقال صورت گرفته است. در این که مرجع ضمیر مذکر چیست، اقوالی به شرح زیر بیان شده است:

محمد قطب و برخی از مفسران معتقدند این ضمیر به «رَحْمَةً» بر می‌گردد که بایستی به دلیل عبارت «فَلَا مُمْسِكَ لَهَا» ضمیر مؤنث به آن برگردد. رحمه در این جمله به دلیل ذکر در جمله اول، محذوف است. طبق این رأی، نقل از تأنیث به تذکیر ضمیر، حمل ضمیر تأنیث به معنای رحمة و حمل ضمیر تذکیر بر لفظ آن یا بر «ما» را در پی دارد. (قطب، ۱۹۹۳: ۲۲۲؛ فراء، ۱۹۸۰: ۳۶۶/۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۷۷/۲۲؛ حدادی، ۱۴۰۸: ۱۵۱).

برخی نیز عقیده دارند، ضمیر موجود در «فَلَا مُرْسِلَ لَهُ» به «ما» رجوع می‌کند نه به رحمة، زیرا امساک اثر عدل الهی است؛ بنابراین عبارت می‌طلبد، ضمیر به چیزی برگشت کند که امساک در آن قرار دارد. (المیدانی الدمشقی، ۱۴۱۶: ۳۶/۷).

دیدگاه دیگر این است که مرجع ضمیر مذکر، هر چیزی است که امساک ناشی از رحمت یا غضب خدای متعال را در پی داشته باشد. طبق این دیدگاه سرّ نقل از تأنیث ضمیر به تذکیر آن در این آیه شریفه، آن است که ضمیر اول به رحمة بر می‌گردد و ضمیر دوم به آن چه رحمت و غیر آن را شامل می‌شود. این حالت، با فرض گستره رحمت بی‌منتهای الهی، به مقتضای آیات و روایات، سبقه رحمت الهی بر غضبش را می‌رساند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۲۹/۱۱؛

زمخشری، ۱۴۰۷؛ ۵۹۶/۳؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳؛ ۱۴۲/۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸؛ ۲۵۳/۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰؛ ۱۲/۹).

به نظر می‌رسد، عدول در آیه اول بیانگر این نکته است که انسان ناسپاس، اعتراف نمی‌کند نعمتش از خداست، بلکه ارتباطش را با او قطع می‌کند! پس ضمیر در اوتیته مذکر آمده تا اعتراف نکرده باشد به این که خدا، آن نعمت را به او داده است. یا به این دلیل که لفظ نعمت، مؤنث و معنای آن مذکر است. با این تعبیر، منظور از ضمیر در اوتیته، «مال یا شیء مذکور» یا «اسم نعمت» و یا «نعمت به معنای انعام» است. و می‌توان گفت «ما» در إنما به معنای الذی است. هم‌چنین التفات در آیه دوم، نشان دهنده عدم تصریح آیه شریفه است به این که بازدارنده‌ای برای رحمت الهی نیست. اما آن را در لفظ آورد تا بگوید آن چه را ارسال نمی‌کند، غیر رحمت است. این معنا از تعبیر فلا مرسل به جای فلا فاتح که در سیاق نخست آیه شریفه بود، قابل برداشت است. عدول در این آیه شریفه، به دلیل بازگشت ضمیر به لفظ «رحمة» یا به «ما» در ما یمسک است که به خاطر نزدیکی به «ما»، ضمیر مذکر آمده است. و شاید علت این عدول، اطلاق عبارت اخیر نسبت به رحمت و غضب الهی باشد که خود دلیلی است بر این که رحمت الهی بر غضبش سبقت دارد. و این دیدگاه به جهت اطلاق لفظ امساک، صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

اقسام آرایه ادبی التفات با رویکرد تولید معنا در تفسیر قرآن کریم، بسیار فراتر از آن چیزی است که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است؛ منتها آیات معدودی را می‌توان در چارچوب التفات در ضمایر گنجانند. آیات قابل ارزیابی با این رویکرد را می‌توان در این قالب‌ها دسته بندی نمود: التفات میان: ۱. غیبت و خطاب؛ ۲. تکلم و خطاب؛ ۳. تکلم و غیبت؛ ۴. از اضممار به اظهار (اظهار اسمی که قبلاً به صورت ضمیر آمده)؛ ۵. تذکیر ضمیر و تأنیث آن.

منابع

* قرآن کریم

۱. ابن جزى كلبى الغرناطى، ابوالقاسم محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله (۱۴۱۶ق)، *التسهيل لعلوم التنزيل*، بيروت: شركة دارالارقم بن أبى الارقم، چاپ اول.
۲. ابن حموش، مكى (۱۴۲۹ق)، *الهداية إلى بلوغ النهاية*، جامعة الشارقة، شارجه: كلية الدراسات العليا والبحث العلمى، چاپ اول.
۳. ابن عادل، عمر بن على (۱۴۱۹ق)، *اللباب فى علوم الكتاب*، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
۴. ابن عجيبة، احمد (۱۴۱۹ق)، *البحر المديد فى تفسير القرآن المجيد*، قاهره: حسن عباس زكى، چاپ اول.
۵. ابن عطيه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز*، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، چاپ اول.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، چاپ سوم.
۷. ابن يعقوب مغربى، احمد بن محمد (بى تا)، *مواهب الفتح فى شرح تلخيص المفتاح*، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
۸. ابوالسعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳م)، *تفسير ابى السعود (ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم)*، بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ اول.
۹. ابوحيان، محمد بن يوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فى التفسير*، بيروت: دار الفكر، چاپ اول.
۱۰. ابوزهره، محمد (بى تا)، *زهره التفاسير*، بيروت: دار الفكر، چاپ اول.
۱۱. ابوموسى، محمد (۱۹۸۰م)، *خصائص التراكيب*، قاهره: مكتبة وهبة، چاپ دوم.
۱۲. الأبيارى، ابراهيم بن اسماعيل (۱۴۰۵ق)، *الموسوعة القرآنية*، قاهره: مؤسسة سجل العرب.
۱۳. ارمى علوى، محمد امين بن عبد الله (۱۴۲۶ق)، *تفسير حقائق الروح والريحان فى رواى علوم القرآن*، بيروت: دار طوق النجاة، چاپ دوم.
۱۴. الإسكندرى المالكى، ناصر الدين احمد بن محمد بن المنير (۱۹۶۶م)، *الإنصاف فيما تضمنه الكشف*، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر.
۱۵. اسماعيل بن عباد، صاحب (۱۴۱۴ق)، *المحيط فى اللغة*، بيروت: عالم الكتب، چاپ اول.
۱۶. امانى، رضا؛ فراهدى، ام البنين، *ساختار التفات و جنبه هاى هنرى - معنایی آن در قرآن (پژوهشی در سطح صیغه هاى ضمائر)*، دو فصلنامه مطالعات سبك شناختى قرآن كريم، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۶ش.
۱۷. انيس، ابراهيم (۱۹۷۶م)، *دلالة الألفاظ*، مصر: مكتبة الإنجلو المصرية، چاپ سوم.
۱۸. آلوسى، محمود بن عبد الله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*،

- بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۱۹. بابایی، علی اکبر، عزیزی کیا، غلام علی، روحانی راد، مجتبی (۱۳۷۹ش)، روش شناسی تفسیر قرآن، تهران: سمت، چاپ اول.
۲۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، چاپ اول.
۲۱. بروجردی، حسین بن رضا (۱۴۱۶ق)، تفسیر الصراط المستقیم، قم: انصاریان، چاپ اول.
۲۲. بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق)، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ سوم.
۲۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، لبنان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۲۴. جمل، سلیمان بن عمر (۱۴۲۷ق)، الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۲۵. حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸ش)، مقتنیات الدرر، دار الکتب الإسلامية، ایران، تهران، چاپ اول.
۲۶. حدادی، احمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، المدخل لعلم تفسیر کتاب الله تعالی، دمشق: دار القلم، چاپ اول.
۲۷. حسان، تمام (۱۹۷۹م)، اللغة العربیة معناها و مبناها، مصر: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
۲۸. حسین، عبدالقادر (۱۴۰۵ق)، فن البلاغة، بیروت: عالم الکتب، چاپ دوم.
۲۹. حوی، سعید (۱۴۲۴ق)، الأساس فی التفسیر، قاهره: دار السلام، چاپ ششم.
۳۰. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم.
۳۱. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۳۲. خطیب القزوینی، جلال الدین محمد بن عبدالرحمن (۲۰۱۰م)، الإيضاح فی علوم البلاغة، المعانی و البیان و البدیع، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ دوم.
۳۳. خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق)، تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۳۴. خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق)، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دار الفکر العربی، چاپ اول.
۳۵. خفاجی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، حاشیة الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي علی تفسیر البیضاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۳۶. درویش، محال الدین (۱۴۱۵ق)، عراب القرآن الکریم و بیانه، حمص: الارشاد، چاپ چهارم.
۳۷. دفتر تبلیغات اسلامی (۱۳۹۴ش)، فرهنگ نامه علوم قرآن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۳۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.
۳۹. رسعنی، عبدالرزاق بن رزق الله (۱۴۲۹ق)، *رموز الكنوز فی تفسیر الكتاب العزیز*، مکه مکرمه: مکتبه الأسدی، چاپ اول.
۴۰. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار*، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
۴۱. زارعی فر، ابراهیم، دو فصلنامه صحیفه مبین، *بلاغت التفات درقرآن کریم*، شماره ۴۴، زمستان و بهار ۱۳۸۷-۸۸ ش.
۴۲. زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق)، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنہج*، دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.
۴۳. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
۴۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقوال فی وجوه التأویل*، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
۴۵. الزملکانی، کمال الدین عبدالواحد بن عبدالکریم (۱۳۹۴ق)، *البرهان الکاشف عن إعجاز القرآن*، *الجمهورية العراقية*، عراق، بغداد: احیاء التراث الاسلامی، مطبعة العانی، چاپ اول.
۴۶. زین الدین رازی، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۳ق)، *اسئله القرآن المجید و أجوبتها من غرائب آی التنزیل*، بیروت: المکتبة العصرية، چاپ اول.
۴۷. سبزواری، محمد (۱۴۰۶ق)، *الجديد فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول.
۴۸. سبکی، علی بن عبد الکافی (۱۴۲۳ق)، *عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح*، بیروت: المکتبة العصرية، چاپ اول.
۴۹. سجادی، جعفر (۱۳۷۳ش)، *فهرنگ معارف اسلامی*، تهران: کومش.
۵۰. سکاکی، یوسف بن ابی بکر (۱۴۲۰ق)، *مفتاح العلوم*، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۵۱. سیواسی، احمد بن محمود (۱۴۲۷ق)، *عیون التفاسیر*، بیروت: دار صادر، چاپ اول.
۵۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق)، *الإتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار کتاب العربی، چاپ دوم.
۵۳. شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش)، *تفسیر اثنی عشری*، تهران: میقات، چاپ اول.
۵۴. شرف الدین، جعفر (۱۴۲۰ق)، *الموسوعة القرآنیة*، خصائص السور، بیروت: دار التقرب بین المذاهب الاسلامیة، چاپ اول.
۵۵. شنقیطی، محمدامین (۱۴۲۷ق)، *أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.

۵۶. شیخلی، بهجت عبدالواحد (۱۴۲۷ق)، *اعراب القرآن الکریم (شیخلی)*، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
۵۷. صاوی، احمد بن محمد (۱۴۲۷ق)، *حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ چهارم.
۵۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱ش)، *تفسیر القرآن الکریم (صدرا)*، قم: بیدار، چاپ دوم.
۵۹. صدیق حسن خان، محمد صدیق (۱۴۲۰ق)، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۶۰. ضیاء الدین بن الأثیر الکاتب، أبی الفتح نصرالله بن محمد (بی تا)، *المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر*، قاهره: دار نهضة.
۶۱. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۶۲. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م)، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (طبرانی)*، ارید: دار الکتاب الثقافی، چاپ اول.
۶۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۶۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *تفسیر جوامع الجامع*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۶۵. طبری، محمد جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
۶۶. طبل، حسن (۱۴۱۸ق)، *أسلوب الالتفات فی البلاغة القرآنية*، بیروت: دارالفکر العربی.
۶۷. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۶۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی (للطوسی)*، قم: دار الثقافة، چاپ اول.
۶۹. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دار الآفاق الجديدة، چاپ اول.
۷۰. عمر، احمد مختار (۱۹۹۸م)، *علم الدلالة*، قاهره: عالم الکتب، چاپ پنجم.
۷۱. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۹ق)، *جواهر القرآن ودره*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۷۲. فخر الدین الرازی، محمد بن عمر بن الحسین (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۷۳. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م)، *معانی القرآن (فراء)*، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب، چاپ دوم.
۷۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحيط*، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۷۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۸ق)، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم: مرکز النشر التابع

لمکتب الإعلام الإسلامي، چاپ اول.

۷۶. فاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق)، تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.

۷۷. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵ش)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ دوم.

۷۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.

۷۹. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن (راوندی)، قم: کتابخانه عمومی مرعشی نجفی، چاپ دوم.

۸۰. قطب، محمد (۱۹۹۳م)، دراسات قرآنية، بیروت: دارالشروق، چاپ هفتم.

۸۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، تفسیر القمی، قم: دار الکتب، چاپ سوم.

۸۲. کاشفی، حسین بن علی (بی تا)، تفسیر حسینی (مؤهب علیه)، سراوان: کتاب فروشی نور، چاپ اول.

۸۳. کمالی دزفولی، علی (۱۳۷۲ش)، قرآن ثقل اکبر، قم: اسوه، چاپ اول.

۸۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم.

۸۵. المحلی، جلال الدین محمد بن احمد؛ جلال الدین السيوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا)، التعلیق علی تفسیر الجلالین، بی جا، المکتبة الشاملة.

۸۶. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.

۸۷. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، ایران، قم: دارالکتاب الاسلامی، چاپ اول.

۸۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، چاپ اول.

۸۹. الميدانی الدمشقی، عبدالرحمن بن حسن حبنكة (۱۴۱۶ق)، البلاغة العربية، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.

۹۰. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل، بیروت: دار النفائس، چاپ اول.

۹۱. نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.

۹۲. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ق)، إيجاز البيان عن معاني القرآن، بیروت: دار الغرب الإسلامی، چاپ اول.