

دو فصلنامه تفسیر پژوهی
سال چهارم، شماره هشتم
پاییز و زمستان ۹۶
صفحات ۶۱-۳۹

شواهد قرآنی در شرح کهن معلقات*

سیدمهدی ابن‌الرسول**

سید محمدرضا ابن‌الرسول***

چکیده

معلقات، مجموعه شناخته شده‌ای از برجسته‌ترین نمونه‌های اصیل شعر عربی پیش از اسلام است. این مجموعه، گنجینه‌ای از واژگان غریب، تعابیر نمادین، مضامین شگفت‌انگیز و آهنگی تأثیرگذار را در کنار انبوهی از نکته‌های صرفی، نحوی و بلاغی در خود جای داده است و به همین روی بسیاری از ابیات آن در کتاب‌های لغت، نحو و بلاغت قدیم و نیز کتب تفسیر و غریب قرآن و اعراب قرآن به عنوان شاهد به کار آمده است. از سویی ادبای بسیاری از دیرباز به شرح تفصیلی معلقات پرداخته‌اند که در این میان می‌توان به شرح‌های شیبانی، ابن‌انباری، ابن‌نحاس، زوزنی و خطیب تبریزی اشاره کرد. این شارحان در شرح خود بر ابیات معلقات و به هنگام تبیین نکته‌های لغوی، صرفی، نحوی یا بلاغی آنها شمار قابل توجهی از آیات قرآن کریم را به عنوان شاهد یا نظیر آورده‌اند. در این پژوهش - به عنوان یک پژوهش میان‌رشته‌ای نگارندگان - پس از مقدمه‌ای در باره روش‌شناسی شروح کهن معلقات، با ذکر نمونه‌هایی از این شواهد قرآنی و به روش توصیفی - تحلیلی، چند و چون رویکرد شارحان معلقات را به آیات قرآن بررسی‌شده و ضرورت و اهمیت مراجعه به آرای شارحان متون عصر ظهور اسلام و پیش از آن را در تفسیر آیات قرآنی به اثبات رسانده‌اند.

کلید واژه‌ها: شواهد قرآنی، تفسیر، استشهاد، معلقات، شروح معلقات، شعر کهن عربی

* - تاریخ دریافت: ۹۶/۰۷/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۲/۳۰

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی

*** استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

۱. مقدمه

دوران نزول قرآن و پیش از آنکه به عصر جاهلی مشهور است، دوران اوج شکوفایی شعر کهن عربی است. از سویی یکی از مهم‌ترین منابع اصیل تاریخی و تمدنی عرب، شعر عربی در عصر جاهلی است که بیانگر طبیعت، منش، اندیشه و رفتار آنان در آن روزگار است. راویان بصره و کوفه از کسانی بودند که به گردآوری شعر جاهلی پرداخته و نوشته‌های خود را به منتخبات عمومی، دواوین جداگانه شعرا و دواوین قبایل تقسیم کردند. از این میان، جنگ‌های شعر، برگرفته از اشعاری منسوب به این دوره و دارای ارزش ادبی و هنری و معانی دقیق و عمیق است که شاعران بنام جاهلی آن را سروده‌اند. از مهم‌ترین این تألیفات می‌توان به معلقات، مفضلیات، اصمعیات، جمهرة اشعار العرب و حماسه‌ها اشاره کرد. باز از این میان، قصاید موسوم به معلقات برجستگی خاصی داشته و از دیرباز توجه دانشمندان و ادیبان را به خود جلب کرده است. اینان در تألیفات ادبی، تاریخی، لغوی، نحوی، بلاغی و تفسیری خود فراوان به ابیات این مجموعه استشهاد کرده‌اند.

۱-۲. شروح کهن معلقات

برخی اصمعی را اولین شارح «القوائد الطوال» دانسته‌اند؛ ابن‌ندیم در الفهرست، کتاب «القوائد الست» را از تألیفات وی بر شمرده که البته در دسترس نیست. اما شروحي که در این مقاله مورد توجه بوده، چنین است:

۱-۲-۱. «شرح المعلقات التسع» از ابو عمرو شیبانی (درگذشته ۲۱۳ هجری).

۱-۲-۲. شرح «القوائد السبع الطوال الجاهلیات» از ابوبکر انباری (درگذشته

۳۰۴ هجری).

شواهد قرآنی در شروح کهن معلقات ۴۱

۱-۲-۳. «شرح القصائد المشهورات الموسومة بالمعلقات» تألیف أبوجعفر بن نحاس (درگذشته ۳۳۸ هجری).

۱-۲-۴. شرح «المعلقات السبع» تألیف زوزنی (درگذشته ۴۸۶ هجری).

۱-۲-۵. شرح «القصائد العشر» تألیف خطیب تبریزی (درگذشته ۵۰۲ هجری).

۱-۳. روش‌شناسی شروح کهن معلقات

این پنج شرح مشهور معلقات هر یک در زمینه شرح ابیات از روشی استفاده کرده‌اند که گاه با یکدیگر هم‌پوشی دارد. بیشتر در پایان‌نامه‌ای روش یکایک این شروح به تفصیل بررسی شده است (حسنعلیان، ۱۳۹۰ش). اما ما در اینجا تنها روش جمع‌بندی شده این شرح‌ها را به اختصار می‌گزاریم و یادآور می‌شویم که برخی از این موارد در همه شروح، نیامده است:

۱-۳-۱. گزارشی کوتاه از نام و نسب سراینده.

۱-۳-۲. مناسبت و داستان سرایش قصیده و اشاره به رویدادهای تاریخی.

۱-۳-۳. ذکر وزن و بحر قصیده و بیان زحافات و ضروریات شعری.

۱-۳-۴. یادکرد اختلاف روایات در ضبط بیت.

۱-۳-۵. شرح مفردات و تراکیب؛ شامل ذکر مترادفات، ریشه‌شناسی واژگان،

نکته‌های لغوی و صرفی، بیان وجه اطلاق و تسمیه کلمات و شناساندن اعلام.

۱-۳-۶. اعراب و نکته‌های نحوی بیت.

۱-۳-۷. نکته‌های بلاغی اعم از معانی، بیان (صور خیال) و بدیع.

۱-۳-۸. نکته‌های نقدی بر مبنای نقد کلاسیک و جزئی‌نگر، و اشاره به سنت‌های

شعری عرب.

۱-۳-۹. تفسیر عبارات مشکل، و بیان معنی بیت.

۱-۳-۱۰. استشهاد به شواهد قرآنی، حدیثی، شعری، امثال و حکم و اقوال مأثور در بیان موارد فوق.

۱-۴. پیشینه بحث

بر اساس جست و جویی که انجام گرفت، ظاهراً تاکنون اثری پژوهشی در خصوص موضوع مقاله منتشر نشده است، هر چند در باره استشهاد به قرآن در کتب نحوی و بلاغی آثاری در قالب مقاله و پایان‌نامه در دسترس است.

۲. یادکرد آیات قرآن در شروح معلقات

اینکه تفاسیر در بیان واژگان و دستور آیات، به شعر جاهلی استناد کنند، شگفت نیست؛ از ابن عباس منقول است که غریب قرآن را در شعر بیابید، چه «الشعر دیوان العرب» (ابن رشیق قیروانی، ۱۹۸۱م، ۱: ۳۰؛ سالم، ۱۳۸۶: ۲۳)؛ شعر شناسنامه فرهنگ عرب است. زمخشری در کشاف، طوسی در تبیان، طبرسی در مجمع البیان و ... به شعر جاهلی فراوان استشهاد کرده‌اند. از ابوعلی قالی نقل شده است که ابن‌انباری - از شارحان معلقات - سیصد هزار بیت شعر را به عنوان شواهدی بر تفسیر واژگان و عبارات قرآنی در یاد داشت (ذهبی، ۱۹۹۸م، ۳: ۴۲).

اما اینکه در شرح شعر پیش از اسلام به آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از پیامبر اسلام (ص) اشاره شود، محل تأمل است. به نظر می‌رسد علل استشهاد به آیات قرآن را بتوان در بندهای زیر خلاصه کرد:

۱-۲. شارحان معلقات، همه از حافظان قرآن بوده و با واژگان، تراکیب و تعابیر قرآنی انس داشته‌اند. این ویژگی به طور طبیعی باعث می‌شده که به هنگام شرح ابیات

شواهد قرآنی در شروح کهن معلقات ۴۳

شعری، چنانچه به واژه یا اسلوبی مشابه واژگان و اسالیب قرآنی بر می‌خورند، آیه مربوط برای آنان تداعی شود و از باب اظهار فضل هم که باشد، آن را متذکر شوند.

۲-۲. خوانندگان معلقات و شروح آن نیز معمولاً مسلمان و آشنا با قرآن بوده‌اند و گاه که شارحان احساس می‌کرده‌اند ممکن است نظرشان در توجیه لغوی، دستوری و بلاغی یک بیت، با انکار مخاطبان مواجه شود، به نمونه‌های قرآنی مشابه متمثل می‌شده‌اند.

۳-۲. از سویی ذکر آیات قرآنی که به گونه‌ای با بیت شعر مشابهت داشته، به فهم بهتر و تفسیر درست‌تر آن آیات کمک می‌کرده است. گفتنی است دو تن از شارحان معلقات (شیبانی و ابن انباری) هم خود در زمینه غریب القرآن هم صاحب اثرند (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ۱: ۴ و ۵).

۴-۲. در آیات قرآن کریم گاه موارد شاذی در حوزه لغت، صرف و نحو به چشم می‌خورد که با قواعد رایج و معمول مطابقت ندارد. یادکرد این آیات در ذیل بیت‌هایی مشابه از معلقات، زمینه را برای تبیین و توجیه قابل قبول شواذ قرآنی فراهم می‌سازد.

۳. رویکردهای استشهاد به قرآن

در اینجا نمونه‌هایی از این شواهد قرآنی را که شارحان معلقات از آن در شرح خود بهره برده‌اند، گزارده و رویکردهای لغوی، صرفی، نحوی یا بلاغی آنها را بیان می‌کنیم:

۳-۱. لغت

۳-۱-۱. نمونه اول (السباحات)

ابن نحاس در شرح بیت زیر از معلقة امرؤ القیس:

مِسْحٌ إِذَا مَا السَّابِحَاتُ عَلَى الْوَتَنِ أَثْرُنَ الْغُبَارِ بِالْكَدِيدِ الْمُرْكَلِ

در بیان واژه «السَّابِحَاتِ»، آیه شریفه «وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا» (نازعات: ۳)، را متذکر می‌شود (ابن نحاس، بی تا، ۱: ۳۷).

پیش از شرح و ترجمه بیت، یادآور می‌شویم که شاعران کهن عرب در وصف تیزتکی و تندتازی مرکب خویش تصویرگری‌های گونه‌گونی دارند. از جمله اوج تاخت اسب یا شتر را وقتی می‌دانند که اصطکاک دست و پای آن با زمین به حد اقل ممکن برسد. در این حالت اولاً آن مرکب بسان ماهی جلوه می‌کند که گویی در فضا شناور است؛ ثانیاً گرد و غبار برانگیخته از برخورد دست و پای آن با زمین هم به حد اقل ممکن می‌رسد، چه سم آن هنوز با خاک تماس حاصل نکرده، از آن جدا می‌شود. با این مقدمه، شاعر در بیت فوق می‌گوید وقتی حتی اسبان تیز تک - که به حد شناوری رسیده‌اند و می‌توان برای آنها وصف السابحات را به کار برد - هم بر اثر خستگی و درماندگی، آن چنان پای بر زمین سخت و پای خورده می‌کوبند که بسی گرد و غبار بر می‌انگیزند، در آن هنگام اسب من بدون احساس خستگی و سستی باز هم سریع و روان می‌تازد.

«سایح» صفت فاعلی از سَبَحَ - به معنی شناکردن و شناور بودن است. این صفت بسان بسیاری از صفات فاعلی جانشین موصوف می‌شود و به همین روی ارباب لغت برای آن معانی کِشْتی، سیاره، و اسب تندر و را ذکر کرده‌اند (ابن منظور، بی تا، ۲: ۴۷۰ - ۴۷۱؛ ازهری، ۲۰۰۱م، ۴: ۱۹۶).

اما در آیه شریفه برخی از مفسران «السابحات» را به معنی فرشتگانی دانسته‌اند که برای تحقق بخشیدن به امور الهی بسان اسبان تیز تک شتابان نزول می‌کنند یا به امر الهی در همه جا رفت و آمد دارند و با اختیاراتی که دارند، در برخی از پدیده‌ها تصرف می‌کنند. «نجوم» و «کشْتی‌ها» نیز از دیگر معانی یاد کرده مفسران است.

شواهد قرآنی در شروح کهن معلقات ۴۵

برخی نیز معنی اسبان تیز تک را برای آن ذکر کرده‌اند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۸: ۴۱۱؛ زمخشری، بی تا، ۴: ۶۹۳؛ طبرسی، ۱۳۷۹ق، ۵: ۴۳۰؛ طوسی، بی تا، ۱۰: ۲۵۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ۳۱: ۲۶ - ۲۷). می‌بینیم که نظر شارحان معلقات تنها مؤید نظر آن دسته از مفسران قرآن کریم است که سباحات را به معنی اسبان تندرو دانسته‌اند.

۳-۱-۲. نمونه دوم (صِرَّة)

دو تن از شارحان معلقات (ابن انباری و ابن نحاس) در بیت زیر از امرؤ القیس:

فَالْحَقَّ بِالْهَادِيَاتِ وَدَوْنَهُ جَوَاحِرُهَا فِي صِرَّةٍ لَمْ تَزِيلِ
برای بیان معنی «صِرَّة» به آیه «فَأَقْبَلتِ امْرَأَتُهُ فِي صِرَّةٍ فَاصْكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ»

(ذاریات: ۲۹)، اشاره کرده‌اند (ابن انباری، ۱۹۹۶م: ۹۵؛ ابن نحاس، بی تا، ۱: ۴۱).

شاعر در مقام وصف تیزتازی اسبی است که سوار شکارچی‌اش را به «هادیات»، یعنی صف نخست گله گاوان وحشی رسانیده تا بتواند آنها را به راحتی شکار کند. آنگاه می‌گوید: «جواحر» (گاوهای عقب‌مانده) در پس این اسب تیز تک بودند. حال اینکه «صِرَّة» چیست و در پی آن «تزیل» را چگونه باید معنی کرد، محل بحث است. دو شارح یادشده «صِرَّة» را به معنی جماعت (= گله و دسته) دانسته‌اند و بدین ترتیب «لم تزیل» وصف آن، و به معنی «متفرق نشده» است؛ یعنی این گاوهایی که آن اسب از آنها پیشی گرفته به صورت گله‌ای فراهم آمده - و نه پراکنده - بودند، به دیگر سخن هنوز درمانده و متفرق نشده بودند؛ چه، اولاً سبقت از گله‌ای خسته و پراکنده کار شاقی نیست و ثانیاً این گله با این وصف تماماً در اختیار شکارچی قرار خواهد گرفت.

اما در دو شرح ابن انباری و ابن نحاس، اقوال ضعیف دیگری نیز در خصوص «صره» در بیت با تعبیر «قیل» یاد شده است: صیحه، غبار، و شدت؛ یعنی آن گاوانی که در پس اسب بودند، با سر و صدایی فرو نشسته یا در غباری فرو نشسته همچنان می‌تاختند و یا با شدت تمام می‌تاختند و به تاخت و تاز، اهتمامی شدید و پاینده داشتند.

مفسران نیز در آیه محل بحث احتمالاتی مطرح کرده‌اند. به گزارش تفسیر بحر المحيط: ابن عباس، مجاهد و برخی دیگر کلمه «صره» را معادل «صیحه» یا «ضجة»، و قتاده و عکرمه نیز آن را به معنی «رنه» (نوعی جیغ کشیدن و «وای» گفتن از روی تعجب یا آه کشیدن از روی حسرت و ناپاوری) دانسته‌اند. ابومسلم اصفهانی (محمد بن بحر) آن را به معنی «جماعة» می‌داند. جوهری معنی «شده» را هم بر این دو معنی افزوده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۸: ۱۳۸). کشاف و تفسیر کبیر هم همین معنی صیحه را ترجیح داده‌اند (زمخشری، بی‌تا، ۴: ۴۰۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ۲۸: ۱۸۴). تفسیر مجمع البیان، نیز «صره» را به معنی «شده الصیاح» و «ضجة» گرفته و البته با تعبیر «قیل»، هم معنی «جماعة» را (منسوب به امام صادق علیه السلام) و هم معنی «رفقة (= همراهان)» را (از قول دیگری) برای این کلمه نقل می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ۵: ۱۵۷ و ۱۵۹).

می‌بینیم مفسران، بیشتر تمایل دارند معنی سر و صدا، فریاد، جیغ و آه را برای «صره» در نظر گیرند. با اندکی تأمل می‌توان دریافت که اگر معنی هسته‌ای «صره» گروه و جماعت باشد، معمولاً همهمه و ولوله، لازمه یک جمع است، چنان که عنایت و اهتمام یک گروه به یک مطلب طبعاً شدیدتر و بیشتر از توجه یک فرد به آن است. بنا بر این معانی «صیحه» و «شده» مدلول‌های التزامی این کلمه است و تا

قرینه صارفه‌ای نباشد نمی‌توان از مدلول مطابقی دست کشید و به ملازمات معنایی چنگ زد؛ آن هم به گونه‌ای که معنی اصلی اصلا مراد نباشد. شاید مفسران عبارت «فَصَكَّتْ وَجْهَهَا» را قرینه این معنی دانسته‌اند و آن را بر معنی اصلی ترجیح داده‌اند اما به هر روی شارحان معلقات با استناد به کاربردی دقیقا مشابه (فی صرة) بر معنی اصلی پای می‌فشارند. بر این اساس باید آیه را چنین معنی کرد که: همسر وی با چند تن از همراهان (کنیزان و ...) پیش آمد و بر سر و روی زنان (شگفت‌زده) گفت من که پیرزنی نازیم؟! البته اگر ماده «صرر» دو معنی هسته‌ای داشته باشد و سر و صدا یکی از آن دو معنی باشد، دیگر نمی‌توان بر ترجیح مفسران خرده گرفت.

۳-۲. صرف

۳-۲-۱. صفت فاعلی ویژه مؤنث

ابن نحاس و برخی دیگر از شارحان معلقات - از جمله خطیب تبریزی - در شرح بیت زیر از قصیده امرؤ القیس:

تَصَدُّ وَتُبْدِي عَن شَتِيَّتٍ وَتَتَّقِي
بِنَاظِرَةٍ مِّنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مُّطْفِلٍ

در بیان واژه «مطفل» و ویژگی صرفی آن به آیه شریفه «تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ» (حج: ۲)، اشاره کرده‌اند (ابن نحاس، بی تا، ۱: ۲۳؛ خطیب تبریزی، ۱۴۱۸ق: ۵۳).

شاعر در بیت فوق، نگاه کرشمه‌گون معشوقه‌اش را به نگاه پر از احساس آهویی تشبیه می‌کند که به فرزند خود می‌نگرد و البته چنان که گفته‌اند چشمان آهو در این حالت بسیار زیباتر می‌نماید. تمام بار این معنی را واژه «مطفل» بر دوش می‌کشد که به معنی «فرزند آورده» است. این واژه اسم فاعل از باب افعال است و فعل آن در این معنی همواره به صورت مؤنث (أَطْفَلَتْ) به کار می‌رود؛ اما چون فرزند آوردن /

فرزند زاییدن صفت ویژه مؤنث است (همچون «حامل» و «حائض»)، دیگر نیازی به ذکر تائید نیست و در اینجا هم با آن که مقصود از «وحش» آهوان ماده است، و از سویی کلمه «وحش» جمع یا اسم جنس جمعی است، باز به همین روی برایش نعتی آورده که علامت تائید ندارد.

برخی از نحویان همچون سیبویه این نوع واژگان را - هرچند به لحاظ ساختاری مانند اسم فاعل است - مصداق دیگری برای اسم منسوب می‌دانند (ابن نحاس، بی تا، ۱: ۲۳). به دیگر سخن «مطفل» مانند «تامر» (کسی که با تمر / خرما سر و کار دارد، تمری: خرما فروش یا خریدار خرما یا ...) است؛ یعنی مؤنثی که با امر «اطفال» و بچه آوردن مربوط است و با اطفال سر و کار دارد. به همین سبب در کتب لغت معتبر «المطفل» را به «ذاتُ الطُّفْلِ مِنَ الْاِنْسِ وَالْوَحْشِ» (فیروزآبادی، ۲۰۰۵م: ۹۲۳)، و یا «الطَّيْبَةُ مَعَهَا طِفْلُهَا وَهِيَ قَرِيبَةٌ عَهْدَ الْبَلْتَاغِ» (جوهری، ۱۹۸۷م، ۵: ۱۷۵۱)؛ ماده آهویی که به تازگی بچه آورده و بچه‌اش با اوست، معنی می‌کنند. این ساخت نسبت، مؤنث پذیر نیست و به فراخور معنی قابل اطلاق بر مؤنث و مذکر است. به همین روی به شبی که اطفال در آن از شدت سرما دوام نمی‌آورند هم «ليلة مطفل» می‌گویند (مجمع اللغة العربية، ۱۳۸۶ش: ۵۶۰)؛ یعنی شبی که به هر حال با طفل سر و کار دارد.

لازمه نظر سیبویه این است که کاربرد «حاملة» و «مطفلة» بنا بر وصف (اسم فاعل و نه اسم منسوب) اشکالی نداشته باشد و به همین روی در قرآن کریم و آیه یادشده «مرضعة» به کار رفته است ولی مفسرانی که نظر سیبویه را بر نمی‌تابند، به توجیه دیگری برای این کاربرد قرآنی متوسل شده‌اند. از نظر اینان اگر معنای فعلی وصف، بالفعل محقق شود، افزودن تائید بلا مانع است؛ یعنی مثلا برای زنی که در

حال شیر دادن به فرزند است، می‌توان «مرضعة» را به کار برد ولی اگر به استعداد و بالقوه بودن وصف، نظر داشته باشیم، نباید از تائیت استفاده کنیم؛ مثلاً اگر آن زن در حال انجام «ارضاع» نباشد، صرفاً باید واژه «مرضع» را برای او به کار برد (زمخشری، ۱۹۹۳م، ۱: ۲۴۹؛ ابوحنیفان اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۶: ۳۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۹ق: ۴: ۶۹).

اکنون کاربرد «مطفل» در بیت امرؤالقیس که قطعاً ناظر به بالفعل بودن این وصف است، چه چشم آهو را در حال نگاه به فرزند خود مورد نظر دارد، نشان می‌دهد که نظر این دسته از مفسران درست نیست و باید به نظر سیبویه و لوازم آن تن در داد.

۳-۲-۲. آشکار شدن حرف عله در موارد وجوب حذف

شیبانی، ابن انباری و خطیب تبریزی در شرح بیت زیر از قصیده امرؤالقیس:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي بِصُحِّحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ

در بیان علت ثبوت یاء در آخر فعل امر «انجل» به آیه شریفه «سُنْقُرُوكَ فَلَا تَنْسَى»

(اعلی / ۶)، اشاره کرده‌اند (شیبانی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۶؛ ابن انباری، ۱۹۹۶م: ۷۸؛ خطیب تبریزی، ۱۴۱۸ق: ۶۱).

می‌دانیم صیغه نخست فعل امر حاضر از «انجلی ینجلی انجلاء» (آشکار شدن)، به علت معتل اللام بودن به صورت «انجل» (به حذف حرف عله) در می‌آید. اما در زبان عربی پایان هیچ مصراعی به حرکت کوتاه ختم نمی‌شود و به همین روی، شاعر مجبور است کسره «انجل» را اشباع کند و به صورت «انجلی» بخواند. از سویی این اشباع، کلمه را به شکل صیغه چهارم امر حاضر (مفرد مؤنث مخاطب) در می‌آورد که - به ویژه اگر این یاء در نگارش هم آشکار شود - شبهه‌انگیز است.

شارحان ثبوت یاء در این کلمه را به ثبوت الف در آخر فعل «فلا تَنسِ» در آیه شریفه همانند کرده‌اند. چه اگر «لا» را ناهیه فرض کنیم، فعل یاد شده باید به صورت «فلا تَنسِ» (به حذف حرف عله) نگاشته و خوانده شود ولی به جهت رعایت فواصل آیات (الأعلى / فسوی / فهدی / المرعی / أحوی / فلا تنسی / یخفی ...) الفی بدان افزوده‌اند.

از سویی مفسران در توجیه این الف بر دو دسته‌اند؛ برخی همین توجیه (مراعات موسیقی کلام در فواصل آیات) را پذیرفته و برخی دیگر (همچون ابوحنبلان) این نظر را ضعیف و «لا» در «فلا تنسی» را نافیه دانسته‌اند (ابوحنبلان اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۸: ۴۵۳؛ زمخشری، بی تا، ۴: ۷۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ۳۱: ۱۲۸).

می‌بینیم نظر شارحان تعلقات تنها با یکی از دو وجه یادشده (ناهیه بودن «لا») سازگار است و این خود نشان می‌دهد که از نظر ایشان هماهنگی با موسیقی کلام بر رعایت قواعد صرفی و نحوی مقدم است.

اما در اینجا یادکرد دو نکته بایسته می‌نماید. نخست آنکه حرف روی در معلقه امرؤ القیس، لام است؛ به دیگر سخن، قصیده وی لامیه است و در زبان عربی تنها مطلع قصیده باید به اصطلاح «مُصَرَّع» باشد، یعنی هر دو مصراع آن هم‌قافیه باشند و چیزی به نام «تجدید مطلع» - که در قصاید فارسی رایج است - نداریم، چه اگر چنین می‌بود، «انجلی» باید به صورت «انجلِ» (مثل «بأمثل» در مصراع دوم) نگاشته و به صورت «انجلی» خوانده می‌شد. دوم آنکه گویا در آیه شریفه، نافیهِ انگاشتن «لا» اولی‌ست؛ چه ظاهراً حضرت حق می‌خواهد به پیامبر اطمینان خاطر بدهد که شما این آیات را «از یاد نخواهی برد»، نه آنکه ایشان را از نسیان نهی کند و بگوید «از یاد مبر». وجه نفی، مؤید دیگری هم دارد و آن آیات شریفه «لا تُحَرِّكْ

شواهد قرآنی در شروح کهن معلقات ۵۱

بِهِ لِسَانِكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۶ و ۱۷)، «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا * وَ لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فِتْنَسِي ...» (طه: ۱۱۴ و ۱۱۵) است.

۳-۳. نحو

۱-۳-۳. نقش و متعلقِ جار و مجرور

شیبانی و ابن انباری در شرح بیت زیر از معلقه طرفه بن العبد:

كَأَنَّ حُدُوجَ الْمَالِكِيَّةِ غُدُوَّةٌ خَلَايَا سَفِينٍ بِالنَّوْاصِفِ مِنْ دَدٍ

در بیان نقش شبه جمله «بالنواصف» به آیه شریفه «فَدَكَّرْ فَمَا أَنْتَ بِبِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ» (طور: ۲۹)، به عنوان نظیر اشاره کرده‌اند (شیبانی، ۱۴۲۲ق: ۴۰؛ ابن انباری، ۱۹۹۶م: ۱۳۶).

نخست ضمن شرح واژگان، معنی بیت را باید معلوم کرد. «حدوج» جمع «حدج» نوعی مرکب و ویژه زنان بوده است. «المالکیة» صفت جانشین موصوف (القبیلة یا العشیقة) است. «خلایا سفین» اضافه صفت به موصوف، و به معنی «السنن العظیمة» (کشتی‌های بزرگ و عظیم الجثه) است. «النواصف» جمع «الناصفة» به معنی دشت پهناور و دشت‌راه بی‌پایان است. «دد» را هم نام بیابانی گفته‌اند و هم به معنی لهو و لعب به کار رفته است. شاعر در مقام توصیف کوچ قبیله معشوقه خود (به نام خوله) است. می‌گوید: کجاوه‌های زنان قبیله بنی مالک (که خوله هم در میان آنان بود) در صبحگاه کوچ و در دشت بی‌کران دَد بسان کشتی‌هایی سترگ بودند. یا: شتران قبیله بنی مالک با کجاوه‌هایشان در صبحگاه کوچ و در آن دشت بی‌کران چنان

رقصان حرکت می‌کردند که گویی کشتی‌هایی سترگ‌اند (که در دریا با جنبشی رقص‌گونه پیش می‌روند).

شبه جمله «بالنواصف» در نگاه نخست به نظر می‌رسد وصف مشبّه به (کشتی‌ها) است چون پس از آن قرار گرفته است ولی در واقع در معنی، وصف مشبّه (حدوج) است و می‌دانیم شبه جمله، اگر معرفه‌ای را وصف کند، متعلق به محذوف است و نقش حال دارد؛ یعنی تقدیر جمله چنین است: «كَأَنَّ حَدُوجَ الْمَالِكِيَةِ غَدُوَّةٌ بِالنَّوَاصِفِ (/ وهی بالنواصف) من دد خلایا سفین».

در آیه شریفه هم شبه جمله «بنعمة» در نگاه نخست و در قیاس با آیاتی همچون «وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ» (عنكبوت: ۶۷)، شاید به نظر برسد که متعلق به «کاهن» یا «مجنون» باشد؛ ولی این وجه در معنی، پذیرفته نیست؛ بلکه در وصف مبتدا (أنت) است: «فَمَا أَنْتَ - وَأَنْتَ فِي نِعْمَةِ رَبِّكَ / فِي حَالِ اذْكَارِكَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ / مَلْتَبَسَا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ - بِكَاهِنٍ»؛ تو که (غرق) در نعمت پروردگارت هستی و از نعمت او برخورداری، کاهن نیستی (و نمی‌توانی باشی). بنا بر این چون مبتدا معرفه است، «بنعمة» متعلق به محذوف و حال برای آن خواهد بود. البته این حال، اصطلاحاً حال لازمه - و نه بسان اکثر حال‌ها منتقله - است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۸: ۱۴۸).

بهره‌ای که مفسران می‌توانند از بیت معلقه برگیرند آن است که شبه جمله می‌تواند حال برای مبتدا یا مسند الیه باشد، حتی اگر بلافاصله پس از آن قرار نگیرد. به دیگر سخن، هیچ استبعادی ندارد که در آیه محل بحث، «بنعمة» را حال برای «أنت» بدانیم و ضرورتی نیست که بسان برخی (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ۵: ۱۶۷)، «باء» را قسمیه فرض کنیم و بدون توجه به بافت کلام، از معنی متبادر دست برداریم.

۳-۳-۲. بدل فعل از فعل

شیبانی، ابن انباری، ابن نحاس و خطیب تبریزی در شرح دو بیت زیر از معلقه زهیر بن ابی سلمی:

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ لِيَخْفَى وَمَهْمَا يُكْتَمَ اللَّهُ يَعْلَمِ
يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعَجَّلَ فَيُنْقَمِ

در بیان وجه اعراب «يُؤَخَّرُ» به آیه‌های «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا» (فرقان: ۶۸ و ۶۹)، به عنوان نظیر اشاره کرده‌اند (شیبانی، ۱۴۲۲ق: ۱۹۹؛ ابن انباری، ۱۹۹۶م: ۲۶۶؛ ابن نحاس، بی‌تا، ۱: ۱۱۲؛ خطیب تبریزی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۶).

شارحان را در توجیه جزم «يُؤَخَّرُ» چند رأی است؛ برخی جزم را ضرورت شعری (وزنی) دانسته‌اند (ابن نحاس، بی‌تا، ۱: ۱۱۲؛ خطیب تبریزی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۷)، یعنی این فعل در اصل مرفوع باید باشد. این وجه با تکلف بسیاری همراه است، چون چهار فعل بعد هم بر اساس همین ضرورت، مجزوم خواهند بود.

برخی آن را جواب طلب (فعل نهی «فَلَا تَكْتُمَنَّ») دانسته‌اند (خطیب تبریزی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۷)، چنان که در مثال کتب درسی خوانده‌ایم: «لَا تَضْرِبْ زَيْدًا يَضْرِبُكَ»؛ بر این اساس، معنی بیت چنین است: ما فی الضمیر خود را از خداوند پنهان نکنید که در صورت کتمان، (کیفر آن) یا به تأخیر انداخته می‌شود و ... در این وجه، نائب فاعل «يُؤَخَّرُ» به «ما» بر می‌گردد.

برخی هم آن را بدل از «يعلم» دانسته‌اند و - چنان که گذشت - برای بدل فعل از فعل، آیه پیش‌گفته را مثال آورده‌اند؛ اما این وجه نیز از نقد نحویان در امان نمانده

است؛ چه در آیه شریفه مضاعف شدن عذاب (یضاعف)، می تواند همان دریافت کیفر گناه (یلق اثمًا) باشد؛ ولی در بیت زهیر نمی توان گفت که تأخیر (یؤخر) همان علم (یعلم) است؛ برای نمونه در جمله «إِنْ تُعْطِنِي تُحْسِنُ إِلَيَّ أَشْكُرُكَ» فعل «تُحْسِنُ» می تواند بدل از «تُعْطِنِي» باشد؛ چون «اعطا» همان «احسان» است؛ ولی در جمله «إِنْ تَجِئْنِي تَتَكَلَّمُ أَكْرَمُكَ» فعل «تتکلم» با فعل «مجيء» از دو مقوله است و تنها می توان فعل دوم را بدل غلط دانست که آن را هم در شعر روا نمی دانند (ابن نحاس، بی تا، ۱: ۱۱۲؛ خطیب تبریزی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۷). گفتنی است در این وجه، نائب فاعل فعل «یؤخر» به «مهما» بر می گردد؛ هرچه از خداوند کتمان کنند، او می داند، یا [کیفر آن] به تأخیر انداخته می شود و

می بینیم ظاهراً بدلیت «یؤخر» از «یعلم» با بدلیت در آیه، مشابهت چندانی ندارد و نظیر آوردن از قرآن در این مورد، موجه نیست؛ مگر آنکه بگوییم ذکر آیه در شرح این بیت برای آن بوده که بگویند در موارد بدل فعل از فعل، اشکالی ندارد دو فعل همگون نباشند - مثلاً یکی معلوم و دیگری مجهول باشد یا مسند الیه دو فعل یکی نباشد - چه، در آیه هم دقیقاً چنین وضعیتی روی داده است.

از سویی عدم جواز آوردن بدل غلط در شعر هم محل تردید است چه، بدل غلط نوعی اعراض از گفته پیشین و یا استدراک آن است و این اعراض و استدراک را شاعران با اسلوب‌هایی دیگر فراوان به کار می‌برند. البته نویسندگان این سطور، در باب انواع بدل، رأیی دیگر دارند و آن اینکه بدل در چنین نمونه‌هایی نوعی «بدل تکمیل» است؛ یعنی گوینده وقتی می‌خواهد معنی فعلی را کامل‌تر کند گاه از اسلوب عطف به حروف «و، ف، ثمّ و...» کمک می‌گیرد و گاه این تبعیت را در قالب بدل می‌آورد. به همین روی می‌توان در آیه و بیت مورد بحث، بر سر فعل‌های «یضاعف»

و «يُوْخِرُ» حرف عطف به کار برد؛ بی آنکه معنی جمله دچار اختلال شود. نیز قرائت رفع «يضاعف»، و مستأنفه یا حالیه گرفتن جمله بر اساس این قرائت (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۶: ۴۷۲؛ زمخشری، بی تا، ۳: ۳۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۹ق، ۴: ۱۷۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۹۷؛ بیضاوی، بی تا، ۴: ۲۲۸)، از مؤیدات این رأی است؛ چرا که استیناف بیانی و حال هر دو از مکمل‌های معنایی است.

۳-۴. بلاغت

۳-۴-۱. اسلوب بیانی وصف الشیء بنفسه

ابن نحاس در شرح بیت زیر از معلقه حارث بن حلزة:

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهيدُ عَلَى يَوْمِ الْحِيَارِينَ وَالْبَلَاءِ بَلَاءُ

در بیان یکی از معانی «والبلاء بلاء» آیه شریفه «فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَعَشِيَهُمْ مِّنَ

الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ» (طه: ۷۸)، را به عنوان نظیر آورده است (ابن نحاس، بی تا، ۲: ۷۰).

شاعر در مقام یادآوری رویدادی تاریخی است. می‌گوید او (منذر بن ماء السماء یا عمرو بن هند) هم تدبیرگر و هم شاهد کارزار حیارین بود و آن بلاء (یعنی آن مصیبت و امتحان هم در آن روز برای خود، مصیبت و امتحان و) بلائی بود.

شارح (ابن نحاس) در شرح این بیت سه معنی برای «والبلاء بلاء» ذکر می‌کند؛ نخست آنکه این مصیبت، مصیبتی است که خود، وصف آن را شنیده‌اید و از آن خبر دارید (والبلاء بلاء قد سمعتم به وعرفتموه)؛ وی برای همین معنی است که به آیه مذکور متمثل می‌شود. دوم آنکه این مصیبت، مصیبتی است که ذکر آن به میان رفت (والبلاء بلاء مذکور). سوم آنکه معنی تعظیم در این اسلوب باشد؛ یعنی: و آن مصیبت، مصیبتی شدید بود (والبلاء بلاء شدید).

از نظر مفسران، غرض از کاربرد این اسلوب - به رغم کوتاهی و موجز بودنش - «تعظیم» و «تهویل» است و مراد آن است که وصف فراگیری آب دریا و غرقه ساختن فرعونیان را تنها خدا می‌داند و بس، و از بس هول‌انگیز است، نتوان آن را گزارد (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۶: ۲۲۶ و ۲۴۵؛ زمخشری، بی‌تا، ۳: ۷۹؛ طبرسی، ۱۳۷۹ق، ۴: ۲۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ۲۲: ۸۱؛ بیضاوی، بی‌تا، ۴: ۶۳). در کتب بلاغی هم در بیان اغراض موصوله آوردن مسند الیه، به «تهویل» اشاره می‌کنند و این آیه را نمونه می‌آورند (تفتارانی، بی‌تا: ۵۰).

در مقاله «بازنگری در مفهوم و ترجمه فارسی یکی از اسلوب‌های کاربرد "ما" در قرآن کریم» بحثی مفصل و مستند در باره اسلوب «فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْمِ مَا غَشِيَهُمْ» و همانند آن آمده است. بر اساس آن پژوهش واژه «ما» بدان جهت که ابهام دارد و در واقع مبهم‌ترین واژه عربی است، علاوه بر دلالت بر عمومیت، می‌تواند در موارد جهل مخاطب، تفخیم، تعظیم، تهویل، تکثیر، تحقیر و اهانت به کار رود و این موارد، با توجه به سیاق عبارت و قرائن موجود، قابل تشخیص است. در حقیقت موارد یادشده از جمله اغراض ابهام‌گویی است. اما آنچه اسلوب‌هایی این گونه را جذاب‌تر و بدیع‌تر می‌سازد، این است که در این اسلوب‌ها صله «ما» چیزی جز تکرار عبارت قبل از «ما» نیست. در واقع گوینده با این روش به جای رفع ابهام که مورد توقع مخاطب است، با تکرار جمله پیشین، ظرافتمندانه نوعی تأکید بر ساختار آن افزوده، نه تنها تأثیر کلام را بیش‌تر می‌سازد که ابهام آن را دو چندان می‌نماید و با این شیوه است که اغراض ابهام‌گویی «ما» چون تعظیم، تفخیم، تهویل و... خود را به شکلی کامل و مؤثر و در اوج ظرافت و اقتدار نمایان می‌کند؛ آن هم در قالب کلامی موجز که تداعی‌کننده معانی بسیار است (ابن‌الرسول و فاضل، ۱۳۹۱: ۱۴).

امثال این تعبیر، در مواردی به کار می‌رود که امری به اوج و نهایت خود، نهایتی که برتر و فراتر از آن را نمی‌توان در نظر گرفت، نهایتی که امکان دارد مورد انتظار هم نبوده باشد و ناباورانه و در حالتی شگفت روی دهد و از آنجا که با این اسلوب، امری غیر منتظره گزارش می‌شود، بسیار مناسب است در ترجمه به جای «آنچه بایست، روی داد» از عبارت «آنچه نبایست، روی داد» آورده شود (همان، ص ۲۰). نیز این تعبیر گاه در مواردی به کار می‌رود که یا نخواهند و یا نتوانند واقعه را وصف کنند. به همین روی، در ترجمه نمونه‌های این اسلوب، باید به نکته‌های بلاغی ابهام‌آوری، تکرار و تأکید توجه کرد و در ترجمه‌های مفهومی باید از اسلوب‌هایی استفاده کرد که مفهوم وصف‌ناپذیری، یا بایستگی و شایستگی، و یا غیر منتظره بودن را برسانند (همان: ۲۱).

نمونه این ابهام و تکرار و وصف‌ناپذیری در ترکیب «والبلاء بلاء» هم مشاهده می‌شود و همه آنچه در اسلوب قرآنی گفته شده، در اینجا - و هر اسلوبی که متضمن «وصف الشیء بنفسه» باشد - هم قابل طرح است.

۳-۴-۲. النفات

هر پنج شارح معلقات (ابن انباری، شیبانی، ابن نحاس، زوزنی و خطیب تبریزی) در شرح بیت زیر از معلقه عنتره بن شداد:

حَلَّتْ بِأَرْضِ الزَّائِرِينَ فَأَصْبَحَتْ
عَسِيراً عَلَى طِلَابِكِ ابْنَةَ مَخْرَمٍ

در بیان النفات موجود در بیت، به یک یا هر دو آیه «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا * إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيَكُمْ مَشْكُورًا» (انسان: ۲۱ و ۲۲)، و «هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِهَمَّ» (یونس: ۲۲)، تمثّل جسته‌اند (ابن انباری،

۱۹۹۶م: ۳۰۰؛ شبیانی، ۱۴۲۲ق: ۲۲۰؛ ابن نحاس، بی تا، ۲: ۱۰؛ زوزنی، ۱۹۶۳م: ۱۳۸؛
خطیب تبریزی، ۱۴۱۸ق: ۲۱۳).

شاعر، مصراع اول را با دو ضمیر غائب شروع می‌کند؛ ولی در مصراع دوم به یک باره به ضمیر مخاطب روی می‌آورد. به دیگر سخن، روند معمول جمله، مقتضی «طَلَبُهَا» به جای «طَلَبِكِ» است. تقدیر جمله چنین است: «فَأَصْبَحْتُ (هِيَ) عَسْرًا طَلَبُهَا عَلَيَّ»؛ یعنی «طَلَبُهَا» فاعل «عَسْرًا» و «عَسْرًا» خبر سببی برای فعل ناقص «أَصْبَحْتُ» است و ضمیر در «طَلَبُهَا» رابط خبر و اسم «أَصْبَحْتُ» است.

دو نکته قابل توجه در این جمله است. نخست اینکه التفات می‌تواند قواعد دستوری را تحت الشعاع خود قرار دهد؛ چه در این مثال، با تحقق التفات، رابطه اسم و خبر از میان رفته است. دوم اینکه ظاهراً غرض از التفات در این بیت، یک غرض لفظی است و آن، زمینه‌چینی برای ندای پایان مصراع (ابنة مخرم) است؛ هرچند با این التفات، غرض بلاغی تنوع هم محقق شده است.

اما آیه‌های مورد تمثّل شارحان تنها شباهتی که به بیت معلقه دارند، در اصل روی گردانی از غیبت به خطاب (در نمونه نخست) و از خطاب به غیبت (در نمونه دوم) است؛ چه در این دو نمونه، اولاً هیچ قاعده دستوری تحت الشعاع نگرفته و ثانياً ظاهراً غرضی لفظی در کار نیست. به همین روی، مفسران، تنوع در کلام و این را که تغییر از یک اسلوب به اسلوب دیگر، موجب نشاط و طراوت و باعث تنبّه مخاطب است، به عنوان حکمت این التفات بر شمرده‌اند (زمخسری، بی تا، ۱: ۵۶). در تفسیر کبیر نکته جالب توجهی در باره غرض از التفات در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي يُسِّرْكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ» (یونس: ۲۲)، آمده و آن این است که چون مخاطبان صدر آیه در برابر احسان خداوند، کفران ورزیدند، این التفات (از خطاب به غیبت) صورت پذیرفته تا نشان دهنده مطرود و منفور بودن و

دوری آنان از رحمت خدا باشد (فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ۱۷: ۵۷)؛ به دیگر سخن، «مناسبت لفظ و معنی» علت این التفات است. برخی هم مبالغه را به عنوان حکمت این التفات‌ها مطرح کرده‌اند تا دیگران هم به دیده تعجب و انکار به موضوع بنگرند و متذکر شوند (بیضاوی، بی تا، ۳: ۱۹۲).

۴. نتیجه‌گیری

- ۱- ۴. قرآن کریم حلقه اتصال متون جاهلی و اسلامی به شمار می‌آید و علی‌القاعده باید ویژگی‌های تعبیری متون دوره پیش از اسلام را در آن جست و جو کرد. بنا بر این نظر کسانی - همچون شارحان معلقات - که در فهم و تحلیل متون ادبی جاهلی تخصص دارند، در خصوص تعبیر ادبی قرآنی بر نظر دیگران اولویت دارد.
- ۲- ۴. مفسران و مترجمان قرآن باید نظر شارحان متون جاهلی را - اگر در مواردی به آیات قرآن اشاره کرده باشند - مورد توجه جدی قرار دهند؛ چه ممکن است گاه با ذکر نمونه‌هایی از شعر جاهلی، وجهی را در شرح واژگان، دستور و بلاغت آیات قرآن بیان کنند که مفسران پیشین بدان متفطن نبوده‌اند.
- ۳- ۴. نظر شارحان متون جاهلی - و از جمله معلقات - می‌تواند به تأیید یکی از وجوه مورد اختلاف مفسران در بیان و تحلیل آیات قرآن کمک کند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. ابن اثیر جزری، مجدالدین مبارک بن محمد؛ (۱۳۶۷ش)، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، تحقیق: طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، ۵ ج، قم: اسماعیلیان.

۳. ابن انباری، محمد بن القاسم؛ (۱۹۹۶م)، شرح القوائد السبع الطوال الجاهلیات، تحقیق و تعلیق: عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، قاهره: دار المعارف.
۴. ابن نحاس، احمد بن محمد؛ (بی تا)، شرح القوائد المشهورات الموسومة بالمعلقات، ۲ ج، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابن الرسول، سیدمحمد رضا، و فاضل، زهرا؛ (۱۳۹۱ش)، «بازنگری در مفهوم و ترجمه فارسی یکی از اسلوب های کاربرد "ما" در قرآن کریم»، کاوشی نو در معارف قرآنی؛ س ۱، ش ۱ (بهار و تابستان)، ص ۱۱ - ۲۲.
۶. ابن رشیق قیروانی، الحسن؛ (۱۹۸۱م)، العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده، حقه و فصله و علق حواشیه: محمد محی الدین عبدالحمید، ج ۵، بیروت: دار الجیل.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ (بی تا)، لسان العرب، ۱۵ ج، بیروت: دار صادر.
۸. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف؛ (۱۴۲۲ق)، البحر المحیط، تحقیق: عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، ۸ ج، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. ازهری، ابو منصور محمد بن احمد؛ (۲۰۰۱م)، تهذیب اللغة، تحقیق: محمد عوض مرعب، ۱۵ ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. بیضاوی، ناصرالدین عبدالله بن عمر؛ (بی تا)، تفسیر البیضاوی أو أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۵ ج، بیروت: دار الفکر.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر؛ (بی تا)، مختصر المعانی، قم: دار الفکر.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ (۱۹۸۷م)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، ج ۴، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۳. حسنعلیان، سمیه؛ (۱۴۳۲ق)، «منهجیة شروح المعلقات»، پایان نامه دکتری رشته زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان.
۱۴. خطیب تبریزی، یحیی بن علی؛ (۱۴۱۸ق)، شرح المعلقات العشر، تحقیق: فخرالدین قباوة، دمشق: دار الفکر.

شواهد قرآنی در شروح کهن معلقات ۶۱

۱۵. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد؛ (۱۹۹۸م)، تذکرة الحفاظ، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر؛ (۱۹۹۳م)، المفصل فی صنعة الإعراب، تحقیق: علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.
۱۷. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر؛ (بی‌تا)، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، ۴ ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. زوزنی، حسین بن احمد؛ (۱۹۶۳م)، شرح المعلقات السبع، بیروت: دار صادر - دار بیروت.
۱۹. سالم، عبدالعزیز؛ (۱۳۸۶ش)، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه: باقر صدری‌نیا، ج ۳، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. شیبانی، ابو عمرو اسحاق بن مرار؛ (۱۴۲۲ق)، شرح المعلقات التسع، تحقیق و شرح: عبدالمجید همّو، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ (۱۳۷۹ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۵ ج، تهران: المكتبة العلمیة الإسلامیة.
۲۲. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن؛ (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح: احمد حبیب قصیر العاملی، ۱۰ ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر؛ (۱۴۲۱ق)، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب من القرآن الکریم، ۳۲ ج، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۴. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب؛ (۲۰۰۵م)، القاموس المحیط، تصحیح: یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت: دار الفکر.
۲۵. مجمع اللغة العربیة، (۱۳۸۶ش)، المعجم الوسیط، به کوشش: ابراهیم مصطفی و دیگران، ج ۶، تهران: مؤسسة الصادق.