

جایگاه و کارکرد اشعار و امثال عربی در تفسیر مجمع البیان طبرسی

دکتر سید مرتضی حسینی^۱

چکیده

از کهن‌ترین گرایش‌های تفسیری، تفسیر ادبی است که با تمرکز بر علوم ادبی (لغت، صرف، نحو و بلاغت) به دنبال فهم صحیح آیات قرآن کریم می‌باشد. «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی (م. ۵۴۸ ه.ق.) از جمله تفاسیر جامع اجتهادی و از حیث ادبی از غنی‌ترین آن‌ها به شمار می‌آید. طبرسی در این کتاب با طرح جنبه‌های معناشناسی واژه‌ها، اعراب آیات، تحلیل‌های صرفی، قرائت‌های قرآنی و مباحثی از این دست، به این علم، خدمتی شایان کرد. نگارنده این سطور، رویکرد مؤلف را در استفاده از اشعار و امثال عربی برای ارائه یک تفسیر جامع بررسی نموده است. پژوهش حاضر بیانگر آن است که مفسر ارجمند برای تأیید یا تبیین یا رد مباحث و دیدگاه‌های لغوی، صرفی، نحوی، بلاغی، اعتقادی و وجوه قرائت‌ها به ابیات و مثل‌های عربی استشهاد کرده است. روش تحقیق، به صورت کتابخانه‌ای و مبتنی بر تجزیه و تحلیل داده‌ها می‌باشد.

واژگان کلیدی: اشعار و امثال عربی، تفسیر ادبی، مجمع البیان، طبرسی.

۱- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بیرجند mh@iaubir.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۲

مقدمه

از علوم مهمی که مسلمانان از صدر اسلام تاکنون به آن عنایت داشته اند، علم تفسیر قرآن کریم است. در این مسیر، تفسیرهایی متعدد با گرایش‌هایی متنوع نگاشته شده که مجمع البیان طبرسی، یکی از مهم‌ترین آن‌ها به شمار می‌آید. طبرسی که از بزرگان قرن پنجم و ششم هجری است، تفسیر جامع^۱ و بلندآوازه خود را با رویکرد جدید تحلیلی-ادبی-بلاغی تدوین نمود. وی در این اثر به مسایل ادبی از صرف و نحو و لغت و اشتقاق، اهتمام خاص داشته و نکات نحوی و لغوی آیات را به صورت مبسوط، مورد بررسی قرار داده است. به این سبب، اثر او از حیث ادبی از گرانمایه‌ترین آثار بر جای مانده و نمونه‌ای کامل از یک تفسیر ادبی است. حال این پرسش مطرح است که با توجه به ادبی بودن این تفسیر، آیا نویسنده به اشعار و امثال عربی استشهاد نموده است؟ سبک مؤلف در بهره‌گیری از ابیات و امثال عربی به چه صورت است؟ فرض پژوهش این نکته است که با توجه به ادیب بودن مفسر، مجمع البیان مشتمل بر شواهد شعری و امثال عربی است و این شواهد برای تبیین یا تأیید یا رد نظرات و مباحث ادبی و اعتقادی می‌باشد.

۱- تفسیر ادبی

تفسیر ادبی از ریشه‌دارترین گرایش‌های تفسیری است که با تکیه بر هماهنگی زبان قرآن با زبان قوم، یعنی عربی، به فهم و تفسیر صحیح آیات می‌پردازد. مفسر در تفسیر ادبی، یا به بیان عناصر صرفی، نحوی، نکات بلاغی، واژه‌شناسی، بیان معنای لغات مشکل (غریب القرآن) و بررسی قرائت‌های مختلف می‌پردازد - مانند روش طبرسی در تألیف مجمع البیان- یا با بیان تصویرهای فنی و هنری آیات، به نکات تربیتی و هدایتی قرآن اشاره می‌کند - مانند سبک سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن. از مجموع تلاش‌های تفسیری مفسران و دانشمندان با گرایش به علوم ادبی و زبانی، از قرن دوم به بعد، سه شاخه تفسیری پدید آمد: لغوی، نحوی - اعرابی، بیانی - بلاغی. (طیب حسینی، ۱۳۸۹: ۱۴۲/۸-۱۶۱).

مطالعه آثار تفسیری صدر اسلام نشان می‌دهد که مهم‌ترین محور دقت و کنکاش مفسران طبقه نخست، متوجه نقل حدیث سپس دقت در معانی لغوی واژگان قرآن بوده است (اسلامی، ۱۳۷۵: ۱۰۶). از مصادر مهم که در فهم معانی الفاظ و کلمات قرآن کریم، حایز اهمیت بوده و مفسران نخستین از آن بهره جسته اند، شعر عرب است. ابن عباس (م. ۶۸ هـ.ق.) اولین و سرآمدترین

مفسری است که از این مصدر به نحو احسن استفاده کرد و در فهم الفاظ غریب قرآن، از شعر مدد گرفت و به آن استشهاد نمود (ابن سعد، ۲۰۰۱: ۳۱۶/۲). پس از او کسانی مانند سعید بن جبیر (م. ۹۴ هـ.ق.)، عکرمه (م. ۱۰۵ هـ.ق.)، ضحاک بن مزاحم (م. ۱۰۵ هـ.ق.)، ابن زید (م. ۱۸۲ هـ.ق.)، اسماعیل سدّی کوفی (م. ۱۲۸ هـ.ق.)، به این روش اتکا و در تفسیر برخی مفردات، از شعر عرب به عنوان پشتوانه معنایی الفاظ استفاده کردند. (طیّار، ۱۴۲۲: ۷۳-۷۶) از این رو ابن عباس را بنیانگذار شیوه تفسیر لغوی قرآن به حساب آورده اند (حسینی، ۱۳۹۰: ۲۰-۵۷). از شواهد روشن بر جای مانده این شیوه تفسیری، پرسش های نافع بن ازرق از ابن عباس است. نافع قریب به ۲۰۰ پرسش درباره معنای واژه های قرآنی مطرح، و ابن عباس در پاسخ او، به همین مقدار از اشعار جاهلی استشهاد می کند (سیوطی، ۲۰۰۸: ۲۵۸-۲۸۱).

این شیوه تفسیری ابن عباس در استشهاد به اشعار عربی برای شرح و تفسیر لغات قرآن، مورد توجه مفسران پس از او واقع شد. طبرسی نیز در مجمع البیان، با استفاده از این روش و البته با بسط حوزه کارکردی، برای تبیین و توضیح آیات قرآن کریم، به اشعار و امثال عربی استناد نمود و رویکرد ادبی پیشینیان را به کمال آن رساند. تعداد شواهد شعری تفسیر مجمع البیان، بدون احتساب موارد تکرار ۲۱۱۷ بیت و شمار ابیات با احتساب موارد تکرار، ۳۲۶۰ بیت است (افتخاری، ۱۳۸۷: ۸۳۳). در سده ۱۱ قمری، محمد حسین بن میرزا طاهر قزوینی، از علمای عصر صفوی، شواهد شعری تفسیر مجمع البیان را از ابتدای قرآن تا ابتدای سوره نساء، در کتابی با عنوان شرح شواهد مجمع البیان، شرح داده است. این کتاب دو جلدی، در سال ۱۳۳۸ شمسی، توسط سید کاظم موسوی میاموی و در سال ۱۳۷۹ شمسی، با کوشش محمد باقر بهبودی تصحیح شده است.

۲- طبرسی و مجمع البیان

ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (۴۶۸ - ۵۴۸ هـ.ق.) ملقب به امین الاسلام و امین الدین، مفسر، محدث، فقیه، متکلم، ادیب، لغوی و ریاضی دان و از عالمان مشهور شیعی در قرن ششم هجری است که جایگاه او در تفسیر، تمام ابعاد و جوانب علمی اش را تحت الشعاع قرار داده و سبب شده است که او در دنیای دانش، به عنوان مفسری بزرگ شناخته شود.

تألیفات طبرسی بیش از ۲۰ اثر که بعضی از آن ها موجود اما از برخی جز نامی، باقی نمانده است. از میان این آثار، سه کتاب در زمینه تفسیر نگاشته شده است. نخستین آن ها، «مجمع البیان

لعلوم القرآن» - چنان که خود در مقدمه گفته (طبرسی، ۱۹۸۸: ۷۷/۱) - یا «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» است - چنان که مترجمان و فهرست نویسان نگاهشده‌اند. این کتاب در سال های ۵۳۰ تا ۵۳۴ یا ۵۳۶ تدوین شده است و از آن با نام تفسیر کبیر (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲/۱) یاد می‌کنند. «الکاف الشّاف من کتاب الکشاف» و «جوامع الجامع» دو اثر دیگر تفسیری او است، هر چند از الکاف الشّاف، اثری در دست نیست.

عصر طبرسی را باید دوره شکوفایی علم تفسیر نامید، چرا که هم زمان با اثر او، کشف الاسرار میبدی، کشاف زمخشری، روض الجنان ابوالفتوح رازی و جز آن‌ها به رشته تحریر درآمد. چنان که دوران او را باید دوره گذر از مرحله تفسیرنویسی تک بعدی به دوره تفسیر نوین دانست. در این زمان است که التبیان شیخ طوسی و منابع ارزشمند دیگر که به ابعاد گوناگون ادبی، لغوی، تاریخی، فقهی، کلامی، عرفانی و مانند این‌ها آیات می پرداختند، تألیف گردید و در این میان، مجمع البیان طبرسی جایگاهی ممتاز کسب کرد. این اثر را باید در رده تفاسیر جامع جای داد که به جنبه‌ای خاص محدود نمی‌شوند؛ هر چند رنگ و بوی ادبی آن بیش‌تر مشهود است (حکیم باشی، ۱۳۸۱: ۸).

مجمع البیان، از مهم‌ترین و ارجمندترین تفاسیری است که به زبان عربی نگاهشده و از مفاخر علمی جهان اسلام به شمار می‌آید. این تفسیر گرانسنگ که شامل تمام آیات قرآن است، به اتفاق آرای شیعه و اهل سنت، در جامعیت، اتقان، استحکام مطالب، بی نظیر بودن ترتیب و تنظیم و تنسيق ابواب، روش تفسیر و تبیین مفاهیم آیات شریفه و انصاف در پژوهش، از منزلتی خاص و جایگاهی ویژه برخوردار بوده که بر ارباب معرفت، پوشیده نیست. شیخ محمود شلتوت، رئیس اسبق دانشگاه الازهر، در مقدمه مبسوطی که بر چاپ مصری مجمع البیان نگاهشده، می‌گوید: «مجمع البیان در بین کتاب‌های تفسیری قرآن بی‌همتا است. این تفسیر، با گستردگی خاص و ژرفای ویژه و عمق معانی و تنوع مباحثش و در تبویب و تنظیم و ویرایش، از امتیازی خاص برخوردار است که در میان تفاسیر پیشین، چنین ترتیبی وجود نداشته و در بین آثار پس از آن نیز کم نظیر است.» (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۷: ۴۰۷/۲). هم او درباره ویژگی ارزشمند متن محوری (قرآن محوری) این تفسیر می‌گوید: «این کتاب تنها تفسیری است که به عنوان خدمت به قرآن نوشته شده است. نه این که (مانند برخی از تفاسیر) به وسیله قرآن به اهل لغت خدمت کند، یا به وسیله قرآن به فقها خدمت کند. یا این که آیات قرآن را با علم نحو سیبویه یا علم بلاغت عبدالقاهر جرجانی، یا علم

فلسفه یونان و روم تطبیق نماید؛ و نه آن که حکم کند قرآن طرفدار مذهب هایی است که خود آن مذهب ها باید تسلیم حکم قرآن باشند.» (دوانی، ۱۳۴۲: ۴۷).

این اثر سترگ، در بردارنده مباحثی هم چون قرائت، اعراب، لغات، معانی و بیان، شأن نزول آیات، روایات و شرح قصص قرآنی است. وی در مقدمه تفسیر خود می گوید: «...و نگارش کتابی را آغاز کردم که در نهایت تلخیص و پیراستگی و حسن نظم و ترتیب و حاوی انواع و اقسام دانش تفسیر است و متونش علم قرائت، اعراب و لغت، پیچیدگی و مشکلات، معانی و جوانب، نزول و اخبار، قصص و آثار، حدود و احکام و حلال و حرام قرآن را در بردارد.» (طبرسی، ۱۹۸۸: ۷۶/۱).

طبرسی کتاب خود را در مدت هفت سال تدوین می کند و در این راه، آن چنان که خود اذعان دارد، تفسیر تبیان شیخ طوسی (ره) را الگوی تفسیری خویش قرار می دهد: «او [شیخ طوسی] الگویی است که من از پرتو نورش بهره می جویم و گام بر جای گام او می نهم.» (همان: ۷۵/۱) هر چند از نگاه او، تفسیر شیخ طوسی دارای کاستی هایی، از جمله در آمیختن خالص و ناخالص در اعراب و نحو، جدا نکردن سره از ناسره، به کارگیری الفاظ ناتوان از بیان مراد و اخلال در حسن ترتیب و نیکویی تهذیب است. (همان) از دیگر امتیازهای تفسیر مجمع البیان در مقایسه با تفسیر تبیان، دقت بیش تر طبرسی در بررسی واژه ها و بهره وافرتر از شواهد شعری عرب است. هم چنین شایان ذکر است او علاوه بر استفاده از تفسیر تبیان، به تفسیر جامع البیان محمد بن جریر طبری (م. ۳۱۰ هـ.ق.) نیز نظر داشته است.

از آن جا که شعر، دیوان عرب است؛ استشهاد به اشعار عرب برای تفسیر آیات قرآن، از عصر صحابه رواج و تا قرن های اخیر ادامه داشته است. صاحب مجمع البیان نیز از این شیوه، مستثنا نبوده و به عنوان یکی از برجسته ترین مفسران شیعه، از این روش استفاده کرده و در تبیین و توضیح نکات مبهم قرائت، معانی کلمات، مباحث صرفی و نحوی، مفهوم عبارات، مباحث بلاغی و اعتقادی، تأیید یا رد آرای صاحب نظران، به اشعار عربی دوره جاهلی و اسلامی و امثال عربی استشهاد کرده است. البته «شاعران مورد استشهاد، قریب به اتفاق، اصالت و نسب عربی خالص دارند و از آثار شاعران عرب زبانی که اصالت غیر عربی دارند، گرچه اشعار آن ها فراوان هم باشد، کم تر استفاده شده است.» (افتخاری، ۱۳۹۰: ۳).

در مجموع، می‌توان گفت این تفسیر، جامع روش نقلی و عقلی، با سبک ادبی و بیانی شمرده می‌شود که مفسر در آن از همه روش‌های صحیح در تفسیر آیات، کمک گرفته است.

۳- پیشینه تحقیق

تاکنون در مورد جنبه ادبی تفسیر طبرسی، تحقیقاتی از جمله: کتاب «شرح شواهد مجمع البیان» به قلم محمدحسین میرزا طاهر قزوینی؛ و مقاله «شاعران مجمع البیان» از دکتر سید عطاء الله افتخاری و صغری احسانی (چاپ شده در مجله دانشنامه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، شماره ۷۹، زمستان ۱۳۸۹، صص ۳-۱۹) و مقاله «رویکرد ادبی - تفسیری مجمع البیان» از دکتر مرتضی ایروانی (چاپ شده در فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۹ و ۳۰، بهار و تابستان ۱۳۸۱، صص ۱۰۴-۱۲۵)، منتشر شده است؛ اما آثار ذکر شده، به مانند مقاله پیش رو، به جایگاه و کارکرد اشعار و امثال عربی در این تفسیر، نپرداخته‌اند. البته مقاله «جایگاه اشعار و امثال در تفسیر تبیان شیخ طوسی» با نگارش دکتر قربانی زرین (چاپ شده در فصلنامه علمی - پژوهشی صحیفه مبین، شماره ۳۹، زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶، صص ۳۴-۴۷)، نگاشته شده؛ اما آن چنان که از عنوان آن پیداست، تفسیر تبیان شیخ الطائفة طوسی را مورد مطالعه قرار داده است. در بازگردان آیات قرآن به زبان فارسی از ترجمه مکارم شیرازی بهره برده شده است.

۴- کارکرد اشعار و امثال عربی در تفسیر مجمع البیان

یکی از اصول مهم فهم متن که در شیوه تفسیری طبرسی از اهمیتی زیاد برخوردار است، شناخت فرهنگ، آداب و رسوم عصر شکل‌گیری متن است. این شناخت، مخاطب متن را قادر می‌سازد از صاحب متن، تصویری بهتر و شفاف‌تر داشته باشد و با زمینه‌هایی بیش‌تر از ذهنیت او آشنا شود؛ در نتیجه، رسیدن به مراد خداوند، آسان‌تر گردد و امکان بازشناسی مراد از غیر مراد فراهم آید. شناخت فرهنگ عصر نزول، در تفسیر مجمع البیان، جلوه‌هایی متفاوت یافته است. گاه سبب نزول به عنوان حکایتگر فرهنگ عصر نزول نمایانده شده است؛ گاه ادبیات و اشعار عربی؛ گاه عقاید و رفتارهای اعراب صدر اسلام. در جای جای این تفسیر، از اشعار و فرهنگ زبانی اعراب، در راستای رسیدن به مراد خداوند بهره برداری شده است (بهرامی، ۱۳۸۱: ۴۸ و ۵۱).

طبرسی اشعاری را که مورد استناد قرار می دهد گاهی به گوینده اش نسبت می دهد؛ به عنوان مثال، می گوید: «قال الأعشى؛ قال امرؤ القیس» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۰/۱ و ۱۹۳)، و گاه به آورنده شعر نسبت می دهد: «كما قال الشاعر، أنشده سبويه» (همان: ۹۹/۱)؛ اما بیش تر شواهد شعری موجود در تفسیر او، بدون ذکر گوینده یا آورنده، مورد استشهاد قرار می گیرد: «منه قول الشاعر» (همان: ۹۳/۱).

طبرسی به شعر شاعران جاهلی (امرؤ القیس، اعشى، لبيد بن ربيعة، نابغة ذبياني، عنتره بن شداد و جز آنها) بیش از شاعران دیگر استشهاد می کند؛ البته از اشعار برخی شاعران صدر اسلام (حسان بن ثابت، کعب بن زهير، نابغة جعدی، خنساء، حطيئة و دیگران)، عصر اموی (اخطل، فرزدق، جریر و جز این ها) و عصر عباسی (بشار، ابو نواس، ابن رومی، ابو تمام و مانند آنان) نیز استفاده کرده است (افتخاری، ۱۳۹۰: ۴-۱۰).

در ادامه بحث، به برخی از موارد کارکردهای اشعار و امثال عربی، در تفسیر مجمع البیان علماء طبرسی اشاره می کنیم.

۴-۱: مباحث لغوی^۲

طبرسی در بیش تر موارد استناد به اشعار عربی، به تبیین معنای واژه های قرآنی می پردازد. البته شایان ذکر است صرفاً استشهاد به شعر و مثل عربی، برای بیان معنای دقیق واژه های قرآنی کافی نیست و باید برای فهم معنای اصلی هر واژه، از علم خاص آن موضوع، یعنی علم معناشناسی بهره گرفت. یکی از زیرشاخه های معناشناسی واژه های قرآنی، توجه به کاربرد آن الفاظ، در گفته های شعری و نثری عرب های عصر نزول قرآن است (فتاحی زاده و نظری، ۱۳۹۰: ۱۲۵-۱۶۴).

طبرسی برای بیان معنای لغوی واژه عبادت در آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه/۵)، «(پروردگارا!) تنها تو را می پرستیم؛ و تنها از تو یاری می جوئیم.» که از نظر او به معنای ذلت و کوبیده شدن و کنایه از نهایت درجه تواضع و فروتنی است، از شعر طرفه بن العبد، از اصحاب معلمات جاهلی، سود می برد. او می نویسد: عبادت در لغت، به معنای ذلت است. گفته می شود: طَرِيقٌ مُعْبَدٌ؛ یعنی راهی که در اثر رفت و آمد زیاد، کوبیده شده است. طرفه گوید:

تُبَارِي عِتَاقًا نَاجِيَاتٍ، وَ أَتَبَعْتُ
وَطَيْفًا وَظِيْفًا فَوْقَ مَوْرٍ مُعْبَدٍ

(طرفه بن العبد، ۲۰۰۲: ۲۰)

«شتر او در مسابقه با شتران اصیل و تندرو، پیشی می‌گیرد و در راهی هموار و کوبیده، پاهای او با شتاب، دستانش را دنبال می‌کند (به هنگام شتافتن، پای را در جای دست می‌گذارد)». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰۰/۱)

یا به عنوان نمونه ای دیگر، در بیان معنای هدایت در آیه شریفه «الْهُدَىٰ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه/۶)، «ما را به راه راست هدایت کن.» می‌گوید: هدایت در لغت، به معنای ارشاد و راهنمایی به چیزی است. به کسی که بر مردم پیشی می‌گیرد و آنان را راهنمایی می‌کند هَادٍ خِرَيْتٌ گفته می‌شود که به معنای راهنمای ارشاد کننده است. طرفه گوید:

لِلْفَتَىٰ عَقْلٌ يَعِيشُ بِهِ خَيْثُ تَهْدِي^۳ سَاقَهُ قَدَمُهُ

(طرفه بن العبد، همان: ۷۳)

«برای انسان، عقلی است که با آن زندگی می‌کند، آن زمان که گام او ساق او را راهنمایی می‌کند (به پیش می‌برد).»

و هدایت به معنای توفیق است. شاعر گوید:

فَلَا تَعْجَلَنَّ هَذَاكَ الْمَلِيكَ^۴ فَإِنَّ لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالاً

(حطیئة، ۲۰۰۵: ۱۹)

«شتاب مکن ای فرمانروا (عمر بن خطاب)! - خداوند به تو توفیق دهد- که از برای هر مقامی، سخنی است (هر سخن، جایی و هر نکته، مکانی دارد).»

که هَذَاكَ به معنای وَفَّقَكَ (خداوند توفیقت دهد) است (طبرسی، همان: ۱۰۳/۱).

در ذیل آیه شریفه «أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًىٰ مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (بقره/۵)، «آنان بر طریق هدایت پروردگارشانند؛ و آنان رستگارانند.» آمده است: مُفْلِحُونَ یعنی نجات یافتگان و رستگاران، و فَلاح یعنی موفقیت و نجات. شاعر سروده:

إِعْقِلِي إِنْ كُنْتِ لَمَّا تَعْقِلِي فَلَقَدْ أَفْلَحَ مَنْ كَانَ عَقْلُ^۵

(لبید بن ربیعة، بی تا: ۱۴۰)

«ای زن! اندیشه کن، آن‌گاه که تعقل می‌کنی، پس به طور حتم آن که اندیشه کرد، به حاجت

خود رسیده است»

أَفْلَحَ یعنی به خواسته و حاجت خود دست یافت. و هم چنین فلاح به معنای بقا و دوام است. لبید گوید:

نَحْلُ بِأَلَدًا كُلَّهَا حُلٌّ قَبْلَنَا وَ نَرْجُو الْفَلَاحَ بَعْدَ عَادٍ وَ تَبَعًا
 «در سرزمین هایی فرود آمدیم که دیگران قبل از ما در تمام آن ها ساکن شده بودند، آیا پس از قوم عاد و تبع، امید به بقا داشته باشیم؟»

ریشه اصلی این کلمه، فلح به معنای قطع است، و به برزگر، فلّاح گفته شده، چرا که زمین را می شکافت و در مثل آمده «الْحَدِيدُ بِالْحَدِيدِ يُفْلَحُ»^۷، «آهن (شمشیر) با آهن (شمشیر)، شکافته (قطع) می شود.» پس مُفْلِح، کسی است که گویی خیر برای او شکافته شده است (طبرسی، همان: ۱۲۴/۱). برای معنای واژه رهبت در آیه شریفه «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ» (بقره/۴۰)، «ای فرزندان اسرائیل! نعمت‌هایی را که به شما ارزانی داشتم به یاد آورید! و به پیمانی که با من بسته‌اید وفا کنید، تا من نیز به پیمان شما وفا کنم. (و در راه انجام وظیفه، و عمل به پیمان‌ها) تنها از من بترسید.» گفته است که آن به معنای خوف، و ضدّ آن، رغبت است و در مثل عرب وارد شده: «رَهْبُوتٌ خَيْرٌ مِنْ رَحْمُوتٌ»^۸ «از تو ترس و بیم داشته باشند، بهتر از این است که به تو رحم کنند.» یعنی لَأَنْ تُرْهَبَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تُرْحَمَ، «این که ترسیده شوی بهتر از این است که مورد رحم واقع شوی.» (همان، ۲۰۶/۱).

طبرسی در توضیح کلمه عزیز در آیه شریفه «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره/۱۲۹)، «زیرا تو توانا و حکیمی (و بر این کار، قادری).» می گوید: عزیز، آن توانایی است که مغلوب نمی شود و گفته شده است او کسی است که اگر اراده انجام کاری را کند، بر او ممتنع نیست و نقیض عزّت، ذلّت است و عَزَّ يَعَزُّ عِزَّةً وَ عِزًّا یعنی عزیز و نیرومند شد و عَزَّ يَعُزُّ عِزًّا یعنی غلبه کرد و بر این معنی است، مَثَلٌ «مَنْ عَزَّ بَزًّا»^۹ «هر که چیره و غالب شد، به زور و قهر می رباید.» که به معنای مَنْ غَلَبَ^{۱۰} سَلَبَ، «آن کس که چیره شد، ربود»، است (همان: ۳۹۴/۱).

یا در ذیل آیه شریفه ۶ سوره نساء: «وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا»، «اموالشان را از روی اسراف نخورید.» در بیان معنای اسراف، توضیح می دهد که آن خروج از حدّ مباح است، چه در افراط و زیاده روی و چه در تفریط و تقصیر باشد. سپس به بیت زیر، بدون ذکر سراینده آن، استناد

می‌نماید. البته طبرسی به این نکته ظریف اشاره می‌کند که در مورد افراط، اسراف (مصدر باب افعال) و در مورد تفریط، سرف (مصدر ثلاثی مجرد) به کار می‌رود.

أَعْطُوا هُنَيْدَةً يَخْذُوهَا ثَمَانِيَةَ مَافِي عَطَائِهِمْ مَنْ وَلَا سَرْفٌ^{۱۱}

(جریر بن عطیة، ۱۹۸۶: ۳۰۷)

«صد شتر (یک گله شتر) عطا کردند که هشت نفر، آن شتران را می‌رانند. در بخشش آن‌ها، منت و تفریط (کوتاهی) نبود.» (طبرسی، همان: ۱۵/۳)

در مورد واژه بخش در آیه شریفه «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ» (هود/۱۵) «کسانی که زندگی دنیا و زینت آن را بخواهند، (نتیجه) اعمالشان را در همین دنیا بطور کامل به آن‌ها می‌دهیم؛ و چیزی کم و کاست از آن‌ها نخواهد شد.» آورده است که بخش، نقصان حق است و هر ظالمی را باخس گویند، از این جهت که در حق دیگری با نقصان حَقّش، ستم می‌کند، و در مثل آمده است: «تَحْسِبُهَا حَمَقَاءَ وَ هِيَ بَاخِسٌ»^{۱۲} «آن زن را احمق می‌پنداری، در حالی که او ستمگر است.» (همان: ۲۲۳/۵).

هم‌چنین در تفسیر آیه شریفه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد/۴)، «که ما انسان را در رنج آفریدیم (و زندگی او پر از رنج‌ها است).» درباره معنای واژه کبد می‌گوید: کبد در لغت، به معنای شدت و سختی امر، و از همین واژه است: تَكَبَّدَ اللَّبَنُ، یعنی شیر، غلیظ و سخت شد، و نیز واژه: كَبِدٌ؛ چراکه آن، خون غلیظ و بسته است. و تَكَبَّدَ الدَّمُ، یعنی خون بمانند کبد، غلیظ شد. لبید بن ربیعة [از اصحاب معلقات جاهلی]، در رثای برادرش اربد گوید:

عَيْنٌ هَلَّا بَكَيْتِ أَرْبَدٌ إِذْ قُمْنَا وَ قَامَ الْخُصُومُ فِي كَبَدٍ^{۱۳}

(لبید بن ربیعة، بی تا: ۵۰)

«ای چشم! چرا زمانی که ما و دشمنان به سختی می‌جنگیدیم، برای اربد گریه نکردی؟»

(همان: ۷۴۵/۱۰-۷۴۶)

طبرسی در بحث از اصل معنای کلمه نجد در آیه شریفه «وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد/۱۰)، «و او را به راه خیر و شرف هدایت کردیم.» بیتی از امرؤ القیس، از اصحاب معلقات جاهلی، و مثلی از امثال عربی را به عنوان شاهد آورده و گفته: اصل نجد به معنای غُلُو و بلندی است، و سرزمین نجد از این

حیث، نجد، نامیده شده که نسبت به گودی سرزمین تهامه، بلند است، و هر زمین بلندی، نجد و جمع آن نُجُود است. امرؤ القیس سروده:

وَأَخْرَجْتُهُمْ جَارِعٌ نَجْدٌ كَبِيبٌ^{۱۴} عَدَاةٌ عَدَوًا فَسَالِكٌ بَطْنٌ نَخْلَةٌ
(امرؤ القیس، ۱۹۹۰: ۴۳)

«صبحگاهان به پا خاستند، پس عده ای به سوی گودی بطن نخله، سیر کننده بودند و عده ای به سمت بلندی کوه کبکب، راه پیمودند.»

شاعر، راهی در بلندی را اراده کرده، و کبکب، نام کوهی است و در مثل آمده «أُنْجِدَ مَنْ رَأَى حَضْنًا»^{۱۵} «هر کس، کوه حضن را ببیند، وارد نجد شده است (به دیار نجد رسیده است).» و رَجُلٌ نَجْدٌ بَيْنَ النَّجْدَةِ، یعنی مردی که در بالا رفتن از قلّه کوه، زرنگ و نیرومند است، و اسْتَنْجَدْتُ فُلَانًا فَأُنْجِدْتِي، یعنی از فلانی برای بالا رفتن از قلّه کوه، کمک خواستم، پس مرا یاری کرد، و راه خیر و شرّ را به خاطر ظهور آن چه در آن دو راه می باشد، به دو راه بلند تشبیه کرده است (طبرسی، همان: ۷۴۶/۱۰).

۴-۲: مباحث صرفی

صاحب مجمع البیان برای ریشه واژه اسم در اولین آیه شریفه قرآن کریم «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (فاتحه/۱)، «به نام خداوند بخشنده بخشایشگر.» دو نظر بیان می کند و می گوید: واژه اسم، مشتق از سَمَو یا گفته شده، از وَسَم است؛ اما ریشه اول، صحیح تر است؛ چراکه جمع اسم، أسماء می شود، مثل قِنَو و أَقْنَاء و جِنَو و أَحْنَاء، و نیز تصغیر اسم، سُمَى می شود. او در ادامه بحث، به مصرع زیر از راجز - رؤبة بن عجاج - اشاره می کند:

بِاسْمِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ سُمِّيَ^{۱۶}

«آغاز می کنم به نام کسی که اسم او در تمام سوره ها آمده است.» (همان: ۹۰/۱)
در مورد اصل کلمه دم در ذیل آیه «وَأِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ» (بقره/۸۴) «و هنگامی را که از شما پیمان گرفتیم که خون هم را نریزید.» می نویسد: دِمَاء جمع دم و در نظر اکثر نحویان، اصل آن دَمی است و دلیل کسانی که اصل آن را دَمی می دانند، این سخن شاعر است:

فَلَوْ أَنَّا عَلَى حَجَرٍ دُبِحْنَا جَرَى الدَّمِيَانِ بِالْحَبْرِ اليَقِينِ^{۱۷}
(همان: ۲۹۹/۱-۳۰۰)

«اگر من و ابوریاح بر روی یک سنگ ذبح شویم، به یقین، خون های ما با هم مخلوط نخواهد

شد.»

طبرسی در عنوان (القراءة)، درباره قرائت واژه وکدأ در آیه شریفه «أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا» (مریم/۷۷)، «آیا دیدی کسی را که به آیات ما کافر شد، و گفت: «اموال و فرزندان فراوانی به من داده خواهد شد»؟ پس از ذکر قرائت های مختلف، می نویسد: حمزه و کسایی، در تمام آیات قرآن، وکدأ، و اهل بصره و ابن کثیر و خلف، فقط در سوره نوح، با ضم میم، و بقیه در تمامی آیات، با فتح واو و لام قرائت کرده اند. سپس در بحث (حجة) به دلایل و مستندات و جوه اختلاف قرائت های ذکر شده در عنوان (القراءة) می پردازد و با ذکر مثل و شاهد شعری ذیل، به جوه صرفی این کلمه می پردازد. وی چنین می گوید: فرآء گوید: از مثل های بنو اسد است: «وَوَلَدُكَ مِنْ دَمِي عَقِيْبِكِ»^{۱۸} «فرزند تو کسی است که او را زاییده باشی.» و معاذ حرشی [معاذ بن مسلم هراء از قدمای نحویان] گوید: وکد فقط به صورت جمع می باشد و آنچه در این مثل آمده، مفرد است، پس بیت زیر را خواند:

فَأَيْتَ فُلَانًا كَانَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ لَيْتَ فُلَانًا كَانَ وُلْدَ جِمَارٍ^{۱۹}

«ای کاش فلانی در شکم مادرش بود و ای کاش فلانی، بچّه خر بود.»

ابو علی فارسی، صاحب کتاب الحجة للقراء السبعة (فارسی، ۱۹۹۲: ۲۱۱/۵-۲۱۲) می گوید: [آنچه معاذ گفته، وجهی است؛ چراکه] جایز است که وکد جمع وکد باشد، مثل اُسُد و اُسُد، و جایز است که مفرد باشد، پس وکد و وکد مانند حُزْن و حَزْن و عُرْب و عَرَب است، پس نظر معاذ که گوید: وکد فقط، به صورت جمع می آید، نظر درست نمی باشد؛ و آن شاهدهی که از فرآء می آورد، بر این دلالت می کند که وکد مفرد است و جمع نیست، پس آن مثل فُلُک است که گاهی جمع و گاهی مفرد است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱۴/۶).

در بحث از ریشه کلمه احد در آیه اول سوره مبارکه اخلاص «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص/۲)، «بگو: خداوند، یکتا و یگانه است.» آورده است: اصل احد، وکد است که واو تبدیل به همزه شده و مانند آن است: اناة که اصل آن، وناة بوده. و آن دو نوع است: ۱- اسم ۲- صفت. پس حالت اسم، مانند احد و عشرون است، که با آن واحد اراده می شود، و صفت، مانند این سروده نابغه ذبیانی، از اصحاب معلقات جاهلی است:

كَأَنَّ رَحْلِي، وَقَدْ زَالَ النَّهَارُ بِنَا

بِذِي الْجَلِيلِ عَلَى مُسْتَأْنِسٍ وَحْدٍ^{۲۰}

(نابغه ذبیانی، ۱۹۸۵: ۱۷)

«در حالی که روز به نیمه رسیده و گرما شدت یافته، در وادی ذی الجلیل، گویی بار من بر پشت شتری تنها است (شترم به هنگام دویدن، به خاطر سرعت زیادش که مانند سرعت گاو وحشی است، تنها می ماند).»

و این چنین است قول ایشان، واحد، که اسم است؛ مانند کاهِل و غارِب و از آن جمله است قول ایشان، واحد، اثنان، ثلاثة، و هم چنین صفت است؛ آن چنان که در کلام شاعر است که گوید:

فَقَدْ رَجَعُوا كَحَيِّ وَاحِدِينَا^{۲۱}

(کمیت بن زید، ۱۹۶۹: ۱۲۲/۲)

«پس قطعاً به مانند یک قبیله باز گشتند.»

و أحد که صفت است را به صورت أُحْدَان جمع بسته، و جمع أَحَد و أُحْدَان را به جمع سَلَق و سُلُقَان تشبیه کرده اند، و مثل آن است این سخن شاعر:

يَحْمِي الصَّرِيمَةَ أُحْدَانُ الرَّجَالِ لَهُ صَيْدٌ، وَمُجْتَرِيٌّ بِاللَّيْلِ هَمَّاسٌ^{۲۲}

«صریمه را (زمین درو شده را / نخلستان را) مردانی (شجاع) حفاظت می کنند که برای او (شیر) شکاری و جرأتی در شب است (دنیا چونان شیری است که آهسته نزدیک می شود و یک یک مردان شجاع را شکار می کند).»

پس أُحْدَان، جمع است برای أَحَد که با این جمع، تعظیم موصوف اراده شده، و این که آن موصوف، از داشتن شبیه و مثل، یگانه و تنها است. و گفتند: خداوند، احد الاحد است، آن گاه که بخواهند او را بزرگ شمارند و مقام او را بلند دارند، و گفتند: او أحد الأحیدین و واحد الآحاد است (طبرسی، همان: ۸۵۶/۱۰-۸۵۷).

۴-۳: مباحث نحوی

طبرسی قبل از تفسیر آیات، تحت عنوان (الإعراب)، به جنبه های نحوی آیات می پردازد. او از شواهد شعری برای بیان نقش کلمات در جمله، و در نتیجه جهت تایید اعراب مرجح و در نهایت دست یابی به تفسیر اصح، استفاده می کند.

موضوعات نحوی در تفسیر مجمع البیان، به خصوص در جلد‌های نخستین آن بسیار است. برای مثال یکی از موارد استشهاد طبرسی به ابیات عربی در مباحث نحوی، بحث حذف کلمه است. وی در ذیل آیه شریفه «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ...» (بقره/۸۳)، «و (به یاد آورید) زمانی را که از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم که جز خداوند یگانه را پرستش نکنید...» معتقد است که قبل از فعل لاتعبدون، می‌توان کلمه آن را در تقدیر گرفت؛ یعنی صورت اصلی آن را این گونه در نظر گیریم: بأن لاتعبدوا؛ که پس از حذف آن، لاتعبدون به شکل مرفوع (با ثبوت نون) آمده است. او برای حذف آن از ابتدای فعل مضارع، به بیت زیر از طرفه بن عبد، استشهاد می‌کند:

أَلَا أَيُّهَا الزَّاجِرِيُّ أَحْضُرُ الْوَعَى وَ أَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ، هَلْ أَنْتَ مُخْلِئِي^{۲۳}

(طرفه بن عبد، ۲۰۰۲: ۲۵)

«آگاه باش ای منع‌کننده من از این که در میدان جنگ حاضر شوم و از این که لذت‌های پیروزی و غلبه بر دشمن را مشاهده کنم، اگر در میدان جنگ شرکت نکنم و به گمان تو از کشته شدن در امان بمانم، آیا تو تضمین‌کننده عمر من تا ابد هستی؟ (آیا تو به من، در این دنیا، عمر ابدی می‌دهی؟)».

که در اصل، أَنْ أَحْضُرُ بوده و أَنْ حذف گردیده و فعل به شکل مرفوع آمده است (طبرسی، همان: ۲۹۷/۱).

طبرسی در ذیل آیات شریفه «وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ» (روم/۲۴)، «و از آیات او این است که برق و رعد را به شما نشان می‌دهد.» و «الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى» (لیل/۱۸)، «همان کس که مال خود را (در راه خدا) می‌بخشد تا پاک شود.» همین وجه را برای رفع فعل یُرِيكُمْ و يَتَزَكَّى آورده و به بیت فوق استناد می‌کند و می‌گوید: أَحْضُرُ، هم به رفع و هم به نصب روایت شده است. سپس مثل معروف «تَسْمَعُ بِالْمُعِيدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ»^{۲۴}، «نام معیدی را از دور، بشنوی بهتر از آن است که او را ببینی.» را به عنوان شاهد دیگر سخن خود می‌آورد. چنان که فعل تَسْمَعُ در این مثل، بر دو وجه مذکور تفسیر شده است (طبرسی، همان: ۴۶۹/۸ و ۷۵۸/۱۰).

او در بیان آیه شریفه «فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ» (آل عمران/۵۲)، «هنگامی که عیسی از آنان احساس کفر (و مخالفت) کرد، گفت: «کیست که یاور من به سوی خدا (برای تبلیغ آیین او) گردد؟» آورده است: گفته شده الی به معنای مَعَ است، مانند این مثل

عرب که گوید: «الذَّوْدُ إِلَى الذَّوْدِ إِبْلٌ»^{۲۵} «شتر اندک با شتر اندک، گله شتران شود.» که اِلَى الذَّوْدِ، به معنای مَعَ الذَّوْدِ است (همان: ۷۵۵/۲).

یا در رابطه با یکی از معانی بَاءِ در واژه بِالْحَادِ در آیه شریفه «وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (حج/۲۵)، «و هر کس بخواهد در این سرزمین از راه حق منحرف گردد و دست به ستم زند، ما از عذابی دردناک به او می‌چشانیم.» که از نظر او زاید است، به سه شاهد شعری استناد می‌کند و می‌گوید: بَاءِ زایده است و تقدیر آیه چنین است: وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ. و بَاءِ در بِظُلْمٍ برای تعدی است. از شواهد شعری که بَاءِ در آن زایده شمرده شده، این سخن شاعر است که گفته:

بِوَادِ يَمَانٍ يُنْبِثُ الشَّتَّ صَدْرُهُ
وَأَسْفَلُهُ بِالْمَرْخِ وَالشَّيْبَانِ^{۲۶}

«در بالای سرزمین یمن، شت، و در پایین آن، مرخ و شبهان می‌روید.»

و این بیت اعشی که گفته:

ضَمِنْتُ بِرِزْقِ عِيَالِنَا أَزْمَاحِنَا
مِلءَ الْمَرَاجِلِ وَالصَّرِيحِ الْأَجْرَدَا^{۲۷}

«نیزه‌های ما رزق اهل و عیال ما را ضمانت می‌کند، و آن رزق، دیگ‌های پر و شیر خالص

است.»

و این بیت امرؤ القیس که سروده:

أَلَا هَلْ أَتَاهَا وَ الْحَوَادِثُ جَمَّةٌ
بِأَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ بْنِ تَمْلِكٍ بَيْقَرَا^{۲۸}

(امرؤ القیس، ۱۹۹۰: ۳۹۲)

«هان! آیا به او این خبر رسیده که امرؤ القیس بن تملک، در حالی که حوادث بسیار است،

ناتوان / سرگردان شده است؟»

و زجاج گفته: اصحاب ما - پیروان مکتب نحوی بصره - معتقد هستند که بَاءِ، ملغی و زاید

نیست و معنای آن مَنِ إِرَادَتُهُ فِيهِ بِأَنَّ يُلَجِدَ بِظُلْمٍ است و آن مانند قول شاعر است که گوید:

أَرِيدُ لِأَنْسَى ذِكْرَهَا فَكَأَنَّمَا
تَمَثَّلُ لِي لَيْلِي بِكُلِّ سَبِيلِ^{۲۹}

«می‌خواهم یاد او را فراموش کنم، پس گویی لیلی در هر راهی، برایم نمایان می‌شود.»

که به معنای أَرِيدُ و إِرَادَتِي لِهَذَا است (طبرسی، همان: ۱۲۷/۷).

طبرسی در ذیل آیه شریفه «وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً فَعَمُوا وَ صَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَ صَمُوا

كَثِيرٌ مِنْهُمْ» (مائده/۷۱)، «گمان کردند مجازاتی در کار نخواهد بود! از این رو (از دیدن حقایق و

شنیدن سخنان حق)، نابینا و کر شدند؛ سپس (بیدار گشتند، و) خداوند توبه آن‌ها را پذیرفت،

دیگر بار (در خواب غفلت فرو رفتند، و) بسیاری از آن‌ها کور و کر شدند.» وجوهی را برای نقش نحوی کثیرٌ مِنْهُمْ آورده است. او می نویسد: مرفوع می شود از سه وجه: بدل از واو در عَمُوْا وَ صَمُوْا باشد؛ یا خبر مبتدای محذوف؛ گویا فرموده: ذَوُو الْعَمَى وَالصَّمَمِ كَثِيرٌ مِنْهُمْ؛ یا از قبیل تعبیر اَكْلُونِي الْبِرَاغِيثُ [واو عَمُوْا وَ صَمُوْا، علامت جمع و نه فاعل است و محلی از اعراب ندارد، و کثیرٌ فاعل این دو فعل] است. پس از آن، به شواهد زیر برای وجه سوم، استناد کرده است:

شاعری گفته است:

يُلُوْمُونَنِي فِي اشْتِرَاءِ النَّخِيلِ اَهْلِي فَكُلُّهُمْ يُعْذِلُ^{۳۰}

«بستگان من همگی مرا به خاطر خریدن نخل، سرزنش می کنند.»

و فرزدق چنین سروده است:

الْقَيْتَا عَيْنَاكَ عِنْدَ الْقَفَا اَوْلَى فَاَوْلَى لَكَ ذَا وَاقِيَهٗ^{۳۱}

«دو چشم تو در پشت سر تو یافت شده، پس وای بر تو! وای بر تو (اولی لک، نزد عرب، جمله تهدید و وعید است. همین تعبیر در آیات ۳۴ و ۳۵ سوره قیامت آمده)، در حالی که تو نگه دارنده خود هستی.»

و شاعری دیگر گفته:

وَ لَكِنْ دِيَاْفِيْ اُبُوَهٗ وَ اُمَّهٗ بِحَوْرَانٍ يَعْصِرْنَ السَّلِيْطَ اَقْرِبُهٗ^{۳۲}

(فرزدق، ۱۹۸۷: ۴۴)

«اما پدر و مادر او (عمرو) اهل دِيَاْف (نام آبادی و روستایی در شام که نشان از نبطی بودن افراد است) هستند، و خویشان او در حوران، روغن می گیرند (روغن تولید می کنند).» (طبرسی، همان: ۳/۳۴۹).

هم چنین در بیان معنای لا در آیه «فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» (واقعه/۷۵)، «سوگند به جایگاه ستارگان (و محلّ طلوع و غروب آنها).» به شعری از امرؤ القیس استناد می کند و می گوید که لا در این آیه زاید و برای تأکید بوده و معنا، فَاُقْسِمُ است (در حقیقت خداوند به جایگاه ستارگان قسم خورده). و آن شعر این است:

لَا وَ اَبِيْكَ اِبْنَةَ الْعَامِرِيِّ لَا يَدْعِي الْقَوْمُ اَنِّي اَفِرُّ^{۳۳}

(امرؤ القیس، ۱۹۹۰: ۱۵۴)

«ای دختر عامری! قسم به جان پدر تو، که قوم تو ادعا نمی‌کند که من فرار می‌کنم.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۱/۹).

۴-۴: مباحث بلاغی

علّامه طبرسی از اشعار و امثال عربی برای بیان ظرایف و نکات بلاغی آیات قرآن کریم استفاده می‌کند. برای نمونه در تفسیر آیات «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره/۱۴-۱۵)، «و هنگامی که افراد باایمان را ملاقات می‌کنند، و می‌گویند: «ما ایمان آورده‌ایم!» (ولسی) هنگامی که با شیطان‌های خود خلوت می‌کنند، می‌گویند: «ما با شما ییم! ما فقط (آنها را) مسخره می‌کنیم!» خداوند آنان را استهزا می‌کند؛ و آن‌ها را در طغیان‌شان نگه می‌دارد، تا سرگردان شوند.» پنج نظر مطرح می‌کند که در تأیید برخی از آن‌ها از ابیات عربی بهره می‌جوید. او در وجه اول، به صنعت بلاغی که به نام مشاکله یا مزاجه یا محاذاة شناخته می‌شود، اشاره می‌کند و می‌گوید: برای معنای آیه و تأویل آن، وجوهی گفته شده است: نخست آن است که خدا در مقابل استهزایشان، آن‌ها را عذاب می‌کند و این جزا، استهزا نامیده شده؛ زیرا عرب، جزا و کیفر هر عمل را به اسم همان عمل، نامگذاری می‌کند؛ چنان که در قرآن می‌خوانیم: «وَ جزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری/۴۰)، «کیفر بدی، مجازاتی است همانند آن.» و «وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ» (نحل/۱۲۶)، «و هر گاه خواستید مجازات کنید، تنها بمقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید.» و عمرو بن کلثوم — از اصحاب معلقات جاهلی — گوید:

أَلَا لَا يَجْهَلُنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا
فَتَجْهَلْ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ^۳

(عمرو بن کلثوم، ۱۹۹۱: ۷۸)

«هان! احدی نسبت به ما نادانی و سبکسری نکند، که بیش از حد، جزا و کیفر او را خواهیم داد.» (همان: ۱۴۱/۱).

در این بیت، مقصود از نَجْهَل، نَزْدُ بِقُوَّةٍ وَ عُنْفٍ است؛ یعنی با قدرت و شدت به آنان پاسخ می‌دهیم؛ اما شاعر برای مشاکله با فعل يَجْهَلَن در مصراع اول، فعل نَجْهَل را در مصراع دوم به کار برده است (مطلوب، بی تا: ۳۰۹-۳۱۰ و ۶۰۶).

یا در بحث از معنا و تفسیر آیه شریفه «وَلَا تَتَّزِعُوا فَتَنْفَسُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال/۴۶)، «و نزع (و کشمکش) نکنید، تا سست نشوید، و قدرت (و شوکت) شما از میان نرود.» آورده است که عبارت تَذْهَبَ رِيحُكُمْ به معنای تَذْهَبَ صَوْتُكُمْ و قُوَّتُكُمْ - حاکمیت و قدرت شما از میان می‌رود - است. و مجاهد گوید: یعنی نصرت و یاری شما نابود می‌شود و اخفش گوید: یعنی قدرت و حکومت شما از بین برود. و ریح در این جا کنایه از اجرای کار و رسیدن به هدف است؛ عرب می‌گوید: «هَبَّتْ رِيحُ فَلَانٍ»^{۳۵} یعنی دولتش برقرار و کارش به مرادش شد، و «رَكَدَتْ رِيحُهُ»، وقتی است که کارش باز ایستاد و پشت کرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۴۲/۴).

در سوره الرحمن، آیه شریفه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» «پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟!» ۳۱ بار تکرار شده است. طبرسی دلیل تکرار این آیه را، اقرار بر نعمت‌های نامبرده شده و تأکید بر یادآوری آن‌ها می‌داند. پس هر جا خداوند سبحان، از نعمتی یاد می‌کند، بر آن اقرار می‌گیرد و بر تکذیب آن تویخ می‌کند. وی ضمن این توضیح، یادآور می‌شود که اسلوب تکرار در کلام عرب و اشعار آن‌ها زیاد است. برای مثال عربی به دیگری می‌گوید: أَمَّا أَحْسَنْتُ إِلَيْكَ حِينَ أَطْلَقْتُ لَكَ مَالًا؟ أَمَّا أَحْسَنْتُ إِلَيْكَ حِينَ مَلَكَتْكَ عَقَارًا؟ أَمَّا أَحْسَنْتُ إِلَيْكَ حِينَ بَنَيْتُ لَكَ دَارًا؟ «آیا به تو احسان نکردم وقتی مالی در اختیارت گذاشتم؟ آیا به تو احسان نکردم وقتی زمینی به تو بخشیدم؟ آیا به تو احسان نکردم وقتی خانه‌ای برایت ساختم؟» پس تکرار در آن، خوب است؛ چراکه آن‌چه را که به آن اقرار کرده، مختلف است. سپس به ابیات زیر از مهلهل بن ربیع، از شاعران جاهلی، که در رثای برادرش، کلب، سروده، به عنوان شاهد شعری برای کلامش، اشاره می‌کند:

عَلَى أَنْ لَيْسَ عَدْلًا مِنْ كَلْبٍ	إِذَا طَرِدَ الْيَتِيمَ عَنِ الْجُرُورِ
عَلَى أَنْ لَيْسَ عَدْلًا مِنْ كَلْبٍ	إِذَا مَا ضَمِيمَ جِرَانُ الْمُجِيرِ
عَلَى أَنْ لَيْسَ عَدْلًا مِنْ كَلْبٍ	إِذَا رَجَفَ الْعَصَاةُ مِنَ السُّبُورِ
عَلَى أَنْ لَيْسَ عَدْلًا مِنْ كَلْبٍ	إِذَا حَزَّ جَثُّ مُخَيَّأَةً الْخُدُورِ
عَلَى أَنْ لَيْسَ عَدْلًا مِنْ كَلْبٍ	إِذَا مَا أَعْلَنْتُ نَجْوَى الصُّدُورِ ^{۳۶}

(مهلهل، بی تا: ۳۹-۴۱)

«آنان را که کشتم، به این خاطر است که برابر با خون کلب نیست، زیرا با کشته شدن او، تیمان از طعام رانده شدند/ آنان را که کشتم، به این خاطر است که برابر با خون کلب نیست، زیرا با کشته شدن او، پناهندگان آواره شدند/ آنان را که کشتم، به این خاطر است که برابر با خون کلب نیست، زیرا با کشته شدن او، گیاه سخت عَضَات، به لرزه افتاد/ آنان را که کشتم، به این خاطر است که برابر با خون کلب نیست، زیرا با کشته شدن او، بانوان پوشیده‌دار و پرده نشین، از پرده‌ها بیرون آمدند/ آنان را که کشتم، به این خاطر است که برابر با خون کلب نیست، زیرا با کشته شدن او، نجوای سینه‌ها، آشکار شد.» (طبرسی، همان: ۳۰۱/۹).

۴-۵: مباحث قرائات

از میان تفاسیر موجود که پیش از مجمع البیان نگاشته شده است، باید این تفسیر را مهم‌ترین تفسیر دانست که ناظر به موضوع قرائات قرآنی است. اهتمام وی به بیان حجت قرائات اعم از لغت، صرف، نحو و سایر علوم ادبی، معنا و تفسیر آیه ستودنی است (پارچه باف دولتی، ۱۳۹۲: ۴۶). طبرسی موضوع قرائات قرآنی را تحت عناوین (القراءة) و (حجة) در تفسیر خود دنبال کرده است. به عنوان مثال، او در بحث از قرائت عبارت «وَلْيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» هدف این است که این روزها را تکمیل کنید.» از آیه ۱۸۵ سوره بقره، دو قرائت: لِيُكْمَلُوا، با تشدید از عاصم، و لِيُكْمَلُوا، با تخفیف از سایر قاریان را نقل می‌کند. برای قرائت با تخفیف، به آیه شریفه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده/۳)، «امروز، دین شما را کامل کردم.» استناد می‌کند و برای قرائت تشدید، به شعر زیر از نابغه ذبیانی، از اصحاب معلقات جاهلی، تمسک می‌جوید:

فَكَمَلْتُ مِائَةً مِنْهَا حَمَامَتُهَا وَ أَسْرَعَتْ حِسْبَةً فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ^{۳۷}

(نابغه ذبیانی، ۱۹۸۵: ۲۵)

«پس کبوترشان، صد تایی آن‌ها را کامل کرد، و در آن عدد، سریع حساب شد.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۵/۲).

یا در آیه شریفه «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْأَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ» (نساء/۱)، «و از خدایی بپرهیزید که (همگی به عظمت او معترفید؛ و) هنگامی که چیزی از یکدیگر می‌خواهید، نام او را می‌برید!» (و نیز) (از قطع رابطه با) خویشاوندان خود، پرهیز کنید.» درباره وجوه قرائات واژه الْأَرْحَامَ که با نصب، جرّ و رفع خوانده شده، می‌گوید: حمزه، والأرحام را به جرّ، و سایرین آن را به نصب

خوانده‌اند. و از قرائات شواذ و غیر معروف، والأرحامُ به رفع خوانده شده است. ابو علی فارسی گوید: کسی که الأرحامَ را به نصب خوانده، برای نصبش، دو وجه، احتمال داده شده: ۱- عطف بر محلّ جار و مجرور (به) است، ۲- یا عطف بر اتَّقُوا است، که تقدیر آن: اتَّقُوا اللَّهَ و اتَّقُوا الأرحامَ می‌باشد. اما کسی که مجرور خوانده، به خاطر این است که بر ضمیر مجرور با باء (به) عطف کرده است، و این از حیث قاعده، ضعیف و از حیث استعمال، اندک است. طبرسی سپس به بیان علت ضعف قاعده این وجه می‌پردازد و در نهایت می‌گوید: عطف اسم ظاهر را به ضمیر، جایز ندانسته‌اند؛ چراکه شایسته است معطوف، هم شکل معطوف علیه باشد و آن در ضرورت شعری آمده است. سیبویه آورده:

فَالْيَوْمَ قَرَّبْتَ تَهْجُونََا وَ تَشْتِمُنَا فَادْهَبْ فَمَا بِكَ وَ الْاَيَّامِ مِنْ عَجَبٍ^{۳۸}

«پس امروز، شروع به هجو و سرزنش ما کردی، برو که از تو و روزگار، عجیب نیست.»

پس کلمه الأیام بر موضع کاف بک [جارت و مجرور] عطف شده است. و شاعری دیگر گفته:

نَعْلَقُ فِي مِثْلِ السَّوَارِي سُيُوفَنَا وَ مَا بَيْنَهَا وَ الْكَعْبِ غَوَظٌ نَفَائِفُ^{۳۹}

«شمشیرهایمان را هم چون ستون به خود آویزان می‌کنیم، در حالی که میان آن‌ها و استخوان

برآمده پا (قوزک)، بیابان‌های مطمئن وجود دارد (جنگجویانمان بلند قامت و رشیدند).»

پس کلمه الكعب بر محلّها در بَيْنَهَا [مضاف و مضاف الیه] عطف شده است. و مثل آن، در قرآن و کلام فصیح جایز نیست. مازنی گوید: آن به این خاطر است که کلمه دوم، در عطف، شریکی برای کلمه اول است، پس اگر کلمه اول صلاحیت این را داشته باشد که شریکی برای کلمه دوم باشد (می‌توان دو کلمه را با عطف آورد) در غیر این صورت، کلمه دوم صلاحیت ندارد شریک کلمه اول باشد، پس وقتی نمی‌گویی: مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَ كَ، پس هم‌چنین نمی‌گویی: مَرَرْتُ بِكَ وَ زَيْدٍ. اما وجه رفع قرائت شاذّ و نادر الأرحامُ، بنا بر مبتدا بودن آن است، یعنی: و الأرحامُ مِمَّا يَجِبُ أَنْ تَتَّقُوهُ، که خبر مبتدا، به خاطر علم به آن، حذف شده است (همان، ۴/۳-۵).

در نمونه‌ای دیگر طبرسی در بیان آیه شریفه «وَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُوَ كُلٌّ عَلَى مَوْلَاةٍ أَيْمَانًا يُوجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ» (نحل/۷۶)، «خداوند مثالی (دیگر) زده است: دو نفر را، که یکی از آن دو، گنگ مادرزاد است؛ و قادر بر هیچ کاری نیست؛ و سربار صاحبش می‌باشد؛ او را در پی هر کاری بفرستد، خوب انجام نمی‌دهد.» آورده که قرائت ابن مسعود، علقمه،

حسن و مجاهد که شواذ و غیر معروف است، اَئِنَّمَا يُوجِّهُ می باشد و از علقمه، يُوجِّهُ با فتح جیم، روایت شده. طبرسی برای استدلال این قرائت، متنی از ابن جتنی نقل کرده سپس مثلی از عرب می آورد. او می نویسد: ابن جتنی گفته است: اما يُوجِّهُ با کسر جیم، به خاطر حذف مفعول است، که در اصل این گونه بوده: اَئِنَّمَا يُوجِّهُ وَجْهَهُ؛ پس مفعول، به خاطر علم به آن، حذف شده است. من (طبرسی) می گویم: نظیر آن در مثل آمده است: «اَئِنَّمَا أُوجِّهُ أَلْقَى سَعْدًا»^{۴۰} «هر کجا می روم، قبیله سعد را ملاقات می کنم. (تمام مردم مانند قوم من، سعد، حسود و ظالم هستند.)» و معنایش این است: اَئِنَّمَا أُوجِّهُ وَجْهَهُ وَجْوهَ رِکَابِی «هر کجا روانه می کنم شترم را»، و سعد نام قبیله او است، یعنی تمام مردم در حسادت و رزی، مانند قبیله من هستند. و اما معنای يُوجِّهُ با فتح جیم، این است که اَئِنَّمَا يُرْسَلُ أَوْ يُبْعَثُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ «هر کجا فرستاده شود، خیری به همراه نمی آورد» (همان: ۵۷۷/۶).

۶-۴: مباحث اعتقادی

طبرسی در ذیل آیه شریفه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (فاتحه/۱)، پس از اشاره به وجوه و معانی مختلف واژه الرحمن، از ثعلب^{۴۱} نقل کرده که گفته: رحمان، واژه عربی نیست و از واژه های زبان های دیگر است و آیه «قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ؟» (فرقان/۶۰)، «می گویند: «رحمان چیست؟! (ما اصلاً رحمان را نمی شناسیم!)» نشانه ناآشنایی کفار مکه با رحمان است. صاحب مجمع البیان در ادامه بحث، دیدگاه ثعلب را رد می کند. او معتقد است که چون این لفظ، در شعر عرب جاهلی موجود بوده، پس لفظی عربی و برای آنان آشنا است. او به این بیت از شَنْفَرِی، از شاعران صعالیک جاهلی:

أَلَا صَرَبْتُ تِلْكَ الْفَتَاةَ هَجِينَهَا
أَلَا قَضَبَ الرَّحْمَنُ رَبِّي يَمِينَهَا

«هان! آن دختر جوان، به اسیر بی مقدارش سیلی زد، هان! که خدای رحمان، پروردگارم، دست

او را قطع کند.»

و به عجز بیتی از سلامه بن جندل، از دیگر شاعران جاهلی، استشهد می کند:

وَمَا يَسْأُ الرَّحْمَنُ يَعْقِدُ وَيُطْلِقُ^{۴۲}

«و آن چه رحمان بخواهد، پیچیده و گشوده می شود (همان می شود).»

او کاربرد واژه رحمان در شعر شاعران جاهلی را دلیل آشنایی آن ها با رحمان دانسته است (همان: ۹۱/۱-۹۲) برای تفصیل بیش تر درباره واژه رحمان به کتاب قاموس قرآن، مراجعه کنید

(قرشی، ۱۳۷۱: ۷۷-۷۲/۳). که این موضوع در کنار سایر قراین، نشان از وجود دین حنیف ابراهیمی در دوره جاهلی و قبل از ظهور اسلام در میان اعراب شبه جزیره دارد.

در مبحث توحید، طبرسی مطابق عقیده جمهور امامیه، جسمانیت خداوند را انکار و دلایلی محکم بر جسمانی نبودن خداوند ارایه می کند. او وقتی به آیاتی که به ظاهر، نشان از جسمانیت خداوند دارد می رسد این گونه آیات را به شیوه های مختلف تفسیر می کند که یکی از آن ها، استشهاد به شعر جاهلی است. برای نمونه در آیه شریفه «وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/۲۲-۲۳)، «(آری) در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است* و به پروردگارش می‌نگرد!» ذیل عنوان (اللغة)، یک دسته از معانی را برای نَاطِرَةٌ، ذکر می کند و آن معانی را با آیات دیگر قرآن و اشعار عربی، مستند می کند. او می گوید: النظر، گرداندن حدقه به سمت و سوی دیدنی برای دیدن آن است. نظر به معنای انتظار است؛ چنان که خدای عزّ شأنه فرمود: «وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاطِرَةٌ...» (نمل/۳۵)، «و من (اکنون جنگ را صلاح نمی بینم)، هدیه گرانبهایی برای آنان می فرستم تا ببینم...» یعنی مُنْتَظِرَةٌ و شاعر گوید:

وَجُودٌ يَوْمَ بَدْرٍ نَاطِرَاتٌ إِلَى الرَّحْمَنِ تَنْتَظِرُ الْفَلَاحَا^{۴۳}

«چهره‌هایی در روز جنگ بدر، به سوی رحمان می نگرستند، در حالی که انتظار پیروزی در جنگ را داشتند.»

او پس از بحث در مورد واژه های این آیه شریفه که به عنوان مقدمه ای برای نتیجه گیری است، در عنوان (المعنی)، عبارتِ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ را شرح و چندین اشکال بر نظریه کسانی که نظر را به معنای رؤیت با چشم می دانند وارد می کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۰/۱۰-۶۰۳).

۴-۷: تقریب مفاهیم و نظریات به ذهن

طبرسی در ذیل آیه شریفه «وَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ يُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا» (نساء/۲۷)، «خدا می خواهد شما را ببخشد (و از آلودگی پاک نماید)، اما آن‌ها که پیرو شهواتند، می‌خواهند شما به کلی منحرف شوید.» پس از بیان علت این که چرا خداوند متعال، مَيْلًا را با لفظ عَظِيمًا وصف کرده، برای تبیین بهتر موضوع، به مثالی اشاره می کند تا از این طریق، فهم مطلب برای خواننده آسان گردد. او می نویسد: خداوند متعال فرمود: «مَيْلًا عَظِيمًا»، چرا که گناهکار با گناهکار انس می گیرد، آن چنان که اهل طاعت با اهل طاعت، انس می گیرند، و هم شکل با هم

شکل الفت می‌یابد. و از آن جا که خطا کار کوشش می‌کند، مردم را در گناه، شریک خود گرداند تا از ملامت و توبیخ آنان، در امان بماند، نظیر آن، فرموده باری تعالی است که «وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ» (قلم/۹)، «دوست دارند که شما ملامت کنید تا آن‌ها نیز ملامت کنند». یا «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا» (نساء/۸۹)، «خوش دارند که شما هم مانند ایشان کافر شوید» و در مثل است که «مَنْ أَحْرَقَ كُدْسَهُ تَمَتَّى إِحْرَاقَ كُدْسِ غَيْرِهِ»^{۴۴} «کسی که خرمنش آتش گرفت، آرزو می‌کند خرمن دیگران آتش بگیرد.» و طبیعت انسان‌ها بر این اساس، سرشته شده است (همان: ۵۸/۳).

او در تقریب به ذهن مفهوم عبارت «كَبَّاسِطِ كَفْيِهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ بِبَالِغِهِ» از آیه شریفه «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَّاسِطِ كَفْيِهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَ مَا دَعَا الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (رعد/۱۴)، «دعوت حق از آن اوست! و کسانی را که (مشرکان) غیر از خدا می‌خوانند، (هرگز) به دعوت آن‌ها پاسخ نمی‌گویند! آن‌ها هم‌چون کسی هستند که کف‌های (دست) خود را به سوی آب می‌گشاید تا آب به دهانش برسد، و هرگز نخواهد رسید! و دعای کافران، جز در ضلال (و گمراهی) نیست!». می‌نویسد: ابو عبیده و بلخی و ابو مسلم گویند: این مثل عرب است برای کسی که برای چیزی تلاش می‌کند که آن را به دست نمی‌آورد [به دنبال امری محال است]، پس می‌گویند: «هُوَ كَالْقَابِضِ عَلَى الْمَاءِ»^{۴۵}، «او مانند به کف گیرنده آب است.» شاعر گوید:

فَأَصْبَحَتْ مِمَّا كَانَ بَيْنِي وَ بَيْنَهَا مِنْ الْوُدِّ مِثْلَ الْقَابِضِ الْمَاءِ بِالْيَدِ^{۴۶}

«از دوستی‌ای که میان من و او (معشوق) بود، مانند به کف گیرنده آب شدم.»
و شاعر دیگر گفته:

فَأِنِّي وَ إِيَّاكُمْ وَ شَوْقًا إِلَيْكُمْ كَقَابِضِ مَاءٍ لَمْ تَسْعُهُ أَنْامِلُهُ^{۴۷}

«من و شما و اشتیاقم به شما، مانند کسی است که آب را با دست بگیرد در حالی که انگشتانش ظریفیت آن را ندارد (آب از میان انگشتان او خارج می‌شود).» (همان: ۴۳۶/۶)

یا در تبیین آیه شریفه «وَ إِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج/۴۷)، «و یک روز نزد پروردگارت، همانند هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمردید!». سه وجه آورده، که در وجه سوم، برای تقریب موضوع به ذهن، به امثال و اشعار عربی استشهاد می‌کند و چنین می‌گوید: و وجه سوم که جایی گفته، آن است که در حقیقت، عذاب یک روز از حیث شدت و عظمت، در

عالم دیگر، برابر است با مقدار عذاب هزار سال از روزهای دنیا. و این چنین است نعمت بهشت که یک روز از نعمت و سرور بهشت، با نعمت هزار سال از روزهای این دنیا، اگر انسانی در دنیا زنده بماند [اگر عمر طولانی کند]، برابری می‌کند. سپس کافر از روی نادانی برای آن عذاب، عجله می‌کند. آنچه گذشت به مانند این مثل است که گفته شده: «أَيَّامُ السُّرُورِ قِصَارٌ وَ أَيَّامُ الْهُمُومِ طَوَالٌ»^{۴۸}، «روزهای خوشی، زود گذر و کوتاه، و روزهای اندوه، دیر گذر و طولانی است (هزار سال خوشی، مثل یک روز و یک روز عذاب، مثل هزار سال می‌گذرد)». شاعر گوید:

يَطْوُلُ الْيَوْمُ لَا أَلْقَاكَ فِيهِ وَ حَوْلُ نَلْتَقِي فِيهِ قَصِيرٌ^{۴۹}

«آن روز که تو را در آن نبینم طولانی است، و سالی که یکدیگر را ملاقات کنیم کوتاه است.» و دیگری گوید:

تَطَاوَلْنَ أَيَّامٌ مَعْنٍ بِنَا فَيَوْمٌ كَشَهْرَيْنِ إِذْ يُسْتَهَلُّ^{۵۰}

«ایام معن بر ما طولانی است، پس هر روز آن به مانند دو ماه است که در آن هلال دیده می‌شود.»

و جریر سروده:

وَ يَوْمٌ كَبَيْتِهِمُ الْحُبَارَى لَهْوَةٌ^{۵۱}

«چه بسا روزی که به مانند سرگردانی حباری (هویره) در آن خوشگذرانی می‌کردم.» (همان:

۱۴۲۷-۱۴۳).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه گیری

طبرسی در تفسیر مجمع البیان به مسایل ادبی عنایت ویژه‌ای داشته و در بیش‌تر موارد برای تبیین و توضیح آیات به اشعار و امثال عربی استشهاد کرده است. سبک او که برگرفته از تفسیر لغوی ابن عباس است؛ البته در بسط حوزه کارکردی شواهد با روش صدر اسلام تفاوت دارد. شواهد شعری و امثال عربی موجود در این تفسیر، در بخش‌های کلی ذیل به کار رفته است: مباحث لغوی، صرفی، نحوی، بلاغی، قرائتی و اعتقادی. وی برای تأیید یا تبیین یا رد یک برداشت یا نظریه در علوم ادبی و قرآنی و گاهی هم برای تقریب مفاهیم به ذهن، از ابیات و امثال بهره جسته است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱- جامعیت یک تفسیر، به این معنا است که مفسر در فهم معنی و تبیین قرآن، از ابزارها و دانش های گوناگون عصر و زمان خویش بهره جسته باشد. دیگر این که او به دانش های گوناگون آراسته باشد، در تفسیر و تبیین آیات قرآن، تنها به یک موضوع از معارف و دانش های مطرح شده در قرآن، هم چون کلام، فقه، تاریخ، اخلاق، فلسفه، ادب، بلاغت و بیان بسنده نکند، بلکه نگاهی همه جانبه به تمامی این حوزه ها داشته، آموزه های قرآن را در هر یک از عرصه های معرفتی قرآنی بنمایاند. شیخ طبرسی از هر دو معیار برخوردار بوده است. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۸)

۲- البحث اللغوی فی مجمع البیان، مرتضی ابروانی، رساله التقریب، خرداد ۱۳۷۲، شماره ۲، صص ۱۶۳-۱۴۴.

۳- شاهد در این بیت، فعل تهدی است که به معنای ارشاد و راهنمایی می باشد.

۴- بیتی از حطیئه، از شاعران مُخَضَّرَم است. در دیوان او و اکثر منابع، مصرع اوّل به صورت (تَحَنَّنْ عَلَیْ هَذَاکَ الْمَلِیکِ) آمده است. (حطیئه، ۲۰۰۵: ۱۰۹)

۵- از لبید بن ربیعہ، صاحب معلقه جاهلی است. در دیوان او، (و لقد) به جای (فلقد) آمده است. (لبید بن ربیعہ، بی تا: ۱۴۰)

۶- در دیوان لبید، (حَمِیر) به جای (تَبَعَا) آمده است (همان، ۷۲) که با توجه به قافیه قصیده و به استناد سایر منابع، کلمه حمیر، صحیح است.

۷- مثلی است که در معاجم و کتب امثال وارد شده. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۳۳/۳، زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۰۳/۱)

۸- فراهیدی، همان: ۴۷/۴، زمخشری، همان: ۱۰۷/۲.

۹- فراهیدی، همان: ۳۵۳/۷، ابو عبید هروی، ۱۹۸۰: ۱۱۳

۱۰- در مجمع البیان (علب) آمده که تصحیف است. (فراهیدی، همان: ۳۵۳/۷)

۱۱- از جریر بن عطیة، شاعر عهد اموی است. در دیوان او و اکثر منابع، فعل (یخدوها) در مصرع اوّل به صورت (یَخْدُوها) آمده است. (جریر بن عطیة، ۱۹۸۶: ۳۰۷) شاهد در بیت: سرف که به معنای کم کردن، کوتاهی و تفریط است.

۱۲- ابو عبید هروی، ۱۹۸۰: ۱۱۴، زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۱/۲

- ۱۳- در دیوان شاعر، (یا عین) آمده است (لبید بن ربیعۃ، بی تا: ۵۰). شاهد در بیت: کبد به معنای سختی و شدت است.
- ۱۴- در دیوان او، (فریقان منهم جازع بطن نخلة) در مصرع اول و (قاطع) به جای (جازع) در مصرع دوم آمده است. (امرؤ القیس، ۱۹۹۰: ۴۳) شاهد در بیت: نجد به معنای بلندی است.
- ۱۵- مثلی سائر است که در معاجم و کتب امثال آمده. (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۲۴/۴، أبو عبید هروی، همان: ۲۱۰)
- ۱۶- رجزی است از رؤبة بن عجاج. (زمخشری، ۱۹۸۷: ۴/۱) البتّه با تفحص بسیار، در دیوان او نیافتم. در اکثر منابع، بدون ذکر نام گوینده آن آمده. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۸/۷) ابو زید انصاری در کتابش النوادر فی اللغة، این مصرع را به مردی از قبیلۀ کلب نسبت داده (ابو زید انصاری، ۱۹۸۱: ۴۶۱ و ۴۶۲). با ضمّ سین (سُمّه) و کسر آن (سِمّه) روایت شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۱/۱۴ و ۴۰۲). شاهد سخن، کلمه سمه است که اصل آن، سموه بوده و واو آن حذف شده و آن نشان می‌دهد که واژه اسم، مشتق از سمو است و نه وسم.
- ۱۷- بیتی در وصف دشمنی، و منسوب به علی بن بدال (زجاجی، ۱۹۸۷: ۲۰) یا مثقّب عبّدی (مثقّب عبّدی، ۱۹۷۱: ۲۸۳) یا مرداس بن عمرو (ابوتّمّام، ۱۹۸۷: ۸۴-۸۵) است. شاهد در بیت، دَمّیان است که تشبیه دَمّی می‌باشد.
- ۱۸- در اکثر منابع به صورت «وَلَدُكَ مِنْ دَمِّي عَقِيْبِيكَ» (مؤرّج سدوسی، ۱۹۸۳: ۵۱، جوهری، ۱۳۷۶: ۵۵۳/۲، میدانی، ۱۹۵۵: ۳۶۳/۲) و در منابعی اندک با ضمّایر مذکّر (وَلَدُكَ مِنْ دَمِّي عَقِيْبِيكَ) (صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴: ۳۵۶/۹) آمده، که با توجه به مصدر مثل، وجه اول، صحیح تر است، هرچند وجه دوم را از باب مجاز می‌توان پذیرفت.
- ۱۹- شاهد در بیت: وُلد است که از نظر آورنده بیت (معاذ بن مسلم)، در معنای مفرد آمده است.
- ۲۰- بیت نهم از معلّقه نابغه است، که به جای (بَدِي الْجَلِيلِ)، (يَوْمَ الْجَلِيلِ) آمده (نابغه ذبیانی، ۱۹۸۵: ۱۷). شاهد در این بیت، کلمه وحد است که صفت مستأنس و به شکل اصلی خود به کار رفته است.
- ۲۱- از کمیت بن زید اسدی، از برجسته ترین شاعران شیعه عصر اموی است. مصرع نخست آن (وَ صَمَّ قَوَاصِي الْأَخْيَاءِ مِنْهُمْ) است. (کمیت بن زید، ۱۹۶۹: ۱۲۲/۲) شاهد این مصرع، کلمه واحد است

که چون صفت است، با واو و نون جمع بسته شده و اگر اسم عدد باشد، با غیر لفظش جمع بسته می شود، پس گفته می شود: ثلاثة.

۲۲- از أمیة بن أبی عائذ هُذَلِی، از شاعران مُخَضَّرَمِ اموی، یا شاعران دیگر (شُرَاب، ۲۰۰۷: ۲۰/۲) مانند مالک بن خالد (یا خُوَیَلِد) خُنَاعِی هُذَلِی (زین، ۱۹۶۵: ۴/۳) است. شاهد در بیت: أُحْدَانِ جَمْعِ أَحَدٍ که در حالت صفتی به معنای واحد است (أحْدَانِ در اصل، وُحْدَانِ بوده که واو آن قلب به همزه شده است).

۲۳- در دیوان شاعر و اکثر منابع، مصرع اول به صورت (أَلَا أُیْهَذَا اللَّائِمِی أَحْضَرَ الوَعَى) و با نصب أَحْضَرَ ثبت شده است. (طرفه، ۲۰۰۲: ۲۵)

۲۴- این مثل را نخستین بار، مُنْذِرِ بِنِ مَاءِ السَّمَاءِ درباره شِقَّةِ بِنِ ضَمْرَةَ تمیمی گفته است؛ چراکه منقذ زشت‌رو، اما دانشمندی به نام بوده است. (ابو عبید بکری، ۱۹۷۱: ۱۳۵-۱۳۷)

۲۵- (میدانی، ۱۹۵۵: ۱/ ۲۷۷) و شبیه این مثل عربی است که گوید: التمرة إلى التمرة تمر؛ که برای تشویق به عدم اسراف و تبذیر گفته می شود (ابن هشام انصاری، بی تا: ۲۶۱/۳ و ۲۲۲/۴). ذود، جماعت سه شتر ماده تا ۱۰ یا ۱۵ یا ۲۰ یا ۳۰ یا ما بین دو و ۹ است. (نفیسی، بی تا: ۱۶۰۰/۳)

۲۶- از یَعْلَى الْأَحْوَالِ الْیُشْکُرَى الْأَزْدِی، از شاعران عصر اموی است (ابو الفرج اصفهانی، ۲۰۰۸: ۲۲/۱۰۴-۱۰۵). شاهد در بیت: باء در بالمرخ که زاید است.

۲۷- این بیت در دیوان اعشی، چنین آمده است: ضَمِنَتْ لَنَا أَعْجَازَهُنَّ قُدُورَتَا * وَ ضُرُوعُهُنَّ لَنَا الصَّرِيحَ الْأَجْرَدَا (اعشی، بی تا: ۲۳۱). اما در معاجم، شطر دوم همانند روایت طبرسی است و شطر اول با کمی اختلاف، به این صورت وارد شده: ضَمِنَتْ لَنَا أَعْجَازَهُ أَرْمَاحُنَا (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۳۷/۱۰، ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲۰/۳). شاهد در بیت: بَرِزْقِ که باء آن زاید است.

۲۸- تملک، نام مادر شاعر است (امرؤ القیس، ۱۹۹۰: ۳۹۲). شاهد بیت: باء در بَانَ که زاید است.

۲۹- از کَثِیر عَزَّة، شاعر مشهور غزل عُذْرِی عصر اموی است. البته شارح دیوان او، درباره این بیت می گوید: اکثر منابع، این بیت را از جَمیل بُثَیْنَه می دانند که توسط کَثِیر و دیگر شاعران، سرقت شده است (کَثِیر عَزَّة، ۱۹۷۱: ۱۰۸). شاهد بیت: لام در لَأَنَسِی است که زاید نیست؛ بلکه برای تعلیل آمده است (أَرِیدُ لَأَن أَنَسِی). (شُرَاب، ۲۰۰۷: ۲۹۴/۲)

- ۳۰- شعر از امیة بن ابی الصلت (امیة بن ابی الصلت، ۱۹۹۸: ۹۹) از شاعران مُحَضَّرَم، یا أُحِیْحَة بن جَلَّاح اوسی (شُرَّاب، ۲۰۰۷: ۲۲۹/۲ و ۱۱۴/۳) از شاعران جاهلی است. شاهد بیت: واو در یلوموننی است که دلالت بر جمع بودن فاعل می کند و اهل، فاعل یلومون است.
- ۳۱- طبرسی، شعر را به فرزدق نسبت داده، اما در دیوان او نیافتیم. در اکثر منابع از عمرو بن مَلَقَط طائی جاهلی و در هجو اوس بن حارثة دانسته شده و (ألفیتا) به جای (ألقیتا) آمده است (ابو زید انصاری، ۱۹۸۱: ۲۶۷ و ۲۶۸، ابن هشام انصاری، بی تا: ۸۸/۲). شاهد بیت: در الف فعل الفیتا است که علامت مثنی بودن نایب فاعل یعنی عیناک است.
- ۳۲- از فرزدق در هجو عمرو بن عفراء ضَبّی است (فرزدق، ۱۹۸۷: ۴۴). شاهد این شعر، آمدن نون در آخر فعل یَعْصِرَن است که بر جمع بودن فاعل آن یعنی أَقَارِبُهُ دلالت می کند.
- ۳۳- شاهد در این بیت، دخول لا زاید، بر قسم و اَبِیک است.
- ۳۴- بیت ۵۸ از معلقه ۱۱۹ بیتی شاعر است. (عمرو بن کلثوم، ۱۹۹۱: ۷۸)
- ۳۵- از اصطلاح عربی گرفته شده که گاهی می گویند: «هَبَّت ریحُ فُلَانٍ» وقتی که قدرت و دولت کسی تجدید شود، یا می گویند: «الرَّیْحُ مَعَ فُلَانٍ» یا «الرَّیْحُ لِفُلَانٍ» آن گاه که شأن و قدرتش افزون گردد و و قضا و قدر او را یاری نماید. بر عکس آن گویند: «سَكَنَتْ عَنْهُ رِیحُهُ» یا «رَكَدَتْ رِیحُهُ» وقتی که شوکت و توانش زایل گردد (سیرافی، ۲۰۱۰: ۱۳۶/۱، ابن معصوم مدنی، ۱۳۸۴: ۳۳۰/۴). با جستجوی بسیار در کتب امثال، به امثال مذکور دست نیافتیم.
- ۳۶- در دیوان مهلهل، مصراع اول، ۱۱ بار تکرار شده و مصراع های دوم، متفاوت وارد شده است. (مهلهل، بی تا: ۳۹-۴۱)
- ۳۷- در دیوان شاعر و اکثر منابع، به جای (منها)، (فیها) آمده است (نابغه ذبیانی، ۱۹۸۵: ۲۵، جوهری، ۱۳۷۶: ۱۱۰/۱). شاهد در بیت: كَمَلَتْ است که به جای اَكَمَلَتْ آمده.
- ۳۸- تاکنون سراینده بیت، مشخص نیست؛ اما از آن جا که گفته اند ابیاتی که به صورت ناشناخته در کتاب سیبویه آمده (۵۰ بیت)، حجت است؛ چون او آن ها را از کسانی که به فصاحتشان اطمینان داشته شنیده، به این بیت و نظایر آن استشهد می کنند. (سیرافی، ۲۰۱۰: ۲۰۷/۲، شُرَّاب، ۲۰۰۷: ۱۳۱/۱)

۳۹- از مسکین دارمی است. در دیوان شاعر، به جای (نَعْلَقُ...سَيُوقْنَا)، (تَعْلَقُ...سَيُوقْنَا) و به جای (عَوَظٌ نَفَانِفٌ)، (مِنَّا تَنَانِفٌ) آمده است. (مسکین دارمی، ۲۰۰۰: ۷۵)

۴۰- از اضْبَطُ بِن قُرَيْعِ سَعْدِي است. او بزرگ قوم خود بود که وقتی از حسادت و ظلمشان به تنگ آمد، لباس سفر بر تن کرد و به میان مردم دیگر رفت؛ اما هر کجا اقامت می‌گزید می‌دید که با بزرگان خود چنین می‌کنند، پس این سخن را گفت. (ابو عبید هروی، ۱۹۸۰: ۱۴۷، میدانی، ۱۹۵۵: ۵۳/۱)

۴۱- در برخی چاپ‌های تفسیر مجمع البیان، (تغلب) آمده که تصحیف است.

۴۲- مصرع نخست آن چنین است: عَجَلْتُمْ عَلَيْنَا عَجَلْتِنَا عَلَيْكُمْ. در کتاب اصمعیات، به جای (عَجَلْتِنَا)، واژه (حِجَّتَيْنِ) آمده است. (اصمعی، ۲۰۰۵: ۱۵۴)

۴۳- امام فخر رازی درباره بیت مذکور می‌گوید: روایت صحیح (یوم بکر) است و منظور از الرحمان در اینجا مسیلمه کذاب است. در پاسخ می‌توان گفت: به فرض که چنین باشد، تا هنگامی که دیدن با چشم مقصود نیست، بلکه مقصود، امید و چشمداشت پیروزی است، تفاوتی ندارد که این امید و چشمداشت از خدای رحمان جهانیان یا از خدای رحمان مردم باشد. (معرفت، ۲۰۰۷: ۸۴/۳)

۴۴- این مثل، از مثل‌های عجم است (ثعالبی، ۲۰۰۳: ۲۲). شبیه آن است این مثل عامه: «الْمَنْكُوبُ يَتَسَلَّى بِنَكْبَةِ أَخِيهِ»، «بلا دیده با بلای برادرش، تسلی می‌یابد»، و مانند آن است: «الْمُرِيبُ يَطْلُبُ الشَّرِيكَ»، «شک‌کننده، در جستجوی شریک است». (همان، بی تا: ۳۶)

۴۵- در مجمع الامثال، مثل به صورت «أَخِيْبٌ مِنَ الْقَابِضِ عَلَى الْمَاءِ» (میدانی، ۱۹۵۵: ۲۵۶/۱) و «كَالْقَابِضِ عَلَى الْمَاءِ» (همان، ۱۴۹/۲) آمده و گفته شده که این امثال از بیت بالا [از ابو ذهبل جَمَجِي]، اخذ شده است. البته در جلد اول مجمع، دو بیت بدون ذکر سراینده آن و به جای (مِنَ الْوُدِّ مِثْلَ الْقَابِضِ الْمَاءِ)، (سَوَى ذِكْرِهَا كَالْقَابِضِ الْمَاءِ) آمده و در جلد دوم، تک‌بیتی، بدون ذکر سراینده، به صورت «فَأَصْبَحْتُ مِنْ لَيْلِي الْغَدَاةَ كَقَابِضٍ * عَلَى الْمَاءِ لَا يَدْرِي بِمَا هُوَ قَابِضٌ» آمده است.

۴۶- از ابو ذهبل جَمَجِي است. (ابو ذهبل جَمَجِي، ۱۹۷۲: ۱۱۵)

۴۷- از ضایع بن حارث بُرْجُمِي است و در معاجم (تَسْقَهُ) به جای (تَسَعَهُ) آمده. (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۵۶۶/۴، ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۹/۱۰)

۴۸- با جستجوی بسیار در کتب امثال، شوربختانه به آن دست نیافتم. هر چند این مفهوم در منابع ادبی در قالب شعر بیان شده است. (ثعالبی، ۲۰۰۰: ۵۰، ابن حَجَّة حَمَوی، ۲۰۰۵: ۴۴۲/۲، زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۴/۲)

۴۹- از جَمیل بن مَعَمَر، شاعر اموی، با اختلاف (إِنْ شَحَطْتَ نَوَاهَا) به جای (لَا أَلْقَاكَ فِيهِ) (جمیل بُثِیْنَةُ، ۱۹۸۲: ۱۰۸) یا سلیمان ابن ابی دُبَاکِل خُزَاعی، شاعر اموی است. (مرزوقی، ۲۰۰۳: ۹۴۶) ۵۰- سراینده آن ناشناخته است. در کتاب الحَجَّة، با تفاوت (تَطَاوَلَتْ) به جای (تَطَاوَلْنَ) و بدون ذکر نام شاعر آمده است. (ابو علی فارسی، ۱۹۹۲: ۲۸۳/۵)

۵۱- بیت کامل در دیوان جریر به این صورت آمده است: وَ يَوْمَ كَابِهَامِ الْقَطَاةِ مُزَيْنٍ * إِلَيَّ صَبَاهُ، غَالِبٍ لِي بَاطِلُهُ (جریر، ۱۹۸۶: ۳۸۴) که روز را در کوتاهی اش به ابهام قطا تشبیه کرده است. در برخی منابع، بیت جریر با کمی اختلاف به این صورت آمده: وَ لَيْلٍ كَابِهَامِ الْحُبَارَى مُحَبَّبٌ * إِلَيَّ هَوَاهُ، غَالِبٍ لِي بَاطِلُهُ (ابن رشیق قیروانی، ۱۴۲۰: ۱۰۰۵/۲) و در منابع دیگر، به همراه ذکر یک بیت / دو بیت دیگر، به زن / مرد اعرابی بادیه نشین، نسبت داده شده و مصرع دوم آن چنین است: بِقَعْمَةٍ وَ الْوَأَشُونَ فِيهِ تُحَرِّفُ (ابن داود اصفهانی، ۱۹۸۵: ۱۱۷/۱، و شاء، ۱۹۸۶: ۱۱۷). حُبَارَى: نام پرنده ای که ضرب المثل حماقت و نادانی است؛ گویند: «أَمَوْقٌ مِنَ الْحُبَارَى» «کودن تر از حبّاری» (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۴/۵، ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۶۱/۴)؛ زیرا این پرنده لانه خود را گم می کند و بر روی تخم های پرنده دیگر می نشیند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حَجَّة حَمَوِيّ، علي بن عبد الله (۲۰۰۵)، *خزانة الأدب و غايه الأرب*، تحقيق كوكب دياب، الطبعة الثانية، بيروت: دار صادر.
۳. ابن داود اصفهاني، محمد (۱۹۸۵)، *الزّهرة*، تحقيق ابراهيم سامرائي، الطبعة الثانية، اردن: مكتبة المنار.
۴. ابن رشيق قيرواني، حسن (۱۴۲۰)، *العُمدة في صناعة الشعر و نغده*، تحقيق نبوي عبد الواحد شعلان، القاهرة: مكتبة الخانجي.
۵. ابن سعد، محمد (۲۰۰۱)، *كتاب الطبقات الكبير*، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي.
۶. ابن معصوم مدني، سيّد علي خان بن احمد (۱۳۸۴)، *الطراز الأول و الكنز لما عليه من لغة العرب المَعُول*، مشهد: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۷. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، الطبعة الثالثة، بيروت: دار صادر.
۸. ابن هشام انصاري، عبد الله بن يوسف (بني تا)، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
۹. ابو الفرج اصفهاني (۲۰۰۸)، *الأغانى*، تحقيق احسان عباس و ابراهيم سعافين و بكر عباس، الطبعة الثالثة، بيروت: دار صادر.
۱۰. ابو تَمّام، حبيب بن اوس طائي (۱۹۸۷)، *كتاب الوحشيات و هو الحماسة الصغرى*، تحقيق عبدالعزيز ميمنى راجكوتى، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار المعارف.
۱۱. ابو دهبل جمحى (۱۹۷۲)، *ديوان أبى دهبل الجمحى (رواية أبى عمرو الشيبانى)*، تحقيق عبد العظيم عبد المحسن، نجف: مطبعة القضاء.
۱۲. ابو زيد انصارى (۱۹۸۱)، *كتاب النوادر فى اللغة*، تحقيق محمد عبد القادر احمد، بيروت: دار الشروق.
۱۳. ابو عبيد بكرى، عبد الله بن عبد العزيز (۱۹۷۱)، *فصل المقال فى شرح كتاب الأمثال*، تحقيق احسان عباس و مجيد عابدين، بيروت: مؤسسة الرسالة و دار الامانة.
۱۴. ابو عبيد هروى، قاسم بن سلام (۱۹۸۰)، *كتاب الأمثال*، تحقيق عبد المجيد قطامش، دمشق: دار المامون للتراث.

۱۵. ابو علی فارسی، حسن بن عبد الغفار (۱۹۹۲)، *الحُجَّةُ لِلْقُرَاءِ السَّبْعَةِ*، تحقیق بدرالدین قهوجی و بشیر جویجاتی، تجدید النظر عبدالعزیز ریاح، دمشق: دار المأمون للتراث.
۱۶. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. اسلامی، هاشم (۱۳۷۵)، «سنجش تطبیقی تفسیر اهل بیت علیهم السلام و صحابه»، *پژوهشهای قرآنی*، دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، شماره‌های ۵ و ۶، صص ۹۲-۱۱۷.
۱۸. اصمعی، ابوسعید (۲۰۰۵)، *الأصمعیات*، تحقیق و شرح محمد نبیل طریفی، الطبعة الثانية، بیروت: دار صادر.
۱۹. اعشی، میمون بن قیس (بی تا)، *دیوان الأعشی الكبير*، تحقیق محمد حسین، قاهرة: مكتبة الآداب الجمامیز.
۲۰. افتخاری، سید عطاء الله (۱۳۸۷)، *معجم الشواهد: شرح شواهد مجمع البیان شیخ طبرسی*، یاسوج: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد یاسوج.
۲۱. افتخاری، سید عطاء الله و صغری احسانی (۱۳۹۰)، «شاعران مجمع البیان»، دانشنامه، دوره ۴، شماره ۷۹، صص ۳-۱۹.
۲۲. امرؤ القیس (۱۹۹۰)، *دیوان امرئ القیس*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الخامسة، قاهرة: دار المعارف.
۲۳. امیة بن ابی الصلت (۱۹۹۸)، *دیوان امیة بن ابی الصلت*، جمع و تحقیق و شرح سجیع جمیل جبیلی، بیروت: دار صادر.
۲۴. بهرامی، محمد (۱۳۸۱)، «منطق تفسیر در نگاه طبرسی»، *پژوهشهای قرآنی*، دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، سال ۸، شماره‌های ۲۹ و ۳۰، صص ۳۸-۶۱.
۲۵. پارچه باف دولتی، کریم (۱۳۹۲)، «انتخاب قرائات از دیدگاه امین الاسلام طبرسی»، *قرائت پژوهی*، سال ۱، شماره ۱، صص ۳۵-۵۶.
۲۶. ثعالبی، عبد الملك بن محمد (۲۰۰۰)، *أحسن ما سمعت*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۷. _____ (۲۰۰۳)، *التمثیل و المحاضرة*، تحقیق قصی حسین، بیروت: دار و مكتبة الهلال.

۲۸. _____، (بی تا)، *کتاب خاص الخاص*، مقدمه حسن امین، بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاة.
۲۹. جریر بن عطیة (۱۹۸۶)، *دیوان جریر*، بیروت: دار بیروت.
۳۰. جمیل بئینة (۱۹۸۲)، *دیوان جمیل بئینة*، بیروت: دار بیروت.
۳۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، باشراف احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.
۳۲. حسینی، سید مرتضی (۱۳۹۰)، «ابن عباس نابغه تفسیر لغوی قرآن»، *حسنا*، سال ۳، شماره ۱۱، ص ۲۰-۵۷.
۳۳. حطیئة، ابوملیکه (۲۰۰۵)، *دیوان الحطیئة*، شرح حمدو طماس، الطبعة الثانية، بیروت: دار المعرفة.
۳۴. حکیم باشی، حسن (۱۳۸۱)، «طبرسی؛ اسوه و الگوی مفسران»، *پژوهشهای قرآنی*، دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، شماره های ۲۹ و ۳۰، صص ۴-۱۳.
۳۵. دوانی، علی (۱۳۴۲)، «شلتوت و تفسیر مجمع البیان (۱)»، *درسهایی از مکتب اسلام*، سال ۵، شماره ۵، صص ۴۵-۵۱.
۳۶. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر.
۳۷. زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق (۱۹۸۷)، *أمالی الزجاجی*، تحقیق و شرح عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، بیروت: دار الجیل.
۳۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، *المستقصى فی أمثال العرب*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۹. _____، (۱۹۸۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، الطبعة الثالثة، بیروت: دار الکتب العربی.
۴۰. الزین، احمد (۱۹۶۵)، *دیوان الهذلیین*، قاهرة: الدار القومیة للطباعة و النشر.
۴۱. سیرافی، یوسف بن حسن (۲۰۱۰)، *شرح أبيات سيبويه*، تحقیق محمد علی سلطانی، دمشق: دار العصماء.
۴۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۲۰۰۸)، *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق شعیب ارنؤوط، تعلیق مصطفی شیخ مصطفی، دمشق: موسسه الرسالة ناشرون.

۴۳. شُرَّاب، محمد محمد حسن (۲۰۰۷)، *شرح الشواهد الشعرية في أنات الكتب النحوية لأربعة آلاف شاهد شعري*، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۴۴. صاحب بن عباد (۱۴۱۴)، *المحيط في اللغة*، تحقيق شيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب.
۴۵. طبرسی، شیخ ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبایی، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۴۶. _____، (۱۴۱۲)، *تفسیر جوامع الجامع*، مصحح: ابوالقاسم گرگی، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت.
۴۷. طرفه بن العبد (۲۰۰۲)، *دیوان طرفه بن العبد*، شرح و مقدمه مهدی محمد ناصرالدین، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الكتب العلمية.
۴۸. طیار، مساعد بن سلیمان (۱۴۲۲)، *التفسیر اللغوی للقرآن الکریم*، بيروت: دار ابن الجوزی.
۴۹. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۹)، «تفسیر/ تفسیر ادبی»، دائرة المعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۵۰. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۷۷)، *طبقات مفسران شیعه*، چاپ دوم، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۵۱. عمرو بن کلثوم (۱۹۹۱)، *دیوان عمرو بن کلثوم*، جمع و تحقیق و شرح امیل بدیع یعقوب، بيروت: دار الكتاب العربي.
۵۲. فتاحی زاده، فتحیه و فاطمه نظری (۱۳۹۰)، «معناشناسی الفاظ قرآن در تفسیر مجمع البیان»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۹، ص ۱۲۵-۱۶۴.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، *العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۵۴. فرزדق، (۱۹۸۷)، *دیوان الفرزدق*، شرح علی فاعور، بيروت: دار الكتب العلمية.
۵۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس القرآن*، چاپ ششم، تهران: دار الكتب الاسلامية.
۵۶. کثیر عَزَّه (۱۹۷۱)، *دیوان کثیر عَزَّه*، جمع و شرح احسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
۵۷. کمیت بن زید الاسدی (۱۹۶۹)، *شعر الکمیت بن زید الاسدی*، جمع و مقدمه داود سلوم، بغداد: مکتبة الأندلس.
۵۸. لبید بن ربیعہ (بی تا)، *دیوان لبید بن ربیعہ العامری*، بيروت: دار صادر.
۵۹. مَورَج سدوسی (۱۹۸۳)، *کتاب الأمثال*، تحقیق رمضان عبدالنواب، بيروت: دار النهضة العربية.

۶۰. مثقّب عبدی (۱۹۷۱)، *دیوان شعر المثقّب العبدی*، تحقیق و شرح حسن کامل صیرفی، قاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية.
۶۱. مرزوقی، احمد بن محمد (۲۰۰۳)، *شرح دیوان الحماسة*، تحقیق غریب شیخ، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۲. مسکین دارمی، ربیعہ بن عامر (۲۰۰۰)، *دیوان شعر مسکین الدارمی*، تحقیق کارین صادر، بیروت: دار صادر.
۶۳. مطلوب، احمد (بی تا)، *معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها*، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۶۴. معرفت، محمد هادی (۲۰۰۷)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه التمهید.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، *ترجمه قرآن کریم*، قم: دار القرآن الکریم.
۶۶. مهلهل، عدی بن ربیعہ تغلبی (بی تا)، *دیوان مهلهل بن ربیعہ*، شرح و مقدمه طلال حرب، بیروت: الدار العالمیة.
۶۷. میدانی، احمد بن محمد (۱۹۵۵)، *مجمع الأمثال*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهرة: مطبعة السنة المحمدیة.
۶۸. نابغه ذبیانی (۱۹۸۵)، *دیوان النابغة الذبیانی*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، قاهرة: دار المعارف.
۶۹. نفیسی، علی اکبر (بی تا)، *فرهنگ نفیسی*، مقدمه محمد علی فروغی، تهران: کتابفروشی خیام.
۷۰. وشاء، محمد بن احمد (۱۹۸۶)، *الظرف و الظرفاء*، تحقیق فهمی سعد، بیروت: عالم الکتب.
۷۱. هاشمی، سید حسین (۱۳۸۱)، «روش تفسیری مجمع البیان»، *پژوهشهای قرآنی*، دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، شماره‌های ۲۹ و ۳۰، صص ۱۶-۳۷.