

منشأ اختلافات علامه طباطبائی و ابن عاشور در تحلیل استعاره‌های قرآن کریم

Karrarjk@gmail.com

کرار حسین شاه/ دانشجوی دکتری مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه

محمدعشایری منفرد/ استادیار گروه مترجمی مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه

m.ashaiery@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-8847-0554

a.faridifar@chmail.ir

عبدالمطلب فریدی فر/ استادیار گروه ادبیات عربی مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰

چکیده

یکی از زیباترین و بلوغ‌ترین شیوه‌های بیانی استفاده از فن استعاره است. علامه طباطبائی برای تبیین آیات قرآن از این فن به‌خوبی استفاده کرده است. ابن‌عاشور بیش از پانصد نمونه از استعاره‌های قرآن کریم را در تفسیر خود تحلیل و بررسی کرده است. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی به مقایسه بین دو تفسیر «المیزان» و «التحریر و التنویر» پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که علامه طباطبائی و ابن‌عاشور در تحلیل برخی استعاره‌های قرآن کریم اختلافاتی دارند. منشأ اختلافات آنان در تحلیل استعاره‌های قرآنی، به تفاوت نظرات و دیدگاه‌های آنان در مباحث ادبی، عقیدتی و یا روش تفسیری آنان برمی‌گردد؛ یعنی هریک از دو مفسر در مباحث ادبی، عقیدتی و روش تفسیری دیدگاه‌های متفاوتی دارند و همین موجب شده است در تحلیل استعاره‌های قرآنی هم اختلافاتی داشته باشند.

کلیدواژه‌ها: استعاره، تحلیل استعاره‌های قرآنی، علامه طباطبائی، ابن‌عاشور.

«استعاره» به لفظ یا ترکیبی می‌گویند که در معنای غیر موضوع له به کار برود و مناسبت بین معنای موضوع له با معنای مستعمل فيه شباهت باشد، مشروط به اینکه قرینه‌ای بر عدم اراده معنای موضوع له قرار دهند. به عبارت دیگر، «استعاره» مجاز لغوی است که در آن یکی از دو طرف تشبیه حذف شده و میان معنای موضوع له و معنای مراد، علاقه‌ی مشابهت باشد و قرینه‌ای بر نفی اراده معنای حقیقی وجود داشته باشد. استعاره در متون دینی، به‌ویژه در قرآن کاربرد دارد و شرط فهم آیاتی که در آن استعاره به کار رفته، توجه به این نکته ادبی است.

بخشی از مشکلاتی که قرآن پژوهان هنگام تأمل و تعمق در فهم آیات قرآنی و فهم مقصود خداوند با آن مواجهند نتیجه عدم ژرف‌کاوی آنان در مباحث استعاره است. تفسیر *المیزان* و *التحریر و التنبیر* از مهم‌ترین تفاسیر معاصر در زمینه بلاغت و به‌ویژه مبحث استعاره به‌شمار می‌آیند. بدین‌روی، یکی از ویژگی‌های مشترک این دو تفسیر رویکرد بلاغی آنهاست.

اما علامه طباطبائی و ابن‌عاشور در تحلیل برخی استعاره‌های قرآنی اختلاف نظر دارند. به‌طور طبیعی این پرسش مهم رخ می‌نماید که چه عواملی منشأ اختلافات این دو مفسر بزرگ در تحلیل استعاره‌های قرآن کریم بوده است؟ با مقایسه تحلیل‌های علامه و ابن‌عاشور در استعاره‌های قرآنی، می‌توان دریافت که منشأ اختلافات این دو مفسر گاهی ادبی است؛ یعنی این دو مفسر در مباحث ادبی (لغوی، نحوی، بلاغی) دیدگاه‌های متفاوتی دارند که در نحوه تحلیل آنها از استعاره‌های قرآنی مؤثر بوده است. گاهی منشأ اختلافات آنان در تحلیل استعاره‌های قرآنی، تفاوت در اعتقادات کلامی و مذهبی آنان است. گاهی هم منشأ اختلافات آنان منهجی بوده؛ یعنی علامه طباطبائی و ابن‌عاشور چون دارای روش‌های تفسیری متفاوت بوده‌اند این تفاوت در منهج تفسیری، در تحلیل آنها از استعاره‌های قرآنی مؤثر بوده است.

در این زمینه پژوهش‌هایی وجود دارد؛ از جمله: دو مقاله در این زمینه نوشته شده است: یکی با عنوان «بلاغت استعاره در تفسیر المیزان» (مهندی، ۱۳۹۵)، و دیگری «الطاهرین عاشور و جهوده البلاغیة» (اسماعیل الشوکی، ۲۰۰۹م)، اما اثری که به صورت مقایسه‌ای دیدگاه دو مفسر را در تحلیل استعاره‌های قرآنی بررسی کرده باشد، به دست نیامد. بدین‌روی، پژوهش حاضر کوشیده است ابتدا نمونه‌هایی از استعاره‌های قرآنی را مطرح سازد، سپس به موضوع بحث اشاره نماید و راه‌حل‌های دو مفسر را براساس مبانی آنان بیان کند. آنگاه به منشأ اختلاف آنان اشاره کرده، در نهایت براساس نظر مختار نیز تحلیلی بر آن دیدگاه‌ها ارائه دهد.

این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی دو تفسیر *المیزان* و *التحریر و التنبیر* را با یکدیگر مقایسه کرده است.

پیش‌فرض‌های ادبی دو مفسر و تأثیر آنها در تحلیل استعاره‌های قرآن

با توجه به اینکه اختلافات علامه طباطبائی و ابن‌عاشور در تحلیل برخی استعاره‌های قرآن کریم از برخی دیدگاه‌های ادبی آنان نشئت گرفته است، در ذیل، چند نمونه از دیدگاه‌های ادبی آنان و تأثیر آن در تحلیل استعاره‌های قرآنی بررسی می‌گردد:

الف. پیش‌فرض‌های ادبی علامه طباطبائی

پیش‌فرض اول: پیش‌فرض علامه طباطبائی درباره استعاره و تفاوت آن با کنایه، همان دیدگاه مشهور بلاغیان است. او نیز مانند دیگر بلاغیان، معتقد است: چون قرینه استعاره مانع از اراده معنای وضعی است، پس امکان اراده معنای حقیقی و مجازی به‌طور همزمان وجود ندارد. اما در کنایه، چون قرینه مانع از اراده معنای وضعی نیست، پس امکان دارد متکلم همزمان معنای کنایی و معنای وضعی را با هم اراده کرده باشد.

پیش‌فرض دوم: درخصوص الفاظ متشابه قرآن، مانند لوح، قلم، عرش، کرسی، نور و تسبیح، دو نظریه وجود دارد: **نظریه اول:** این نظریه به دیدگاه «حقیقت و مجاز» مشهور شده و طبق آن، الفاظ ابتدا برای معنای محسوس وضع گردیده و آن الفاظ درباره معنای محسوس، حقیقت هستند. سپس این الفاظ برای معنای معقول به کار رفته و برای معنای معقول، مجاز هستند. بدین‌روی کسانی که این نظریه را قبول دارند، الفاظ «عرش» و «کرسی» و «قلم» و مانند آن را حمل بر مجاز می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۰۴؛ ج ۴، ص ۵۷۴).

نظریه دوم: این نظریه در مقابل نظریه اول مطرح شده و به دیدگاه «روح معنی» نامیده شده است. این نظریه را غزالی مطرح کرده است. طبق این نظریه، الفاظ متشابه قرآنی در معنای محسوس و معقول حقیقت‌اند، البته مطابق تقریر و تفسیر درست (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۱۴۸).

نظر علامه طباطبائی: علامه در تفسیر *المیزان* در این‌باره نظر ایجابی خویش را به تفصیل و تصریح بازگو نکرده است. با این حال می‌توان از لابه‌لای مباحث مطرح‌شده در *المیزان* استنباط کرد که دیدگاه ایشان به دیدگاه دوم (نظریه غزالی) نزدیک‌تر است. ایشان در موارد متعددی نظریه «روح معنی» را پذیرفته و معتقد است: الفاظ برای روح معنی وضع شده‌اند و نباید بر مصادق مألوف یک لفظ جمود داشته باشیم (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰؛ ج ۸، ص ۱۵۶؛ ج ۱۳، ص ۳۳-۳۴ و ۱۱۰ و ۱۱۱؛ ج ۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۲؛ ج ۱۵، ص ۱۲۲؛ ج ۱۷، ص ۷؛ ج ۱۹، ص ۹۷).

ب. پیش‌فرض‌های ادبی ابن‌عاشور

پیش‌فرض اول: یکی از دیدگاه‌های اختصاصی *ابن‌عاشور* این است که در قرآن کلماتی وجود دارد که همزمان، معنای حقیقی و مجازی از آنها اراده شده است. بنابراین در آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ...» (حج: ۱۸)، واژه «سجده» برای عقلا دارای معنای حقیقی (یعنی گذاشتن پیشانی روی زمین) و برای غیر عقلا استعاره است، و «یسجد» در اینجا، هم به معنای حقیقی و هم به معنای مجازی [استعاری] آمده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۹۷-۹۸). دیدگاه *ابن‌عاشور* در این‌باره با دیدگاه رایج بلاغیان اختلاف دارد.

پیش‌فرض دوم: یکی از دیدگاه‌های *ابن‌عاشور* این است که «تهکم» یکی از اغراض مهم استعاره در خطاب به مشرکان و منافقان است؛ یعنی غرض بسیاری از این استعاره‌ها «تهکم» است و به زبان خود آنان و یا متناسب با روش آنان استعاره آورده شده است (همان، ج ۳، ص ۶۳).

«تهکم» در میان ادیبان، یکی از ابتکارات زبانی قرآن کریم شمرده می‌شود که شیوه‌ای است شبیه «هجا در معرض مدح» و «هزلی که از آن جد قصد شده»، و در اصطلاح عبارت است از اینکه متکلم شیوه بشارت را در معرض اندازد یا شیوه وعد را در مقام وعید به‌کار بگیرد (ابن‌حجّه، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۹۰ و ۱۹۱).

مقایسه اثرگذاری اختلاف مبانی ادبی دو مفسر بر چگونگی تحلیل آنها از استعاره‌های قرآن

در ذیل، چند نمونه از اختلافات علامه و ابن‌عاشور ذکر می‌شود که منشأ اصلی آنها دیدگاه‌های ادبی آنان بوده است:

نمونه اول. کلمه «سجده»

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ...» (حج: ۱۸).

در لغت، «سجده» (س ج د) به معنای پایین آوردن سر و خم کردن آن، گذاشتن پیشانی بر زمین (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق،

ج ۷، ص ۲۶۱). یا به معنای خضوع، تذلل و فروتنی است. (همان، ج ۲، ص ۴۸۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۳۰۰).

با توجه به معنای لغوی این کلمه، «سجده» یک عمل ارادی عاقلانه است. حال مشکل این است که در این آیه و

دیگر آیات، این عمل، هم به فاعل عاقل نسبت داده شده است و هم غیرعاقل، درحالی‌که غیرعاقل اراده‌ای ندارد.

علامه طباطبائی به خاطر گرایش به روح معنا که یکی از پیش‌فرض‌های ادبی ایشان است، مشکل را بدون

گرایش به استعاره حل کرده و ابن‌عاشور هم به خاطر دیدگاه خاصی که در استعاره (امکان جمع بین معنای حقیقی و

مجازی) دارد، مشکل را حل کرده است.

علامه در حل این مشکل، فرموده: سجده یا تکوینی است، یا تشریحی. سجده تکوینی به معنای تواضع و تذلل

و اظهار عجز کلیه موجودات ذوی‌العقول و غیر ذوی‌العقول است، که در این نوع سجده، مخلوقات اختیاری از خود

ندارند. در مقابل آن، سجده تشریحی و اختیاری است که سر و جبین بر زمین گذاشتن است و حاکی از تذلل است تا

آن تذلل و عبودیت تکوینی و ذاتی را اظهار کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵۹-۶۰).

به نظر ایشان در این آیه و امثال آن، «سجده» به معنای حقیقی و از باب روح معناست. روشن است که طبق

نظریه «روح معنا» معنای وضعی کلمه یک معنای گسترده و سیالیت‌پذیر است که هر دو معنای تکوینی و تشریحی

را دربر می‌گیرد.

اما ابن‌عاشور، چنان‌که در پیش‌فرض‌های ادبی‌اش اشاره شد، امکان دلالت کلمه بر معنای حقیقی و مجازی در

زمان واحد را پذیرفته است. او با تکیه بر همین پیش‌فرض در این آیه نیز معتقد است: کلمه «سجده» همزمان در دو

معنای حقیقی و معنای مجازی استعمال شده است. پیشانی و سر گذاشتن انسان روی زمین سجده حقیقی است و

غیر از آن هر کاری که «سجده» نامیده شده از قبیل استعاره است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۱۶۴).

پس علامه با اینکه استعاره را به‌طور کلی در زبان قرآن انکار نمی‌کند، اما در این آیه در تحلیل کلمه «سجده»

الگوی روح معنا را بر الگوی استعاری مقدم ساخته، و ابن‌عاشور به علت گرایش به امکان استعمال مجاز و حقیقت،

به اراده همزمان معنای حقیقی و مجازی گرایش پیدا کرده است.

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه ارجح است؛ زیرا حرف علامه این است که «سجده» مشترک معنوی بوده که

مصادیق آن متفاوت است. پس مطابق با عمل به اصالة الحقیقة است. اما ابن‌عاشور به این اصل توجه نکرده؛ یعنی

در اینجا امر بین دو چیز دایر است: یکی اینکه لفظ مشترک معنوی و دارای مصادیق متعدد باشد، و یا لفظ برای یک

معنا حقیقت و برای دیگری مجاز باشد. در این صورت عقلاً و منطقاً مطابق عمل به «اصالة الحقیقة» دیدگاه

مشترک معنوی که همان دیدگاه علامه است، رجحان دارد؛ زیرا ایشان «سجده» موجودات را به معنای تواضع و از باب روح معنا می‌داند؛ اما/بن‌عاشور برای یک فرد حقیقت و برای ما بقی مجاز می‌داند.

نمونه دوم. کلمه «حمل وزر»

«مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا» (طه: ۱۰۰).

دو مفسر در آیه شریفه مزبور، در نوع استعاره به کار رفته برای «حمل وزر» اختلاف نظر دارند. در این زمینه، مشکل آن است که سنگینی بار در عالم مادی متصور است. پس سنگینی بار در عالم غیرمادی و روز قیامت به چه معناست؟ علامه طباطبائی می‌فرماید: کلمه «وزر» در این آیه به صورت نکره آمده و غرض از آن، این است که اولاً، عظیم و ثقیل و پرخطر بودن آن را برساند. ثانیاً، می‌خواسته گناه را به نوعی بار سنگین، و گناهکار را به کسی تشبیه کرده باشد که باری را به دوش می‌کشد و سختی و سنگینی و مشقت زیادی را متحمل می‌شود. پس در کلام استعاره به کار رفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۰۹).

ابن‌عاشور استعاره را در «یحمل» جاری کرده و گفته که «وزر» به معنای گناه است و استفاده از تعبیر «حمل»، یعنی محمول قرار دادن گناه یا «وزر» نوعی تمثیل است؛ یعنی گناهکار با مشقت و عقاب روبه‌رو می‌شود و سنگینی این بار بر دوش او خواهد بود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۷۹).

بنابراین علامه گناه را مشبه و بار سنگین را مشبه‌بُه و سپس گناهکار را مشبه و شخصی را که بار سنگینی حمل می‌کند، مشبه‌بُه گرفته؛ اما/بن‌عاشور فقط استعاره موجود در «یحمل» را بیان نموده و حمل گناه را تمثیل دانسته است. منشأ اختلاف دو مفسر در تحلیل استعاره است؛ زیرا علامه «وزر» را مدار استعاره قرار داده، درحالی‌که ابن‌عاشور «وزر» را به معنای گناه و تمثیل را ناشی از «یحمل» می‌داند.

تحلیل مختار: به نظر می‌رسد که می‌توانیم «یحمل» را استعاره بگیریم و «وزر» را از باب استعاره مرشحه قید ترشیحی آن بدانیم؛ همان‌گونه که ابن‌عاشور در بسیاری از موارد استعاره، این کار را انجام می‌دهد؛ مانند آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره: ۱۶). در این آیه ابن‌عاشور و بسیاری از مفسران «اشتراء» را استعاره و «ربح» را ترشیح آن می‌دانند.

لازم به یادآوری است که متکلم گاه استعاره‌ای را که در کلام خود آفریده با ذکر ویژگی‌های مستعارمنه بر آن تأکید می‌کند که بلاغیان چنین استعاره‌ای را «استعاره مرشحه» می‌نامند. در اینجا نیز ممکن است ذکر کلمه «وزر» را که از اوصاف مستعارمنه است، ترشیح استعاره موجود در کلمه «یحمل» قرار بدهیم.

نمونه سوم. کلمه «بسط»

«إِنْ يَتَفَقَّوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَ يَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَ أَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ...» (ممتحنه: ۲).

در این آیه مشکل این است که کلمه «بسط» برای «نشر و توسعه» وضع گردیده، درحالی‌که به چیزی اسناد داده شده (دست و زبان) که ممکن است قابل انبساط و توسعه باشد؛ اما قرینه وجود دارد که این معنا اراده نشده؛ یعنی در خارج این اتفاق نیفتاده که صرفاً دست و زبانشان را دراز کرده باشند و دیگر هیچ.

نظر علامه این است که در این آیه به دو نوع «بسط سوء» اشاره گردیده است: یکی بسط دست‌ها و دیگری بسط زبان‌ها. ابتدا «بسط دست‌ها به سوء» نسبت داده شده، و کنایه از کشتن، اسیر گرفتن و انواع و اقسام شکنجه است که دشمن غالب نسبت به مغلوب انجام می‌دهد؛ اما «بسط سوء زبان‌ها» کنایه از بدگویی و ناسزاگویی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۲۸).

ابن عاشور می‌گوید: در زبان عربی بسیار رایج است که فراوانی چیزی را به وسیع و طویل بودن تشبیه می‌کنند و در اینجا لفظ «بسط» مستعار شده؛ چون تشبیه کثرت به وسعت رایج است و «بسط» ضد «قبض» است، به معنای ضیق و کوتاه است. بدین‌رو «بسط» به ضد «قبض» تشبیه شده و این تشبیه شایعی است. پس «بسط ید» نوعی کثرت در کار دست است و این استعاره، یعنی هجمه دشمن ضرب و شتم بیشتری خواهد داشت. ناسزاگویی، مسخره و استهزا مصداق «بسط لسان به سوء» است. «بالسوء» متعلق به «بیسطوا» است که مفعول آن «ایدیهیم و السنتمه» است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۲۴-۱۲۵).

در اینجا/بن عاشور «بسط» را استعاره از کثرت در دو معنا، یعنی: کار دست (ضرب و شتم)، و کار زبان یعنی: تمسخر و تهاکم و استهزا می‌داند؛ اما علامه هر دو را کنایه می‌داند.

منشأ اختلاف دو مفسر در تحلیل این تعبیر، اختلاف آنان در خصوص قرینه است. به نظر علامه معنای اصلی این عبارت نیز کنار معنای غیر موضوع له اراده شده است؛ اما اعتقاد/بن عاشور این است که قرینه بازدارنده وجود دارد و بدین‌رو، آن را استعاره می‌داند.

تحلیل مختار: به نظر می‌رسد معنایی که/بن عاشور در نظر گرفته بیشتر با کنایه سازگاری دارد تا با استعاره. در زبان هندی گفته می‌شود: «اس کا منہ کھل گیا اور ہاتھ چل پڑا». کنایه از این است که او ناسزا می‌گوید و دست بزن دارد. معنای اصلی این عبارت آن است که دهان او باز شده و دست او راه افتاده است. در زبان‌های دیگر نیز چنین عباراتی یافت می‌شود که هم معنای اصلی اراده می‌شود و هم معنای کنایی. اینجا نیز استعاره بگیریم یا کنایه، فرق چندانی از لحاظ معنا ندارد. بدین‌رو، فرمایش‌های هر دو مفسر درست است، اما قول علامه بهتر است؛ زیرا در شکنجه دادن، کشتن، اسیر گرفتن و مانند آن نوعی دست و زبان انسان به‌طور فیزیکی دخالت دارد و فقط معنای غیر موضوع له اراده نشده است. «بسط ید» به معنای اصلی فراوان است؛ مانند آیه «وَكَلِمُهُم بِاسِطٍ ذِرَاعِيَةٍ بِالْوَصِيدِ» (کهف: ۱۸) و آیه «كَبَّاسِطٍ كَفِيهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ» (رعد: ۱۴) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۶۶).

پیش‌فرض‌های اعتقادی دو مفسر و تأثیر آن در تحلیل استعاره‌های قرآن

اختلاف علامه و/بن عاشور در تحلیل استعاره‌های قرآن کریم در مباحث اعتقادی یا به خاطر اختلافات کلامی آنان درباره خداوند بوده است (مانند نظریه «محال بودن همیشگی رؤیت خداوند» و نظریه «امکان رؤیت در آخرت») یا به خاطر اختلافات کلامی آنان درباره مقام «عصمت و ولایت». ریشه این اختلافات دیدگاه‌های دو مفسر و - در واقع - اختلاف دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت درباره خداوند، مقام «عصمت، ولایت و امامت» و به‌ویژه خلافت امیرمؤمنان علیه السلام و موضوعاتی از این قبیل بوده است.

مهم‌ترین دیدگاه‌های کلامی علامه و ابن‌عاشور که در تحلیل استعاره‌های قرآنی مؤثر بوده، عبارتند از:

یکم. پیش‌فرض‌های اعتقادی علامه طباطبائی

پیش‌فرض اول: خداوند نه در دنیا و نه در قیامت، هیچ‌گاه قابل رؤیت نیست، و مراد آیاتی که در آنها از رؤیت خداوند سخن گفته شده، نگاه قلبی و دیدن با نور ایمان و مظهر وجودی اوست؛ زیرا خداوند جسم ندارد و برهان قاطع بر محال بودن رؤیت خداوند وجود دارد.

پیش‌فرض دوم: مقام «امامت» بالاترین مقام و از جانب پروردگار است؛ مقامی که جز پیامبران اولوالعزم و امامان معصوم علیهم‌السلام به آن نرسیدند؛ دیگر افراد با این منصب به حدی فاصله دارند که هیچ‌گاه به آن نمی‌رسند.

دوم. پیش‌فرض‌های ابن‌عاشور

پیش‌فرض اول: خداوند در دنیا قابل رؤیت نیست، اما روایاتی وجود دارد که بر امکان رؤیت خداوند در روز قیامت دلالت دارد.

پیش‌فرض دوم: مرتکب گناهان صغیره می‌تواند به مقام «امامت» نایل گردد و منظور از «امامت» در آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) ولایت‌هایی از قبیل خلافت، امارت، قضاوت، فتوا، روایت، امام جماعت بودن و امثال آن است.

مقایسه اثرگذاری مبانی اعتقادی دو مفسر بر روش تحلیل استعاره‌ها

مثال اول. رؤیت خدا

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳).

گاهی اختلاف در استعاره‌ها به خاطر اختلاف درباره خداوند متعال بوده است؛ مانند تعبیر «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». در اینجا مشکل این است که «ناظره» در لغت به معنای (نگرنده و بیننده) است و این نگاه با چشم، صورت می‌گیرد، درحالی که خدا قابل رؤیت با چشم نیست. پس معنای «نظر» در این آیه چیست؟

علامه طباطبائی «رؤیت خدا» در این دسته آیات را به معنای «علم ضروری مخصوص» می‌داند. ابن‌عاشور رؤیت خدا در این دنیا را نفی کرده است، اما به اجمال، پیرو قدمای خود، رؤیت خداوند در روز قیامت را می‌پذیرد.

کلمه «ناظره» اسم فاعل و مؤنث لفظی از ماده «نظر» است. جناب خلیل «ناظره» را به معنای نگرنده برای صاحب بصر می‌داند: «الْعَيْنُ النَّاظِرَةُ لِكُلِّ ذِي بَصَرٍ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۵۴). و «نَظَرَ فِيهِ» یعنی: در آن اندیشید. اما «نَظَرَ إِلَيْهِ» یعنی: به سوی او نگریست، البته دیدن با چشم سر (همان). اما گاهی «نظر» به‌طور استعاره به معنای بینش و نگریستن در جان و روح و یا دیدن با قلب و نور ایمان است.

علامه طباطبائی معتقد است: در اینجا مراد نگاه قلبی و دیدن با نور ایمان و مظهر وجودی اوست؛ زیرا برهان قاطع بر محال بودن رؤیت خداوند وجود دارد. براهین عقلی، اخبار اهل بیت علیهم‌السلام، همچنین آیات قرآن کریم نیز در این باب بیان‌کننده این مطلب است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۱۲).

ابن عاشور در ضمن تفسیر این آیه معتقد است: «نظر» به معنای «عاین بصره» است؛ یعنی صالحان با چشم سر خداوند را زیارت خواهند کرد، اما اعتقاد دارد که ابعاد نظر به اجمال از ظاهر آیات ثابت است، نه به صورت تفصیل و با تمام جزئیات (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۳۲۷-۳۲۸).

ابن عاشور روایات و اخباری را از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند و مدعی است که این روایات مؤید اعتقاد اوست (همان). این مفسر روایتی را از بخاری و مسلم نقل می‌کند که از ابوسعید خدری و ابوهریره نقل شده است که عده‌ای پرسیدند: آیا خدا را در روز قیامت خواهیم دید؟ پیامبر ﷺ فرمودند: آری. سپس فرمودند: در دیدن آفتاب و ماهتاب، کوچک‌ترین اختلافی بین شما متصور است؟ گفتند: نه. پس فرمود: در روز قیامت، همان‌گونه که در دیدن آفتاب و ماه اختلافی ندارید، در دیدن پروردگار نیز کوچک‌ترین اختلافی نخواهید داشت! (همان).

ابن عاشور معتقد است که اگرچه این آیه بر رؤیت خداوند با چشم سر دلالت می‌کند، اما دلالت آن ظنی است و احتمال تأویل این آیه به رؤیت جلال و بهجت و مانند آن وجود دارد؛ لیکن تأیید این موضوع توسط اخبار صحیح این احتمال را به حداقل می‌رساند (همان).

نقد بر ادعای ابن عاشور: بسیاری از آیات، از جمله آیه مبارکه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳) دلالت دارد بر اینکه خداوند هیچ‌وقت قابل رؤیت نیست. در جمله «لن ترانی» کلمه «لن» بر ابدی بودن دلالت می‌کند؛ یعنی هیچ‌وقت خداوند را نمی‌بینید. ابدی بودن از لحاظ ما انسان‌های مادی ممکن است تا آخر این دنیا باشد، اما - درواقع - ابدیت در عدم رؤیت، زمان قیامت را نیز شامل می‌شود. همچنین ادله عقلی وجود دارد که دیدن خدا مستلزم اثبات جسم یا صفات جسم برای خداست و خدا از این صفات منزّه است.

درباره عبارت «قَالَ رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) اشاعره معتقدند: این آیه نیز بر رؤیت خداوند دلالت دارد؛ زیرا اگر امکان رؤیت برای خداوند وجود نداشت، شایسته نبود حضرت موسی ﷺ چنین درخواستی از خداوند متعال داشته باشد (اشعری، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱).

اعتقاد شیعیان این است که امکان رؤیت خداوند وجود ندارد و چون لازمه رؤیت^۵ جسمانیت و محدودیت است، از ذات خداوند متعال به دور است.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌فرماید: رؤیتی که حضرت موسی ﷺ از خداوند متعال تقاضا می‌کند، عبارت است از: علم حضوری به او؛ یعنی او می‌خواهد خداوند متعال واقیعت خارجی خود را به او بنمایاند و با واقیعت خارجی‌اش و از غیر طریق استدلال بر او تجلی کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۳۸-۲۴۱).

ابن عاشور درخواست رؤیت از جانب حضرت موسی ﷺ را اطلاع یافتن او بر معرفت بیشتر به جلال خداوندی دانسته است. طبق دیدگاه وی، چون خداوند وعده ملاقات داده بود و ملاقات تکیه بر رؤیت ذات و شنیدن سخن طرف ملاقات دارد و برای حضرت موسی ﷺ یکی از این دو رکن (شنیدن سخن خدا و تکلم با او) محقق شده بود، این تکلم وی را در طمع تحقق رکن دوم، یعنی مشاهده انداخت. مؤید آن، این است که «كَلِمَةً رَبُّهُ» شرط «لَمَّا» قرار گرفته است و «لَمَّا» بر شدت ارتباط بین شرط و جواب دلالت می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۸۳).

درباره سؤال از رؤیت می‌گوید: بی‌شک او رؤیتی را که با ذات خداوند سازگار باشد و در آخرت محقق می‌شود، درخواست کرده است (همان). درباره «لن» نیز می‌گوید: حرف «لن» در دو معنا به کار می‌رود: یکی نفی ابدی و همیشگی؛ و دیگری تأکید نفی در مستقبل. لیکن مراد از «ابد» حیات دنیوی است و بدین‌روی «لن ترانی» به این معناست که در دنیا هیچ‌گاه مرا نخواهی دید و بنابراین بر نفی رؤیت در آخرت دلالتی ندارد (همان، ص ۲۷۵).

تحلیل مختار: به نظر می‌رسد *ابن‌عاشور* در اینجا نیز به صواب نرفته است. چگونه ممکن است پیامبر خدا در زمان نبوتش در امور مربوط به مبدأ و معاد، از علم و عصمت برخوردار نباشد؟ بله، طبق مبنای برخی از اهل سنت که عصمت از خطا و نسیان راه، حتی بعد از نبوت جایز می‌شمارند، اگر این درخواست را گناه ندانیم و آن را صرفاً یک خطا بشماریم، کلام *ابن‌عاشور* را می‌توان پذیرفت. لیکن عصمت از خطا بعد از نبوت در امور مربوط به نبوت و رسالت پیامبران، مقبول شیعه و جمع کثیری از اهل سنت است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۴۴).

ابن‌عاشور معنای «ابدیت - تأیید» در کلمه «لن» را محدود به این دنیا می‌داند، درحالی‌که در آیه هیچ قیدی ذکر نشده است که ابدیت را به این دنیا محدود کند، بلکه «تأیید» شامل زمان بعد از این دنیا هم می‌شود.

مثال دوم. اعتقاد به عصمت و ولایت

«... قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴).

اعتقادات دو مفسر درباره «عصمت» و «ولایت» منشأ اختلاف آنان در استعاره‌ها بوده است؛ مانند اختلاف آنان در عبارت «لاینال عهدی الظالمین». مشکل اصلی در این زمینه آن است که معنای وضعی «نال - ینال» رسیدن است و این فعلی است که فاعل آن انسان عاقل بوده و دارای اراده باشد. حال «عهد» با معنای وضعی آن تناسب ندارد؟ معنای لفظی این عبارت واضح است: مقام «امامت» به ظالمان نمی‌رسد، یا ظالمان به مقام «امامت» نمی‌رسند (دعاس، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۵۳؛ نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷۶).

علامه در تفسیر این آیه می‌فرماید: در تعبیر «بَعْدَ ظَالِمَانَ از عهد الهی» استعاره مکنیه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۶)؛ به این معنا که ظالمان از مقام «امامت» بسیار دورند. بدین‌روی مشرکان، کفار، منافقان، فاسقان و آلودگان به گناهان کبیره و صغیره نمی‌توانند به چنین منصبی نایل گردند و جز انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام کسی از چنین ظلمی مبرا نیست. علامه «اماماً» در آیه «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) را امام معصوم می‌داند. ایشان معتقد است: مقام امامت بالاترین مقام از جانب پروردگار بوده و انتصاب به این مقام از جانب خداست و غیر از پیامبران اولوالعزم و امامان معصوم علیهم‌السلام دیگر افراد با این منصب به قدری فاصله دارند که هیچ‌وقت به آن نمی‌رسند (همان).

ابن‌عاشور «نال - ینال» را به معنای «أصاب - یصیب» می‌داند و می‌نویسد: منظور از «لایصیب عهدی الظالمین» کسانی‌اند که درباره آنان دعای حضرت ابراهیم علیه‌السلام مستجاب شده است؛ زیرا نفی یک حکم، ضد آن را اثبات می‌کند؛ یعنی درباره اهل کتاب و مشرکان عرب این امر محقق نمی‌شود؛ اما درباره کسانی محقق است که از حضرت ابراهیم علیه‌السلام پیروی کردند (*ابن‌عاشور*، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۸۷).

به اعتقاد ابن‌عاشور مراد از «ظالمان»، مشرکان، یهود و مرتکبان گناهان کبیره‌اند. او اعتقاد دارد: مرتکبان گناهان صغیره می‌توانند به چنین منصبی دست پیدا کنند. او در آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) «امام» را به معنای «نبی یا رسول» می‌داند؛ اما در تفسیر این آیه چنین می‌نویسد: مرتکب گناهان کبیره مستحق منصب امامت نیست و منظور از «امامت» سایر ولایت‌های مسلمانان است؛ ولایت‌هایی از قبیل خلافت، امارت، قضاوت، فتوا، روایت، امام جماعت بودن و امثال آن... (همان، ص ۶۸۸).

ریشه اختلاف بین دو مفسر، اعتقادی است؛ زیرا عصمت ائمه علیهم‌السلام بین امامیه و عامه محل اختلاف است. امامیه معتقدند: امام منصوب و منصوص من الله و دارای مقام عصمت است، و غیر معصوم به هیچ‌وجه به چنین منصبی نمی‌رسد. اما عامه انتصاب آن را از جانب مردم، از طریق انتخابات و شورا، و وصول به آن را آسان می‌دانند و عصمت را نیز شرط لازم نمی‌دانند.

در اینجا ذکر این لطیفه معنایی از علامه طباطبائی نیز خالی از لطف نیست که از دیدگاه علامه طباطبائی، برخی از واژه‌های قرآن بار معنایی خاصی دارند که به سبب کثرت استعمال عرفی به ابتذال کشیده شده‌اند. تعبیر «امام» یکی از این واژه‌هاست که به معنای پیش‌پافتاده‌ای، مانند تقدم و مطاع بودن و خلافت فروکاسته شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۱).

پیش‌فرض‌های منهجی دو مفسر و تأثیر آن در تحلیل استعاره‌های قرآن

روش اختصاصی علامه «تفسیر قرآن به قرآن» است. سیاق آیات نیز نزد علامه از اهمیت خاصی برخوردار است. ابن‌عاشور هم از این دو روش استفاده کرده است. گاهی میزان استفاده از این روش‌ها منشأ اختلاف آنان در تحلیل استعاره‌ها بوده که در ذیل چند نمونه از موارد اختلافی آنان ذکر می‌شود:

۱. **روش تفسیر قرآن به قرآن:** هر دو مفسر از این روش استفاده کرده‌اند. در تفسیر *المیزان* مهم‌ترین روش تفسیری که از آن استفاده شده منهج تفسیری «قرآن به قرآن» است؛ اما ابن‌عاشور فقط گاهی از این روش استفاده کرده است.
۲. **اجمال و تفصیل:** علامه مباحث ادبی را به اجمال، اما ابن‌عاشور با تفصیل بیان کرده است.
۳. **تسامح در تعبیر:** منظور از «تسامح در تعبیر» در اینجا به معنای عدم استفاده از تعبیر دقیق است که گاهی در تفسیر *المیزان* و گاهی در *التحریر و التئیر* مشاهده می‌شود که به جای اینکه از عنوان «مجاز»، «کنایه» یا «تشبیه» استفاده نمایند، با «استعاره» تعبیر نموده‌اند.

۴. **اثبات اعجاز ادبی قرآن کریم:** ابن‌عاشور از این روش استفاده کرده و یکی از اهداف تفسیر او اثبات اعجاز ادبی قرآن کریم بوده است.

۵. **استخراج نکات لطیف و اخلاقی از استعاره‌های قرآنی:** علامه از این روش در تفسیر استفاده نموده و بعد از تحلیل استعاره‌ها، گاهی به استخراج نکات لطیف پرداخته؛ زیرا تفسیر ایشان معنامحور بوده است.

نکته: برخی از این نکات میان دو مفسر مشترک است؛ مانند اثبات اعجاز ادبی قرآن کریم و استخراج نکات لطیف و اخلاقی از استعاره‌های قرآنی. البته میان دو مفسر تفاوت درجه وجود دارد: ابن‌عاشور اغلب در تحلیل استعاره‌ها به دنبال اثبات اعجاز ادبی بوده، برخلاف علامه که اغلب به استخراج نکات لطیف پرداخته است.

مقایسه اثرگذاری مبانی منهجی دو مفسر بر روش تحلیل استعاره‌ها

شاهد اول. کلمه «ثقیل»

«إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزل: ۵).

گاهی دو مفسر به سبب اختلاف در روش «تفسیر قرآن به قرآن» در تحلیل استعاره‌های قرآنی متفاوت عمل کرده‌اند؛ مانند تعبیر «ثقیل» در آیه. در این آیه مسئله اصلی این است که «ثقیل» ویژگی جسمی است که دارای وزن بوده و حمل و نقل آن دشوار باشد. حال^۵ این کلمه صفت قول و گفتار واقع شده است، درحالی که گفتار وزن محسوس ندارد.

نظر علامه طباطبائی این است که «ثقل» گاهی در امور معنوی به‌طور استعاری استعمال می‌شود؛ مثلاً می‌گویند: «درس امروز سنگین بود»؛ یعنی فهم آن دشوار و دارای حقایق علمی و دقیق بود. همچنین به فرمان‌هایی گفته می‌شود که امتثال و مداومت بر آن دشوار باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۶۱). علامه می‌گوید: آیه «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...» (حشر: ۲۱) و «وَلَوْ أَن قُرْآنًا سِيرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى» (رعد: ۳۱)، سنگینی کلام خدا را به‌خوبی بیان نموده است (همان).

ابن عاشور می‌نویسد: متصف شدن قرآن به صفت «ثقیل» استعاره از سختی حفظ الفاظ قرآن است، به‌ویژه وقتی این قرآن معانی سنگینی دارد و بالاخص حفظ این قرآن برای رسولی که امی بوده و به مکتب نرفته است سخت‌تر خواهد بود...؛ چون قرآن از جهات گوناگون سنگین است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۲۴۴).

علامه طباطبائی سنگینی قرآن را استعاره از سنگینی معنوی می‌داند و برای اثبات ادعای خود، از روش تفسیر «قرآن به قرآن» مدد جسته و آیاتی را ذکر کرده است که سنگین بودن قرآن از جهت معنوی را اثبات می‌کند.

منشأ اختلاف در این استعاره روش تفسیری مفسر است که علامه از روش تفسیری «قرآن به قرآن» استفاده کرده، اما ابن عاشور بر لغت تکیه نموده است و توجهی به آیاتی نداشته که علامه آنها را در تفسیر این آیه مؤثر می‌داند. جالب اینجاست که برخی مفسران امی بودن پیامبر را با امی بودن افراد عادی مقایسه می‌کنند، درحالی‌که اگر پیامبر ﷺ به‌ظاهر به مکتب نرفت، چون نیازی نداشت؛ ولی خود خداوند معلم او بود: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ» (نساء: ۱۱۳). او دارای علم لدنی بود. بنابراین حفظ قرآن نیز برای او دشوار نبود: «سَنُقْرِئُكَ فَاتَنَسَى» (اعلی: ۶). در هر حال اگر حفظ قرآن برای ایشان دشوار بود حتماً جبرئیل دوباره آیات را برای ایشان تلاوت می‌نمود، درحالی‌که هیچ‌کس چنین ادعایی نکرده که پیامبر آیه‌ای را فراموش کرده باشد یا نتوانسته باشد حفظ کند. بنابراین نظر علامه جامع‌تر و بهتر است.

شاهد دوم. کلمه «اشْتَغَلَ»

«قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» (مریم: ۴).

گاهی اختلاف در استعاره‌ها فقط به اجمال و تفصیل است؛ مانند تعبیر «اشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا». این واژه در لغت از ریشه «الشَّغَلَ» است؛ یعنی سفیدی در موی جلوی سر و در دم، و «الشَّغْلَةُ» یعنی: آنچه از هیزم شعله‌ور می‌شود و

زبانہ می کشد. «اشتعلت الخیل فی الغارة» یعنی: اسب در حمله تحریک شد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ راغب اصفهانی، بی تا، ص ۴۵۷). «الشیب» یعنی: سفیدی مو و «مشیب» یعنی: مردی که به سن سفیدی مو رسیده است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۱۵۹). خلاصه اینکه «اشتعال» در اصل به معنای شعله‌ها یا زبانہ‌های آتش است، اما مجازاً، یا از حیث لون و رنگ به معنای سفیدی است یا اشتعال از حیث حرکت است به معنای هیجانی و هوایی کردن؛ مانند هیجان اسب برای حمله و حرکت رو به جلو (ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۸۷). مسئله اصلی در این آیه شریفه، کلمه «اشتعل» است که در اصل به معنای شعله‌ور شدن است و برای چیزی استفاده می‌شود که قابل احتراق باشد، درحالی که شعله‌ور شدن سر معنایی ندارد؛ زیرا سر انسان قابل احتراق نیست. به فرض هم که قابل شعله‌ور شدن باشد، معلوم است که مراد حضرت زکریا شعله‌ور شدن سر نبوده است. علامه طباطبائی «اشتعال» را از حیث لغوی به معنای انتشار زبانہ آتش و سرایت آن در هر چیزی می‌داند که قابل احتراق باشد و می‌گوید که گاهی به‌طور استعاری به معنای انتشار و شیوع چیزهای دیگر به‌کار می‌رود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۷).

ابن عاشور معتقد است: در این عبارت تشبیه مرکب وجود دارد و دارای استعاره تمثیلی است و این بدیع‌ترین نوع تشبیه مرکب است که در آن موهای سیاه به فحم (زغال) و به‌عنوان استعاره تمثیلیه مکنیه، موهای سفید به شعله آتش تشبیه شده است و «اشتعل» نیز رمز و علامتی بر این دو چیز است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۰). ایشان می‌گویند: اصل چنین است: «اشتعل الشیب فی شعر الرأس...» (همان).

محبی‌الدین درویش این استعاره را مکنیه می‌داند و چهار وجه شبه برای آن ذکر کرده که عبارتند از: سرعت، غیرقابل جبران بودن، درد و الم، و صبرورت (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۵۹).

جرجانی می‌گوید: «و اشتعل الرأس شیبا» افاده شمول و شیوع می‌کند، به‌گونه‌ای که هیچ سیاهی یا هیچ موی سیاهی در سر باقی نمانده است. اما «اشتعل الشیب فی الرأس» یعنی: پیری در سر ظاهر شده است؛ یعنی چند موی سفید ظاهر گردیده است؛ مانند: «اشتعل البیت ناراً» یعنی: آتش کل خانه را دربر گرفت؛ اما «اشتعل النار فی البیت» یعنی: قسمتی از خانه آتش گرفت، نه بیش از آن (جرجانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۴).

منشأ اختلاف بین علامه طباطبائی و ابن عاشور در تحلیل استعاره در این آیه به منهج تفسیری اجمال و تفصیل آنان برمی‌گردد. علامه به صورت مجمل اشاره داشته و به معنای آیه پرداخته است؛ اما ابن عاشور به نوع استعاره، هیأت منتزعه، اسناد موجود در اشتعال و شیب و حتی فایده استعاره در این کلام را بیان کرده است.

اگر دقت کنیم، می‌فهمیم که علامه جامع را همان چیزی می‌داند که جرجانی به آن اشاره کرده است، همان‌گونه که آتش از یک نقطه کوچک شروع می‌شود و سپس کل منطقه یا محموله آتش‌زا را فرا می‌گیرد، سفیدی مو هم بدین صورت است: ابتدا یک یا چند موی سفید ظاهر می‌شود، بعد کل موها سفید می‌گردد.

شاهد سوم. کلمه «إفراغ»

«... رَبَّنَا أفرغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَقَّنَا مُسْلِمِينَ» (اعراف: ۱۲۶).

گاهی/ابن‌عاشور به دنبال اثبات اعجاز ادبی قرآن بوده و این امر منشأ اختلاف بین ایشان و علامه طباطبائی در تحلیل استعاره شده است؛ مانند تعبیر «أَفْرَغَ عَلَيْنَا صَبْرًا» در آیه شریفه. مشکل آیه در این است که اولاً، «إِفْرَاقٌ» برای خالی کردن یا ریختن وضع شده، اما صبر که ریختنی نیست! ثانیاً، انسان ظرفی نیست که ریختن با آن تناسب داشته باشد. پس خالی کردن صبر در این آیه به چه معناست؟

علامه طباطبائی «أَفْرَغَ عَلَيْنَا صَبْرًا» را استعاره مکنیه می‌داند؛ به این معنا که «نَا» را ظرف، و صبر را به آب، و دادن خداوند را به ریختن آب در ظرف و لبریز کردن آن تشبیه کرده و چنین معنا نموده است: «قَلُوبِ مَا رَا لِبْرِيزِ از صبر کن تا هنگام نزول هر غذایی جزع و فرغ نکنیم» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۱۸).

به نظر/ابن‌عاشور در این عبارت صبر به آب تشبیه شده و این «تشبیه معقول به محسوس» است. استعاره هم استعاره مکنیه است و خلق کردن صبر در نفوس آنان به خالی کردن ظرف به‌گونه استعاره تخیلیه تشبیه شده؛ زیرا «إِفْرَاقٌ» به معنای ریختن و خالی کردن محتویات ظرف بوده و مقصود آن صبر قوی است؛ چون لازمه «إِفْرَاقِ الْإِنَاءِ» این است که هیچ چیزی از محتویات ظرف در آن نماند. پس این جمله مشتمل بر مکنیه، تخیلیه و کنایه است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۴۲).

تفاوت بین تحلیل/ابن‌عاشور و علامه طباطبائی این است که/ابن‌عاشور درباره دل‌های انسان ساکت است و چنین تخیل می‌کند که خدا دارای ظرفی است و آنان خواستند که خدا آن ظرف را خالی کند و تمام محتویات را در دل‌های آنان بریزد. اما علامه نفوس و دل‌های آنان را ظرف می‌داند تا خداوند آن ظرف‌ها را لبریز کند. ظرفی که نصف و یا خالی باشد صدا دارد؛ مانند طبل، اما ظرفی که پُر باشد بی‌صداست. بدین‌روی علامه گفت: «باید پر باشیم تا هنگام عذاب جزع و فرغ نکنیم».

منشأ اختلاف در کلمه «إِفْرَاقٌ» است؛ زیرا در لغت، هم به معنای «صَبٌّ» (ریختن) آمده (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۰۸) و هم به معنای «صَبٌّ مَا فِيهِ» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۶۳۲). پس تحلیل/ابن‌عاشور طبق لغت دوم است و تحلیل علامه مطابق لغت اول.

علامه طباطبائی فقط به یک استعاره اشاره کرده، سپس به دنبال بیان معنی رفته، اما/ابن‌عاشور درصدد بیان تمام آرایه‌های ادبی بوده است. این مورد هم نمونه دیگری برای اجمال و تفصیل است.

علاوه بر این، منشأ اختلاف بین دو مفسر در تحلیل کل جمله، منهجی است؛ زیرا منهج تفسیری/ابن‌عاشور ادبی است و در تحلیل استعاره‌ها به دنبال اثبات اعجاز ادبی قرآن است، برخلاف علامه که منهج ایشان معنامحوری است. بدین‌روی به نظر می‌رسد که نظر هر مفسر مطابق منهج تفسیری او بوده است.

شاهد چهارم. کلمه «فَوْرٌ»

«بَلَىٰ إِنَّ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّنْ فَوْرِهِمْ هَذَا...» (آل‌عمران: ۱۲۵).

گاهی تسامح در تعبیر، منشأ اختلاف بوده است؛ مانند کلمه «فور» در آیه شریفه. مشکل اصلی در این آیه آن است که معنای وضعی «فور» جوشش و جهش آب و مایعات است، اما در این آیه برای انسان استعمال شده، درحالی‌که انسان فوران نمی‌کند!

در لغت «أَفْوَرٌ» جوشیدن دیگ و آتش و دود و عصبانیت است و «فَوَّارَه» به معنای چشمه‌ای است که آب آن با جهش می‌جوشد. «جاء القوم من فورهم» نیز از همین باب است و معنایش آن است که برای جنگ جوشیدند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۷۹).

علامه طباطبائی ابتدا از لحاظ لغوی «فور» و «فوران» را به غلیان و جوشش معنا کرده و گفته است: «فَارَ الْقَدْرُ» یعنی: دیگ به جوشش آمد. اما گاهی به‌طور استعاره و مجاز به معنای سرعت و عجله در امر استعمال شده است؛ «مِن فَوْرِهِمْ هَذَا» یعنی: همین الآن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸).

ابن‌عاشور «من فورهم هذا» را استعاره برای اقدام سریع و مبادرت فعل دانسته، می‌نویسد: اشاره «هذا» نیز به همان «فَوْر» است تا آن را نازل منزله نزدیک و قریب معرفی کند، و در این عبارت کنایه یا استعاره است؛ زیرا سریع می‌آید (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۱۰).

پس دو مفسر در تعبیر اختلاف دارند؛ یکی کلمه استعاره را به انضمام مجاز آورده و دیگری استعاره را به انضمام کنایه. علت اینکه ابن‌عاشور احتمال به کنایه بودن آن داده این است که خود این کلمه را به «اقدام سریع» معنا کرده است. به هر حال کلام با استعاره بودن سازگاری دارد؛ زیرا به معنای وضعی استفاده نشده است و علاقه شباهت «سرعت» هم وجود دارد. بدین‌روى لازم نیست علاوه بر استعاره، کنایه را هم ثابت کنیم.

شاهد پنجم. کلمه «ورد»

«يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَ بَسَّ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ» (هود: ۹۸).

گاهی اختلاف دو مفسر در تحلیل استعاره‌ها به خاطر سیاق و اشاره به نکته لطیف بوده است؛ مانند تعبیر «بَسَّ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ». در این آیه شریفه مشکل این است که «ورد» در اصل برای مکانی وضع شده که انسان‌ها یا حیوان‌ها از آنجا آب می‌خورند. حال در اینجا این کلمه با «نار»، یعنی آتش جهنم به کار رفته است، درحالی‌که آتش نوشیدنی نیست یا مکانی نیست که از آن آب بنوشند.

به نظر علامه طباطبائی کلمه «ورد» به‌طور استعاری به معنای تلاش و کوشش برای رسیدن به هدف و منظور خود به کار می‌رود و این هدف به آبی تشبیه شده که حیوان یا انسان برای رسیدن به آن تلاش می‌کند. در آیه محل بحث نیز منظور این است که سعادت نهایی انسان، یعنی رضوان الهی و بهشت مانند آب زلالی است که تشنه به آن می‌رسد و خود را سیراب می‌کند، ولی پیروان فرعون به‌جایی رسیدند که به جای آب، مورد آنان عذاب و آتش جهنم بود. این در حالی است که اگر از حضرت موسی علیه السلام پیروی می‌کردند، می‌توانستند به سعادت ابدی نائل گردند. پس هدف آنان - درواقع - همان آتش جهنم بود که نصیب آنان می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۸۱).

ابن‌عاشور می‌نویسد: «وارد کردن آنان به آب» استعاره از رفتن آنان به‌سوی آتش جهنم است، و این استعاره از نوع ته‌کمّیه است؛ زیرا «ایراد» برای نفع به‌وسیله نوشیدن (سقی) استعمال می‌شود؛ اما رفتن آنان به‌سوی جهنم عکس آن معناست (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۲۴).

پس ابن‌عاشور این استعاره را تهکمیبه می‌داند؛ یعنی آنان در روز قیامت مورد تمسخر قرار می‌گیرند؛ همان‌گونه که در دنیا آیات خداوند را مسخره می‌کردند. اما علامه در تحلیل این کلمه دو نوع استعاره را بیان کرده و به سیاق آیات قبل نیز اشاره کرده است.

روش خاص علامه طباطبائی برای اشاره به نکات ظریف، منشأ اصلی اختلاف در تحلیل این استعاره قرآنی است؛ به این معنا که علامه توجه مخاطبان را به سیاق آیات قبل جلب می‌کند و اشاره می‌نماید به اینکه اگر آنان از حضرت موسی علیه السلام و آیات خداوند پیروی می‌کردند، به جای اینکه بر آتش جهنم وارد شوند، می‌توانستند بر نعمت‌های گوارای بهشت وارد گردند.

نکته اخلاقی در بیان علامه این است که فاصله بین حق و باطل بسیار کم است و انسان با کمی تفکر و تعقل می‌تواند به سوی سعادت ابدی برود، به جای اینکه به سوی شقاوت و بدبختی ابدی برود؛ درست مانند دشمنان حضرت موسی علیه السلام که می‌توانستند از ایشان پیروی کنند و عاقبت به خیر باشند؛ اما به جای اتباع از حضرت موسی علیه السلام از فرعون پیروی کردند و شقاوت ابدی را به دست آوردند.

نتیجه‌گیری

اختلافات علامه طباطبائی و ابن‌عاشور در تحلیل برخی از استعاره‌های قرآنی از دیدگاه‌های ادبی، عقیدتی و منهجی آنان نشئت گرفته است. هریک از دو مفسر از اعتقادات کلامی خود دفاع کرده و این کار هم در تحلیل استعاره‌ها مؤثر بوده است. علاوه بر این، روش‌های تفسیری هریک از دو مفسر تحلیل استعاره‌های قرآن را تحت تأثیر قرار داده است. مقایسه بین تفسیر *المیزان* و *التحریر و التنبیر* از جهت اختلافات بین دو مفسر، در تحلیل مباحث بلاغی و به‌ویژه استعاره‌های قرآن کریم دارای جذابیت خاصی است. علامه از دقت بالایی در مطرح کردن مباحث ادبی برخوردار بوده و به تحلیل استعاره‌هایی پرداخته که به فهم معانی آیات کاملاً مرتبط است. این امر تا حدی درباره ابن‌عاشور نیز صادق است؛ اما تفسیر ابن‌عاشور یک تفسیر ادبی بوده و بدین‌روی در موارد زیادی احساس می‌شود ایشان بسیاری از استعاره‌ها را به عنوان یک فن از فنون ادبی شمرده و فقط به دنبال اثبات اعجاز ادبی قرآن است. علامه تفسیر «قرآن به قرآن» و استفاده از سیاق آیات را بر همه روش‌ها مقدم می‌داند. در نتیجه، در تحلیل استعاره‌های قرآنی هم از این روش استفاده کرده است. اما ابن‌عاشور بیشتر به دنبال اثبات اعجاز ادبی قرآن بوده و در بیشتر موارد استفاده از مباحث ادبی را در تحلیل استعاره‌ها بر دیگر روش‌ها ترجیح داده است. علامه طباطبائی عملاً نظریه «روح معانی» را در تحلیل بسیاری از کلمات قرآنی پذیرفته است، اما ابن‌عاشور از دیدگاه «اراده معنای حقیقی و مجازی برای یک لفظ (به‌صورت هم‌زمان)» حمایت کرده است. در دو تفسیر *المیزان* و *التحریر و التنبیر* از روش‌های مشترک هم استفاده شده است، اگرچه تفاوت درجه میان دو مفسر وجود دارد.

منابع

- ابن حجة، تقی‌الدین، ۱۴۲۵ق، *خزانة الادب و غایة الارب*، ج سوم، بیروت، دارصادر.
- ابن درید، محمدبن حسن، ۱۹۸۷م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم والمحیط الأعظم*، تحقیق عبدالحمید هندوای، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور محمدبن طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر والتنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ.
- ازهری، محمدبن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۱۸ق، *الایاتة عن اصول الدیانة*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب قاهره.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، ۱۴۲۲ق، *دلایل الاعجاز*، تحقیق عبدالحمید هندوای، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- درویش، محیی‌الدین، ۱۴۱۵ق، *اعراب القرآن و بیانه*، ج چهارم، سوریه، دارالارشاد.
- دعاس، دعاس و حمیدان و قاسم، ۱۴۲۵ق، *اعراب القرآن الکریم*، دمشق، دارالمنیر و دارالفارابی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ قرآن*، ج دوم، تهران، مرتضوی.
- ، بی تا، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۱ق، *جواهر القرآن*، ج سوم، بیروت، دار احیاءالعلوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، ج دوم، قم، هجرت.
- نحاس، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، *اعراب القرآن*، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون.