



نقد تحلیلی دیدگاه‌های علامه طباطبایی (ع)

در مورد مجازهای قرآن

نسرین انصاریان^۱

چکیده

علامه طباطبایی (ع) از جمله مفسران موافق با وجود مجاز در قرآن بوده و در کتاب المیزان فی تفسیر القرآن از مجاز بودن بسیاری از آیات در تفسیر بهره برده‌اند. دیدگاه‌های ایشان، در موارد نادری که قائل به مجاز بوده‌اند، به دلیل «عدم سازگاری با قواعد بلاغی» یا «عدم اشاره به مجازیت در برخی از کلمات و آیات» با وجود برخورداری از شرایط لازم برای مجازیت، قابل تأمل و نقد است؛ پرداختن به این بحث با عنایت به جایگاه علمی رفیع علامه طباطبایی (ع) در حوزه‌های مختلف معارف دینی، به ویژه در عرصه‌ی تفسیر و استفاده مجامع تفسیری از کتاب تفسیری ایشان، اهمیتی والا دارد؛ از این رو، هدف نوشته‌ی پیشرو پاسخ‌گویی به این سؤال اصلی است: نقد تحلیلی دیدگاه‌های علامه طباطبایی (ع) در مورد مجازهای قرآن چیست؟ این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم افزاری و با روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفت و نتایج زیر به دست آمد: با توجه به قواعد بلاغی، برخی از آیاتی که علامه (ع) به دلایلی خاص (که در متن مقاله بدان‌ها اشاره خواهد شد)، از آن‌ها در قالب‌های «استعاره‌ی مصرحه»، «استعاره‌ی مکنیه» و «تمثیل» یاد نموده قابل نقد است، همین‌طور عدم اشاره ایشان به برخی از موارد «مجازهای مرسل» و «مجازهای عقلی»، محل تأمل می‌باشد.

واژگان کلیدی

مجاز در قرآن، مجاز لفظی، مجاز عقلی، نقد تحلیلی، علامه طباطبایی.

۱- مدرس و پژوهش‌گر جامعه الزهراء (ع)، دانش‌آموخته سطح ۴، گرایش تفسیر تطبیقی nasrin.ansarian@yahoo.com

مقدمه

بحث «حقیقت و مجاز» از مباحث علم بیان در بلاغت است، فن مجاز، یکی از بهترین ابزارهای کلامی بشر است که با استمداد از آن، می‌توان برخی از معانی را روشن کرد و به دلیل تعبیرهای دقیق و لطیف در آن، تاثیر بیشتری بر مخاطب گذارد، بدین جهت بحث مجاز در قرآن و تأثیر آن در تفسیر آیات، از جمله مباحثی است که از صدر اسلام تاکنون، کانون توجه دانشوران اسلامی بوده و نگاشته‌های مستقل و غیرمستقل فراوانی پیرامون این مطلب تدوین یافته؛ علامه طباطبایی رحمته الله علیه از جمله مفسران معاصر است که در بخش‌های مختلفی از متن تفسیری المیزان به مسئله‌ی مجازات قرآنی توجهی دقیق و عمیق داشته است؛ با توجه به مقبولیت علمی ایشان در مجامع تفسیری، آشنایی با نقطه نظرهای ایشان در این حوزه مهم معنایی قرآن کریم، امری با اهمیت محسوب می‌شود؛ بدین جهت، در پرتو این مقاله به بیان و نقد تحلیلی دیدگاه اثباتی و سلبی ایشان در این عرصه می‌پردازیم.

لفظ «مجاز» اولین بار در کتاب مجاز القرآن، ابو عبیده معمر بن مثنی (م. ۲۰۹ق) ذکر شده، مراد از مجاز در این کتاب در مقابل حقیقت نبود، بلکه دامنه‌ی آن بسیار گسترده و شامل هر نوع تفسیر لفظی آیه می‌شد، به عنوان مثال در این کتاب، از کلمه‌ی مصدری «البر» در آیه ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى﴾ (بقره: ۱۸۹) به دلیل این که به معنای وصفی «البار» است، به عنوان مجاز یاد شده (ابو عبیده، ۱۳۸۱: ۶۸/۱). پس از وی اولین کسی که لفظ مجاز را در مقابل حقیقت به کار برد جاحظ (م. ۲۵۵ق) بوده است (جاحظ، ۱۴۲۴: ۶۸/۱).

پس از آن اندیشوران اسلامی موافق با مجاز، با هدف مشخص کردن مجاز در برخی آیات، به بیان مجازهای قرآنی و انواع آن پرداختند، در دوره‌ی معاصر نیز کتاب «اسالیب البیان فی القرآن» نوشته‌ی سیدباقر حسینی به تحلیل برخی از مجازهای قرآنی پرداخته است، بعضی از نویسندگان نیز با نگاه استقلالی به بیان و بررسی یکی از انواع مجاز در قرآن پرداخته‌اند، از جمله مقاله‌ای تحت عنوان «اشکال گوناگون مجاز عقلی در آیات قرآنی» نوشته‌ی یعقوب جعفری که در نشریه‌ی ترجمان وحی شماره‌ی ۳۷، سال ۱۳۹۴ چاپ شده، در این مقاله برای هر کدام از انواع مجاز عقلی مثال‌هایی از آیات قرآنی همراه با توضیح، ذکر



شده و در نهایت چگونگی ترجمه چنین آیاتی به زبان‌های دیگر مورد بحث قرار گرفته است. در جهت نقد دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله در مورد مجاز نیز مقاله‌ای تحت عنوان «مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه علامه طباطبایی و شنیطی» توسط کاظم قاضی‌زاده، سیدمحمدعلی ابازی و لیلا ملک‌شعرایی در مجله‌ی پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، سال ۱۳۹۵، شماره‌ی ۴، چاپ شده، در این مقاله آمده که علامه طباطبایی مجاز را به طور کلی انکار نکرده، اما با توسل به نظریه‌ی «وضع الفاظ برای ارواح معانی» دایره‌ی کاربرد مجاز در قرآن را محدود کرده و تنها درجایی که قرینه‌هایی بر خلاف ظاهر باشد پای مجاز و استعاره را به میان می‌کشد، اما «شنیطی» با رویکرد کلامی اساساً آن را انکار کرده است.

حاصل تتبع در مقالات و آثار بارگذاری شده در نورمگز و سایت‌های علمی کشور در مورد «مجاز»، این شد که تاکنون در هیچ اثری به صورت مستقل به نقد تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله در مورد مجازهای قرآن پرداخته نشده است؛ از این رو، نوشته‌ی پیشرو، پژوهشی جدید و بدیع است. روش گردآوری داده‌ها این بود که با تتبع در مواردی که علامه طباطبایی رحمته‌الله آنها را مجاز دانسته و مقایسه‌ی آن‌ها با یکدیگر، موارد قابل نقد، استخراج و با تحلیل چند مثال تبیین گردید؛ بنابراین، سؤال اصلی مقاله این است: نقد تحلیلی بر دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله در مورد مجازهای قرآن چیست؟ برای رسیدن به پاسخ سؤال، مطالبی در دو محور «نقد تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله در حوزه‌ی مجاز لفظی» و «نقد تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله در حوزه‌ی مجاز عقلی» بیان گردید.

مفهوم‌شناسی

از نظر لغویان ریشه‌ی اصلی کلمه «مجاز»، «ج و ز» به معنای عبور کردن و گذشتن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۶۵/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۱). واژه‌ی «مجاز» اسم مکان از این ریشه نیز به معنای راه گذر است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲۷۴/۲).

معنای اصطلاحی «مجاز» در نزد بلاغیان، نظوری تاریخی دارد که خلاصه‌ی آن به قرار زیر است: جاحظ (م. ۲۵۵ق) مجاز را استعمال لفظ در معنای «غیر ما وُضِعَ له» تعریف

کرد؛ قلمرو مجاز در این تعریف، به دلیل این که شرط خاصی در آن ذکر نشده، شامل مصطلحات بلاغی زیادی مانند: استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء، اظهار، تعریض، کنایه و ... می‌شد؛ پس از وی ابو محمد عبداللّه بن مسلم بن قتیبه (م. ۲۷۶ق) در کتاب «تأویل مشکل القرآن» به ذکر مجازهای قرآن پرداخت (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۲۲). سپس عبدالقاهر جرجانی شرط وجود علاقه‌ی بین معنای حقیقی و مجاز (جرجانی، بی تا: ۲۴۹) و سکاکی (م. ۶۲۶ق) شرط وجود قرینه را به تعریف مجاز اضافه کرد (سکاکی، بی تا: ۱۵۳). سرانجام محمد بن عبدالرحمن معروف به خطیب قزوینی (م. ۷۳۹ق)، شرط «فی اصطلاح التخاطب» را در تعریف مجاز به آن افزود (خطیب قزوینی، ۱۳۶۳: ۲۶۳) به این ترتیب، معنای اصطلاحی مجاز این گونه بیان شد: «مجاز، لفظی است که به دلیل وجود علاقه‌ی بین معنای دوم با اول در غیر آنچه در اصطلاح تخاطب برای آن وضع شده، استعمال می‌شود و قرینه‌ای بر این معنا دلالت می‌کند (مطلوب، بی تا: ۵۹۰).

موافقت علامه طباطبایی رحمته الله علیه با وجود مجاز در قرآن

استفاده از مجاز در طول تاریخ همواره مخالفان و موافقانی داشته، علامه طباطبایی رحمته الله علیه از جمله موافقان مجاز در زبان عرب و قرآن هستند. در بحث مجاز از دیدگاه ایشان، دو نکته حائز اهمیت است:

نکته‌ی اول: «پایندی به احراز شرایط مجاز» است به عنوان مثال یکی از قواعد دانشوران بلاغی در پذیرش مجاز «وجود قرینه» است، علامه این شرط را پذیرفته؛ در نتیجه به دلیل «عدم قرینه»، مجاز بودن برخی از آیات مورد ادعای برخی از اندیشوران اسلامی را رد کرده‌اند؛ به عنوان مثال: در تفسیر آیه **﴿ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ﴾** (سجده: ۴) قول برخی از مفسران؛ مبنی بر اینکه کلمه‌ی «شفیع» از باب مجاز، به معنای «ناصر» می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۶/۸) را به دلیل «عدم قرینه» نپذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۶/۲۴۶) وی در جاهای دیگر نیز همین نظر را دارند (همان، ۲۵۸/۱۲؛ ۳۲۷/۱۳).

نکته‌ی دوم: تاکید بر «لزوم نقش داشتن مجاز در تفسیر» (اوسی، ۱۳۸۱: ۱۶۵)؛ این است که می‌بینم: اگر مجاز بودن لفظی تنها جنبه‌ی ادبی و بلاغی داشته و بیانگر نکته‌ی تفسیری نباشد،

علامه عنایتی به ذکر آن در تفسیر نداشته‌اند و حتی اگر مفسران دیگر هم به آن پرداخته باشند، وی به صراحت به عدم نقش مجاز در تفسیر آیه اشاره کرده‌اند، به عنوان مثال در تفسیر آیهی ﴿يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادَةٍ﴾^۱ (نحل: ۲) قول برخی از مفسران که معتقدند کلمه‌ی «روح» در این آیه از باب مجاز به معنای وحی یا قرآن (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶/۳۴۹؛ به نقل از ابن‌زید و ابن‌عباس) یا به معنای نبوت است (همان، به نقل از حسن) را بیان می‌کنند؛ سپس می‌فرمایند بحث از حقیقی یا مجازی بودن روح در پی بردن به حقایق، اثر چندانی ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۲/۲۰۷).

نکته‌ی شایان توجه اینکه هر چند علامه در بسیاری از موارد به رعایت دو نکته مذکور پایبند بوده‌اند، اما گاهی حتی با وجود احراز شرایط مجاز در یک واژه و نقش داشتن مجاز بودن آن در تفسیر، اشاره‌ای به مجازیت آن نکرده‌اند و در موارد نادری نیز با عدم احراز شرایط، قائل به مجاز شده‌اند؛ در ادامه‌ی بحث، ذیل دو عنوان پیش‌روی، دیدگاه علامه در مورد دو نوع از مجاز لفظی و مجاز عقلی به طور مستقل بیان می‌شود.

نقد تحلیلی دیدگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله علیه در حوزه‌ی مجاز لفظی

دانشوران بلاغی در تعریف از مجاز لفظی آورده‌اند: «مجاز لفظی استعمال لفظ در غیر موضوع‌له است که اگر علاقه‌ی در آن مشابهت باشد آن را «استعاره» و اگر غیر مشابهت باشد («مرسل» می‌نامند)» (دسوقی، بی‌تا: ۳/ ۲۶۳). استفاده‌ی علامه طباطبائی رحمته‌الله علیه از این اصطلاحات در تفسیر المیزان، حکایت از این دارد که وی نیز آن را پذیرفته است. در ادامه‌ی بحث نقدهای وارده بر دیدگاه علامه در هریک از موارد استعاره و مجاز مرسل به صورت مستقل بیان می‌شود.

الف) نقد تحلیلی دیدگاه علامه طباطبائی در حوزه «استعاره»

لغویان ریشه‌ی استعاره را «ع و ر» به معنای چیزی که انسان از آن شرم و حیا دارد می‌دانند (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۲/ ۷۵۶). معنای اصطلاحی استعاره در نزد دانشوران بلاغی، تطوری تاریخی

۱- فرشتگان را که حامل وحی از فرمان اوست به هر کس از بندگانش بخواند نازل می‌کند.

دارد؛ نخستین تعریف از جاحظ این‌گونه گزارش شده: «استعاره یعنی چیزی را با نام غیرخودش بخوانی» (جاحظ بصری، ۱۳۵۱: ۱/۱۵۳). این تعریف عام بوده و شامل مجاز (که مقسم استعاره به شمار می‌آید) نیز می‌شود، پس از جاحظ، عبداللّه بن مسلم بن قتیبه (م. ۲۷۶ق) قیدی را به تعریف استعاره اضافه نمود و آنرا «نهادن کلمه‌ای به جای کلمه‌ی دیگر به جهت علاقه‌ی سببیت یا مجاورت یا مشاکله» تعریف کرد (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۸۸) سرانجام معنای اصطلاحی آنرا این‌گونه بیان کردند: «استعاره، استعمال لفظ در غیر موضوع‌له است به دلیل وجود علاقه‌ی شباهت بین معنای منقول‌عنه و معنای مستعمل‌فیه با وجود قرینه‌ی صارفه از اراده‌ی معنای اصلی» (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۴۳؛ مدرس افغانی، ۱۳۶۲: ۶/۲۶۹). استعاره به دو نوع استعاره‌ی تمثیلی و استعاره‌ی غیرتمثیلی تقسیم می‌شود (مدرس افغانی، ۱۳۶۲: ۶/۱۸۵) که اولی را به اختصار تمثیل و دومی را به اختصار استعاره می‌نامند، وجه شبه در استعاره یک کلمه و در تمثیل یک یا چند جمله است (مدرس افغانی، ۱۳۶۲: ۶/۱۸۶).

۱. نقد تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی در حوزه استعاره مصرحه و مکنیه

در یک دسته‌بندی کلی، «استعاره» به دو نوع تقسیم می‌شود، اگر تنها «مشبه‌به» در کلام ذکر شود آن را «مصرّحه» یا «تصریحیه» و اگر «مشبه» همراه با یکی از لوازم «مشبه‌به» ذکر گردد، آن را «مکنیه» می‌گویند (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۴۳۳-۲۴۵) در هر یک از این دو نوع استعاره، نقدهایی بر علامه وارد است.

نقد اول در استعاره مصرّحه است؛ بنا بر قاعده‌ی بلاغی، در «استعاره‌ی مصرّحه»، ذکر «مشبه‌به» به تنهایی کافی است و نباید «مشبه» ذکر شود، اما در برخی آیات که علامه از آن به عنوان «استعاره‌ی مصرّحه» یاد کرده، «مشبه» در آیه ذکر شده، به عنوان مثال در آیه‌ی ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا﴾^۱ (کهف: ۹۶) علامه قائل به استعاره هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۳۶۵) در صورتی که مشبه آن ضمیر مفعولی «ه» در «جَعَلَهُ» است که ذکر شده و مشبه‌به آن نیز «نار» است؛ بنابراین، «تشبیه بلیغ» است، برخی مفسران نیز به تشبیه بلیغ بودن آیه اشاره کرده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۶/۲۰) و برخی نیز هر چند نام تشبیه بلیغ را ذکر

۱- گفت: آن را بدمید تا گداخته شد، سپس گفت: روی مذاب نزد من آورید تا بر آن بریزم.

نکرده اما توضیحاتشان حاکی از تشبیه بلیغ دانستن آن است (دره، ۱۴۳۰: ۵۴۱/۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳۶۲/۲؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۲/۲۵۸؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۹/۲۲۵؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵/۱۹۰؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۱/۴۸۱؛ طوسی، بی تا: ۷/۹۳؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۲/۶۷۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۷۶۴؛ ابوحنبل، ۱۴۲۰: ۵۷/۸).

نقد دوم در «استعاره مکنیه» است؛ تبیین مطلب این که، در هر استعاره وجود یک تشبیه قابل تصور است و علامه به این امر واقف بوده و حتی در برخی موارد، از تشبیه به کار رفته در استعاره یاد نمود؛ به عنوان مثال، در آیهی ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا﴾^۱ (طه: ۱۰۰) آورده است: در این آیه گناه به ثقل تشبیه شده که گناه کار باید سنگینی آن را به دوش بکشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/۱۳۹). همین طور در تفسیر آیهی ﴿سِرَاجًا مُنِيرًا﴾^۲ (احزاب: ۴۶) ضمن قبول داشتن استعاره در آیه، به تشبیه به کار رفته در آن این گونه اشاره کرده که پیامبر ﷺ مانند چراغی روشن است که مردم به وسیلهی او هدایت می شوند (همان، ۳۳۰/۱۶). ایشان در جاهای دیگر نیز همین روش را به کار برده اند (همان، ۴۰/۱۸؛ ۲۱۷/۲۰).

در هر استعاره مکنیه، نیز یک تشبیه قابل تصور است، اما در برخی موارد که علامه قائل به استعاره مکنیه شده اند، در واقع یک کنایه است و تشبیهی برای آن متصور نیست؛ به عنوان مثال:

یکم: در آیهی ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ، فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَ مَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾^۳ (عنکبوت: ۳۹) سیاق آیه این است که ستمکاران در برابر دعوت موسی ﷺ استکبار کردند، اما با این عکس العمل خود، بر خدا غالب نشدند؛ شاهد مثال واژهی «سابقین» است که دیدگاه‌های مفسران پیرامون آن متفاوت است؛ برخی آن را کنایه دانسته اند (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۸/۵۳) و برخی نیز لفظ استعاره یا کنایه را نیاوردند، اما در مقام توضیح به اینکه مراد از سابقین، غلبه‌کنندگان است، به آن اشاره کرده اند (ابن حموش، ۱۴۲۹: ۹/۵۶۲۹؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۵: ۸/۱۳۹) علامه این مورد را استعاره به کنایه دانسته اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۷/۱۶).

۱- هرکس از آن روی بگرداند روز رستاخیز بار گناهی می‌برد.

۲- چراغی نور بخش.

۳- قارون و فرعون و هامان را به یاد آور که موسی نزدشان آمد و معجزه‌ها بیاورد پس در زمین تکبر کردند و نتوانستند بر عذاب خدا فایق آیند.

به نظر می‌رسد لازمه‌ی غلبه بر ربوبیت الهی، سبقت گرفتن از مشیت الهی است؛ پس سابقین کنایه از غلبه‌کنندگان است و تشبیهی قابل تصور نیست که بتوان آن را استعاره‌ی مکنیه دانست.

دوم: در عبارت قرآنی ﴿زَيْنَ لَهْمُ الشَّيْطَانِ﴾^۱ که در چهار آیه تکرار شده (انعام: ۴۳؛ انفال: ۴۸؛ نمل: ۲۴؛ عنکبوت: ۳۸) زینت دادن اعمال زشت به شیطان نسبت داده شده، علامه طباطبایی در سه آیه‌ی اول اشاره‌ای به استعاره و نوع آن نکرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۳۵۶؛ ۹۱/۷؛ ۹۷/۹) اما در آیه‌ی آخر (عنکبوت: ۳۸) آن را استعاره به کنایه دانسته‌اند (همان: ۱۶/۱۲۶).

به نظر می‌رسد مفاد آیه‌ی مذکور از باب کنایه است، زیرا زینت دادن از لوازم محبوب کردن است و به جای این که بگوید اعمال را برای آنان محبوب کرد لازمه‌ی آن آمده یعنی اعمال را برای آنان زینت داد و در صورت قائل بودن به استعاره‌ی مکنیه، نمی‌توان برای آن تشبیه واضحی تصور کرد، کنایه دانستن آن از سوی برخی از مفسران ادبی (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳/۱۵۶) مؤید نقد مورد اشاره است.

۲. نقد تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی در حوزه تمثیلات

دومین قسم استعاره، استعاره‌ی تمثیلیه یا به اختصار تمثیل است، ریشه‌ی واژه‌ی تمثیل «م ث ل» است که لغویان آن را به معنای شبیه، نظیر و کلمه‌ای که برای بیان تسویه‌ی بین دو چیز استعمال می‌شود می‌دانند (فراهدی، ۱۴۰۹: ۸/۲۲۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۵/۲۹۶)؛ تمثیل در اصطلاح بلاغیان نیز تشبیهی است که وجه شبه آن یک جمله یا بیش از یک جمله می‌باشد» (فتنازانی، بی‌تا: ۳۹۱).

علامه طباطبایی رحمته‌الله معتقدند: کلمه‌ی مَثَل به معنای مانند و مَثَل وصفی است که شیء را در نظر شنونده مجسم می‌سازد که در اصطلاح به آن «استعاره‌ی تمثیلیه» می‌گویند، مانند اینکه خداوند علمای یهودی که به علم خود عمل نمی‌کردند را، به «چهارپایی که کتاب بر آن بار کرده باشند» مَثَل زده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۱۵۹) ایشان در جای دیگر آورده‌اند که مَثَل می‌تواند واقعیت خارجی داشته یا نداشته و تنها فرض و خیال باشد مانند مَثَل‌هایی که

۱- شیطان (اعمالشان) را برایشان زینت داد.

در قالب گفتگوی حیوانات یا جمادات با یکدیگر ذکر می‌شوند (همان، ۳۸۶/۲؛ ۴۰۸/۱۴).

علامه آیاتی که در آن لفظ مثل یا یکی از مشتقات آن ذکر شده را، «تمثیل» می‌داند (همان؛ ۳۶/۱۲؛ ۲۰۱/۱۵؛ ۱۳۰/۱۶؛ ۱۳۱/۱۶؛ ۱۷۶/۱۶؛ ۲۱۳/۱۹) به عنوان مثال: علامه در عبارت «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا» (که در هفت آیه‌ی ابراهیم؛ ۲۴؛ نحل: ۷۵ و ۷۶؛ زمز: ۲۹؛ تحریم: ۱۰ و ۱۱ تکرار شده) قائل به تمثیل شده‌اند (همان، ۲۹۹/۱۲؛ ۳۰۱/۱۲؛ ۳۶۱/۱۲؛ ۳۵۸/۱۷)؛ ایشان آیاتی را که در آن واژه‌ی «مثل» به صورت جمع یعنی «امثال» آمده (رعد: ۱۷؛ ابراهیم: ۴۵؛ نحل: ۷۴؛ اسراء: ۴۸؛ نور: ۳۵؛ فرقان: ۹ و ۳۹؛ عنکبوت: ۴۳؛ حشر: ۲۱) را نیز تمثیل دانسته‌اند، همین‌طور آیاتی را که دارای کاف تشبیه بوده و دارای وجوه مشابهت هستند (همان، ۳۳۵/۱۲؛ ۳۱۸/۱۱). پایندی ایشان به وجود تشبیه و دارا بودن وجوه مشابهت تا جایی است که حتی در برخی آیات به وجوه مشابهت‌های متعدد آن‌ها اشاره کرده‌اند؛ مانند آیه‌ی ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمِشْكَاهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (نور: ۳۵) علامه در این آیه تابش نور از شیشه چراغ بر خانه را، تمثیل برای تابش نور خداوند بر دل‌های مؤمنان دانسته‌اند؛ در تبیین تمثیل این آیه اکثر مفسران به بیان مراد از «نور» در آیه پرداخته‌اند؛ برخی آن را ایمان و معرفت (کاشفی، بی‌تا: ۷۸۰؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۱/۳۷۱)، بعضی «نور سینه محمد» صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (ابن عادل، ۱۴۱۹: ۱۴/۳۸۹؛ ابن ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۲/۳۸۷؛ پانته‌پتی، ۱۴۱۲: ۶/۵۲۵) و برخی امور دیگری را ذکر کرده‌اند از جمله: هدایت، نور معرفت در قلب مؤمن، حواس پنجگانه، قوه‌ی خیال، قوه‌ی عقل، قوه‌ی فکر و قوه‌ی قدسیه نبویه (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۱۰۷؛ نظام الاعرج؛ ۱۴۱۶: ۵/۱۹۷). اما علامه طباطبائی علاوه بر این که مقصود از واژه‌ی نور در آیه‌ی مذکور را معرفت الهی می‌داند، به تعدد تشبیهات در آن نیز اشاره کرده و چنین آورده‌است: آنچه تشبیه به مشکات شده، مشکات و همهی خصوصیاتی است که در آیه آمده و همهی آن ویژگی‌ها

۱- خدا نور آسمان‌ها و زمین است نور را و همچون محفظه‌ای است که در آن چراغی باشد و چراغ در شیشه‌ای، شیشه‌ای که گویی ستاره‌ای است درخشان و آن چراغ با روغن زیتی صاف روشن باشد که از درخت پر برکت زیتون (سرزمین مقدس) گرفته شده باشد نه زیتون شرقی و نه غربی، در نتیجه آن چنان صاف و قابل احتراق باشد که نزدیک است خود به خود بسوزد هرچند که آتش بدان نرسد.

در تشبیه دخالت دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۳/۱۵)؛ ایشان در جاهای دیگر نیز به همین منوال عمل کرده‌اند (همان، ۱۶/۶ و ۳۴۸).

در برخی موارد که علامه قائل به «تمثیل» شده‌اند، تشبیه واضح و وجوه مشابهت‌های متعدد قابل تصور نیست از جمله در آیهی ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يَذْرِكُمْ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾^۱ (نساء: ۷۸)، علامه طباطبایی این آیه را از باب تمثیل دانسته و آورده که مرگ سرنوشتی همگانی است هرچند انسان در محکم‌ترین پناهگاه باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۵). حاصل تتبع در آراء مفسران دیگر این شد که هیچ مفسری این آیه را تمثیل ندانسته؛ بلکه تنها توضیحاتی شبیه علامه برای ذکر کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷۱۶/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۰/۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲۳/۱۳).

به‌نظر می‌رسد، پناه بردن به برج‌های محکم تنها مصداقی برای فرار از مرگ است نه تشبیهی برای آن، علاوه بر آن، وجوه مشابهت‌های متعدد در آیه واضح نیست، از این‌رو تمثیل دانستن آیه، قابل تأمل است، این مطلب در موارد دیگری که علامه در آن‌ها قائل به تمثیل شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۲/۱۷) نیز وجود دارد.

ب) نقد تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی در حوزه «مجاز مرسل»

واژهی «مرسل» اسم مفعول باب افعال از ریشهی «ر س ل» است که لغویان آن را برانگیخته شدن به آرامی معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۷۰۸/۴) مجاز مرسل از منظر بلاغیان یکی از انواع مجاز لفظی با علاقه غیر مشابهت است (عتیق، بی‌تا: ۱۵۶؛ تفتازاتی، ۱۳۷۶: ۲۱۹) چند علت برای نامیدن این نوع مجاز به مرسل بیان کرده‌اند از جمله این‌که این نوع مجاز از مقید بودن به یک علاقه‌ی خاص آزاد است و علاقه‌های فراوان دارد یا این‌که از ادعای اتحادی که در استعاره معتبر است رها شده است (عرفان، ۱۳۸۸: ۱۱۱/۲ در پاورقی).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان در موارد بسیاری به مجاز مرسل، علاقه و شرط صحت علاقه اشاره کرده‌اند، گاهی نیز تصریحی به عنوان مجاز مرسل نداشته، اما توضیحات ایشان ذیل برخی از آیات، بیانگر این نکته است که مجاز مرسل بودن آن‌ها را

۱- هر کجا باشید مرگ شما را در می‌یابد هرچند در بناهای استوار باشید.

پذیرفته است، به عنوان مثال در آیهی ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فِاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: ۲۷) برخی از بلاغیان (عتیق، بی تا: ۱۶۱) و بعضی از مفسران ادبی (صافی، ۱۴۱۸: ۲۹/۱۰۸؛ درویش، ۱۴۱۵: ۱۰/۲۳۴) به واسطه‌ی علاقه‌ی «ما یکون»، قائل به مجاز مرسل در آیهی مذکور هستند؛ ولی علامه در ذیل این آیه اشاره‌ای به آن ننموده است، اما ذکر جمله‌ی «کفار در آینده جز فاجر و کفار نمی‌زایند» در ترجمه‌ی آیهی مذکور نشان می‌دهد که وی به مجاز مرسل بودن آیه توجه داشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۳۶) یا در آیهی ﴿فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ﴾^۱ (انبیاء: ۶۱) برخی بلاغیان آورده‌اند که مراد از اعین، آلت و وسیله‌ی دیدن است که به عنوان مجاز برای دیدن استعمال شده (عتیق، بی تا: ۱۶۴) و علامه آورده‌اند که مقصود از درج تعبیر اعین الناس، حاضر کردن برای دیدن مردم است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/۳۰۰) بنابراین، هرچند وی تصریحی به لفظ مجاز مرسل و علاقه‌ی آیه نداشته، اما در توضیحاتشان به نحوی به آیه بودن اعین اشاره کرده‌اند.

اما ایشان در برخی از آیات که شرط احراز مجاز مرسل و دارا بودن نکته‌ی تفسیری حاصل از آن را دارا هستند و بلاغیان و مفسران دیگر نیز آن‌ها را مجاز مرسل دانسته‌اند، علامه اشاره‌ای به مجاز مرسل بودن آنها نکرده‌اند و توضیحی که بیانگر مجاز مرسل دانستن آن باشد نیز ارائه نداده است، به عنوان مثال می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

یکم: عدم اشاره به «مجاز مرسل به علاقه‌ی ما کان»

در آیهی ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾^۲ (نساء: ۲) واژه‌ی «الیتامی» جمع «یتیم» است که ریشه‌ی آن «ی ت م» به معنای جدا شدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۹؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/۷۷۳) و عرب به کودکی که پدر ندارد، «یتیم» می‌گوید، البته بنابر نظر لغویان، تا زمانی که کودک به بلوغ نرسیده به او یتیم گفته می‌شود و زمانی که به بلوغ رسید، اسم یتیم از او برداشته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۶۴۵).

واژه‌ی یتیم در قرآن در سه آیه‌ی (انسان: ۸؛ بلد: ۱۵؛ ضحی: ۶)، یتیمین در یک آیه (کهف: ۸۲)،

۱- او را به محضر مردمان بیاورید.

۲- و اموال یتیمان را پس از بلوغ به دست آنها بدهید.

یتامی بدون «ال» در یک آیه (نساء: ۱۲۷) و با «ال» در دوازده آیه (بقره: ۸۳ و ۱۷۷ و ۲۱۵ و ۲۲۰؛ نساء: ۲ و ۳ و ۶ و ۸ و ۱۰ و ۳۶؛ انفال: ۴۱؛ حشر: ۷) آمده و در همه موارد مراد کودک بدون پدر است، به جز آیهی ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ (نساء: ۲) که مراد کودک بدون پدری است که اکنون بالغ شده؛ بنابراین، مجاز به علاقه ما کان است که برخی از بلاغیان (تفتازانی، بی تا: ۳۵۶؛ هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۳۵) و برخی مفسران ادبی (خفاجی، بی تا: ۱۹۷/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۲؛ ۳۹۷/۲؛ درویش، ۱۴۱۵: ۱/۲؛ ۱۵۰) نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند، اما علامه اشاره‌ای به این نکته نداشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۵/۴) نکته کلیدی در تفسیر آیه «پرداخت مال یتیم در زمان بلوغ» به او است؛ پس علامه می‌بایست به منظور رساندن این مطلب، به «مجاز به علاقه ما کان» اشاره می‌کردند.

دوم: عدم اشاره به مجاز مرسل جزئیه

در آیهی ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا﴾^۱ (طه: ۴۰) شاهد مثال، تعبیر «تَقَرَّ عَيْنُهَا» است، در این عبارت شادی مادر موسی عَلَيْهِ السَّلَام پس از بازگشت فرزندش در قالب «کی تَقَرَّ عَيْنُهَا» (تا چشمش روشن گردد) بیان شده؛ بنابراین مجاز مرسل به علاقه جزئیه است که برخی بلاغیان نیز به آن اشاره کرده‌اند (عتیق: بی تا: ۶۰؛ جارم، ۱۳۸۷: ۶۵)، اما علامه طباطبایی اشاره‌ای به این مطلب نداشتند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۱/۱۴).

سوم: عدم اشاره به مجاز مرسل در «أَصَابِعُهُمْ»

آیهی ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾^۲ (بقره: ۱۹) حکایت از حال کفاری است که از ترس صاعقه، انگشت‌های خود را در گوش‌هایشان می‌گذارند، در صورتی که مراد جزئی از یک انگشت است؛ از این رو، برخی بلاغیان از اراده‌ی کل انگشت، به وجود مجاز مرسل در آیه اشاره کرده‌اند (عتیق: بی تا: ۱۶۰؛ تفتازانی، ۱۳۷۶: ۳۵۶؛ مراغی، بی تا: ۲۵۰؛ هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۳۴؛ مدرس افغانی، ۱۳۶۲: ۱/۶۹) و برخی از مفسران معتقد به تفسیر ادبی نیز آن را از باب مجاز مرسل مورد اشاره، دانسته‌اند (ابن‌عاشور، ۱۹۲۰: ۱۸۱/۲۹؛ درویش، ۱۴۱۵: ۵۱/۱) دلیل این گروه برای قائل شدن به مجاز این است که به‌طور قطع، کسی هم‌هی انگشتان را در گوش

۱- به مادرت باز آوردیم که دیده‌هایش روشن شود.

۲- رعد و برقی که از نهیب آن انگشت‌ها در گوش‌ها کنند.



قرار نمی‌دهد، بلکه نوک انگشت سبابه را در آن می‌نهد، اما واژه‌ی سبابه در آیه نیامده زیرا این واژه بر وزن فعاله و از ریشه‌ی «سب» است که برای فحش از آن استفاده می‌کنند و اجتناب از بیان آن، اولی به ادب قرآن است، از این‌رو در آیه از باب مجاز آورده شده است (حتی برسوی، بی تا: ۷۱/۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۴۱/۱) اما علامه به مجاز در این آیه اشاره نکرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۶/۱).

چهارم: عدم اشاره به مجاز مرسل «مَحَلِّیَّه»

در آیه‌ی ﴿وَسُئِلَ الْقُرْآنُ﴾ (یوسف: ۸۲) مراد، سؤال کردن از «اهل آن قریه» است؛ بنابراین، «مجاز مرسل به علاقه «مَحَلِّیَّه» است که برخی بلاغیان (قاسم، بی تا: ۱۶) و بعضی از مفسران ادبی (صافی، ۱۴۱۸: ۱۳/۴۶) به این امر اشاره کرده‌اند، اما در این مورد نیز علامه اشاره‌ای نکرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲۹/۱۱).

پنجم: عدم اشاره به علاقه‌ی «آئیه»

تعبیر به «لسان صدق» در دو آیه آمده (مریم: ۵۰؛ شعراء: ۸۴) که برخی بلاغیان (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۳۴؛ ابن عربشاه، بی تا: ۸۵/۱؛ تفتازانی، بی تا: ۳۵۶) و بعضی از مفسران (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۴/۲۹۶؛ درویش، ۱۴۱۵: ۱۱۲/۶) آن را مجاز مرسل به علاقه آئیه دانسته‌اند، اما علامه در هر دو آیه اشاره‌ای به مجاز مرسل و علاقه آن نداشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/۶۲؛ ۱۵/۲۸۶).

نکته‌ی قابل توجه این است که مجاز مرسل از فنونی است که اکثر مردم در محاورات روزانه از آن استفاده می‌کنند و این احتمال وجود دارد که به دلیل وضوح مجاز بودن آن، علامه طباطبایی به این موارد در آیات اشاره نکرده‌اند.

نقد تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله در حوزه‌ی «مجاز عقلی»

نوع دوم مجاز، مجاز عقلی است که به آن مجاز در اثبات، مجاز اسنادی، مجاز در ترکیب و مجاز ملابسه نیز گفته می‌شود (سبکی، بی تا: ۱۱/۲۳۱) برخی نیز آن را «مجاز حکمی» می‌نامند (جرجانی، بی تا: ۲۲۷) در تعریف آن آورده‌اند که: در مجاز عقلی، فعل یا شبه فعل به غیر فاعل یا مفعول به حقیقی اسناد داده می‌شود به گونه‌ای که همان‌طور که فعل بدون آن فاعل یا مفعول به

۱- از آن شهر «که در آن بودیم» سوال کن.

حقیقی یافت نمی‌شود بدون آن غیر نیز یافت نشود (مدرس افغانی، ۱۳۶۲: ۲/۳۲۱).

در تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در مورد مجاز عقلی آمده: اتصاف شیء به صفتی که در حقیقت برای او ثابت است، حقیقت عقلی و اتصاف به همان صفت برای شیء دیگر که از باب مجاز برای او ثابت است مجاز عقلی است؛ به عنوان مثال، در عبارت «السفينة متحركة»، اتصاف کشتی به حرکت حقیقت و در عبارت «زید متحرک»، اتصاف حرکت به شخصی که در کشتی نشسته مجاز عقلی است؛ دلیل مجاز عقلی بودن جمله‌ی دوم، ملابست حرکت زید با کشتی است یعنی با هر حرکت کشتی، زید نیز حرکت می‌کند (حیدری، بی‌تا: ۲/۱۳۵) با عنایت به این مطلب علامه به مجاز عقلی در بسیاری از آیات اشاره کرده و در مقام تفسیر آیات، از آن‌ها بهره برده‌اند، در مواردی نیز که تصریحی به مجاز عقلی در آیه نداشته، با توضیحاتی که بیان کرده معلوم می‌شود که مجاز عقلی بودن آن را پذیرفته؛ به عنوان مثال در آیه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ (سبا: ۳۳) واژه‌ی «مکر» مصدر است و به «لیل» که ظرف است به عنوان فاعل خود اضافه شده، در صورتی که فاعل اصلی الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا است، یعنی مکر کسانی که استکبار کردند در شب و روز، اما به دلیل ملابست مکر آنان در شب و روز، اسناد به لیل و نهار داده شده؛ برخی فائده‌ی این نوع اسناد را چنین دانسته‌اند که: «مکر آنان در شب و روز متصل و غیر منقطع بود» (شریف رضی، ۱۴۰۶: ۲۶۷) بیشتر بلاغیان (مبرد، بی‌تا: ۴/۵۵۳؛ ناظر الجیش، بی‌تا: ۷/۳۱۶۳؛ تفتازانی، ۱۳۷۶: ۳۹؛ ابن عربشاه، بی‌تا: ۱/۲۶۴؛ هاشمی، ۱۳۸۱: ۱/۲۳۸) و برخی از مفسران ادبی به مجاز عقلی بودن آیه مذکور اشاره کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۸/۳۲۲) و برخی از مفسران اگرچه تصریحی به عنوان مجاز عقلی نداشتند، اما آورده‌اند که مراد از تعبیر ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ فی اللیل والنهار است یعنی انجام گرفتن مکر در شب و روز (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۱۳۳، طوسی، بی‌تا: ۸/۳۹۸؛ زمخسری، ۱۴۰۷: ۲/۱۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۶۱۲) سخنان مذکور گویای این است که آنان تعبیر لیل و نهار را ظرفی دانسته‌اند که مصدر به آن اسناد داده شده است. علامه اشاره صریح به مجاز عقلی بودن آن نکرده، اما در توضیح آیه آورده که مراد، مکر آنان در شب

۱- و آنهایی که ضعیف شمرده شدند به کسانی که بزرگ‌منشی کردند، گفتند: بلکه نیرنگ شبانه‌روزی شما، ما را وادار به کفر نمود.

و روز است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۳۸۲)؛ پس مشخص می‌شود که ایشان مجاز عقلی بودن آیه را مفروض دانسته‌اند.

اما در برخی از آیات با وجود احراز شرایط، علامه به مجاز عقلی بودن آن‌ها اشاره نکرده و مطلبی نیز که بیانگر مفروض دانستن آن باشد در کلام ایشان دیده نمی‌شود، برخی از این موارد به شرح زیر می‌باشد:

الف) عدم اشاره به اسناد فعل به زمان

در عبارت قرآنی ﴿يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾^۱ (حج: ۵۵) برخی مفسران قائل به مجاز عقلی هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳/۲۴۲) همین‌طور اسناد در ﴿يَوْمٍ عَصِيبٍ﴾^۲ (هود: ۷۷) به نظر بعضی از بلاغیان (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۴۰) و برخی از مفسران (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸/۳۸۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۳۷۷) مجازی است، به همین صورت عبارت ﴿يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾^۳ (هود: ۸۴) توسط برخی از مفسران مجاز عقلی دانسته شده (محلّی، ۱۴۱۶: ۲۳۴؛ صدیق‌حسن‌خان، ۱۴۲۰: ۳/۳۴۶) اما علامه به هیچ یک از موارد مذکور اشاره نکرده‌اند.

ب) عدم اشاره به اسناد فعل به مصدر

عبارت ﴿وَأِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نِزْغٌ﴾^۴ در دو آیه‌ی (اعراف: ۲۰۰؛ فصلت: ۳۶) آمده که فاعل فعل «يَنْزَغَنَّ» مصدر «نَزَّغَ» است، برخی از مفسران آن را مجاز عقلی اسناد به مصدر دانسته‌اند (ابن‌عاشور: ۱۴۲۰: ۲۵/۶۱؛ صدیق‌حسن‌خان، ۱۴۲۰: ۶/۱۶۹) اما علامه طباطبایی اشاره‌ای به آن نکرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۳۸۰؛ ۱۷/۳۹۲).

مجاز عقلی نیز مانند مجاز مرسل از فنون کثیر الاستعمالی است که عامه مردم با آن آشنا هستند، از این‌رو احتمال می‌رود، عدم اشاره علامه به این دو نوع از مجاز در آیات مذکور و مشابه آن‌ها، به همین مناسبت بوده و علامه ضمن تفسیر آیه، به مجاز بودن آن‌ها عنایت داشته

۱- روز غم انگیز.

۲- روز بلای شدید.

۳- عذابی فراگیر.

۴- و چون از شیطان وسوسه‌ای به تو رسید به خدا پناه ببر.

و به دلیل وضوح مطلب به آن اشاره نکرده‌اند.

جمع‌بندی

علامه طباطبائی رحمته‌الله موافق با استعمال و وجود مجاز در قرآن هستند و به دو شرط احراز قواعد بلاغی و تأثیرگذاری مجاز در تفسیر آیه، به مجاز اشاره کرده‌اند، اما در برخی از آیات، با وجود عدم احراز قواعد بلاغی، قائل به مجاز در آیه شده‌اند، از جمله: ذکر مشبه در استعاره‌ی مصرحه، قابل تصور نبودن تشبیه در استعاره‌ی مکنیه و عدم وجوه مشابَهت‌های گوناگون در تمثیل؛ در برخی از آیات نیز با وجود احراز قواعد بلاغی و تأثیر آن در تفسیر آیه، اشاره‌ای به مجاز در آن‌ها نکرده‌اند از جمله: عدم اشاره به مجاز مرسل به علاقه‌ی ما کان، جزئیّه، کلیه، محلیه و آلیه؛ و عدم اشاره به مجاز عقلی در اسناد فعل به زمان و اسناد فعل به مصدر اشاره کرد، به نظر می‌رسد، عدم ذکر مجازهای مرسل و مجازهای عقلی در برخی آیات، به دلیل وضوح امر و استعمال آن در عرف است.



فهرست منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، (۱۳۷۳)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.
۲. ابن ابی جامع، علی بن حسین، (۱۴۱۳)، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، ج ۱، دارالقرآن الکریم، قم.
۳. ابن حموش، مکی، (۱۴۲۹)، *الهدایة إلى بلوغ النهایة*، ج ۱، جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمي، امارات.
۴. ابن عادل، عمر بن علی، (۱۴۱۹)، *اللباب فی علوم الکتاب*، ج ۱، دارالکتب العلمية، بیروت.
۵. ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰)، *تفسیر التحریر و التنویر*، ج ۳، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
۶. ابن عربشاه، ابراهیم بن محمد، (بی تا)، *الأطول شرح تلخیص مفتاح العلوم*، ج ۱، دارالکتب العلمية، بیروت.
۷. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۱، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۴۲۳)، *تأویل مشکل القرآن*، ج ۱، دارالکتب العلمية، بیروت.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ج ۳، دارصادر، بیروت.
۱۰. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۱. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، *البحر المحیط فی التفسیر*، ج ۱، دارالفکر، بیروت.
۱۲. ابو عبیده، عمر بن مثنی، (۱۳۸۱)، *مجاز القرآن*، مکتبة الخانجی، قاهره.
۱۳. اوسی، علی رمضان، (۱۳۸۱)، *روش علامه طباطبائی در تفسیر المیزان*، ج ۱، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۱۴. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، ج ۱، دارالکتب العلمية، بیروت.
۱۵. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰)، *معالم التنزیل*، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. پانی پتی، ثناء الله، (۱۴۱۲)، *التفسیر المظهری*، ج ۱، مکتبة رشیدی، کویته.
۱۸. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۳۷۶)، *مختصر المعانی*، ج ۳، دارالفکر، قم.
۱۹. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (۱۴۲۴)، *کتاب الحیوان*، ج ۲، دارالکتب العلمية، بیروت.
۲۰. جارم، علی، (۱۳۸۷)، *البلاغه الواضحه، البیان و المعانی و البدیع للمدارس الثانویة*، ج ۵، مؤسسة الصادق علیه السلام، تهران.

٢١. جرجاني، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، (١٤٣٠)، *درج الدرر في تفسير القرآن العظيم*، ج ١، دارالفكر، عمان.
٢٢. _____، (بي تا)، *أسرار البلاغة في علم البيان*، ج ١، دارالكتب العلمية، بيروت.
٢٣. جوهرى، اسماعيل بن حماد، (١٣٧٦)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، ج ١، دارالعلم للملادين، بيروت.
٢٤. حسيني، سيدجعفر بن سيدباقر، (١٣٩٢)، *اساليب البيان في القرآن*، ج ٤، بوستان كتاب، قم.
٢٥. حسيني همداني، سيدمحمد، (١٤٠٤)، *انوار درخشان در تفسير قرآن*، ج ١، لطفی، تهران.
٢٦. حيدري، كمال، (بي تا)، *شرح بداية الحكمة*، ج ٢، دار فراق للطباعة والنشر، قم.
٢٧. الخطيب قزويني، محمد بن عبدالرحمن، (١٣٦٣)، *تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع*، مطبعة الامير، قم.
٢٨. خفاجي، احمد بن محمد، (بي تا)، *حاشية الشهاب المسماة عناية القاضى وكفاية الراضى على تفسير البيضاوى*، ج ١، بي جا.
٢٩. درويش، محي الدين، (١٤١٥)، *اعراب القرآن الكريم وبيانه*، ج ٤، الارشاد، سوريه.
٣٠. دره، محمدعليه (١٤٣٠)، *تفسير القرآن الكريم و اعرابه و بيانه*، ج ١، دار ابن كثير، بيروت.
٣١. دسوقي، محمد، (بي تا)، *حاشية الدسوقي على مختصر المعاني*، ج ١، المكتبة العصرية، بيروت.
٣٢. دينوري، عبدالله بن محمد، (١٤٢٤)، *تفسير ابن وهب المسمى الواضح في تفسير القرآن الكريم*، ج ١، دارالكتب العلمية، بيروت.
٣٣. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، (١٤١٢)، *مفردات ألفاظ القرآن*، ج ١، دارالقلم، بيروت.
٣٤. زحيلي، وهبه، (١٤١١)، *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، ج ٢، دارالفكر، دمشق.
٣٥. زركشي، محمد بن بهادر، (١٤١٠)، *البرهان في علوم القرآن*، ج ١، دارالمعرفة، بيروت.
٣٦. زمخشري، محمود بن عمر، (١٤٠٧)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل في وجوه التأويل*، ج ٣، دارالكتاب العربي، بيروت.
٣٧. سبكي، علي بن عبدالكافي، (بي تا)، *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*، ج ١، المكتبة العصرية، بيروت.
٣٨. سكاكي، يوسف بن ابى بكر، (بي تا)، *مفتاح العلوم*، ج ١، دارالكتب العلمية، بيروت.
٣٩. سمرقندى، نصر بن محمد، (١٤١٦)، *تفسير السمرقندى المسمى بحر العلوم*، ج ١، دارالفكر، بيروت.
٤٠. شريف الرضى، محمد بن حسين، (١٤٠٦)، *تلخيص البيان في مجازات القرآن*، ج ٢، دار الأضواء، بيروت.
٤١. صافى، محمود، (١٤١٨)، *الجدول في إعراب القرآن و صرفه و بيانه مع فوائد نحوية هامة*، ج ٤،

دارالرشید، دمشق.

۴۲. صدیق حسن خان، محمد صدیق، (۱۴۲۰)، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، ج ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۴۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، مؤسسه الاعلی للمطبوعات، بیروت.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ناصر خسرو، تهران.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴۶. عتیق، عبدالعزیز، (بی تا)، *علم البیان*، ج ۱، دارالنهضة العربیة، بیروت.
۴۷. عرفان، حسن، (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح جواهر البلاغة، بلاغت، قم*.
۴۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، *کتاب العین*، ج ۲، هجرت، قم.
۴۹. فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹)، *من وحی القرآن*، ج ۱، دارالملاک، بیروت.
۵۰. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵)، *القاموس المحيط*، ج ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۵۱. قاسم، محمد احمد، (بی تا)، *علوم البلاغة، البديع والبیان والمعانی*، ج ۱، مؤسسه الحدیثه للکتاب، طرابلس.
۵۲. قرشی بناپی، سید علی اکبر، (۱۳۷۵)، *تفسیر احسن الحدیث*، ج ۲، بنیاد بعثت، تهران.
۵۳. کاشفی، حسین بن علی، (بی تا)، *تفسیر حسینی (موهب علیه)*، ج ۱، کتابفروشی نور، سراوان.
۵۴. مبرد، محمد بن یزید، (بی تا)، *المقتضب*، ج ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۵۵. محلی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶)، *تفسیر الجلالین*، ج ۱، مؤسسه النور للمطبوعات، بیروت.
۵۶. مدرس افغانی، محمد علی، (۱۳۶۲)، *المدرس الأفضل فیما یرمز و یشار الیه فی المطول*، ج ۱، دارالکتاب، قم.
۵۷. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، *تفسیر المراغی*، ج ۱، دارالفکر، بیروت.
۵۸. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱، دارالفکر، بیروت.
۵۹. مطلوب، احمد، (بی تا)، *معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها*، ج ۱، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۶۰. ناظر الجیش، محمد بن یوسف، (بی تا)، *شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد*، ج ۱، دارالسلام، قاهره.
۶۱. نظام الاعرج، حسن بن محمد، (۱۴۱۶)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۶۲. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، (۱۴۱۵)، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، ج ۱، دارالقلم، بیروت.
۶۳. هاشمی، احمد، (۱۳۸۱)، *جواهر البلاغة*، ج ۵، مرکز مدیریت حوزه علمیة قم، قم.