

ارتباط علوم ادبی و قرآن (بررسی علم بیان با نگاهی بر آرای علامه طباطبائی و آلوسی)

(تاریخ دریافت: ۹۹/۰۷/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۹/۳۰)

زهرا سلیمی^۱
سید محمد میرحسینی^۲

چکیده:

علوم ادبی از مهم‌ترین مباحث مرتبط با علم تفسیر است که آگاهی از آن بر هر مفسری لازم می‌آید. علم بلاغت یکی از انواع علوم ادبی است که جایگاه ویژه‌ای در تبیین مفاهیم قرآنی دارد. اثبات بلاغت زیبایی قرآن کریم با مقایسه آرای دو مفسر مطرح اهل تسنن و تشیع؛ آلوسی و علامه طباطبائی برای عمق بخشیدن به فهم کلام وحی الهی هدف این پژوهش است که با روش توصیفی-تحلیلی و از طریق بررسی نمونه‌هایی از قرآن کریم بدان پرداخته می‌شود. برخی دستاوردهای حاصل از پژوهش را می‌توان این‌گونه بیان کرد: حجم و کمیت استفاده از علم بلاغت در دو تفسیر المیزان و روح المعانی یکسان نیست؛ میزان بهره‌مندی از این علم در تفسیر روح المعانی بیش‌تر از المیزان است. با توجه به این مطلب که تفسیر المیزان، تفسیری فلسفی-اجتماعی است، نگاه مفسر به این علوم، نگاهی ابزاری برای بیان بهتر تعالیم الهی است در حالیکه در تفسیر روح المعانی از جایگاه ویژه و مستقلی برخوردار است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، بلاغت، روح المعانی، المیزان.

۱. مقدمه

تفسیر قرآن کریم یکی از مهم‌ترین علوم اسلامی است که به حق می‌توان آن را والاترین و ارزشمندترین علوم به شمار آورد. مفسران با توجه به جایگاه والای این علم، برای تبیین مفاهیم الهی از ادبیات و علوم ادبی مانند لغت، بلاغت، نحو و صرف بهره گرفته‌اند و این

(۱) دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، (نویسنده مسئول)، ایمیل: zahrasalimi1998@yahoo.com

(۲) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، ایمیل: mirhoseini@hum.ikiu.ac.ir

علوم نیز در سایه قرآن کریم به اوج رشد و کمال خود رسیده است. درک زیبایی جایگزینی الفاظ و اسلوب‌های بلاغی برای ارائه هر چه بهتر مفاهیم به مخاطب، انگیزه اصلی برای پرداختن به موضوع «بررسی جنبه‌های بلاغی در دو تفسیر المیزان و روح المعانی» است تا از درون این موضوع و دریافت نقش و جایگاه این علوم، میزان پرداختن مفسران به این موضوع بررسی شود. لذا اسرار و اغراض بلاغی مورد توجه دو مفسر در بخش بیان مطرح می‌گردد تا میزان تلاش آنان در اقناع مخاطب با استفاده از روش‌های بیانی و بلاغی نشان داده شود؛ چرا که روش‌های بیانی، حقایق معنوی و عقلانی را در قالب محسوس بیان می‌کنند که بر جنبه هدایتی و تربیتی قرآن کریم تأکید داشته باشند. توجه به این جنبه برای متخصصان علوم قرآن و مفسران بسیار کارساز و سودمند است. علوم بلاغی بررسی می‌شود؛ زیرا این جنبه با هدف تأثیرگذاری در عاطفه مخاطب و تشویق و ترغیب او به کار گرفته می‌شود یا پرداختن به این جنبه خاصیت ایجاز و مختصر گویی قرآن کریم را آشکار می‌سازد و امور معنوی و عقلانی را به صورت محسوس برای مخاطب ملموس می‌سازد. پرداختن به جنبه بدیعی نیز منجر به کشف و دریافت زیبایی‌های هنری قرآن کریم در کنار زیبایی‌های معنوی می‌شود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به سوال زیر است: جایگاه و نقش علم بیان از مباحث بلاغت در دو تفسیر المیزان و روح المعانی چگونه تبیین می‌گردد؟

علوم قرآنی و ویژگی‌های قرآن در ابعاد گوناگون مورد بحث و پژوهش قرار گرفته است. قرآن کریم با ویژگی بلاغت و فصاحت و معانی والا و الفاظ زیبا آن چنان بر جان و دل تأثیر می‌گذارد که افراد زیادی را می‌تواند جلب نماید. بی‌تردید بررسی علم بلاغت به‌ویژه مبحث بیان با جایگاه عظیمش، شأن و منزلت والای قرآن کریم را بیش از پیش تبیین می‌کند. آثاری که به این جنبه پرداخته‌اند، بسیار زیاد و غیرقابل بررسی هستند و مجال سخن از این‌ها در تحقیق حاضر نیست. بنابراین به آثاری که با عنوان کلی علوم ادبی در قرآن مورد بررسی قرار گرفته‌اند، اشاره می‌شود. با توجه به این مطلب که مباحث ادبی در قرآن کریم شامل لغت، نحو، صرف و بلاغت است، بسیاری از پژوهش‌های دانشگاهی فقط به یک جنبه از این موارد پرداخته‌اند، لذا آثاری که به‌طور کامل به این مورد پرداخته‌اند می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

کتاب «تأثیر قرآن در پیدایش و پیشرفت علوم ادبی» اثر علی محمد میر جلیلی (۱۳۸۹) نمونه‌ای است که مؤلف در آن به تأثیر قرآن در پیدایش و پیشرفت علوم ادبی اعم از لغت، صرف و نحو پرداخته و جایگاه قرآن را در این موضوع مورد بررسی قرار داده است. کتاب «تأثیر علوم ادبی در فهم قرآن» از محمد فلاحی قمی (۱۳۸۹) اثری است که مؤلف در آن بر رابطه و تأثیر قرآن و علوم ادبی بر یکدیگر توجه داشته است و نقش علوم ادبی در درک و دریافت پیام قرآنی را تبیین می‌کند. «نقش علوم ادبی در فهم و تفسیر آیات» از علی

نصیری (پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم ۱۳۸۸) عنوان مقاله‌ای است که به بررسی تأثیر علوم ادبی بر قرآن کریم پرداخته است. در مورد دو تفسیر المیزان و روح المعانی نیز به موارد زیر می‌توان اشاره داشت: پایان‌نامه‌ای با عنوان «مباحث ادبی در تفسیر المیزان» از ملک پیرزادنی (تربیت مدرس، ۱۳۸۴) که در زمینه مباحث ادبی تفسیر المیزان نگاشته شده و نویسنده در آن به معرفی کتاب المیزان و علامه طباطبائی و تبیین مباحث لغوی، صرفی و نحوی این کتاب پرداخته است. این پژوهش به جنبه بلاغی به‌ویژه علم بیان که موضوع اصلی پژوهش پیش روست، توجهی نداشته است. همچنین مقاله «بررسی تطبیقی علوم ادبی در تفسیر المیزان و کشف (جزء اول قرآن کریم)» (مولایی نیا، مظفری، ۱۳۹۴: مجله تطبیقی قرآن و علوم حدیث) عنوان پژوهش دیگری است که نویسنده در آن مباحث ادبی تفسیر المیزان را با تفسیر کشف تطبیق داده و منحصر در علوم بلاغی نمی‌باشد؛ بلکه بر تمام علوم ادبی اعم از نحو، صرف، لغت و بلاغت اشاره کرده‌اند. رساله دکتری، صالح ابراهیم مضوی محمد، تحت عنوان «جهود الألوسی البلاغیة من خلال کتابه روح المعانی» (جامعه أم درمان الاسلامیة، ۲۰۰۸-۲۰۰۹) در بلاغت و نقد عنوان پژوهش دیگری در چهار فصل تدوین گشته است، در این پژوهش ضمن آیات قرآن مباحث بلاغی شامل معانی، بیان و بدیع را مورد بررسی قرار داده‌اند، ولیکن به صورت گذرا و به شکل نمونه و در مواردی بسیار اندک به این مباحث توجه داشته‌اند. هر یک از این آثار در ابعاد و اشکال مختلف، به بررسی جنبه‌های مختلف دو تفسیر پرداخته و به جایگاه و نقش علوم ادبی در این دو کتاب اهتمام ورزیده‌اند که هر کدام به نوبه خود حائز اهمیت است. اما تمایز و مشخصه افتراق بحث حاضر با موارد فوق در این است که مؤلف سعی بر آن دارد؛ اولاً جنبه‌ی بلاغت را به صورت تطبیقی در دو تفسیر مورد بررسی قرار دهد و ثانیاً توجه و پرداختن به جنبه بلاغی در تفسیر المیزان تا حدودی مغفول مانده و حق مطلب در این مورد به خوبی ادا نشده است، لذا بررسی کلام الهی از دریچه علوم ادبی و مبتنی بر نظر دو مفسر هدفی است که این پژوهش به دنبال آن است. در ورای همه این موارد، هدف اصلی آن است که این پژوهش حلقه ارتباطی میان ما و خداوند حکیم قرار گیرد تا از طریق آن، حقایق و زیبایی‌های معجزه و وحی الهی بیش از پیش درک شود.

۲. چارچوب نظری

۲.۱. بلاغت

بلاغت ویژگی قائم در نفس متکلم است که به واسطه آن می‌تواند کلامی بلیغ را در هر غرضی که به دنبال بیان آن است، بر زبان آورد و هر بلیغی نیازمند موارد زیر است: الف) موهبت و طبع شعری، ذهن فعال و خیال بارور که این‌ها صفات خلقی است. ب) فرهنگ لغوی، نحوی و معرفت و شناخت احوال و شرایط نفوس انسانی و سرشت آن‌ها و توجه

به محیط طبیعی و اجتماعی که این‌ها صفات اکتسابی هستند. (ابوالعدوس، ۱۴۲۷: ۴۹) اما عبدالقاهر جرجانی با نظریه نظم خود متمایز از دیگران گردید و در کتاب دلائل الاعجاز خود می‌گوید: اتفاق و اتحاد علماء بر بزرگی و جایگاه نظم را دانستم و دیدم که آن را بسیار بزرگ می‌دانند و همگی متفق‌اند که اگر نظم نباشد، هیچ کلامی ارزش ندارد هر چند که در معنای خود به نهایت شگفتی برسد. (جرجانی، ۱۴۰۷: ۵۲) الزیات با مقایسه بلاغت قدیم و مفهوم اسلوب نزد غربیان معتقد است: اسلوب روش ویژه نویسنده یا شاعر در انتخاب الفاظ و تألیف کلام است. وی از آنچه عبدالقاهر پیرامون نظم بیان می‌کند، تأثیر پذیرفته و اسلوب را این‌گونه تعریف می‌کند: روش خلق اندیشه و تولید آن و ابراز در صور لفظی مناسب. اسلوب خلق الفاظ به واسطه معانی و خلق معانی به واسطه الفاظ است. اسلوب ترکیبی هنری از عناصر مختلف است که هنرمند از ذهن و درون و ذوق خود آن‌ها را بیان می‌دارد که این عناصر همان افکار، عواطف، الفاظ مرکب و محسنات است. (عبدالمطلب، ۱۹۹۴: ۹۹) قرآن کریم در عصری نازل شده است که بلاغت و فصاحت در اوج توجه و عنایت بوده و کلام الهی به عنوان معجزه نبوی به بهترین وجه نمایانگر بلاغت و فصاحت بوده است. هر تفسیری از قرآن کریم نیز در دوره‌ای خاص و در شرایط ویژه‌ای نگاشته شده است، بدین سبب هر مفسر به گونه‌ای متمایز از سایرین به کاربرد علوم ادبی توجه دارد و بسیاری از مفسران درک لطائف و زیبایی‌های کلام الهی را در گرو علوم بلاغی می‌دانند و مهم‌ترین نقش علم بلاغت در تفسیر قرآن کریم، آگاهی از زیبایی‌های هنری آن برای اثبات برتری کلام الهی نسبت به کلام بشری است. اما باید گفت: تأثیر و ارزش این علوم در تفسیر قرآن کریم وقتی مشخص می‌شود که مفسر زیبایی هنری و دینی را در هم آمیزد و زیبایی‌های هنری را در خدمت معنا به کار گیرد. در تأیید آنچه بیان شد، ابن عاشور می‌گوید: «تفسیر هیچ مفسری را در بیان معانی قرآن نمی‌توان در حد کمال مطلوب دانست، مگر زمانی که مفسر با همت خود به مقدار کم یا بیش نکات ظریف و جوه بلاغی آیات مورد تفسیر را بیان کند. مفسر قرآن باید آنچه را در قرآن به شیوه عربی آمده است، ویژگی‌های بلاغی و دلیل برتری آن بر کلام عرب را بیان نماید؛ در غیر این صورت و عدم توجه به این شیوه، تفسیر او به منزله ترجمه خواهد بود.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱، ۱۰۰)

۲.۲. علم بیان

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن/ ۱-۴) طبق این آیه بیان، نعمتی است که خداوند بر بندگانش ارزانی داشته است. بیان در لغت به معنای ظهور و وضوح است و در اصطلاح علماء بیان، علمی است که به واسطه‌ی آن معنای واحدی با روش‌های مختلف، با وضوح و روشنی خاص بیان می‌گردد و منظور از آن مجموعه قواعدی است که به واسطه‌ی آن معنای واحدی در قواعد تشبیه، ضوابط استعاره،

مجاز و کنایه مورد بررسی قرار می‌گیرد. (عبدالفتاح فیود، ۱۴۳۶: ۱۳) به عبارت دیگر باید گفت: علم بیان از علوم مورد نیاز مفسر است؛ چراکه به وسیله‌ی آن ویژگی ترکیب عبارات از حیث وضوح و پنهانی معانی مشخص می‌گردد. (الذهبی، ۱۱۱۹: ۹)

۳. پردازش تحلیلی موضوع

در بخش بیان مباحث تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه مورد بررسی قرار می‌گیرد. علامه طباطبائی و آلوسی با توجه و عنایت خاصی به تشبیهات موجود در قرآن کریم از خلال تفاسیر خویش و در آیاتی که شامل این عنصر بلاغی است، پرداخته‌اند و مانند سایر علمای بلاغت از اصطلاحاتی چون (تشبیه، تمثیل و مثل) برای بیان آن استفاده نموده‌اند. در بسیاری از پژوهش‌ها این صنعت بلاغی مورد توجه قرار گرفته و تقسیم‌بندی تشبیه بر مبنای انواع آن اعم از تشبیه مفرد، مرکب یا تقسیم‌بندی بر اساس اغراض تشبیه اعم از بیان حال مشبه و ... بوده است، لیکن تشبیه در این پژوهش با توجه به اینکه به صورت تطبیقی بین دو تفسیر المیزان و روح المعانی بوده است و با توجه به اینکه این صنعت در تشبیه المیزان کم‌تر مورد توجه مفسر بوده است، لذا نمونه‌ها متناسب با تفسیر المیزان انتخاب و نظر آلوسی در مقایسه با آن بیان می‌گردد. تقسیم‌بندی تشبیه نیز با توجه به مضمون و محتوای عبارات در دو بخش تشبیهات برهانی و تشبیهات بیانی صورت می‌گیرد.

۳.۱. تشبیه

تشبیه باعث فعال شدن ذهن مخاطب و تحریک توان فکری و راهنمای اوست. به عبارت دیگر همان‌طور که ابن اثیر نیز گفته است به واسطه‌ی تشبیه می‌توان یک معنا را برای نفس دوست داشتنی یا ناپسند جلوه داد. (ابن اثیر، بی تا: ۱، ۹۹) در بیان از جایگاه تشبیه در بلاغت باید گفت: تشبیه از وسایل بیانی است که توان و قدرت خود را از خیال می‌گیرد؛ همان‌طور که طراحی و تصویرگری به ابزار مخصوصی چون رنگ‌ها و عناصر محیطی نیازمند است تا طبیعت را به زیبایی به تصویر کشد، تشبیه نیز همانند آن‌ها نیازمند عنصر خیال است تا از اندیشه‌ای پرده بردارد و عاطفه‌ای را برانگیزد. (لاشین، ۱۴۱۸، ۱۰۶)

۳.۱.۱. تشبیهات بیانی

این نوع تشبیه در مقام استدلال یا اثبات حکم نیست، بلکه به توضیح و تبیین مضمون و تقریب معنای آن در ذهن مخاطب و تصویرسازی در خیال وی می‌پردازد.

علامه طباطبائی به صورت مفصل اسلوب تشبیه را در آیه ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ

النَّارَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره/۲۷۵) توضیح می‌دهد و معتقد است: تشبیهی که در آیه است و رباخوار را به کسی تشبیه کرده که در اثر مس شیطان دیوانه شده، خالی از این مفهوم نیست که دیوانه شدن در اثر مس شیطان امری ممکن است؛ زیرا هر چند آیه شریفه بر این دلالت ندارد که همه دیوانگان در اثر مس شیطان دیوانه شده‌اند، ولی تا این حد دلالت دارد که برخی جنون‌ها در اثر مس شیطان رخ می‌دهد. علامه معتقد است: آیه بر این دلالت ندارد که مس به وسیله خود ابلیس انجام می‌شود؛ چون کلمه شیطان به معنای شرور است، چه از میان جنیان باشد و چه از انسان، و لیکن دلالت دارد که بعضی از دیوانگی‌ها در اثر مس جن که ابلیس هم فردی از جن است، رخ می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۶۳۲) ایشان ذیل این آیه گفته‌اند برخی از مفسران مبنی بر اینکه تشبیه آیه شریفه از باب «چون با کودک سر و کارت افتاد» می‌باشد و این مطلب عقیده نادرست مردم است که می‌گویند دیوانگان در اثر آزار و اذیت جن دیوانه می‌شوند، ولی کاربرد چنین گفتاری در قرآن کریم چون فقط به دنبال تشبیه رباخوار به جن‌زده بوده، هیچ عیبی ندارد و خداوند عادل‌تر از آن است که شیطان را بر عقل بنده مؤمنش مسلط فرماید. علامه طباطبایی می‌گوید: نادرستی سخن در این است: همان‌طور که خداوند والا عادل‌تر از این است که شیطان را بر عقل بنده مؤمن مسلط سازد، بزرگ‌تر از آن است که گفتار خود را مستند به یک عقیده باطل کودکانه کند، هر چند از باب ضرب المثل باشد؛ زیرا خداوند متعال فرموده است: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ (طارق/۱۴) اما مفسران گفته‌اند: تصرف شیطان در عقل آدمی و تباه ساختن عقل او به وسیله شیطان به دور از عدالت خداوند است. در پاسخ به آن‌ها گفته می‌شود این اشکال دقیقاً به خود شخص متوجه می‌شود که تباهی عقل را مستند به عوامل طبیعی می‌داند، چون در این صورت نیز در نهایت به خدا منتهی می‌شود. نسبت دادن جنون دیوانگان به شیطان، بدون واسطه نیست؛ بلکه شیطان اگر کسی را دیوانه می‌کند به وسیله اسباب طبیعی است. (همان: ۲، ۶۳۴) آلوسی در مورد این تشبیه نظر متفاوتی دارد و می‌گوید: عبارت ﴿كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره/۲۷۵) بدین معناست که انسان رباخوار در قیامت به صورت دیوانه محشور می‌شود. چون در روایتی از رسول اکرم (ص) ذکر شده است: بپرهیزید از گناهانی که بخشیده نمی‌شوند: ۱- غلول (خیانت)؛ زیرا هر که خیانت کند، روز قیامت با همان آورده می‌شود. ۲- رباخواری؛ چرا که انسان رباخوار روز قیامت به صورت دیوانه و مجنون محشور می‌گردد. ایشان پس از ذکر این روایت، همین آیه را قرائت نمودند. آلوسی معتقد است: این امر را عقل می‌پذیرد، چرا که این مطلب ممکن است نشانه‌ای باشد بر این که رباخواران روز قیامت با آن شناخته شوند، همان‌گونه که نیکان با نشانه‌هایی شناخته می‌شوند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲، ۴۷) اما علامه طباطبایی با تفسیری که برای آیه مطرح نمودند، پاسخ آلوسی را نیز داده‌اند و معتقدند: فساد در گفتار بعضی از مفسرین بارز است که گفته‌اند: منظور از تشبیه رباخوار به جن‌زده، بیان حال رباخواران در روز قیامت است، که می‌خواهد

بفرماید: رباخواران به زودی در روز قیامت سر از قبر برمی‌دارند، در حالی که مانند افراد جنونی هستند. فساد این تفسیر در این است که با ظاهر آیه سازگار نیست. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲، ۶۳۵) باتوجه به تفسیر علامه علت حرکات دیوانه وار رباخوار این است که او خود را از خدا جدا نموده و بندگی او را نپذیرفته و دنیا و بهره‌مندی از لذت‌هایش او را به خود مشغول ساخته است، در نتیجه بهره‌مندی از این لذایذ دنیوی بر او تأثیر می‌گذارد و وقار دینی را از او سلب می‌کند. بنابراین این حالت مختص رباخواران نیست؛ زیرا هر که دنیا پرست باشد، چنین است. اما دلیل خبط آنان در رفتارشان را این دانسته‌اند که می‌گویند: خرید و فروش هم مثل ربا است، به عبارتی وضع دنیایی فرد رباخوار بیان می‌شود؛ زیرا او به سبب غفلت از یاد خدا در بند زندگی دنیا شده و همچون دیوانگان و افراد جن زده رفتار می‌کند و اشاره‌ای به حالات آنان در قیامت ندارد. در نمونه اول خداوند متعال به توضیح حالات رباخواران می‌پردازد که با این توضیح در نهایت هدف تربیتی منع و حرام بودن ربا را بیان می‌کند. با توجه به اینکه آیه دارای جنبه تربیتی و هدایتی است، متناسب با کلام علامه طباطبائی بازگو کننده حالات دنیایی رباخواران است و عمل آن‌ها سبب شده وقار دنیایی خود را از دست داده و همچون انسان‌های جن زده عمل کنند. با این تشبیه خداوند متعال زشتی ربا را به صورت ملموس برای مخاطب توضیح می‌دهد.

۳. ۱. ۲. تشبیهات برهانی

در این نوع از تشبیه، متکلم در پی اثبات یا استدلال حکمی است. در آیه زیر خداوند متعال با تشبیه حالت فرد مشرک بر پرنده در حال سقوط، در حقیقت به دنبال اثبات توحید و یگانگی است. یعنی کسی که برای خدا شریک می‌گیرد، در واقع خود را در پرتگاه ضلالت و گمراهی قرار می‌دهد و از اوج عزت یکتاپرستی خود را به حضيض و ذلت شرک ورزی فرو می‌آورد؛ زیرا عاقبت چنین کسی قرار گرفتن در پرتگاه جهنم است.

علامه طباطبائی در تفسیر خود بر آیه ﴿حُنْفَاءُ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (حج/۳۱) به تشبیه موجود در آیه توجه نموده و چنین می‌گوید: خداوند متعال در این آیه، تکذیب کنندگان قوم شعیب را به کسانی تشبیه می‌کند که نتوانسته‌اند در وطن اصلی خود اقامت کنند؛ چون این افراد به سبب نداشتن علاقه، خانه و زندگی به آسانی از وطن خود دور می‌شوند، بر خلاف کسانی که به وطن خود علاقه داشته و در آن مقیم هستند؛ زیرا نمی‌توانند نسبت به آن بی‌تفاوت باشند تا چه رسد به مردمی که سال‌های بسیاری در سرزمینی باشند. خداوند متعال قوم حضرت شعیب را که چنین مردمی بودند، به افرادی تشبیه نموده که هیچ علاقه‌ای به وطن خود نداشته‌اند؛ زیرا در کم‌ترین زمان و با یک زلزله شدید اثری از آن‌ها بر جای نمی‌ماند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۴، ۵۲۷) اما آلوسی در بیان تشبیه آیه به عناصر آن به صورت جداگانه

اشاره نموده و می‌گوید: ایمان به سبب علو و برتری بر آسمان تشبیه شده و شرک ورزیدن به سبب دون و پست بودنش بر سقوط از آسمان. پس مشرک کسی است که از اوج ایمان به حضيض کفر فرو می‌افتد. در تشبیه دیگر آیه نیز هوا و هوس‌های هلاکت‌کننده که افکار او را می‌پراکند، به سرعت بال‌های پرنده تشبیه شده است. به عبارت دیگر شیطان او را در گمراهی و ضلالت سرگردان و آواره ساخته و شیطان گمراه‌کننده به باد ویرانگر تشبیه شده است که این عبارت برگرفته از آیه ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوْزُهُمْ أَزًّا﴾ (مریم/۸۳) است. تشبیه آیه از نوع مفرق است؛ زیرا نابود کننده‌ی او یا هوا و هوس‌هایی است که او را در ورطه‌ی نابودی می‌افکند یا شیطان است که او را در معرض هلاکت قرار می‌دهد. هر چند افکار منفی نتیجه و سوسه‌های شیطان است و آیه آن دو را دو چیز جدا دانسته است. برخی نیز تشبیه را مرکب دانسته‌اند. گویا خداوند تبارک و تعالی فرمود: هر که بر خداوند شرک ورزد یقیناً خود را هلاک ساخته است و حالت او را به حالت کسی تشبیه می‌کند که از آسمان فرو افتاده و پرنده‌ای او را به سرعت گرفته یا باد بر او وزیده و او را در پرتگاه دور اداخته است. (ر. ک. آلوسی، ۱۴۱۵: ۹، ۱۴۴) علامه قسم دوم از آیه یعنی عبارت ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ﴾ این گونه می‌گوید: در این عبارت فرد مشرک در شریک گرفتن برای خداوند متعال که مساوی با سقوط از منزلت انسانی به پرتگاه ضلالت و شکار شیطان شدن است، تشبیه به کسی شده است که در حال سقوط از آسمان می‌باشد و پرنده (لاشخور) او را به سرعت می‌گیرد یا اینکه باد او را به مکانی بسیار دور می‌برد. علامه در ادامه می‌گوید: این جمله بر جمله «فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ» عطف شده است و تشبیه دیگری از مشرکین، به سبب دوری از راه حق است. (ر. ک. طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴، ۵۲۷)

آیه ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفُضُونَ﴾ (معارج/۴۳) نمونه دیگری از تشبیهات برهانی است که مفسرین به تشبیه موجود در آن توجه داشته‌اند. این آیه در مقام اثبات معاد با تشبیه برهانی است و در توصیف احوال قیامت بدان توجه داشته‌اند. آنچه دو مفسر در آن اختلاف دارند، توجه به واژه «نُصُب» در این تشبیه است. علامه طباطبایی معتقد است «نصب» به چیزی اطلاق می‌شود که به منظور علامت در سر راه نصب می‌شود تا مسافران به وسیله آن راه را گم نکنند. اما آلوسی می‌گوید: منظور از واژه «نصب» هر آن چیزی است که به جای خداوند متعال عبادت می‌شود. وی می‌گوید: همه‌ی قراء آن را به فتح نون و سکون صاد قرائت کرده‌اند که اسم مفرد و به معنای بتی است که برای عبادت نصب شده است، یا به معنای نشانه‌ای که رهرو با آن هدایت می‌شود. «یوفضون» نیز به معنای یسرعون است و سرعت در حرکت به سوی معبودهای باطل عادت مشرکان بوده است. علامه طباطبایی معتقد است که بیان معنای عبادت بت در این آیه، از کلام خداوند به دور است و تشبیه مردگان زنده شده از قبر به کسانی که به سوی بت می‌دوند، تشبیهی بعید است. آنچه از تمام تفاسیر دریافت می‌شود، توجه به برداشت آلوسی است؛ زیرا مفسران

معتقدند، آیه بدین معناست که برای حسابرسی شتابان از قبرهایشان بیرون آمده همان‌گونه که در دنیا از خانه‌هایشان به‌سوی بت‌ها می‌شتافتند، ولی بسیار تفاوت است میان این دو رفتن؛ چرا که در دنیا باکمال امنیت و آرامش به سوی خدایان خود می‌شتافتند، اما در روز قیامت به سوی خدا می‌روند، در حالی که از شدت ترس، زمین زیر پاهایشان می‌لرزد. در هر صورت آیه به دنبال اثبات معاد و امر حسابرسی است؛ زیرا در روز قیامت همگان در برابر خداوند متعال حاضر خواهند شد و کسی از این امر جدا نیست، بلکه مانند افرادی که به سوی علامت و نشانه‌ای می‌شتابند، برای رسیدگی به نتیجه اعمال و آثار خود شتابان حرکت می‌کند.

۲.۳. مجاز عقلی

مجاز عقلی مجازی است که حکم و داوری در مورد آن با عقل است و اسناد کلمه به چیز دیگر با قصد و نیت متکلم حاصل می‌شود؛ یعنی کسی که واضح لغت نیست. مثلاً در (ضرب زید عمرا) ضارب همان زید است. این همان حکمی است که متکلمی که قصد اثبات ضرب برای زید دارد، اطلاق می‌کند ولی در وضع لغت چنین نیست. (القریونی، ۱۴۰۵: ۲۹)

مجاز عقلی دارای علاقه‌های متنوعی است که متناسب با نمونه‌های ذکر شده توسط علامه و آلوسی به بیان آن می‌پردازیم:

۱.۲.۳. علاقه سببیت

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنَ الْإِحْدَىٰ الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ (فاطر/۴۲) این آیه اشاره به کلام کفار مکه دارد؛ چرا که کفار مکه قبل اینکه پیامبر اکرم (ص) به سویشان بیاید، به خداوند قسم خوردند اگر پیامبری از سوی خداوند متعال برایشان آمد، در مقایسه با یهودیان و مسیحیان، هدایت یافته باشند و او را بپذیرند و دعوتش را لیبک گویند. خداوند با بهره‌گیری از مجاز در آیه فرمودند: با آمدن پیامبر اکرم (ص) نفرت از حق و هدایت ایشان دو چندان شد. متناسب با کلام آلوسی نسبت افزایش نفرت به انداز به وسیله مجاز مطرح شد؛ زیرا انداز سببی برای این نفرت بوده است.

۲.۲.۳. علاقه مسببیت

در آیه ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ (مذثر/۵) متناسب با نظر علامه طباطبائی دوری کردن از عذاب به معنای دوری کردن از سبب آن یعنی گناهان و زشتی‌ها است. آلوسی نیز می‌گوید: رجز به معنای عذاب است و جایگزین سببی شده است که در نهایت منجر به عذاب می‌شود. در واقع خداوند فرمودند: از گناهایی که سبب عذاب می‌شوند، دوری کن. در یک نظری دیگر آلوسی معتقد است که مضافی در کلام تقدیر است و در حقیقت اصل عبارت «اسباب

الرجز» بوده است. بنابراین جمله دارای مجاز عقلی به علاقه مسببیت است؛ زیرا مسبب ذکر و سبب اراده شده است.

۳. ۲. ۳. علاقه مکانیت

علامه طباطبایی این نوع مجاز را در تفسیر آیه ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيبَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذٰهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ﴾ (رعد ۱۶-۱۷) بیان نموده و معتقد است: اگر جریان و حرکت را به خود وادی نسبت داد، با اینکه وادی جاری نمی‌شود و خود آب جاری می‌شود، از باب مجاز در اسناد است؛ همان‌طور که می‌گوییم: ناودان جاری شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱، ۴۵۹)

آلوسی در مورد این آیه می‌گوید: وادی جایگاهی است که آب فراوانی در آن جریان می‌یابد. شکاف بین دو کوه نیز این‌گونه نامیده می‌شود و بر آب جاری در درون آن نیز اطلاق می‌شود. اسم فاعل از وادی وقتی که آب در آن جریان یابد، به کار می‌رود. اگر معنای اول را در نظر بگیریم، اسناد مجازی است یا کلام مضافی در تقدیر دارد؛ یعنی اصل عبارت چنین است: (مياه اودیة) و اگر معنای دوم را در نظر بگیریم، اسناد مجازی از باب اطلاق اسم محل بر حال است. (ر. ک. آلوسی، ۱۴۱۵: ۷: ۱۲۲) آلوسی به وجود مجاز عقلی در آیه تردید دارد و آن را به گونه‌های مختلف تعلیل می‌کند. ولی علامه طباطبایی وجود مجاز بلاغی را در آن اثبات نموده و تفسیر خود را مبتنی بر آن بیان می‌دارد. اسناد جریان یافتن و حرکت وادی با وجود اینکه جریان و حرکت برای آب است، ملابست مکانی یا مجاورت است.

۳. ۲. ۴. علاقه زمانیت

نمونه‌ی این مورد را می‌توان به گفته‌ی شاعر اشاره داشت که می‌گوید:

أشباب الصغیر و أفنی الکبى
رکر الغداه و مر العشی^۱. (قزوینی، ۱۴۰۵: ۲۸)

علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (مزل ۱۷) به این مورد توجه نموده و گفته است: نسبت دادن تقوا و حفظ نمودن خود، به یوم از باب مجاز عقلی است و منظور حفظ کردن از عذاب آن روز است، بنابراین واژه یوما مفعول به برای «تتقون» است. آلوسی نیز معتقد است: یوما مفعول به تتقون است و در جمله مضافی در تقدیر است؛ یعنی اصل عبارت این‌گونه بوده است: «عذاب أو هول یوم» و ضمیر در فعل «یجعل» برای یوم است و جمله صفت برای آن (یوم) و اسناد در این عبارت مجازی است. برخی نیز معتقدند: ضمیر به خداوند تبارک و تعالی برمی‌گردد که در این صورت اسناد حقیقی است. ایشان ذیل آیه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ

(۱) تکرار روز و گذشت شب و روز کودک را پیر و بزرگسال را از بین می‌برد.

وَنَجْعَلْ لَهُ أُنْدَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿سبأ/۳۳﴾ به این مورد توجه کرده و می‌گوید: ما مکر شبانه روزی شما را نسبت به خود خشتی نمودیم. متناسب با اسناد و مجاز عقلی شب و روز را ماکر قرار داد.

مجاز به علاقه زمانی در آیه ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾ (ضحی/۲) مشاهده می‌شود که آلوسی در تفسیر عبارت، منظور از «اللیل اذا سجدی» را زمانی می‌داند که اهل آن ساکت هستند و واژه «سجو» را به معنای سکون آورده است. اما در ادامه به نقل از برخی علماء مضافی در تقدیر گرفته است و اصل عبارت را «سکن الناس و الاصوات فیه» ذکر می‌کند. بنابراین «سجو» در آیه به «لیل» که زمان است، نسبت داده شده و در اصل کائنات و موجودات هستند که ساکن می‌گردند و شب آرام می‌گیرد.

۳. ۲. ۵. فاعلیت

از دیگر علاقه‌های مجاز عقلی است که نمونه‌ای از آن را در تفسیر المیزان نیافتهم ولی آلوسی ذیل ﴿وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ (اسراء/۴۵) به اسناد مجازی با علاقه فاعلیت اشاره کرده و می‌گوید: اخفش معتقد است مفعول به معنای فاعل است مانند میمون و مشثوم که به معنای یامن و شائم است، همان‌گونه که فاعل نیز به معنای مفعول به کار می‌رود؛ همچون عبارت «ماء دافق» که به معنای مدفوق است. مستور نیز در این آیه به معنای پناهنده است و به نقل از آلوسی آیه ﴿جَنَاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ (مریم/۶۱) نمونه دیگری از این علاقه مجازی است. بدین صورت که اسم مفعول به معنای اسم فاعل است؛ زیرا ناگزیر وعده می‌آید. ولی به باور برخی اسم مفعول اصل و به معنای بهشت است که مؤمنین در آن وارد می‌شوند.

۳. ۲. ۶. مفعولیت

آیه ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ (قارعه/۷) دارای مجاز عقلی به علاقه مفعولیت است. آلوسی به توضیح آن پرداخته و می‌گوید: عبارت «عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ» به معنای مفعول یعنی مرضیه است و اسناد در این عبارت مجازی است. اما در ادامه عبارت را به اشکال دیگری نیز مورد بررسی قرار می‌دهد و معتقد است که دارای مجاز مرسل یا استعاره می‌باشد؛ چرا که لازمه خواستن چیزی رضایت به آن است. ولی علامه در این مورد دو نظر دارد؛ یک آنکه کلام دارای مجاز عقلی است و دو اینکه «راضیه» به معنای «ذات رضی» است، یعنی معیشتی رضایت بخش. علامه طباطبائی نیز در آیه ﴿نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾ (علق/۱۶۷) به این مورد پرداخته و می‌گوید: در این آیه کلمه «ناصیه» را به صفت «کاذبه» و «خاطئه» توصیف کرده است، با اینکه این دو صفت، صفت صاحب پیشانی می‌باشد. این نسبت دادن از باب مجاز است و متناسب با کلام آلوسی مجاز به علاقه جزئیت است.

۳.۳. مجاز مرسل

این نوع از مجاز کاربرد فراوانی در کلام عرب و قرآن کریم دارد و علاقه‌های فراوانی برای آن ذکر گردیده است. در خطبه ۱۹۴ نهج البلاغه از کلام امیرالمومنین (ع) می‌بینیم، ایشان در وصف احوال رسول اکرم (ص) در رویارویی با منافقین چنین می‌فرمایند: «وَصَرَبَتْ إِلَيَّ مُحَارَبَتَهُ بَطُونًا رَوَّاحِلَهَا، حَتَّى أَنْزَلْتُ بِسَاحَتِهِ عَدَاوَتَهَا مِنْ أُبْعَدِ الدَّارِ وَ أَسْحَقِ الْمَزَارِ»، واژه عداوت به معنای حرب‌ها است. زیرا عداوت و دشمنی سبب جنگ است که جمله دارای مجاز مرسل و از باب اطلاق سبب بر مسبب است. یعنی در جنگ با رسول خدا (ص) شتافتند. (رضی، ۱۴۱۱: ۳۰۷)

۳.۳.۱. علاقه سببیت

آیه ﴿وَأَذْكُرُ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَقَ وَ يَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَ الْأَبْصَارِ﴾ (ص/۴۵) نمونه‌ای است که هر دو مفسر به وجود مجاز مرسل در آن اتفاق نظر دارند. آلوسی معتقد است: معنای عبارت «أولى الأبصار و الأيدي» یعنی «أولى القوة فى الطاعة و البصيرة فى الدين». واژه آیدی مجاز از قدرت و توان و أبصار جمع بصر به معنای بصیر است. مشهور است تفسیر آیه این‌گونه می‌باشد: «أولى الاعمال الجلیلة» یعنی صاحبان اعمال شریف، سعادت‌مندان و علوم والا؛ چرا که در جمله سبب «آیدی» را ذکر و مسبب «توان و قدرت» را اراده نموده است. ابصار به معنای بصائر مجاز است، از آنچه علوم از آن منشعب می‌گردد. در هر دو عبارت تعریض و کنایه بر جهل باطلان است که فاقد توان و بصیرت هستند و جمله آنان را به سبب ترک جهاد توییح می‌کند. همچنین برخی گفته‌اند: «الأیدی» به معنای نعمت است. یعنی صاحبان نعمت‌هایی هستند که خداوند بر آنان ارزانی داشته است، همچون نبوت و منزلت یا صاحبان نعمت و احسان بر مردم هستند به سبب ارشاد و تعلیم بر آنان. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲، ۲۰۱) علامه طباطبایی ضمن مقایسه بهره‌مندی انسان و حیوانات از نعمت دست و چشم معتقد است، این دو واژه در معنای کنایه به کار رفته‌اند و منظور این است که پیامبران در اطاعت خداوند، رساندن خیر به مردم و در حس بینایی‌شان در تشخیص اعتقاد و عمل حق بسیار قوی بوده‌اند و با چشم خود راه‌های عافیت و سلامت را از موارد هلاکت و نابودی تمیز می‌دادند و به حق می‌رسیدند، نه اینکه حق و باطل برایشان یکسان باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷، ۳۲۱) متناسب با نظر دو مفسر، «أولى الأیدی و الابصار» کنایه از عمل صالح است که در آیه تعریضی است بر افرادی که عمل صالح انجام نمی‌دهد و در دین خدا بصیرت ندارند؛ به همین سبب شایسته توییح و مذمت‌اند. آیدی جمع ید به معنای عضوی از بدن، کنایه از اعمالی است که به واسطه دست انجام می‌شود، ولی جمع ید به معنای نعمت مجاز مرسل است با علاقه سببیت؛ زیرا دست سببی است برای کسب نعمت؛ اما به کار بردن معنای «قوت و نیرو» با سیاق آیه مناسب نیست.

آلوسی در تفسیر خود بر آیه ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّل لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ (غافر/۱۳) می‌گوید: سبب رزق باران است؛ یعنی جمله دارای مجاز مرسل به علاقه مسببیت است. ولی علامه طباطبایی می‌گوید: مفسران، «رزق» در آیه را به باران و «سما» را به سمت بالا تفسیر کرده‌اند. می‌توان گفت: منظور از «رزق» خود آن ارزاقی است که مردم با آن ارتزاق می‌کنند، و منظور از نازل شدن از آسمان این است که روزی از غیب به شهود می‌رسد. همچنان که آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱) این معنا را بیان می‌کند. بنابراین متناسب با نظر علامه طباطبایی واژه رزق دارای معنای حقیقی است و مجازی در آن موجود نیست، ولی آلوسی آن را دارای مجاز مرسل می‌داند. آلوسی ذیل آیه ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ﴾ (اعراف/۲۶) نیز معتقد است منظور از لباس نازل از آسمان، باران است که سببی برای رشد و پرورش پنبه و نیز سببی برای تهیه لباس است که همان مجاز مرسل به علاقه مسببیت می‌باشد. وی می‌گوید: امکان دارد مجاز در مسند باشد؛ یعنی آنزنا و یا در لباس. اما علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: آنزنا به معنای خلقنا است، همچون آیات ذیل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (حدید/۲۵) یا ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلْ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثَ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَائِيٌّ تَصْرُفُونَ﴾ (زمر/۶۷) یا ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ﴾ (حجر/۲۱) وی همچنین خاطر نشان می‌سازد: «لباس» به معنای چیزی است که انسان آن را برای پوشیدن تهیه می‌کند، نه مواد اصلی آن از جمله پنبه، پشم، ابریشم و غیره که پس از انجام تغییراتی مانند: رشتن، بافتن، بریدن و دوختن به صورت لباس درمی‌آید. بنابراین، آیه مورد نظر همانند آیه ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ لباس را با اینکه ساخته‌ی خود انسان است، مخلوق خدا شمرده است؛ چراکه از نظر تکوین میان نسبتی که عمل انسان به خدا دارد و نسبتی که عمل طبایع همچون زردی طلا و شیرینی عسل و رویدن گیاهان به وی دارد، فرقی نیست. زیرا تمامی علل و اسباب و قدرت آن‌ها منتهی به وجود خداوند متعال است و خداوند به همه مخلوقات و آثارشان احاطه دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸، ۸۵) با توجه به تفسیرهایی که هر دو مفسر از آیه ارائه دادند، می‌توان گفت: طبق بیان علامه طباطبایی، عبارت قرآنی دارای مجاز مرسل در واژه لباس نیست؛ چون لباس مستقیماً سبب از باران نیست. آوردن خلقنا در معنای آنزنا بهتر است از اینکه کلام را دارای معنای مجازی بدانیم.

۳.۳.۳. جزئیت

این مورد از مجاز مرسل بسیار در قرآن کریم به کار رفته است به ویژه با اعضای بدن یا بخش‌هایی از ارکان نماز بدان پرداخته شده است. علامه طباطبائی در تفسیر خود به این نمونه بسیار پرداخته و آیات مختلفی را بررسی کرده است. برای مثال؛ وی می‌گوید: مراد از سجود برای خدا در آیه ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾ (انسان ۲۶) خواندن نماز است. آلوسی نیز صراحتاً گفته است: سجود، مجاز از نماز است که جزء در آن ذکر و کل اراده گردیده است. همچون این آیه می‌توان بر آیه ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (فتح ۲۹) اشاره داشت که هر دو مفسر به مجاز مرسل در آیه توجه نموده‌اند. چرا که (رکعا، سجدا) جمع راکع و ساجد و به معنای نماز خواندن است.

۳.۳.۴. محلیت

نمونه بارز از این نوع مجاز در آیه ﴿الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (حج ۴۰) قابل بررسی است: هر دو مفسر به واژه صلوات که در غیر ما وضع له و معنای مجازی به کار رفته، اشاره نموده‌اند. علامه می‌گوید: واژه «صلوات» به معنای مصلاهی نماز یهود است و اگر مصلاهی یهود را صلاۀ نامیدند، از باب تسمیه محل به حال است؛ چون نماز حال در مصلاست، همان‌طور که در آیه ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ کلمه نماز به معنای مصلاست؛ به این سبب که در پایان عبارت می‌گوید: ﴿وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ معلوم است عبور از مصلا ممکن است، نه عبور از نماز. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۴، ۵۴۴) آلوسی در مورد آیه می‌گوید: صلوات جمع صلاۀ، کلیسای یهودی است و برخی آن را کلیسای مسیحی نامیده‌اند، ولی مورد اول بهتر است. کلیسا این‌گونه نام گرفت؛ زیرا در آن نماز می‌گزارند و مجاز از تسمیه محل به اسم حال است. برخی معتقدند: صلوات معنای حقیقی دارد و منظور از فعل «هدمت»، «عظلت» است یا در کلام مضافی در تقدیر گرفته می‌شود. وی در ادامه قول پایانی را نمی‌پذیرد، همان‌گونه که می‌بینیم علامه طباطبائی در تحلیل مجاز موجود در آیه از آیات دیگر بهره برده و صراحتاً واژه را دارای معنای مجازی می‌داند.

۳.۴. استعاره:

قدیمی‌ترین تعریف شناخته شده از استعاره، طبقه‌بندی منطقی ارسطو از metaphor است. از نظر او metaphor عبارت است از آن که اسم چیزی را بر چیز دیگری نقل کنند و نقل

هم یا نقل از جنس به نوع است، یا از نوع به جنس و یا از نوع به نوع یا نقل به حسب تمثیل است. (ارسطو، ۱۳۴۳: ۹۰) ابو دیب طبقه‌بندی ارسطو بر استعاره را طبقه‌بندی یک گروه استعاری که دارای اصل یگانه باشد، نمی‌داند؛ بلکه آن را طبقه‌بندی انواع متفاوتی از مجاز می‌داند که در ماهیت با یکدیگر متفاوت‌اند و تنها از یکی از انواع استعاره که مبتنی بر تمثیل است، به مثابه‌ی نوعی از انواع مجاز نام برده است. (ابودیب، ۱۳۶۳: ۴۲) در بلاغت اسلامی استعاره به معنای عاریت گرفتن واژه یا عبارتی برای بیان واژه یا عبارتی دیگر است و در بلاغت غربی metaphor برگرفته از ریشه metaphorein به معنای انتقال یا فرابردن جنبه‌هایی از یک چیز به چیز دیگر است. (هاوکس، ۱۳۷۷: ۱۱)

استعاره در زبان عربی مجازی است که با علاقه شباهت شکل می‌گیرد. در واقع عبارتی که در بلاغت عربی به عنوان اصل یک استعاره در نظر گرفته می‌شود، یک عبارت تشبیهی است و استعاره را گاه می‌توان در قالب یک تشبیه بیان کرد. حال آنکه زبان‌شناسان معاصر معتقدند این مسأله عمومیت ندارد و گاه عباراتی که بر مبنای تشبیه بنا نشده‌اند نیز می‌توانند استعاره باشند. به‌طور کلی باید گفت: استعاره در بلاغت و زبان‌شناسی جدا از هم نیست، بلکه آنچه از نظر بلاغت پژوهان استعاره است در زبان‌شناسی نیز به‌عنوان استعاره مورد قبول است، با این تفاوت که استعاره در زبان‌شناسی اعم از استعاره در بلاغت است و گاه نمونه‌هایی از تشبیه و مجاز مرسل در بلاغت به‌عنوان استعاره در زبان‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرند. با توجه به آنچه از استعاری بودن زبان قرآن و نمایاندن حقایق معنوی در قالب محسوس و ملموس بیان شد و نیز با توجه به کاربرد این صنعت در دو تفسیر متناسب با تفاسیر یاد شده، نمونه‌هایی از استعاره ذکر می‌گردد.

— علامه طباطبائی در تفسیر آیه ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (زمر/ ۶۷) می‌گوید: قدر هر چیز، اندازه و مقدار آن است و این اندازه یا نشان از حجم، عدد، یا وزن دارد سپس به‌طور استعاره در امور معنوی و در مورد مقام و منزلت نیز به کار می‌برند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷: ۲۹۲) معنای جمله «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» این است که مردم نمی‌توانند خدا را آن‌طور که لایق ساحت اوست، تعظیم کنند؛ زیرا عقل، وهم و حواسشان نمی‌تواند به ذات خدای تعالی احاطه پیدا کند. (همان، ۴، ۳۷۴) آلوسی در مورد آیه می‌گوید: «ما قدروا الله» یعنی «ما عظموه جل جلاله حق عظیمه» و به این معناست که غیر خداوند تعالی را عبادت کردند. وی به نقل از راغب گفته است: به عمق وجودی خداوند پی نبردند و آنچه شایسته اوست، مورد توجه قرار ندادند و برای او شریک قائل شدند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲، ۲۷۹) در تحلیل بلاغی استعاره موجود در آیه واژه «قدر» استعاره از ارزش و منزلت است. متناسب با تفسیر آلوسی از واژه قدر و عدم شرک به خداوند تعالی می‌توان آیه قرآنی را استعاره مفهومی در نظر گرفت که به اندیشه توحیدی جهت می‌دهد. حوزه مبدا یا مفهوم تحت اللفظی این عبارت بر همان

اندازه یا مقدار هر چیزی دلالت دارد که امری محسوس است و حوزه مقصد بر ارزش و جایگاه والای خداوند متعال دلالت دارد. با توجه به دریافت معنای ارزش و عظمت خداوند و وحدانیت الهی، استعاره در این آیه بر مبنای شباهت بنا نشده است، بلکه بر پایه‌ی ارتباط متقابل بین دو حوزه در تجربه ما مبتنی می‌شود و این ارتباط است که شباهت‌های میان دو حوزه را در استعاره به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر حوزه‌ی مبدأ از تجارب زندگی روزمره یعنی امور محسوس مانند اندازه کوچک و بزرگ گرفته و آن را در مفهوم معنوی ارزش و جایگاه ذکر نمودیم.

از مهم‌ترین حوزه‌های مبدأ پر کاربرد استعارات مفهومی بدن و افعال انسانی است که نمونه‌های آن را می‌توان در آیات ﴿قُلْ مَنْ بَدَّهَ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (مومنون/۸۷)، ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (فرقان/۴۸)، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِطْعَامِ بَلْ هُمْ أَصْلٌ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف/۱۷۹) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (حجرات/۱۲) مشاهده کرد. برای مثال علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا، إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (نساء/۳۰-۳۱) به این مطلب اشاره داشته و چنین تفسیر می‌کند: واژه اجتناب در اصل از «جنب» به معنای پهلو گرفته شده است، ولی به صورت استعاره به این صورت که وقتی انسان چیزی را بخواهد، با روی خود و با قسمت مقابل بدن با آن روبه‌رو می‌شود و اگر چیزی را دوست نداشته باشد و از آن متنفر باشد، پهلوئی خود را رو به آن نموده و از آن دور می‌شود. بنابراین اجتناب به معنای ترک است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴، ۵۱۲) آلوسی استعاره‌ای برای آیه بیان نموده‌اند.

۳.۵. مقایسه وجوه کنایی در دو تفسیر المیزان و روح المعانی

کنایه در اصطلاح علم بیان، لفظی است که از آن لازم معنایش اراده شده باشد. برخی گفته‌اند: کنایه عبارت است از ترک تصریح به معنایی و ذکر چیزی که در لزوم مساوی معنای اول است (لازم و ملزوم یکدیگرند) تا شنونده از آن لازم به ملزوم و معنای اول منتقل شود. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۹۳) جرجانی در تعریف آن می‌گوید: کنایه یعنی این که متکلم وقتی می‌خواهد معنایی را اثبات کند آن را با لفظ موضوع‌له‌اش به کار نمی‌برد، بلکه به معنایی که در پی آن خواهد آمد، می‌پردازد و به آن اشاره می‌کند و دلیلی بر آن قرار می‌دهد؛ مانند کاربرد «طویل النجاد» که از آن قد بلند را اراده می‌شود. (الجرجانی، ۱۴۰۷: ۶۶)

در تمام پژوهش‌هایی که کنایه مورد بررسی قرار می‌گیرد، تقسیم‌بندی معروف آن مبتنی بر

بررسی کنایه صفت، موصوف و نسبت است، حال آنکه این پژوهش چون بر جنبه معنایی اهتمام دارد، کنایه را بر اساس معنایی که در عبارت قرآنی افاده نموده، مورد بررسی قرار می‌دهد.

۳. ۵. ۱. ذکر کنایه به سبب زشت بودن تصریح معنای حقیقی

در آیه ﴿وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرْ﴾ (مدثر/۴) علامه طباطبائی، به نقل و تایید نظر قرطبی واژه «تیاب» را کنایه از اصلاح عمل دانسته است؛ زیرا عمل هر کسی به منزله لباسی برای تن اوست که عقاید او را در برمی‌گیرد. چون ظاهر نشان دهنده باطن است و در کلام عرب این گونه است که طهارت لباس کنایه از طهارت و پاکی باطن و صلاح عمل می‌باشد. ایشان سخنان متفاوتی از مفسران را برای کنایه موجود در آیه مورد توجه قرار داده و آن را کنایه از تزکیه و پاکی نفس و با استناد به آیه «هن لباس لکم» پاک و دور نگه داشتن همسران از کفر و گناهان معنا نموده است. همچنین نظر برخی از مفسران را بر اساس معنای ظاهری کلام، پاک کردن جامه از نجاسات برای برپا کردن نماز دانسته است. علامه می‌گوید در بین معنایی نقل شده، معنای اول و کنایه آوردن تطهیر و پاکی جامه از آراستگی به اخلاق نیکو و صفات زیبا را ترجیح می‌دهد. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۱۲۷) آلوسی در این باره می‌گوید: تطهیر تیاب کنایه از تطهیر نفس از افعال مذموم و پاک نمودن از لکه‌ی گناه و زشتی‌هاست؛ زیرا کسی که بر ناپاکی جامه خویش راضی نباشد، چگونه می‌تواند بر ناپاکی درون خویش راضی گردد. وی می‌گوید: وقتی کسی به پاکی از معایب و اخلاق پسندیده وصف گردد، او را طاهر الثیاب (جامه پاک) و اگر کسی بر پیمان شکنی و حيله‌گری شناخته شود، او را دسم الثیاب (جامه چرکین) می‌نامند.

آیه ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ﴾ (تکویر/۸) نمونه بارزی از این نوع است که مفسران با دقت به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند. آلوسی معتقد است: در عبارت «سئلت» واژده مورد توجه نبوده است، هر چند در اصل گنهکار اوست. وی می‌گوید: این مطلب بدین دلیل است که کمال خشم و غیظ را بر وائد القا نماید، چرا که وی را از درجه خطاب ساقط نموده است و این مطلب مبالغه در سرزنش را نشان می‌دهد؛ زیرا وقتی مجنی علیه در محضر جانی مورد سؤال قرار می‌گیرد و جنایت به او نسبت داده می‌شود نه به جانی، این امر باعث می‌شود جانی در مورد خود و مجنی علیه تفکر نماید و بی‌گناهی مجنی علیه را درک نموده و به این مطلب برسد که خودش مستحق عتاب و سرزنش است. این نوع بیان همچون آیه ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (مائده/۱۱۶) است که همان تعریض و گوشه زدن است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵، ۲۵۷) علامه طباطبائی نیز با بیانی شیوا و عالمانه خود در ضمن تفسیر خویش به شرح این تعریض پرداخته و می‌گوید در حقیقت مسئول کشته شدن دختر پدر اوست، باید انتقام را از

او بگیرند ولی در آیه، مسئول این عمل را خود آن دختر دانسته و می‌فرماید: ﴿إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ﴾ این پرسش نوعی تعریض و توبیخی بر قاتل آن دختر و زمینه‌چینی است برای اینکه آن دختر جرأت کند و از خداوند متعال بخواهد انتقام خون او را بگیرند و خداوند متعال از قاتلش سبب قتل را بپرسد و انتقامش را بگیرد. اسلوب کلام در این آیه همانند اسلوب آیه زیر است، که می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ گفته شده است اگر مسئولیت را به خود موءودة (دختر) نسبت داده، از باب مجاز عقلی بوده و منظور این است که از وضع او پرسیده می‌شود، همانند مجازی که در آیه ﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ به کار رفته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۲۱۵)

۳. ۵. ۲. کنایه با هدف اشاره به سرنوشت نهایی

آیه ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (مسد/۱) نمونه‌ای است که هر دو مفسر در بیان عبارات آن به کنایه موجود در آیه توجه نموده‌اند و علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «ابو لهب» کنیه عموی پیامبر (ص) و نامش عبد العزی یا به نقل از برخی دیگر عبد مناف بوده است. تمام پاسخ‌ها در برابر چرایی عدم ذکر اسم او این است که خداوند متعال خواسته او را به آتش نسبت دهد، چون ابو لهب به معنای انتساب به آتش است، وقتی می‌گویند فلانی ابو الخیر است؛ یعنی با خیر رابطه دارد، ابو الفضل و ابو الشرنیز بدین صورت هستند و چون در آیات بعد می‌فرماید: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ دلالت بر این دارد که معنای ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ بریده باد دستان مردی جهنمی، که همیشه ملازم و همراه با شعله و زبانه آتش است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۳۵۸) ملازمت و همراهی آتش با ابو لهب را لازمه جهنمی بودن او دانست و با بهره‌گیری از کنایه به عاقبت و سرنوشت ابولهب اشاره نمود. آلوسی نیز می‌گوید: ابولهب کنایه از جهنمی بودن عموی پیامبر است، گویا خداوند متعال چنین فرموده‌اند: «تبت یدا جهنمی» چرا که انتساب او به آتش همانند انتساب پدر بر فرزند است تا بر ملازمت دلالت نماید، همان‌گونه که می‌گویند: ابوالخیر و ابوالفضل. بنابراین ملازمت ابولهب با آتش مستلزم جهنمی بودن است؛ زیرا آتش حقیقی آتش جهنم است و انتقال از ابی لهب به جهنمی بودن انتقال از ملزوم به لازم یا برعکس است. ابولهب به اعتبار وضع علمی خود در شخص معینی استعمال می‌شود و به اعتبار وضع اصلی به ملازم لهب انتقال می‌یابد تا از این لفظ به جهنمی بودن او انتقال یابند که کنایه از صفت است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵، ۴۹۷)

۳. ۵. ۳. کنایه با هدف اشاره به عظمت پروردگار:

آیه ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (انعام/۳۷) نمونه دیگری است که واژه «موتی» در آن دارای معنای کنایی یعنی کنایه موصوف است. آلوسی در تفسیر خود این واژه را هم حمل بر معنای حقیقی و هم معنای کنایی و استعاره دانسته است. به نقل از الحسن واژه الموتی همان کفار است، اما باید گفت: در اطلاق موتی بر کفار

استعاره تبعیه وجود دارد؛ چرا که کفر و جهل آنان را به مرگ تشبیه نموده است، گفته شده موتی در معنای حقیقی است و کلام تمثیلی است؛ یعنی اختصاص قدرت اعطای توفیق ایمان آوردن کفار بر خداوند متعال بر اختصاص قدرت بعث و برانگیختگی مردگانی که استخوانشان پوسیده، تمثیل شده است و در این آیه اشاره‌ای بر این مطلب وجود دارد که پیامبر اکرم (ص) توان هدایت آنان را ندارد، زیرا این امر همانند زنده کردن مردگان است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴، ۱۳۵) علامه در شرح و تفسیر کلی آیه می‌گوید: مفهوم جمله مورد نظر این است که تو نمی‌توانی کفار را از این اعراض و روی‌گردانی منصرف کنی و به معجزه‌ای که آنان را به ایمان تشویق کند، دست یابی؛ به این دلیل که اینان به منزله مردگان اند و دارای گوش شنوا و درک و شعور نیستند تا دعوت پیامبر خدا را شنیده و مفهوم دعوت دینی را بفهمند. مردمان دو دسته‌اند: عده‌ای زنده و شنوا که دعوت تو را اجابت می‌کنند و عده‌ای مردگانی ناشنوا که در ظاهر زنده‌اند و شنوایی آن‌ها زمانی حاصل می‌شود که خداوند پس از مرگ مبعوثشان کند. خداوند متعال همین معنا را از خود آنان حکایت نموده، می‌فرماید: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ در حقیقت آیه دارای کنایه است و منظور از کسانی که می‌شنوند، مؤمنین و منظور از مردگان، اعراض کنندگان از پذیرش دعوت الهی است. چه مشرکین و این کنایه تنها در این آیه به کار برده نشده، بلکه در کلام خداوند متعال پیوسته مؤمنان به حیات و شنوایی و کفار به مردگی و کری وصف شده‌اند، همان‌طور که می‌فرماید: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتِي وَلَا تَسْمَعُ الصَّعْتِ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ، وَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمَعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ و همچنین آیات بسیاری دیگر. این آیه دلالت می‌کند بر اینکه به زودی در عالم آخرت خداوند متعال حقیقت را به کفار و مشرکین نشان داده و دعوت خود را به گوششان می‌رساند، همان‌طور که در دنیا مؤمنین را از آن آگاه نموده است. بنابراین، تمام انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر به حقیقت حق در دنیا یا آخرت پی خواهند برد. (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۷، ۹۶)

نتیجه‌گیری

بهره‌گیری از علوم ادبی در هر دو تفسیر و برداشت‌های تفسیری دو مفسر بسیار بارز است. در این میان علم بلاغت جایگاه والایی به خود اختصاص داده، لذا پژوهشگر مقایسه این دو تفسیر را از این منظر مورد بررسی قرار می‌دهد. متناسب با این بررسی هر دو مفسر کارکرد هنری و دینی را در یک بافت با هم به کار می‌برند. فهم این اسرار ممکن نیست مگر با مهارت و تدبر در فنون بلاغی و با عنایت به اینکه اغراض بلاغی مفهوم جملات را آشکار می‌سازد.

میزان بررسی واژه یا جملات از منظر ادبی، اشاره به قواعد ادبی و تطبیق آن بر آیه و چگونگی طرح مباحث ادبی، پرده از دقت و وضوح مطالب ادبی در هر دو تفسیر برمی‌دارد. اما با توجه به این نکات، می‌توان گفت: آلوسی در تفسیر خود از دقت نظر بالایی برخوردار بوده است؛ زیرا در اکثر آیات به شرح و بیان قواعد ادبی پرداخته و قواعد صرفی، نحوی و بلاغی آیه را بیان می‌کند و این روش را در بررسی تمام آیات پیش می‌گیرد. وی برای تبیین بیشتر مفهوم آیه از شواهد قرآنی، حدیث و اشعار بهره می‌گیرد و مخاطب افزون بر مفهوم آیه به فنون ادبی آن نیز توجه می‌کند و لیکن در مواردی چند، توضیح و شرح علوم ادبی و بلاغی به حدی بسیار است که مخاطب را از فضای کلی آیه دور می‌سازد. اما علامه طباطبایی در موارد کمتری نسبت به آلوسی به بیان قواعد ادبی می‌پردازد و مخاطب را از مفهوم آیه دور نمی‌سازد، بلکه علوم ادبی را به صورت کاربردی یعنی در خدمت معنا می‌گیرد، اما آلوسی در موارد بسیاری جنبه‌های بلاغی را به عنوان هدف در نظر گرفته است. علامه هدف کاربرد بلاغت را به خوبی توضیح می‌دهد که این وضوح و دقت در بیان تشبیهات، استعارات و کنایات به خوبی مشهود است.

هر چند توجه آلوسی به مباحث ادبی در تفسیر روح المعانی بیش تر است، اما باید بگوئیم علامه طباطبایی در مواردی چند که به بیان جنبه بلاغی می‌پردازد، همانند آنچه در تبیین تشبیهات مشاده شد، کلام را بسیار طولانی می‌نماید. علامه طباطبایی آیات را دسته‌بندی می‌کند و متناسب با مفاهیم به بیان علوم ادبی آن می‌پردازد؛ بدین صورت که ابتدا تفسیر خود را از آیه بیان و سپس در صورت نیاز برای تبیین بیش تر آن به ذکر علوم ادبی پرداخته و پس از اتمام نظر تفسیری خویش مباحث روایی را مطرح و متناسب با احادیث و روایت مضمون آیه را بیان می‌کند.

کتابنامه

- ابن اثیر، ضیاءالدین، بی‌تا، المثل السائر فی أدب الکاتب والشاعر، تحقیق: دکتر أحمد الحوفی، الدكتور بدوی طبانہ، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، ۱۴۲۰ق، التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ.
- ابوالعلاؤس، یوسف، ۱۴۲۷ق، مدخل الی البلاغۃ العربیۃ علم المعانی علم البیان علم البدیع، عمان: دار المسیره للنشر و التوزیع، الطبعة الاولى.
- ابودیب، کمال؛ حق شناس، محمدعلی، ۱۳۶۳ش، طبقه‌بندی استعاره جرجانی، فلسفه و کلام، معارف، شماره ۱، صص ۳۷-۷۶.
- ارسطو، ۱۳۴۳ق، فن شعر، ترجمه: عبدالحسین زرین کوب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- آلوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- الذهبی، محمدحسین، ۱۴۲۴ق، التفسیر و المفسرون، القاهرة: مکتبه وهبه، الطبعة الثانية.
- الجرجانی، عبدالقاهر، ۱۴۰۷ق، دلائل الاعجاز، مکتبه سعدالدین، الطبعة الأولى.
- رضی، السید الشریف، ۱۴۰۶ق، حقائق التاویل فی مشابه التنزیل، شرح: علامه محمدرضا آل کاشف العطاء، بیروت: دارالأضواء، الطبعة الأولى.

- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، ۱۴۲۱ق، شرح: المرشدى على عقود الجمان فى علم المعانى و البيان، انتشارات مصطفى البابی الحلبي و اولاده بمصر.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴ش، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- عبدالفتاح فیود، بسیونی، ۱۴۳۶ق، علم بیان دراسته تحلیلیه لمسائل بیان، القاہرہ: موسسه المختار للنشر و التوزیع، الطبعة الرابعة.
- عبدالمطلب، محمد، ۱۹۹۴ق، البلاغة و الاسلوبیة، بیروت: لبنان الشركة المصریة العلمیة للنشر لونیجان، الطبعة الاولى.
- القزوينی، الخطیب، ۱۴۰۵ق، الايضاح فى علوم البلاغة المعانى بیان و بدیع، بیروت: لبنان، الطبعة الاولى.
- لاشین، عبدالفتاح، ۱۴۱۸ق، بیان فى ضوء اسالیب القرآن، القاہرہ: دارالفکر العربی.
- هاوکس، ترنس، ۱۳۷۷ش، استعاره، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.

Bibliography

- Ibn Athir, Zia-ud-Din, Bitā, the proverb of the scribe Adib al-Katib wa Sha'ir, re-search: Dr. Ahmad al-Hufi, Dr. Badawi Tabanah, Egypt: The Egyptian movement for printing, publishing and distribution.
- Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir, 1420 AH, Tahrir and Enlightenment, Beirut: Institute of History.
- Abu al-Adoos, Yusuf, 1427 AH, entry to the Arabic rhetoric, the science of meanings, the science of expression, the science of innovation, Oman: Dar al-Masirah for publishing and distribution, first edition.
- Abu Dib, Kamal; Haghshenas, Mohammad Ali, 1984, Jorjani Metaphor Classification, Philosophy and Theology, Education, No. 1, pp. 37-76.
- Aristotle, 1343 AH, The Art of Poetry, Translation: Abdolhossein Zarrinkoob, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Al-Alusi, Mahmud Ibn Abdullah, 1415 AH, Ruh Al-Ma'ani Fi Tafsir Al-Quran Al-Azeem, research: Ali Abdul Bari Atiyah, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiyeh, first edition
- Al-Dhahabi, Muhammad Hussein, 1424 AH, Tafsir wa Al-Mufsirun, Cairo: Maktab Wahba, second edition.
- Al-Jurjani, Abdul Qahir, 1407 AH, Evidences of Miracles, Saad al-Din Library, First Edition.
- Razi, Al-Sayyid Al-Sharif, 1406 AH, The Facts of Interpretation in Similar to Al-Tanzil, Explanation: Allama Muhammad Reza Al-Kashif Al-Atta, Beirut: Dar Al-Azwa, First Edition.
- Siouti, Jalaluddin Abdul Rahman, 1421 AH, Description: Al-Murshidi on the contracts of Al-Jaman in the science of meanings and expression, Mustafa Al-Babi Al-Halabi Publications and the Children of Egypt.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, 1995, Tafsir Al-Mizan, translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom: Qom Seminary Teachers Association Publications, fifth edition.
- Abdul Fattah Fayyud, Basyuni, 1436 AH, The science of expression Analytical study

- of the issues of expression, Cairo: Al-Mukhtar Institute for Publishing and Distribution, fourth edition.
- Abdulmutallab, Muhammad, 1994 AH, Rhetoric and Design, Beirut: Lebanon, Egyptian Scientific Company for Publication, First Edition.
 - Al-Qazwini, Al-Khatib, 1405 AH, Illumination in the sciences of rhetoric, expression and innovation, Beirut: Lebanon, first edition.
 - Lashin, Abd al-Fattah, 1418 AH, Al-Bayyan Fi Dawa Asalib Al-Quran, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
 - Hawks, Trance, 1998, Metaphor, Tehran: Markaz Publishing, First Edition.



سال سوم

شماره اول

پیاپی: ۵

پاییز و زمستان

۱۳۹۸