

بازکاوی روش شناختی "مواهب الرحمن و ته فسیری قورئانی پیروز" در بررسی وجوه بلاغی قرآن کریم

فرزاد ولیدی^۱ (دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران)
مهدی مهریزی طرقي^۲ (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران)
جهانگیر ولدبیگی^۳ (استادیار گروه زبان عربی، دانشگاه فرهنگیان)
ناصر مریوانی^۴ (استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران)

DOI: [10.22034/jilr.2025.142970.1232](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.142970.1232)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۵/۰۱/۱۵

صفحات: ۲۷۵-۳۰۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶

تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱

چکیده

بلاغت قرآن کریم از جنبه‌های اعجاز این کتاب آسمانی است و تحلیل آن، به‌ویژه از رهگذر بررسی بازتاب وجه بلاغی در تفاسیر ادبی می‌تواند به دریافت بهتر اعجاز قرآن کمک کند. "مواهب الرحمن" اثر عبدالکریم مدرس و "ته‌فسیری قورئانی پیروز" نگاشته عثمان عبدالعزیز در زمره تفاسیری هستند که به پرداخت این وجه اعجاز قرآن توجه داشته‌اند. پژوهش حاضر در تلاش است با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با هدف معرفی و شناخت رویکرد این دو اثر، شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را در تحلیل بلاغی قرآن بازکاوی کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که این دو تفسیر، هرچند هدف مشترکی در بیان اعجاز بلاغی قرآن داشته‌اند، اما از لحاظ رویکردها و شیوه‌های تفسیری تفاوت‌های قابل توجهی دارند؛ تأکید مدرس بیشتر بر تحلیل ساختارهای زبانی و بلاغی و تأکید عبدالعزیز بر بیان پیام‌های تربیتی و اجتماعی است. مخاطب تفسیر "مواهب الرحمن" را می‌توان عموم پژوهشگران دانست زیرا این تفسیر وجوه بلاغی را با جزئیات بیش‌تر و توجه به بیان ادبی قرآن ارائه کرده است، در حالی که "ته‌فسیری قورئانی پیروز"، با هدف ترویج فرهنگ قرآنی در میان مردم گردزبان، از بیانی ساده‌تر و روان‌تر بهره گرفته است.

کلیدواژگان: اعجاز بلاغی، عبدالکریم مدرس، عثمان عبدالعزیز، مواهب الرحمن، ته‌فسیری قورئانی پیروز

^۱ پست الکترونیک: validifarzad@gmail.com

^۲ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: m-mehrizi@srbiau.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: j.valadb.21@cfu.ac.ir

^۴ پست الکترونیک: n-marivani@srbiau.ac.ir

إعادة تفحص منهجي لتفسيروي مواهب الرحمن و تهفسيروي قورثاني پيروز في دراسة الوجوه البلاغية للقرآن الكريم

الملخص

تُعدّ بلاغة القرآن الكريم من أبرز وجوه إعجازه، وتحليلها، ولا سيما من خلال دراسة انعكاسها في التفاسير الأدبية، يُسهم في إدراكٍ أعمق لهذا الإعجاز. يُعتبر تفسير مواهب الرحمن لعبد الكريم المدرّس، وتفسير تهفسيروي قورثاني پيروز لعثمان عبد العزيز، من بين التفاسير التي أولت اهتماماً بإبراز هذا الوجه من الإعجاز القرآني. يسعى هذا البحث، بمنهج وصفي-تحليلي، إلى التعريف بمنهج هذين التفسيرين والكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بينهما في تحليل بلاغة القرآن. وقد انتهى إلى أنّ التفسيرين، على الرغم من اشتراكهما في هدف بيان الإعجاز البلاغي، فإنّهما يختلفان اختلافًا ملحوظًا في الرؤى والمناهج؛ إذ يركّز المدرّس بصورة أكبر على تحليل البُنى اللغوية والبلاغية، في حين يوجّه عبد العزيز عنايته إلى إبراز الرسائل التربوية والاجتماعية. ويمكن اعتبار تفسير مواهب الرحمن موجّهًا إلى الباحثين عموماً، لما يتضمنه من تفصيلات أوسع في إيضاح الوجوه البلاغية والبيان الأدبي للقرآن، بينما جاء تفسير تهفسيروي قورثاني پيروز بلغة أبسط وأسلوب أيسر، بغية نشر الثقافة القرآنية بين الناطقين بالكردية.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز البلاغي، عبد الكريم المدرّس، عثمان عبد العزيز، مواهب الرحمن، تهفسيروي قورثاني

پيروز

مقدمه

وجه بلاغی از جنبه‌های برجسته قرآن کریم است که دریافت درست آن، به‌ویژه از رهگذر توجه به تفاسیر ادبی، می‌تواند دریچه‌ای تازه را به سوی شناخت بهتر اعجاز قرآن بگشاید. در این میان، مفسران مختلف با رویکردها و پیشینه‌های زبانی و فرهنگی متفاوت، تلاش کرده‌اند ابعاد بلاغی قرآن را با روش‌های متنوع تحلیل و تفسیر کنند. دو تفسیر برجسته «تفسیری قورثانی پیروز» و «مواهب الرحمن» در زمره این تلاش‌ها بوده و هرکدام از زاویه‌ای خاص به بررسی وجوه بلاغی قرآن پرداخته‌اند؛ مواهب الرحمن اثر "عبدالکریم مدرس" از مفسران و عالمان نامی کُرد است که در هفت جلد به زبان عربی نگاشته شده است. مدرس در مقدمه این اثر انگیزه خود را از نگارش تفسیر پاسخگویی به مشکلات عدیده‌ای که مسلمانان با آن روبرو هستند، با رویکردی قرآنی می‌داند و نیز استقبال از درخواست دوستانی که ایشان را به نوشتن تفسیری به‌روز دعوت کردند (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۵۶). او در مورد منابع تفسیری اثر خود چنین می‌گوید: مطالب را از تفاسیر برجسته ائمه کبار چون قرطبی، رازی، بیضاوی و دیگران گرفته‌ام و گاهی از ایشان مطالبی را نقل کرده و گاهی استنباط‌هایی را که از اقوال آن‌ها داشته‌ام، بیان کرده‌ام (همان: ۶). روش مدرس در تفسیر مواهب الرحمن بدین صورت است که نخست با ذکر محل نزول سوره آغاز می‌کند، سپس فضیلت آن و احکام مرتبط با آیات را بیان کرده و درمورد فضیلت قرائت سوره مطالبی را می‌آورد. در ادامه، به تفسیر آیات پرداخته و واژگان و معنای آن‌ها را بیان می‌کند. همچنین به تفاوت‌های زبانی و قواعد نحوی می‌پردازد و احادیث و اقوال مأثور را در توضیح معنای آیه و تفسیر آن می‌آورد (ایازی، ۱۴۱۴ق: ۷۰۰ و ۷۰۱). مدرس در بسیاری موارد مسائل فقهی را در تفسیر آیات احکام می‌گنجاند و مباحثی را که در دوره معاصر محل جدل است با تفصیل بیش‌تری توضیح می‌دهد (الهورامانی، بی‌تا: ۱۲۶). تفسیری قورثانی پیروز نگاشته "شیخ عثمان ابن عبدالعزیز"، مفسر و عالم کُردزبان است که در ۱۰ جلد به زبان کُردی به رشته تحریر درآمده است. مفسر هدف از نگارش آن را خدمت به هم نوعان کُردزبان خود و اندک بودن شمار تفاسیر کُردی قرآن کریم در برابر علاقه و محبت ویژه‌ای که این ملت به قرآن دارند، بیان می‌کند (همان). از عمده ترین منابع مورد استفاده در تفسیر عبدالعزیز: فی ظلال القرآن سید قطب، المنار شیخ محمدرشید رضا، أنوار التنزیل وأسرار التأویل بیضاوی، الجامع لأحكام القرآن قرطبی، البحر المحیط أبوحیان اندلسی، البرهان فی علوم القرآن زرکشی و... است. می‌توان روش او را در تفسیر آیات قرآن کریم به‌طور خلاصه این‌گونه ذکر کرد: ذکر مقدمه‌ای مختصر در آغاز تفسیر هر سوره با پرداخت اهداف اصلی آن و بیان اطلاعات کوتاهی هم‌چون مکی یا مدنی بودن سوره، تفسیر هر آیه با توجه با آیات دیگر یا با استناد به احادیث نبوی، اقوال صحابه و تابعین، بیان اسباب نزول، ذکر مهم‌ترین هدف هر آیه به‌همراه بیان پیوند میان آیات قبل و بعد و

وجه تناسب میان آن‌ها، اشاره به مذاهب فقها در تفسیر آیات احکام بدون ورود به چالش‌ها و تقابل های فقهی و نقل و ترجیح آراء فقها بدون تعصب به مذهبی خاص (شافعی، ۲۰۰۷: ۱۸۶).

بررسی روش شناختی این دو تفسیر، امکان تحلیل تطبیقی و بررسی وجوه بلاغی قرآن را فراهم ساخته و می‌تواند به شناخت بیش‌تر مفسران و معرفی تفسیر آن‌ها بینجامد. با این مقدمه، پژوهش حاضر در تلاش است به پرسش‌های زیر پاسخ گوید:

۱. اعجاز قرآن در تفاسیر مدرس و عبدالعزیز چگونه ارزیابی می‌شود؟

۲. چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در دو تفسیر در زمینه تفسیر بلاغی آیات قرآن وجود دارد؟
برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، با روشی توصیفی-تحلیلی منابع مورد مطالعه یعنی "مواهب الرحمن" و "تفسیری قورثانی پیروز" بررسی و سپس، وجوه بلاغی قرآن در قالب آرایه‌های تشبیه، استعاره و کنایه استخراج و در این تفاسیر تحلیل شده‌اند، در نهایت، با نگاهی تطبیقی رویکرد دو مفسر دنبال گشته تا روش بررسی وجوه بلاغی در آن روشن شود.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که به موضوع بررسی وجوه بلاغی قرآن کریم یا واکاوی بازتاب آن در تفسیر مفسران مختلف پرداخته‌اند، بسیاری دارند، اما، شمار پژوهشگرانی که به بررسی آثار مفسران کُردزبان از جمله عبدالکریم مدرس و عثمان عبدالعزیز توجه نموده‌اند، اندک است. از جمله پژوهش‌هایی که در این زمینه به رشته تحریر درآمده می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

پایان‌نامه "العلامه عبدالکریم المدرس ومنهجه في تفسير القرآن وعلومه" اثر "عبدالدائم معروف الهورامانی" ضمن معرفی مفسر و جایگاه علمی او در جهان اسلام، به‌ویژه در عراق و در میان قوم کُرد، به معرفی سه تفسیر مفسر: «مواهب الرحمن في تفسير القرآن» به زبان عربی، «تفسیر نامی» و «خلاصه تفسیر نامی» به زبان کُردی می‌پردازد. نویسنده، اسلوب به دور از تکلف، پرهیز از مناقشات فلسفی، توجه به علوم عربی در تفهیم آیات به شکلی موجز و مفید، توجه به روایات و احادیث، توجه به قرائات و نقش آن در تبیین آیات، توجه به تناسب آیات و سوره‌ها، تبیین مسایل فقهی و بازتاب دیدگاه‌های فقهی مذاهب مختلف، توجه به نظر فقهی مذهب امامیه در تفسیر برخی مسایل فقهی و... را از امتیازات تفسیر مدرس برمی‌شمرد و ضعف در بیان برخی مسایل فکری و اعتقادی، انعکاس روایات غیر دقیق و ضعیف، تساهل در برخورد با اسرائیلیات را نقاط ضعف این تفسیر می‌داند. پایان‌نامه "مسایل مستحدثه در آثار علامه عبدالکریم مدرس" از "مطلب یوسفی‌فر آغبلاغ"، در تلاش است از طریق بررسی فتاوی این مفسر، رویکرد او را در مورد مسائل محدثه استخراج کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که مدرس در پاسخگویی به این مسائل از منابع مختلف فقهی مذاهب چهارگانه اهل سنت بهره جسته و گاهی با استناد به قرآن و حدیث رای خود را بیان نموده

است. پایان نامه "جهود علماء الكرد في التفسير؛ تفسير الشيخ عثمان عبدالعزيز الكردي ومنهجه فيه أئودجا" به قلم "رضوان ویسی حجی الزیباری" با بررسی تفسیر عبدالعزیز، امتیازات آن را در جمع میان ماثور ومعقول، زبان ساده و آسان، بهره‌گیری از علوم جدید، ارائه مقدمه‌ای اجمالی از هر سوره، ذکر اسباب نزول، توجه به جنبه فقهی آیات، توجه به مسائل تربیتی و... برمی‌شمرد و پاره‌ای ضعف‌ها را نیز چون: کم‌توجهی به استخراج احادیث نبوی و مراجعه به مصادر آن، بهره‌گیری کم از منابع فقهی در نقل آراء فقهاء، وجود اشتباهات تایپی، حذف برخی آیات و عدم اشاره به نام بعضی سوره‌ها یا اجزاء در بالای صفحه، عدم بازبینی تفسیر و.. از جمله کاستی‌های این اثر می‌داند. مقاله "المبادئ التربوية الأخلاقية في تفسير القرآن الكريم للشيخ عثمان عبدالعزيز" نگاشته "به‌هره محمد حسن" و "محمدحسین عبدالله" همانطور که از عنوان آن پیداست وجوه تربیتی و اخلاقی را در تفسیر شیخ عبدالعزیز واکاوی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که هدف مفسر تربیت صحیح اسلامی فرزندان و برجسته ساختن جوانب تربیتی و اخلاقی به قصد اجرای اوامر الهی و پرهیز از نواهی دین بوده است.

با توجه به پژوهش‌هایی که در این زمینه در دست است می‌توان گفت تا کنون پژوهشی به بررسی وجوه بلاغی تفاسیر این دو مفسر کرد و مقایسه آن‌ها نپرداخته است و پژوهش حاضر در نوع خود بدیع است.

وجه اعجاز در نگاه عبدالکریم مدرس و عثمان عبدالعزیز

مدرس در ترجمه و تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ سوره بقره آورده است:

از دریچه نگاه علمای بلاغت روشن شده که قرآن کریم از نظر ساختار و بیان، معجزه است. هیچ‌کس از زمان نزول آن تا کنون نتوانسته با آن معارضه کند و اگر کسی چنین کرده بود، این امر به‌طور متواتر نقل می‌شد. دانشمندان دلایل متعددی برای اعجاز قرآن ذکر کرده‌اند، این دلایل را امام فخرالدین رازی در تفسیر کبیر آورده است: ۱. ویژگی خاص فصاحت قرآن: بیشتر فصاحت عرب در توصیف اشیای محسوس مانند شتر، اسب، جنگ، یا غارت است؛ اما قرآن هیچ‌یک از این توصیفات را ندارد، با این حال کلمات آن از نهایت فصاحت برخوردار است. ۲. صداقت و عدم تناقض در قرآن: قرآن کریم کاملاً صادق و به‌دور از کذب است. این درحالی است که شعرای عرب وقتی از کذب روی می‌گرداندند، اشعارشان در مقایسه ضعیف می‌شود، همان‌طور که شعر لبید بن ربیع و حسان بن ثابت پس از اسلام نسبت به اشعار جاهلی آن‌ها افت کرد. ۳. انسجام و فصاحت همه‌جانبه قرآن: برخلاف شعر و نثر عرب که در بخش‌هایی فصیح و در بخش‌هایی ضعیف است، تمام آیات قرآن از نهایت فصاحت برخوردارند. ۴. تکرار در قرآن: با وجود تکرار موضوعات در قرآن، این تکرار به هیچ‌وجه از فصاحت آن نمی‌کاهد. ۵. دعوت به عبادت و ارزش‌های اخلاقی: آیات قرآن تنها به اعمال عبادی، ترک زشتی‌ها و دعوت به فضایل اخلاقی می‌پردازد، که معمولاً باعث کاهش فصاحت

می‌شود، اما در قرآن چنین نیست. ۶. تنوع موضوعات: برخلاف شعرای عرب که در یک موضوع خاص فصیح‌اند، قرآن در همه موضوعات -از ترغیب و ترهیب گرفته تا مسائل الهی و اخلاقی- در نهایت فصاحت است. ۷. جامعیت در علوم: قرآن شامل اصول تمامی علوم از کلام، فقه، اصول فقه، نحو، زبان‌شناسی، زهد و اخلاق است. امام رازی علت اصلی اعجاز قرآن را این می‌داند که سخن خداوند بوده و خداوند دارای علم و قدرت بی‌نهایت است. بنابراین، سخن او نیز فراتر از توانایی‌های محدود بشر است. اسلوب و ترکیب آیات قرآن از هر نظر با سخنان بشری متفاوت است. محتوای قرآن، شامل مباحث الهیات، پیامبری، عالم غیب، قیامت، دنیا و آخرت، عدالت، اخلاق و امور اجتماعی و اقتصادی، همواره ثابت و بی‌نیاز از تغییر و تکمیل بوده است. این جامعیت و ثبات نشان‌دهنده صدور آن از سوی خداوند علام الغیوب است. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۱/۱۱۶)

عبدالعزیز در تفسیر سوره‌های بقره، نساء، یونس، هود و اسراء و... به مسأله اعجاز قرآن اشاره کرده است. او در تفسیر آیه ۲۳ سوره بقره چنین بیان نموده:

این آیه مخاطبان را به مبارزه‌طلبی دعوت می‌کند؛ بدین معنا که اگر در مورد این قرآن که بر پیامبر ما محمد (ص) نازل شده شک دارید و گمان می‌کنید که از جانب خداوند نیست و از سوی غیر خداست، پس سوره‌ای مانند آن بیاورید. حتی اگر کوتاه‌ترین سوره مانند "کوثر" باشد، که تنها سه آیه است. اگر راست می‌گویید این کلام بشری است، با آوردن مشابه آن ادعای خود را اثبات کنید. قرآن به این شکل بی‌نظیر به آنان می‌گوید از هرکسی که می‌خواهند، به‌جز خداوند، برای یاری و معارضه کمک گیرند. این مبارزه‌طلبی به زمان خاصی محدود نیست؛ بلکه در زمان حیات پیامبر و پس از آن نیز باقی مانده و تا امروز نیز همچنان ادامه دارد. این حجتی است که راهی برای انکار آن وجود ندارد. بالین حال، فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین افراد عرب تلاش کردند مشابه قرآن را بیاورند و همه توان خود را به کار گرفتند، اما نتوانستند و این امر ثابت کرد که قرآن از سوی خداوند بوده و اعجاز آن بدیهی و تصدیق آن واجب است. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۵۳/۱)

او در تفسیر آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

(نساء/۸۲) می‌گوید:

اگر قرآن از سوی غیر خداوند بود، اختلافات و تناقضات فراوانی در آن وجود داشت. دلایل این ادعا چند مورد است: ۱. هیچ‌کس غیر از خداوند نمی‌تواند کتابی مانند قرآن بیاورد که حقایق را با همان دقت و بی‌اختلاف و تفاوت بیان کند؛ از جمله داستان‌های گذشته که پیامبر اکرم (ص) هرگز شاهد آن‌ها نبود و از تاریخ آن‌ها اطلاع نداشت، پیشگویی‌هایی که به وقوع پیوستند و گزارش‌هایی از حال حاضر که حتی از نیات و درون افراد خبر می‌دهد. ۲. قرآن در بیان اصول عقاید، قواعد شریعت، سیاست ملت‌ها و قبایل و دیگر موضوعات اساسی بدون هیچ‌گونه اختلافی بی‌نظیر است. قرآن درباره خلقت و آفرینش، آسمان‌ها، زمین، موجودات و تمام نظامات هستی سخن گفته است، درحالی‌که تمامی این موارد بدون تناقض یکدیگر را تأیید می‌کنند. ۴. قرآن طی ۲۳ سال، متناسب با وقایع و شرایط، نازل شده است. پیامبر (ص) هر آیه یا مجموعه آیات را در جای مناسب خود در سوره‌ای

خاص قرار می‌داد. او این آیات را حفظ می‌کرد، با اینکه امی (بی‌سواد) بود و توانایی خواندن و نوشتن نداشت. چنین امری برای یک انسان عادی که در طی سالیان طولانی سخنانی پراکنده می‌گوید، بی‌سابقه و غیرممکن است و تمام این‌ها نشانه‌ای است برای اثبات این که قرآن کلامی از سوی خداوند است. ۵. قرآن کتابی بزرگ است که هرچه زمان می‌گذرد، نوآوری‌های آن بیشتر آشکار می‌شود و ارتباط آن با علوم و قوانین طبیعت بیشتر نمایان می‌شود. این کتاب روزبه‌روز احکامش را مستحکم‌تر و با ثبات‌تر می‌کند. ۶. قرآن از لحاظ نظم، بلاغت و تناسب، حتی در کوتاه‌ترین سوره‌ها، فصیح‌ترین سخنوران عرب را به چالش کشیده است. آنان که در اوج فصاحت و بلاغت بودند، نتوانستند با آن معارضه کنند. این امر دلیلی روشن بر اعجاز قرآن و اینکه از سوی خداوند است، می‌باشد. ۷. اگر قرآن کلام بشر بود، حتماً در آن تناقضات بسیاری یافت می‌شد، نظیر تفاوت در معانی، اختلاف در نظم، یا دشواری معارضه با برخی از قسمت‌ها و آسانی معارضه با بخش‌های دیگر. مطابقت برخی اخبار قرآن از آینده با واقعیت و مخالفت برخی دیگر از آن و... اما چون چنین چیزی در قرآن نیست، آشکار است که این کتاب معجزه‌ای الهی و از سوی خداوند است. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۷۳/۳-۷۱)

مدرس و عبدالعزیز قرآن را نه تنها از جهت بلاغت و فصاحت بلکه از زوایای مختلف یک معجزه می‌دانند. در مقایسه دیدگاه دو مفسر بلید گفت: هر دو بر این نکته تأکید می‌کنند که قرآن در فصاحت، بلاغت، صداقت و انسجام محتوا، معجزه‌ای بی‌نظیر است که هیچ انسانی توانایی تولید مشابه آن را ندارد؛ مدرس، تفسیر خود را بر اصول بلاغت و علوم عقلی مبتنی ساخته و به طور ویژه به معجزه قرآن از دیدگاه فصاحت و بلاغت می‌پردازد و عبدالعزیز اعجاز را از نظرگاه تدبر در قرآن و مشاهده نظم و ارتباطات میان آیات بیان می‌کند. او بیشتر به کاربرد آیات قرآن در زندگی فردی و اجتماعی و تطبیق آن با رویدادهای تاریخی و غیبی توجه دارد. با تکیه بر داده‌های تفسیر در موارد یادشده می‌توان گفت هر دو مفسر قرآن را معجزه‌ای از سوی خداوند می‌دانند که از هر نظر با کلام بشری متفاوت است. با این حال، مدرس بیشتر به فصاحت و بلاغت قرآن توجه داشته و عبدالعزیز تمرکز بیشتری بر عدم تناقض، پیشگویی‌های غیبی و جامعیت قرآن دارد.

تفسیر وجوه بلاغی قرآن کریم در "مواهب الرحمن" و "ته‌فسیری قرآنی پیروز"

برای بازکاوی اعجاز بلاغی قرآن در تفسیر دو مفسر، سه آرایه تشبیه، استعاره و کنایه را برگزیده و در هر مورد به بررسی دو نمونه برجسته در قرآن کریم و تفسیری که هر مفسر ذیل آن ارائه داده است می‌پردازیم تا نحوه پرداخت این وجه از تفسیر و رویکرد مفسران در تبیین آن روشن شود.

واکاوی وجوه تشبیهی در قرآن کریم

تشبیه، از برجسته‌ترین آرایه‌های ادبی در قرآن کریم است که به زیبایی، وضوح و تأثیرگزاری معانی کمک می‌کند. در تعریف این آرایه آورده‌اند که: تشبیه، نسبت دادن امر "مشبه" به "مشبه به" در

یک معنای مشترک (وجه شبه) با کاربری یکی از ابزارهایی است که به تشبیه دلالت دارد، همچون: کاف، کأن و مواردی از این دست، با هدفی خاص به منظور دستیابی به فایده‌ای. (بیاقوت، ۱۹۹۵: ۵۶۵/۲۰). قرآن کریم از تشبیه برای انتقال مفاهیم پیچیده به زبانی ساده‌تر بهره می‌گیرد و این تشبیه‌ها عموماً ارتباطی مستقیم با طبیعت و زندگی روزمره مخاطبان اولیه قرآن دارد. دو نمونه از تشبیه‌های برجسته‌ای که در قرآن بیان شده، به شرح زیر است:

الف. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...﴾ (نور/ ۳۵)

از برجسته‌ترین تشبیه‌های موجود در قرآن کریم تشبیه خداوند به نور است. مدرس در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور آورده است:

مفسران درباره معنای "نور" آراء مختلف و ارزشمندی را ارائه و این آیه را به شیوه‌هایی درست و نیکو تفسیر کرده‌اند. این آیه از آیات بزرگ الهی است که شایسته است دل‌ها و دیدگان به وسیله آن روشن شود. از جمله تفاسیر آیه این است که نور به معنای "منور" است، یعنی خداوند روشنی‌بخش زمین و آسمان‌هاست؛ آسمان‌ها را با خورشید و ماه و ستارگان و زمین را با این منابع نورانی و همچنین با انسان‌ها و اعمال آن‌ها چون طاعت و بندگی، نیکی، علم و معرفت، نورانی می‌کند. واژه "نور" به معنای "حق" نیز تفسیر شده است، زیرا تبعیت از پروردگار حق است، خداوند واجب‌الوجود و سرچشمه هر فیض و وجود است. پیوند او با زمین و آسمان‌ها به این معناست که خداوند تنها معبود برحق ساکنان آسمان و زمین است. تفسیر "نور" به معنای "آفریننده" از دیگر تفاسیری است که به واسطه مفسران ارائه شده، افزون بر آن، "نور" در معنای "ظاهر بذاته و مظهر لغیره" نیز آمده است؛ بدین معنا که خداوند، با صفت واجب‌الوجود و جامع کمالات و منزّه از نقص، خود روشن و آشکار است و ممکنات نیازمند او، از وجود او نور و روشنی گرفته و به واسطه ذات او موجود می‌شوند و تحت قدرت و سیطره او باقی می‌مانند. از این‌رو، خداوند نور زمین و آسمان‌هاست، یعنی برای اهل درک و عقل و انصاف آشکار است. هر ذره‌ای از عالم وجود، چه در پایین و چه در بالا، نیازمند آفریننده‌ای است که او را اداره کند، زیرا "ممکنان" به خودی خود در میان وجود و عدم یکسانند و صرفاً با قدرت و اراده خداوند به یکی از این دو حالت متمایل خواهند شد. "نور" در آغاز این آیه صفتی است در معنای "ظاهر بذاته و مظهر لغیره" که سزاوار است به خداوند نسبت داده شود، اما در "مثل نوره" معنای نور در معنای "ظهور" آمده، زیرا به خداوند اضافه شده است. چکیده این آیه بیان این نکته است که خداوند برای صاحبان اندیشه و معرفت همچون نور برای بینایی آشکار بوده و ظهور او بر اهل ادراک همانند نور چراغ برای بینایان است. وجود خداوند به استدلال پیچیده نیاز ندارد، زیرا تمام کائنات در زمین و آسمان گواهی بر وجود اوست. هرچه در این جهات است از حیوان و جماد و نبات تسبیح او می‌گوید، گرچه آدمی از درک این تسبیح ناتوان است. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۸۱/۶)

او در ادامه به تشبیه موجود در "مثل نوره" اشاره کرده و با ذکر مشابه آن در قرآن، تشبیه را از نوع تمثیل می‌داند:

"مثل نوره" یعنی: مثل ظهور او در قدرت و رسیدن به درجه عیان و تشبیهی که در ادامه آمده: "كَمْشَكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمُصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ..." به سان تشبیهی است که در آیه "مثل الحیاة الدنیا کما أنزلناه من السماء" بیان شده است، از آن جهت که ترتیب سخن از مقام آن درک می‌شود. معنای این تشبیه چنین است که مثال نور خداوند به مانند نور چراغی است در شیشه که گویی ستاره‌ای درخشان است. چراغ با روغن درخت مبارک زیتون شعله‌ور می‌شود، درختی که نه شرقی است... "نور علی نور" نیز بدین معنا نیست که یک نور بر فراز نور دیگری است تا دو نور گردند، بلکه یعنی نوری عظیم بر نوری عظیم قرار دارد، زیرا در مشبیه نورهای مختلفی تحقق یافته: نور روغن صاف، نوری که از شعله‌ور شدن آن در چراغ بدست می‌آید، نوری که شفافیت شیشه‌ای به مانند ستاره درخشان حاصل می‌شود و نور دیگری که از قرار گرفتن چراغ در مشکاتی بی‌روزن برمی‌خیزد. (همان)

در این جا مدرس از دایره تفسیر ظاهر واژگان خارج شده و با پرداخت سخن در معنایی متفاوت از آن چه در ظاهر آمده، به ورای واژگان رفته و تفسیری انفسی را از تشبیهی که در ادامه آمده ارائه می‌دهد:

درخت مبارک زیتون نشان گر انسان مومن، عاقل و اندیشمند است، روغن آن نشان دهنده اندیشه نابی است که از خزانه عقل سرچشمه می‌گیرد. شیشه چراغ نماینده قلب مومنان است و چراغ نیز همان شعله‌ور شدن آن اندیشه ناب به واسطه اقتباس از آیات قرآن و آیات مربوط به انفس و آفاق است. مشکات نیز یا نماد پیکره انسان اندیشمند یا ماده زمین و آسمان هاست که چون ظرف بی‌روزن است زیرا چیزی ورای آن و فراتر از آن وجود ندارد. می‌توان درخت را به انسان نمازگزار نیز مانند ساخت که در معبدی از خانه‌های برافراشته به اذن خداوند یا دیگر مکان‌های عبادت نماز می‌گزارد. روغن آن را به عبادت، اطاعت، ذکر و شکر تشبیه کرد، شیشه را به سینه مومنان نمازگزار و چراغ را به اشتغال به عبادت و طاعت و مشکات را به خانه‌های ذکر مانند ساخت. "نور علی نور" یا بهتر است بگوییم "انوار علی انوار"، به نورهای نمازگزاران اشاره دارد که در مساجد به صف در کنار هم ایستاده‌اند، نورهای امامان هدایتگر، نورهای تلاوت قرآن و استمرار مومنان بر طاعت و عبادت در هر زمان معین و مشخص. این تطبیق را سخن خداوند در آیه ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ تأیید می‌کند، با این نتیجه که ظهور پروردگار صرفاً برای آن انسان‌های مبارک رخ می‌دهد. (همان)

عبدالعزیز اما به شکلی مختصرتر به شرح و تفسیر آیه نور پرداخته و با ترجیح دیدگاه "ابن عباس" آورده است:

این آیه به شیوه‌های گوناگون تفسیر شده است و در میان این تفاسیر، رویکرد "ابن عباس" جایگاه ویژه‌ای دارد. او معتقد است مقصود از تشبیه در این جا این است که "خداوند هدایتگر آسمان‌ها و زمین" است، چون تمامی موجودات به واسطه نور هدایت پروردگار مسیر درست را یافته و به وسیله این هدایت از سردرگمی و گمراهی نجات پیدا می‌کنند. در ادامه آیه، خداوند متعال با کاربست

مثالی واضح و قابل درک به اهمیت هدایت و نور الهی اشاره می‌کند. این مثال بیانگر حالت آنانی است که به وسیله این هدایت از سرگردانی‌ها و تاریکی‌ها بیرون آمده‌اند. چنان‌که در آیه بعد آمده است: "مَثَلُ نُورِهِ..." یعنی وصف هدایت و نور پروردگار به‌سان چراغی است که در یک مشکات قرار دارد. "فِيهَا مِصْبَاحٌ" مشکات همچون نوری عظیم و درخشان است که در درون محفظه‌ای شیشه‌ای قرار گرفته و "الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ" این چراغ در یک شیشه شفاف است. چنان شفاف و درخشان که گویی ستاره‌ای است روشن و درخشان: "الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ" از روغنی روشن شده که از درخت مبارک زیتون به دست آمده است: "يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ"، درختی که نه در شرق است و نه در غرب: "لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ"، یعنی مکان این درخت به گونه‌ای است که پیوسته در معرض تابش خورشید قرار دارد، نه صرفاً در صبحگاه یا به هنگام عصر، بلکه در تمام روز نور خورشید به آن می‌رسد. این تعبیر نشان‌دهنده کیفیت بالا و خالص بودن روغن آن است. در پایان نیز می‌فرماید: "يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ"، نزدیک است روغن این چراغ به خودی خود شعله کشیده و روشنایی بخشد، حتی اگر آتشی بدان نرسیده باشد. این روشنایی به قدری ناب است که نیازی به عامل بیرونی نداشته و از ذات خود می‌درخشد. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۶/۳۸۹)

همان‌طور که می‌بینیم عبدالعزیز در تفسیر این آیه و کاربست تشبیه در آن به شرحی ساده بسنده کرده و با تأکید بر دیدگاه ابن عباس و ترجیح آن بر دیگر آراء، از ذکر وجوه مختلف تفسیری صرف نظر می‌کند. اشاره به تفاوت رویکردها سپس ترجیح نظر ابن عباس بر دیدگاه سایر مفسران نشان می‌دهد که او آگاهی کامل به تفاسیر پیشین که در معنای این آیه آمده است داشته و توجه او بیشتر به ترجیح بیان ساده‌تر و پرهیز از تفصیل معطوف بوده است. اما مدرس، افزون بر شرح تشبیه و بیان نوع آن، تفسیری درونی را از آیه یادشده ارائه می‌کند و به عنوان یکی از وجوه معنایی ممکن، نور را هدایت الهی در قلب مومنان می‌شمارد. مطالعه دو تفسیر بیانگر آن است که هر دو مفسر به مفهوم نور به‌عنوان نمادی از هدایت و روشنی پرداخته‌اند، اما، نگاه و سبک آن‌ها به این نماد تفاوت‌هایی نیز دارد. تفسیرها بر این باور تأکید دارند که نور در آیه، به هدایت الهی اشاره دارد. مدرس معنای ظهور و روشنی در زمین و آسمان را برای نور در نظر گرفته و عبدالعزیز این واژه را به هدایت موجودات تعبیر کرده است. مدرس در ادامه، تفسیری عمیق و عرفانی را از تشبیه موجود در آیه ارائه کرده است؛ او نور را به ظهور خداوند و پیوند وجودی میان خالق و مخلوق تعبیر کرده و درخت مبارک زیتون، مشکات، و چراغ را نمادهایی از انسان مؤمن و خردمند دانسته است. در حقیقت، مفسر وارد لایه‌های انفسی یا درونی معنا شده و این تشبیه را به جنبه‌های معنوی و معرفتی انسان نسبت داده و در نهایت "نور علی نور" را گردهم آمدن نورهای گوناگون (نور عقل، عبادت و ذکر) توصیف کرده است.

باید گفت شمار زیادی از مفسران این آیه را اشاره‌ای به درجات تکامل انسان در مراتب باطنی خود شمرده‌اند (ن.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۸۸/۲۳، بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۰۸/۴، کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۵۱۴/۴). از مجموع این تفاسیر چنین بر می‌آید که هریک از واژگان ذکر شده در آیه یعنی "مشکاة"، "مصباح"، "زجاجة"، "کوکب دری" و "شجرة مباركة" اشاره به مرتبه‌ای از مراتب کمال وجودی بنده مومن است. ابن قیم جوزی با اشاره به این نکته، مشکاة را شبیه "سینه"، زجاجة را "قلب"، مصباح را "نور قلب"، زیت و شجرة را نیز همچون "وحی" که ماده روشنی‌بخش قلب است می‌داند و "نور علی نور" را اشاره به انسان مؤمنی می‌شمارد که در قلب او نور وحی با نور فطرت پیوند خورده و نهایت نور و روشنی را برای او فراهم کرده است (ابن قیم، ۱۴۱۰ق: ۳۸۹-۳۹۲). ابن عباس در تفسیر این آیه، نور را مثالی برای بیان چگونگی ورود نور هدایت به قلب مومن می‌داند و "مثل نوره..." را به "مثل هدی الله فی المومن" تفسیر می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۰۶/۱۸) او "مشکاة" را جسم مومن و "مصباح" را قلب او می‌شمارد. می‌توان گفت مدرس تحت تاثیر مفسران پیش از خود به لایه‌های مختلف معنایی اشاره کرده و در پی آن است که ایهام بلاغی عبارات را با معانی عرفانی و انفسی روشن کند. در مقابل، عثمان عبدالعزيز تفسیری مختصرتر و نزدیک‌تر به ظاهر آیه ارائه داده است. او دیدگاه ابن عباس را برگزیده و نور را به صورت مستقیم به هدایت الهی و شفافیت و روشنی آن نسبت داده است و درخت زیتون، مشکات، و چراغ در نگاه او ابزارهایی برای توضیح هدایت الهی هستند، نه نمادهای عمیق عرفانی. در مجموع، هر دو مفسر بر محوریت هدایت الهی توافق دارند، اما مدرس به ابعاد عرفانی و معرفتی و عبدالعزيز به وضوح و کارکرد هدایت تأکید بیشتری داشته است.

ب. ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ اللَّيْلِ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً﴾ (بقره/۱۷۱)

از دیگر تشبیه‌های به کار رفته در قرآن، وصف احوال کافران به اشکال مختلف است؛ از جمله آیاتی که در این موضوع آمده؛ آیه ۱۷۱ سوره مبارکه بقره است. در ادامه تفسیر مدرس و عبدالعزيز از این آیه بیان می‌شود.

مدرس در تفسیر آیه یادشده چنین می‌نگارد:

حال کافران در این آیه به سان حیواناتی ثبت می‌شود که صرفاً چیزهایی را از گذر حواس خود حس می‌کنند اما، در درک آن با عقل ناتوانند. همچون چوپانی که حیوانات را با صداهای مختلف برای خواندن یا راندن می‌خواند اما این چهارپایان صرفاً صدایی می‌شنوند و از درک معانی و اسرار آن ناتوانند. واژه "ما" اشاره به حیوانات است و "صُمُّ بُكْمٌ عُمًی" که بر وزن "فعل" با ضمه فاء و سکون عین آمده، جمع "أصم"، "أبکم" و "أعمی" بوده و تاییدی است بر آن چه پیش‌تر بیان شد، بدین معنا که این کافران مانند حیواناتند که صدای چوپان را می‌شنوند اما آن را مانند انسان عاقل و فهمیده‌ای که سخن دعوتگر خیر را می‌شنود و براساس درک و اندیشه پاسخ می‌دهد نمی‌فهمند و دریافت نمی‌کنند. از این‌رو، کافران سخن آن که به سوی خداوند فرا می‌خواند را می‌شنوند اما آن را با اندیشه در معنای شنیده‌ها نمی‌شنوند، به همین خاطر است که پاسخی از روی علم و معرفت هم

نمی‌دهند. آنان لال و گنگ هستند، چون در پاسخ سخنی بر زبان نمی‌رانند که از علم و باور سرچشمه گرفته باشد و به کسی که آن‌ها را فرا می‌خواند و به اعمال او و آیات روشنی که آورده است نمی‌نگرند. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۳۰۷/۱ و ۳۰۸)

عبدالعزیز در ذیل این آیه با اشاره به تشبیه موجود در آن، چنین می‌نگارد:

مثال کسانی که کفر می‌ورزند، همچون هیئت شخصی است که حیوانات را صدا می‌زند اما آن‌ها جز فریاد او چیزی نمی‌شنوند و درکی از معنای آن ندارند. در این جا، کافران به گوسفندانی تشبیه شده‌اند که صرفاً به صدای چوپان واکنش نشان می‌دهند بی‌آنکه دریافتی از محتوای آن داشته باشند، چه از نزدیک و چه از دور. این حالت، بیان‌کننده نهایت گمراهی کافران و بی‌توجهی آن‌ها به حقیقت و پذیرش هدایت الهی است. از این نگاه، قرآن کریم کافران را کر، لال و کور وصف می‌کند، زیرا ابزارهای درک و فهم یعنی "شنیدن، گفتن و دیدن" را در مسیری که به حقیقت منتهی شود به کار نمی‌گیرند، بر همین اساس، از درک حقایق عاجزند و نمی‌توانند به هدایت دست یابند. این اوج نادانی و انکار حقیقت است، حال آن‌که صرفاً در پرتو عقل و فهم می‌توان به رستگاری رسید. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۲۵۹/۱)

مشابه این بیان در تفاسیر گوناگون آمده است. زمخشری می‌گوید: دعوتگر به سوی ایمان همچون کسی است که چهارپایان را صدا می‌زند و آن‌ها جز صدایی نامفهوم چیز دیگری از آن‌که می‌خواندشان نمی‌فهمند و هیچ اندیشه‌ای نمی‌کنند. (زمخشری، بی‌تا: ۱۷۲/۱) آلوسی در تفسیر خود آورده که: در این آیه تشبیه تمثیل است؛ کافران مشبه و چهارپایان مشبه‌به هستند که چیزی را در نمی‌یابند، او مراد از تمثیل در این آیه را پیرو کافران از پدران خود می‌داند که با وجود نادانی و ناآگاهی آن‌ها باز هم به راه پدران خود می‌روند. (آلوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۹۹/۲) صابونی تشبیه موجود در این آیه را از نوع تشبیه مرسل مجمل می‌داند که در آن ادات تشبیه ذکر شده و وجه شبیه حذف شده است و می‌گوید کافران چون حیواناتی هستند که قرآن را می‌شنوند اما در برابر شنیدن حق ناشنوایند. (صابونی، ۱۳۸۶: ۲۰۸/۱).

با توجه به آنچه بیان شد باید گفت: هر دو مفسر تفسیر مشابهی را در بیان تشبیه به کار رفته در این آیه ارائه داده‌اند و وجه تشبیه میان دو گروه را ناتوانی از درک و دریافت دانسته‌اند، با این حال رویکرد آن‌ها در تفسیر آیه تفاوت‌های قابل توجهی دارد؛ مدرس، کاربست "صُمٌّ، بُكْمٌ، عُمِّيٌّ" را بیشتر از جنبه‌های معرفتی و ارتباط آن‌ها با علم و ایمان بررسی می‌کند. او به تحلیل واژه‌ها مانند «ما» و ساختار صرفی صُمٌّ، بُكْمٌ، عُمِّيٌّ می‌پردازد و از منظر زبانی به تأکید بر حالت انفعالی کافران اشاره می‌کند. تمرکز عبدالعزیز اما بیشتر بر معنای ظاهری و بیان ساده است. او توضیح می‌دهد که کافران از ابزارهای شنیدن، دیدن، و گفتن برای دریافت حقایق استفاده نمی‌کنند و این، نهایت گمراهی آنان است. این مفسر تشبیهی کلی ارائه می‌دهد و بیشتر به تأثیر آن بر فهم مخاطب توجه دارد، بی‌آنکه وارد جزئیات زبانی و بلاغی شود. می‌توان در بررسی تفسیر این آیه چنین نتیجه گرفت

که تفسیر مدرس در این جا نسبت به تفسیری که عبدالعزیز ارائه می‌دهد عمق بیشتری دارد و علاوه بر ابعاد ظاهری، به جنبه‌های عرفانی و فلسفی نیز می‌پردازد. در مقابل، عبدالعزیز با بیانی ساده‌تر و قابل فهم‌تر برای عموم، بر روشن‌سازی پیام آیه تمرکز کرده است. هر دو مفسر، از بلاغت آیه برای توضیح پیام قرآنی بهره برده‌اند، مدرس نگاه دقیق‌تری به فنون بلاغی و ساختار زبانی آیه دارد در مقابل، عثمان عبدالعزیز بیشتر به انتقال مفهوم ساده و روان آیه پرداخته و کمتر به زیبایی‌شناسی و ظرافت‌های زبانی توجه نشان داده است. این تفاوت در بیان ناشی از تفاوت رویکرد تفسیری و هدف‌گذاری جامعه مخاطب است؛ مدرس برای مخاطبان متخصص و عبدالعزیز برای عموم مردم گرد زبان می‌نویسد.

واکاوی وجوه استعاری در قرآن کریم

استعاره تشبیهی بلیغ است که مشبه یا مشبه‌به آن حذف شده و پیوندی تاثیرگذار و هنری میان مفاهیم ایجاد می‌کند. عبدالقاهر جرجانی در تعریف استعاره آورده است که: گاهی واژه‌ای در وضع لغوی خود، معنایی شناخته‌شده دارد که مختص به آن واژه است، سپس ادیب آن واژه را در غیر این معنای اصلی به کار می‌برد، در نتیجه، کاربرست واژه در این معنا صورت عاریه پیدا می‌کند. جرجانی با ارائه این تعریف از استعاره، این آرایه را برجسته‌ترین هنر زبانی و شگفت‌انگیزترین عناصر زیبایی سخن می‌داند. (الجرجانی، ۱۹۷۹: ۴۰) قیروانی نیز بر این باور است که در وجوه زیباساز شعر چیزی شگفت‌آورتر از استعاره نیست و اگر این آرایه درست و بجا به کار رود، از محاسن کلام است. (القیروانی، ۱۴۱۶: ۴۲۷/۱) استعاره در قرآن برای توضیح یا تبیین مفاهیم انتزاعی و تقویت پیام‌های الهی به کار رفته است. با بررسی تفاسیر مورد بحث در این پژوهش می‌توان گفت بررسی این آرایه در قرآن کریم محل توجه هر دو مفسر بوده است. دو نمونه از استعاره‌های قرآن و تفسیر ارائه شده از سوی هر مفسر در ادامه می‌آید:

الف. ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ...﴾ (عنکبوت/ ۶۴)

در مواهب الرحمن ذیل این آیه آمده است:

خداوند متعال در این آیه میان دو زندگی مقایسه می‌کند: زندگی دنیوی که محدود و پایان‌پذیر است و زندگی اخروی که جاویدان و ابدی است. خداوند می‌فرماید: زندگی نخست چیزی جز سرگرمی و بازی‌هایی که کودکان به آن مشغول می‌شوند نیست؛ ساعتی به آن دل‌بسته‌اند و سپس پراکنده می‌شوند. اما زندگی دوم، حیات پایداری است که ابدیتی نامحدود دارد و عقل نمی‌تواند پایانی برای آن متصور شود. این مقایسه صرفاً درباره ماهیت دو زندگی است و نه شرایط و ملازمات آن‌ها. چراکه زندگی دنیا ممکن است همراه با شادی‌ها و آرزوهایی باشد، اما دردها و چالش‌های آن، چه جسمانی و چه روانی، آن را آلوده می‌کند: از نابینایی، لنگی، بیماری و تنگنای معیشت گرفته تا بدرفتاری دیگران با انسان یا رفتار بد انسان با دیگران، حقارت، خواری و جدایی از عزیزان به واسطه

مرگ یا دوری، از دست دادن نعمت‌ها و ناکامی در دستیابی به اهداف. از این منظر، زندگی دنیوی با بدترین و سنگین‌ترین دشواری‌ها همراه است. هدف این آیه آن است که نشان دهد زندگی دنیوی به پایان می‌رسد و در مقایسه با زندگی اخروی ارزشی ندارد، بنابراین اتکاء و دل‌بستگی به آن عاقلانه نیست، به‌ویژه اگر صرف اموری شود که انسان را در دنیا و آخرت دچار زیان و رنج می‌کند. البته مقصود این نیست که به زندگی دنیوی بی‌توجهی شود، بلکه تأکید بر این است که باید آن را در راه منافع، پاداش‌ها و خیرات صرف کرد. انسان باید در آموزش، پرورش، اعمال نیک، و ساخت‌وسازهای مفید همچون مساجد، مدارس و خانه‌های مشروع بکوشد و در صنایع مفیدی که بلاهای دشمنان را دفع می‌کند یا به رفاه و توسعه اقتصادی و درمان بیماری‌ها کمک می‌کند، تلاش کند. تمامی این‌ها از مهم‌ترین اهداف اسلام هستند، زیرا اسلام برای همکاری با عقل در مسیر دستیابی به سعادت در دنیا و آخرت آمده است. (مدرس، ۱۴۰۶: ۲۷۶/۶)

عبدالعزیز نیز تفسیری مشابه اما کوتاه‌تر ارائه کرده و کمتر از معنای مستقیم استعاره در آیه خارج شده است:

زندگی این دنیا بی‌ارزش و بی‌دوام است و هیچ چیزی در آن اهمیت واقعی ندارد، جز لذت‌ها و شادی‌های کوتاه و گذرایی نیست که به سرعت پایان می‌یابد و جایش را به ناراحتی و حسرت می‌دهد. این دنیا شبیه بازی‌ها و سرگرمی‌های کودکان است که آن‌ها را جدی می‌گیرند و به آن افتخار می‌کنند، اما نمی‌توانند بفهمند که این بازی‌ها چقدر بی‌ارزش و بی‌اهمیت‌اند. همان‌طور که کودک نمی‌تواند نتیجه‌گیری کند یا عواقب رفتارهایش را ببیند، این دنیا نیز چیزی جز گذرای بی‌ارزش نیست. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۳۹۵/۷)

لهو در لغت چیزی است که آدمی را از روی هوا و هوس یا سرمستی و خوشی، به خود مشغول و از امر دیگری منصرف کند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸۷/۴) و لعب کاری است که فاعل از انجام آن، هدف و قصد صحیحی نداشته باشد. (راغب، ۱۴۱۶: ۷۴۱) مفسران مختلف با بیانی تقریباً مشابه به وجه تشبیه در این آیه پرداخته‌اند؛ مکارم شیرازی تشبیه زندگی دنیا به بازی و سرگرمی را از این نظر می‌داند که سرگرمی‌ها، معمولاً کارهای بی‌اساسند که از متن زندگی حقیقی دورند. او در ادامه، "لعب" (بر وزن لُج) را در اصل از ماده "لعب" (بر وزن عُبار) به معنای آب دهان می‌داند که از لب‌ها سرازیر می‌شود و اینکه بازی را لعب می‌گویند، به خاطر آن است که همچون ریزش لعاب از دهان بی‌هدف انجام می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۰۷/۵) بررسی تفاسیر مورد مطالعه نشان می‌دهد که مدرس با تکیه بر ویژگی‌های بلاغی و تحلیل واژگانی، پیام هشداردهنده آیه را برجسته و دنیا را کاملاً به‌عنوان عرصه‌ای فریبنده و گذرا معرفی می‌کند که باید از آن دوری جست و عبدالعزیز با رویکردی تربیتی و ساده‌تر، در تلاش است پیام آیه را در قالبی کاربردی و قابل فهم برای عموم مردم ارائه دهد، پس دنیا را نه تنها عرصه‌ای فریبنده، بلکه فرصتی برای هدایت و خدمت نیز می‌داند.

ب. ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ (آل عمران / ۱۰۳)

این آیه از ساختاری فشرده، پرمغز و تأکیدی بهره می‌برد. عبارات «لهو» و «لعب» از نظر هم‌نشینی واژگان تأکید بیشتری بر پوچی دنیا دارند و کاربرد «إِلَّا» نقش حصر را ایفا کرده و پیام آیه را تقویت می‌کند. ریسمان خداوند در این آیه در شمار استعاره‌های قرآنی است که در تفاسیر مختلف به شکل‌های متفاوت تبیین شده است. مدرس در شرح این استعاره چنین نگاشته است:

واژه "حبل" (طناب) به‌عنوان استعاره‌ای صریح برای عهد الهی به‌کار رفته و "اعتصام" (چنگ زدن) ترشیح است و به‌عنوان تقویت‌کننده این استعاره آمده است، یعنی همگی به وسیله‌ای که شما را از هلاکت نجات می‌دهد چنگ بزنید. این وسیله همان دین اسلام است که از سرچشمه قرآن کریم، جاری شده است. (مدرس، ۴۰۶: ق: ۲۳۰/۲)

همان‌طور که دیدیم مدرس استعاره به‌کار رفته در این آیه را از نوع مصرحه و اعتصام را ترشیح می‌داند، عبدالعزیز اما با رویکردی متفاوت به شرح این آیه می‌پردازد. او بیش‌تر بر توضیح آیه متمرکز است تا زیبایی‌شناسی ادبی و بیان وجه استعاره و شرح تشبیه پنهان در آن:

نزدیکی به خداوند و حفاظت از خود را جدی بگیرید؛ زیرا انسان باید تلاش کند تا به مقامی برتر برسد. مبدا دلی خواب‌زده و بی‌توجه داشته باشید و هرگز در حالتی جز تسلیم و ایمان کامل از دنیا نروید. همان‌گونه که خداوند فرموده است: "نمیرید مگر آنکه مسلمان باشید." دنیا را ترک نکنید مگر با قلبی پاک و بدون آلودگی و با دلی خالص که به خدا ایمان دارد. مرگ پدیده‌ای نهان و غیبی است و هیچ‌کس نمی‌داند چه زمانی به سراغ او خواهد آمد. بنابراین، تنها راه درست این است که همیشه و در هر لحظه در حال مسلمان بودن زندگی کنید... برای جامعه مسلمان، نخستین اصل، اتحاد و یکپارچگی است، خداوند فرموده است: "و همگی به ریسمان خدا چنگ بزنید و پراکنده نشوید." این ریسمان همان قرآن کریم است که در بسیاری از احادیث پیامبر اسلام (ص) نیز به آن اشاره شده است. سعدی خدری به نقل از پیامبر (ص) می‌آورد: "کتاب خدا ریسمانی است که میان آسمان و زمین کشیده شده". پیروی از کتاب خدا و عمل به برنامه‌های الهی، تنها راهی است که انسان را از انحرافات و گناهان حفظ می‌کند. باید بدانید که در گذشته نیز دشمنی‌ها و اختلافاتی میان انسان‌ها وجود داشت، اما خداوند با نعمت ایمان، دل‌های آنان را به هم نزدیک کرد و آنان را از آتش نجات داد. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۲۵/۲)

رویکردی که عبدالعزیز در تفسیر این آیه دارد بیش‌تر خطاب‌گونه و تربیتی است، به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی معاصر تأکید بیشتری دارد و وحدت را به‌عنوان راه‌حلی برای مشکلات امروز مسلمانان معرفی می‌کند. در مقابل، مدرس وجه استعاری سخن را برجسته می‌کند. در بیان نوع استعاره به‌کار رفته در این آیه، آلوسی نظری متفاوت از مدرس ارائه می‌دهد؛ او مشبه و مشبه‌به را مرکب و نوع استعاره را تمثیلیه می‌شمارد، بدین‌معنا که چنگ زدن انسان به دین به مثابه وسیله نجات به هیئت کسی تشبیه شده که به ریسمانی چنگ زده و از طریق آن خود را از مهلکه نجات می‌دهد. در این صورت ترکیب دوم جایگزین ترکیب نخست شده و نوع استعاره نیز تمثیلیه است

(آلوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۹/۴). صابونی اما با مدرس در این که نوع استعاره مصرحه می باشد هم نظر است. او بر این باور است که قرآن به ریسمان شبیه شده، وجه شبه نجات دهنده گی است و مشبه به یعنی قرآن همچون استعاره مصرحه به عاریه گرفته شده است (صابونی، ۱۳۸۶: ۴۰۴/۱).

توجه به کنایه های قرآنی در تفاسیر

در بیان مفهوم کنایه آورده اند: لفظی است که از آن لازم معنایش اراده شده باشد. (علوان، ۲۰۰۹: ۱۹۸) در اینجا دو نمونه از کنایه های قرآنی و پرداخت آن را در تفسیر مدرس و عبدالعزیز بررسی می کنیم.

الف. ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيُّدِهِمْ﴾ (اعراف/۱۴۹)

تفسیر مواهب الرحمن، کنایه موجود در آیه ۱۴۹ سوره اعراف را چنین تبیین می کند:

«سَقَطَ فِي أَيُّدِهِمْ» که با فعل ماضی مجهول بیان شده، کنایه از شدت پشیمانی است، زیرا فرد نادم، هنگامی که ندامتش به اوج می رسد، دست خود را با شدت می گزد، به گونه ای که تصور می شود دندان های او در اثر این گزش در دستش فرو رفته است. از این رو، دندان ها به عنوان «ساقط» و دست به عنوان «مسقوط فیها» تصور می شود و این همان معنای «سَقَطَ فِي أَيُّدِهِمْ» است. برخی که این ترکیب پیش از نزول قرآن شنیده نشده و اعراب با آن آشنایی نداشتند، در اشعار و سخنان آن ها نیز چنین ترکیبی یافت نشده. به همین دلیل، معنای این عبارت برای بسیاری از افراد ناشناخته و مبهم بوده است. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۳۰/۴)

عبدالعزیز بر خلاف مدرس به طور صریح به آشنایی اعراب با این تعبیر اشاره کرده و در تفسیر این کنایه می گوید:

پس از آنکه به هوش آمدند و فهمیدند که چه کاری انجام داده اند، متوجه شدند که در گمراهی بزرگی گرفتار شده اند. قرآن از این موضوع سخن گفته و پیش از قرآن نیز در میان اعراب مورد استفاده قرار گرفته است. در تفسیر رازی این مطلب در شش نوع بررسی شده است، اما نکته مشترک در همه آن ها بیان پشیمانی است. این پشیمانی به دلیل گمراهی و انحراف از راه راست و انجام عملی است که در حقیقت اشتباه بوده است. آن ها فهمیدند که حقیقتاً گمراه شده اند و از مسیر درست دور افتاده اند... در این آیه، پشیمانی قوم پس از آنکه به اشتباه خود پی بردند، مطرح شده است. اما در اینجا، پرسشی به وجود می آید که چرا باید پشیمانی پس از انجام کار خطا و پیش از فهم عواقب آن باشد؟ پاسخ این است که پشیمانی معمولاً پس از آگاهی از پیامدهای واقعی اعمال صورت می گیرد. خداوند می فرماید: "و هنگامی که حقیقت آشکار شد، دست خود را به پشیمانی می گزیدند." این عبارت به معنای رسیدن به نقطه ای است که فرد به اشتباهات خود پی برده و از ته دل به بازگشت و اصلاح اعمالش متعهد می شود. خداوند مهربان است و از توبه کاران استقبال می کند. اگر کسی در مسیر خطا قدم برداشته و پس از آن پشیمان شده و به سوی خدا بازگردد، این بازگشت نشانه پذیرش رحمت الهی است. اما باید دانست که بسیاری اوقات، پشیمانی به دلیل نتایج

نامطلوب گناهان و اشتباهات به وجود می‌آید و فرد تنها پس از مشاهده آن نتایج به فکر بازگشت می‌افتد. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۳/ ۴۸۱)

همان‌طور که می‌بینیم میان دو مفسر در آشنا یا ناآشنا بودن این کنایه برای اعراب اختلاف نظر وجود دارد و هیچ‌کدام در تایید نظر خود به منبعی استناد نکرده‌اند، با این حال، آن‌چه در این جا مورد توجه است بحث پردازش وجه کنایی سخن است. زمخشری این تعبیر را کنایه می‌داند و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند که هرگاه شدت پیشمانی در کار باشد، انسان انگشت‌های دست را به دهان می‌گزد (زمخشری، بی‌تا: ۱۶۰/۲). آلوسی نیز با اشاره به کنایه موجود در آیه آن را بیانگر پیشمانی قوم موسی پس از پرستش گوساله می‌شمارد (آلوسی، ۱۴۲۰ق: ۸۸/۹).

در تفسیر مواهب الرحمن تفصیل کنایه با توجه به اشاره‌های زبانی مورد توجه بوده است اما، در تفسیر عبدالعزیز از این آیه بدون اشاره مستقیم به آرایه ادبی به کار رفته در آن، شرحی از نوع پیشمانی، تاثیر آن بر فرد و توبه‌پذیر بودن خداوند در برابر ندامت بندگان آمده است. مدرس این آیه را به وضعیتی تشبیه می‌کند که فرد پس از تجربه ناامیدی یا شکست، در حالت فروپاشی روانی و روحی قرار می‌گیرد. این حالت زمانی ایجاد می‌شود که چیزی برای او دیگر در دسترس یا مفید نباشد، از رهگذر این بیان، تاثیر ناامیدی را بر شخصیت و رفتار انسان‌ها نشان می‌دهد. عبدالعزیز نیز به شرایطی اشاره می‌کند که در آن جامعه‌ای یا فردی، از انسجام و امید به آینده فرو می‌افتد. این ناامیدی منجر به فروپاشی فردی یا اجتماعی می‌شود، چراکه افراد در چنین شرایطی، احساس درماندگی می‌کنند. او تفسیر خود را با تمرکز بر نقش امید به خداوند و تلاش برای بازسازی ایمان تکمیل می‌کند. به گفته عبدالعزیز، این آیه پیام واضحی دارد که انسان‌ها حتی در سخت‌ترین شرایط باید به خدا توکل داشته باشند و ایمان به او را حفظ کنند.

ب. ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ﴾ (قلم/۱۶)

واژه "نَسِم" از ریشه "وسم" به معنای داغ نهادن و کلمه "خرطوم" نیز، بینی یا بینی برآمده تعریف شده است. (طبرسی، بی‌تا: ۳۳۳/۵) بسیاری از مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند: خداوند در قیامت داغی بر بینی او می‌نهد که صورتش را مسخ کرده و میان اهل آتش نشانگرش می‌کند، یا چنین آورده‌اند که خداوند داغی بر روی او می‌گذارد که به واسطه آن روسیاه خواهد شد و این داغ نشان می‌دهد که از دوزخیان است.

مدرس در تفسیر این آیه آورده است:

خداوند می‌فرماید: "ما بر خرطومش داغ خواهیم زد." یعنی در آخرت او را تحقیر و خوار خواهیم کرد، به‌گونه‌ای که او با داغ خوردن بر خرطوم (یعنی بر بینی) در جهنم، رسوا و بی‌آبرو خواهد شد. این تعبیر تحقیر شدیدی برای اوست، زیرا واژه "خرطوم" تنها برای فیل استفاده می‌شود، حیوانی که جثه‌ای بزرگ دارد و ویژگی‌های خاص آن شناخته‌شده است. معنای این آیه این است که این انسان با جثه و قامتی بزرگ که به فیل شباهت دارد، در واقع ارزش و اهمیتی ندارد و خوار و

بی اعتبار است. این آیه علاوه بر تحقیر او، خبر از غیب نیز می دهد، زیرا در جنگ بدر ضربه ای به بینی او وارد شد که اثر آن تا زمان مرگش باقی ماند. این شخص ولید بن مغیره نام داشت و گفته شده به فرزند پذیرفته و به پدر خود منسوب شده است، اما بر اساس شواهد تاریخی، او فرزند شرعی پدرش بود. روایت شده است که وقتی این آیه نازل شد، او به مادرش گفت: محمد مرا با نه صفت توصیف کرده که هشت تای آن ها را می شناسم، اما نهمین را نمی دانم. اگر حقیقت را به من نگوئی، گردنت را خواهم زد. مادرش گفت: پدرت ناتوان بود و من از ترس از دست دادن مال، به چوپان اجازه دادم به من نزدیک شود و تو از او هستی. بدین ترتیب، او تا پیش از نزول این آیه نمی دانست که فرزند نامشروع است. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۳۸۰/۷ و ۳۸۱)

تفسیری که عبدالعزیز از آیه یادشده ارائه می دهد به شرح زیر است:

خداوند درباره آن ها می فرماید: ما داغ و نشانه ای بر روی بینی او می گذاریم. آن تکبر و خودبزرگ بینی او را از میان خواهیم برد و او را در نهایت رسوایی و سرافکندگی قرار خواهیم داد. این تهدید، سه نوع رسوایی و بی آبرویی را در خود دارد: ۱. علامت و نشانه ای هم چون داغی که آن زمان مرسوم بود که بر پیشانی بردگان می نهادند. ۲. کاربست واژه "خرطوم" به این دلیل که برای بینی گراز یا فیل به کار می رود. ۳. نشانه ای که بر روی بینی است زیرا بینی و دهان و چشم مهم ترین و بارزترین اندام های جسم است. بی تردید اثر دردناک این آیات بر روان "ولید" بسیار سخت و برنده بوده است، زیرا در امتی زیسته که با ننگ و کنایه شاعران فروپاشیده و دنیا مقابل چشمانشان تار می شد، حال اگر این رسواکردن از سوی پروردگار زمین و آسمان در این کتاب ارزشمند باشد تاثیر بسیار بیش تری دارد. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۲۴۹/۱۰)

در این آیه قرینه ای برای دریافت مستقیم معنا نیست و این که آیه یاد شده در شأن چه فرد یا گروهی نازل شده محل بحث پژوهش حاضر نیست. آن چه برآیند بررسی آیه در پیوند با دیگر آیات و نیز مقام سخن است نشان می دهد در وصف فرد یا گروهی آمده که پیامبر اسلام را مجنون دانسته اند، پیامبری او را نپذیرفته اند و رسول خدا را فردی سخن چین، فرومایه و بی اصل و نسب خوانده اند و آیات قرآن را نیز افسانه پیشینیان وصف کرده اند. (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۳۶۷/۱۹) خداوند در برابر این فرد یا گروه، از تهدید "داغ نهادن بر بینی" استفاده می کند.

زمخشری این تعبیر را کنایه ای برای نشان دادن اوج ذلت و رسوایی دانسته و در تبیین آن چنین می نگارد: چهره انسان، شریف ترین جای جسم اوست و بینی برترین عضو چهره است، زیرا، جلوترین عضو صورت و بدن است، از این روست که در فرهنگ عربی "بینی" را موضعی برای غرور و آبرو و تعصب قرار داده اند و واژه بینی را از "انف" که در معنای غرور است مشتق کرده اند و در وصف آن گفته اند: "الأنف فی الأنف" (غرور در بینی است)، یا "حمی أنفه": او مغرور است، "جلع أنفه" (بینی اش بریده شد) و "رغم أنفه" (بینی اش به خاک مالیده شد) که در وصف فرد خوار و ذلیل به کار می رود. بر این اساس، تعبیر "وسم علی الخرطوم" در آیه شریفه برای بیان اوج ذلت و خواری به کار

رفته است و کاربست واژه "خرطوم" به جای "أنف" بر سبک شمردن و خوار کردن فرد مورد نظر دلالت دارد. (زمخشری، بی تا: ۵۸۸/۴)

مدرس با تکیه بر تفسیر "الکشاف" این آیه را شرح داده است و شباهت تفسیر مدرس و عبدالعزیز، در بررسی کاربست واژه خرطوم و معنای تحقیر نهفته در آن و نیز ارائه تفسیری روایی با تکیه بر احادیث در بیان شأن نزول آیه است. دو مفسر کم تر به وجه بلاغی آیه پرداخته اند؛ مدرس بر خلاف روش معمول خود تمرکز را از بررسی وجه بلاغی آیه به واکاوی شأن نزول آن با استناد به روایتی تاریخی معطوف می کند. عبدالعزیز نیز به بیان وجوه رسوایی بسنده کرده و ترجیح یا توضیح بیش تری ارائه نمی دهد.

نتایج پژوهش

بازکاوی تفاسیر مورد مطالعه نشان می دهد که این دو تفسیر، هرچند در کلیت، هدف مشترکی در بیان اعجاز بلاغی قرآن داشته اند، اما از لحاظ رویکردها و شیوه های تفسیری تفاوت های قابل توجهی دارند؛

الف. هر دو مفسر به طور مشترک بر این نکته تأکید کرده اند که قرآن کریم به دلیل فصاحت، انسجام محتوایی و عمق معنایی، کتابی معجزه آساست که هیچ انسانی توانایی آوردن مشابه آن را ندارد. با این حال، مدرس بر جنبه های بلاغی و عقلانی بیشتر تأکید کرده، در حالی که عبدالعزیز، جنبه های کاربردی و عملی پیام های قرآنی را برجسته ساخته است.

ب. در تفسیر وجوه بلاغی آیات قرآن کریم، هر دو مفسر بر جنبه هایی نظیر فصاحت، ایجاز و انسجام قرآن تأکید داشته اند، اما تأکید مدرس بیشتر بر تحلیل ساختارهای زبانی و بلاغی و تأکید عبدالعزیز بر بیان پیام های تربیتی و اجتماعی بوده است. به عنوان مثال؛ در بررسی کنایه «سُقِطَ فِي أُيْدِيهِمْ»، مدرس با تحلیلی زبانی و واژگانی، به بازنمایی شدت پشیمانی در آیه پرداخته، در حالی که عبدالعزیز به پیام اخلاقی و امکان بازگشت و توبه پس از خطا توجه کرده است.

ت. مخاطب تفسیر "مواهب الرحمن" را می توان عموم پژوهشگران دانست زیرا این تفسیر وجوه بلاغی را با جزئیات بیش تر و توجه به بیان ادبی قرآن ارائه کرده است. در حالی که "تفه فسیری قورثانی پیروز"، با هدف ترویج فرهنگ قرآنی در میان مردم گُردزبان، از روش هایی ساده تر و روان تر بهره گرفته است، از این رو، تفسیر مدرس بیشتر به مخاطبان متخصص و دانش پژوهان علوم قرآنی توصیه می شود، در حالی که تفسیر عبدالعزیز برای عموم مردم کردزبان که به دنبال درک پیام های هدایت گرانه قرآن هستند، مناسب تر است.

ث. این پژوهش نشان می دهد که قرآن کریم، با ابعاد گسترده بلاغی خود، ظرفیت های متنوعی برای تفسیر دارد که می تواند بسته به رویکرد مفسر و نیازهای مخاطبان، به شیوه های مختلفی

تبیین شود. این مطالعه همچنین بر اهمیت تحلیل تطبیقی در مطالعات تفسیری تأکید می‌کند، چرا که تطبیق میان روش‌های تفسیری گوناگون می‌تواند درک جامعی از پیام‌های قرآن ارائه دهد.

فهرست منابع

قرآن کریم

- آلوسی، شهاب‌الدین سید محمود. (۱۴۲۰ق). *روح المعانی* (چاپ ۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۹۹۴). *مقاییس اللغة* (تحقیق شهاب‌الدین أبوعمر). بیروت: دار الفكر.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۹۹۱). *تأویل مشکل القرآن* (تحقیق السید أحمد صقر، چاپ ۳). الرياض: المكتبة العلمية.
- ابن قیم، محمد بن أبی بکر. (۱۴۱۰ق). *التفسير القيم*. بیروت: دار مكتبة الهلال.
- ایازی، محمدعلی. (۱۴۱۴ق). *المفسرون حياتهم ومنهجهم* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه الطباعة و النشر، وزارت الثقافة و الإرشاد الإسلامي.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الجرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۷۹). *أسرار البلاغة* (چاپ ۲). بغداد: مكتبة المثنی.
- زمخشری، محمد بن عمر. (بی‌تا). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. قاهره: دار إحياء التراث العربی.
- شافعی، احمد. (۲۰۰۷). *عثمان عبدالعزيز ومنهجه في التفسير* (رساله کارشناسی ارشد). جمهوریة العراق: ديوان الوقف السني، كلية الإمام الأعظم، الدراسات العليا.
- صابونی، محمدعلی. (۱۳۸۶). *صفوة التفاسير*. تهران: نشر إحسان.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۱). *الميزان في تفسير القرآن*. قم: اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). *مجمع البيان في تفسير القرآن* (تصحیح سید هاشم رسول محلاتی). تهران: المكتبة العلمية الاسلامیة.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البيان في تفسير القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
- عباس، فضل حسن. (۱۹۹۹). *إعجاز القرآن الكريم*. عمان: دار الفرقان.
- عبدالعزیز، عثمان. (۲۰۱۰). *تفسيری قورثانی پیروز* (چاپ ۲). اربیل: مكتبة التفسير.
- علون، محمد، و نعمان علوان. (۲۰۰۹). *من بلاغة القرآن* (چاپ ۴). قاهره: نهضة مصر.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتيح الغيب*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۰ق). *كتاب العين*. قم: انتشارات هجرت.
- القیروانی، ابن رشیق. (۱۴۱۶ق). *العمدة*. بیروت: مكتبة الهلال.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۴۲۳ق). *زبدة التفاسير*. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- مدرس، عبدالکریم محمد. (۱۴۰۶ق). *مواهب الرحمن في تفسير القرآن* (چاپ ۱). بغداد: المكتبة الوطنية.
- مجمع اللغة العربیة. (بی‌تا). *المعجم الوسيط* (چاپ ۳). قاهره: دار عمران.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). *تفسير نمونه*. تهران: دار الكتب الإسلامیة.

الهورامانی، عبداللہائم معروف. (بی‌تا). *العلامة عبد‌الکریم المدرس ومنهجه فی التفسیر القرآن وعلومه*. اربیل: مکتبۃ التفسیر.

یاقوت، محمود. (١٩٩٥). *علم الجمال اللغوی*. بیروت: دار المعرفة الجامعیة.

Transliterated References

- Alusi, Shihab al-Din Sayyid Mahmud. (1420 AH). *Ruh al-Ma'ani* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad ibn Zakariya. (1994). *Maqayis al-Lugha* (ed. Shihab al-Din Abu 'Amr). Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Ibn Qutayba, Abd Allah ibn Muslim. (1991). *Ta'wil Mushkil al-Qur'an* (ed. al-Sayyid Ahmad Saqr, 3rd ed.). Riyadh: al-Maktaba al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Ibn Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr. (1410 AH). *al-Tafsir al-Qayyim*. Beirut: Dar Maktabat al-Hilal. [in Arabic]
- Ayazi, Muhammad Ali. (1414 AH). *al-Mufasssirun: Hayatuhum wa Manhajuhum* (1st ed.). Tehran: Mu'assasat al-Tiba'a wa al-Nashr, Wizarat al-Thaqafa wa al-Irshad al-Islami. [in Persian]
- Baydawi, Abd Allah ibn Umar. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Jurjani, Abd al-Qahir. (1979). *Asrar al-Balagha* (2nd ed.). Baghdad: Maktabat al-Muthanna. [in Arabic]
- Zamakhshari, Muhammad ibn Umar. (n.d.). *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Cairo: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Shafi'i, Ahmad. (2007). *Uthman Abd al-Aziz wa Manhajuhu fi al-Tafsir* (M.A. thesis). Republic of Iraq: Diwan al-Waqf al-Sunni, Kulliyat al-Imam al-A'zam, al-Dirasat al-'Ulya. [in Arabic]
- Sabuni, Muhammad Ali. (1386 Sh). *Safwat al-Tafasir*. Tehran: Nashr Ihsan. [in Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1391 Sh). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Isma'iliyya. [in Persian]
- Tabrisi, Fadl ibn Hasan. (n.d.). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (ed. Sayyid Hashim Rasuli Muhallati). Tehran: al-Maktaba al-'Ilmiyya al-Islamiyya. [in Arabic]
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifa. [in Arabic]
- Abbas, Fadl Hasan. (1999). *I'jaz al-Qur'an al-Karim*. Amman: Dar al-Furqan. [in Arabic]
- Uthman, Abd al-Aziz. (2010). *Tafsiri Qur'ani Piroz* (2nd ed.). Erbil: Maktabat al-Tafsir. [in Arabic/Kurdish]
- 'Alwan, Muhammad, & Nu'man 'Alwan. (2009). *Min Balaghat al-Qur'an* (4th ed.). Cairo: Nahdat Misr. [in Arabic]
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Farahidi, Khalil. (1410 AH). *Kitab al-'Ayn*. Qom: Intisharat Hijrat. [in Arabic]
- Qayrawani, Ibn Rashi. (1416 AH). *al-'Umda*. Beirut: Maktabat al-Hilal. [in Arabic]
- Kashani, Fath Allah ibn Shukr Allah. (1423 AH). *Zubdat al-Tafasir*. Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyya. [in Arabic]
- Madras, Abd al-Karim Muhammad. (1406 AH). *Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an* (1st ed.). Baghdad: al-Maktaba al-Wataniyya. [in Arabic]

- Majma' al-Lugha al-'Arabiyya. (n.d.). *al-Mu'jam al-Wasit* (3rd ed.). Cairo: Dar 'Imran.
[in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. (1375 Sh). *Tafsir-i Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]
- al-Huramani, Abd al-Da'im Ma'ruf. (n.d.). *al-'Allama Abd al-Karim al-Madras wa Manhajuhu fi Tafsir al-Qur'an wa 'Ulumihi*. Erbil: Maktabat al-Tafsir. [in Arabic]
- Yaqut, Mahmud. (1995). *Ilm al-Jamal al-Lughawi*. Beirut: Dar al-Ma'rifa al-Jami'iyya.
[in Arabic]

A Methodological Study of *Mawahib al-Rahman* and *Tafsiri Qurani Piruz* in Studying the Rhetorical Aspects of the Holy Quran

Farzad Validi

(PhD Candidate in Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran)

Mehdi Mehrezi Toraqi*

(Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran)

Jahangir Valadbeigi

(Assistant Professor, Department of Arabic Language, Farhangian University)

Naser Mariwani

(Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran)

Abstract

The eloquence of the Holy Quran is one of the miraculous dimensions of this divine book, and analyzing it—particularly through the examination of the rhetorical aspects reflected in literary commentaries—can contribute to a deeper understanding of its miraculous nature. *Mawahib al-Rahman* by Abd al-Karim Modarres and *Tafsiri Qur'ani Pyroz* by Uthman Abd al-Aziz are among the commentaries that address this aspect of Quranic eloquence. This study, adopting a descriptive-analytical approach, aims to introduce and analyze the methodologies of these two works, exploring their similarities and differences in the rhetorical analysis of the Quran. The findings indicate that while both commentaries share a common goal of elucidating the rhetorical miracle of the Quran, they differ significantly in their approaches and interpretive methods. Modarres places greater emphasis on analyzing linguistic and rhetorical structures, whereas Abd al-Aziz focuses more on conveying educational and social messages. The audience of *Mawahib al-Rahman* primarily consists of scholars, as it presents the rhetorical aspects with detailed attention to the literary expression of the Quran. In contrast, *Tafsiri Qur'ani Pyroz* employs simpler and more accessible language aimed at promoting Quranic culture among Kurdish-speaking audiences.

Keywords: Rhetorical Miracle, *Mawahib al-Rahman*, *Tafsiri Qur'ani Pyroz*, Abd al-Karim Modarres, Uthman Abd al-Aziz

Extended Abstract

Introduction

This study offers a comparative, extended reading of two Kurdish exegetical projects that foreground the Qur'an's rhetorical miracle (*i'jāz balāghī*): 1) *Mawāhib al-Rahmān* by 'Abd al-Karīm Madras (Arabic, seven volumes), and 2)

Tafsiri Qur'anî Pîroz by Shaykh 'Uthmān 'Abd al-'Azīz (Kurdish, ten volumes). Both exegetes affirm that the Qur'an's inimitability appears in its unrivalled eloquence, coherence, accuracy, and moral guidance; yet they operationalize "rhetoric" differently. Madras builds on classical philology and the Arabic rhetorical sciences, frequently citing major tafsīr authorities (al-Rāzī, al-Bayḍāwī, al-Qurṭubī, Abū Ḥayyān) and organizing his exposition around lexicon, syntax, readings, hadith, and legal issues, with occasional inward or mystical applications. 'Abd al-'Azīz, writing for a broad Kurdish audience, integrates ma'thūr and ma'qūl, highlights causes of revelation, connects verses to lived ethics and communal reform, and privileges clear, didactic prose. The article asks: How do the two interpreters evaluate Qur'anic i'jāz? Where do they converge and diverge in treating key figures of speech—tashbīh (simile), isti'āra (metaphor), and kināya (metonymic/allusive expression)? What do these choices reveal about audience, method, and the translators'/commentators' aims?

Methodology

The research is descriptive–analytical and text-based. First, it reviews prior work on both exegetes and identifies a gap: the lack of a targeted comparison of their rhetorical hermeneutics. Second, it delineates a corpus of emblematic verses in which rhetorical devices are central and exegetical differences are visible. For simile, the study reads al-Nūr 35 (the Light Verse) and al-Baqarah 171 ("like one who shouts at what hears only a call"). For metaphor, it analyzes al-'Ankabūt 64 ("this worldly life is but play and diversion") and Āl 'Imrān 103 ("hold fast to the rope of God"). For kināya, it treats al-A'rāf 149 ("it was made to fall upon their hands") and al-Qalam 16 ("We shall brand him on the snout"). Third, it codes each commentary for (a) lexical–syntactic analysis, (b) rhetorical categorization and function, (c) theological or mystical extension, (d) ethical–pedagogical application, and (e) audience signaling (technical density vs accessibility). Finally, it synthesizes patterns across cases to articulate convergences and systematic differences, and relates these to each author's stated goals, language of composition, and sources.

Results

Both exegetes affirm Qur'anic i'jāz but lean differently. Madras, drawing on al-Rāzī and the classical canon, catalogs traditional proofs—unbroken eloquence, truthful content, tight thematic design, and the fusion of law, creed, ethics, and story—while 'Abd al-'Azīz highlights the challenge's persistence, accurate foretellings, the 23-year piecemeal revelation without disorder, and the text's lived applicability for reform.

On simile, al-Nūr 35 becomes doctrinal illumination for Madras and pastoral instruction for 'Abd al-'Azīz. Madras canvasses meanings of "nūr," reads the parable as layered tamthīl, and maps niche/lamp/glass/oil onto the believer's inner faculties ("nūr alā nūr"). 'Abd al-'Azīz, following Ibn 'Abbās, presents it

plainly as the clarity of divine guidance. In al-Baqarah 171 both agree: unbelievers are like livestock that hear only sound; Madras adds lexical morphology to stress cognitive closure, while ‘Abd al-‘Azīz presses the ethical warning.

On metaphor, both read al-‘Ankabūt 64 (“play and diversion”) as devaluing the transient world before the abiding Hereafter; Madras extends this into a program of rational investment (learning, welfare, useful crafts), whereas ‘Abd al-‘Azīz reduces it to a concise moral: treat worldly joys as games unless yoked to guidance. In Āl ‘Imrān 103, Madras classifies “ḥabl Allāh” as explicit metaphor with tarshīḥ in “i-ṭaṣīmū,” underscoring religion’s rescue function; ‘Abd al-‘Azīz uses it to urge unity around the Qur’an and social cohesion.

For kināya, al-A‘rāf 149 (“suqūṭa fī aydīhim”) is remorse: Madras restores the idiom’s imagery (bitten hands) and clarifies its rhetoric; ‘Abd al-‘Azīz pivots to repentance as the door to acceptance. In al-Qalam 16 (“sanasimuhu ‘alā l-khurṭūm”), both see deliberate humiliation—“snout” rather than “nose”; Madras adds the al-Walīd report, while ‘Abd al-‘Azīz itemizes the triple disgrace (branding, animalizing diction, mark on the face) and its sting in an honor culture. Methodologically, Madras labels figures (tamthīl, isti‘āra muṣarraḥa) and mines syntax, morphology, and intertexts, sometimes offering inner symbolics; ‘Abd al-‘Azīz seldom names categories, converting devices into moral counsel, communal policy, and consolation. The contrast tracks audience and language: Madras writes in Arabic for students of tafsīr and law; ‘Abd al-‘Azīz writes in Kurdish for lay readers, translating the classical library into accessible guidance. Yet they converge on function: similes clarify, metaphors reset values, and kināyāt intensify without crudeness—making rhetoric not ornament, but a vehicle of truth and a still-active challenge, intellectually, ethically, and communally.

Conclusion

The comparative reading shows that rhetorical exegesis is not a single method but a spectrum shaped by audience design, language, and aims. Madras exemplifies a philological–rhetorical school: he classifies figures, tracks lexical and syntactic nuance, and, at times, opens inward hermeneutics that map parables onto the believer’s inner life. ‘Abd al-‘Azīz represents a pastoral–didactic school: he distills the same figures into accessible guidance, foregrounding unity, repentance, and practical reform. Both, however, present rhetoric as the Qur’an’s mode of knowledge: it persuades, admonishes, consoles, and organizes moral vision. Methodologically, the article demonstrates that focusing on a small, well-chosen set of verses across three major figures of speech produces stable, interpretable contrasts that illuminate how i‘jāz is understood and taught. Substantively, it suggests that the Qur’an’s rhetorical devices are capacious enough to sustain technical commentary and communal exhortation without contradiction. For researchers, the study supplies a template for mapping exegetical rhetoric across languages and audiences; for educators, it underlines

that balancing analytic precision (Madras) with communicative immediacy (‘Abd al-‘Azīz) can deepen appreciation of the Qur’an’s eloquence while keeping its guidance actionable. Future work might extend the corpus to irony, tajnīs, and parallelism; trace how Kurdish vernacular choices refract Arabic rhetorical categories; and test reception by lay readers versus seminary students. The broader implication is clear: rhetorical analysis, when tuned to context, is not mere ornament-hunting—it is a pathway into the Qur’an’s integrative claim to truth, beauty, and moral transformation.