

The Role of Expositional Forms of the Quran in Expressing the Koranic Contents Based on Tasnim Commentary

Rasool Asgary*, Majed Najarian

MA Instructor, Seminary of Isfahan, Isfahan, Iran

Assistant Professor, Islamic Azad University, Falavarjan Branch, Isfahan, Iran

Abstract

The rhetorical inimitability of the Quran has been one of the most significant miraculous aspects of the Quran. Since the science of Arabic rhetoric has a vital part in revelation of the divine serious intention, the exegetes, throughout the history, have laid strong emphasis on the science of rhetoric and rhetorical intricacies. From the contemporary exegeses, Tasnim [as an Ijtihadi comprehensive commentary] authored by Grand Ayatullah Javadi Amuli, has paid particular attention to rhetorical elements. The research at hand, studies the rhetorical forms such as similes, metaphor, its different kinds and irony from the beginning of Chapter al-Fatiha till the end of Chapter al-Towbah based on Tasnim exegesis. The author of the article has studied the rhetorical forms statistically and figured out the new maxim developed by Ayatullah Javadi Amuli along with its applications in various verses. Ayatullah Javadi Amuli, in exposition of rhetorical discussions, due to maintaining distinct fundamentals, agrees with what other exegetes and experts of eloquence relate but one can also find his different accounts on other cases. The root cause of Ayatullah Javadi Amuli's different account is his mystical-philosophical understanding of the Quran and his newly developed maxim that letters are devised to convey the spirit of meanings. Given this maxim and his distinct mystical-philosophical view, most of the Koranic metaphorical expressions, are literal and real whereas other exegetes and experts of eloquence term them metaphorical or allegorical.

Keywords: The Glorious Quran, Tasnim Exegesis, Rhetorical forms, the Literary Exegesis of the Quran

*Corresponding Author

نقش صور بیانی در تبیین مضامین قرآنی در تفسیر تسنیم (از ابتدای سوره حمد تا انتهای سوره توبه)

رسول عسگری^{۱*}، ماجد نجاریان^۲

۱- کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن، حوزه علمیه اصفهان، اصفهان، ایران.

askary.r58@gmail.com

۲- استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فلاورجان، اصفهان، ایران

majid_alnajjar@yahoo.com

چکیده

یکی از ابعاد مهم اعجاز قرآن، اعجاز بیانی بوده و علم بیان در کشف مراد جدی آیات قرآن نقش مهمی را ایفا می‌کند به همین علت مفسران در طول تاریخ همواره ظرائف بیانی قرآن را مورد توجه ویژه قرار داده اند. در بین تفاسیر معاصر تفسیر تسنیم آیت الله جوادی آملی (به عنوان یکی از تفاسیر اجتهادی جامع) به نکات بیانی توجه خاص نموده است. این پژوهش به بررسی صور بیانی یعنی تشبیه، استعاره، مجاز مرسل و عقلی و کنایه در تفسیر تسنیم از ابتدای سوره حمد تا پایان سوره توبه پرداخته و علاوه بر بررسی آماری صور بیانی از دیدگاه مؤلف و اختلاف نظر وی با دیگر علما، قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی از دیدگاه مؤلف و موارد تمسک وی به این نظریه را مورد کنکاش قرار داده است. مؤلف در برخی موارد در مباحث بیانی آیات قرآن با دیگر مفسران و علمای دانش بلاغت هم عقیده بوده ولی در بسیاری موارد با آنان اختلاف نظر دارد. ریشه این اختلاف را می‌توان در مبانی خاص مؤلف همچون نگاه فلسفی عرفانی به آیات و نیز پذیرش قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی دانست که باعث شده بسیاری از تعبیر قرآن که علمای دانش بیان، مجاز یا استعاره دانسته‌اند در این تفسیر به عنوان حقیقت از آن‌ها یاد شود.

واژه‌های کلیدی

قرآن کریم، تفسیر تسنیم، صور بیانی، تفسیر بلاغی قرآن.

مقدمه

عرب جاهلی از دیرباز با ظرایف بلاغی آشنا بوده و در سخنان خود از آن بهره می‌برده است. با ظهور اسلام، قرآن کریم، معجزه پیامبر خاتم، ادیبان و بلیغان مدعی عرب و غیر عرب را به معارضه طلبید. همین امر سبب شد تا اندیشمندان علوم بلاغت در قرآن دقت و کنکاش کردند و با استمداد از قواعد بلاغی، حقایق و ظرایف جدیدی را از قرآن کشف کردند. مفسران توانمند نیز در طول تاریخ از نقش علم بیان در فهم معارف قرآن غافل نبوده‌اند؛ زیرا یکی از ابعاد مهم اعجاز قرآن، اعجاز بیانی آن بوده است و علم بیان در کشف مراد جدی آیات قرآن، نقش به‌سزایی داشته است و دارد. در نتیجه این تفکر کتاب‌های متعدد بلاغی و تفسیرهایی با گرایش بیانی نوشته شد. هرچند در دوره‌های متأخر گرایش به تفاسیر عصری و اجتماعی افزون شده است؛ ولی مفسران زبده از نقش علم بیان در کشف معارف دقیق قرآن غافل نشده‌اند.

در تفاسیر معاصر تفسیر تسنیم آیت‌الله جوادی آملی در جامعه علمی جایگاه ویژه‌ای به دست آورده است. جامعیت علمی مؤلف در زمینه‌های فقه و اصول، فلسفه و عرفان، ادبیات عرب و تفسیر بر اهل علم پوشیده نیست. مؤلف با نگاه دقیق و موشکافانه خود صورت مطرح‌شده در علم بیان یعنی تشبیه، استعاره، مجاز مرسل و عقلی و کنایه را بررسی و تحلیل کرده و با ارائه مبانی خاص خود برخی از نظرهای دانشمندان این علم را نقد کرده است. هدف این نوشتار بررسی مهم‌ترین مباحث بیانی مطرح‌شده در تفسیر تسنیم از ابتدای سوره حمد تا انتهای سوره توبه است. بدین سبب در ابتدا آیات مشتمل بر هریک

از صور بیانی در محدوده تحقیق با استفاده از منابعی همچون اعراب القرآن محی‌الدین درویش، الجدول صافی محمود و التحریر و التنویر ابن‌عاشور و ... استخراج و سپس نظرهای مؤلف درباره این آیات بررسی و تحلیل شد و در مقایسه با نظرات علمای دانش بیان قرار گرفته است. برای کاهش خطا در جمع‌آوری نظرهای مؤلف از دو روش جستجوی نرم‌افزاری و بررسی متون چاپی استفاده شده است.

۱. پیشینه پژوهش

بررسی و تحلیل روش، دیدگاه و رویکرد مفسران در تفاسیر قرآن یکی از موضوعاتی است که همواره مد نظر محققان این حوزه بوده است. درباره روش و رویکرد تفسیر تسنیم نیز بیشتر مقاله‌هایی نوشته شده است که البته روش‌شناسی تفسیر تسنیم را به صورت کلی در نظر داشته‌اند و یا قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی را بررسی کرده‌اند. سه مقاله‌ای که پیشینه روش‌شناسی تفسیر تسنیم را تشکیل می‌دهند، عبارتند از:

۱. «روش‌شناسی تفسیر تسنیم»، حمیدرضا فهیمی تبار، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۴.

۲. «منهج و گرایش تفسیر تسنیم»، علی اسلامی و محمدرضا مصطفی‌پور، فصلنامه حکمت اسراء، دوره دوم، شماره ۴.

۳. «مبانی و کاربردهای نظریه روح‌معنا در آثار جوادی آملی»، سیدعلی اصغر مسعودی و محمد غفوری‌نژاد، فصلنامه پژوهش‌نامه امامیه، دوره دوم، شماره ۳، تابستان ۹۵.

ص ۱۵۹)، «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ» (بقره: ۲۲۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۱۸۶)، «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران: ۱۸۵) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۵۰۸)، مفاهیم آیات را به صورت کامل توضیح داده؛ ولی به ارکان تشبیه و نوع آن هیچ اشاره‌ای نکرده است.

۲-۲. در نمونه‌هایی مؤلف اقسام تشبیه را مد نظر قرار داده و آنها را به بحث کشیده است، برای نمونه یکی از ملاک‌های تقسیم تشبیه را مفرد یا جمع بودن طرفین تشبیه می‌داند و آن را به گونه‌های زیر تقسیم می‌کند:

الف) طرفین تشبیه مفرد است، مانند آیه شریفه: «لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ» (بقره: ۲۶۴) که در آن دو تشبیه به کار رفته و در تشبیه دوم ریاکاری به سنگ صافی تشبیه شده است که بذری بر آن کشت شده و گرد و خاکی بر آن نشسته است و قطرات درشت باران، گرد و خاک را همراه بذر بشوید.

ب) طرفین تشبیه هر دو جمع هستند، مانند آیه شریفه: «فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ» (۴۹) «كَانَهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ» (۵۰) «فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ» (مدثر: ۴۹-۵۱) در این آیه کسانی که از پند قرآن گریزانند، به گورخرانی تشبیه شده‌اند که از شیر می‌رنند.

ج) مشبه جمع و مشبه به مفرد است، مانند آیه: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» (جمعه: ۵) که در آن تبهکاران اهل کتاب به حماری تشبیه شده است که باری از کتاب بر پشت دارد و از آن بهره‌ای نمی‌برد. نمونه دیگر، آیه شریفه: «رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ

در هیچ یک از این مقالات بررسی نقش صور بیانی و نظرات خاص مؤلف در این زمینه مد نظر نبوده و به همین دلیل کشف دیدگاه‌های خاص مؤلف در صور بیانی و تبیین اختلاف نظر وی با مفسران و علمای دانش بیان، نوآوری این پژوهش است.

در ادامه، صور بیانی تشبیه، استعاره، انواع مجاز و کنایه به ترتیب بررسی می‌شود. برای این کار ابتدا نمونه‌های کاربرد هریک از این صور بیانی در محدوده بررسی شده از قرآن (تا انتهای سوره توبه) استخراج و سپس دیدگاه مؤلف تفسیر تسنیم با ذکر مثال‌هایی تحلیل و نقد شده است.

۲. تشبیه در تفسیر تسنیم

قرآن کریم برای تبیین معارف الهی در بسیاری از نمونه‌ها از تشبیه بهره برده است. براساس بررسی صورت گرفته در محدوده تحقیق، ۴۰ نمونه تشبیه به کار رفته؛^۱ ولی تفسیر تسنیم تنها به تشبیه بودن ۲۴ نمونه اشاره کرده است. مؤلف تسنیم در مواجهه با تشبیهات قرآن رویکرد یکسانی نداشته است و برخورد او با تشبیهات قرآنی در دو روش خلاصه می‌شود:

۱-۲. نمونه‌هایی که بدون اشاره به ارکان و نوع تشبیه تنها به تبیین مفهوم و مقصود تشبیه پرداخته است. برای نمونه مؤلف در آیات شریفه: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ» (بقره: ۱۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۷۷)، «فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَلِكُرِكُمْ أَبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا» (بقره: ۲۰۰) (همان، ج ۱۰،

^۱ این آمار براساس کتب همچون: اعراب القرآن محی‌الدین درویش، الجدول صافی محمود و التحریر و التنویر ابن عاشور گردآوری شده است.

۲۷۵) را مصداق این تشبیه دانسته‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۱۷ و ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۸۶).

مؤلف تسنیم این دو تشبیه را مستقیم^۳ دانسته و معتقد است، براساس آیه شریفه: «إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي... فَلَمَّا وَضَعَتَهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ...» (آل عمران: ۳۵-۳۶)، همسر عمران به امید اینکه فرزندش پسر است، نذر کرد که او را خدمتگزار معبد قرار دهد؛ ولی پس از تولد فرزندش متوجه شد که او دختر است.

مؤلف بر این باور است که هرچند ممکن است علمای ادبیات عبارت «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ» را تشبیه مقلوب یا معکوس بدانند و در معنای آن بگویند که «زن مانند مرد نیست»؛ ولی ظاهر عبارت، تشبیهی مستقیم بوده و معنایش این است که پسر مد نظر شما، همانند این دختر نیست؛ زیرا این دختر بدون ازدواج، فرزندی به دنیا می‌آورد که پیامبر خواهد بود. البته فرض تشبیه مقلوب، مشروط بر این است که جمله «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ» سخن مادر مریم باشد؛ یعنی مادر مریم وقتی متوجه شد، فرزندش دختر است، گفت جنس پسر و دختر در خدمت به معبد یکسان نیست؛ ولی در ظاهر، جمله «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ» که جریان شخص مؤنث غایب را نقل می‌کند، گفته خداست نه مادر مریم، به ویژه اگر جمله «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ» با جمله قبل یعنی «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ» اتحاد در سیاق داشته باشد، سخن خدا

نَظَرَ الْمُعْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ» (محمد: ۲۰) که در آن نگاه‌های بیماردلانی که از جبهه دفاع از حق گریزانند، به نگاه شخص محض تشبیه شده است. مؤلف تسنیم آیه: «مَتَلَّهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا...» (بقره: ۱۷) را نیز مصداق دیگری از این قسم می‌داند.

بررسی:

به نظر می‌رسد، طرح این تقسیم درباره این آیات صحیح نیست؛ زیرا همه عبارات‌های بالا از نمونه‌های تشبیه تمثیل بوده است که در آن، وجه‌شبه از مجموعه‌ای از اجزا انتزاع می‌شود^۱ و همه آن اجزا در ساختن مشبه و مشبه‌به دخیل هستند؛ بنابراین بحث مفرد یا جمع بودن طرفین تشبیه مطرح نمی‌شود. البته مؤلف، خود نیز این تشبیه‌ها را از نوع تمثیل دانسته و روشن است که براین اساس، همسانی مشبه و مشبه‌به از نظر مفرد و جمع لازم نیست^۲ (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۹).

۲-۳. تشبیه مقلوب

یکی از اقسام تشبیه که با جابه‌جایی طرفین تشبیه ساخته می‌شود، تشبیه مقلوب است (مطلوب، بی‌تا، ص ۳۴۵). برخی مفسران دو عبارت «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ» (آل عمران: ۳۶) و «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» (بقره:

^۱ والتمثیل عند القروینی ما كان وجه الشبه فيه وصفا منتزعا من متعدد أي من أمرین أو أمور سواء كان ذلك التعدد متعلقا بأجزاء الشيء الواحد أم لا (مطلوب، بی‌تا، ص ۳۳۳).

^۲ اگر مشبه، واحد و مشبه‌به، متعدد باشد آن را «تشبیه جمع» گویند و اگر مشبه، متعدد و مشبه‌به، واحد باشد آن را «تشبیه تسویه» گویند؛ ولی هیچ‌گاه اسم مفرد به اسم جمع یا عکس آن تشبیه نمی‌شود، چون مشبه‌به همچون مسندی است که بر مسندالیه یعنی مشبه حمل می‌شود و تطابق آن دو در مفرد و جمع بودن لازم است؛ ولی چنانچه طرفین تشبیه مرکب باشند، دیگر به مفرد یا جمع بودن طرفین تشبیه توجه نمی‌شود (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۰۵، ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۱۱).

^۳ اصطلاح «مستقیم» تعبیری است که مؤلف در مقابل «تشبیه معکوس» به کار برده و در کتاب‌های بیانی نیامده است.

متأخران منظور از اصطلاح **مَثَل**، استعاره تمثیلیه‌ای است که بین مردم رایج شده است و برای امور مشابه به کار می‌رود^۱ (مطلوب، بی‌تا، ص ۵۸۸).

ب) بنا بر نظر مشهور، تشبیهی که وجه شبه آن از چند چیز انتزاع شده باشد را تشبیه تمثیل گویند، چه طرفین آن مفرد باشد یا مرکب یا یکی مفرد و دیگری مرکب باشد؛^۲ بنابراین تعریف مؤلف از تشبیه تمثیل به تشبیه جریان به جریان دیگر خالی از مسامحه نیست.

۲-۵. حقیقت تمثیل‌های قرآن

مؤلف در تحلیل تمثیل‌های به‌کاررفته در قرآن دو دیدگاه را ذکر می‌کند: براساس دیدگاه اول، مثل‌های قرآن صرفاً تشبیهاتی هستند که هدف آنها تقریب معارف و اسرار نظام هستی به ذهن انسان است؛ براین مبنا چنین مثل‌هایی واقعیت خارجی نداشته‌اند؛ بلکه تشبیه یا مجاز هستند.^۳ براساس دیدگاه دوم این مثل‌ها نشان‌دهنده وجود مثالی آن حقایق بوده و همچون آینه‌ای زلال بوده است که تصویری از حقیقت را منعکس می‌کند؛ براین مبنا تشبیه و مجازگویی در کار نیست. وی معتقد است در آیه شریفه: «مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ كَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» (جمعه: ۵) و آیه: «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ» (اعراف:

خواهد بود و معنایش این است که آن پسری که تو خواستی، به عظمت دختری نیست که به تو بخشیدیم. براین اساس، تشبیه مستقیم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۲۷۹؛ ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۱۴۰). در عبارت دوم «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵) رباخواران بیع را به ربا تشبیه کرده‌اند، درحالی‌که اگر قصد آنها اثبات حلیت ربا است، باید بیع را مشبه‌به قرار می‌دادند؛ زیرا حلال بودن بیع امری مسلم و پذیرفته شده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۹). مؤلف تسنیم مقلوب بودن تشبیه را نپذیرفته و معتقد است، براساس منطق رباخواران اقتصاد فقط ربوی است و ربا اصل و محور اقتصاد و بیع، فرع و شبیه آن است. بنابراین جمله «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» تشبیه مقلوب نیست؛ بلکه زبان حال رباخواران و نوعی مجادله و هجوم است که چرا ما را سرزنش می‌کنید، اگر ربا حرام است، خرید و فروش شما هم که مثل ربای ماست، پس آن هم باید حرام باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۵۲۶).

۲-۴. تشبیه تمثیل

مؤلف با تعریف تشبیه تمثیل به تشبیه یک جریان به جریان دیگر (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۹)، نمونه‌هایی برای آن ذکر می‌کند. وی از آیه شریفه «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ» (بقره: ۱۹، ۲) نیز همچون «مَثَل» و «تمثیل» یاد کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۴۲).

بررسی:

الف) متقدمان اصطلاح «مَثَل» را برای تشبیه تمثیل و استعاره تمثیلیه به کار برده‌اند؛ ولی میان

^۱ المثل عند القزويني وشرآح التلخیص، هو التمثیل علی سبیل الاستعاره وقد یسمی التمثیل مطلقا. قال: «ومتی فشا استعماله کذلک سَمی مثلا ولذلک لا تغیر الأمثال» (مطلوب، بی‌تا، ص ۵۸۸).

^۲ قال الدسوقي: «التمثیل هو هیئة مأخوذة من متعدد سواء كان الطرفان مفردین أو مرکبین، أو كان أحدهما مفردا والآخر مرکبا، وسواء كان ذلك الوصف المنتزع حسیا بأن كان منتزعا من حسی أو عقلیا او اعتباریا وهما، وهذا مذهب الجمهور» (مطلوب، بی‌تا، ص ۳۳۳).

^۳ البته مقصود ایشان از مجاز در اینجا ساختاری است که در آن، شبهه تنها در برخی ویژگی‌ها همانند شبهه است و در واقع عین آن نیست.

۱۷۶)، برمبنای دیدگاه اول آن شخص درواقع حمار یا کلب نیست؛ اما چون این حیوانات از فهم حقایق محروم هستند، انسان به آنها تشبیه شده و این صرفاً یک تشبیه است؛ اما براساس دیدگاه دوم این تمثیلات، نشان‌دهنده حقیقت مثالی چنین انسان‌هایی است و این انسان‌ها درواقع حمار یا کلب هستند. البته مشاهده این حقیقت در دنیا نیازمند چشم بصیرت است، برخلاف قیامت که ضمیر انسان آشکار شده و برای همگان درک‌شدنی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۱).

مؤلف تسنیم آیه شریفه: «صُمُّ بَكْمُ عُمَىٰ فَهَمُّ لَا يَرِجُونَ» (بقره: ۲، ۱۸) را نیز مصداق این مسئله دانسته و معتقد است که بنا بر دیدگاه اول، منافقان درواقع انسان‌هایی بینا، شنوا و گویا هستند؛ ولی چون به سخن حق توجه نمی‌کنند و آن را نمی‌پذیرند و به آن اقرار نمی‌کنند، به انسان‌های نابینا، ناشنوا و گنگ تشبیه شده‌اند. از دیدگاه دوم این تمثیل‌ها نشان‌دهنده حقیقت و وجود مثالی آنهاست و منافقان واقعاً گنگ، کر و کورند (همان، ص ۳۳۱).

مؤلف تسنیم به دیدگاه دوم تمایل دارد و در تقویت آن می‌نویسد:

«شاهد مدعای دیدگاه دوم آن است که در قیامت که ظرف ظهور و بروز حقایق است (نه ظرف حدوث آنها)، کوری و گنگی و کوری اینان ظهور می‌کند و می‌گویند: «ربِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيرًا» (طه: ۱۲۵) و مراد از این کوری، کوری چشم دل است، نه کوری چشم سر و چشم دل اینان حقیقتاً کور است: «لَا تَعْمَىٰ الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَىٰ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶). پس چنین نیست که کوری منافقان

در حد تشبیه باشد؛ بلکه بیان واقعیت و تمثیل درونی آنهاست» (همان، ص ۳۳۱).

وی بر این باور است که با توجه به اینکه در بسیاری از نمونه‌ها، مصداق تشبیه مربوط به عالم معناست، تحقق خارجی تشبیه در عالم محسوسات لازم نیست. وی آیه شریفه «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ...» (بقره: ۲۶۱) را برای نمونه ذکر کرده و معتقد است، لزومی ندارد مصداق چنین مثالی را در خارج جستجو کنیم؛ زیرا محور اساسی آثار انفاق، پاداش معنوی اخروی است، نه پاداش مادی دنیوی. بنابراین، منظور آیه شریفه هفتصد برابرشدن اجر اخروی و معنوی انفاق است. وی شاهد این مطلب را انفاق‌های ائمه اطهار می‌داند که در نهایت اخلاص صورت گرفته؛ ولی درباره هیچ‌یک از این انفاق‌ها نقل نشده که در دنیا هفتصد برابر شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۳۲۱).

بررسی:

بیان مؤلف درحقیقت تمثیل‌های قرآن، هرچند جالب به نظر می‌رسد، کلیت ندارد؛ زیرا نمونه‌های متعددی از تشبیه‌های به‌کاررفته در قرآن برشمرده می‌شود که هدف آن صرفاً تشبیه است و مُثَلِّل و حقیقتی ورای آن نیست. مانند: «وَحُورٌ عِينٌ» (۲۲) كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ (۲۳) حوریانی درشت چشم همچون مرواریدهای پوشیده (واقعه: ۲۳-۲۲) و مانند: «وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ» و از اوست کشتی‌های ساخته‌شده که همانند کوه‌های برافراشته است (الرحمن: ۲۴).

۳. استعاره در تفسیر تسنیم

استعاره از زیباترین صور بیانی است که عرب برای تبیین و تفهیم اندیشه‌های خود و جذب مخاطبان به کار می‌برد. براساس بررسی صورت گرفته در محدوده تحقیق ۱۰۹ نمونه استعاره به کار رفته که تفسیر تسنیم تنها به استعاره‌بودن ۶ نمونه تصریح کرده و ۷ نمونه را کنایه دانسته و به حقیقت‌بودن ۲۴ نمونه تصریح کرده است. در برخی نمونه‌ها نیز از آنها با نام تشبیه یاد کرده است. از دیگر مباحثی که مؤلف به آن پرداخته است، قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» و «رویکرد سمبلیک و نمادین به تمثیلات قرآن» است.

۱-۳. نمونه‌ای از استعاره‌های قرآن که مؤلف از آنها با نام تشبیه یاد کرده است:

الف) مؤلف تسنیم آیه: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ» (صف: ۸) را از باب «تشبیه معقول به محسوس» دانسته که سلاح‌های سرد و گرم کافران را در برابر اراده الهی به دمیدن با دهان برای خاموش کردن خورشید تشبیه کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۵۰۵).

بررسی: این آیه در بردارنده استعاره تمثیلیه است؛ زیرا لفظ مشبه در کلام ذکر نشده است.^۱
ب) مؤلف در آیه شریفه «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ» (بقره: آیه ۲۷) بدون اینکه اسمی از استعاره بیاورد، تشبیهی که مبنای استعاره است را تبیین می‌کند و می‌نویسد:

«از جمله» «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ» استفاده می‌شود که بین عبد یعنی انسان و مولای او یعنی خداوند پیمانی است که اگر این پیمان رعایت نشود، نقض

عهد شده است. پیمان از نوع تشبیه معقول به محسوس همانند حبل است. از این رو آثار حبل به آن نسبت داده می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۴۷).

بررسی:

عبارت مذکور مشتمل بر استعاره مکنیه است^۲ که در آن عهد و پیمان به طناب تشبیه شده و مشبه به حذف شده و مشبه همراه با یکی از ویژگی‌های مشبه به (طناب) آمده است که نقض و بریدن است؛ بنابراین هرچند این تعبیر مؤلف که «آثار حبل به آن نسبت داده می‌شود»، ممکن است اشاره به استعاره مکنیه در این عبارت باشد، آنچه مؤلف به آن تصریح کرده، تشبیه‌بودن این ساختار است که این نیز پذیرفتنی نیست.

ج) مؤلف از آیه: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُمْ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (رعد: ۱۷)، با نام «مثال»، «تشبیه» و «مَثَل» یاد کرده است و منظور از آب نازل شده را فیض الهی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۵۴).

بررسی: این آیه شریفه ابتدا حق را به آبی که از آسمان نازل شده و هر وادی به اندازه ظرفیت خود از آن بهره‌مند شده است و باطل را به کف‌های بی‌ارزش تشبیه می‌کند و در مرتبه دوم حق را به فلزات گران‌قیمت در حال ذوب و باطل را به کف‌های روی آن مانند کرده است. برخی این آیه شریفه را به دلیل عبارت «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ» مشتمل بر تشبیه تمثیل و منظور از حق را آیات قرآن دانسته‌اند

^۲ رک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۶۳ و درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۱.

^۱ رک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۶۳ و درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۱.

که هرکس به اندازه ظرفیت خود از آن بهره می‌برد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۱۶۵)؛ ولی بعضی نیز آن را استعاره تمثیلیه دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۲۳). به هر حال به نظر می‌رسد که تعبیرات مؤلف تسنیم دقیق نیست؛ چراکه اصطلاح «تشبیه» و «مَثَل» با یکدیگر متفاوت است و بهتر بود مؤلف به طور صریح بیان کند که مقصود کدام یک از صور بیانی است.

۲-۳. وضع الفاظ برای ارواح معانی

یکی از قواعدی که مؤلف مطرح کرده و آن را در روش تفسیری خود مبنا قرار داده است، قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» است. حکمای مسلمان برای اولین بار این نظریه را مطرح کردند و قائلان آن با توسعه معانی الفاظ و کاربرد آن در مصادیق مختلف مادی و معنوی خود را از افتادن در دام مجاز نجات داده‌اند (خمینی، ۱۳۹۰، ص ۲۹). براساس این دیدگاه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده و در وضع الفاظ برای معانی، خصوصیات مصادیق گوناگون در نظر گرفته نشده است. برای مثال هنگامی که واضع، لفظ «عرش» را برای «تخت» وضع کرده، به خصوصیات مصادیق مختلف آن همچون شکل، جنس و کاربرد آن توجه نداشته و تنها این لفظ را در برابر معنای مشترک در مصادیق گوناگون قرار داده است. این معنای مشترک بین مصادیق مختلف مادی و معنوی، موضوع له حقیقی لفظ و روح معنا دانسته شده است (شیواپور، ۱۳۹۴، ص ۷۰).

مؤلف تسنیم پیشینه این قاعده را مربوط به زمان ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ق) و شاگردان وی همچون فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ق) و فیاض لاهیجی (م. ۱۰۷۲ق)

دانسته که تا زمان علامه طباطبایی (م. ۱۴۰۲ق) تداوم یافته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۶۲۶). وی معتقد است که این قاعده از ابتکارات قرآن است و دانشمندان ادبیات عرب با غفلت از این نکته از درک معارف قرآن محروم مانده‌اند و به لغزش و خطای تفسیر به رأی دچار شده‌اند (همان، ص ۲۱۸).

مؤلف در توجیه علت استفاده از این قاعده نوشته است که فهم و درک عرب جاهلی منحصر به عالم محسوسات بوده و بیان معارف ملکوت برای آنان، نیازمند افزایش ظرفیت واژگان است و این امر مستلزم یکی از دو راهکار «وضع الفاظ برای ارواح معانی» یا «کاربرد مجاز» است. وی راهکار اول را ترجیح داده و معتقد است که گرچه واضعان اولیه، نسبت به برخی از مراتب بلند ارواح معانی الفاظ، جاهل یا غافل بوده و معانی را منحصر در مصادیق خاص دانسته‌اند، با توجه به اینکه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده نه مصادیق خاص، الفاظ در معانی والا و غیر مادی به کار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۹).

مؤلف در تبیین این نظریه به صورت خلاصه می‌نویسد:

«۱. کیفیت وضع ابتدایی الفاظ نه بین است و نه مبین به برهان.

۲. حدس و مقایسه و مانند آن راهگشا است.

۳. حدس درباره وضع ابتدایی الفاظ به دو نحو یادشده طرح شدنی است.

۴. آنچه در مشاهدات روزانه همراه با تحول

صنعت و دگرگونی مصادیق ملحوظ است، این است که بدون عنایت و کمترین تأمل همان مفهوم قبلی را بر مصنوع جدید تحول یافته تطبیق می‌کنند.

دین خدا و به صورت حقیقت به کار رفته است و مجاز نیست؛ زیرا «سبیل» منحصر در راه مادی نیست و دین مصداق معنوی این واژه است (همان، ج ۹، ص ۵۷۵).

ج) «عرش»^۱، «کرسی» (بقره: ۲۵۵)

عرش و کرسی مادی نبوده؛ بلکه موجودی غیبی و معنوی است که برای مفهوم کلی «جایگاه تدبیر و ربوبیت» وضع شده و براساس قاعده مذکور شامل همه مصادیق مادی و معنوی است؛ بنابراین کاربرد آن در قرآن مجاز نیست (همان، ج ۱۲، ص ۱۳۱).

د) «میزان»، «قلم»

«میزان» برای مفهوم کلی «وسیله سنجش» وضع شده است و کاربرد و تطبیق مفهوم آن بر مصادیق مختلف حقیقی است؛ زیرا در وضع الفاظ به مصداق و ویژگی‌های مصادیق توجه نمی‌شود؛ بنابراین لفظ «میزان» علاوه بر مصادیق مادی حقیقتاً، شامل مصادیق معنوی و غیبی مانند قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نیز می‌شود. همچنین «قلم» علاوه بر مصادیق مادی، شامل مصادیق معنوی همچون قلم ایجادکننده نقش بر لوح محفوظ می‌شود. به تعبیر مؤلف هر موجود مجردی که وسیله فیض برای موجود مجرد دیگری باشد، درحقیقت «قلم» و آنکه فیض می‌گیرد، حقیقتاً «لوح» است (همان، ص ۱۳۱).

بررسی و نقد

هرچند بسیاری از عالمانی که در بیان معانی الفاظ گرایش فلسفی عرفانی دارند، این نظریه را پذیرفته و مستند قرار داده‌اند، توجه به نکات زیر ضروری به نظر می‌رسد:

۵. هر جا تطبیق یادشده با محذوری برخورد کند، به کمک قرینه عقلی یا لفظی از آن پرهیز می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۴۶).

وی در نمونه‌های متعددی به این قاعده تمسک کرده و حتی آن را بر مجاز ترجیح داده است. در این مقاله به نمونه‌هایی از کاربرد این قاعده در تفسیر تسنیم اشاره می‌شود:

الف) «ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»، «مصباح»

برخی از مفسران در آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (عنکبوت: ۵۷)، به آن دلیل که ذوق و چشیدن برای امور محسوس به کار می‌رود و مرگ چشیدنی نیست، کاربرد واژه «ذوق» را مجازی دانسته‌اند (شریف الرضی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۶)؛ اما مؤلف تسنیم بر این باور است، این نظر صحیح نیست؛ چراکه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ نه مصادیق مادی مشخص. برای مثال هنگامی که واژه «مصباح» برای چراغ وضع شد، هرگز چراغ برق و مانند آن در ذهن واضعان این کلمه نبود؛ بلکه مصباح یعنی وسیله روشنایی، چه هیزم باشد و چه مشعل، شمع، چراغ‌های نفت‌سوز یا لامپ‌های برقی، بنابراین کاربرد لفظ مصباح در همه نمونه‌ها کاربرد حقیقی است. تعبیر چشیدن نیز در آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (عنکبوت: ۵۷) تابع همین قاعده است و در امور مادی یا معنوی به کار می‌رود؛ زیرا هنگام مرگ، روح انسان مرگ را می‌چشد و در خود هضم می‌کند، همانند چشیدن شربت و هضم و جذب آن (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۵۱۳).

ب) «سَبِيلِ اللَّهِ»

بر مبنای قاعده مذکور، لفظ «سبیل» در آیه شریفه «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (نساء: ۷۶)، برای

^۱ واژه «العرش» در قرآن کریم ۲۰ بار به کار رفته که جز در یک نمونه همه منسوب به خداوند است.

که واقعیت خارجی داشته باشد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، صص ۲۸۲-۲۸۶) مؤلف این سخن را مردود می‌شمرد و می‌نویسد:

«زبان قرآن، شبیه زبان کلیله و دمنه نیست که مطالب آن واقعیت خارجی ندارد و زبانش سمبلیک است؛ بلکه زبان قرآن مثال واقعیت برتر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۹۷).

وی در تفسیر خود در نمونه‌های متعددی این مطلب را تصریح کرده است که در ادامه نمونه‌هایی از آن ذکر می‌شود:

الف) مرگ هزاران نفر از بنی اسرائیل

درباره آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» (بقره: ۲۴۳)، مؤلف تسنیم اعتقاد برخی مبنی بر تأویل مرگ به مرگ سیاسی اجتماعی و قیام‌نکردن در برابر ظالمان (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۷۱) را نقد کرده و معتقد است که براساس ظاهر این آیه و مفاد برخی روایات، «موت» در «حَذَرَ الْمَوْتِ» مرگ طبیعی با بیماری طاعون است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۰۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۰) و تأویل مذکور، علاوه بر اینکه هیچ دلیل و قرینه‌ای ندارد به دو دلیل خلاف ظاهر آیه شریفه است:

۱- موت و حیات در آیه شریفه در مردن و زنده‌شدن طبیعی و متعارف ظهور دارد نه مرگ سیاسی و اجتماعی.

۲- در صورت پذیرش این سخن، باید بدون هیچ دلیل و قرینه‌ای مرجع ضمیرهای یکسان این آیه را متفاوت فرض کرد؛ یعنی مراد از ضمائر جمع در «فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا» را مردم ستم‌پذیر و غیرمبارز دانست که در ظاهر زنده و درحقیقت به سبب زندگی

۱. این قاعده اگرچه با ذوق سازگار است، براساس تصریح مؤلف تنها مستند به حدس است (همان، ص ۴۵-۴۶)؛ زیرا هیچ وضعی به قلمرو معنا و نحوه وضع خود تصریح نکرده است؛ بنابراین برهانی بر اثبات این نظریه وجود ندارد و رد آن مستلزم پذیرش مجاز یا کنایه است که مانعی ندارد (خمینی، ۱۴۱۸ الف، ج ۱، ص ۱۰۹).

۲. خلط مباحث لغوی با مطالب فلسفی و نگاه فلسفی به الفاظ مطلوب نیست (خمینی، ۱۴۱۸، ب، ج ۲، ص ۹۵).

۳. این قاعده کلیت ندارد و فقط برای برخی از الفاظ صدق می‌کند. در تبیین این مسئله معمولاً به مثال «میزان» و مصادیق متنوع آن استناد می‌شود، حال آنکه لفظ «میزان» اسم آلت است و به معنای «کل مایوزن به» است. به‌همین دلیل شامل مصادیق گوناگون به نحو حقیقت می‌شود.

۴. این قاعده بر الفاظی صدق نمی‌کند که برای امور غیر حسی وضع شده‌اند، مانند: اندیشه، عقل، جان، روح و نیز الفاظی که برای مفاهیم اعتباری وضع شده‌اند، مانند: مالکیت، ریاست، زوجیت و همچنین واژه‌هایی مانند: عدم، تناقض، امتناع، شریک‌الباری که هیچ‌گونه مصداقی ندارند تا درباره مصداق‌های معقول و محسوس و روح مشترک بین آنها سخن گفته شود (شیواپور، ۱۳۹۴، ص ۳۷۴).

۲-۳. رویکرد نمادین به تمثیل‌های قرآن

برخی روشنفکران، زبان قرآن را زبانی سمبلیک، نمادین و غیرحقیقی دانسته و تمثیلات و داستان‌های قرآن را رویدادهایی فرضی و تخیلی دانسته‌اند که به دنبال بیان یک اندیشه یا پیام است و ضرورتی ندارد

دلیل است و تفکیک امر واحد به دو امر تشریحی و تمثیلی خلاف ظاهر بوده و نیازمند برهان است؛ بنابراین حقیقی بودن امر به فرشتگان در هر دو فرض تکوینی و تشریحی با اشکال مواجه است و چون اشکال آن رفع شدنی نیست و فرض سومی نیز برای امر حقیقی متصور نیست، ناچار باید از واقعی و حقیقی بودن امر به سجده صرف نظر و آن را بر تمثیل حمل کنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۲۸۶-۲۸۸). مؤلف در تبیین این مطلب می‌نویسد:

«مراد آن است که مقام انسانیت آنچنان بلند است که نه فرشته به آن راه دارد و نه دیگر موجودات...؛ یعنی شامخ‌ترین مقام در جهان امکان، مقام انسانیت و خلیفه‌اللهی است که فرشتگان در برابر آن خضوع می‌کنند و شیطان هم راهزن این مقام است و می‌کوشد تا انسان‌های عادی را از طی راه مستقیم باز دارد و خداوند برای اینکه این حقیقت را به‌خوبی به انسان‌ها تفهیم کند، آن را در قالب مثال، یعنی حقیقتی را به صورت مثل در قالب امر ملائک و ابلیس به سجده برای آدم و اطاعت فرشتگان در برابر این امر و تمرّد ابلیس در برابر آن ترسیم کرده است» (همان، ص ۲۲۴).

البته مؤلف تأکید می‌کند که منظور تخیلی و غیرواقعی بودن این جریان نیست و می‌نویسد: «تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که معاذ الله اصل دستور سجده واقع نشده و چون داستانی تخیلی و نمادین بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن است و مطابق خارجی ندارد؛ بلکه نحوه تمثیل به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۸۹).

ذلیلانه مرده بودند و نیز مقصود از ضمیر جمع در «ثمّ أحياهم» را افرادی آزاده از نسل بعد دانست که قیام کردند و خود را با رهایی از ستم‌پذیری به حیات معنوی رساندند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، صص ۵۴۳-۵۴۴).

ب) سجده فرشتگان به حضرت آدم

مؤلف، جریان حضرت آدم و فرشتگان را حقیقتی دانسته است که هیچ‌گونه مجاز و افسانه‌ای در آن راه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۹)؛ ولی جریان امر خداوند به سجده فرشتگان بر حضرت آدم را تمثیل دانسته و معتقد است امر به سجده امری حقیقی نیست؛ زیرا این امر از دو حال خارج نیست یا امر مولوی و تشریحی است یا امر تکوینی و به هر دو قسم اشکال وارد است. اشکال امر تکوینی این است که در آن امکان نافرمانی نیست و اراده خداوند به صورت «کن فیکون» محقق می‌شود و مشکل امر مولوی و تشریحی نیز این است که فرشتگان، اهل تکلیف نیستند؛ بنابراین برای آنان امر و نهی مولوی، اطاعت و عصیان و وعده و وعید و بهشت و جهنم تصورناپذیر است. وی این نظریه که ممکن است به علت وجود

ابلیس در بین فرشتگان و مکلف بودن او قائل به مولوی بودن این امر شویم را مردود شمرده و بر این باور است که مخاطبان اصلی این امر، فرشتگان بوده‌اند و به تبع آنان شامل ابلیس نیز می‌شود و چون مخاطبان اصلی مشمول حکم مولوی و تشریحی نیستند، پس اصل حکم از سنخ تشریحی نیست. علاوه بر این، صرف احتمال تشریحی بودن نسبت به ابلیس سبب حمل امر بر تشریحی نمی‌شود. از طرف دیگر اثبات امر جداگانه به ابلیس نیز نیازمند

وی در تبیین آیه مذکور، سه آیه را برای نمونه ذکر می‌کند:

۱- آیه «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر: ۲۱): وی تصریح می‌کند که این آیه نشان‌دهنده یک مثل است؛ زیرا نه قرآنی بر کوه نازل شده و نه کوهی بر اثر نزول قرآن متلاشی شده است و مقصود این است که وحی قرآن چنان سخت و سنگین بوده‌اند که حتی کوه‌ها توان تحمل آن را نداشتند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ب، ص ۹۶).

۲- آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا» (احزاب: ۷۲): این آیه نشان‌دهنده این مطلب است که آن امانت به قدری سنگین بوده که آسمان‌ها از حمل آن عاجز بوده‌اند؛ ولی انسان به علت ظرفیت وجودی و توانمندی ویژه خود و برتری نسبت به دیگر مخلوقات آن را پذیرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۸۹). البته مؤلف تسنیم معتقد است که دستور به سجده از همه جهت‌ها شبیه عرضه امانت نیست؛ زیرا در جریان سجده برخی اطاعت و برخی نافرمانی کردند (همان، ص ۲۹۰).

۳- آیه «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱): البته مؤلف معتقد است این آیه قضیه خارجی است. بر مبنای قرآن همه موجودات حتی آسمان و زمین دارای شعور هستند (همان، ص ۲۹۱).

بررسی:

الف) مؤلف از طرفی تأکید می‌کند که جریان سجده فرشتگان بر حضرت آدم قضیه خارجی است و از طرف دیگر همانندی این جریان به دو آیه

۲۱ حشر و ۷۲ احزاب بر غیر واقعی بودن این داستان دلالت می‌کند که به نظر می‌رسد این دو بیان مؤلف ناسازگار است.

ب) بحثی که مؤلف در مولوی یا تکوینی بودن امر مطرح کرده و هر دو را با محذور مواجه دانسته، سبب شده است که مؤلف به تمثیل بودن این جریان قائل شود.

ج) تفاوتی که مؤلف بین آیه امانت (احزاب: ۷۲) و آیه امر به اتیان آسمان و زمین (فصلت: ۱۱) دیده و بیان کرده است، روشن و پذیرفتنی نیست.

۴. مجاز از دیدگاه تسنیم

مجاز به دو قسم مجاز مرسل (لغوی) و مجاز عقلی (مجاز در اسناد) تقسیم می‌شود. در ادامه به بررسی این دو مقوله پرداخته می‌شود:

۴-۱. مجاز مرسل از دیدگاه تسنیم

عرب به استعاره بیش از مجاز مرسل توجه کرده و آن را بیشتر به کار برده است. به همین علت نمونه‌های کاربرد مجاز مرسل در قرآن کریم کمتر از استعاره است. براساس بررسی صورت‌گرفته در محدوده تحقیق، ۵۲ نمونه مجاز مرسل به کار رفته است که مؤلف ۷ نمونه را حقیقت و ۷ نمونه را مجاز و ۲ نمونه را کنایه دانسته و حقیقت یا مجاز بودن ۳۶ نمونه دیگر را بیان نکرده است. برای نمونه وی در بحث از آیه شریفه «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ» (بقره: ۱۹) بدون اشاره به مجاز بودن لفظ «اصابع» این تعبیر را صرفاً مفید مبالغه دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۴۳)؛ زیرا مقصود از وارد کردن تمام انگشت داخل گوش، گرفتن آن با شدت است که

باشد، علاقه آن «ماکان» یا «مشارفت» است؛ ولی اگر ازدواج با شوهران آینده مد نظر باشد، علاقه آن صرفاً «مشارفت» است؛ زیرا این افراد در شرف زوجیت هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۵۹).

۴-۲. مجاز عقلی از دیدگاه تسنیم

در قرآن کریم، مجاز عقلی (مجاز در اسناد) در نمونه‌های معدودی به کار رفته است. براساس بررسی صورت گرفته در محدوده تحقیق، در این آیات ۷ نمونه مجاز عقلی به کار رفته است که مؤلف ۳ نمونه را حقیقت و ۱ نمونه را مجاز عقلی دانسته و به حقیقت یا مجاز بودن ۳ نمونه اشاره‌ای نکرده است.

الف) در آیه شریفه: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ» (بقره: ۳۶) لغزش و اخراج آدم و حوا از بهشت به شیطان اسناد داده شده است، درحالی که شیطان فقط آنها را وسوسه کرد و فریب داد و علت حقیقی این امر نبود؛ بنابراین این اسناد از نوع مجاز عقلی دانسته می‌شود (بلاغی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۸۶).

مؤلف تسنیم، این آیه را بر دو مبنای اصطلاحی حکمت و عرفان توضیح داده است و بر هر دو مبنا آن را حقیقت می‌داند. وی معتقد است: اسناد ازاله آدم و حوا (علیهما السلام) و نیز اسناد اخراج آنان به ابلیس گاهی به زبان حکمت و کلام توجیه می‌شود و زمانی به زبان عرفان. در اصطلاح حکمت که نظام هستی بر محور علّیت و معلولیت می‌گردد، اسناد این امور به ابلیس از نوع اسناد فعل به فاعل نزدیک است و اسناد آنها به خدای سبحان از نوع اسناد فعل به فاعل دور، یعنی در نظام علت‌های طولی، شیطان علت فاعلی نزدیک بوده و خداوند علت فاعلی دور

مفید مبالغه در این عمل است. در ادامه دو نمونه از مجاز مرسل که مؤلف به آن پرداخته است، ذکر می‌شود:

الف) خوردن آتش

در آیه شریفه: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»^۱ (نساء: ۱۰)، لفظ «نار» مجاز مرسل است و علاقه این مجاز سرانجام^۲ یا مسببیت است؛ زیرا این افراد درحقیقت آتش نمی‌خورند؛ بلکه اسباب آتش یا آنچه را در آینده به آتش تبدیل می‌شود، می‌خورند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۴۳)؛ ولی مؤلف معتقد است این تعبیر حقیقت بوده و براساس آیه شریفه، باطن تصرفِ ظالمانه و غاصبانه در مال مردم آتش است و قید «ظُلْمًا» نیز به علت این امر اشاره می‌کند. وی احتمال مجاز با علاقه مسببیت را نیز ذکر کرده است؛ ولی آن را رد می‌کند و معتقد است دلیلی بر مجازی بودن این واژه وجود نداشته و شواهد نشان‌دهنده این است که حقیقت گناه، آتشی است که در قیامت آشکار می‌شود، مانند آیاتی که تبهکاران را هیزم دوزخ می‌داند و یا منشا شعله‌های آتش را قلب‌های کافران می‌داند^۳ (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۶۷-۳۶۸).

ب) ازواج

مؤلف کاربرد لفظ «ازواج» در آیه شریفه «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ» (بقره: ۲۳۲) را مجاز مرسل می‌داند؛ زیرا اگر شخصی حقیقتاً زوج باشد، ازدواج همسرش با او معنا ندارد؛ بنابراین اگر منظور ازدواج با شوهران قبلی

^۱ درحقیقت کسانی که اموال یتیمان را به‌ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی به درون می‌برند و به‌زودی در شعله فروزان (آتش) درآیند [و بسوزند].

^۲ ما یؤول الیه.

^۳ جن: ۱۵، انبیاء: ۹۸، همزه: ۶ و ۷.

است. بنابراین اسناد این امور به شیطان حقیقت است. در علم عرفان نیز که نظام هستی بر مبنای تجلی و ظاهر و مظهر تبیین می‌شود، اسناد افعال مزبور به ابلیس، از نوع اسناد فعلی ظاهر به مظهر است؛ زیرا بر اساس توحید افعالی، غیر از خدای سبحان، علت حقیقی وجود ندارد و غیر او هرچه و هرکه باشد، مظهر وی محسوب می‌شود. بنابراین ابتدا باید معیار حقیقت و مجاز عقلی روشن شود و بعد گفته شود که اسناد ازال و اخراج که کار خداست به ابلیس، حقیقت است یا مجاز. وی بر این باور است که همه آیاتی که دلالت بر نفوذ یا سلطه ابلیس بر انسان دارد، بر مبنای توحید افعالی حقیقت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۸۷-۳۸۸).

ب) قرآن کریم گاهی ویژگی‌های مخلوقات را به خداوند نسبت می‌دهد، مانند: آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) و آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ»^۱ (بقره: ۲۱۰). برخی از اهل سنت ظاهر آیه را پذیرفته‌اند؛ ولی برخی دیگر به دلیل اشکالات این مبنای، همچون پذیرش حرکت و تحوّل و تجسّم برای خداوند ظاهر آیه را تأویل کرده‌اند و وجوه گوناگونی، همچون تقدیر لفظ «امر» یا «عذاب» یا «آیات» و یا فرض مجاز عقلی را نموده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۶۸). مؤلف تسنیم، در تبیین این آیات، از دو مبنای ادبی و فلسفی بهره برده است. تبیین ادبی اینکه با توجه به آیات محکم قرآن که صفات مخلوقات را از خداوند نفی می‌کند، مانند: «لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و دلایل عقلی و نیز شواهد قرآنی که آمدن را به غیرذات خداوند نسبت داده است، همچون: «فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ» (غافر: ۷۸) و «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ» (نحل: ۱) نتیجه گرفته می‌شود که در اینجا لفظ «امر» در تقدیر است. وی در مبنای دوم، دیدگاه علامه طباطبایی را پذیرفته (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۰۴) و بر این باور است که قرآن کریم، خدای سبحان را با اوصافی همچون بی‌نیاز، عزیز و هاب و عطاکننده توصیف می‌کند^۲ و چون دهنده هر چیزی باید واجد آن باشد، خداوند آنچه را به مخلوقات می‌بخشد، خودش داراست؛ گرچه به دلیل کوتاهی فهم و انس ما با مادیات، تصور چگونگی اتصاف خداوند به برخی از این صفات برای ما دشوار است؛ ولی اوصافی همچون آمدن و رفتن تا زمانی که به ماده و جسم اسناد پیدا کند، با نقص همراه بوده و از اوصاف سلبی خداوند است؛ ولی اگر این اوصاف از قیود مادی و جسمانی پیراسته شود، از اوصاف سلبی او نیست و به خداوند اسناد داده می‌شوند. بنابراین، در الفاظی همچون «اتیان» و «مجی» که مستلزم حرکت است، چنانچه خصوصیات مادی آن جدا شود، اسناد آن به خداوند حقیقت خواهد بود. برای مثال منظور از «جاء ربُّک» ظهور و قرب و احاطه خداوند است و «خدا رفت»، یعنی خدا غایب بوده است و به سبب وجود موانع او را نمی‌بینیم، بر این مبنای چنین تعبیراتی حقیقت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، صص ۳۰۷-۳۱۰).

^۱ «آیا (پیروان فرمان شیطان، پس از این همه نشانه‌ها و برنامه‌های روشن) انتظار دارند که خداوند و فرشتگان در سایه‌هایی از ابرها به سوی آنان بیایند؟» (ترجمه مکارم شیرازی).

^۲ «غنی الحمید» در فاطر: ۱۵، «الغزیر الوهاب» در ص: ۹ و طه: ۵۰.

۵. کنایه از دیدگاه تسنیم

باشروهن^۱ (بقره: ۱۸۷) و «وَأَنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» (بقره: ۴۳). درحالی که معنای لغوی این الفاظ زشت نیست؛ بلکه تعبیرهایی زیبا و مودبانه هستند؛ زیرا «مس» و «لمس» به معنای تماس و دست کشیدن و «مباشرت» به معنای رفت و آمد و برخورد بشّره است؛ ولی هر سه واژه کنایه از آمیزش‌اند. «غائط» نیز به معنای مکان گود است و چون در گذشته معمولاً برای قضای حاجت به آن مکان می‌رفته‌اند تا از دید دیگران محفوظ باشند، کنایه از قضای حاجت بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۴۷-۴۸). مؤلف بر این باور است که علت فراوانی الفاظ کنایی، کاربرد فراوان این الفاظ در معانی کنایی و صریح شدن لفظ در آن معنا با گذشت زمان است؛ زیرا با کاربرد فراوان یک لفظ، قبح معنا به لفظ نیز سرایت کرده و کاربرد لفظ در نگاه مردم ناپسند می‌شود. به این ترتیب مردم به لفظ کنایی جدید توجه می‌کنند و از کاربرد الفاظ گذشته روی گردان می‌شوند (همان، ص ۴۸).

کنایه یکی از ساختارهایی است که برای بیان مفاهیم دور از ذهن و نیز مفاهیمی که تصریح به آنها پسندیده نیست، به کار می‌رود. قرآن کریم از این ساختار در نمونه‌های متعددی استفاده کرده است. براساس بررسی صورت گرفته در محدوده تحقیق، بنا بر نظر کتب اعراب القرآن، ۴۱ نمونه و بنا بر نظر مؤلف، ۴۶ نمونه تعبیر کنایی در این آیات به کار رفته است. البته برخی از نمونه‌هایی را که مؤلف کنایه می‌داند، دیگران کنایه نمی‌دانند و از تعبیراتی که دیگران آن را کنایه دانسته‌اند، مؤلف در ۲۴ نمونه به کنایه بودن آن اشاره‌ای نکرده است و دو نمونه را مجاز و یک نمونه را حقیقت دانسته است. در این بحث ابتدا به تبیین حکمت کاربرد کنایه از نگاه مؤلف و سپس به بررسی چند نمونه از کنایه‌های به‌کاررفته در قرآن و بیان نظر مؤلف تسنیم درباره آنها پرداخته می‌شود.

۱-۵. حکمت کاربرد کنایه

مؤلف در بیان حکمت کاربرد کنایه معتقد است که در زبان عرب برای بیان دو دسته از معانی و مفاهیم الفاظ کنایی به کار رفته است: اول معارف بلند و عمیقی که شناخت آنها دور از فهم مردم است، همانند برخی از مفاهیم فلسفی یا مجردات؛ دوم معانی و مفاهیمی که تصریح به آنها زشت است، مانند امور جنسی و قضای حاجت. برای مثال کلمات مس، مباشرت، لمس و غائط از تعبیرهای کنایی‌اند که بین عرب رایج و متعارف بوده و قرآن کریم آنها را به کار برده است؛ مانند آیات: «وَأَنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» (بقره: ۲۳۷)، «فَالآنَ

۲-۵. نمونه‌هایی از کنایه از دیدگاه تسنیم

الف) اشراب

مؤلف تسنیم، درباره آیه «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ» (بقره: ۹۳) معتقد است که «اشراب» یا از ریشه «أَشْرَبْتُ الْبَعِيرَ: ریسمان را به گردن شتر بستم» است که در این صورت کنایه از شدت محبت بنی‌اسرائیل به گوساله است، به این معنا که قلب آنها با

^۱ نظیر این نمونه در زبان فارسی، الفاظ: مستراح، توالی، دستشویی و سرویس بهداشتی است که به ترتیب در طول زمان به کار رفته‌اند و در زمان حاضر تنها لفظ سرویس بهداشتی به کار می‌رود و استفاده از دیگر الفاظ در عرف چندان مناسب نیست.

ریسمان محبت به گوساله بسته شده بود یا از «اشراب» به معنای آبیاری کردن است که در این صورت کلمه حبّ در تقدیر است، گویا دل آنها با محبت گوساله آبیاری شده است و جمله مذکور کنایه از نفوذ شدید محبت گوساله در قلب آنان است، به گونه‌ای که گویا خود گوساله در دل‌های آنان جا گرفته بود. این نحو بیان در ادبیات عرب رایج است که هرگاه بخواهند عجین شدن حبّ یا بغض چیزی را بیان کنند، کلمه «اشراب» را به کار می‌برند؛ بنابراین عبارت شریفه نشان‌دهنده اهمیت ویژه گوساله پرستی برای بنی اسرائیل و آبیاری شدن درخت وجودشان با محبت گوساله است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۵۳۹).

(ب) قولوا

مؤلف غالب نمونه‌های را که قرآن کریم به «قول نیکو» فرمان می‌دهد، کنایه از «قول همراه با فعل» دانسته و معتقد است با توجه به اینکه سخن‌گفتن بارزترین فعل انسان است، به آن اشاره شده است، مانند: «قولوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳)، «قولوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا» (نساء: ۵) و «قولوا قَوْلًا سَدِيدًا» (احزاب: ۷۰)؛ بنابراین سفارش به سخن‌گفتن نیکو و درست با مردم کنایه از رعایت ادب معاشرت و رفتار درست است که شامل سخن، نوشتار یا رفتار می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۴۴۷).

(ج) اتیان، قرب

مؤلف تسنیم، بر این باور است که مقصود از «اتیان فعل» و «قرب به فعل» انجام خود آن فعل است و قرآن کریم گاهی به جای نهی صریح فعل از اتیان فعل یا نزدیک شدن به آن نهی می‌کند. برای نمونه در عبارت شریفه: «وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ» (نساء: ۱۵) در ظاهر یعنی زنانی که به طرف عمل قبیح رفتند؛ ولی

این تعبیر کنایه از ارتکاب زناست. همچنین در آیه «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجِيَّ» (اسراء: ۳۲) معنای صریحش نهی از نزدیک شدن به عمل است؛ ولی معنای کنایی مد نظر آن نهی از خود عمل است و نیز «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» (انعام: ۱۵۲) که معنای صریح آن این است که نزدیک مال یتیم نشوید؛ ولی «قرب» در اینجا کنایه از غضب بوده و منظور آن است که اموال یتیمان را غضب نکنید. در عبارت شریفه «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» (بقره: ۳۵) صریحاً از نزدیک شدن به درخت نهی می‌کند؛ ولی کنایه از نخوردن میوه آن است. در آیه شریفه «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ» (اعراف: ۸۱)، هرچند در ظاهر به معنای رفتن نزد مردان است؛ ولی این تعبیر کنایه از ارتکاب عمل منافی عفت است. البته در این نمونه‌ها چون مسئله امری بسیار مهم است، به جای نهی مستقیم از خود فعل، از نزدیک شدن و رفتن به آن نهی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۶۲۰).

(د) سیاه‌شدن چهره

مؤلف سیاه‌شدن چهره در آیه شریفه «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ» (نحل: ۵۸) را کنایه از غم و اندوه دانسته و معتقد است که اگرچه هنگام شنیدن خبر دختربودن نوزاد چهره آنان گرفته و دگرگون می‌شد، سیاه نمی‌شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۳۱۲).

البته این نکته را نیز باید افزود که مؤلف تسنیم برخی از تعبیر قرآنی را که دیگران کنایه دانسته‌اند، حقیقت می‌داند. برای مثال برخی سفید و سیاه‌شدن چهره در آیه شریفه «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ» (آل عمران: ۱۰۶) را کنایه از سرور یا اندوه شدید دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۸)؛

تمثیلات قرآن را نیز نقد کرده است و همه داستان‌های قرآن را حقیقت می‌داند.

۳. در این آیات، ۵۲ نمونه مجاز مرسل به کار رفته است که مؤلف ۵ نمونه را حقیقت و ۷ نمونه را مجاز و ۲ نمونه را کنایه دانسته و حقیقت یا مجاز بودن بقیه نمونه‌ها را بیان نکرده است.

۴. در آیات بررسی شده، ۸ نمونه مجاز عقلی به کار رفته است که مؤلف ۳ نمونه را حقیقت و ۱ نمونه را مجاز عقلی دانسته و به حقیقت یا مجاز بودن بقیه نمونه‌ها اشاره‌ای نکرده است. وی با نگاهی فلسفی، تعبیری همچون «جاء ربُّک» را که اکثر مفسران مجازی می‌دانند، به صورت حقیقی تبیین کرده است.

۵. بنا بر نظر کتب اعراب القرآن، ۴۱ نمونه و بنا بر نظر مؤلف، ۴۹ نمونه تعبیر کنایی در این آیات به کار رفته است. البته برخی از نمونه‌هایی را که مؤلف کنایه دانسته است، دیگران کنایه نمی‌دانند و از تعبیراتی که دیگران آن را کنایه دانسته‌اند، مؤلف ۱ نمونه را مجاز و ۱ نمونه را حقیقت دانسته و به کنایه بودن بقیه نمونه‌ها تصریح نکرده است. وی کاربرد کنایات را راه‌کاری برای بیان حقایق ملکوتی و روشی برای دوری از الفاظ زشت و ناپسند در سخن دانسته است و علت کثرت کنایات را تأثیر معنا بر لفظ در گذر زمان می‌داند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

ولی مؤلف حمل آن را بر معنای حقیقی ترجیح می‌دهد و معتقد است دلیل و قرینه‌ای بر حمل این الفاظ بر معانی کنایی نیست و این نوع سفیدی و سیاهی برخاسته از عقیده و امر قلبی است که در قیامت آشکار شده و دیدنی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۳۱۱).

نتایج پژوهش

۱. براساس بررسی صورت‌گرفته در محدوده تحقیق، در این آیات ۴۰ نمونه ساختار تشبیه به کار رفته که تفسیر تسنیم، تنها به تشبیه بودن ۲۵ نمونه اشاره کرده است. هرچند مؤلف در بسیاری از نمونه‌ها بدون اشاره به ارکان و نوع تشبیه به تبیین مفهوم و مقصود تشبیه اکتفا کرده است، گاهی در مباحث به توضیح برخی مسائل همچون: تعریف تشبیه مقلوب، تشبیه تمثیل، نقش تشبیه تمثیل در شناخت معارف الهی، حقیقت تشبیه تمثیل و نحوه تحقق آن در عالم خارج پرداخته است.

۲. در آیات بررسی شده، ۱۰۹ نمونه ساختار استعاره به کار رفته که تفسیر تسنیم تنها به استعاره بودن ۶ نمونه تصریح کرده و ۶ نمونه را کنایه دانسته و به حقیقت بودن ۲۵ نمونه تصریح کرده است. در بقیه نمونه‌ها هیچ‌گونه تصریحی به استعاره یا حقیقت بودن ساختار نکرده است. از جمله مباحثی که مؤلف به آن پرداخته، قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» است. وی در نمونه‌ها مختلف به این قاعده استناد کرده و بر این مبنا بسیاری از تعبیراتی را که علمای دانش بیان، استعاره دانسته‌اند، حقیقت دانسته است. وی رویکرد سمبلیک و نمادین به

۱۴. _____ (۱۴۱۸ق)، (ب)، تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام.
۱۵. درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵ق)، اعراب القرآن الکریم و بیانه، چاپ چهارم، سوریه: الإرشاد.
۱۶. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق)، تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۲)، منطق تفسیر ۲، قم: المصطفی.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳ش)، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، تهران و قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۱. شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶ق)، تلخیص البیان عن مجازات القرآن، چاپ دوم، بیروت: دارالأضواء.
۲۲. شیواپور، حامد (۱۳۹۴ش)، نظریه روح معنا، قم: دانشگاه مفید.
۲۳. صافی، محمود (۱۴۱۸)، الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة، چاپ چهارم، سوریه: دارالرشید.
۳. ابوحنیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
۴. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱)، مکاتب تفسیری، تهران: حوزه و دانشگاه.
۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، قم: بنیاد بعثت، تهران.
۷. بلاغی، محمدجواد (۱۳۵۲ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، تحقیق: بنیاد بعثت، قم: وجدانی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، ادب فنای مقربان، تحقیق محمد صفایی، چاپ هفتم، قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۷-۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۷ب)، دین‌شناسی، قم: اسراء.
۱۲. خمینی، سیدحسن (۱۳۹۰)، گوهر معنا، به کوشش سیدمحمدحسن مخبر و سیدمحمود صادقی، تهران: اطلاعات.
۱۳. خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق)، (الف)، تحریرات درس اصول، قم: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام.

۲۶. مطلوب، احمد (بی تا)، معجم المصطلحات
البلاغیة وتطورها، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۷. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، تاریخ تفسیر
و مفسران، قم: التمهید.

۲۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان
فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی
للمطبوعات.
۲۵. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی
(۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تصحیح حسین اعلمی،
چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.



