

# پژوهش‌های قرآن و حدیث

Quranic Researches and Tradition  
Vol. 52, No. 2, Autumn & Winter 2019/2020  
DOI: 10.22059/jqst.2020.288821.669373

سال پنجاه و دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸  
صص ۲۴۵-۲۸۳ (مقاله پژوهشی)

## آرایه استطراد و تأثیر آن در تفسیر آیات قرآن کریم

ابراهیم اقبال<sup>۱</sup>، سیده نفیسه الدبونی<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱۰/۲۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱/۳۰)

### چکیده

قرآن کریم سامان‌یابی علوم بسیاری از جمله علم بدیع را سبب شده است و «استطراد» یکی از آرایه‌های بدیع است که با وجود سابقه طولانی و اهمیت بسیار، تعریف منسجمی از آن ارائه نگردیده و کاربرد آن در قرآن کریم آن‌چنان‌که باید، نمایان نگشته است؛ به نحوی که برخی از تفاسیر، با استناد به سیاق، منکر آن شده و از درک حقایق بازمانده‌اند؛ اما اینک، این مسئله مطرح می‌شود که آیا می‌توان با بازتعریف آن، تفسیر قابل قبولی از آیات استطراد ارائه داد؟ و نقش آن‌را در تفسیر صحیح تبیین کرد؟ و نشان داد که عملکرد مفسران در این آیات چگونه بوده است؟ این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به نتایج زیر دست یافت: استطراد عبارت است از خروج از یک معنا و ورود به معنایی جالب و زائد یا در خور توجه و اصلی که در ظاهر بی‌ارتباط ولی در واقع مرتبط است و دوباره به معنا و مطلب اول بازمی‌گردد و در تفسیر، بیانگر آن است که نسبت به ماقبل و مابعد خود از هویتی مستقل برخوردار بوده و با آن‌دو، دارای وحدت موضوعی است و مفسران در عمل به آن، دچار اختلاف شده و در نحوه تطبیق استطراد در آیات به چهار دسته تقسیم شده‌اند: نفی مطلق، اثبات مطلق، قبول به عنوان یکی از وجوه تفسیر، اما با اعتبارگرفتن مصادیق مختلف و تناقض در نفی و اثبات آیات یکسان.

**کلید واژه‌ها:** آیه اکمال، آیه تبلیغ، آیه تطهیر، استطراد، بلاغت، تفسیر قرآن کریم.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)؛ Email:EEGHBAL@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران؛ Email:NALDB1339@gmail.com

### ۱. مقدمه

استطرد یکی از آرایه‌ها و محسنات علم بدیع است که پس از بلاغت کلام و مطابقت با مقتضای حال، بر حُسن و زیبایی کلام می‌افزاید. عالمان علوم قرآن برای نمایاندن پیوند عبارات و آیات به ظاهر از هم‌گسسته، از آن بهره جستند؛ مفسران قرآن در تفسیر و بیان مراد کلام‌الله، به آن تکیه زدند؛ و متکلمان در اقوال و آراء کلامی خود، به آن استناد نمودند؛ اما ادیبان، از آن تعریفی یکسان، ارائه ندادند و عالمان علوم قرآن و مفسران و متکلمان نیز هم‌سان و هم‌نوا، از آن بهره نبرده و تأثیر آن را در تفسیر به-درستی نمایان نساختند؛ لذا ضرورت می‌یابد با نگاهی دوباره به استطرد و بررسی شواهد قرآنی، باز تعریفی از آن ارائه شود.

این نوشتار درصدد است، به معرفی آرایه استطرد بپردازد و رابطه آن را با ماقبل و مابعد بررسی کند و نمایان سازد که آیا می‌توان با بررسی هشت شاهد از قرآن کریم نشان داد که استطرد قادر است با بخشیدن سه ویژگی: استقلال در هویت، ارزشمندی در معنا، تناسب با ماقبل و مابعد، به عبارات استطردی، در تفسیر قرآن کریم، نقشی تأثیرگذار ایفا کند؟

### ۲. پیشینه

در مسیر تاریخی شکل‌گیری فن استطرد، در دانش بدیع، شکل‌های گوناگونی از آن جلوه‌گر شده است و هر یک از عالمان بلاغت در تعریف خود، به وجهی خاص از آن توجه یافتند. در آغاز، جاحظ (۲۵۵) بر «انتقال» موضوع، تمرکز یافت [۱۶، ج ۲، ص ۳۹] و در پی او بحتری (۲۸۴) بر «اشاره غیرمستقیم» به معانی تکیه نمود [۵۶، ص ۵۹]؛ ابوهلال عسکری (۳۹۵) بر «سببیت» معنای اول نسبت به معنای دوم [۶۳، ص ۳۹۸] و در مقابل ابن‌رشیق (۴۶۳) و بعدها قزوینی (۷۳۹) بر «اراده معنای دوم» به‌عنوان مراد اصلی تأکید نمودند [۱۲، ج ۱، ص ۲۳۶؛ ۴۲، ص ۳۴۹]؛ اما مظفرعلوی (۶۵۶) شیوه به‌کار رفته در «خروج از ذم به مدح و بالعکس» را مورد توجه قرار داد [۶۴، ص ۱۰۷].

نام‌گذاری استطرد در علم بدیع نیز با چندگانگی روبرو شد؛ زیرا ثعلب (۲۹۱) و ابن‌المعتز (۲۹۶) از آن با عنوان «حُسنُ الخروج» یادکردند [۱۸، ص ۶۰؛ ۳۰، ص ۵۰] و ابن‌انباری (۳۲۸) آن را «مستطرد» یا «استطرد» خواند [۵۶، ص ۵۹] و بعدها عسکری، خطیب تبریزی (۵۰۲)، ابوطاهر بغدادی (۵۱۷) و ابن‌مالک (۶۸۶) نیز، همین نام را برای آن به‌کار بردند [۱۷، ص ۱۰۶؛ ۲۷، ص ۴۴۹؛ ۴۵، ص ۲۸۱؛ ۶۳، ص ۳۹۸].

همانندی استطراد با فنون نزدیک در ساختار نیز موجب شد، تا عالمان بلاغت در نگاشته‌های خود، به تفکیک استطراد از انواع مشابه اهتمام ورزند و وجوه افتراق میان آن‌ها را به شکلی دقیق‌تر نمایان سازند؛ لذا ابن‌رشیق به تفاوت آن با «خروج» اشاره نمود و بازگشت به مطلب اول را وجه افتراق آن‌ها برشمرد [۱۲، ج ۲، ص ۳۹]؛ اما علوی «آغاز نمودن سخن را با یکی از فنون و خروج از آن» را استطراد و «عدم خروج از فن» را خروج دانست [۶۵، ج ۳، ص ۱۲] و بعدها ابن‌حجه حموی (۸۳۸) و مدنی (۱۱۲۰) نیز بر همین اساس عمل نمودند [۱۱، ص ۴۴؛ ۷۸، ص ۲۲۹]؛ ابن‌رشیق به اختلاف بین استطراد و فن «ادماج» نیز توجه یافت و ادماج را یکی از انواع استطراد و از اقسام آن برشمرد [۱۲، ج ۲، ص ۴۱]؛ قرطاجنی (۶۸۴) به منظور مرزبندی بین استطراد و تخلص، سرعت سیر را اساس قرارداد و خروج تدریجی را تخلص و خروج همراه با انعطاف و نزدیک به التفات را که نه تدریجی بوده و نه ناگهانی، استطراد نامید [۷۰، ص ۳۱۶]؛ سیوطی (۹۱۱) شرط «حسن تخلص» را ترک کامل و شرط استطراد را قطع ناگهانی و انتقال سریع برشمرد [۵۲، ج ۱، ص ۶۱]؛ البته قبل از او قزوینی استطراد را «انتقال از یک معنا به معنای متصل دیگر، اما بدون قصد آوردن معنای اول برای رسیدن به معنای دوم، دانست [۴۲، ص ۳۴۹]؛ پس از او ابن‌قیم‌الجوزیه (۷۵۱)، حموی، سیوطی و بهاء‌الدین سبکی (۷۷۳) نیز با همین رویکرد پیش رفتند [۱۱، ص ۴۴؛ ۱۶، ص ۱۳۵؛ ۴۹، ج ۴، ص ۳۱۵؛ ۵۳، ص ۱۳۵]؛ مدنی نیز برخی از اقوال پیشین را انتقال داد، اما از آن‌ها خارج نشد [۷۸، ج ۱، ص ۲۲۸].

اشاره به برخی از شواهد قرآنی از سوی تعدادی خاص از اهل بلاغت، موجب شد، تا علمای دیگر نیز دیدگاه آنان را با همان شواهد به‌عنوان تعریف استطراد دریافته و انتقال دهند؛ رویکرد عسکری در معرفی استطراد به شکل "خروج از مقدمه به نتیجه" [۶۳، ص ۳۹۸]؛ نگرش زمخشری (۵۳۸) در "خروج با واو عطف" [۴۸، ج ۲، ص ۷۶]؛ نگاه ابن‌ابی‌الاصبع (۶۵۴) در استفاده از ادات تشبیه «کما» [۴، ص ۴۹]؛ مثال متفاوت زرکشی (۷۹۴) در "خروج از یک عیب به عیب دیگری" [۴۷، ص ۱۳۵] و فهم ویژه سیوطی در "خروج به مافوق به طریق اولی" [۵۲، ج ۱، ص ۵۹]، از جمله آن موارد محسوب می‌شوند؛ اما قابل توجه اینکه پس از سیوطی رویکرد جدیدی نسبت به استطراد ارائه نشد و از چارچوب فهم پیشینیان خارج نگردید.

علی‌رغم اختلاف‌های رخ داده، علمای معاصر تا حدود زیادی به فهمی یکسان و در برگیرنده غالب وجوه مورد تأکید پیشینیان دست‌یافته و استطراد را همان، انتقال

سیرکلام از غرضی به غرضی دیگر و ورود مطلبی از پیش تعیین شده به طور عرضی در میانه کلام و قطع مجدد و بازگشت دوباره به مطلب اول، دانستند [۸۹، ج ۱، ص ۳۰۲]. ایشان با الهام از پیشینیان، قائل به تلفیق دیدگاه عسکری و ابن‌رشیق شده و به ارائه مفاهیمی دقیق و بسیار نزدیک به هم دست‌یافتند؛ از جمله، آنرا خروج از یک غرض به غرض دیگر شمردند، که با بازگشت از مطلب مستقل دوم اما مرتبط با ماقبل، مطلب نخست کامل می‌شود [۵۴، ص ۶۲]؛ یا هدف آنرا، تثبیت و جلب توجه مخاطب به موضوعی متفاوت دانستند که با آمدن عبارت یا جمله‌ای که کاملاً در مطلب قبل نمی‌گنجد پدید می‌آید [۸۱، ص ۸۹]؛ یا آنرا، آوردن موضوعی مرتبط با موضوع اصلی شمرده‌اند که به طور غیرمستقیم و به قصد نقد، تمسخر، مدح یا هر امر دیگری که بر توجه مخاطب بیفزاید یا نگرانی او را کاهش دهد، شکل گرفته باشد [۸۸، ص ۱۸]. با این حال، پیش از این، اختلاف‌های بلاغی قدما، موجب شده بود که مفسران نیز دچار اختلاف شده و در تطبیق استطراد در آیات، رویکردهای متفاوتی بیابند، به نحوی که میتوان آراء ایشان را به چهار دسته تقسیم نمود:

۱. دسته اول قائل به "نفی مطلق" شده و علت را ترجیح وحدت سیاق بر انقطاع دانسته‌اند؛ مانند دیدگاه مفسران در آیه ۱۷۲ سوره نساء [۲، ج ۱، ص ۶۰۵؛ ۴۸، ج ۱، ص ۵۹۷؛ ۶۱، ج ۹، ص ۴۲۵؛ ۶۷، ج ۱۱، ص ۲۷۳].
۲. دسته دوم به اتفاق، به اثبات مطلق آن رسیده‌اند، مانند قول مفسران در انتقال از یک عیب به عیب دیگری از طریق تعریض، در آیه ۴۵ سوره ابراهیم [۴۸، ج ۲، ص ۵۶؛ ۶۱، ج ۱۷، ص ۳۸؛ ۶۷، ج ۱۹، ص ۱۰۹].
۳. دسته سوم به وقوع استطراد به‌عنوان یکی از وجوه تفسیر آیه، توجه یافته‌اند، اما با اعتبار گرفتن موضوع و مصادیق مختلف در آن، مانند تفاسیر ارائه شده در آیه ۳ سوره مائده [۲، ج ۶، ص ۶۰؛ ۴۸، ج ۱، ص ۶۰۵؛ ۵۹، ج ۳، ص ۲۶۸؛ ۶۱، ج ۸، ص ۷۹؛ ۶۷، ج ۱۱، ص ۲۸۶].
۴. دسته چهارم در نفی و اثبات آن در آیات همسان، به تناقض افتاده‌اند؛ مانند قول زمخشری به حفظ سیاق در آیه ۱۷ سوره نساء [۴۸، ج ۱، ص ۵۹۷]؛ و قول به استطراد در آیه ۲۶ سوره اعراف [۴۸، ج ۲، ص ۹۷].

در حال حاضر نیز، شکل‌گیری استطراد مورد توجه پژوهشگران علوم قرآن قرار گرفته است؛ به‌ویژه میان نوگرایانی چون بدوی طبانه، عبدالفتاح لاشین، احمد مطلوب، احمد ابراهیم موسی که با نگاهی نو به تعریف و دسته‌بندی آن پرداخته‌اند. در حوزه

قرآن به‌طور خاص، رویکرد استطرادی علامه طباطبایی در تفسیر برخی از آیات مانند: آیه ۴۳ سوره نساء و آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامه [۵۷، ج ۴، ص ۳۹۵ و ج ۲۰، ص ۱۰۲] قابل توجه است. دسته‌بندی انواع استطراد از محمدنصیف جاسم الجبوری (۲۰۰۲) در کتاب «الاستطراد فی القرآن الکریم»، از دانشگاه موصل که توجهی خاص به نقش معنایی استطراد در قرآن نموده و مقاصد آن را به دوگونه تقسیم و در دو بخش ارائه داده است، نگاهی نو به شمار می‌آید؛ زیرا بخش اول را «استطراد تابع» نام نهاده و از هفت مقصد، مانند: مدح، ذم و تحضیض، یاد کرده و به بخش دوم، عنوان «استطراد متعرض» داده و آن را در هشت مقصد از جمله: توجیه و تبیین احکام طرح نموده است. او در مجموع کتاب، به بیش از هشتاد آیه استطرادی در قرآن کریم استشهد کرده است [۳۳]. در برخی از پژوهش‌ها نیز، موضوع استطراد در کنار مباحث دیگر مورد بررسی قرار گرفته است؛ مانند مقالاتی چون: «التناسب القرآنی»، مجله: البحوث و الدراسات الاسلامیه [۹۳]؛ «استقلال آیه تطهیر در قرآن کریم»، مجله: الهیات قرآنی [۹۱]؛ و «تحلیل کارکردهای قیاس در التفسیر الحدیث»، مجله: پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، که در آن از طریق بررسی موضوع اصلی، به مسئله استطراد در آیات قرآن نیز پرداخته شده است. در شعر عرب نیز موضوع استطراد گاه به‌عنوان موضوع اصلی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ مانند: «من قصص الاستطراد فی الشعر العربی»، مجله: رساله الإسلام [۹۶] و گاه به‌عنوان یک ویژگی برجسته، در سبک ادبی یک شاعر دیده می‌شود؛ مانند: «برخی از ویژگی‌های برجسته شعراعی»، فصلنامه: لسان مبین [۹۵].

اما آنچه تاکنون مورد توجه عالمان و مفسران قرار نگرفته است و بحث و بررسی پیرامون آن انجام نشده است، ارائه بازتعریفی روشن از استطراد و نمایاندن سه ویژگی بارز استقلال در هویت، ارزشمندی در معنا و تناسب با ماقبل و مابعد، در عبارات استطرادی قرآن کریم است، که در این نوشتار تلاش می‌شود، با بررسی هشت شاهد از قرآن کریم، نشان داده شود که استطراد قادر است بر مبنای تعریف بازیابی شده و با دادن آن سه ویژگی، در تفسیر قرآن کریم، نقشی تأثیرگذار ایفا کند.

### ۳. تعریف و نقش استطراد

در بخش سوم، در دو زیر بخش، ابتدا به تعریف‌ها و رویکردهای خاص عالمان بلاغت به استطراد و تعریف پیشنهادی از آن، سپس به اختلاف استطراد با فنون نزدیک، اشاره خواهد شد.

### ۳.۱. تعاریف، رویکردها و اختلاف با فنون نزدیک

در این بخش، واژه استطراد در لغت، تعریف‌های اصطلاحی پیشینیان و تعریف اصطلاحی پیشنهادی، در سه زیر بخش، طرح و مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

#### ۳.۱.۱. استطراد در لغت

واژه «استطراد» مصدر باب استفعال از ماده «طَرَدَ طَرْدًا» است که تنها ریشه آن «طَرَدَ» به معنای: دورساخت و «الطریده» به معنای: صید و «مطارده الأقران» به معنای: حَمَلَ بعضیهم علی بعضی، یا به یکدیگر حمله بردند، به کار رفته است [۲۰، ج ۳، ص ۴۵۵]؛ اما «الطرد» به معنای: إبعاد یا دورساختن و «الرجلُ مطرودٌ وطریدٌ» به معنای: دور و اخراج شده است [۶۹، ج ۱، ص ۳۱۱] و «طَرَدْتُهُ» به معنای: نَحَيْتُهُ، یعنی: او را دور کردم و «إطردَ الأمرُ» به معنای: أتبع بعضه بعضاً وجرى، یعنی: مسئله به صورت پی‌درپی جاری شد و استحکام یافت [۲۱، ص ۲۶۷] و «إطردَ الكلامُ» به معنای: «تتابع»، یعنی: به صورت متوالی ادامه یافت [۲۲، ج ۱۳، ص ۲۱۲]؛ اما «استطراد» نوعی حیل و نیرنگ است که در کاربردهای زیر می‌توان انعکاس آن را در معانی مشاهده نمود: مانند: «إستطردَ لهم» به معنای: فكلما استطردَ رجلاً كَرَّ عليه فجذله، یعنی: هرگاه مردی را تنها یافت، به او حمله برد و او را به زمین زد [۸۰، ج ۸، ص ۲۴] یا «قد استطردَ له»، یعنی: حیل‌های جنگی به کار برد [۲۱، ج ۳، ص ۲۶۸؛ ۳۵، ج ۲، ص ۵۰۱؛ ۶۹، ج ۱، ص ۳۱۰] و «الفارس يستطردُ ليحملَ عليه قِرْنَه ثم يكرُّ عليه» به معنای: يَتَحَيَّرُ فِي اسْتِطْرَادِهِ إِلَى فَيْتِهِ وَ هُوَ يَنْتَهِزُ الْفَرْصَةَ لِمُطَارَدَتِهِ، یعنی: جنگاور از دست دشمن به منظور ایجاد توهم در پذیرش شکست فرار می‌کند، تا دشمن به او هجوم‌برد و او در فرصت مناسب به او حمله‌ور شود [۲۲، ج ۱۳، ص ۲۱۲] و «إستطردَ في الكلام» به معنای: تَنَقَّلَ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى آخِرٍ، یعنی: از یک موضوع به موضوعی دیگر منتقل شد [۸۰، ج ۸، ص ۳۲۲]. واژه «استطراد» در معجم لغت نیز، انتقال از یک موضوع به موضوعی دیگر تعریف شده است [۸۲، ماده: طرد] که در آن قبل از اتمام یک معنا، ورود به معنای دیگر رخ می‌دهد [۳۸]؛ از مجموع آنچه بیان شد، می‌توان گفت: واژه «استطراد» حول معانی زیر می‌چرخد: اخراج [۲۰، ج ۳، ص ۴۵۵]؛ دور ساختن [۵۸، حدیث سلمان فارسی، ش ۶۰۲۸]؛ در پی دیگری آمدن [۳۵، ج ۱، ص ۱۱۰]؛ فرار به عنوان حیل جنگی [۷۴، ج ۱، ص ۱۱۰]؛ تعدی و تجاوز به حدود دیگران [۲۱، ج ۳، ص ۲۶۷]؛ انتقال [۸۲، ج ۲، ص ۵۵۴] و معنای لغوی نزدیک به معنای اصطلاحی آن، معنای آخر یا همان انتقال خواهد بود.

### ۲.۱.۳. تعریف‌های اصطلاحی استطراد

در تعریف و ماهیت استطراد از سوی علما، آراء مختلفی بیان شده است که هر یک در اثبات دیدگاه خود به آیه‌ای از قرآن کریم یا یک بیت شعر، استشهاد نموده و تلاش دارد، رویکرد بلاغی خود را از ساختار آیه بیرون‌کشد؛ اما گاه با تعریف برگزیده‌نهایی، هم‌خوانی نداشته و با نگاه تفاسیر مطابقت نمی‌یابد و گاه به خطا، فن یا غرض بلاغی دیگری، استطراد نامیده شده است که در ادامه، به مواردی از آن اشاره می‌شود.

جاحظ، آن‌را انتقال از یک موضوع به موضوع جالب‌تر به‌منظور برطرف کردن خستگی شنونده از یک‌نواختی کلام، تعریف کرده‌است، مانند: (هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ) [ص: ۴۹]، که پس از اشاره به جایگاه انبیاء، با آوردن هذا، کلام به ذکر بهشت و اصحاب آن انتقال می‌یابد [۳۲، ج ۱، ص ۱۱۲؛ ۴۲، ج ۱، ص ۷]؛ بحتری آن‌را به این می‌داند که گوینده در حالی که فردی را مدح می‌کند، فردی دیگر را مورد هجو قرار دهد [۵۶، ص ۵۹]، مانند: بیت ابوتمام که از زبان بحتری نقل شده و در حالی که اسبی را به زیبا بودن توصیف می‌کند، در همان حال فردی به نام "عثمان بن ادریس شامی" را مورد هجو قرار می‌دهد:

أَيَقْنَتَ - أَنْ لَمْ تَتَّبَت - أَنْ حَافِرَهُ // مِنْ صَخْرٍ تَدْمُرُ أَوْ مِنْ وَجْهِ عَثْمَانَ [۵۶، ص ۶۸].  
 عسکری آن‌را فنی می‌داند که متکلم در همان حال که معنایی را طرح می‌کند، در همان حال آن‌را مقدمه و سببی برای رسیدن به معنای دوم قرار دهد، مانند: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ إِنْ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى. إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [فصلت: ۳۹]. در این آیه، شاهد مثال عبارت: "إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى" است؛ زیرا درعین حال که به نزول باران و لرزش زمین اشاره می‌شود، در همان حال نزول باران دلیل و مقدمه‌ای برای اثبات قدرت خداوند، در بازگرداندن مردگان و زنده‌ساختن آنان می‌شود. در حقیقت او با استشهاد به این آیه، استطراد را عبور از مقدمه به نتیجه تعریف می‌کند و تصریح می‌نماید که «خداوند از قدرت خود در بازگرداندن و زنده کردن مردگان پس از مرگ خبر داده و سخن قبل را که درباره ریزش باران و رویش دوباره گیاه بوده است را بدون اینکه شنونده از آغاز کلام بتواند آن‌را پیش‌بینی کند، دلیل و مقدمه‌ای برای بیان آن قرار داده است» [۶۳، ص ۳۹۸]؛ اما باید توجه داشت که این آیه یک «تشبیه ضمنی» است که خود، یک فن بلاغی بوده و نمی‌تواند استطراد به شمار آید؛ زیرا در استطراد، لازم است دست کم سه امر حاصل

شود: قطع ناگهانی کلام، انتقال به مطلبی زائد یا اصلی، اما مرتبط و بازگشت ناگهانی به مطلب نخست؛ در حالی که در آیه فوق، صرفاً دو مطلب همانند در نحوه رویداد و نتیجه، در پی هم می‌آیند و به یکدیگر تشبیه می‌شوند، که حتی با فرض قبول انقطاع در آغاز (إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِي) و پذیرش انتقال از احیای زمین به احیای روز حشر، آنچه را که نمی‌توان به هیچ وجه یافت، بازگشت دوباره، به مطلب اول است که مانع از قبول مثال برای وقوع استطراد و رد دیدگاه عسکری، در استطراد شمردن یک عبارت تشبیهی می‌شود و شاید بتوان عبارت پایانی (إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) را به عنوان بازگشت دوباره گرفت، اما بسیار دور از ساختار شناخته شده استطراد است.

ابن رشیق آن را به این می‌داند که گوینده، مراد اصلی را با الفاظی متفاوت، قطع کند و مجدداً به مطلب نخست بازگردد [۱۲، ص ۲۳۶]؛ مانند این بیت دعبل خزاعی:

خَلِيلِيَّ مِنْ كَلْبٍ أَعِينَا أَخَاكُمَا // عَلَىٰ دَهْرِهِ، إِنَّ الْكَرِيمَ مَعِينٌ؛ که در بیت، با آمدن "أَعِينَا أَخَاكُمَا عَلَىٰ دَهْرِهِ"، کلام قطع می‌شود و انتقال صورت می‌گیرد و دوباره با آمدن "إِنَّ الْكَرِيمَ مَعِينٌ" به وصف کریم بازمی‌گردد.

زمخشری آیه شریفه: (... قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسًا التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ) [الاعراف: ۲۶] را شاهدی بر استطراد می‌گیرد و به کمک آن تعریف خود را از آن نمایان می‌سازد که می‌توان آن را انتقال به معطوف ظاهری با واو عطف خواند. این شیوه از استطراد برآمده از نگاه تفسیری او به آیه ۲۶ اعراف است، که با تصریح به اصطلاح بلاغی استطراد، در تبیین نحوه شکل‌گیری آن بیان می‌دارد: «ورود این آیه از باب استطراد و در پی اشاره به پوشاندن زشتی‌ها با برگ در آیه ۲۶ اعراف است و هدف از آن نمایاندن لطف الهی بر بندگان در آفرینش پوشاک و قبح عریان ماندن و تأکید دوباره است بر اینکه پوشش، بانی از باب‌های تقواست» [۴۸، ج ۲، ص ۹۷]؛ اما لازم است توجه شود، این امر تنها در حالتی استطراد محسوب می‌شود که مراد بازگشت (ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ) به لباس اول باشد؛ ضمن اینکه با آمدن لفظ «آیه»، ممکن است این شبهه پیش‌آید که مقصود کل آیه است، نه (لِبَاسًا التَّقْوَىٰ) و نه آن‌چنان که اهالی بلاغت (لِبَاسًا التَّقْوَىٰ) را شاهدی برای استطراد ذکر نمودند [۵۲، ج ۱، ص ۵۹] و مفسران از آن به عنوان یکی از وجوه تفسیری یاد کردند [۲، ج ۸، ص ۱۰۳]؛ زیرا اگر مراد از آیه، لباس حقیقی، یعنی لباس اول باشد، استطراد واقع شده است و در غیر این صورت صرفاً انتقال است؛ اما در تعبیر زمخشری که می‌گوید: "هذه الآية وارده علی"



سبیل الاستطراد عقیب ذکر بدو السوءات و خصف الورق علیها، إظهاراً للمنه فیما خلق من اللباس" [۴۸، ج ۲، ص ۹۷]، با آوردن لفظ «عقیب» و اشاره موردی به "بدوالسؤات" و "خصف الورق"، تا ادامه عبارت، مشخص می‌شود که مقصود، لباس تقوایی است که، بعد از اشاره به "سؤات"، در آیه ذکر شده است؛ بنابراین باید گفت: زمخشری، لباس تقوا را علی سبیل الاستطراد می‌داند و "خصف الورق" را لطف الهی، که جهت محافظت انسان عطا شده، تا او را از ذلت عریانی حفظ کند. همچنان در ادامه، به نکته دیگری اشاره می‌شود و آن، این است که پوشش، ذری از درهای تقوی است؛ این عبارت نیز ممکن است این شبهه را ایجاد کند که از آنجایی که لباس مادی، مصداقی از تقوا و عریانی، بی تقوایی گرفته شده است، پس دیگر استطرادی رخ نداده است، چون هردو یک موضوع‌اند؛ اما مفسر از لفظ باب استفاده نموده و لباس مادی را مدخلی و راهی برای رسیدن به مرتبه والای پوشیده شدن به لباس تقوی برشمرده است؛ لذا با اینکه از لحاظ موضوع هردو در حوزه تقوا دیده شده‌اند، اما مرتبه و جنس آن‌ها یکی نیست، اولی مادی و یکی از علل و مقدمات است و دومی روحانی و از متعلقات نفس و قلب و روح انسان است که به صورت معلول و نتیجه، در انسان ظاهر می‌شوند. ضمن اینکه یکی از شرایط وقوع استطراد، برقراری تناسب با قبل و بعد است و نمی‌تواند از موضوع عبارات جانبی منفک باشد؛ بر این اساس، لباس مادی اول و لباس معنوی دوم، در عین وحدت موضوعی در مراتبی متفاوت قرار دارند و ستر مادی، راهی برای رسیدن به ستر معنوی است و مانعی برای وقوع استطراد به‌شمار نمی‌روند.

نکته دیگر اینکه، چه‌بسا این شبهه پیش‌آید که عبارت (لباسُ التَّقوی) می‌تواند از نوع اعتراض یا حشو حَسَن یا حُسَن تخلص یا فنون نزدیک دیگر به آن باشد؛ لذا چه الزامی بر استطراد گرفتن آن وجود دارد؛ در پاسخ باید توجه نمود که ممکن است به دلیل نزدیک بودن فنونی که در آن‌ها انتقال و خروج از یک معنا به معنایی دیگر یا رجوع به معنای قبل با مقاصد و اهدافی متفاوت صورت می‌گیرد، اختلاف در نام‌گذاری پدید آید؛ اما علمای بلاغت به این امر توجه یافته و در مباحثی چون «اطناب»، به آن‌ها پرداخته‌اند [۴۲، ص ۲۰۶؛ ۴۳، ص ۲۳۱] و با ارائه نکات بسیار ظریف در ساختار و مقصد هر یک، به مرزبندی دقیق آن‌ها از یکدیگر، اقدام نموده‌اند، برای مثال شرط اعتراض را زائد نبودن [۲۳، ص ۱۳۰] و هدف پسندیده آن را زیباسازی، ذکر کرده‌اند [۹، ج ۱، ص ۳۳۵؛ ۶۸، ص ۱۱۱].

وقوع استطراد از دید زمخشری در این آیه، با خروجی شکل می‌گیرد که با انتقال از

(... قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَ رِيشًا ...) به عبارت (... وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ...) صورت می‌پذیرد و به تعبیر او به کمک «واو» عطفی که نقطه پرتاب از عبارات ابتدایی به عبارت پایانی آیه است، عبارت دوم به معطوف ظاهری تبدیل می‌شود [۴۸، ج ۲، ص ۹۷] و با توجه به اینکه معنای «ریشاً» را لباس دوم و لباس زینت انسان در زمین دانسته‌اند [۴۸، ج ۲، ص ۹۷]، به نظر می‌رسد که، معنای آیه چنین می‌گردد: ای بنی‌آدم ما پوششی که زشتی‌های شما را بپوشاند و لباس زینتی که برای شما آرامش ببار آورد را فرورستادیم، در حالی که لباس تقوی، از لباس تن و اموال نازل شده، برای شما بهتر است. زمخشری همانند علمای بلاغت، قصد اصلی آیه را، بیان نکته پایانی، در برتری یافتن لباس تقوی و تمایز بخشیدن به جنس آن از لباس ابتدایی می‌داند، که مخاطب ناآگاهانه درگیر مقدمات آن می‌شود؛ زیرا در عبارات آغازین، به لباس مادی و پوشاندن زشتی‌های ظاهری اشاره می‌شود، و به کمک اداتی به ظاهر عطف، به لباس معنوی تقوی که بودن آن بر تن کسی، بیانگر عدم وجود رذائل است، انتقال صورت یافته و استطراد رخ می‌دهد. ابن‌ابی‌الأصبع کاربرد استطراد را در قرآن کریم فقط در آیه ۹۵ سوره هود (أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ) محدود می‌سازد؛ زیرا در آن حکم وارد شده بر مدین به حکم وارد شده بر ثمود خروج یافته و انتقال می‌یابد [۵، ج ۱، ص ۱۳۰]. از دید او، معنا از یک عبارت به معنای دیگر انتقال می‌یابد؛ با اینکه در واقع امر، تنها دو بخش ابتدایی و انتهای کلام به یکدیگر تشبیه می‌شوند؛ اما ظاهراً باور او بر این است که «تشبیه» با چنین ساختاری، می‌تواند محل وقوع استطراد واقع شود. در نگرش او، انتقال از عبارت متعلق به مدین، به عبارت متعلق به ثمود با ادات تشبیه (کَمَا) انجام می‌یابد و در نتیجه حکمی برابر، درباره مدین و ثمود صادر می‌شود که می‌توان آیه را «دوری مدین از رحمت الهی، همانند دوری ثمود از رحمت الهی است»، معنا کرد؛ در حالی که آنچه رخ داده، تشبیه است و نه انتقال؛ ضمن اینکه هر انتقالی نیز نمی‌تواند استطراد به‌شمار آید؛ لذا براساس تعریف کنونی از استطراد، برطبق آنچه نزد علمای معاصر مطرح است، این شاهد مثال نمی‌تواند با تعریف مطابقت یابد؛ زیرا در تعریف مشهور و معاصر، استطراد عبارت است از خروج از یک غرض به غرض مرتبط دیگر که با بازگشت دوباره به مطلب نخست، کلام پایان می‌یابد؛ در صورتی حتی با فرض قبول انتقال به مطلب جدید نیز، انتقال و بازگشت به مطلب نخست صورت نمی‌گیرد و کلام پس از ذکر مطلب دوم پایان می‌یابد. قزوینی به انتقال از یک معنا به معنای مرتبط دیگر اشاره می‌کند، که با ذکر معنای اول، قصد رسیدن به معنای دوم، مورد توجه نیست [۴۳، ص ۳۴۹].

زرکشی استطراد را با تعریف «و هو التعریض بعیب انسان بذکر عیب غیره»، معرفی می‌کند؛ زیرا با این بیان گوینده با ذکر عیب شخص دیگری به عیب مخاطب تعریض می‌کند. او آیه شریفه: (وَ سَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَ تَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَ ضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ) [ابراهیم: ۴۵]، را به‌عنوان شهادی برای تعریف خود از استطراد ارائه می‌دهد [۴۷، ج ۳، ص ۳۰۰] و شاهد مثال را عبارت (مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا) می‌گیرد. از دید او نحوه وقوع استطراد در آیه، به این شکل است که ابتدا، قرار گرفتن مخاطبان، در جایگاه ظالمان به‌عنوان یک عیب برای مخاطبان شمرده می‌شود و پس از ذکر عیب مخاطبان و اتصاف آنان به اوصاف ظالمان، متعرض عیب ظالمان پیشین شده، به تشریح حال آنان می‌پردازد و در این مرحله، انتقالی که مورد نظر زرکشی است، صورت می‌گیرد و حال ظالمان پیشین، که به خود ظلم رواداشتند و از رحمت الهی دورماندند تشریح می‌شود. در ادامه آیه، صفت دیگری، برای ظالمان کنونی ذکر می‌شود که همان آگاهی از وصف حال پیشینیان است؛ زیرا درحالی مرتکب ظلم می‌شوند، که از عاقبت و سرنوشت ظالمان پیشین آگاهند؛ بنابراین به دو عیب متصف می‌گردند: برگرفتن اوصاف ظالمان و آگاهی از نتیجه ظلم آنان [۲، ج ۷، ص ۲۳۵؛ ۶۷، ج ۱۹، ص ۱۰۹].

اما آنچه که در واقع امر رخ داده است، بیان حقیقت «قرار گرفتن مخاطبان در جای ظالمان» است و اشاره غیرصریح به اینکه، ایشان نیز ظالم‌اند. بنابراین آنچه که در آیه به‌وقوع پیوسته است، فن «کنایه» است و با توجه به اینکه کنایه، آرایه‌ای مستقل است و وجه اشتراک با استطراد ندارد، باید گفت تعریف زرکشی و دیگر علمای بلاغت که طی قرون پیشین، در مسیر شکل‌گیری دانش بدیع، همانند فنون دیگر آن، تصحیح و ترمیم شده و به شکل معاصر کنونی درآمده، اینک همه جوانب این فن را دربرمی‌گیرد و ساختاری مشخص و مرزبندی شده از استطراد را می‌نمایاند که با تعریف‌های گوناگون پیشینیان هم‌سو نبوده و مثال‌های آنان را دربر نمی‌گیرد؛ در نتیجه مثالی می‌تواند گویای وقوع استطراد در آیه باشد که همه ابعاد فن در آن رخ داده باشد؛ در حالی که در این مثال چنین نیست و تنها امری که کلام را از یک سخن عادی متفاوت ساخته است، حکمی است که ابتدا به مخاطب داده شده، سپس به جمع ظالمان تعلق یافته است، اما کلام قطع نمی‌شود و انتقال به کلامی دیگر صورت نمی‌پذیرد و به‌ظاهر این تلقی شکل می‌گیرد که انتقال از یک حکم به حکمی دیگر صورت یافته است؛ علاوه بر اینکه عبارتی که در آن تعریض دیده شده است، تنها یک عبارت است و در آن تنها به یک معنا اشاره

شده است که به دو گروه بازمی‌گردد و این تعلق یک‌بار با تصریح صورت می‌گیرد و بار دیگر به اشاره، که نشانگر وقوع فن «کنایه» در کلام است. بنابراین آیه نمی‌تواند گویای وقوع استطراد باشد و حکایت از این دارد که فهم زرکشی از استطراد، با آنچه که اینک معاصران به آن دست یافته و در تعریف آن بیان می‌دارند، مطابقت ندارد.

سیوطی استطراد را حرکتی سریع به سمت موضوعی متفاوت و بازگشت با همان سرعت به موضوع اول می‌داند که گویا از ابتدا قصد بیان آن نبوده و عبارت معترضه‌ای است که میان کلام اصلی قرار گرفته است؛ مانند آیه شریفه: (لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا) [النساء: ۱۷۲]؛ او این شکل از استطراد را «انتقال به مافوق به طریق اولی» می‌نامد؛ زیرا در آیه، نفی ادعای شرک از سوی ملائکه مقرب که امکان وقوع تحریف بین آنان سزاوارتر است، به طریق اولی، ضرورت می‌یابد. او بر این باور است که در آغاز سخن، رد ادعای نصاری به فرزند بودن عیسی مسیح انجام می‌شود، سپس کلام در انتقالی سریع به رد اعتقاد اعراب جاهلی بر فرزند خدا بودن ملائکه می‌انجامد؛ در واقع استطراد در عبارت (و لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) [النساء: ۱۷۲]؛ صورت می‌گیرد؛ با این بیان که در آیه ۱۷۱ سوره نساء (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) اهل کتاب از غلو در دین و عقیده تثلیث نهی می‌شوند، آن‌گاه در آیه ۱۷۲، ابا نداشتن مسیح بن مریم به نفی فرزند یا خدا بودن ذکر می‌شود و ناگاه با عبارت (وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ)، بر ابا نداشتن ملائکه از اینکه بنده خداوند باشند، تصریح می‌شود؛ سپس بازگشت به مطلب اول که لزوم بندگی همگان، حتی پیامبران و فرشتگان است، صورت می‌گیرد.

اما لازم است این امر تبیین شود، که «انتقال» در دانش بدیع، خود به عنوان یک فن جداگانه در منابع و کتب بلاغی وارد گشته و بیشتر، با نام «الحیده والانتقال» شهرت یافته‌است که ابن‌ابی‌الاصبع آن‌را پاسخ به سؤال خاص پرسشگر با پاسخی عام تعریف نموده؛ مانند: انتقال پاسخ‌دهنده از شنیدن بیان خاص نمرود (أَنَا أَحْيَى وَ أَمِيْتُ) در جواب (رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ) [البقره: ۲۵۸]؛ به پاسخ عام (فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ) [البقره: ۲۵۸] [۵، ج ۱، ص ۵۶۵]؛ البته سیوطی و ابن‌اثیر آن‌را «انتقال» نامیده‌اند و دلیل انتقال در آن‌را کافی نبودن پاسخ، مغالطه یا عدم درک آن، از سوی مخاطب دانسته‌اند [۷، ص ۲۰۵؛ ۵۲، ج ۱، ص ۴۶۲]؛ البته این فن در دانش نحو «اضراب» نامیده شده و به دو نوع ابطالی و انتقالی تقسیم گشته‌است؛ که در

نوع اول، با کاربرد «بل»، قبل آن ابطال و بعد آن اثبات می‌گردد؛ مانند: آیه ۱۷۰ سوره بقره (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا) [البقره: ۱۷۰]؛ و در نوع دوم که اضراب انتقالی نامیده می‌شود، با استفاده از «بل»، قبل آن رها و بعد از آن مطلبی جدید بیان می‌شود؛ مانند: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ) [البقره: ۱۵۴] [۲۶، ج ۵، ص ۲۸۰]؛ اما آنچه باید روشن شود این است که انتقال مورد اشاره سیوطی، انتقال بدیعی به‌شمار نمی‌رود و تنها می‌توان آن را همان اضراب نحوی شمرد که حتی با فرض مستقل دانستن (وَلَا الْمَلَائِكَةُ) و قطع ناگهانی کلام، و قبول انتقال از نوع دوم به (الْمَلَائِكَةُ)، به علت عدم تحقق تمامی شرایط، نمی‌توان آن را استطراد شمرد؛ زیرا بنابر تعریف استطراد لازم است، پس از قطع کلام و انتقال، بازگشت دوباره‌ای به مطلب اول صورت گیرد که در اینجا نه تنها انقطاعی رخ نمی‌دهد، بلکه انتقال و بازگشتی نیز پدید نمی‌آید؛ زیرا به‌زعم علمای نحو «لا» زائد و تأکیدی بوده و (الْمَلَائِكَةُ) به (الْمَسِيحُ) عطف شده است، لذا عبارت ملائکه نمی‌تواند عبارتی مستقل به شمار آید تا انتقالی به آن صورت گیرد.

اما هم اکنون معاصران، در مقایسه با پیشینیان رویکرد نسبتاً منسجم‌تری یافته‌اند؛ زیرا در پی پیچ‌وخم‌های فراوان، نهایتاً به این تعریف جامع و دقیق رسیده و آن را خروج گوینده از یک غرض به غرضی دیگر دانسته‌اند که به دلیل ارتباط دو غرض، گوینده، باردیگر به قصد اتمام کلام به غرض اول بازمی‌گردد، مانند: قول سموئل:

و إنا لقومٌ لا نرى القتل سببه // إذا ما رأته عامر وسلولٌ ...

یقرب حبالموت آجلنا لنا // و تکرهه آجالهم فتطول؛ که در آن سیاق قصیده، افتخار به قوم شاعر است؛ اما از آن به هجو دو قبیله عامر و سلول منتقل می‌شود و بار دیگر به جایگاه اول که افتخار به قوم است بازمی‌گردد [۸۹، ج ۱، ص ۳۰۲]؛ یا به انتقال گوینده از موضوع اصلی به موضوعی فرعی به قصد توضیح یا تبیین بیشتر، که با تطویل، اطناب، اسهاب و حشو و بسط کاملاً تفاوت دارد، تعریف شده است [۹۲، ص ۶]؛ در برخی از منابع از آن با «حُسن تخلص» نام برده می‌شود و به انتقال از یک فن به فنی دیگر یا از یک موضوع به موضوعی دیگر به‌شیوه‌ای نیکو و قابل‌پذیرش و غیرمحسوس، همراه با ذکر تدریجی مقدمات زمینه‌ساز و استفاده از روابطی چون تشابه و هم‌سان بودن تعریف می‌شود [۸۵، ج ۲، ص ۵۶۱]؛ در معاجم لغت، آن را آغاز نمودن کلام با عبارتی می‌دانند که به قصد توضیح یا شرح یا تبیین بیشتر، با معنایی دور ادامه می‌یابد. در این‌گونه

منابع، تعبیر «انتقل فی القول» و «استطرد له فی الحرب»، به فرار ظاهری برای کمین کردن و حمله دوباره معنا می‌شود [۸۱، ماده: طرد] و از تعریف‌های دیگری چون: بیان یک معنا و ورود به معنای دیگر قبل از اتمام مطلب اول؛ یا زیباسازی کلام به منظور برانگیختن خشم مخاطب و بی‌اثر ساختن ادله مخالفان [۳۸، ماده: طرد] و انتقال از یک موضوع به موضوعی دیگر [۸۲، ماده: طرد] استفاده می‌شود.

### ۳.۱.۳. تعریف پیشنهادی

بنابر آنچه بیان شد، باید گفت، تعریف‌ها و رویکردهای تبیین‌کننده نگاه عالمان بلاغت به استطراد، به‌طور کامل تمامی مؤلفه‌های استطراد را دربرنگرفته و حتی گاه به تناقض با یکدیگر افتاده‌اند؛ برای مثال ابن‌رشیق و قزوینی بر عدم ارتباط بین معنای اول و دوم تأکید نموده و بحتری و عسکری برخلاف آنان بر ارتباط بین معنای اول و دوم تأکید می‌ورزند؛ اما با این حال می‌توان سه مؤلفه اصلی همه تعریف‌ها را که عبارت از «انقطاع، انتقال و بازگشت» است را، در تعریف جامع و نهایی ارائه شده، از سوی متأخران مشاهده نمود و از استطراد یک تصویر منقح و جامع ترسیم کرد و تعریف پیشنهادی نهایی «استطراد» را چنین ارائه داد که: «گوینده از معنا و مطلبی که در آن است، خارج و به معنا و مطلب زائد و جالب و درخور توجه یا مراد اصلی‌اش، که در ظاهر بی‌ارتباط ولی در واقع مرتبط است وارد شود، سپس به معنا و مطلب اول خود بازگردد».

لازم به یادآوری است که شاید بتوان پس از نگاهی گذرا به تعاریف و مثال‌های ارائه شده از سوی اهالی بلاغت، برای استطراد اقسامی برشمرد و اشکال نامتعارفی که از سوی برخی از عالمان مانند عسکری، ابن‌ابی‌الاصبع و سیوطی معرفی شده‌است را از انواع استطراد دانست؛ اما قطعاً، نباید از نظر دور داشت که هیچ‌یک از آن‌ها به غیر از تعریف زمخشری، با تعریف جامع و دقیقی که معاصران از استطراد ارائه داده‌اند، مطابقت نمی‌یابد و تنها می‌توان آن‌ها را به عنوان یک رویکردی مقطعی در مسیر شکل‌گیری آرایه استطراد در دانش بدیع به‌شمار آورد و میزان اهتمام مفسران را در به‌کارگیری آن در تفاسیر مورد ارزیابی قرارداد.

### ۳.۲. استطراد و دیگر فنون نزدیک

علی‌رغم تلاش مستمر علما در ارائه تعریفی مشخص از هر یک از آرایه‌ها و لحاظ نمودن

ابعاد و جوانب آن‌ها، با این حال به دلیل برآمده بودن تعریف‌ها و مثال‌ها از استنباط شخصی و سلائق فردی، تداخل‌های بسیاری در اصطلاحات و تعریف‌ها و نام‌ها پدید آمده است؛ اما به موازات این آسیب، تلاش پیگیر علما برای بازنگری و تبیین وجوه اختلاف و ویژگی‌های برجسته هر یک، این فنون را از یکدیگر جدا ساخت؛ در این بین استطراد نیز مانند بسیاری از فنون دیگر در نام، تعریف و مثال با چند آرایه نزدیک، تداخل اصطلاحی یافته که با تعیین مرز هر یک، تا حد زیادی، ابهامات موجود برطرف می‌شود. بی‌تردید با توجه به وجوه افتراق، استفاده صحیح، میسر خواهد شد و اینک با اشاره به وجوه خاص هر یک از فنون نزدیک به استطراد تلاش می‌شود، تا مرزهای آن با دیگر فنون آشکار گردد.

۱. «حُسن تخلص»: در لغت، پاکسازی و زدودن ناخالصی از یک شیء است که از

ماده «خلص» ریشه یافته و گاه با ورود عاملی خارجی مانند «تنقیه‌الشیء» به معنای: پاکسازی و گاه به طور ذاتی پدید می‌آید [۲۰، ج ۲، ص ۲۰۸]؛ البته گاه معنایی غیرمادی می‌یابد، مانند: «خالصه: صافه»: به معنای: زدودن ناخالصی [۳۵، ج ۳، ص ۱۰۳۷؛ ۶۹، ج ۱، ص ۷۹۷] و گاه معنای رسیدن، مانند: «خلص فلان الی فلان». در معنای اصطلاحی، ثعلب و ابن‌المعتر استطراد را حسن‌الخروج می‌نامند [۱۸، ص ۶۰؛ ۳۰، ص ۵۰]؛ ابن‌رشیق، حسن تخلص را خروجی بدون بازگشت [۱۲، ج ۲، ص ۳۹]؛ ابن‌ابی‌الاصبع، «براعت تخلص» [۵، ج ۲، ص ۴۳۳]؛ زرکشی، انتقال از معنای اولی که مقدمه معنای دوم است [۴۷، ج ۱، ص ۴۵] و مدنی خروجی بدون بازگشت می‌دانند [۷۸، ج ۱، ص ۲۳۵].

علت تداخل این فن با استطراد، در این بوده است که در تعریف هردو از «خروج» و «انتقال» استفاده می‌شود؛ اما علما در تفکیک آن دو به بحث پرداختند؛ از جمله، قرطاجنی سرعت سیر را اساس قرارداده و خروج تدریجی را «تخلص» و خروج همراه با انعطاف و نزدیک به التفات را استطراد نامیده است [۷۰، ص ۳۱۶]؛ سیوطی ترک کامل مطلب اول را تخلص و عبور سریع جرقه‌وار از مطلب اول به دوم و بازگشت دوباره را که گویی اساساً مطلب دوم، مراد گوینده نبوده است، استطراد شمرده [۵۲، ج ۱، ص ۴۷] و آنچه را که در آیه ۱۵۹ سوره اعراف (وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٍ) واقع شده را استطراد و نه تخلص نامیده است؛ زیرا در آن باردیگر بازگشت به قصه موسی صورت می‌گیرد [۵۲، ج ۱، ص ۶۱].

۲. «اقتضاب»: در لغت، از ریشه «قضب» به معنای: قطع است، مانند: قَضَبَ الشَّيْءَ یا اِقْتَضَبَ فلان الحدیث یعنی: ارتجله و اینکه بدون هیچ فکر و تدبیری کلام را قطع کرد [۲۰، ص ۱۰۰]. در واقع سه ویژگی قطع، ارتجال یا پیش‌بینی و سرعت حرکت انتقال در

آن متصور است [۲۱، ج ۳، ص ۱۰۸]. معنای اصطلاحی آن، همانند معنای لغوی است، زیرا ابن‌الرومی (۸۹۶) آن را معنای بسیار در کلمات کم و از انواع ایجاز شمرده؛ ابن‌اثیر رابطه‌ی مطلب اول و دوم را قطع شده دانسته [۸، ج ۲، ص ۲۴۴]؛ علوی آن را قطع سریع کلام گرفته است [۶۵، ج ۲، ص ۳۴۷]؛ قزوینی در آن حفظ تناسب ندیده است [۴۲، ج ۱، ص ۳۹۴]. معاصران آن را فاصله انداختن ناگهانی با الفاظی مانند "دع ذا"، که نشانگر به انتها رسیدن کلام قبل و آغاز کلام جدید است، تعریف کرده‌اند و اقتضاب نیکو را با آمدن اما بعد، بعد از آوردن مقدمه‌ای با حمد و ثنای الهی و صلوات بر پیامبر و اقتضاب بدیع را در فاصله‌انداختن بین یک قسمت و قسمت دیگر با لفظی چون اسم اشاره‌ی هذا، که نشان‌دهنده‌ی پایان یافتن قسمت قبل و ورود به قسمت بعد است، شمرده‌اند، البته مشروط به اینکه هر دو، از اقسام یک کل باشند، مانند: آیه ۲۸ سوره ص (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) [ص: ۲۸]؛ زیرا در آن به سه دسته از پیامبران شامل: پیامبران اواب، پیامبران مصطفیان و پیامبران اخیار، اشاره می‌شود [۸۵، ج ۲، ص ۵۶۱]، که در آن اضراب انتقالی با تقدیر «بل» بین مؤمنان و مصلحان و متقین و فجار صورت می‌گیرد [۲، ج ۱۲، ص ۱۸۲].

۳. «خروج»: در لغت، آن را نقیض دخول دانسته‌اند که به ماده «خرج، یخرج، خروجاً» بازمی‌گردد [۲۱، ماده: خرج]. ابن‌رشیق از میان دیگر علما، بیشترین تلاش را در تبیین اختلاف آن با استطراد و تخلص داشته‌است و براین تأکید نموده که در «خروج»، بیرون رفتن از نسیب به مدح یا غرضی دیگر به صورت ادامه‌دار، صورت می‌گیرد [۱۲، ج ۱، ص ۲۲۴]؛ در حالی که اگر در حال توصیف یک امر، امری دیگر اراده و کلام قطع شود و بازگشتی دوباره صورت‌گیرد، استطراد رخ می‌دهد، اما اگر کلام استمرار یابد «خروج» به شمار می‌آید [۸، ج ۲، ص ۳۹]. او خروج را سه نوع می‌داند: نوع اول خروج از مقتضای ظاهر که در آن اصل، باقی‌ماندن است، مگر اینکه سببی اقتضای خروج را داشته‌باشد [۵۳، ص ۲]؛ نوع دوم خروج لفظ به غالب است، مانند آیه ۳ سوره نساء (وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمْ)؛ زیرا "حجر" از دید علما قید نیست، بلکه تأکید حکم است [۴۷، ج ۲، ص ۳۸] و نوع سوم، خروج از یک معنا به معنای دیگر است که ابن‌معتز آن را از محاسن کلام شمرده است [۱۸، ص ۶۰] و مترادف استطرادی است که حاتمی (۳۸۸) از آن نام می‌برد [۳۶، ج ۱، ص ۲۲۶] و حلبی (۷۲۵) و نویری (۷۳۳)، این نام‌گذاری را به نقل از حاتمی به بحتری و به نقل از ابوتمام (۲۳۱) نسبت می‌دهند؛ در حالی که ابتدا ابن



معتز آن را خروج از یک معنا به معنای دیگر نامیده بود [۴۰، ص ۲۲۷؛ ۸۶، ج ۷، ص ۱۱۹]؛ یحیی بن حمزه علوی (۷۰۵) نیز «آغاز نمودن سخن را با یکی از فنون و خروج از آن» را استطراد و «عدم خروج از فن» را خروج دانسته [۶۵، ج ۳، ص ۱۲] و بعدها حموی و مدنی نیز بر همین اساس عمل نمودند [۱۱، ص ۴۴؛ ۷۸، ص ۲۲۹].

۴. «ادماج»: در لغت به معنای «لف» یا پیچاندن است، مانند: «أدمج الحبل»، به معنای «أجادَ فتلَه» یعنی: به خوبی طناب را پیچاند، معنای آن را «أحکمَ فتلَه» به معنای: محکم کردن پیچش نیز گفته‌اند و «دمج الشيء دمجاً» به معنای: دخل فی الشيء و إستتر فیهِ یعنی: وارد یک شیء شد و در آن پنهان گشت و در تعریف آن آمده است: ادخال الشيء فی الشيء [۲۱، ماده: دمج]. این فن، مورد توجه نخستین علما قرار گرفته است؛ از جمله، عسکری که بابی را به نام «مضاعفه» به آن اختصاص داده و آن را کلامی با دو معنای آشکار و اشاره تعریف کرده و ابن‌انثیر که همین تقسیم را تحت عنوان «ادماج» آورده است [۶۳، ج ۲، ص ۴۲۳]؛ اما ابن‌رشیق، ادماج را یکی از انواع استطراد و از اقسام آن دانسته است [۱۲، ج ۲، ص ۴۱]؛ علاوه بر او، اسامه بن منقذ (۵۸۴) آن باب را «تعلیق و اندماج» به معنای تعلق مدح به مدح و هجو به هجو و معنا به معنا نامیده است [۲۳، ص ۵۸]؛ ابن‌ابی‌الاصبع تفاوت آن دو را به این دانسته که در تعلیق به دو معنای مراد تصریح می‌شود، ولی در ادماج به معنای غیر مرادی که معنای مراد در آن پیچیده شده است، تصریح می‌شود [۵، ص ۴۵۱]؛ مانند آیه ۷۰ سوره قصص: (لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ) که در آن معنای مبالغه در حمد با مطابقه پیچیده شده است؛ زیرا خداوند حمد را انحصاراً به خود اختصاص می‌دهد. متأخران نیز به همین رویه ادامه دادند و ادماج را حتی اعم از «استتباع» که گاه آن نیز با استطراد مشتبه می‌شود، دانسته‌اند؛ زیرا در استتباع مدح شیء به شکلی صورت می‌گیرد که مدح دیگری به دنبال آن لازم می‌گردد [۴۰، ص ۲۹۶؛ ۴۲، ص ۲۷۵؛ ۸۶، ج ۷، ص ۱۶۴].

۵. «حشو حَسَن»: در لغت، هر چیزی است که حجمی را پُر کند و در اصطلاح هر مسئله زائدی است که لزومی به بیان آن نباشد [۳۴، ص ۸۷]. تفاوت آن با استطراد در این است که تمام آنچه که در حشو بیان می‌شود، زائد و بی‌فایده است، برخلاف استطراد که زیاده‌گویی در آن گاه مفید است و کاملاً ضروری، به شکلی که می‌توان ارتباط آن دو را از نوع عموم و خصوص من‌وجه دانست.

۶. «اعتراض»: شرط آن را زائد نبودن [۲۳، ص ۱۳۰] و هدف از آن را زیباسازی کلام

ذکر کرده‌اند [۹، ج ۱، ص ۳۳۵؛ ۶۸، ص ۱۱۱]. با اینکه سکاکی آن را حشو نامیده و شرط تحقق آن را تنها قطع نشدن کلام با حذف آن می‌داند [۵۰، ص ۲۰۲]، اما غالب علما بین اعتراض و حشو تفاوت قائل شده‌اند [۴۲، ص ۲۰۶؛ ۴۷، ج ۳، ص ۵۶]؛ بنابراین نقل ابن‌مالک، قدامه نیز آن را التفات نامیده است [۱۷، ص ۹۹] و برخی دیگر آن را «اتمام»، «استدراک» یا «رجوع» خوانده‌اند [۱۱، ص ۳۶۶]؛ بنابراین با توجه به ویژگی خاص استطراد در انتقال غیرعامدانه از معنای اول به معنای دوم، باید مرز آن را با دیگر فنون نزدیک، تعیین نمود [۱۱، ص ۴۴؛ ۴۹، ج ۴، ص ۳۱۵]؛ ضمن اینکه زمخشری به دلیل برخورداری از وجه متمایز دانش ادبی و بلاغی، خود نیز به‌وجوه اختلاف این فنون توجه یافته و در دیگر آیات به‌طور صریح از عناوینی چون التفات در «فسیحا» در آیه ۲ سوره توبه [۴۸، ج ۲، ص ۲۴۵] و اعتراض در «فانظروا» در آیه ۲ عنکبوت نام می‌برد [۴۸، ج ۳، ص ۴۴۸].

۷. «اطناب»: بیان مقصود با بیش از عبارات مورد نیاز که می‌تواند در معنا یا لفظ پدیدآید، مانند: ﴿وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ [طه: ۱۷]؛ زیرا مفهوم یمین فراتر از دست است که تنها به دلیل تناسب با سیاق، به کار رفته است و فرق آن با استطراد در این است که استطراد در معانی به‌کار می‌رود و اطناب در الفاظ [۷۴، ص ۱۴۱].

۸. «بسط»: به معنای «انتشار» و توسعه و برعکس ایجاز، آوردن جزئیات مفید، مانند (هِىَ عَصَاىَ) و بسط آن با آمدن (أَتَوَكَّؤُا عَلَیْهَا) [طه: ۱۸]؛ بنابراین هدف از آن کامل کردن معناست؛ زیرا با اکتفا به عبارت اول معنا ناقص می‌ماند و آمدن آن به اقتضای کلام است [۱۱، ص ۴۰۱].

#### ۴. نقش استطراد در تفسیر قرآن کریم

در این بخش به بحث و بررسی هشت آیه کریمه قرآنی پرداخته خواهد شد که براساس تعریف علما از استطراد هر یک به عنوان شاهی از قرآن ذکر شده است.

۱. آیه شریفه: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ. إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى. إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [فصلت: ۳].

عسکری این آیه را شاهی برای تبیین تعریف خود از استطراد می‌آورد و قصد دارد نشان دهد که درون تشبیه صورت گرفته در آیه، استطرادی نهفته است و یک چنین ساختاری می‌تواند استطراد نیز به‌شمار آید؛ در حالی که در تفاسیر، درباره نحوه ارتباط بخش اول و بخش دوم آیه چند قول است: قدرت پروردگار در رویش دوباره گیاه،

همانند قدرت پروردگار در احیای مردگان در روز حشر است [۶۱، ج ۱۸، ص ۵۷۱]؛ کسی که زمین را حیات می‌بخشد، قطعاً قادر است مردگان را حیاتی دوباره بخشد [۴۸، ج ۴، ص ۲۰۱]؛ ساختار آیه استدلالی در اثبات قدرت الهی است، که از طریق تشبیه آفرینش گیاه از زمین خشک به احیای مردگان به دست می‌آید [۶۰، ج ۷، ص ۱۲۵؛ ۶۷، ج ۲۳، ص ۲۰۵]. بنابراین، همچنان که مشاهده می‌شود، در همه اقوال تشبیه غالب بر سیاق آیه، مورد توجه واقع شده و ارتباط بین ابتدا و انتهای آیه تنها نوعی موازنه بین دو حقیقت جدا از هم تلقی شده است که به دلیل وجه شبه مشترک قدرت الهی در خلق آن‌ها در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. در احادیث تفسیری نیز از قول امام صادق (ع) صفت غالب بر آیه استدلالی است، که در احتجاج با دهریه در شکل‌ها و زمان‌های مختلف قابل طرح است [۲۵، ج ۴، ص ۷۹۲]. براین اساس، لازم است به این واقعیت توجه شود که در تفاسیر، برخلاف نگرش خاص عسکری در تعریف استطراد، این ساختار تنها گویای همانندسازی و تسری حکم معنای اول، به معنای دوم بوده و در آن استطرادی دیده نشده است؛ زیرا همچنان که ملاحظه می‌شود، ساختار آیه از همه شرایط لازم در تعریف استطراد که از سوی علما مطرح است و در انقطاع، انتقال و بازگشت خلاصه می‌شوند، بی‌بهره مانده و قطعاً این خلأ مورد توجه مفسران قرار گرفته و مانع از تصریح یا حتی اشاره به وقوع استطراد در تفاسیر این آیه گشته است.

۲. آیه شریفه: (... قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ) [الاعراف: ۲۶].

زمخشری اساس شکل‌گیری آیه را بر استطراد استوار می‌سازد و علاوه بر اینکه به یکی از وجوه تفسیری آیه اشاره می‌کند، به‌طور ضمنی نگرش و تعریف خود را از استطراد ارائه می‌دهد که در عمل نیز با آنچه علمای بلاغت آورده‌اند، کاملاً مطابقت پیدا می‌کند. لذا ضرورت می‌یابد وجوه تفسیری دیگر نیز از نظر گذرانده شوند، تا میزان توجه دیگر مفسران به وجه تفسیری او نمایان‌گردد و نشان‌داده شود که تا چه اندازه به استطراد شکل گرفته ولو به مضمون اشاره داشته‌اند.

در تفاسیر در اعراب و معنای لباس دوم چند قول مطرح است: ترجیح وجه نحوی نصب و عدم استقلال، به دلیل تناسب معنای لباس تقوی با آیات بعد [۴۸، ج ۱۲، صص ۳۶۶-۳۷۲]؛ برابردانستن هردو وجه [۶۷، ج ۱۴، ص ۲۲۲]؛ ترجیح وجه نحوی رفع، قول به استقلال، برترشمردن لباس تقوی و تمایز سنخ آن از لباس‌های دنیوی [۲،

ج ۸، ص ۱۲۹؛ ۱۴، ج ۸، ص ۷۲؛ ۱۹، ج ۲، ص ۸؛ ۵۷، ج ۸، ص ۶۹؛ ۶۰، ج ۴، ص ۲۳۷؛ ۷۱، ج ۷، ص ۱۹۶]؛ در روایت ابن‌ابی‌الجارود از امام صادق (ع) لباس تقوی، پاکدامنی و عفت و ریاض، مال و ثروت دنیا معنا شده؛ با این استدلال که از انسان پاکدامن و عقیف چیزی نمایان نمی‌شود، اما انسان بی‌عفت حتی اگر پوشیده باشد، به فجر و فسوق می‌افتد، این است که لباس تقوا برتر است [۲۵، ج ۲، ص ۵۲۶، ح ۳۸۱۶]؛ لذا باید گفت: در نگاه روایی لباس دوم نیز در عین حفظ تناسب با ماقبل، از سنخ لباس اول محسوب نمی‌شود. بنابراین، در تفاسیر، قبول وجه نصب یا رفع و قول به استقلال یا عدم آن، موجب اختلاف در تعیین مراد از (لباسُ التَّقْوَى) و ارتباط با قبل و بعد در کل آیه می‌شود و سه وجه تفسیری متفاوت را پدیدمی‌آورد که تنها در یکی از وجوه، که به ظاهر قول غالب نیز به شمارمی‌آید، در پی قول به انقطاع کامل و استقلال (لباسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ) و وجه نحوی رفع، وقوع استطراد استحکام می‌یابد. البته لازم است، پس از قول به استقلال، که بیانگر به‌دست‌آمدن دو شرط انقطاع و انتقال است، تحقق شرط سوم که بازگشت دوباره به مطلب اول است، نیز محرز شود و این امر تنها می‌تواند در قول به بازگشت (ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ) به لباس اول صورت‌گیرد که در تفاسیر چندان به آن توجه نشده‌است؛ زیرا مباحث غالباً بر گرد محور دو وجه نحوی رفع و نصب و استقلال (لباسُ التَّقْوَى) یا عدم آن می‌چرخد و حتی زمخشری خود نیز در ذیل تفسیر آیه به آن اشاره‌ای نداشته‌است؛ اما در صورت قول به کفایت همین مقدار از شرایط، می‌توان آن را استطراد شمرد و وجه تفسیری غالب را استطراد دانست و عملکرد مفسران را تمایل یافته به پذیرش آن دید.

### ۳. آیه شریفه: (أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ) [هود: ۹۵].

ابن‌ابی‌الاصبع این آیه را به‌عنوان تنها موردی که از استطراد در قرآن کریم می‌یابد، ذکر کرده است [۴، ص ۴۹]؛ که ظاهراً چندان به تعریف دیگران پایبند نبوده و یا از اساس، فهم او از استطراد با دیگران تفاوت داشته‌است؛ زیرا این ساختار تنها از سوی او ارائه شده‌است و در تفاسیر، نگاهی همسو با او شکل نگرفته‌است و تنها وجهی که در تفاسیر غلبه‌یافته و با قوت تکرار شده است، صدور حکم واحد بر دو گروه همسان بوده است. درباره‌ی رابطه بین بخش اول آیه در (أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ) و بخش دوم آن در (بَعَدَتْ ثَمُودُ) و نقش (کَمَا) در این بین، میان مفسران تنها دو قول مطرح است: ساختار آیه سوآلی انکاری است و ساکنان مدین همانند ثمودند [۶۱، ج ۱۵، ص ۴۶۵]؛ ساختار آیه

خبری ست و هلاکت به هردو برمی‌گردد [۴۸، ج ۲، ص ۴۲۵؛ ۷۱، ج ۹، ص ۹۳]. اکتفا به اشاره به تشبیه صرف، تنها به تفاسیر محدود نمی‌شود و در احادیث تفسیری نیز همین رویکرد، حاکم می‌گردد؛ از جمله، روایت علی بن ابراهیم قمی، پس از اشاره به فرستادن شعیب به سرزمین مدین و به هلاکت رساندن آنان، که مراد آیه را تشبیه نابودی ساکنان مدین به مردم ثمود و همانندی سرنوشت آنان در هلاکت یافتن می‌داند [۲۵، ج ۳، ص ۱۳۰]. بر این اساس، در هیچ‌یک از اقوال به‌جنبه‌ای فراتر از یکسان دیدن دو طرف آیه و تشبیه بخش اول به بخش دوم اشاره نمی‌شود؛ در حالی که برای تحقق استطراد، فراهم آمدن همه شرایط لازم است و در اینجا بر فرض امکان، تنها می‌توان، انقطاع و انتقال را با آمدن (كَمَا بَعَدَتْ ثُمُودُ) مشاهده نمود؛ اما اثری از بازگشت دوباره به عبارت اول (أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ) و استمرار کلام با آن دیده نمی‌شود.

۴. آیه شریفه: (وَ سَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَ تَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَ ضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ) [ابراهیم: ۴۵].

زرکشی استطراد را درت عریض می‌بیند [۴۷، ج ۳، ص ۳۰۰] و تعریض را نوعی انتقال؛ زیرا کلام به نوعی نامحسوس از اشاره به عیب دیگران به عیب مخاطب انتقال می‌یابد؛ اما این دیدگاه در کلام مفسران بازتاب نمی‌یابد و نمی‌توان اثری از آن را در تفاسیر یافت؛ زیرا عموم مباحث طرح‌شده در تفاسیر حول یک وجه اشتراک که نشان‌دهنده مخاطب در جایگاه ظالمان پیشین است و یک وجه افتراق که تعیین مصادیق ظالمان است می‌چرخد؛ اما نه به آشکار و نه به اشاره، از وقوع استطراد در آیه سخنی به‌میان نمی‌آید؛ اما درباره مصادیق، سه قول مطرح است: همه طاغوتیان و کافران؛ قول ارجح مدین و حجر [۶۱، ج ۱۷، ص ۳۸]؛ کافرانی مانند: قوم نوح، عاد و ثمود [۶۷، ج ۱۹، ص ۱۰۹]؛ گروهی که در مسیر ظالمان پیشین، قرار گرفته‌اند [۴۸، ج ۲، ص ۵۶]. در تفاسیر روایی نیز به دنبال تعیین مصادیق بوده‌اند: از جمله، معنای (الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ) را هلاکت‌یافتگان بنی‌امیه دانسته‌اند [۲۵، ج ۳، ص ۳۱۷]؛ بنابراین باید گفت، تعریض پدیدآمده، مورد توجه و پذیرش مفسران قرار گرفته‌است؛ اما آن را استطراد نشمرده و به انتقال و خروج موضوعی و بازگشت مجدد به موضوع اول اشاره‌ای نداشته‌اند؛ لذا بهتر آن است که فن پدیدآمده را کنایه خواند؛ زیرا به‌طور طبیعی با آیه، همراه است و نمی‌توان تفسیری را یافت که متوجه این بیان اشاره‌وار نگشته‌باشد.

۵. آیه شریفه: (لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَ مَنْ

يَسْتَنْكِفُ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرُ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً [النساء: ۱۷۲].

سیوطی با تکیه بر استقلال و انتقال کلام به (وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ)، صرف انتقال را برای وقوع استطراد کافی می‌داند؛ اما برخلاف این رویکرد غیرمتعارف، میان غالب مفسران، تنها موضوع جایگاه انبیاء (ع) و ملائکه و افضلیت هریک، اهمیت یافته و توجه آنان را به خود جلب نموده است و بی‌آنکه حتی اشاره‌ای به استطراد در آیه شود، به مقام مسیح (ع) و ملائکه پرداخته شده است؛ مگر یک مورد که ملائکه را مستقل دانسته و از وقوع استطراد به وضوح نام برده شده است [۵۷، ج ۵، ص ۱۵۱]؛ محور اختلاف در اقوال، قبول عطف و انکار استقلال عبارت (وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) است، که مفسران با قبول عطف، از استطراد دور، و با نفی آن، به استطراد نزدیک شده‌اند؛ اما اقوال بیان شده را می‌توان در چهار قول خلاصه نمود: نفی استطراد در پی انکار استقلال (وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) و ترجیح عطف برای حفظ ترتیب در مقایسه بین مسیح (ع) و ملائکه [۱۳، ج ۱، ص ۶۰۵؛ ۴۸، ج ۱، ص ۵۹۷؛ ۶۱، ج ۹، ص ۴۲۵؛ ۶۷، ج ۱۱، ص ۲۷۳]؛ قبول استقلال و انکار عطف و قول به وقوع فنون ادماج و متمیم به جای استطراد [۱۴، ج ۶، ص ۶۰]؛ نفی عطف و استقلال ملائکه و تصریح به استطراد [۵۷، ج ۵، ص ۱۵۱]؛ شاید بتوان استدلال مفسران منکر استطراد را، که حفظ طرفین مقایسه را به کمک عطف ضروری می‌دانند [۱۳، ج ۱، ص ۶۰۵؛ ۴۸، ج ۱، ص ۵۹۷؛ ۶۱، ج ۹، ص ۴۲۵؛ ۶۷، ج ۱۱، ص ۲۷۳] رد کرد و مانند زمخشری که در آیه ۲۶ سوره اعراف (یا بنی آدمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ) [۴۸، ج ۲، ص ۹۷] «واو» را در (وَ لِبَاسُ التَّقْوَى)، «عطفی ظاهری» می‌گیرد، در این آیه نیز، عطف نحوی بودن را، نادیده گرفت و قائل به استقلال عبارت و وقوع استطراد شد.

۶. آیه شریفه «تطهیر»: (یا نساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا / وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَ أَمِنَ الصَّلَاةَ وَ آتِينَ الزَّكَاةَ وَ أَطَعْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمُ تَطْهِيرًا / وَ اذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَ الْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا) [الاحزاب: ۳۲، ۳۳، ۳۴].

بنابه نظر شیعه، استطراد در بخش میانی آیه ۳۳ سوره احزاب شکل گرفته است؛ زیرا پیام آیه با انحصار اراده الهی آغاز و با تخصیص طهارت به اهل بیت (ع)، پایان می‌یابد؛ مفهوم کلی آیه، تعلق اراده تکوینی الهی به زدودن ناپاکی از وجود مصادیق اهل بیت (ع)

در آیه است، کلامی که در صورت قول به استطراد، از آیه قبل، شکل گرفته و با احکام مربوط به همسران پیامبر (ع) آغاز شده و تا اواسط آیه میانی ادامه یافته؛ اما ناگاه با قطع کلام، به طهارت ذاتی جمعی معین، اشاره شده و در پی آن، مجدداً به مطلب نخست، بازگشت صورت گرفته است. ناهماهنگی ظاهری در معنا و لفظ این بخش، با بخش‌های جانبی، ذهن را متوجه انتقال می‌سازد. انتقالی که ضمن بهره‌مندی از یک ارتباط درونی و پنهان، از پیوستگی ظاهری، به ویژه در ضمائر و لحن خطاب بی‌بهره است و حذف آن از میان آیه، تأثیری در عدم انسجام کلام ندارد.

مفسران شیعه، در ناهمگونی این بخش با بخش‌های قبل و بعد، تغییر و انتقال را دریافته و مصداق را غیر از همسران گرفته‌اند. برخی از مفسران و دانشمندان اهل سنت نیز با مفسران شیعه هم نظر بوده، قائل به انحصار آن به خمسۀ طیبه شده‌اند؛ مانند: طبری [۶۱، ج ۲۲، ص ۱۱]؛ طحاوی [۶۲، ج ۲، ص ۶۵۵، ح ۴۶۸۸]؛ حسکانی [۳۷، ج ۲، ص ۳۰]؛ ابن جزری غرناطی [۱۰، ج ۳، ص ۱۳۷]؛ سمهودی [۸۴، ص ۷۸]؛ نورالدین هیتمی شافعی [۹۰، ج ۲، ص ۴۲۱]؛ حاکم نیشابوری [۸۷، ج ۳، ص ۱۴۶]؛ آلوسی [۲، ج ۱۱، ص ۱۹۶]؛ و احمد بن محمد شامی شافعی، توفیق ابوعلم، بیومی مصری، حسن بن فرحان مالکی و ادریس الحسینی‌المغربی از دانشمندان و نویسندگان متأخر و معاصر [۲۹، ج ۱، ص ۱۵؛ ۳۹، ص ۳۷۳؛ ۷۶، ص ۲۸۸؛ ۸۴، ص ۸۱]. اما غالب علمای اهل سنت منکر انتقال بوده و هیچ‌گونه ناهمگونی بین دو عبارت نمی‌بینند و مصداق را همچنان همسران پیامبر (ص) یا مشارکت آنان با دیگران می‌دانند؛ لذا اختلاف در ناهمگونی و انقطاع و انتقال، ناشی از اختلاف در مصادیق «اهل بیت» است و اینکه مراد از «اهل بیت»، همسران پیامبر (ص)، خمسۀ طیبه (ع)، یا همسران پیامبر (ص) به همراه آنان یا دیگران است.

توجه به آرایه استطراد در این آیه، با استناد به دلایلی دیگر، نزد مفسران شیعه، و تعدادی از اهل سنت به انحصار مخاطب به خمسۀ طیبه (ع) منتهی گشته است و در مقابل، نادیده گرفتن استطراد، مصداق را به همسران یا مشارکت آنان با خاندان پیامبر (ص) به شکل عام یا وجوه دیگری که آن را از انحصار در مصادیق «حدیث کساء» در می‌آورد، کشانده است. دلیل قائلان به انحصار، انقطاع بخش میانی و دلیل مخالفان، التزام به حفظ سیاق است. از جمله دلایلی که در اثبات استقلال مفهومی، مصداقی و هویتی ذکر می‌شود و به اثبات وقوع استطراد می‌انجامد، دلایلی است که شیعه در اثبات

انحصار آیه به خمسۀ طیبه (ع) ذکر می‌کند؛ از جمله استثنافی بودن آیه، تشریف و تعظیم مقام اهل بیت (ع) و آمدن ضمیر "کُم" به جای "کُن" تغییر لحن خطاب از تهدید به تمجید، واردنشدن لطمۀ ساختاری به انسجام تعبیر در صورت برداشتن آن، استفاده از ضمیر "کُن" در هردو عبارت قبل و بعد [۵۷، ج ۶، ص ۴۲؛ ۷۷، ج ۳۵، ص ۲۰۷].

در بین مفسران، در موافقت با استطراد، می‌توان به طبری که ابتدا به بیش از شانزده روایت اشاره می‌کند که انحصاراً (بَلَّغُ) را به اهل بیت (ع) و مشمولان «حدیث کساء» اختصاص می‌دهند و با استفاده از تعبیر «قال آخرون» تنها یک حدیث را در اختصاص به زنان پیامبر (ص)، نقل نموده و آن را ضعیف می‌خواند [۶۱، ج ۲، ص ۲۶۳] و طبرسی با این استدلال که عرب، نَسَب را «بیت» نامیده و از لفظ «بیوتات عرب» برای اُنساب استفاده کرده و اجماع امت، مراد را بیت نبوت و رسالت دانسته، و روایات اصحاب بر انحصار به خمسۀ طیبه دلالت دارند [۶۰، ج ۸، ص ۱۵۵]، اشاره نمود و در مخالفت به فخررازی که قول به همراه ساختن زنان با خاندان پیامبر (ص) را ترجیح می‌دهد و مقصود از اهل بیت را زنان، فاطمه (س)، حسن (ع)، حسین (ع) و علی (ع) می‌گیرد و تبدیل مؤنث به مذکر را دلیل اضافه شدن مردان خانۀ پیامبر (ص) به زنان پیامبر (ص) می‌داند [۶۷، ج ۲۵، ص ۱۶۸] و آلوسی که با استناد به سه روایت مخالف و این که خانۀ پیامبر (ص) محل سکنای زنان او نیز بوده و "أل" در «البیت» عهد است و مقصود از آن همان منزل مسکونی ایشان بوده و لفظ «أهل» کلمه‌ای پُر کاربرد در نداء، میان عرب است، خطاب را خاص زنان می‌گیرد و استقلال را رد می‌کند [۲، ج ۱۱، ص ۱۹۳].

لازم به ذکر است که برخی از مفسران نیز مانند قاضی نورالله شوشتری به جدا بودن این بخش از آیه توجه یافته، اما آن را از باب التفات شمرده‌اند [۶۶، ج ۲، ص ۵۶۹]؛ برخی دیگر مانند مقریزی از علمای عامه [۸۴، ص ۸۳] و شوکانی حنفی [۵۵، ج ۵، ص ۱۹۲]، از انقطاع حاصل آمده با عنوان «استطراد» و «اعتراض» در کنار هم نام می‌برند؛ و برخی مانند طبرسی تنها به عادت عرب در کلام فصیح اشاره می‌کنند و انتقال و بازگشت دوباره را در این آیه، نشانه فصاحت کلام می‌دانند و به‌طور ضمنی به وقوع استطراد اشاره می‌کنند [۶۰، ج ۸، ص ۵۶۰].

در احادیث متعدد بسیار شیعی نیز بر انحصار آیه تطهیر به خمسۀ طیبه تأکید شده است که همه به روشنی، نحوه انقطاع کلام را در آیه تطهیر و تغییر مصادیق و موضوع را نمایان می‌سازند؛ از جمله، روایتی از جعفر طیار به نقل از پدر خود که می‌گوید: روزی



پیامبر(ص) در حالی که به رحمتی نازل شده از آسمان می‌نگریست، دوبار فرمودند: چه کسی دعا می‌کند؟ حضرت زینب (س) پاسخ دادند: من ای پیامبر خدا. پس فرمودند: برای علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) دعا کن، سپس حسن (ع) را در سمت چپ و حسین (ع) را در سمت راست و علی (ع) و فاطمه (س) را در پیشگاه خود نشانند و عباي خيبري را بر روی آنها انداختند و فرمودند: خداوندا! هر پیامبری خاندانی دارد و اینان اهل بیت من‌اند [۲۵، ج ۴، ص ۴۶۶؛ ۷۳، ج ۲، ص ۴۹۷].

بی‌تردید با توجه به استطراد، می‌توان به هویت مستقل، ارتباط درونی، اهمیت مطلب، استقرار بر فراز کلام و انتقال جهش‌وار سخن دست‌یافت و نکات ظریفی که از دید مخالفان دور مانده و به عنوان ادله انحصار مورد استناد قرار گرفته را لمس نمود؛ برای نمونه، با اینکه آیه جدا نازل شده، اما در کنار دیگر آیات مربوط به همسران قرار گرفته است، تا در ادامه خطاب‌های ارشادی آیات قبل، عصمت و طهارت اهل‌بیت (ع) را مطرح کند و همسران ایشان از این طریق، شایستگی هم‌جواری با آنان را یافته و خود را زنان عادی نشمارند و توجه یابند که منتسب به‌چنین خاندانی گشته‌اند؛ زیرا شرط ورود جمله معترضه، حفظ ارتباط درونی عبارات قبل و بعد است، حتی اگر بین آنها چندین جمله یا آیه فاصله بیفتد.

۷. آیه شریفه «تبلیغ»: (وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّه مُقْتَصِدَةً وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ / يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنْ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ / قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) [المائدة: ۶۶، ۶۷، ۶۸].

این آیه نیز یکی دیگر از ادله شیعه امامیه در اثبات ولایت امام علی (ع) به‌شمار می‌رود که در آن تنها موضوع تبلیغ را اعلام ولایت امام علی (ع) در روز غدیر خم می‌دانند و با قول به استطراد و نفی حفظ سیاق، این آیه را از دو آیه قبل و بعد خود جدا می‌سازند [۳، ج ۷، صص ۶۰-۸۵؛ ۵۷، ج ۶، ص ۴۲؛ ۷۲، ج ۱، ص ۳۴۴؛ ۷۵، ص ۱۳۰]. برخی از مفسران اهل سنت نیز مانند ابن‌ابی‌حاتم، حسکانی، ثعلبی، فخر رازی، آلوسی و رشیدرضا [۲، ج ۳، ص ۳۹۵؛ ۶، ج ۴، ص ۱۱۷۲؛ ۳۱، ج ۴، ص ۹۲؛ ۳۷، ج ۱، ص ۲۵۰؛ ۴۶، ج ۶، ص ۴۶۳؛ ۶۷، ج ۱۲، ص ۴۰۱]، شأن نزول آیه را در باره امام علی (ع)

می‌دانند، که در این صورت، حتی اگر موضوع اعلام ولایت نبوده و تنها مسئله بیان فضیلت ایشان بوده باشد، موضوع به مسئله قبل و بعد که یهود و نصاری است، ارتباط نمی‌یابد و در آن استطراد رخ می‌دهد.

در صورت قول به استطراد در یک نگاه کلی به سوره، همه این آیه به اعتبار آیه و آیات پیشین و پسین، استطراد است؛ با این بیان که موضوع اهل کتاب از آیه سیزدهم پیمان شکنی، لعن شدن، سنگ‌شدن دل‌ها، تحریف کلام الهی [المائده: ۱۳]، پیمان شکنی نصاری [المائده: ۱۴]، پیروی از رسول الله (ص)، کفرآمیز بودن برخی اقوال، ادعای فرزندی، دوستداران انحصاری خداوند، احکام مورد تأیید تورات [المائده: ۴۵]، برحذر داشتن از دوستی با اهل کتاب [المائده: ۵۱]، منع از ارتداد [المائده: ۵۴] و باورهای خطای آنان یاد می‌کند [المائده: ۶۵، ۶۶]؛ اما ناگاه فرمان ابلاغ آنچه بر رسول الله (ص) نازل شده است و وعده محفوظ ماندن از گزند دشمنان وارد می‌شود و اینکه اگر چنین نکند، رسالت را ابلاغ نکرده است؛ پس از این آیه، بازگشت به موضوع پیشین اهل کتاب و فراخوان مجدد آنان به اسلام صورت می‌گیرد و تا پانزده آیه بعد ادامه می‌یابد [المائده: ۶۷-۸۲]؛ گرچه با انقطاعی دوباره موضوع مسیح (ع)، حواریون و درخواست مائده آسمانی تا آیات پایانی مطرح می‌شود [المائده: ۱۱۱-۱۱۹]، اما در آیه ۶۷ سوره مائده، تفاوت در موضوع و تغییر در ساختار از آرزو برای اهل کتاب با «لَو»، به ندایی صریح با (یا أَيُّهَا الرَّسُولُ) تبدیل - می‌شود و فرمان به رسول خدا(ص) با (بَلِّغْ) و تأکید بر آن روشن می‌گردد.

گرچه اندک مفسرانی چون طبرسی، بیضاوی، قرطبی، مراغی و طباطبایی [۲۸، ج ۲، ص ۳۴۷؛ ۵۷، ج ۶، ص ۴۲؛ ۶۰، ج ۳، ص ۳۸۳؛ ۷۱، ج ۶، ص ۲۴۲؛ ۷۹، ج ۶، ص ۱۵۸]، به وجود آیه استطراد در آیه توجه یافته‌اند، اما بی‌تردید لحاظ کردن آن، برداشتی محکم از آیه به دست می‌دهد و خداوند در سوره، درصدد بیان موضوع بسیار مهم و الزام‌آوری می‌گردد، که با موضوع آیات آغازین در آیه ۳ سوره مائده در ارتباط است؛ موضوعی که دین اسلام را تکمیل و نعمت را بر مسلمانان تمام و کافران، مشرکان و اهل کتاب را از آسیب به مسلمانان نومید می‌سازد [المائده: ۳]؛ زیرا از نظر شیعه، شأن نزول آیه «اکمال» نیز در مورد جانشینی امام علی (ع) و زمان آن در روز غدیر خم، و اعلام ولایت ایشان، آخرین فریضه‌ای بوده است که توسط پیامبر(ص) ابلاغ گردیده [۵۷، ج ۵، ص ۱۶۷-۱۸۳؛ ۶۰، ج ۳، ص ۲۴۶؛ ۷۲، ج ۱، ص ۱۶۲] و نعمت به واسطه ابلاغ ولایت علی(ع)، بر مسلمانان تمام شده است [۶۶، ج ۱، ص ۲۹۳].

کما اینکه در احادیث تفسیری بسیاری به ارتباط آیه تبلیغ و اکمال اشاره می‌شود و برخلاف ترتیب کنونی آن‌ها در مصحف، در تفاسیر زمان وقوع، آیه تبلیغ بر آیه اکمال تقدم می‌یابد، به نحوی که ابتدا فرمان به تبلیغ داده می‌شود و اعلام ولایت علی (ع) بر پیامبر (ص) تکلیف می‌شود؛ سپس بعد از اعلام علنی آن، آیه اکمال نازل می‌شود؛ از جمله روایاتی که به ترتیب و هم‌زمانی این دو آیه اشاره دارند، روایتی است که سیدرضی در مناقب از امام محمدباقر (ع) بدین مضمون نقل می‌کند: پس از بازگشت پیامبر (ص) از حجه‌الوداع در زمینی که «صوجان» نامیده می‌شد، آیه تبلیغ نازل شد و مردم در انتظار شنیدن سخنان بعدی ایشان ماندند تا ببینند چه انجام می‌گیرد، این انتظار تا آنجا به طول انجامید که تعداد، همانند حاضران، در بیعت گرفتن موسی (ع) برای هارون (ع)، به بیش از هفتاد هزار نفر رسید. بعد از قرارگرفتن پیامبر (ص) در جایگاه، جبرئیل، فرارسیدن زمان وفات پیامبر (ص) را به اطلاع رساند و ایشان را به ارائه وصیت و اعلام جانشین و انتقال میراث علوم انبیاء (ع) به وصی و اخذ پیمان از مردم برای اطاعت از امام علی (ع) فراخواند؛ زیرا خداوند می‌فرماید: پیامبری را از دنیا نمی‌برم مگر اینکه حجت را بر خلق تمام کنم و نعمتم را با ولایت اولیاء به اتمام رسانم، که این کمال توحید و تمام نعمت بر خلق است. اینک خداوند فرمود: امروز دین را کامل کردم و نعمت را بر شما به اتمام رساندم، علی (ع) ولی من و وصی پیامبر (ص) من است و اطاعت از او مانند اطاعت از پیامبر (ص) واجب است و هر که با ولایت او در روز حشر بر من وارد شود وارد بهشت می‌شود؛ پس او را معرفی کن و بر او با حاضران پیمان ببند. راوی ادامه می‌دهد: پیامبر (ص) از سرکشی اهل نفاق هراسیدند و از جبرئیل طلب نمودند تا خداوند ایشان را از شر آنان حفظ کند. تا اینکه به مسجد «خیف» رسیدند و باردیگر جبرئیل نازل شد و به ایشان فرمان داد تا حجت را بر مردم تمام کنند؛ اما ایشان مجدداً طلب فرصت کردند، تا اینکه به غدیر «خم» به فاصله سه میل تا «جحفه» رسیدند و در آنجا آیه تبلیغ نازل شد و به ایشان تکلیف شد که "بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ فِي عَلِيٍّ". در آنجا پیامبر (ص) مردم را به اقامه نماز جماعت فراخواندند و به دستور جبرئیل منبری اقامه شد و ایشان بر بالای منبر رفته، پس از حمد الهی و تجلیل و تعظیم مقام پروردگار و ذکر رحمت و علم واسعة الهی و استشهاد به وحدانیت خداوند و عبودیت خود در پیشگاه او و ادای رسالت در رساندن آنچه بر وی ابلاغ شده است، آیه تبلیغ را با تصریح نام علی (ع) تلاوت فرمودند؛ سپس برای مردم ماجرا را نقل کردند و اظهار نمودند: ای مردم بدانید که رضای الهی از من به دست نمی‌آید،

مگر آنچه که به من نازل نموده را ابلاغ کنم؛ سپس به نصیحت مردم پرداختند تا از اطاعت او سرپیچی نکنند و او را تنها نگذارند و بدانند که علی(ع) و فرزندان او ثقل اصغر و قرآن ثقل اکبر است و تا روز حشر از هم جدا نمی‌شوند [۲۵، ج ۲، ص ۲۲۶].

لازم به ذکر است که در نزول یک‌جای سوره مائده که با جدا بودن آیات تبلیغ و اکمال تناقض می‌یابد، اختلاف است؛ زیرا از دید برخی از اهل سنت [۵۵، ج ۲، ص ۲] و بنا به روایت ابوعبید و به نقل از ضمیره بن حبیب و عطیه بن قیس و روایات دیگری با همین مضمون، نزول سوره مائده به عنوان آخرین سوره نازل شده بر پیامبر(ص)، یک‌جا صورت گرفته است [۴۴، ج ۱، ص ۳۴۲]؛ اما بنا به اعتقاد شیعه و برخی از اهل سنت این سوره مدنی است، به جز آیه تبلیغ که در مکه و پس از حجه الوداع در غدیر خم و در اعلام ولایت علی(ع) نازل شده است [۷۲، ج ۱، ص ۱۷۱]؛ دیدگاه اهل سنت در آن مختلف است: برخی آن را مکی و موضوع آن را حفظ جان پیامبر(ص) از گزند کافران قریش دانسته‌اند [۶۱، ج ۸، ص ۵۶۷]؛ باور برخی بر اتفاق نظر مفسران در مدنی بودن است [۷۱، ج ۳، ص ۳۰] و آن را آخرین سوره نازل شده دانسته و با مکی شمردن آن موافق نیستند [۱۴، ج ۶، ص ۲۵۶]؛ برخی دیگر روایات وارد شده در حفاظت از جان پیامبر(ص) در مکه را منکر و غریب دانسته‌اند [۱۳، ج ۲، ص ۱۲۲]؛ برخی ضمن اینکه آن را مدنی می‌دانند [۲۴، ج ۳، ص ۵۲۹]، مراد را ابلاغ به اهل کتاب و نفی استقلال موضوع از قبل و بعد می‌گیرند [۶۱، ج ۴، ص ۱۹۶؛ ۶۷، ج ۱۲، ص ۴۰۱]؛ البته در پاسخ آنان بیان شده که یهود در مدینه در سال‌های آخر، از قدرتی برخوردار نبودند، تا بیمی از گزند آنان برود [۵۹، ج ۳، ص ۲۴۶].

در این نگرش، آیه تبلیغ در عین جدا بودن مراد، از جهت موضوع با قبل و بعد نیز بیگانه نیست؛ زیرا یهود به خاتمه یافتن قدرت مسلمانان با وفات پیامبر(ص) امید بسته بود؛ اما آیه تبلیغ که تعیین رهبری را بر پیامبر(ص) تکلیف می‌نماید، این تصور را باطل می‌سازد و با تکمیل آن با آیه اکمال که بعد از اعلام ولایت علی(ع) نازل می‌شود، ارتباط می‌یابد [۴۱، ج ۱، ص ۵۸۷؛ ۵۹، ج ۳، ص ۲۴۶].

براین اساس می‌توان گفت: با قبول نزول یک‌جای سوره، امکان وقوع استطراد منتفی می‌گردد و تنها احتمال پذیرش وقوع آن مشروط به قبول نزول جداگانه آیات تبلیغ و اکمال و پذیرش ارتباط آن دو باهم است؛ زیرا در این حالت، در عین اینکه در کلام انقطاع صورت می‌گیرد و سیر کلام از بحث درباره احکام یهود به مسئله رهبری انتقال می‌یابد، قرابت موضوع آیه، با قبل و بعد حفظ شده و بازگشت دوباره به مسئله یهود نیز انجام می‌گیرد؛ ضمن اینکه طرح موضوع رهبری می‌تواند زائد یا

مراد اصلی سوره تلقی شود و با این اوصاف، کل سوره از مؤلفه‌های وارد شده در تعریف معاصران از استطراد بهره‌مند شده و امکان قبول استطراد در آن قوت - می‌یابد. در نگاهی جزئی‌تر به آیات قبل و بعد آیه تبلیغ [المائده: ۶۶ و ۶۸] نیز مشاهده می‌شود که این آیه، میان آیاتی مرتبط با اهل کتاب قرار گرفته‌است که با قبول استطراد، موضوع و مصادیق از قبل و بعد آن جدا می‌شود و در صورت انکار آن، موضوع ابلاغ، به یهود و نصاری بازمی‌گردد؛ زیرا در آیه قبل سخن از انحراف یهود و نصاری در کاستن و افزودن مطالب به کتب آسمانی است و در آیه بعد اشاره به بی‌ثباتی آنان در دین و در این میان خطابی مستقیم به پیامبر(ص) است، شامل تکلیف به ابلاغ، برابری آن با رسالت و بهره‌مندی از پشتیبانی الهی.

مفسران در حفظ ارتباط یا قطع آن، اختلاف نظر یافته‌اند؛ برخی کاملاً به حفظ سیاق پایبند مانده و موضوع را مرتبط به یهود و نصاری دانسته و قائل به استطراد نشده‌اند [۲۴، ج ۳، ص ۵۳۹؛ ۴۸، ج ۱، ص ۶۵۸؛ ۶۷، ج ۱۲، ص ۳۹۹] و برخی با ذکر وجوهی غیرمرتبط با مسائل خاص یهود و نصاری، آن را کاملاً از قبل و بعد جدا ساخته و براساس استطراد به تفسیر پرداخته‌اند [۲۸، ج ۲، ص ۳۴۷؛ ۵۷، ج ۶، ص ۴۲؛ ۵۹، ج ۳، ص ۳۸۳؛ ۷۱، ج ۶، ص ۲۴۲؛ ۷۹، ج ۶، ص ۱۵۸]. اختلاف اصلی مفسران در مصداق‌یابی موضوع ابلاغ است که در آن آراء مختلفی بیان شده و به دنبال آن دیدگاه‌های کلامی و مذهبی متفاوتی پدید آمده‌است.

مفسران در یک قول مصداق را خاص و مرتبط دانسته‌اند؛ مانند: فخر رازی که در یک قول به دلیل نام‌بردن از یهود و نصاری در قبل و بعد آیه، وجه مرجح را امان‌یافتن از شر آنان می‌داند و به نفی استطراد می‌رسد و گاه مصداق را خاص، ولی غیرمرتبط شمرده‌اند، مانند خود او که در قولی دیگر، با قوی‌تر دانستن وجه تفسیری بیان فضیلت امام علی(ع) و به این دلیل که پیامبر(ص) بعد از نزول آیه بلافاصله دست ایشان را بالا برده، اعلام داشتند: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ؛ قائل به انفصال می‌شود و در وجه تفسیری خود به استطراد عمل می‌کند [۶۷، ج ۱۲، ص ۳۹۹]؛ در یک قول، مانند اندلسی موضوع را به یهود و نصاری بازمی‌گرداند و آن را تغییر حکم قصاص و رجم از سوی آنان ذکر می‌کند و استطراد را انکار می‌نماید [۲۴، ج ۳، ص ۵۳۹]؛ در قولی دیگر، با عنوان کردن موضوعی عام، ارتباط با یهود و نصاری را قطع نموده و مراد آیه را مسئله‌ای فراگیر و شامل تمام ارکان دین می‌شمرند، مانند زمخشری

و قرطبی که مقصود را تبلیغ تمام ارکان و همه آنچه بر پیامبر(ص) نازل شده است، می‌دانند و کتمان حتی یک امر را نافی ابلاغ رسالت می‌شمارند [۴۸، ج ۱، ص ۶۵۸؛ ۷۱، ج ۶، ص ۲۴۲] و در قولی دیگر، مانند نگرش بیضاوی، مصداق (ابلاغ) را همانند نماز می‌دانند که با از دست رفتن هریک از اجزاء، کل اعمال باطل می‌گردد [۲۸، ج ۲، ص ۳۴۷] و در قولی متفاوت، با عنوان کردن موضوعی خاص، ارتباط با یهود و نصاری را قطع شده و مراد را مواردی چون: ازدواج زینب بنت جحش، وجوب جهاد، ربودن شمشیر، فضیلت امام علی(ع) یا اعلام ولایت او می‌گیرند؛ مانند نگاه طبرسی که منکر حفظ سیاق است و دلیل ورود (بَلَّغ) را تشریف و تعظیم می‌داند و موضوع «ابلاغ» را فرمان الهی به پیامبر(ص) برای اعلان ولایت امام علی(ع) در روز غدیر خم می‌شمارد [۶۰، ج ۳، ص ۳۸۳] و مراغی که موضوع آیه را خارج از موضوع یهود و نصاری می‌داند [۷۹، ج ۶، ص ۱۵۸].

پذیرش یا رد استطراد در این آیه، موجب شکل‌گیری دو دیدگاه متقابل گشته است؛ زیرا اهل سنت موضوع آیه را اعلام ولایت علی(ع) نمی‌دانند و نهایتاً در برخی از تفاسیر، این وجه تفسیری را به عنوان یکی از وجوه و تنها در ذکر فضیلت امام(ع) ذکر می‌کنند؛ اما شیعه به منظور اثبات وجه تفسیری خود، به دلایلی استناد می‌کند که به طور طبیعی به قول به وقوع استطراد می‌انجامد؛ از جمله اینکه، نزول آیه، جدا از بخش‌های قبل و بعد بوده است و در صورت پذیرش وحدت و ارتباط کامل، باید پذیرفت که این آیه، پیامبر(ص) را مأمور ساخته تا آیه بعد را که می‌فرماید: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ) [المائدة: ۶۸] تبلیغ کند؛ در حالی که سیاق درونی آیه ۶۷، خلاف آن را نشان می‌دهد و جمله (وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَنْ النَّاسِ) روشن می‌سازد، حکمی که پیامبر(ص) به تبلیغ آن مأمور بودند از چنان اهمیتی برخوردار بوده که ابلاغ آن برای جان پیامبر(ص) یا دین خداوند احتمال خطر داشته است؛ اما زمان نزول آیه هیچ خطری از ناحیه یهود و نصاری، تبلیغ ایشان را تهدید نمی‌کرده است [۵۷، ج ۶، ص ۴۲].

با قول به استطراد می‌توان در آیات سوره مائده با ویژگی‌های بارز آن روبرو شد؛ زیرا تشریح مقام و اکمال تکلیف نبوی در قلّه رفیع کلام، در نقطه اوج رسالت استقرار می‌یابد، به آن، هویتی مستقل می‌بخشد، سپس با حرکتی سریع و ناگهانی در تغییر موضوع، صیغه خطاب و موسیقی کلام، جنبشی انتقالی را شکل می‌دهد؛ در حالی که با نادیده گرفتن استطراد، همواره پراکندگی در کلام، ابهام در علت و غایت عبارت بی‌پاسخ

باقی می‌ماند؛ علاوه بر اینکه، علی‌رغم تعدد وجوه در اسباب نزول، با حفظ سیاق و اختصاص آیه به یهود و نصاری، حتی اگر وجه نصب امام علی(ع)، که ازدید مفسران اهل سنت محدود به ذکر فضیلت امام(ع) می‌گردد، به‌عنوان برترین و قوی‌ترین وجه تلقی نشود، با در نظر گرفتن هریک از خطاب‌های خاص و عام غیرمرتبط به یهود و نصاری، می‌توان به معانی عمیق‌تر، گسترده‌تر و مرتبط‌تر به اسلام و حیات مسلمانان دست یافت، که با عناصر دیگر آیه، در به‌خطر افتادن رسالت و کامل نشدن آن، تناسب معناداری می‌یابد؛ لذا با پذیرش استطراد، هریک از وجوه عام یا خاص غیرمرتبط به یهود و نصاری با وجه خاص اعلام ولایت امام علی(ع) قابل تجمیع بوده و هیچ‌گونه منافاتی بین آن‌ها پدیدار نمی‌گردد و این هم‌پوشانی به کاهش اختلاف تفاسیر در تعیین مصداق و موضوع آیه منتهی خواهد شد.

۸. آیه شریفه «اکمال»: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّتَهُ وَ الدَّمُّ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنَفَةُ وَ الْمُؤَفَّقَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا دُبِحَ عَلَى النَّصَبِ وَ أَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ الْيَوْمَ يَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ أَخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) [المائدة: ۳].

این آیه یکی از آیاتی است که از زوایای گوناگون کلامی، فقهی، ادبی و... مورد بحث قرار گرفته‌است و شیعه علاوه بر ادله کلامی، روایی و عقلی، با جداساختن زمان و مکان این بخش از آیه، و قول به وقوع استطراد بلاغی در آن، موضوع آن را به اعلام علنی ولایت امیرمؤمنان علی(ع) در روز غدیر خم از سوی پیامبر(ص) اختصاص داده‌است [۳، ج ۶، ص ۲۴۴؛ ۵۷، ج ۵، ص ۱۶۷ و ۱۸۲؛ ۶۰، ج ۳، ص ۲۴۶؛ ۶۶، ج ۱، ص ۲۹۳؛ ۷۲، ج ۱، ص ۱۳۶ و ۱۶۲]. برخی از اهل سنت نیز، مانند: حسکانی، ابن عساکر، ابن کثیر و سیوطی [۱۳، ج ۳، ص ۲۵؛ ۱۵، ج ۴۲، ص ۲۳۳؛ ۳۷، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ۵۱، ج ۲، ص ۲۵۹]، شأن نزول این آیه را در غدیر خم و بعد از آیه تبلیغ در ابلاغ ولایت امام علی(ع) می‌دانند.

با قبول استطراد در این آیه، وقوع آن را یک‌بار در (الْيَوْمَ يَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا...) [المائدة: ۳]؛ و بار دیگر در (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) [المائدة: ۳]، می‌توان مشاهده کرد؛ زیرا بخش ابتدایی آیه و دو آیه قبل از آن، درباره حکم حلال و حرام بودن گوشت‌ها و طعام‌ها و شماری از سنت‌های کهن جاهلی است که فسق و معصیت شمرده می‌شوند؛ بخش میانی با لفظ (الْيَوْمَ يَيْسَ) آغاز شده و با لفظ (دیناً) پایان می‌یابد و در بخش

پایانی مجدداً حکم استفاده از حرام در حال اضطرار و بخشش بی‌پایان الهی بیان می‌شود. دلیل وقوع استطراد در بخش میانی، عدم تناسب لفظی و معنایی این بخش با قبل و بعد آن است؛ زیرا با آمدن لفظ «الیوم»، پیوستگی کلام قطع می‌شود و انقطاعی آشکار صورت می‌پذیرد و با تغییر ساختاری در موضوع، پیام و صیغهٔ افعال میان متکلم و مخاطب، از بخش‌های جانبی خود تفکیک می‌یابد؛ زیرا اهمیت بیان، گوشت‌های حلال و حرام نمی‌توانسته موجب ناامیدی کفار بوده باشد و با بیان چند حکم فقهی دین به اتمام نمی‌رسیده است [۵۷، ج ۵، صص ۲۷۴-۲۷۵].

غالب تفاسیر نیز، هریک به نوعی، قائل به انفصال بخش میانی شده‌اند و وجهی را ذکر کرده‌اند که حکایت از امری عظیم دارد و نمی‌تواند به بیان یک حکم فقهی اختصاص یابد؛ از جمله تفاسیر اهل سنت، طبری [۶۱، ج ۸، ص ۷۹]، زمخشری [۴۸، ج ۱، ص ۶۰۵]، فخررازی [۶۷، ج ۱۱، ص ۲۸۶] و آلوسی [۲، ج ۶، ص ۶۰]، زمان (الْیَوْمَ) را عصر روز عرفه دانسته‌اند، «اکمال» را کامل شدن احکام یا خالی شدن حج از شرک گرفته‌اند، «اتمام نعمت» را پیروزی مسلمانان یا قطع امید کفار شمرده‌اند و «یئسوا» را ناامیدی از بازگشت به حرام یا غلبه بر مسلمانان دانسته‌اند؛ ابن‌عاشور نیز به‌جای استفاده از استطراد، «استئناف» را به کار برده و جمله (الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ...) را چنانچه بعد از آیه (الْیَوْمَ يَكْسِبُ...) نازل شده باشد، استئنافی شمرده و مراد از «اکمال» را اتمام احکام شریعت می‌داند [۱۴، ج ۶، ص ۱۰۷]؛ اما در هر صورت هیچ‌کدام، «یأس» و «اکمال دین» را به یک حکم فقهی اختصاص نداده‌اند و براین اساس ارتباط این بخش را با قبل و بعد خود قطع کرده‌اند.

تفاسیر شیعه نیز، زمان را روز هیجدهم در روز غدیر خم، و موضوع را بیان امر عظیم اعلام ولایت علی (ع) دانسته‌اند؛ امری که به دلیل اختصاص یافتن الفاظ «یأس» و «اکمال» به آن، از مرتبه و جایگاه لازم برخوردار گشته است؛ از جمله، طبرسی یکی از مفسران غیر شیعه که مقصود از (الْیَوْمَ) را زمان قدرت گرفتن مسلمانان و «اکمال» را کامل شدن احکام و شرایع، یا اتمام حج در حال خالی بودن از شرک یا قدرت یافتن در برابر دشمنان می‌داند و به نقل از صادقین (ع)، زمان نزول این بخش از آیه را، زمانی ذکر می‌کند که پیامبر (ص) در روز غدیر خم، پس از بازگشت از حج به عنوان آخرین فریضه، علی (ع) را به امامت نصب نموده، فرمودند: اللهُ اكْبَرُ عَلَىٰ اِكْمَالِ الدِّينِ، وَإِتْمَامِ النِّعْمَةِ، وَرِضًا لِلَّهِ وَوَلَايَةِ عَلِيٍّ (ع) و ادامه دادند: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ... [۶۰، ج ۳، ص ۲۶۸]؛ طباطبایی نیز (الْیَوْمَ) و (يَكْسِبُ) را در یک ظرف زمانی واحد می‌بیند و «اکمال» را کامل شدن تشریح و «اتمام» را



تمام شدن نعمت ولایت، با نصب امام علی(ع) می‌داند [۵۷، ج ۵، ص ۲۴۸]؛ بنابراین هیچ یک از تفاسیر، مسئله «یأس» و «اکمال» را به‌طور تنها یک مسئله فقهی محدود نساخته و بین بخش میانی و ماقبل و مابعد، قائل به برقراری هیچ نوع ارتباطی نشده‌اند و این یعنی همان استقلال در هویت.

علاوه بر آن، احادیث تفسیری بسیاری در ذیل آیه وارد شده‌است که به اتفاق بر همراهی اکمال دین در آیه اکمال و اعلام ولایت علی(ع) در آیه تبلیغ دلالت دارند؛ از جمله تعدادی، آخرین فریضه را تعیین ولایت علی(ع) از سوی خداوند و کامل شدن دین با آن می‌دانند؛ مانند: روایت امام باقر(ع) به نقل از علی بن ابراهیم [۲۵، ج ۲، ص ۲۲۳، ح ۲۹۰۲]؛ تعدادی، مکان و زمان نزول آیه را حجه الوداع در آخرین سال حیات پیامبر(ص) دانسته، موضوع آن را تعیین امام علی(ع) به عنوان نشانه و امام امت شمرده و مراد از اکمال را باقی‌نگذاشتن امری بدون تبیین و کامل شدن دین را در قرآن کریم دانسته‌اند؛ مانند: روایت ابن بابویه از امام رضا(ع) [۲۵، ج ۲، ص ۲۲۳، ح ۲۹۰۳] و محمد بن یعقوب در کافی [۲۵، ص ۲۲۴، ح ۲۹۰۳]؛ تعدادی به بانگ تکبیر بر آوردن پیامبر(ص) به محض نزول آیه، اشاره داشته و اینکه ایشان به خاطر توفیق در کامل نمودن دین و تمام کردن نعمت و رضای الهی به انجام رسالت و اعلام ولایت علی(ع)، ولایت حضرت را با عباراتی صریح ندا دادند و فرمودند: من کنت مولاه فعلی مولاه، اللهم وال من والاه و انصر من نصره و اخذل من خذله؛ مانند: روایت طبرسی از ابوسعید خدری [۲۵، ج ۲، ص ۲۲۴، ح ۲۹۰۴]؛ در بیانی دیگر از امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) نقل می‌شود که آیه بعد از اعلام ولایت علی(ع) به صورت علنی برای مردم در غدیر خم و بازگشت از حجه الوداع و به‌عنوان آخرین فریضه، نازل شد [۲۵، ج ۲، ص ۲۲۴، ح ۲۹۰۵] و از امام صادق(ع) از طریق فرزند ایشان نقل می‌شود که اسلام بر پنج اصل بنا شده‌است: شهادتین، نماز و زکات و ولایتی که پس از نزول آیه اکمال تعیین شد [۲۵، ج ۲، ص ۲۲۵، ح ۲۹۰۷]؛ از امام حسن مجتبی(ع) نیز به طریق شیخ طوسی در امالی نقل می‌شود که فرائض خداوند، نعمت‌های او محسوب می‌شوند که برای رسیدن بندگان به رحمت الهی و بالا رفتن از مراتب کمال نازل شده‌اند و باب این رحمت، وجود پیامبر(ص) و جانشینان اوست و آنگاه که اوصیای او معرفی شدند، آیه اکمال نازل شد و حقوقی بر مردم نسبت به ایشان تعیین گردید [۲۵، ج ۲، ص ۲۲۵، ح ۲۹۰۸]. بنابر آنچه در احادیث نقل شد، در تمامی روایات به اتفاق، نزول آیه اکمال همراه با ابلاغ تکلیف الهی به خلق دانسته شده و با آن وقوع، استطراد در آیه استحکام یافته است.

قرار گرفتن این بخش در میان آیات، به شکلی است که می‌توان در آن انتقال را به روشنی مشاهده نمود و در قلّه رفیع کلام، به مطلبی با هویتی مستقل و در عین حال مرتبط دست یافت، مطلبی مهم و متفاوت که شأنیت تفکیک را یافته و به‌طور جداگانه میان مطالب جانبی مطرح شده‌است. وجهی حیاتی و سرنوشت‌ساز که می‌توان با تفکیک آن از یک حکم فقهی محدود، به استقلال عبارت رسید و حتی نگرش سومی را با قبول هریک از وجوه دیگر که با وجه ولایت به تناقض نیفتد را، ارائه نمود و به جمع آراء نزدیک‌شد و از استطراد در تقویت ادله قطعی لامی، روایی و عقلی دیگر در اثبات ولایت امیرمؤمنان علی(ع) بهره‌برد. در این نگرش می‌توان از ادله قرآنی در اثبات انفصال بخش میانی استفاده نمود و به شکل‌گیری استطراد و به دنبال آن، به قطعیت ولایت علی(ع) دست یافت.

در پایان بررسی تعاریف و مثال‌های ارائه شده از سوی اهالی بلاغت، شاید بتوان برای استطراد اقسامی برشمرد و اشکال نامتعارفی که از سوی برخی از عالمان مانند عسکری، زمخشری، ابن‌ابی‌الاصبع و سیوطی معرفی شده‌اند را از انواع و اقسام نادر استطراد به شمار آورد، که قطعاً لازم است توجه شود که هیچ‌یک از آن‌ها با تعریف جامع و دقیقی که معاصران از استطراد ارائه داده‌اند، مطابقت نمی‌یابد و تنها می‌توان آن‌ها را به عنوان یک رویکردی مقطعی در مسیر شکل‌گیری آرایه استطراد در دانش بدیع به‌شمار آورد و میزان اهتمام مفسران را در به‌کارگیری آن‌ها در تفاسیر مورد ارزیابی قرارداد چنان‌که مشاهده می‌شود، در غالب تفاسیر نمی‌توان اثری از آن‌ها یافت.

## ۵. بحث و نتیجه‌گیری

از بررسی مباحث پیشین، شامل: تعاریف رویکردها، اختلاف با فنون نزدیک و نقش استطراد در تفسیر هشت شاهد قرآنی، نتایجی به‌دست‌آمد که در زیر به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. «استطراد» عبارت است از «خروج از یک معنا و ورود به معنایی درخور توجه، زائد یا اصلی و در ظاهر بی‌ارتباط که با بازگشتی دوباره به معنای اول شکل می‌گیرد. این فن یکی از آرایه‌های نقش آفرین در تفسیر است و موجب می‌شود عبارات استطرادی نسبت به ماقبل و مابعد خود، از هویتی مستقل برخوردار شوند و ضمن یافتن هویتی مستقل، در چارچوب کلی آیه یا سوره، به‌دلیل وحدت موضوعی با آن‌ها، ارتباط درونی خود را حفظ‌نموده و در نقطه اوج کلام استقرار یابند.

۲. مفسران گاه به این امر توجه یافته و گاه از آن گذشته‌اند؛ در خلال بررسی شواهد بلاغی از آیات قرآن، می‌توان با دیدگاه عالمان و مفسرانی که از استطراد تعریفی خاص ارائه داده‌اند، آشنا شد و در هریک از آن‌ها با ویژگی‌های بارز استطراد روبرو گشت.

۳. «استطراد»:

۱. به‌عنوان یک آرایه بدیعی، به‌دلیل تعریف‌های ناهمگون، آن‌چنان‌که باید نسبت به آن شناخت کافی صورت‌نگرفته و کاربرد آن روشن نگردیده‌است.
۲. می‌تواند در تفسیر آیات، بخش‌های به‌ظاهر پراکنده قرآن را، به‌عنوان یک آسیب جدی، به‌هم پیوند دهد.
۳. این توان را دارد که مراد دقیق آیات، اقوال و تفاسیر صواب را از ناصواب بازنمایاند.
۴. قادر است آراء کلامی و مذهبی مستند به قرآن و احادیث صحیح را تقویت نماید؛ از جمله، با استناد به استطراد، آیات ۳ و ۶۷ و ۳۳ سوره مائده و آیه ۳۳ سوره احزاب، از ادله اثبات ولایت امیرمؤمنان علی(ع)، به‌عنوان یکی از ارکان اساسی شیعه، از نظر زبان شناختی استحکام می‌یابند.

## منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. آلوسی، محمودبن عبدالله (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. تحقیق: علی عبدالباری عطیه، جلد ۱، ۳، ۶، ۷، ۸، ۱۱، ۱۲، لبنان، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون.
- [۳]. ابوالفتح رازی (۱۳۷۶). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. تصحیح: محمدجعفر یاحقی، جلد ۶، ۷، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- [۴]. ابن‌ابی‌الاصبع مصری، ابومحمد (۱۳۷۷). بدیع القرآن. مصر، نهضه مصر.
- [۵]. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). تحریرالتحجیر فی صناعه الشعر و النثر و بیان اعجاز القرآن. جلد ۱، ۲، قاهره، المجلس الاعلی للثقون الاسلامیه، لجنه احیاء التراث الاسلامی.
- [۶]. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم: تفسیر ابن‌ابی‌حاتم. تحقیق: اسعد محمد الطیب، جلد ۴، سعودی، نشر نزار مصطفی‌الباز.
- [۷]. ابن‌اثیر الحلبی، نجم‌الدین (۲۰۰۹). جوهر الکنز: تلخیص کنز البراعه فی أدوات ذوی البراعه. تحقیق: محمد زغلول سلام، اسکندریه، دارالمعارف.
- [۸]. ابن‌اثیر جزری کاتب، نصرالله بن محمد (۱۴۲۰). المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر. تحقیق: عبدالحمید محمد محیی‌الدین، جلد ۲، لبنان، بیروت، المکتبه العصریه للطباعه و النشر.
- [۹]. ابن‌جنی، ابوالفتح (۱۹۵۲). الخصائص. محقق: محمدرشیدرضا، جلد ۱، قاهره، مؤسسه هنداوی، شرکه کلمات عربیه للطباعه و النشر.

- [۱۰]. ابن جزری غرناطی کلبی، محمد بن احمد (۱۴۰۳). التسهیل لعلوم التنزیل. جلد ۳، لبنان، بیروت، دارالکتب العربی.
- [۱۱]. ابن حجه حموی، ابوبکر بن علی (۱۳۰۴). خزانه الأدب و غایه الارب. قاهره، المطبعه الخیریه.
- [۱۲]. ابن رشیق قیروانی (۱۳۷۴). العمده فی محاسن الشعر و آدابه و نقده. محقق: محمد محیی الدین عبد الحمید، جلد ۱، ۲، قاهره، دارالجلیل.
- [۱۳]. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۲). تفسیر القرآن العظیم. محقق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، جلد ۱، ۲، ۳، لبنان، بیروت، دارالمعرفه للطباعه و النشر و التوزیع .
- [۱۴]. ابن عاشور التونسی، محمد الطاهر بن محمد (۱۹۸۴). التحریر و التنویر: تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتب المجید. جلد ۶، ۸، تونس، الدار التونسیه للنشر.
- [۱۵]. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن (۱۴۱۵). تاریخ مدینه دمشق. محقق: عمرو بن غرامه العمری، جلد ۴۲، لبنان، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع .
- [۱۶]. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۳۲۷). الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علم البیان. قاهره، مطبعه الساده.
- [۱۷]. ابن مالک، بدرالدین بن مالک (۱۳۴۱). المصباح فی علم المعانی و البیان و البدیع. قاهره، المطبعه الخیریه.
- [۱۸]. ابن معتز. عبداللّه بن محمد (۱۹۳۵). البدیع. لندن، چاپ کراتشکوفسکی.
- [۱۹]. ابن عطیه اندلسی، ابومحمد (۱۹۹۳). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز. تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، جلد ۲، لبنان، دارالکتب العلمیه.
- [۲۰]. ابن فارس، ابوالحسین (۱۳۹۹). معجم مقاییس اللغه. جلد ۲، ۳. لبنان، بیروت، دارالفکر.
- [۲۱]. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. جلد ۳، لبنان، بیروت، دار صادر.
- [۲۲]. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد (۲۰۰۱). تهذیب اللغه. جلد ۱۳، لبنان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۲۳]. اسامه بن منقذ، ابوالمظفر (۱۹۶۰). البدیع فی نقد الشعر. تحقیق: احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید، قاهره، مطبعه مصطفی البابی الحلبی.
- [۲۴]. اندلسی، ابوحیان (۱۴۲۲). تفسیر البحر المحیط. تحقیق: الشیخ عادل احمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض و زکریا عبدالمجید النوقی و احمد النجولی الجمیل، جلد ۳، لبنان، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۲۵]. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۵). البرهان فی تفسیر القرآن. جلد ۲، ۳، ۴، قم، مؤسسه بعثت، مرکز الطباعه و النشر.
- [۲۶]. برکات، ابراهیم ابراهیم (۱۴۲۸). النحو العربی. جلد ۵، قاهره، دارالنشر للجامعات.
- [۲۷]. بغدادی، ابوطاهر (۱۴۰۹). قانون البلاغه فی نقد النثر و الشعر. تحقیق محسن غیاث عجیل. لبنان، بیروت، مؤسسه الرساله.
- [۲۸]. بیضاوی، ناصرالدین (۱۴۱۰). أنوار التنزیل و أسرار التاویل: تفسیر البیضاوی. جلد ۲، بیروت، دارالفکر.
- [۲۹]. بیومی مهران، محمد (۱۹۹۵). الإمامه و اهل البیت (ع). چاپ دوم، جلد ۱، قم، مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه، نشر نهضت.

- [۳۰]. ثعلب، احمد بن یحیی (۱۹۹۵). قواعد الشعر. قاهره، مکتبه الخانجی.
- [۳۱]. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن: تفسیر الثعلبی. تحقیق: ابو محمد ابن عاشور، جلد ۴، لبنان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۳۲]. جاحظ، عمرو بن بحر (۲۰۰۲). رسائل الجاحظ. تصحیح: علی بوملحم، جلد ۱، لبنان، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- [۳۳]. جبوری، محمد نصیف جاسم (۲۰۰۲). الاستطراد فی القرآن الکریم. موصل، دانشگاه موصل.
- [۳۴]. جرجانی، میر سید شریف (۱۹۹۸). تعریفات. تصحیح: خلیل المنصور، لبنان، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۳۵]. جوهری، ابونصر (۱۴۰۷). الصحاح تاج اللغه وصحاح العربیه. تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، چاپ: ۴، جلد ۱، ۲، ۳، لبنان، بیروت، مؤسسه الرساله، دار العلم للملایین.
- [۳۶]. حاتمی، ابوعلی (۱۹۷۹). حلیه المحاضره فی صناعه الشعر. تحقیق: جعفر الکتانی، جلد ۱، بغداد، دار الحریه.
- [۳۷]. حسکانی، الحاکم (۱۴۱۱). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تحقیق: محمد باقر محمودی، جلد ۱، ۲، تهران، وزارت ارشاد.
- [۳۸]. حسین، محمد کامل (۱۹۷۶). اللغه العربیه المعاصره. مصر، قاهره، دار المعارف.
- [۳۹]. حسینی مغربی، ادیس (۱۴۱۵). لقد شیعی الحسین (ع). قم، انوار الهدی، دار الاعتصام.
- [۴۰]. حللی، محمود بن سلیمان (۱۹۸۰). حسن التوسل الی صناعه الترسل. بغداد، دار الرشید.
- [۴۱]. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۸۳). تفسیر نور الثقلین. تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، جلد ۱، قم، المطبعه العلمیه.
- [۴۲]. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۲۷). الايضاح فی علوم البلاغه، المعانی، البیان و البديع. جلد ۱، قاهره، نشر عبدالحمید هنداوی.
- [۴۳]. \_\_\_\_\_ (۱۹۳۲). التلخیص فی علوم البلاغه. قاهره، نشر عبدالرحمن برقوقی.
- [۴۴]. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۰۳). البیان فی تفسیر القرآن. جلد ۱، بیروت، دار الزهراء.
- [۴۵]. خطیب تبریزی، یحیی بن علی (۱۴۳۲). الوافی فی العروض و القوافی. دمشق، دار الفکر.
- [۴۶]. رشیدرضا، محمد (۱۹۹۰). تفسیر القرآن الحکیم: تفسیر المنار. جلد ۶، قاهره، الهیئه المصریه العامه للكتاب.
- [۴۷]. زرکش، محمد (۱۳۷۶). البرهان فی علوم القرآن. تحقیق: بدرالدین محمد، جلد ۱، ۲، ۳، لبنان، بیروت، دار المعرفه.
- [۴۸]. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. تصحیح: مصطفی حسین احمد، جلد ۱، ۲، ۳، ۴، لبنان، بیروت، دار الکتب العربی.
- [۴۹]. سبکی، علی بن عبدالکافی (۱۴۲۳). عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح. تحقیق: عبدالحمید هنداوی، جلد ۴، لبنان، بیروت، المکتبه العصریه.
- [۵۰]. سکاکی، ابویعقوب (۱۹۳۷). مفتاح العلوم. قاهره، مطبعه الحلبي.
- [۵۱]. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶). الاتقان فی علوم القرآن. جلد ۲، لبنان، دار الفکر.
- [۵۲]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸). معترک الأقران فی إعجاز القرآن: اعجاز القرآن و معترک الأقران. جلد ۱، لبنان، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۵۳]. \_\_\_\_\_ (۱۳۰۶). شرح عقود الجمان فی علم المعانی و البیان. تحقیق: عبدالحمید ضحاه، مصر، قاهره، دار الامام مسلم.

- [۵۴]. شحود علی بن نایف (۱۳۹۲). الخلاصه فی علوم البلاغه. مشهد، سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، مؤسسه بلاغ مبین.
- [۵۵]. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴). فتح القدير الجامع بين فنى الروايه و الدرايه من علم التفسير. جلد ۲، ۵، سوریه، دمشق، دار ابن كثير.
- [۵۶]. صولی، ابوبکر محمد بن يحيى (۱۳۷۸). اخبار البحترى. سوریه، دمشق، مطبوعات المجمع العلمى العربى، مطبعه المفيد.
- [۵۷]. طباطبایى، محمد حسين (۱۳۷۱). الميزان فى تفسير القرآن. جلد ۴، ۵، ۶، ۲۰، تهران، منشورات اسماعيليان.
- [۵۸]. طبرانى، ابوالقاسم (۱۴۱۵). المعجم الكبير. قاهره، مكتبة ابن تيميه.
- [۵۹]. طبرسى، فضل بن حسن (۱۴۱۷). اعلام الورى باعلام الهدى. جلد ۳، ۸، قم، مؤسسه آل البيت.
- [۶۰]. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶). مجمع البيان فى تفسير القرآن. تحقيق: محمد جواد بلاغى، جلد ۳، ۴، ۷، ۸، لبنان، بيروت، مؤسسه الاعلامى للمطبوعات.
- [۶۱]. طبرى، ابوجعفر (۱۴۱۲). جامع البيان فى تأويل القرآن. جلد ۲، ۴، ۸، ۹، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۲، لبنان، بيروت، دار المعرفه.
- [۶۲]. طحاوى، ابوجعفر (۱۴۱۵). مشكل الاثار. جلد ۲، قاهره، مصر، مؤسسه الرساله.
- [۶۳]. عسکرى، ابوهلال (۱۳۷۱). كتاب الصناعتين. جلد ۲، قاهره، دار احياء الكتب العربيه.
- [۶۴]. علوى، المظفر بن الفضل (۱۹۷۶). نصره الاغريض فى نصره القريض. جلد ۳، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربيه.
- [۶۵]. علوى، يحيى بن حمزه (۱۳۳۲). الطراز المتضمن لأسرار البلاغه و علوم حقائق الإعجاز. جلد ۲، ۳، لبنان، دار الكتب العلميه.
- [۶۶]. عياشى، محمد بن مسعود (۱۳۸۱). تفسير العياشى. جلد ۱، ۲، تهران، المكتبه العلميه الاسلاميه.
- [۶۷]. فخر رازى، محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتيح الغيب: التفسير الكبير. چاپ سوم، جلد ۱۱، ۱۲، ۱۹، ۲۳، ۲۵، بيروت، مكتب تحقيق دار احياء التراث العربى.
- [۶۸]. \_\_\_\_\_ (۱۳۱۷). نهايه الايجاز فى درايه الاعجاز. قاهره، مطبعه الآداب و المؤيد.
- [۶۹]. فيروز آبادى، مجد الدين (۱۴۱۵). القاموس المحيط. جلد ۱، بيروت، دار الكتب العلميه.
- [۷۰]. قرطاجنى، ابوالحسن حازم (۱۹۶۶). منهاج البلغاء و سراج الادباء. تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجه، تونس، دار الكتب الشرقيه.
- [۷۱]. قرطبى، محمد بن احمد (۱۱۲۰). الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمن من السنه و احكام الفرقان: تفسير القرطبى. تصحيح: احمد عبدالعليم البردونى، جلد ۳، ۶، ۷، ۹، لبنان، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- [۷۲]. قمى، على بن ابراهيم (۱۴۱۱). تفسير القمى. جلد ۱، لبنان، بيروت، دار السرور.
- [۷۳]. قمى مشهدى، ميرزا محمد (۱۴۰۷). تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب. جلد ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.
- [۷۴]. كفى، ابوالبقاء (۱۴۱۳). الكلبيات. جلد ۱، لبنان، بيروت، مؤسسه الرساله.
- [۷۵]. كوفى، فرات بن ابراهيم (۱۴۱۰). تفسير فرات الكوفى. تصحيح: محمد الكاظم، تهران، مؤسسه چاپ و نشر.
- [۷۶]. مالكى، حسن بن فرحان (۱۹۹۸). نحو انقاذ التاريخ الإسلامى. چاپ دوم، رياض، مؤسسه يمامه الصحفيه.

- [۷۷]. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. جلد ۳۵، لبنان، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- [۷۸]. مدنی، علی صدرالدین بن معصوم (۱۹۶۹). انوار الربیع فی انواع البدیع. تحقیق: شاکر هادی شکر، جلد ۱، کربلاء، مکتبه العرفان.
- [۷۹]. مراغی، احمد مصطفی (۱۹۸۵). تفسیر المراغی. جلد ۶، لبنان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۸۰]. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق: علی شیری، جلد ۸، لبنان، بیروت، دار الفکر.
- [۸۱]. مسعود، جبران (۱۹۹۲). الرائد: معجم لغوی عصری رتبت مفرداته و فقا لحروفها الاولی. بیروت، دار العلم للملایین.
- [۸۲]. مصطفی، ابراهیم؛ الزیات، احمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد (۱۳۸۰). المعجم الوسیط. جلد ۲، قاهره، مجمع اللغة العربیة، دار الدعوة.
- [۸۳]. مطلوب، احمد (۱۹۸۶). معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها. بغداد، المجمع العلمی العراقی.
- [۸۴]. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی (۱۴۱۲). النزاع و التخاصم فی ما بین بنی امیه و بنی هاشم. قم، نشر الشریف الرضی.
- [۸۵]. میدانی، عبدالرحمن حبنکه (۱۹۹۶). البلاغ العربیة. جلد ۲، دمشق، دار القلم.
- [۸۶]. نویری، شهاب الدین (۱۳۶۵). نهاییه الارب فی فنون الادب. جلد ۷، تهران، امیر کبیر.
- [۸۷]. نیشابوری، حاکم (۱۴۱۱). مستدرک علی الصحیحین. جلد ۳، لبنان، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۸۸]. وهبه، مجدی؛ المهندس، کامل (۱۹۸۴). معجم المصطلحات العربیة فی اللغة و الادب. بیروت، مکتبه لبنان.
- [۸۹]. هاشمی، احمد (۱۳۷۹). جواهر البلاغ فی المعانی و البیان و البدیع. جلد ۱، مصر، المکتبه التجاریة الکبری.
- [۹۰]. هیتمی شافعی، احمد بن محمد (۱۹۹۴). الصواعق المحرقة فی الرد علی أهل البدع و الضلال و الزندقه. جلد ۲، مصر، دار البلاغ.
- [۹۱]. باقرزاده، عبدالرحمن (۱۳۹۳). "اثبات استقلال آیه تطهیر در قرآن کریم". الهیات قرآنی. ساری، پاییز و زمستان، شماره ۳. صص ۲۷-۵۶.
- [۹۲]. دیب، احمد (۴). "اشکالیه الاستطراد فی التالیف الشرعی المعاصر". جامعه الامیر عبدالقادر للعلوم الاسلامیة. قسطنطنیة.
- [۹۳]. طلال نعیمی، امیر (۲۰۱۳). "التناسب القرآنی". البحوث و الدراسات الاسلامیة. عراق، دیوان الوقف السنی. شماره ۳۲.
- [۹۴]. محمد جعفری، رسول؛ اصغریور، حسن؛ اوحدی، مرتضی (۱۳۹۵). "تحلیل کارکردهای سیاق در التفسیر الحدیث". تفسیر و زبان قرآن. سال چهارم، بهار و تابستان، شماره ۲، صص ۹۵-۱۱۲.
- [۹۵]. میرحسینی، سید محمد؛ زارعی کفایت، حشمت الله (۱۳۸۹). "برخی از ویژگی های برجسته شعر اعشی". لسان مبین. قزوین، شماره ۱، زمستان، صص ۱۹۹-۲۲۰.
- [۹۶]. نجدی ناصف، علی (۱۳۷۷). "من قصص الاستطراد فی الشعر العربی". رساله الاسلام. قم، سال ۹، شماره ۴، صص ۳۷۱-۳۷۷.





