

بایستگی دانش بدیع در تفسیر؛

با نگاهی به تفسیر المیزان

محمد عشایری منفرد*

چکیده

از دیرباز یکی از دغدغه‌های دانشمندان تفسیر و علوم قرآن، شمارش دانش‌های بایسته در تفسیر بوده است؛ چندان که علاوه بر کتب علوم قرآن در دیباچه بسیاری از تفاسیر نیز به این دغدغه پرداخته شده است. علم بدیع از دانش‌هایی است که بر بایستگی آن در دانش تفسیر پافشاری شده است؛ اما امروزه که گسست بین تفسیر قرآن و زیباشناسی آن جدی گرفته شده، این مسئله مطرح می‌شود که آیا دانش بدیع، تنها در زیبایی‌شناسی قرآن تأثیر دارد یا اینکه در تفسیر قرآن نیز نقش‌آفرین است؟ این مقاله با انگیزه بررسی همین موضوع و برای رسیدن به نتیجه‌ای روشن درباره بایستگی دانش بدیع در دانش تفسیر می‌کوشد تا با نگاهی به تفسیر المیزان، به جایگاه‌شناسی دانش بدیع در روش تفسیری علامه طباطبایی بپردازد و نشان دهد که دانش بدیع از بایسته‌های تفسیر است و علامه طباطبایی نیز در فرایند تفسیر آیات الهی از این دانش بهره برده است. کلیدواژه‌ها: دانش بدیع، تفسیر قرآن، تفسیر المیزان، علامه طباطبایی، زیبایی‌شناسی، آرایه‌شناسی.

مقدمه

اینکه دانش بدیع از دانش‌های بایسته در تفسیر است یا نه، پرسشی است که برای پرداختن به آن باید ابتدا پرسش‌های فرعی دیگری پاسخ یابد؛ پرسش‌هایی از این دست که علم بدیع چیست؟ و آیا تنها به همان آرایه‌هایی که در بخش سوم کتب بلاغی جای دارد محدود می‌شود یا آنکه هویتی مستقل از دانش بلاغت دارد؟ تفسیر چیست و فرایند تفسیر یک آیه چگونه به انجام می‌رسد؟ دیدگاه دانشمندان علوم قرآن و به‌طور مشخص علامه طباطبائی^۱ در نسبت بین دانش بدیع و دانش تفسیر چیست؟ آیا نمونه‌های روشنی وجود دارد که نشان دهد او در فرایند فعل تفسیری خود از دانش بدیع بهره جسته است؟

هرچند در کتاب‌های علوم قرآن از اثرگذاری دانش بدیع در تفسیر و زیبایی‌شناسی قرآن به اجمال سخن به میان آمده است، اثری که به صورت مستقل به این موضوع پرداخته و دیدگاه‌های رقیب را گردآوری و مقایسه کرده باشد دیده نمی‌شود. پیش از نقل و بررسی رویکردها لازم است معنای علم بدیع و علم تفسیر به وضوح حداکثری برسد.

۱. دانش بدیع**۱-۱. تعریف دانش بدیع**

واژه بدیع در لغت، از ریشه بدع مشتق شده که ممکن است اسم مفعول (به معنی «نوپدید آمده») یا اسم فاعل (به معنای «نوپدید آورنده») باشد.^۱

علم بدیع علم بررسی زیبایی‌های لفظی و معنوی گفتار است. زیبایی‌های لفظی زیبایی‌هایی مثل جناس هستند که با تغییر لفظ تغییر می‌کنند. زیبایی‌های معنوی نیز زیبایی‌هایی مثل توریه و مشاکله‌اند که بنیادشان بر زیبایی معنا استوار است؛ هرچند در پاره‌ای از آنها زیبایی لفظی نیز دیده می‌شود.^۲ گفتنی است علم بدیع - علاوه بر این دو بخش - مشتمل بر خاتمه‌ای درباره شعر^۳ است و در آن مباحثی همچون تضمین و تخلص بررسی می‌شود. این خاتمه را سرقات شعریه می‌نامند.

۱-۲. سرگذشت دانش بدیع

بدیع نام دانشی است که در آن از آرایه‌های سخن بحث می‌شود. این آرایه‌ها اختصاصی به زبان عربی ندارند، اما تدوین این آرایه‌ها و مطالعه آنها از زبان عربی آغاز شده است. این مطالعات به دو دوره بخش پذیر است:

دوره نخست از قرن سوم هجری قمری و با تدوین کتاب *البدیع* به قلم ابن معتر (متوفای ۲۹۶ ق) و کتاب *نقد الشعر* قدامه بن جعفر (متوفای ۳۳۷ ق) آغاز می‌شود و با کتاب‌های دیگری مانند *النکت فی اعجاز القرآن* رُمّانی (متوفای ۳۸۶ ق)، *اعجاز القرآن باقلانی* (متوفای ۴۰۳ ق)، *الصناعتین* ابوهلال عسکری (متوفای ۳۹۵ ق) و *العمدة فی محاسن الشعر* ابن رشیق قیروانی (متوفای ۴۶۳ ق) ادامه می‌یابد.

دانش بدیع در این آثار گستره گسترده‌ای دارد و چون در این دوره هنوز دو علم معانی و بیان به دنیا نیامده‌اند، بسیاری از سرفصل‌هایی که بعداً در علم معانی جای گرفت و همه سرفصل‌های علم بیان (تشبیه و مجاز و کنایه) در همین دانش بدیع بررسی می‌شود.

در قرن پنجم عبدالقاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱ ق) بدون اینکه تلاش‌های بدیع‌نگاران قبلی را نادیده بگیرد، از نظم دیگری در متون بلیغ سخن گفت و دلالت این نظم را بر معنای دیگری (معنای ثانویه) طرح کرد. آنچه عبدالقاهر می‌گفت معناداری نظام‌مند ترکیب‌هایی در متن بلیغ بود که بسیاری از آن ترکیب‌ها همان آرایه‌های علم بدیع بودند و پیش‌تر در دانش بدیع از منظر زیبایی‌شناسی بررسی شده بودند؛ اما چون خودش نتوانست یافته‌های پراکنده‌اش را به مجموعه دستگاه‌واره‌ای با مشخصات یک دانش تبدیل کند، پس از او سکاکی (متوفای ۶۲۶ ق) در کتاب *مفتاح العلوم* به تبویب و تنظیم دستاوردهای از هم گسسته او و پیشینیانش پرداخت و یافته‌های آنان را در دو باب به دانشی به نام *معانی و بیان* تبدیل کرد. سکاکی در این تبویب فقط برخی از آرایه‌های بدیع (مجاز و استعاره و کنایه) را با چیدمان جدیدی در کنار هم قرار داد تا علم بیان سامان بیابد و تعداد دیگری از آرایه‌ها را نیز در دانش معانی جای داد، اما کلیت دانش بدیع را یک دانش درون بلاغی نشمرد؛ چراکه بدیع را به بلاغت کلام (مطابقت با مقتضای حال و دلالت بر معنای ثانوی) مرتبط نمی‌دانست.

دوره دوم با بدرالدین بن جمال الدین بن مالک (متوفای ۶۸۶ ق) آغاز می‌شود. وی در کتاب *المصباح فی علوم المعانی و البیان و البدیع*، به تلخیص *مفتاح العلوم* سکاکی پرداخت و برای نخستین بار پای تعدادی از آرایه‌های علم بدیع را به مثابه سومین بخش از دانش بلاغت به این دانش گشود. طراحى دانش بلاغت در این ساختار سه‌گانه چندان مورد اعتماد و اعتقاد خود بدرالدین نیز نبود، اما خطیب قزوینی (متوفای ۷۳۹ ق) در کتاب *تلخیص المفتاح* از همین ساختار سه‌بخشی پیروی کرد و چون بلاغت‌نگاران بعدی غالباً به

شرح تلخیص *المفتاح* خطیب اقدام کردند - و در نتیجه کتابش به محور دانش بلاغت تبدیل شد - دیگر به تدریج ساختار دوبخشی سکاکی که دانش بدیع را از دانش‌های درون بلاغی نمی‌دانست به فراموشی سپرده شد و از آن پس بدیع به عنوان دانشی که از قرن‌ها پیش از تدوین علوم بلاغی رشد پرشتابی را گذرانده بود، در محدوده کوچکی از دانش بلاغت حبس شد. این حبس می‌توانست موجب هضم شدن دانش بدیع در دانش بلاغت شود، اما بدیعیه‌سُرایی اتفاق دیگری بود که موجب شد علم بدیع هم‌چنان هویتی مستقل از هویت علم بلاغت داشته باشد.

بدیعیات

پس از قرن هفتم سرودن قصیده‌هایی در دانش بدیع موجب شد روند تألیف آثار مستقلی در دانش بدیع که از قرن چهارم آغاز شده بود، متوقف نشود. قصیده بدیعیه قصیده‌ای بود که اگرچه در موضوع خاصی سروده می‌شد، همه یا عمده آرایه‌های بدیع در آن به کار می‌رفت و بیتی بدون آرایه در آن یافت نمی‌شد. نخستین بدیعیه اثر *صفی‌الدین حلّی* (متوفای ۷۵۰ ق) است. پس از او بدیعیه‌های دیگری نیز خلق شد، اما بدیعیه سید علی‌خان مدنی شیرازی (متوفای ۱۱۱۷ ق)^۶ که خودش در کتاب *انوار الربیع فی انواع البدیع* آن را شرح کرد، هنوز کامل‌ترین دائرةالمعارف در آرایه‌های ادبی شمرده می‌شود. با توجه به آنچه ذکر شد دانش بدیع را نباید به همان آرایه‌های اندکی که از قرن هفتم در بخش پایانی کتب بلاغی گنجانده شده محدود انگاشت، بلکه بدیع - چون پیش از پیدایش دانش بلاغت وجود داشته و پس از شکل‌گیری دانش بلاغت هم در قالب بدیعیات ادامه حیات داده - هویتی مستقل از دانش بلاغت دارد. این نکته می‌تواند - بلکه باید - در انکار یا اثبات نقش دانش بدیع در دانش تفسیر در کانون توجه قرار گیرد.

۲. نگاهی به مراحل دانش تفسیر

تفسیر در این مقاله به مثابه فرایندی دیده شده است که با تکیه بر مبانی خاص و در چارچوب روشی منضبط غالباً پرسشی درباره نشانه‌های زبانی موجود در متن قرآن کریم طرح می‌کند و آن را با استدلال‌هایی علمی و نظام‌مند و نقدپذیر به پاسخی عالمانه منتهی می‌کند تا معنای مراد الهی یا سایه‌ها و لایه‌های آن کشف شود. براینند این فرایند ممکن

است برداشتی جدید از مراد الهی باشد؛ چنانکه ممکن است نقد، تعمیق، توسعه یا تقیید برداشت دیگر مفسران نیز باشد.

مثلاً در سوره حمد پس از جمله «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» به جای اینکه برای یکدست شدن متن بفرماید «غیر الذین غَصِبْتَ عليهم ولا الذین أضَلَّوْهُمْ» می‌فرماید: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ». همین که خداوند یکدستی جمله‌های متوالی را به هم می‌ریزد خود یک نشانه زبانی است که در کلام بلیغ می‌تواند آستن معنا باشد. آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر مبانی متن‌شناختی و در چارچوب روش اجتهادی در برابر این نشانه زبانی این پرسش را طرح می‌کند که انگیزه خداوند برای به هم زدن این یکدستی زبانی چیست؟ وی سپس با استدلال‌های علمی به این پرسش پاسخ می‌دهد و این معرفت را از آیه استخراج می‌کند که قرآن در اینجا می‌خواهد اشاره کند از خداند جز خیر و رحمت نازل نمی‌شود و در آغاز از او اضلال و غضب صادر نمی‌شود و این یک ادب توحیدی است که در زبان دعا باید مراعات شود.^۷

افزون بر این، روشن است که مفسر باید بتواند دیدگاه‌های رقیب را رد کند و به همه پرسش‌ها و اشکال‌های موجود بر سر راه برداشت تفسیری خود پاسخی درخور بدهد که این امر نیز در همین فرایند فعل تفسیر جای دارد و باید بخشی از فعل تفسیری مفسر شمرده شود.

رویکردهای مختلف در نسبت بین دانش بدیع و تفسیر

دانشمندان تفسیر و علوم قرآن در شمارش علوم مورد نیاز مفسر با «علم بدیع» به دو گونه برخورد کرده‌اند:

رویکرد نخست

بسیاری از پیشوایان علوم قرآن^۸ تمام علوم بلاغی (معانی، بیان و بدیع) را در تفسیر نقش آفرین دانسته‌اند. مثلاً زرکشی درباره بایستگی معانی و بیان و بدیع در تفسیر نوشته است:

«... واعلم أن معرفة هذه الصناعة بأوضاعها هي عمدة التفسير المطّلع على عجائب كلام الله...»^۹؛ بدان که شناخت این دانش با تمام اجزایش اصل تفسیر است که از شگفتی‌های کلام الهی پرده برمی‌دارد.

علاوه بر پیشوایان علوم قرآن از فقیهان و دانشمندان اصول در شمارش دانش‌های پیش‌نیاز اجتهاد، علم بدیع را یا از شرایط خود اجتهاد یا از شرایط کمال آن دانسته‌اند.^{۱۱} ناگفته پیداست که در گسترده‌ترین منبع از منابع فقه (سنت) نقل به معنا راه یافته است. بنابراین، نمی‌توان واژگان به کار رفته در همه روایات فقهی را دقیقاً همان الفاظ صادر شده از معصوم علیه السلام دانست. در نتیجه نمی‌توان آرایه‌های موجود در همه این روایات را نیز آفریده ذهن و زبان معصومان علیهم السلام دانست. افزون بر این، چون بسیاری از این روایات فاقد آرایه‌های زبانی‌اند، تسلط بر علم بدیع برای فهم آنها ضروری نیست.

با این همه، برخی فقیهان علم بدیع را هم در میان علوم بایسته فقهت ذکر کرده‌اند تا همان استفاده محدودی که از آیات قرآن و روایات خاص در دانش فقه انجام می‌شود نیز از سازوکار لازم برای فهم و تحلیل متن محروم نگردد. پس، استفاده از این دانش برای مفسر - که با متنی (قرآن کریم) سرشار از آرایه‌ها و پیچیدگی‌های زبانی روبه‌رو است - بایسته‌تر و شایسته‌تر به نظر می‌رسد.

عده‌ای دیگر از دانشوران علوم قرآن در شمارش دانش‌های بایسته در تفسیر به معانی و بیان بسنده کرده و ظاهراً علم بدیع را ذکر نکرده‌اند،^{۱۱} اما چنانکه در ادامه مقاله روشن خواهد شد، این گروه را نباید از مخالفان تأثیر علم بدیع در تفسیر شمرد.

عده‌ای دیگر هم با اینکه علم بدیع را در شمار علوم مورد نیاز مفسر گنجانده‌اند، در توضیح آن طوری سخن گفته‌اند که در خوانش شتابزده عبارتشان به نظر می‌آید در گنجاندن علم بدیع در شمار آن علوم چندان جدی نبوده‌اند. مثلاً سیوطی می‌نویسد: «هفتمین [دانش بایسته در تفسیر] بدیع است؛ چون به وسیله بدیع وجوه زیباکننده گفتار شناخته می‌شود».^{۱۲}

تعابیر آلوسی نیز به همین عبارت سیوطی شباهت زیادی دارد.^{۱۳} با یک نگاه شتابزده به عبارت سیوطی و آلوسی ممکن است از ظاهر عبارتشان چنین برداشت شود که تفسیر قرآن به علم بدیع وابسته نیست، بلکه تنها «زیبایی‌شناسی» قرآن به علم بدیع وابسته است. شاید رویکرد متأخران در نفی ارتباط دانش تفسیر با علم بدیع پیامد چنین برداشتی از همین متون باشد، اما در ادامه مقاله روشن خواهد شد که نمی‌توان از این تعابیر چنین برداشتی کرد؛ بنابراین، محققانی مانند سیوطی و آلوسی هم در حلقه مخالفان قرار نمی‌گیرند.

رویکرد دوم (رویکرد انکارآمیز)

این رویکرد - که ممکن است نتیجه برداشتی خاص از برخی تعبیر پیشینیانی چون آلوسی و سیوطی و زمخشری باشد - تأثیر علم بدیع را به زیبایی‌شناسی قرآن منحصر و هرگونه تأثیر آن را در «تفسیر» انکار می‌کند. مثلاً یکی از محققان معاصر می‌نویسد:

«این علم (بدیع) از آن‌رو که از وجوه و مزایایی بحث می‌کند که استعمال آنها فقط بر حسن و زیبایی کلام می‌افزاید و نقشی در فهم معنا ندارد، از علوم پیش نیاز در تفسیر به شمار نیامده است».^{۱۴}

محقق دیگری در شمارش علوم بایسته در تفسیر وقتی به علوم ادبی می‌رسد می‌نویسد:

آگاهی بر «صرف و نحو، معانی، بیان و بدیع» امری بسیار ضروری... می‌باشد... «معانی، بیان و بدیع»، جنبه‌های فصاحت و بلاغت آیات و زیبایی‌های هنری قرآن را مورد توجه قرار می‌دهند... «بدیع» نظر به زیبایی‌های لفظی و معنوی دارد که نقش اساسی در سخن ندارد، بلکه بر زیبایی سخن می‌افزاید؛ برخلاف «معانی، بیان» که نقش مهمی را در پیام رسانی و تأثر و تحول روحی مخاطب، بازی می‌کند.^{۱۵}

نقد رویکرد انکارآمیز

پس از روشن شدن چیستی دانش بدیع و بازتعریف فعل تفسیری مفسر سزا است به نقد رویکردی که دانش تفسیر را مستمد از دانش بدیع نمی‌داند پردازیم. این نقد در پنج ماده سامان یافته است.

یکم: ناسازگاری رویکرد انکارآمیز با مفاد علم بدیع

ادعای بی‌تأثیر بودن «علم بدیع» در تفسیر با مفاد دانش بدیع سازگار نیست؛ یعنی علم بدیع هم مثل همه علوم دیگر ممکن است دارای برخی قواعد تجریدی و انتزاعی باشد که کاربردی در دانش تفسیر (یا حتی در هیچ دانش دیگری) ندارند، اما همه آرایه‌های این علم چنین نیست؛ زیرا مفسر بدون آشنایی با آرایه‌هایی مانند تجرید، مشاکله، توریه و استخدام حتماً در فهم متن دچار خطا خواهد شد. مثلاً در فهم یکی از آیات قرآن که آراسته به آرایه تجرید است، زرکشی مفسران را از وقوع در خطایی ساده بیم داده است، در تعبیر «الجنة دارالخلد» رابطه این همانی که در بین «الجنة» و «دارالخلد» وجود دارد، دلالت می‌کند که بهشت همان دارالخلد است، اما جمله «فیها دارالخلد» این برداشت را القا می‌کند که در آنجا هم دارالخلد وجود دارد و هم دارهای دیگر. از همین‌رو، زرکشی در مورد «فیها

دارالخلد» (فصلت: ۲۸) می‌نویسد: «آیه به این معنی نیست که در بهشت^{۱۶} هم دارالخلد وجود دارد و هم داری دیگر، بلکه بهشت سراسر دارالخلد است. اما متکلم است که ابتدا در ذهن خود بهشت را پر از دارهایی مثل دارالنعیم، دارالأکل و الشرب و دارالخلد تصور می‌کند و سپس از تمام این بهشت تصور شده دارالخلد را تجرید می‌کند [تا در نفی هرگونه دار دیگری از بهشت مبالغه کرده باشد]». ^{۱۷} مفسرانی مانند زمخشری^{۱۸} و ابن عاشور^{۱۹} با توجه به همین آرایه علم بدیع به تفسیر آیه پرداخته‌اند. اما عجیب آنکه علامه طباطبائی^{۲۰} در دام همان خطایی افتاده که پیش‌تر زرکشی مفسران را از آن بیم داده است. با این حال وی در جای‌جای تفسیر المیزان با تکیه بر آرایه‌شناسی به تفسیر کلام الهی پرداخته است که نمونه‌هایی از آن در مبحث پایانی مقاله (گونه‌های اثرگذاری آرایه‌شناسی بر تفسیر المیزان) خواهد آمد.

چنانکه در فرجام مقاله خواهد آمد، جستاری کوتاه در تفسیر المیزان نشان می‌دهد که حتی برخی از عناوین مطرح شده در سرفات شعریه^{۲۱} (مانند حسن تخلص) هم می‌تواند مفسر را در فرایند فعل تفسیری‌اش یاری دهد.

دوم: برداشت ناصواب از عبارت کشف و امثال آن

شاید یکی از خاستگاه‌های دیدگاه انکارگر، برداشت ناصواب از سخن محققانی باشد که در شمارش دانش‌های بایسته در تفسیر به ذکر علم معانی و بیان بسنده کرده و نامی از دانش بدیع نبرده بودند. یکی از این محققان زمخشری است که در دیباجه کشف در میان دانش‌های بایسته در تفسیر نامی از دانش بدیع نمی‌برد.

برای فهم سخن این بزرگان باید توجه کرد عبارت هر نویسنده‌ای مظروفی است که باید با توجه به ظرف قراین همان زمان و معنایی که واژه‌ها در همان زمان داشته‌اند مورد فهم قرار گیرد؛ مثلاً جناب زمخشری در زمانی زندگی می‌کند که سکاکی تازه دانش معانی و بیان را تدوین کرده بود و هنوز مرز بین دانش معانی و بیان و دانش بدیع به شفافیت کامل نرسیده بود و ممکن بود معانی و بیان در معنایی اعم از علم بدیع به کار برود.

مبهم بودن مرز بدیع با معانی و بیان در حدی است که زمخشری خود در اثنای تفسیر کشف توریه را که از آرایه‌های علم بدیع است و حتی سکاکی هم آن را خارج از دانش بیان می‌دانست، از ابواب علم بیان نامیده و آن را مفیدترین و مؤثرترین باب از ابواب بیان در تفسیر دانسته است!^{۲۲} چنین تعبیری نشانه آن است که کلمه «بیان» در زبان زمخشری گاه

کلمه عامی است که آرایه‌های بدیع را هم در بر می‌گیرد. یکی از پژوهشگران با جستار گسترده‌ای در کتاب کشف دریافته است که زمخشری کلماتی مانند «علم معانی» و «علم بیان» را در معنای اصطلاحی خود به کار نمی‌برد و در هر جا معنای خاصی از آن اراده می‌کند.^{۳۳} بنابراین، در عبارت زمخشری وقتی سخن از تأثیر معانی و بیان در تفسیر می‌رود، کلمه «معانی و بیان» چیزی جدا از دانش بدیع نیست تا پنداشته شود زمخشری معانی و بیان را در تفسیر مؤثر می‌داند اما بدیع را مؤثر نمی‌داند!

سوم: برداشت ناصواب از تعابیر سیوطی و امثال او

رویکرد انکارآمیز ممکن است برآیند یک سوء برداشت از عبارت کسانی مانند سیوطی باشد که گفته بود: «با بدیع وجوه زیباکننده گفتار شناخته می‌شود».^{۲۴} اما باید دانست که سخن گذشتگانی مثل سیوطی به معنای نفی تأثیر علم بدیع در دانش تفسیر و انحصار کارکرد علم بدیع در زیبایی‌شناسی قرآن نیست. چنان‌که گذشت زمخشری در تفسیر آیه ۳۹ سوره زمر توریه را مفیدترین و کاربردی‌ترین عنصر در «فهم آیات الهی» (نه زیبایی‌شناسی آن) دانسته^{۲۵} و سیوطی هم این سخن او را به صورتی تأییدآمیز نقل کرده است.^{۲۶} حال که زمخشری «توریه» را دارای چنان نقشی در دانش تفسیر می‌داند و «توریه» هم یکی از آرایه‌های علم بدیع است و سیوطی هم سخن او را تأیید می‌کند، چرا باید سیوطی و زمخشری را منکر وابستگی علم تفسیر به علم بدیع بدانیم؟!

سیوطی در جای دیگری - بعد از شمارش معانی و بیان و بدیع در شمار دانش‌های بایسته مفسر - به اجمال می‌نویسد: «این سه علم از عظیم‌ترین ارکان مفسر [نه زیبایی‌شناس] است؛ چراکه مفسر باید مقتضای معجزه بودن قرآن را [در فرایند فعل تفسیری خود] ملاحظه کند...».^{۲۷} بنابراین، آن سخن سیوطی را نباید به معنای حصر کارکرد دانش بدیع در زیبایی‌شناسی قرآن انگاشت؛ زیرا منظور او این است که زیبایی یک متن زیبا و معنای آن چنان در هم تنیده شده‌اند که فهمنده معنا بدون زیبایی‌یابی و ملاحظه زیبایی‌ها نمی‌تواند به فهم کاملی از معنای متن دست یابد. تبیین این سخن سیوطی در نقد چهارم می‌آید.

چهارم: گسست ناپذیری معنافهمی از زیبایی‌شناسی

گسست بین زیبایی‌شناسی و تفسیر هرچند از حیث نظری رویکرد فرخنده‌ای است، باید دانست که در عمل نه زیبایی‌شناسی متون زیبا با غفلت از معنایشان به فرجام می‌رسد نه فهم متون زیبا با غفلت از زیبایی‌هایشان سامان می‌یابد. فقیهانی مانند شیخ حر عاملی^{۲۸} که علم بدیع را از شرایط اجتهاد (نه از شرایط کمال اجتهاد) دانسته‌اند نیز به همین نکته توجه کرده‌اند که فهم متون زیبا بدون آشنایی با زیبایی‌های زبانی و نحوه آفرینش آنها در زبان نامیسر است. قرآن شعر نیست، اما زبان شاعرانه‌ای دارد؛ چراکه خداوند متعال در این معجزه جاویدش زیبایی شعر و روانی نثر و استحکام سجع را یک جا گرد آورده است.^{۲۹}

در سخنی که از سیوطی نقل شد او نیز به همین نکته تصریح کرده بود که مفسر باید در تفسیر خود مقتضای زیبایی اعجاز‌آمیز قرآن را رعایت کند. سیوطی اشاره نکرده است که چرا تفسیر متن را وابسته به شناخت دقیقی از زیبایی‌های زبانی آن می‌داند، اما در تبیین سخن او می‌توان گفت آفرینش آرایه‌های معنوی (نه آرایه‌های لفظی) چیزی جز این نیست که متکلم در ارتباط بین الفاظ و معانی آنها یا چیدمان معانی موجود در یک جمله یا نظام ارتباطی آنها با یکدیگر تصرفاتی انجام می‌دهد تا زیبایی‌هایی از جنس معنا خلق کند و البته رمزگشایی کامل از معنا و یافتن مراد جدی متکلم وقتی روی خواهد داد که فهمنده سخن، تمام تصرفاتی را که گوینده در معانی الفاظ کرده است بررسی و ارتباط داشتن یا نداشتن آن را با مراد او احراز کند.

زیبایی متون بلیغ وصفی است که با سایه‌ها و لایه‌های مختلف معنای متن در حدی تنیده شده که فهمنده متن نمی‌تواند آن را از خود متن تفکیک کند و متن را بدون زیبایی‌هایش مورد فهم قرار دهد؛ چراکه متن زیبا اگر از زیبایی‌هایش جدا شود، حتی از نظر معناداری هم دیگر آن متن قبلی نخواهد بود.

چند نمونه

۱. در آیاتی مانند «الله یستهزیئ بهم» (بقره: ۱۵) و «مکر الله» (آل عمران: ۵۴) استهزا و مکر از صفات ناپسندی است که از سویی ظاهراً به خداوند اسناد یافته‌اند و از سوی دیگر اسناد این قبیل فعل‌ها به خداوند با پیش‌انگاره‌های کلامی ما ناسازگار است. مفسران آشنا با علم بدیع می‌دانند که قرآن در این آیات برای آفریدن زیبایی زبانی، ارتباط کلمه استهزاء و کلمه مکر با معانی‌شان را هنرورانه به هم زده است. برای همین است که زنده‌یاد آیت‌الله معرفت

نیز این آیات را با تکیه بر آرایه مشاکله تفسیر کرده^{۳۰} و نشان داده است که دو کلمه استهزا و مکر در اینجا به معنای ظاهری خودشان به کار نرفته‌اند.^{۳۱} چنین است که باید اقرار کرد مفسر در فهم چنین آیاتی بدون تکیه بر آرایه‌شناسی از خطا ایمن نخواهد بود.

۲. جمله‌ها در متن موقعیتی دارند که در معناداری آنها سخت مؤثر است؛ چندان که یکی از قرینه‌های مهم برای فهم معنای هر جمله توجه به جایگاهی است که در متن دارد. اتفاقاً یکی از دشواری‌های تفسیر قرآن نیز یافتن همین ارتباط دیربایی است که در بین آیه‌های گسسته‌نمای قرآن وجود دارد. یکی از آیه‌هایی که در دانش بدیع بررسی می‌شود استطراد است.^{۳۲} وقوع آرایه استطراد در قرآن به این معنا است که قرآن ممکن است در میانه یک گفتار یک پارچه که درباره موضوع واحدی است، هنرمندانه از آن موضوع خارج شود و سخن دیگری درباره موضوع دیگری پیش بکشد و پس از آن دوباره به همان موضوع اصلی بحث بازگردد. یکی از آیاتی که این آرایه در آن به کار رفته، آیه تطهیر است که هر چند مربوط به اهل بیت علیهم‌السلام است، از باب استطراد درست در میان آیات مربوط به زنان پیامبر واقع شده است.^{۳۳} شگفت آنکه علامه طباطبائی رحمته‌الله در اینجا به جای آنکه به این زیبایی آیه توجه بیشتری بکند ادعا کرده است که این آیه در جمع‌آوری قرآن در جای واقعی خود قرار نگرفته است!^{۳۴}

۳. علامه طباطبائی رحمته‌الله در نقد یکی از برداشت‌هایی که برخی مفسران از جمله «لا یُسْتَلُّ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْتَلُّونَ» ارائه کرده‌اند، با اینکه آن معنا را از نظر معرفتی بی‌اشکال می‌داند، دلالت آیه بر آن معنا را با دو اشکال مواجه می‌کند: یکی از آن دو اشکال این است که این برداشت موجب می‌شود این جمله از دیگر جمله‌های متن گسسته شود. آن مفسران در توجیه گسستی که در متن قرآن به وجود آورده‌اند می‌توانستند این گسست را از نوع استطراد بدانند و اشکال علامه را پاسخ دهند. جناب علامه در رد همین پاسخ احتمالی توضیح می‌دهد که این گسستگی را نمی‌توان از قبیل استطراد دانست؛ چراکه از منظر دانش بدیع در استطراد باید حتماً بین موضوع اصلی و موضوع استطرادی تناسب قابل قبولی وجود داشته باشد،^{۳۵} در حالی که برای استطرادی انگاشتن این آیه هیچ تناسبی قابل تصور نیست.^{۳۶} علامه طباطبائی رحمته‌الله برداشت مفسران رقیب را با تکیه بر اینکه در دانش بدیع استطراد بدون تناسب وجود ندارد، نقد کرده است.

پنجم: کدام علم بدیع؟

در آغاز این مقاله دو تصور از علم بدیع معرفی شد: یکی همان تصور قابل قبول از علم بدیع که هویتی مستقل از دانش معانی و بیان دارد؛ چهارصد سال پیش از پیدایش علم بلاغت وجود داشته و هرچند بخشی از آرایه‌هایش در قرن هفتم در دانش بلاغت هم قرار گرفت، پس از آن هم پویش پرتپش خود را با بدیعه‌سرایی ادامه داد؛ دیگری تصور غیرقابل قبول از علم بدیع که به تعداد اندکی از آرایه‌های بدیعی منحصر شده و از قرن هفت تا به امروز در پایان دانش بلاغت حبس شده است.

اینک کسانی که تأثیر بدیع در تفسیر را نفی می‌کنند باید توضیح دهند که اثرگذاری کدام علم بدیع را در دانش تفسیر نفی می‌کنند؟ اگر منظورشان از بدیعی که در تفسیر اثر ندارد همان برداشت گسترده از بدیع باشد، باید گفت اولاً آن دانش گسترده اعم از علم معانی و بیان است. بنابراین نمی‌توان اثرگذاری معانی و بیان را اثبات و اثرگذاری بدیع را نفی کرد. ثانیاً گسترهٔ چنین برداشتی از دانش بدیع در حدی است که این ادعا را به ادعایی بزرگ تبدیل می‌کند و اثبات آن دشوار می‌شود.

اما این مقاله نقد و بررسی ادعای بی‌تأثیری بدیع در تفسیر را با این پیش‌انگاره ادامه خواهد داد که منکران کارکرد تفسیری علم بدیع از دانش بدیع همان برداشت محدود را اراده کرده‌اند؛ از این رو، در ادامهٔ این مقاله - که با جستاری در تفسیر المیزان، گونه‌های مختلف تأثیر دانش بدیع در فرایند فعل تفسیری علامه طباطبائی^ع بررسی و اثرگذاری دانش بدیع در تفسیر به روشنی اثبات خواهد شد - فقط از همان آرایه‌های دانش بدیع سخن به میان خواهد آمد که از قرن هفتم تاکنون مبحثی درون بلاغی شمرده می‌شود.

گونه‌شناسی تأثیر آرایه‌های بدیع بر فرایند تفسیر

آرایه‌شناسی به شکل‌های گوناگونی مفسر را در فرایند فعل تفسیری‌اش یاری می‌کند؛ اما پیش از پرداختن به بررسی این گونه‌ها باید توجه کرد که رویهٔ رایج در میان مفسران این است که غالباً همهٔ استدلال‌های زبانی خود را، که یافته‌های تفسیری‌شان را با تکیه بر آن به دست آورده‌اند، در متن کتاب تفسیر خود ذکر نمی‌کنند.

آنچه کارهایی مانند نقد و بررسی تفاسیر را دشوار می‌کند نیز همین است که نقدکننده باید با تکیه بر اطلاعات خود دریابد که مفسر برای یافتن هر یافتهٔ تفسیری از چه استدلال‌های ناگفته‌ای بهره برده است. چنین است که در بررسی گونه‌های مختلف

اثرگذاری دانش بدیع، به در تفسیر علامه طباطبائی^{۳۷} نیز باید در کنار اشاره به بهره‌مندی آشکار او از آرایه‌های بدیع، به بهره‌مندی ناپیدای او از آرایه‌های بدیع هم توجه کرد. البته چنین نگره‌ای به متون تفسیری نباید بهانه‌ای شود که برداشت‌های تفسیری وی بدون ارائه دلیل کافی مبتنی بر آرایه‌شناسی قلمداد شود. از همین رو، این مقاله ادعای اتکای ناپیدای برداشت‌های علامه بر آرایه‌شناسی را بدون دلیل کافی رها نخواهد کرد.

گونه‌های اثرگذاری آرایه‌شناسی بر تفسیر المیزان

آرایه‌های علم بدیع به گونه‌های گوناگونی در فرایند فعل تفسیری علامه طباطبائی^{۳۸} اثر داشته‌اند. گونه‌شناسی این اثرگذاری در مجال تنگ این مقاله نمی‌گنجد؛ با این حال، در فرجام این مقاله به چهارگونه از این اثرگذاری اشاره می‌شود:

الف. انگیزه‌سازی برای واژه‌پژوهی بیشتر

توریه و استخدام از آرایه‌های مهم علم بدیع‌اند که می‌توانند ابزار مفسر در بررسی و تحلیل منابع لغوی باشند. «توریه»^{۳۷} یکی از آرایه‌های علم بدیع است که در آن، متکلم لفظی را که بیش از یک معنا دارد به کار می‌برد و با اینکه مخاطب از آن معنای قریب را برداشت می‌کند، متکلم معنای بعیدش را اراده می‌کند. مثلاً در آیه خجسته «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (۵) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» (الرحمن: ۶) زیباشناسان، کاربرد کلمه نجم را از موارد توریه دانسته‌اند که در معنای قریبش (ستاره) به کار نرفته، بلکه در معنای بعیدش (گیاه) به کار رفته است.

حال مفسرانی که با چیستی توریه و احتمال وقوع آن در قرآن آشنا نیستند، به همان معنای قریب کلمه نجم قانع می‌شوند و به جست‌وجوی بیشتر برای درک معنای این کلمه نمی‌پردازند؛ اما مفسرانی مانند علامه طباطبائی^{۳۸} که با توریه و احتمال وقوع آن در قرآن آشنا هستند، برای فهم این واژه عجله‌ای ندارند. برای همین است که طباطبائی ابتدا هم‌نشینی کلمه نجم با شجر را قرینه‌ای می‌انگارد که نشان می‌دهد از کلمه نجم باید همان معنای بعیدش (گیاه) اراده شده باشد و سپس به رمزگشایی از معنای بسیار لطیفی می‌پردازد که در سجود گیاهان و درختان نهان شده است.^{۳۸}

ب. پیشگیری از خطای تفسیری

بی‌توجهی به زیبایی متن قرآن کریم سبب لغزش مفسر می‌شود؛ در حالی که توجه به زیبا بودن آن موجب می‌شود که مفسر از برخی خطاها ایمن شود. در اینجا به دو نمونه از آن اشاره می‌شود:

نمونه نخست

در آیه خجسته «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَرِهِمْ بِغَيْرِ حَقِّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج: ۴۰) وقتی خداوند می‌فرماید: «برای اخراج مؤمنان هیچ توجیهی وجود نداشت الا ایمان آوردنشان»، مخاطب انتظار دارد که پس از الا یکی از جرائم مؤمنان ذکر شود که توجیه‌کننده اخراجشان باشد، اما به جای این جرم، «ایمان آوردن مؤمنان» ذکر شده است. برخی مفسران پنداشته‌اند خداوند واقعاً می‌خواهد بپذیرد که ایمان آوردن آنان توجیه قابل قبولی برای اخراجشان بود؛ چندان که گویا قرآن هم برای مشرکان حق اخراج مؤمنان را - به سبب ایمانشان - به رسمیت می‌شناسد!^{۳۹}

آشنایی علامه طباطبائی^{۴۰} با آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم» موجب شده است اولاً در چنین خطایی نلغزد و ثانیاً به برداشت نغری از این آیه نیز دست یابد. «تأکید المدح بما يشبه الذم» را یکی از آرایه‌های گفتار دانسته‌اند. در این آرایه گوینده با اینکه در مقام مدح است، از جمله‌ای استفاده می‌کند که ساختارش شبیه به ساختارهای ذم باشد؛ مثلاً جمله «لا عيبَ في سعيدِ الا انه كريمٌ» یکی از مثال‌های این آرایه است. شنونده این جمله انتظار دارد پس از «الا» یکی از صفات ناپسند سعید ذکر شود، اما گوینده با ذکر یکی از صفات نیک او - در جایی که باید صفت ناپسند او را یاد می‌کرد - می‌خواهد بیان کند که وصف بد سعید کرامت است؛ حال اوصاف خویش چه اوصافی هستند خدا می‌داند. در اینجا نیز شنونده آیه انتظار دارد پس از «الا» یکی از جرائم سنگین مؤمنان که با مجازاتی مثل اخراج و نفی بلد متناسب باشد ذکر شود اما خداوند با ذکر کردن «أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» هم کلامش را به این آرایه آراسته و هم به معنای لطیفی اشاره کرده است. علامه طباطبائی^{۴۰} در شرح این معنای لطیف می‌نویسد: «این آیه اشاره می‌کند که مشرکان چنان کژفهم و حق‌ستیز شده بودند که به زبان آوردن سخن حقی مانند «رَبُّنَا اللَّهُ» را مجوز قابل قبولی برای اخراج مؤمنان می‌دانستند!»^{۴۰}

نمونه دوم

مفسر باید بتواند برداشتی را که از متن آیه به دست آورده به صورت کامل توجیه کند؛ از این رو یکی از بخش‌های فرایند تفسیر این است که مفسر بتواند به همه اشکال‌ها و پرسش‌هایی که درباره برداشت تفسیری او وجود دارد، پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهد.

مفسر گاهی به برداشتی از یک آیه می‌رسد که با همه اتقان و استحکامش با چالش‌هایی هم روبه‌رو است. برخی از این چالش‌ها به صورت غیرقابل باوری ریشه در آرایه‌های آیه دارند. اگر مفسر با این آرایه‌ها به اندازه کافی آشنا باشد، به راحتی می‌تواند آنها را درنوردد.

برای ارائه نمونه‌ای از این موارد خوب است به چالشی که مفسران در تفسیر آیه خجسته «فَلَمَّا رَأَوْا أَيْدِيَهُمْ لَّا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَّرَهُمْ وَ أَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَّا تَخَفِ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ وَ امْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُمْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَ مِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود: ۷۱) و (۷۰) بدان گرفتار شده‌اند نگاهی بیندازیم. در این آیه کلمه «ضحکت» به کار رفته است که معنای غالبی آن خندیدن است و در موارد نادری نیز به معنای «حائض شدن» به کار رفته است. پس این کلمه را یا باید به معنای خندیدن همسر ابراهیم در حضور مهمانان یا به معنای حائض شدن او دانست.

چیدمان واژگانی آیه، حمل کردن کلمه ضحکت بر معنای غالبی‌اش (خنده) را بسیار دشوار می‌کند؛ البته خبر فرزنددار شدن که فرشتگان برای بانوی ابراهیم آورده‌اند برای بانویی که از جوانی به نازایی مبتلا بوده و حالا در کهنسالی و یائسگی هیچ امیدی به مادر شدن ندارد، بسیار خبر شادی‌آفرینی است، اما در این آیه بشارت فرشتگان با حرف عاطفه‌فا بر خنده بانو مترتب شده (فَضَحِكْتُمْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ) که نشان می‌دهد خنده بانو قبل از بشارت فرشتگان انجام شده است، از این رو نمی‌توان خنده‌اش را نتیجه شنیدن آن خبر دانست. بنابراین، حمل کلمه ضحکت بر معنای «خنده» کار ساده‌ای نیست.

برای همین هم برخی مفسران به فکر معنای دوم کلمه ضحکت افتاده‌اند که اگرچه غریب است، با متن آیه سازگاری بیشتری دارد؛ چراکه بر اساس این احتمال، آیه می‌خواهد بگوید بانویی که در سنین یائسگی بود ابتدا به صورتی غیرمنتظره و در همان حالتی که ایستاده بود ناگهان حائض شد و سپس فرشتگان به او بشارت مادر شدن دادند، اینکه خداوند درست لحظه‌ای پیش از شنیدن این بشارت او را حائض کرد در واقع نشانه‌ای الهی بود تا مژده مادر شدن در آن سن و سال برایش باورپذیر شود.

احتمال دوم اگرچه در نهایت سازگاری با دیگر نشانه‌های دلالت‌کننده متن بود، مشکلی داشت که گرایش به این احتمال را هم دشوار می‌کرد. آن مشکل این بود که مفسران حمل واژه‌های قرآن بر معنایی نادر و کم‌کاربرد را با فصاحت باشکوه قرآن کریم ناسازگار می‌دانستند.

همین مشکل موجب می‌شد بسیاری از مفسران برای پابندی به مقتضای فصیح بودن قرآن کریم از معنای دوم که با متن آیه سازگاری زیادی داشت منصرف شوند و با توجیه‌های نافرجامی به همان معنای نخست (خندیدن) بازگردند. علامه طباطبائی^{۴۱} با اینکه به صورت بنیادین معتقد است کلام الهی را نباید بر لغت شاذ و نادر حمل کرد،^{۴۱} در اینجا بی‌هیچ دغدغه‌ای به معنای دوم (ضحک به معنای حائض شدن) گراییده است.^{۴۲} این امر نشانه آن است که علامه طباطبائی^{۴۲} توانسته است مشکل حمل کلام الهی بر چنین لغت نادری را به گونه‌ای در ذهن خود حل کند و گرنه کسی که در جاهای دیگری از تفسیر خود از حمل واژگان قرآن بر معانی شاذ و نادر سخت گریخته است، چرا باید در اینجا کلام خدا را بر چنین معنای نادری حمل کند؟

خود علامه درباره چرایی حمل کردن کلام الهی بر این معنای نادر هیچ توضیحی نداده، اما صاحب این قلم بر آن است که وی در نهان‌خانه ذهنش به یکی از آرایه‌های دانش بدیع که یگانه راه حل این مشکل است، دلخوش بوده است. آن آرایه بدیع «ائتلاف اللفظ مع المعنی» است که سیوطی در تعریفش می‌نویسد:

«ائتلاف لفظ با معنا این است که الفاظ با معنای مراد ملائم باشند؛ اگر معنا فخیم شد الفاظ هم فخیم بشوند، اگر معنا جزیل شد لفظ هم جزیل بشود، اگر معنا غریب شد لفظ هم غریب بشود و...»^{۴۳}

بنابراین، یکی از زیبایی‌های گفتاری قرآن این است که هرگاه معنا غریب باشد لفظ نیز همدوش با آن به غرابت بگراید. مثلاً برادران یوسف به پدر - که پس از سالیان طولانی نه تنها یوسف را فراموش نکرده بود بلکه به شکل عجیب و غریبی شیفته‌تر و مشتاق‌تر هم شده بود - گفتند: این قدر یوسف را یاد می‌کنی که می‌میری. قرآن همین جمله آنان را در آیه «تَاللَّهِ تَفْتَنُوا تَذَكَّرُ يَوْسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ» (یوسف: ۸۵) نقل کرده و در آن چند واژه غریب به کار برده است: یکی حرف «تا» که در سوگند یاد کردن بر

لفظ جلاله کاربرد بسیار کمی دارد، دیگری کلمه «تفتؤ» که غالباً با حروف نفی و به شکل مافتی و لاتفتؤ و... به کار می‌رود و بدون حرف نفی کاربرد بسیار نادری دارد و سومی کلمه «حَرَصاً» که واژه‌ای نادر است.^{۴۴} در اینجا همین زیبایی موج می‌زند؛ چراکه چون مفهوم این جمله (نحوه یادکرد یعقوب از یوسف) مفهوم بسیار عجیب و غریبی بود، کلمات دال بر آن هم از باب ائتلاف لفظ با معنا غریب شده‌اند.

حال در آیه بانوی ابراهیم نیز چون حائض شدن ناگهانی بانویی کهنسال و یائسه و عقیم مفهومی بسیار غریب است هیچ باکی نیست که لفظی که برای بیان آن به کار می‌رود نیز لفظ غریبی مانند «ضحکت» باشد.

مفسرانی که از بیم غرابتِ واژه ضَحک (به معنای حیض) به برداشتی آکنده از اشکال و خودستیز متمایل شده بودند اگر با این آرایه بدیعی آشناتر بودند، هرگز مرتکب چنان خطایی نمی‌شدند، اما علامه طباطبائی و همراهانش شاید با تکیه بر شناختی که از همین آرایه زبانی داشتند، به برداشتی رسیده‌اند که نه اشکال و پرسشی را بی‌پاسخ می‌گذارد و نه با هیچ مبنای پذیرفته شده علمی تناقضی دارد.

ج. دریافت نکات و لطائف تفسیری از متن قرآن

برخی آرایه‌های علم بدیع صرفاً زیبایی‌آفرین نیستند، بلکه دوسویه‌ای از نشانه بودن و زیبایی هستند. نگاه مفسر به این گونه آرایه‌ها نباید صرفاً نگاهی زیبایی‌جو باشد، بلکه در کنار زیبایی‌جویی از این آرایه‌ها باید به معنایی از آنها نیز توجه شود. در اینجا چند نمونه از آرایه‌هایی را که معناداری‌شان مورد توجه علامه طباطبائی قرار گرفته است، مرور می‌کنیم:

نمونه اول: آرایه «طباق»^{۴۵}

طباق، یعنی آوردن دو کلمه متقابل در متن، یکی از آرایه‌های زیبایی‌ساز زبانی است. امروز در دانش‌های مربوط به زیبایی‌های زبانی درباره زیبایی‌آفرینی طباق بحث‌هایی درگرفته است، اما دانشمندان مسلمان در دانش بدیع بدون ارائه توضیح خاصی این ترفند زبانی را از آرایه‌های کلام دانسته‌اند.

حقیقت آن است که این ترفند زبانی علاوه بر زیبایی‌آفرینی می‌تواند معنادار هم باشد. بنابراین، مفسر نباید از کنار معناداری آن به آسانی عبور کند. علامه طباطبائی^{۴۶} در تفسیر

المیزان از معناداری این ترفند زبانی غفلت نکرده است. این قلم در اینجا به نمونه‌ای از معنایابی جناب علامه از این آرایه اشاره می‌کند و بحث تفصیلی درباره معناداری آرایه تضاد را به مجال مناسب وامی‌گذارد:

«قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ» (یس: ۸۰).

هرچند کلمه «شجر أخضر» و کلمه «نار» خود به خود تقابل برجسته‌ای ندارند، ارباب بلاغت حتی تقابل بین یک کلمه و لوازم معنای کلمه دیگر را هم از مصادیق تقابل دانسته‌اند؛ به طوری که مثلاً در آیه خجسته «أَغْرَقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا» (نوح: ۲۵) نیز کلمه «أغرقوا» را به لحاظ ملازمه‌ای که با آب دارد، با کلمه «نار» متقابل یافته و این آیه را آراسته به آرایه طباق معرفی کرده‌اند.^{۴۶} بر اساس این الگو در این آیه نیز «شجر اخضر» که غیرقابل اشتعال است با «نار» تضاد دلنشینی را سامان داده است. مخاطبان عصر نزول، معاد جسمانی را آن قدر غریب و عجیب می‌دانستند که وقوعش را باور نمی‌کردند، خداوند با این آیه می‌خواهد این ناباوری را از بین ببرد. برای همین در این آیه از هم‌نشینی درخت سبز و آتش تقابل معناداری آفریده تا نشان دهد که در میان افعال خدا کارهایی که به نظر انسان عجیب و غریب می‌رسد کم نیست؛ ساده‌ترین آن همین آتش است که او می‌تواند از درخت سبزی پدیدش آورد.

علامه طباطبائی^{۴۷} که در جای جای تفسیر المیزان آرایه تضاد را آستن معنای تعجب یافته، در اینجا هم از تضاد بین «شجر اخضر» و «نار» درمی‌یابد که آیه می‌خواهد انجام‌دادن کارهای «عجیب‌نما» و «غریب‌نما» به دست خداوند را عادی جلوه دهد و از طریق هم‌سان نشان دادن معاد جسمانی با آتش که ساده‌ترین کار خداوند است، از معاد جسمانی غرابت‌زدایی کند و سد ناباوری را در ذهن منکران معاد جسمانی درهم ریزد؛ چنانکه در ذیل آیه می‌نویسد:

«باز آفرینی انسان زنده از یک میت، از پدید آوردن آتش از درخت سبز - که متضاد

هستند - عجیب‌تر نیست...»^{۴۷}

نمونه دوم: تأکید المدح بما يشبه الذم^{۴۸}

آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم» پیش از این تعریف شد. خداوند در آیه ۷۴ سوره توبه (وَمَا تَقْمُوا إِلَّا أَنْ أُغْنَاهُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ) فرموده است: سبب دشمنی کفار با اسلام

فقط این بود که خدا و رسولش آنان را بی‌نیاز کردند (به آنان احسان کردند)! در چنین جمله‌ای شنونده انتظار دارد پس از کلمه «أَلَا» یکی از دلایل توجیه‌کننده دشمنی کفار با اسلام بیان شود، اما پس از الا چیزی ذکر می‌شود (أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُوهُ...) که باید مایه علاقه‌مندی آنان به اسلام و سپاسگزاری آنان از خدا و رسولش می‌شد نه سبب دشمنی آنان. در حقیقت آیه می‌خواهد اشاره کند که خدا و رسول به آنان بدی نکرده‌اند که سبب کینه‌ورزی آنان شود. اگر هم بخواهیم کاری از کارهای خدا و رسول را بد بشماریم که موجب دشمنی آنان شده باشد، شاید همین «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ...» باشد! یعنی وقتی کاری که بتوان آن را بد انگاشت «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ...» بوده، حالا احسان خدا و رسول چه بوده خدا می‌داند. پس، از این اسلوب فهمیده می‌شود که آنان افراد بسیار ناسپاسی بوده‌اند که احسان خدا و رسول را با نِقمت و دشمنی پاسخ داده‌اند.

از این‌رو، این اسلوب را اگرچه نمی‌توان از موارد «تأکید الذم بما يشبه المدح» دانست، می‌توان خودش را گونه‌ای از «تأکید التقبیح بما يشبه التوجیه» دانست؛ چراکه در اینجا هم خداوند با جمله‌ای که ساختارش با توجیه کین و لجاج مشرکان سازگار است بیان کرده است که منطقی‌ترین سببی که برای توجیه کین و لجاج آنان می‌توان بیان کرد نمک‌نشناسی و ناسپاسی در برابر احسان است! حال دلایل غیرمنطقی‌شان چیست خدا می‌داند.

چنان‌که اسلوب «تأکید الذم بما يشبه المدح» زیبایی‌آفرین و معنادار است، این اسلوب نیز، هم زیبایی‌آفرین است و هم معنادار؛ و چنین است که علامه طباطبائی^۹ از معناداری آن پرده برداشته و توضیح داده است که در این اسلوب خداوند چیزی را به جای ضد خودش ذکر کرده است؛ چون «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ» طبیعتاً باید برای توجیه شکر و سپاس به کار برود نه برای توجیه لجاجت و ستیزه‌جویی. وی سپس در ژرف فهمی همین اسلوب از این اسلوب معنای نکوهشی تهکم‌آمیز را برداشت کرده و درباره تعبیر «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ» نوشته است:

فهو من قبيل وضع الشيء موضع ضده؛ وضع فيه الإغناء — وهو بحسب الطبع سبب للرضى و الشكر — موضع سبب النقمة و السخطة كالظلم و الغضب و إن شئت قلت: وضع فيه الإحسان موضع الإساءة، ففيه نوع من التهكم المشوب بالذم؛^۹ این تعبیر، کاریست چیزی به جای متضاد خودش است؛ زیرا در آن، کلمه اغنا — که از اسباب رضایت و شکر است — در جایگاه چیزی مثل ظلم و غضب — که از اسباب نِقمت و نارضایتی است — به کار رفته است؛ به عبارت دیگر احسان به جای اسائه به کار رفته تا متن دارای معنای "تهکم همراه با سرزنش" باشد.

نمونه سوم: آرایه التفات

التفات این است که متکلم ابتدا صیغه تکلم یا خطاب یا غیبت را بجا به کار برد، سپس به گونه‌ای پیش‌بینی نشده سیاق سخن را از صیغه‌ای که به کار برده به صیغه‌ای دیگر تغییر بدهد.^{۵۰}

التفات نیز یکی دیگر از همان دوسویه‌های معنایی و زیبایی در زبان است که غفلت از خود آن موجب خطا در فهم سطحی‌ترین لایه زبان قرآن و غفلت از معناداری آن نیز سبب محرومیت از ژرف‌فهمی متن قرآن کریم می‌شود. علامه طباطبائی^{۵۱} در جای‌جای تفسیر المیزان از این عنصر زبانی سخن به میان آورده و گاه به ژرف‌فهمی معنای آن نیز پرداخته است.

در آیه آغازین سوره خجسته اسراء صنعت التفات به کار رفته است «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» چراکه خداوند متعال ابتدا از خودش به صورت اسم ظاهر (الذی اسری) که در حکم صیغه غایب است یاد کرده، اما در کلمه «بارکنا» از خودش با ضمیر متکلم مع‌الغیر یاد کرده و در پایان آیه هم باز از ضمیر غایب (انه هو السميع) استفاده کرده است.

علامه طباطبائی^{۵۲} در رمزگشایی از معنای این التفات می‌نویسد:

نکته این التفات اشاره به این معنا است که اسراء و آیه‌های بزرگ الهی که در شب معراج به پیامبر نشان داده شد، از ساحت عظمت و کبریای الهی و آستان عزت و جبروت الهی صادر شده است. بنابراین، چنین واقعه‌ای از کارکردهای سلطنت عظمای او و تجلیات خداوند با آیات کبرایش قلمداد می‌شود.^{۵۱}

آنچه در این آیه معنای عظمت و جبروت الهی را می‌رساند، همان جمع بودن ضمیر متکلم (بارکنا) است و در ابتدای امر به نظر می‌رسد التفات از آن جهت که التفات است نقشی در دلالت بر این معنا ندارد، اما علامه در ادامه تصریح می‌کند که اگر این التفات نبود چنین معنایی از متن آیه قابل برداشت نبود.^{۵۲} توضیح این سخن علامه آن است که در اینجا خداوند اگر از همان آغاز همه فاعل‌ها را به صورت جمع به کار برده بود ممکن بود مخاطب معناداری این ضمیر جمع را یا اصلاً نبیند یا به اندازه کافی برجسته نبیند. در حقیقت خداوند با افکندن نوعی دیگرگونی بین فاعل فعل‌ها معناداری ضمیر جمع را در اینجا برای مخاطب برجسته (Agrandissement) کرده و در او این انگیزه را ایجاد کرده است که به معنای ضمیر در کلمه «بارکنا» توجه بیشتری بکند.

د) نقش تخلص در سیاق پژوهی تفسیری

تخلص یکی از ترفندهای شاعرانه شعر عربی است. شاعران عرب شعرشان را درباره هر موضوعی که بود معمولاً با چند بیت عاشقانه - که در اصطلاح خودشان تشبیب نامیده می‌شد - آغاز می‌کردند و بعد با ترفندی شاعرانه از این تشبیب عبور می‌کردند و به موضوع اصلی شعرشان می‌پرداختند. عبور از این تشبیب آغازین به شکلی بسیار هنرمندانه انجام می‌شد؛ چندان که خوانندگان غیرحرفه‌ای شعر به راحتی متوجه نمی‌شدند که دقیقاً در کدام بیت یا مصراع این عبور اتفاق می‌افتد. چنین عبور هنرمندانه‌ای را که غالباً با نوعی نهم‌روشی و در نتیجه با اغفال خواننده انجام می‌شد، تخلص می‌نامیدند. تخلص علاوه بر تشبیب آغازین شعر در جاهای دیگر شعر هم - وقتی شاعر شعرش را از موضوعی به سوی موضوع دیگری می‌کشاند - روی می‌داد و موجب زیبایی شعر می‌شد. در کتب بلاغی در پایان علم بدیع در مبحث سَرَقات شعریه تخلص یکی از آرایه‌های شعر شمرده می‌شود.^{۵۳}

تخلص در شعر فارسی هم کاربرد دارد؛ مثلاً در شعری که یکی از شاعران جوان^{۵۴} برای حضرت معصومه علیها السلام سروده است، تخلص هنرمندانه‌ای وجود دارد:

با همین چشمهای خود دیدم زیر باران بی‌امان بانو!

در حرم قطره قطره می‌افتاد آسمان روی آسمان بانو!

صورت‌م قطره قطره حس کرده‌ست چادرت خیس می‌شود اما

به خدا گریه‌های من گاهی دست من نیست مهربان بانو!

گم شده خاطرات کودکی‌ام گریه گریه در ازدحام حرم

باز هم آمدم که گم بشوم، من همان کودکم، همان، بانو!

باز هم مثل کودکی هر سو می‌دوم در رواق تو در تو

دفترم دشت و واژه‌ها آهو.....، گفتم آهو و ناگهان بانو...!

شاعری در قطار قم - مشهد چای می‌خورد و زیر لب می‌گفت:

شک ندارم که زندگی یعنی طعم سوهان و زعفران، بانو!

شاعر در بیت چهارم به بهانه کلمه آهو که در این بیت هیچ ربطی هم به آهوی امام

هشتم علیها السلام ندارد از حرم حضرت معصومه علیها السلام خارج می‌شود و خواننده را سوار قطار قم -

مشهد می‌کند و او را راهی حرم امام رضا علیها السلام می‌کند. این کلمه آهو که گذرگاه دیرباب و

شاعرانه‌ای برای عبور از حرم حضرت معصومه علیها السلام به سوی حرم امام رضا علیه السلام فراهم می‌آورد، همان تخلص هنرمندانه‌ای است که بر شیرینی این شعر می‌افزاید.

قرآن کریم با اینکه مطالبش کاملاً به هم پیوسته‌اند؛ از بیان گسسته‌نمایی بهره برده است. یکی از دشواری‌های تفسیر، یافتن همان پیوستار پنهان و دیربایی است که مطالب گسسته‌نمای قرآن را به هم پیوند می‌دهد؛ به ویژه برای مفسر سیاق‌گرایی مانند علامه طباطبائی رحمته الله یافتن این پیوستار پنهان دغدغه بسیار مهمی است، چون کشف سیاق‌مندی آیات بدون یافتن این ارتباط میسر نیست.

قرآن کریم در پیوند دادن مطالب متنوعی که در یک سوره طرح کرده، از همین آرایه زیبا (تخلص) بهره برده است. ناآشنا بودن مفسر با این ترفند شاعرانه از آن‌رو، که سبب بیگانگی او با پیوستار آیات قرآن و در نتیجه غفلت او از سیاق‌مندی آیات می‌شود، برداشت‌های تفسیری او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. علامه طباطبائی رحمته الله را به حق باید قهرمان عرصه رمزگشایی از بیان گسسته‌نمای قرآن دانست. وی در تفسیر *المیزان* بیش از بیست مرتبه از طریق آرایه تخلص پیوستار نهان شده در بیان گسسته‌نمای قرآن را یافته است^{۵۵} تا بتواند پس از دستیابی به سیاق آیات به تفسیرشان بپردازد.

در آیه «وَاکْتَبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف: ۱۵۶-۱۵۷) پیوستار آیات ابهامی دارد که موجب دشواری فهم آن می‌شود. علامه طباطبائی رحمته الله بر آن است که خداوند در آیه ۱۵۶ در پاسخ به مناجات موسی از خودش با ضمیر متکلم یاد کرده (عَذَابِي... وَرَحْمَتِي) تا نشان دهد که در پاسخ دادن به مناجات بندگانش خودش به تنهایی و بی‌واسطه سخن می‌گوید، اما در پایان این آیه «الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» که سخن را به یادکردن از عظمت نشانه‌های خود کشانده، با تبدیل ضمیر مفرد به ضمیر جمع (التفات) که نشانه عظمت او است، به عظمت آیاتش اشاره کرده است.^{۵۶} علامه در اینجا علاوه بر اینکه از طریق آرایه التفات به ژرف‌فهمی آیه پرداخته، همین التفات را وسیله‌ای برای عبور هنرمندانه (حسن تخلص) از آیه ۱۵۶ به آیه

۱۵۷ نیز یافته و بدین ترتیب از طریق یافتن پیوستار آیات، سیاق آیات را کشف کرده است. وی در این باره نوشته است:

التفاتی که در جمله «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» به کار رفته... ظاهراً نکته‌اش این است که خداوند می‌خواهد این آیه را به آیه بعدی... متصل کند... پس اینکه فرمود: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» و نفرمود: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» برای این است که به نحو لطیفی آیات بعدی را با آیات قبل از این آیه متصل کند و این یکی از شگفت‌انگیزترین سیاق‌های قرآن است. دقت کنید که جای دقت است.^{۵۷}

نتیجه‌گیری

۱. بازخوانی سرگذشت دانش بدیع نشان می‌دهد که نمی‌توان گستره این دانش را به همان چند آرایه‌ای که در پایان کتب بلاغی درج شده محدود انگاشت، بلکه باید این دانش را دارای هویتی مستقل و قلمروی گسترده دانست. چنین برداشتی از علم بدیع موجب می‌شود اثبات ادعای «بی‌تأثیری این دانش در دانش تفسیر» بسیار دشوار شود.
 ۲. خوانش دقیق عبارات موجود در کتب پیشوایان علوم قرآنی نشان می‌دهد که آنان نیز اثرگذاری دانش بدیع را در دانش تفسیر هرگز نفی نکرده‌اند.
 ۳. از آنجا که آرایه‌های زبانی متن، با سایه‌ها و لایه‌های معنایی متن در هم تنیده‌اند، بدون توجه جدی به زیبایی‌های یک متن زیبا نمی‌توان معنای آن را به صورت کامل صید کرد.
 ۴. علامه طباطبائی^ع در جای‌جای تفسیر المیزان متن فهمی قرآنی خود را با تکیه بر آرایه‌شناسی زبانی به سامان رسانده است. از میان آرایه‌هایی که در فهم آیات مورد استفاده وی قرار گرفته می‌توان به التفات، حسن تخلص، تأکید المدح بما یشبه الذم، طباق و... اشاره کرد که در این میان سیاق‌گرایی گسترده این مفسر فرزانه موجب روی آورد وسیع وی به آرایه حسن تخلص نیز شده است.
- چهار نکته مذکور ما را به این نتیجه می‌رساند که هرچند برخی محققان هم‌روزگار ما با رد کارکرد تفسیری دانش بدیع ارزش این دانش را در زیبایی‌شناسی قرآن حصر کرده‌اند، این حصر‌گرایی ادعای پذیرفته‌ای نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمدبن مکرم ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۸، ص ۶.
۲. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، *المختصر*، ج ۲، ص ۱۳۶.
۳. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۱۹ - ۲۵۲؛ احمد هاشمی، *جواهر البلاغة*، ص ۳۵۹ - ۳۶۷.
۴. مثلاً در جمله «إن زیدا قائم»، معنای اولیه همان اسناد قیام مؤکد به زیّد است، اما با توجه به اینکه گوینده با تأکید کردن می‌خواهد انکار و تردید مخاطب را از بین ببرد همین رد انکار و تردید مخاطب معنای ثانویه است. برای آشنایی بیشتر با چستی معنای ثانویه، ر.ک: احمد هاشمی، همان، ص ۳۹؛ عبدالحکیم سیالکوتی، *حاشیة السیالکوتی علی المطول*، ص ۴۱.
۵. ر.ک: شوقی ضیف، *تاریخ و تطور علم بلاغت*، ص ۴۳۰؛ اسماعیل سعادت، *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۱، ص ۷۴۰.
۶. وی از نواع توانای شیعی و دارای قریحه‌ای سرشار در ادب، و صاحب کتاب‌های *الحدائق الندیة فی شرح الصمدیة و الطراز الاول* و کتاب *فاخر ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین* است که به‌مثابه دایرة‌المعارفی ارزشمند در شرح صحیفة سجادیه از خامه شاعرانه او تراویده است.
۷. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *تسنیم*، ج ۱، ص ۵۲۳.
۸. به عنوان نمونه ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۴، ص ۲۱۴؛ سیدحسین بروجردی، *تفسیر الصراط المستقیم*، ج ۱، ص ۱۸۴؛ محمدعلی الصابونی، *التبیان فی علوم القرآن*، ص ۱۵۹ و ۱۶۱، محمدحسین الذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ج ۱، ص ۲۶۷؛ سید محمود آلوسی، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، ص ۶؛ ابراهیم ابیاری، *الموسوعة القرآنیة*، ج ۹، ص ۲۰.
۹. بدرالدین زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۴۲۱ (النوع الحادی و العشرون).
۱۰. در این مورد اصولیان را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: عده‌ای معانی و بیان را از شرایط کمال اجتهاد دانسته‌اند، ولی بدیع را حتی در شرایط کمال آن نیز نشموده‌اند؛ عده‌ای دیگر معانی و بیان را از شرایط اجتهاد و بدیع را از شرایط کمال اجتهاد دانسته‌اند؛ اما عده‌ای مانند شیخ حر عاملی حتی بدیع را هم از شرایط اجتهاد دانسته‌اند (ر.ک: شیخ حر عاملی، *الفوائد الطوسیة*، ص ۴۱۹؛ وحید بهبهانی، *الفوائد الحائریة*، ص ۳۴۱؛ سیدمحمد مجاهد، *مفاتیح الأصول*، ص ۵۷۲ و ۵۷۳).
۱۱. مانند زمخشری در *دباجة کشاف*؛ ر.ک: محمود زمخشری، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۱، ص ۲.
۱۲. جلال‌الدین سیوطی، *التحیر فی علم التفسیر*، ص ۵۲؛ همچنین ر.ک: سید محمود آلوسی، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، ص ۶ و ۷.
۱۳. سید محمود آلوسی، همان، ج ۱، ص ۷.
۱۴. محمود رجبی، *روش‌شناسی تفسیر*، ص ۳۳۵ و ۳۴۸.
۱۵. ر.ک: ولی‌الله نقی‌پورفر، مقاله «تدبر در قرآن».
۱۶. تعبیر «فیها دار الخلد» در قرآن کریم فقط در آیه کریمه «ذلک جزاء أعداء اللّٰه النّار لهم فیها دار الخلد جزاء بما كانوا بآیاتنا یجحدون» (فصلت: ۲۸) به کار رفته است که در آنجا سخن از بهشت نیست، بلکه سخن از دوزخ است!

۱۷. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۴۹۶.
۱۸. زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۱۹۸.
۱۹. محمدطاهر ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۴۷.
۲۰. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۳۸۸ و ۳۸۹.
۲۱. شاعران عرب گاه از مضامین شعر یکدیگر در شعر خود استفاده می‌کردند. در نقد شعر عربی این امر گاه نه تنها امری ناپسند نبود، بلکه از زیبایی‌های شعر نیز شمرده می‌شد. دانش بدیع این مباحث را در ذیل عنوان سرقات شعریه واکاوی می‌کند. در سرقات شعریه افزون بر سرقت‌های ناپسند و سرقت‌های پسندیده از دیگر آرایه‌های اختصاصی شعر، مانند حسن تخلص نیز بحث می‌شود.
۲۲. ر.ک: محمود زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۱۴۳.
۲۳. ر.ک: محمد ابوموسی، البلاغة القرآنیة فی تفسیر الزمخشری و أثرها فی الدراسات البلاغیة، ص ۲۳۵.
۲۴. جلال‌الدین سیوطی، التحبیر فی علم التفسیر، ص ۵۲؛ سیدمحمد آلوسی، روح المعانی، ج ۱، ص ۶ و ۷.
۲۵. ر.ک: محمود زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۱۴۳.
۲۶. ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، التحبیر فی علم التفسیر، ص ۴۹۰.
۲۷. همو، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۲۱۴.
۲۸. شیخ حر عاملی، الفوائد الطوسیة، ص ۴۱۹.
۲۹. ر.ک: محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، ص ۱۰ و ۱۱.
۳۰. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۸۴ - ۲۸۶.
۳۱. با این حال شگفت آنکه وی در شمارش علوم مورد نیاز مفسر نه از معانی و بیان سخن می‌گوید و نه از بدیع! (ر.ک: محمدهادی معرفت، تفسیر و مفسران، ج ۱، ص ۵۱ - ۶۰). در مبحث زیبایی‌شناختی و اعجاز ادبی قرآن هم وقتی به آرایه‌های علم بدیع می‌رسد تنها از تأثیر این علم در زیبایی‌شناسی قرآن سخن می‌گوید (ر.ک: همو، التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، ص ۵۹۳ - ۶۰۴).
۳۲. ر.ک: احمد هاشمی، جواهر البلاغه، ص ۳۱۲ و ۳۱۳.
۳۳. ر.ک: محمدفاضل لنگرانی و شهاب‌الدین اشراقی، آیه التطهیر رؤیة مبتكرة، ص ۷۹ - ۸۴.
۳۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طهرانی، مهر تابان، ص ۲۱۰ و ۲۱۱.
۳۵. ر.ک: احمد هاشمی، جواهر البلاغه، ص ۳۱۲.
۳۶. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۲۷۰.
۳۷. ر.ک: احمد هاشمی، همان، ص ۳۱۰.
۳۸. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۱۹، ص ۹۶.
۳۹. رأی این مفسران را ابوالفتوح رازی در تفسیر خود نقل کرده است (ر.ک: ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۳۳۶).
۴۰. سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۱۴، ص ۳۸۴.
۴۱. ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۱۶۸.

۴۲. ر.ک: همان، ج ۱۰، ص ۳۲۳.
۴۳. جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۳، ص ۲۹۹.
۴۴. ر.ک: همان.
۴۵. ر.ک: احمد هاشمی، *جواهر البلاغه*، ص ۳۱۳.
۴۶. ر.ک: خطیب قزوینی و دیگران، *شروح التلخیص*، ج ۴، ص ۲۸۷.
۴۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، ص ۱۱۲.
۴۸. سعدالدین تفتازانی، *مختصر*، ج ۲، ص ۱۷۷.
۴۹. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۹، ص ۳۴۰ و ۳۴۱.
۵۰. سکاکی تعریف وسیع‌تری برای التفات ارائه کرده بود. او افزون بر این جایی را که در آن صیغۀ تکلم یا خطاب یا غیبت از همان نخست به صورت غیرمنتظره به کار برود و تغییری هم روی ندهد هم التفات نامیده بود (ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۳، ص ۲۸۹).
۵۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۳، ص ۷.
۵۲. ر.ک: همان.
۵۳. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۲، ص ۲۴۷.
۵۴. سیدحمید برقی.
۵۵. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱ ص ۴۳، ۴۲؛ ج ۲ ص ۴۳۷؛ ج ۴ ص ۹۱؛ ج ۷ ص ۲۶۸؛ ج ۸ ص ۲۰، ۱۱۳، ۲۷۲، ۲۸۸؛ ج ۱۲ ص ۱۰، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۹۸؛ ج ۱۴ ص ۲۴۴؛ ج ۱۶، ص ۳۸۱؛ ج ۱۸، ص ۶۲؛ ج ۱۹، ص ۲۶۸، ۲۶۳؛ ج ۲۰ ص ۳۸، ۱۹۹، ۲۲۹.
۵۶. همان ج ۸، ص ۲۷۷.
۵۷. «وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» وَمَا فِيهِ مِنَ الْعُدُولِ مِنَ التَّكْلِمْ وَحْدَهُ - السِّيَاقُ السَّابِقُ - إِلَى التَّكْلِمْ مَعَ الْغَيْرِ فَالظَّاهِرُ أَنَّ النِّكْتَةَ فِيهِ إِجَادَ الْإِتِّصَالَ بَيْنَ هَذِهِ الْآيَةِ وَالْآيَةِ التَّالِيَةِ الَّتِي هِيَ نَوْعٌ مِنَ الْبَيَانِ لِهَذِهِ الْجُمْلَةِ أَعْنَى قَوْلِهِ: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» فَإِنَّ الْآيَةَ التَّالِيَةَ - كَمَا سَيَجِيءُ - بِمَنْزِلَةِ الْمَعْتَرِضَةِ مِنَ النَتِيْجَةِ الْمَأْخُوْذَةِ فِي ضَمَنِ الْكَلَامِ الْجَارِي، وَسِيَاقَهَا سِيَاقٌ خَارِجٌ عَنِ سِيَاقِ هَذِهِ الْقِطْعَةِ الْمَعْتَرِضَةِ لِلْمَشَافَهَةِ وَالْمُنَاجَاةِ بَيْنَ مُوسَى وَبَيْنَهُ تَعَالَى رَاجِعٌ إِلَى السِّيَاقِ الْأَصْلِيِّ السَّابِقِ الَّذِي هُوَ سِيَاقُ الْمَتَكَلِّمْ مَعَ الْغَيْرِ. فَبِتَبْدِيلِ «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» إِلَى قَوْلِهِ: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» يَتَّصِلُ الْآيَةُ التَّالِيَةُ بِسَابِقَتِهَا فِي السِّيَاقِ بِنَحْوِ لَطِيفِ فَافْهَمُ ذَلِكَ وَتَدَبَّرْ فِيهِ فَإِنَّهُ مِنْ أَعْجَبِ السِّيَاقَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ (همان، ج ۸، ص ۲۷۷ و ۲۸۸).

منابع

- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ، ۱۴۲۰ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
- ابوموسی، محمد، *البلاغه القرآنیة فی تفسیر الزمخشری و أثرها فی الدراسات البلاغیة*، القاهرة، مكتبة وهبه، ۱۹۸۸/۱۴۰۳.
- أبیاری، ابراهیم، *الموسوعة القرآنیة*، بیروت، مؤسسة سجل العرب، ۱۴۰۵ ق.
- ألوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- بروجردی، سید حسین، *تفسیر الصراط المستقیم*، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶ ق.
- تفتازانی، سعد الدین، *المختصر*، قم، منشورات دارالحکمه، بی تا.
- الذهبی، محمد حسین، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- رازی ابوالفتح، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- رجبی، محمود و دیگران، *روش شناسی تفسیر*، قم، الهادی، ۱۳۷۹.
- زركشي، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰ م.
- زمخشري محمود، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج سوم، بیروت دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق
- سعادت، اسماعیل، *دانش نامه زبان و ادب فارسی*، تهران، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۴.
- السیالکوتی، عبدالحکیم، *حاشیة السیالکوتی علی المطول*، قم، منشورات الرضی، بی تا.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الإتقان فی علوم القرآن*، قم، منشورات شریف رضی، بی تا.
- ، *التحیر فی علم التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ ق.
- الصابونی، محمد علی، *التبیان فی علوم القرآن*، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۵/۱۴۰۵.
- الضیف، شوقی، *تاریخ و تطور علوم بلاغت*، ترجمه: محمدرضا ترکی، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- طهرانی، سید محمد حسین، *مهر تابان*، بی جا، باقر العلوم، بی تا.
- عاملی، شیخ حرّ، *الفوائد الطوسیة*، قم، المطبعة العلمیة، ۱۴۰۳ ق.
- فاضل لنکرانی، محمد و شهاب الدین اشراقی، *آیة التطهیر رؤیة مبتكرة*، بی جا، بی نا، ۱۹۹۵/۱۴۱۶.
- قزوینی (خطیب)، جلال الدین عبدالرحمان و دیگران، *شروح التلخیص*، بیروت، دار الإرشاد الإسلامی، بی تا.
- مجاهد، سید محمد، *مفاتیح الأصول*، قم، مؤسسه آل البیت، بی تا.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- معرفت محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه التمهید، ۱۳۷۹.
- ، *التمهید فی علوم القرآن*، ج دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- بهبهانی، وحید، *الفوائد الحائریة*، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ ق.

هاشمی، احمد، جواهر البلاغة، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۰ ق.

نقی پورفر، ولی‌الله، مقاله «تدبر در قرآن».

www.andisheqom.com



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی