

بررسی تطبیقی مجمع‌البیان و کشف در تفسیر مجازهای سوره حجر^۱

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۲۶)

عاطفه امیری^{*}، مجید محمدی^{**}

چکیده

بحث حقیقت و مجاز به عنوان مسئله‌ای بلاغی و ابزاری در آفرینش هنری اهمیت ویژه‌ای در شناخت معنا دارد و جدای از تأثیری که بر علم بلاغت دارد، در تأویل و تفسیر نیز اهمیت فراوان داشته و مورد توجه مفسران قرار گرفته است. هر مفسری که از این جنبه غفلت کند، به خطا می‌رود و کمترین ضرر آن دور ماندن از دستیابی به مفاهیم عالی قرآن در این قالب است. این پژوهش به صورت تطبیقی دو مفهوم بلاغی مجاز و استعاره را در عبارات سوره حجر در دو تفسیر ادبی کشف و مجمع‌البیان بررسی نموده است؛ نتایج تحقیق بیانگر این مطلب است که زمخسری و طبرسی هر یک تا حدودی به ذکر معانی مجازی پرداخته‌اند و گاهی نیز در اثر بی‌توجهی از بیان آن بازمانده‌اند. در این میان آلوسی در بیان مجازها و استعاره‌ها از تقسیم‌بندی بلاغی مجاز پیروی کرده و نظراتی قوی‌تری ارائه کرده است.

واژگان کلیدی: سوره حجر، مجاز، استعاره، تفسیر، مجمع‌البیان، کشف.

مقدمه

آیات قرآن کریم سرشار از دقایق و ظرافت‌های بلاغی از قبیل: تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز و... است. برای انتقال معانی صحیح و رسا و دستیابی به مقاصد آیات، نخستین امر فراگیری اصول و قواعدی است که فصاحت و بلاغت اعجاز‌آمیز قرآن براساس آن استوار است. اعجاز ادبی قرآن موجب شده که در آیات آن ضمن حفظ قواعد زبان عرب، عالی‌ترین نکات بلاغی همراه با زیبایی‌هایی از مجاز، استعاره و کنایه مورد استفاده قرار گیرد، و این امر سبب تحسین ادبا و اظهار عجز در مقابل این حجم عظیم از فصاحت

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با موضوع «بررسی تطبیقی مجاز در تفسیر جزء چهارده و پانزده قرآن کریم (با تکیه بر کشف زمخسری و مجمع‌البیان طبرسی)» در دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه است.

* (نویسنده مسئول) کارشناسی ارشد تفسیر قرآن دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه؛ aamiri1371@yahoo.com

** استادیار دانشگاه رازی کرمانشاه؛ Mohammadimajid44@gmail.com

و بلاغت شده است؛ اما درک این اسلوب و فهم صحیح معانی آن‌ها نیازمند علوم ادبی و بلاغی و به‌کارگیری آن در تفسیر است.

در این پژوهش به بررسی و شناخت مجاز و استعاره و واکاوی آن در تفسیر سوره حجر پرداخته شده و مبنای این واکاوی تطبیق دو تفسیر ادبی کشاف و مجمع‌البیان بوده است. هدف از این امر سه چیز است؛ اولاً: شناسایی روش تفاسیر ادبی در تفسیر مجازهای قرآن و انتقال مفاهیم نهفته در آن‌ها، ثانیاً: اثبات و ارائه نمونه در تفاسیر غنی که در اثر توجه به مجاز در تفسیر حاصل شده است و در آخر بیان نارسایی‌ها و تفاسیر ظاهری که در اثر عدم توجه به اسلوب مجاز صورت گرفته است.

درباره مجاز در اکثر کتب بلاغی از جمله: اسرارالبلاغه از عبدالقاهر جرجانی و اساس البلاغه از جارالله محمود بن عمر زمخشری و مختصرالمعانی از سعد الدین تفتازانی و جواهر البلاغه از سید احمد هاشمی و... بحث‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی صورت گرفته است. از قرن سوم کتبی تحت عنوان مجاز در قرآن نوشته شد؛ از آن جمله می‌توان: مجاز القرآن معمر بن مثنی ابوعبیده، تلخیص البیان فی مجازات القرآن الشریف الرضی و مجاز القرآن از عزالدین عبد الغزیز بن عبدالسلام را نام برد که در هر کدام نویسنده به بررسی مجاز در آیات بر اساس تعریف خویش از مجاز پرداخته است. همچنین مقالاتی در باب مجاز، انواع آن و نظریات مطرح درباره آن نگاشته شده است؛ از جمله: روش‌شناسی و نقد ترجمه مجاز در قرآن کریم (امانی و همکاران، ۱۳۹۲)، شریف رضی و تفسیر ادبی قرآن (ایوب محمود، ۱۳۸۱)، صفات خداوند بین حقیقت و مجاز از منظر تفسیر کلامی (حفیدی، ۱۳۹۳)، معانی مجازی در قرآن مجید (جعفری، ۱۳۸۸)، مقایسه دو تفسیر ادبی الکشاف و التفسیرالبیانی للقرآن (زارع و قاسمی، ۱۳۹۰)، آسیب‌شناسی روش تفسیر ادبی (طیب حسینی، ۱۳۸۹)، امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی (طیب حسینی، ۱۳۸۹)، سلفیان و انکار مجاز در قرآن (محمدی مظفر، ۱۳۹۱)، کاربرد مجاز در قرآن (نصیری، ۱۳۹۵) و ابن تیمیه و انکار مجاز در قرآن (نادری، ۱۳۸۹). با توجه به آنچه ذکر شد، هر یک از مقالات مذکور با توجه به موضوع به بررسی ابعادی از مجاز و تأثیر آن در شناخت معنا و ملاک بودن توجه به مجاز در تفاسیر ادبی پرداخته‌اند و می‌توان گفت تاکنون پژوهشی مستقل درباره تأثیر مجاز در تفسیر و روشن نمودن معنای آن صورت نگرفته است.

بحث و بررسی

۱- تعاریف و مفاهیم

۱-۱- حقیقت

حقّ: ثابت و ضدّ باطل.

راغب گوید: «اصل حقّ مطابقت و موافقت است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۶)

در لغت به معنای امر ثابت و یقینی است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳، ۶)

حقیقت به کار بردن لفظ در معنایی است که در اصطلاح تخاطب (مجاوره) برای آن

وضع شده است. (شریف رضی، بی تا: ۲۹۲)

آیت الله بروجردی می فرماید: «منظور از استعمال لفظ در استعمال حقیقی، ثبوت معنای

موضوع له در ذهن مخاطب است.» (بروجردی، ۱۴۱۵: ۲۸ و ۲۹)

۱-۲- مجاز

مجاز بر وزن مفعول از جاز، بجزو مصدر میمی است؛ به معنای گذشتن از جایی یا مشتق

از کلمه جواز است که نقیض وجوب و امتناع است، یا از ریشه جوز مصدر و به معنای

عبور کردن از مکانی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۱)

در اصطلاح بلاغت از هر کلمه‌ای که از آن معنا یا مفهومی غیر از آن معنا و مفهومی

که وضع کننده آن کلمه در نظر داشته است، اراده شود؛ مجاز است. البته وجود علاقه

میان معنی اول و معنای دوم لازم است. (جرجانی، ۱۴۱۷: ۳۲۵)

حقیقت و مجاز از مباحث علم بیان است. علم بیان مشتمل بر سه مبحث: تشبیه، مجاز

و کنایه است. (شریف رضی، ۱۴۲۰: ۲۳۸) برخی استعاره را از مجاز جدا کرده و آن را

یک مبحث جدا در نظر گرفته‌اند.

مجاز بر دو قسم است: ۱. مجاز لغوی که در کلمه واقع می‌شود. ۲. مجاز عقلی در اسناد

واقع می‌شود. (هاشمی، ۱۳۸۳: ۲، ۱۱۰) هر یک دارای اقسام و علاقاتی است که از

بحث این پژوهش خارج است. برای شناخت دقیق آن‌ها به کتب بلاغی مراجعه شود.

۱-۳- استعاره

استعاره قسمتی از فن بیان و به معنای به کار بردن لفظ یا عبارتی به جای عبارت دیگر،

بر اساس شباهت بین آن دو است. سکاکی استعاره را مجازی می‌داند که مناسبت و

پیوستگی میان معنای اصلی و غیراصولی در آن از جهت مشابهت است؛ لذا استعاره

نوعی مجاز لغوی بر مبنای تشبیه است که در آن یکی از دو طرف تشبیه (مشبه با

مشبهه، ادات تشبیه و وجه شبه حذف شده است. (دادبه و فرزانه، ۱۳۶۷: ۱۳، ۲۴۷) استعاره به تشبیه از حیث قدرت آن بر تصویرگری و ارائه حسی معنا مرتبط است. حتی دانشمندان اتفاق نظر دارند که استعاره از تشبیه بلیغ تر است؛ چون استعاره، مجاز است و تشبیه، حقیقت؛ مجاز بلیغ تر است. (کواز، ۱۳۸۶: ۳۷۳)

استعاره چهار رکن دارد:

۱. مستعار: لفظ دارای استعاره است.
۲. مستعارمنه: همان مشبه به که استعاره از آن گرفته شده است.
۳. مستعارله: همان مشبه که استعاره برای آن گرفته شده است.
۴. جامع: همان وجه شبه است.

۲- مجازهای سوره حجر

این سوره از جمله سوره‌هایی که با حروف مقطعه آغاز گردیده و عموم موضوعات مطرح شده در آن در ذیل بحث توحید، نبوت و معاد قرار می‌گیرد. این سوره تنها سوره‌ای است که از قوم صالح به عنوان اصحاب حجر نام می‌برد. به همین جهت، این سوره را حجر نامیده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۱، ۴) سوره حجر پانزدهمین سوره قرآن و از سوره‌های مکی است. (طوسی، بی تا: ۶، ۳۱۳) برخی معتقدند آیات ۸۷ و ۹۰ در مدینه نازل شده است. (طبرسی، بی تا: ۶، ۵۰۱) برخی از مفسران معتقدند این سوره در ابتدای دعوت علنی پیامبر اسلام در مکه نازل شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۹۶)

محتوای این سوره را می‌توان در شش بخش خلاصه کرد:

- آیات مربوط به عالم هستی و ایمان به خداوند از طریق تفکر در آفرینش.
- آیات مربوط به معاد و کیفر بدکاران.
- ذکر اهمیت و عظمت قرآن.

نقل داستان‌های مختلف: داستان خلقت حضرت آدم، سجده ملائکه بر ایشان و تمرد ابلیس، داستان حضور ملائکه در نزد حضرت ابراهیم و بشارت آنان، عذاب قوم لوط و داستان قوم ثمود که از آنان تعبیر به أصحاب الحجر کرده است، از جمله داستان‌های مذکور در این سوره است.

- انذار، بشارت و اندرزهای مؤثر به همراه تهدید و تشویق.
- دعوت از پیامبر به مقاومت و دلداری او در برابر توطئه‌های شدید مخالفان که در محیط مکه بسیار زیاد و خطرناک بود.

در زیر آیات دارای مجاز سوره حجر و بررسی تفاسیر آن ذکر می‌شود:

۲-۱- «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ» (حجر/۴)

«و ما هیچ مجتمع انسانی را هلاک نکردیم مگر آنکه (در لوح محفوظ از نظر مدت بقا) نوشته‌ای معلوم داشت.»

در این آیه مقصود از «قَرْيَةٍ» ساکنان آن است. مجاز مرسل علاقه محلّیت (ذکر محلّ اراده حال) می‌باشد. زیرا هلاک شهر امری بیهوده است، چون فاقد تکلیف و اختیار است که سزاوار عقوبت باشد؛ اما برای اشاره به گستردگی و نشان دادن توانایی و مبالغه در شدت عذاب از این وصف استفاده شده است.

ابن عبدالسلام می‌گوید: «مقصود از (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ) هلاک اهل آن قریه است.» (ساعی شافعی، ۱۴۱۹: ۳۶۱)

طبرسی می‌آورد: «هیچ ساکنان قریه‌ای را هلاک نکردیم، جز اینکه آن‌ها را مدتی معین بود که ناگزیر می‌باید آن مدت را سپری کنند و روزگارشان به سرآید. بنابراین، این کافران نیز از مهلت من مغرور نشوند؛ زیرا اینان نیز دورانی دارند که سرانجام سپری می‌شود و دستخوش زوال خواهند شد.» (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۱۶۴-۱۶۵)

زمخشری می‌آورد: «وَلَهَا كِتَابٌ» جمله‌ای است که برای «قَرْيَةٍ» صفت واقع شده و برای تأکید پیوستگی صفت با موصوف واقع شده است که در لوح نوشته و تعیین گردیده است.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۷۲)

«وَمَا أَهْلَكْنَا» یعنی هیچ اهل قریه‌ای را هلاک نکردیم. (طبری، ۱۴۱۴: ۱۴، ۵؛ رک: حقی برسوی، بی‌تا: ۴، ۴۴۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷، ۲۵۷؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳، ۵۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲، ۲۵۱) «وَمَا أَهْلَكْنَا» و ما هیچ شهر را هلاک نکردیم الا و او را نوشته معلوم بود و اَجلی مسمی که ایشان را تا بدان وقت مهلت داده بودند و هیچ امت و گروه به اَجل خود سبق نبرند و پیش نشوند اَجل خود را و نه نیز باز پس باشند از اَجل خود.» (جرجانی، ۱۳۷۸: ۵، ۱۲۷)

در این آیه طبرسی به معنای مجازی «قَرْيَةٍ» توجه نموده و قوی‌تر از زمخشری در شناخت بلاغت آیه عمل کرده است؛ او مبالغه و معنای آیه را نیز بهتر انتقال داده است. زیرا هدف از بیان این تعبیر انداز کافران است که برای تأثیر بیشتر کلام در مخاطب به صورت مبالغه آمده است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود واژه «قَرْيَةٍ» مجاز مرسل به علاقه محلیه است؛ زیرا

محل را نام برده و به قرینه «أَهْلَكُنَا» ساکنان را اراده کرده است؛ زیرا مکان را نمی‌شود هلاک کرد؛ بلکه آن که هلاک می‌شود، اهل آن مکان است. غرض از مجاز در این آیه را می‌توان ایجازگویی دانست؛ زیرا «قَرِيَّةٌ» موجزتر از «اهل قریه» است و نکته دیگر احساس وظیفه فرد در برابر جامعه و قریه و شهری است که در آن زندگی می‌کند. خداوند گاه بلا را بر قریه‌ای می‌فرستد و بی‌گناهان و گنهکاران را با هم عذاب می‌کند؛ گناهکاران را به سبب گناهشان و بی‌گناهان را به سبب امر به معروف و نهی از منکر نکردن و بی‌تفاوتی در برابر فساد که در محیط زندگی آنان صورت می‌گرفت. بنابراین آوردن «قَرِيَّةٌ» به صورت مجاز را می‌توان توسعه در معنا همراه با خلاصه‌گویی و ایجاز دانست.

۲-۲. (وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ) (حجر ۶)

«و (به عنوان استهزاء) گفتند: ای کسی که بر تو این ذکر (قرآن) نازل شده، همانا تو دیوانه‌ای!»

شاهد بلاغی در این آیه منادای «يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ» است که کافران به تمسخر با وجود عدم اعتقاد به نزول قرآن و وحی بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) او را به عنوان کسی مخاطب می‌سازند که وحی بر او نازل شده است. اسناد نزول قرآن به پیامبر در این آیه از باب مجاز است. امثال آیات نامبرده در مقام بیان استدلال‌هایی است که کفار از طریق مماثلت بر ابطال دعوی نبوت انبیاء کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱، ۱۳۳)

طبرسی می‌آورد: «اقرار به تنزیل، ذکر نیست؛ بلکه کسی که بر او ذکر نازل می‌شود، به نظر آن‌ها مجنون است. (در مخاطب و خبر زعم خصم است بدون اینکه در نفس امر باشد) مشرکان به پیامبر اسلام می‌گفتند: ای کسی که به زعم خودت قرآن بر تو نازل گشته است، تو دیوانه‌ای. یعنی ادعای جنون آسایی می‌کنی، نه قرآنی بر تو نازل شده و نه ما از تو پیروی می‌کنیم.» (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۱۷۰)

زمخشری می‌آورد: «چگونه ممکن است از یک سوی معتقد باشند که قرآن بر آن حضرت نازل شده و از دیگر سوی به آن حضرت دیوانگی را نسبت دهند. این تناقض در سخن آنان برای ریشخند است. تحکم شیوه‌های بسیار گوناگونی داشته و در بسیاری از آیات قرآن به همین شیوه آمده است. پس معنا چنین می‌شود: «تو در حالی که مدعی هستی خدا بر تو قرآن فرو فرستاده است، سخن دیوانگان را می‌گویی.» (زمخشری،

«گفتند: ای کسی که ذکر بر او نازل شده، تو دیوانه‌ای. اگر راست می‌گویی، چرا این ملائکه به سر وقت خود ما نیاید؟ (مگر ما از تو کمتریم؟) اینان می‌دانند که ما ملائکه را جز به حق نازل نمی‌کنیم، و وقتی به حق نازل کنیم، دیگر به ایشان مهلت نمی‌دهند. این چند آیه اخیر علاوه بر وجه استدلال، نکته‌ای اضافی دارد، و آن این است که اعتراف به راستگویی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کرده‌اند، چیزی که هست می‌گویند: خود او نمی‌داند آنچه که می‌گوید، اما وحی آسمانی نیست، بلکه هذیان‌هایی است که بیماری جنون در او پدید آورده، همچنان که در جای دیگر از ایشان حکایت می‌کند که گفتند: «مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ؛ اجنه او را آزار می‌دهند». و کوتاه سخن آنکه امثال آیات نامبرده در مقام بیان استدلال‌هایی است که کفار از طریق مماثلت بر ابطال دعوی نبوت انبیاء کرده‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱، ۱۳۳)

«وَقَالُوا» و گفتند کفار عرب «يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ» ای آن کسی که فرود آمده است «عَلَيْهِ الذِّكْرُ» بر او قرآن «إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» به راستی تو دیوانه‌ای که ما را به امر نامعلوم می‌خوانی. این کلام به طریق تهکم و استهزاء بوده چه اینکه اعتقاد به نزول ذکر و نسبت جنون با هم درست نیست. (کاشفی، بی تا: ۵۶۱؛ ر.ک: حقی برسوی، بی تا: ۴، ۴۴۳؛ شنقیطی، ۱۴۲۷: ۳، ۸۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۹، ۱۲۱؛ طوسی، بی تا: ۶، ۳۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷، ۲۵۹) بنابراین در این آیه که خطاب کافران به پیامبر (صلی الله علیه و آله) را بیان می‌کند، به طور صریح آن حضرت را مورد خطاب قرار نمی‌دهند؛ بلکه می‌خواهند با کنایه از صفتی که بدان باور ندارند، آن حضرت را تمسخر نمایند. همان‌گونه که شما به شخص نادان و جاهلی که ادعای دانایی می‌کند، به قصد استهزاء می‌گویید: «ای دانشمند!» صاحب کشف در بیان این کنایه و شرح و تفصیل آن بهتر از صاحب مجمع‌البیان عمل کرده است؛ تفسیر علامه طباطبایی نیز نظر کشف را تقویت می‌کند.

۲-۳- (كَذَلِكَ نَسَلُّكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ) (حجر/۱۲)

«ما بدین گونه این قرآن را (برای) اتمام حجت، و استهزاء به آن را به اقتضاء شقاوت در دل‌های گنهکاران راه می‌دهیم»

سید رضی می‌آورد: این استعاره اصل «السَّلْكُ» داخل کردن شیء در شیء دیگر به زور یا داخل کردن یکی از دو شیء در دیگری است که سخت و مشکل باشد. در اینجا در معنای حقیقی به کار نرفته و مقصود از آن این است که شنیده‌هایشان (قرآن) وارد قلبشان می‌شود، درحالی که آن‌ها کراحت دارند و این امر مورد خواست و در اختیار

آن‌ها نیست. (شریف رضی، ۱۴۲۰: ۱۳۵)

طبرسی می‌آورد: «یعنی ما قرآن را در دل کفار، وارد می‌سازیم و به آنها مطالب آن را می‌فهمانیم. مع الوصف آن‌ها ایمان نمی‌آورند و بر کیش نیاکان خود باقی می‌مانند و دست از تکذیب پیامبران برنمی‌دارند. در گذشته نیز دعوت پیامبران را به گوش امت‌ها رسانیدیم و قلب آن‌ها را متوجه آن ساختیم. این معنی از بلخی و جبائی است. منظور این است که اعراض آن‌ها از قرآن، ما را منع نمی‌کند از اینکه قرآن را مورد توجه قلبی آن‌ها قرار دهیم، زیرا باید بر آن‌ها اتمام حجت شود.» (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۱۷۱)

زمخشری می‌آورد: «السُّلُكُ» بر داخل کردن نخ و نظام بخشیدن به آن در سوزن دلالت می‌کند. یعنی: آن را در دل گناهکاران چنان در می‌آوریم که در صدد تکذیب و برای ریشخند باشند و بی‌آنکه پذیرفته باشند. چنانکه اگر کسی بخواهد نیاز خود را با پستی در میان بگذارد و او حاجتش را روا ندارد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۷۳)

در این آیه هر دو مفسر به معنای مجازی توجه کرده‌اند؛ اما تعبیر طبرسی از ظرافت بیشتری برخوردار است و هدف را نیز مورد توجه قرار داده است. هدف از آوردن این تعبیر بیان حجت و توییح و استهزاء گنهکاران به دلیل عداوت‌ورزی و نپذیرش حق است. این موضوع نشانگر آن است که قرآن و دلایل هدایت چنان کامل و بی‌نقص هستند که حتی در دل‌های گنهکار نیز وارد می‌شوند و این تعبیر مبالغه را نیز به همراه دارد.

۴-۲. (وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ) (حجر/۲۲)

«و بادها را باردارکننده (ابرها و درختان و گیاهان) فرستادیم، پس از آسمان آبی (به صورت باران و برف و تگرگ) فرو فرستادیم و شما را بدان سیراب نمودیم و شما ذخیره‌کننده آن نیستید (نه در ابر آسمان و نه در اعماق زمین) و توان آن را هم ندارید.» در این آیه «لَوَاقِحَ» بارور کردن به باد نسبت داده شده در حالی که باد وسیله حمل گرده‌ها برای بارور کردن گیاهان است؛ نه عامل باروری آن‌ها. «مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» بارانی که از سمت بالا بر زمین می‌بارد؛ از آسمان نمی‌آید؛ بلکه از ابرهایی که در آسمان وجود دارند، می‌آید. بنابراین نفرمود: «من الغيوم و یا من السحاب» تا حقیقت باشد؛ بلکه محل ابرها را که آسمان باشد، ذکر فرمود و اراده حال را نمود. (ذکر محل اراده حال) ابو عبیده می‌آورد: «لَوَاقِحَ» در معنای «ملاقح» است یعنی باد بارورکننده ابرهاست.

(ابو عبیده، ۱۳۸۱: ۱، ۳۴۸)

سید رضی می‌گوید: در این استعاره «لَوَاقِحَ» جمع «لاقحه» است و آن بادی است که حمل ابرهای باران‌زا به وسیله آن انجام می‌شود؛ به شتر لاقحه که آب را حمل می‌کند، تشبیه شده است. این از بهترین تمثیلات است که گیاهان زمین که از باران ابرهاست به منزله نتایج باد آمده است. (شریف رضی، ۱۴۲۰، ۱۳۷)

طبرسی می‌گوید: «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ» بادها را به جریان می‌آوریم تا ابرها را آستان باران کنند. «أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ» و از آسمان آب، نازل کردیم و از آن آب به شما نوشانی‌دیدیم و به شما قدرت بخشیدیم. (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۱۷۹)

زمخشری می‌آورد: «درباره "لَوَاقِحَ" دو نظر وجود دارد: نخست آنکه باد اگر به نیکی بوزد بارورکننده است و موجب می‌شود که از ابر باران بیارد، چنانکه به هر چیز بدون خیر "ریح عقیم" می‌گویند. دوم آنکه به معنای "مطوح" جمع "مطیحه" (تخت) است. معنا چنین می‌شود: ما می‌توانیم آن را در آسمان پدید آوریم و از آسمان بیارنیم و شما چنین توانایی را ندارید تا بر بزرگی قدرت و آشکار ساختن توانایی آنان دلالت کند.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۷۴) درباره «لَوَاقِحَ» دو نظر وجود دارد: یکی بارورکننده ابرها تا بیارند و دوم یعنی بارورکننده برای درختان تا ثمر دهند. «مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» یعنی از ابرهای بارانی آسمان باران می‌بارد. (ماوردی، بی‌تا: ۳، ۱۵۵) «مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» منظور طبقه بالای آسمان است که ابرها متراکم می‌شوند و باران می‌بارد. (طیب، ۱۳۶۹: ۸، ۲۳)

در این آیه طبرسی بارور شدن ابرها به وسیله باد را یک امر عادی در نظر گرفته است؛ اما زمخشری آن را امری هدفمند و دارای شرایط می‌داند که تعبیر کامل‌تری است. هر دو مفسر به مکان بارش باران نیز اشاره کرده‌اند. این آیه نشانگر توحید افعالی خداوند است که بادها را برای تلقیح و به ثمر نشستن گیاهان زمین قرار داده است.

۲-۵. (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْنُ سَاطَانَ ابْنِ آدَمَ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) (حجر/ ۳۰ و ۳۱)

«پس فرشتگان همگی یکسر (در برابر او) به سجده درافتادند. مگر ابلیس که سر باز زد از اینکه با سجده کنندگان باشد». در این آیه ابلیس که از جن بود و به دلیل عبادات در میان فرشتگان حضور داشت؛ در امر به سجده به آدم از باب تغلیب از فرشتگان محسوب شده و از آن‌ها استثنا شده است، به کاربرد نام ابلیس به منظور تحقیر و نشان دادن مبالغه در جدایی شیطان از فرشتگان بوده است. به عبارت دیگر ابلیس به دلیل آن که در میان فرشتگان به عبادت خداوند مشغول بود از باب تغلیب جزو آن‌ها

به شمار آمده، سپس از آن‌ها استثنا شده است. (سیوطی، ۱۳۹۰: ۱، ۲۳۲)

طبرسی می‌آورد: «ابن عباس و قتاده و ابن مسعود معتقدند که شیطان فرشته بود و همین قول را شیخ طوسی نیز اختیار کرده است. ظاهر تفاسیر و آنچه از حضرت امام صادق (علیه‌السلام) رسیده، همین قول است. ولی شیخ مفید می‌گوید: ابلیس جن بود و ملک نبود و روایات متواتر و فراوان از ائمه (علیهم‌السلام) به همین مضمون رسیده و مذهب امامیه نیز همین است. حسن بصری و علی بن عیسی و بلخی و بعضی دیگر همین قول را صحیح دانسته‌اند. این دسته بر عقیده خود چنین استدلال می‌کنند. کسانی که می‌گویند او فرشته بود استدلال می‌کنند که آیات کریمه در باره اطاعت همه ملائکه از فرمان خدا ابلیس را استثناء کرده است و می‌فرماید: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ پس معلوم می‌شود او (ابلیس) جزء ملائکه بوده که استثناء شده است و نیز او را سرزنش و توبیخ می‌کند که حاکی از مأمور بودن اوست. ولی می‌گویند استثناء دلیل نمی‌شود؛ زیرا ممکن است امر خدا هم به ملائکه و هم به جمعی از جن بوده و ابلیس مخالفت کرده باشد. نام بردن از این استثنا به دلیل، زیادی عده آنها بوده است.» (طبرسی، بی‌تا: ۱، ۱۲۸)

زمخشری می‌گوید: ابلیس از آن روی از فرشتگان مستثنی شده که بین آنان مأمور به سجده کردن بود؛ اما به دلیل انبوه فرشتگان نام «الْمَلَائِكَةُ» بر نام او غلبه یافته و پس از تغلیب از آن مستثنی شده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۷۷)

«این آیات، مقام و عظمت و جلالی را که خدا به آدم داده بیان می‌کند که به یاد بیاور ای محمد ﴿إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ وقتی که ما به ملائکه گفتیم برای آدم سجده کنید، ظاهر آیه نشان می‌دهد که امر خدا متوجه همه ملائکه حتی جبرئیل و میکائیل بوده است. آیات دیگر چون ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ «همه ملائکه سجده کردند جز ابلیس» همین مطلب را تأیید می‌کند که امر متوجه همه بوده است. بعضی دیگر معتقدند: مخاطب این امر گروهی از ملائکه بودند که شیطان از آن‌ها بود. و در این که سجده ملائکه برای آدم به چه ترتیبی بوده، اقوالی نقل شده که صحیح‌ترین آن تعظیم و بزرگداشت آدم به وسیله ملائکه است؛ این موضوع در روایات ائمه (علیهم‌السلام) وارد شده و عقیده قتاده و جمعی از اهل علم و نیز علی بن عیسی رمانی همین است و از همین جهت بالاتری مقام انبیاء را از ملائکه اثبات کرده‌اند.» (طبرسی، بی‌تا: ۱، ۱۲۶)

امر به سجده متوجه فرشتگان و ابلیس بود، با این تفاوت که امر به فرشتگان جنبه

مأموریت ندارد. به طوری که مأمور و دارای اختیار باشند، اطاعت کند و یا تمرد نماید؛ زیرا فرشتگان دارای اختیار نیستند و مخالفت درباره آنان مفهوم ندارد؛ زیرا اراده‌ای جز اراده خداوند ندارند. ولی ابلیس به دلیل اینکه از نوع جن است، امر به سجده به او الزامی و قابل اطاعت و عصیان است. او در مقام عصیان و تمرد برآمده، از سجده در برابر آدم امتناع ورزید. ابلیس از ماده ابلاس گرفته شده به معنای محروم و رانده است و خطاب پروردگار به او به عنوان ابلیس مبنی بر توبیخ است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۹، ۳۶۹)

در این آیه هر دو مفسر نظر مشابهی ذکر کرده‌اند، با این تفاوت که طبرسی اقوال مختلف را نیز ذکر کرده تا مطلب روشن‌تر شود. استفاده تغلیب در آیه برای خلاصه‌گویی و ایجاز در کلام بوده که ابلیس را مانند ملائکه مورد خطاب قرار داده است. با این امر از تکرار نیز پرهیز شده و ابلیس تنها یک بار ذکر شده تا زیبایی آهنگ و کلام نیز حفظ شود. ابلیس از فرشتگان نبود و استثناء ابلیس از ملائکه به دلیل فرمان سجده به آدم که مأمور به آن بودند، است. (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲، ۲۵۵؛ ر.ک: علم الهدی، ۱۴۳۱: ۱، ۱۴۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱، ۳۲۳؛ انصاری، ۱۳۷۱: ۵، ۳۰۸؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۱، ۴۹۶) هدف از ذکر این فرمان به صورت عام مبالغه و نشان دادن مقام بالای آدم بوده است.

۲-۶- «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ» (حجر/۴۷)
 «و هر چه از کینه‌ها (و پندارهای باطل و غرایز فاسد» در دل آن‌ها بود برکندیدم، در حالی که برادرانه بر روی تخت‌ها در مقابل هم قرار گیرند.» در این آیه مترجم دشمنی و کژی و... را که از اوصاف و معانی هستند؛ با «غَلٍّ» که یک شیء است، یاد کرده است. این توصیف از باب مجاز و برای مبالغه و تصویرسازی در ذهن مخاطب به کار رفته است. (وصف معانی به صفت اشیاء)

طبرسی می‌آورد: «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ» «از سینه‌های اهل بهشت، اسباب دشمنی یعنی: کینه، حسد و بغض را برکندیدم.» (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۱۹۴)

زمخشری می‌آورد: «غَلٍّ» به معنای کینه نهفته در دل است یعنی: اگر کسی در دنیا کینه‌ای از دیگری داشته باشد، خدای متعال آن را از دلشان بیرون می‌کشد و جانشان را پاک می‌گرداند. در تفسیر کشف آمده برخی از مفسران گفته‌اند: معنای این عبارت آن است که خدای متعال دل‌هایشان را پاک داشته است، از این که در بهشت به مراتب یکدیگر رشک نمی‌برند و هرگونه کینه را از دل‌هایشان زدوده است و به جای آن

مهرورزی و دوستی را جایگزین کرده است.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۸۰)
 «غِلِّ» کینه نهفته در دل را گویند، معنای آیه این است. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۳، ۳۴۵)
 و زایل کنیم و پاک گردانیم آنچه در سینه‌های اهل بهشت باشد از اسباب عداوت
 مثل حقد، حسد، کینه، خیانت و سایر صفات رذیله که در دنیا میان آن‌ها بوده است.
 (شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۷، ۱۱۵؛ ر.ک: حقی برسوی، بی‌تا، ۴، ۴۷۱؛ انصاری، ۱۳۷۱:
 ۵، ۳۱۳)

در این آیه زمخشری «غِلِّ» را کینه تفسیر کرده است؛ اما طبرسی آن را سبب کینه
 می‌داند که به نظر می‌رسد تعبیر طبرسی از شیوایی بیشتری برخوردار است، شمول
 بیشتری دارد و سبب کینه هر چه باشد را شامل می‌شود.

۲-۷. (إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ) (حجر/۵۲)

«آن‌گاه که بر او وارد شدند و سلام گفتند، او گفت: همانا ما (به خاطر آنکه بی‌وقت و
 بی‌رخصت آمدید) از شما بی‌مناکم!»

در این آیه «وَجِلُونَ» که صفت قلب است را به افراد (ابراهیم (علیه‌السلام) و خانواده‌اش)
 نسبت داده است (وصف کل به صفت بعض) نسبت دادن این صفت به افراد از باب بیان
 مبالغه در میزان ترس بوده است.

طبرسی می‌آورد: «(قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ)» «ابراهیم گفت: ما از شما بی‌مناکم.»
 (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۱۹۹)

زمخشری آورد: «وَجِلُونَ» یعنی: بی‌مناک هستند و بیشتر از آن بود که نمی‌خورند و
 برخی هم گفته‌اند از آن بود که بدون اذن و نابه‌هنگام به نزدش آمده بودند. (قَالَ إِنَّا
 مِنْكُمْ وَجِلُونَ) «ابراهیم گفت: ما از شما بی‌مناکم.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۸۰)

«ابراهیم و خانواده‌اش به محض دیدن ملائکه دچار وحشت شده‌اند، و ملائکه برای
 برطرف ساختن ترس آن‌ها بشارت را داده‌اند، کما اینکه خداوند تعالی می‌فرماید: (إِذْ دَخَلُوا
 عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ)» «به محضی که ملائکه داخل شدند و زبان به
 سلام گشودند، ابراهیم گفت: ما از شما بی‌مناکم.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰، ۴۹۹)

«وَجِلُونَ» یعنی: خائفون. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹، ۱۵۰؛ ر.ک: نه‌اوندی، ۱۳۸۶: ۳، ۵۴۸؛
 طبری، ۱۴۱۴: ۱۴، ۲۷) «وَجِلُونَ» به معنای ترسان و «وجل»، اضطراب نفس است
 هنگامی که انتظار امر مکروهی می‌رود. (حقی برسوی، بی‌تا: ۴، ۴۷۴؛ ر.ک: آلوسی،

در این آیه مفسرین به مجازی بودن معنای «وَجِلُونَ» اشاره نکرده‌اند. آلوسی آن را صفت نفس دانسته و معنای مجازی آن را آشکار نموده است. یعنی صفت نفس به افراد نسبت داده شده است.

۸-۲. (قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ) (حجر/۵۳)

«گفتند: مترس، که ما تو را به پسر دانا (به نام اسحاق) مژده می‌دهیم. (که به وسیله وحی به علوم دینی و کتاب‌های آسمانی آشنا خواهد بود)»

نسبت دادن صفت «علیم» به فرزندی که هنوز به دنیا نیامده است، به اعتبار حال آینده‌اش است. (مجاز مرسل به اعتبار مایکون) این تعبیر نشان از علم نامتناهی خداوند و خبر دادن از آینده است.

طبرسی می‌آورد: گفتند: «نترس، ما تو را به پسر نوید می‌دهیم که پس از تولد و بلوغ، عالم خواهد شد.» (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۱۹۹)

زمخشری می‌آورد: «إِنَّا نُبَشِّرُكَ» عبارتی استینافی و در معنای بیان چرایی نهی از ترس است و مرادشان این بود که تو در جایگاه ایمنی و در مقام دریافت بشارت هستی، پس بیمناک نباش که به داشتن فرزندی بشارت داده می‌شوی.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۸۰) «إِنَّا نُبَشِّرُكَ» به درستی که ما تو را مژده می‌دهیم، «بِغُلَامٍ» به پسر اسحاق نام، «عَلِيمٍ» دانا یعنی وقتی که به بلوغ رسد علم نبوت به وی خواهد رسید. (کاشفی، بی‌تا: ۵۶۷؛ ر.ک: حقی برسوی، بی‌تا: ۴، ۴۷۴) «إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ»: ما بشارت می‌دهیم تو را به پسر دانا که وقتی تولد یابد، غلام، و وقتی بالغ گردد، بسیار دانا باشد. غلام به صورت مجازی بر مرد بزرگ به اعتبار رسیدن به مرتبه بزرگی اطلاق شود. مراد از علیم در اینجا علم نبوت است، زیرا این پسر، اسحاق نام داشت، و بعد از رشد، حق تعالی مقام رسالت را به او عطا فرمود.» (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۷، ۱۲۰؛ ر.ک: طبرانی، ۲۰۰۸: ۴، ۴۸)

در این آیه زمخشری توجهی به معنای مجازی «علیم» نداشته، در حالی که طبرسی با توجه به معنای مجازی تفسیر روشن‌تری ارائه نموده و در آن مبالغه به طور کامل منتقل شده است؛ به این صورت که فرشتگان نه تنها از فرزنددار شدن ابراهیم خبر می‌دهند؛ بلکه آینده فرزند را نیز به او خبر می‌دهند.

۹-۲. (إِلَّا أَمْرًا تَهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ) (حجر/۶۰)

«جز زن او را که (به خاطر بی‌ایمانی او) تقدیر و تصویب کرده‌ایم که حتماً از بازماندگان (در عذاب قوم لوط) باشد.»

در این آیه «قَدَرْنَا» متضمن معنای علم است و مبالغه موجود در آن نشانگر علم نامتناهی خداوند است که امر پوشیده بر او وجود ندارد؛ با به کار بردن این تعبیر و نسبت دادن حکم قوم لوط به زن لوط، جزای حتمی و ناگزیر اعمال را یادآور می‌شود. طبرسی می‌آورد: «قَدَرْنَا إِنْهَا لَمِنْ...»: علمنا آنها لمن ... ابو عبیده گوید: در این آیه یک معنای فقهی است (که ابو عبیده به آن اعتماد می‌کرد). این معنی این است که خداوند، آل لوط را از مجرمین استثنا کرد. سپس زن لوط را از آل لوط استثنا کرد. بنابراین زن لوط، بازگشت به مجرمین می‌کند و در ردیف آن‌ها قرار می‌گیرد.» (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۱۹۸) زمخشری می‌آورد: «قَدَرْنَا» متضمن تعلیق است (تعلیق از اصطلاحات نحوی است که گاهی افعال قلوب به دلیل مانعی لفظاً از عمل باز می‌مانند) و اگر بپرسند: تعلیق از ویژگی‌های افعال قلوب است، پس چگونه در فعل "قَدَرْنَا" جایز است؟ در پاسخ باید گفت: "قَدَرْنَا" متضمن معنای علم است و از این روی عالمان، تقدیر اعمال بندگان از جانب خدا را به علم، تفسیر کرده‌اند. اگر بپرسند فرشتگان عمل تقدیر را که ویژه خداست به خود نسبت می‌دهند و نگفتند "قدرالله"؟ در پاسخ باید گفت: زیرا آنان چنان به خدا نزدیک هستند و به آن بزرگوار اختصاص دارند که هیچکس چنین ارج و قربی را ندارد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۸۲)

«قَدَرْنَا إِنْهَا لَمِنْ الْغَابِرِينَ»: در این عبارت تعلیق به عمل آمده و علتش آن است که تقدیر، معنای علم را در بردارد و به همین دلیل، دانشمندان اسلامی، تقدیر الهی نسبت به اعمال بندگان را، به معنای «علم» تفسیر می‌کنند. دلیل این که ملائکه، عمل تقدیر را که فعل خداوند است، به خودشان نسبت داده‌اند، این است که ملائکه نزدیکی خاصی با خداوند دارند، چنانکه خاصان پادشاه می‌گویند ما چنین و چنان مقرر کردیم با این که تدبیرکننده امور و فرمان دهنده، سلطان است نه آن‌ها.» (طبرسی، بی‌تا: ۳، ۳۴۹؛ ر.ک: محلی، ۱۴۱۶: ۲۶۸؛ آل غازی، بی‌تا: ۳، ۳۰۷) در معنای "قَدَرْنَا" دو احتمال وجود دارد: اول به معنای «قضینا» قول نحوی، دوم به معنای «کتبنا» قول علی بن عیسی. (ماوردی، بی‌تا: ۳، ۱۶۵؛ ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹، ۱۵۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳، ۲۱۴؛ خازن، ۱۴۱۵: ۳، ۵۹؛ حقی برسوی، بی‌تا: ۴، ۴۷۶)

در این آیه زمخشری به معنای مجازی و تعلیق موجود در «قَدَرْنَا» اشاره کرده، ولی طبرسی در تفسیر مجمع البیان خود اشاره‌ای به این امر نکرده است. تفسیر زمخشری در این آیه معنای روشنی ارائه کرده که در تفسیر طبرسی دیده نمی‌شود. اما طبرسی در تفسیر جوامع الجامع به طور دقیق و روشن به تعلیق آیه و معنای مجازی آن پرداخته است.

۲-۱۰. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ (حجر/۸۵)

«و ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را که در میان آن‌هاست جز به حق (و هدفی والا و عقلانی) نیافریده‌ایم، و بی‌تردید قیامت آمدنی است (و کفار را کیفر خواهیم داد) پس به نحوی نیکو (تا آن‌گاه که مأمور به جنگ نشده‌ای) گذشت کن.»
در این آیه در بیان سبب آفرینش آسمان‌ها و زمین تنها به ذکر «الْحَقِّ» بسنده کرده است که این امر برای توسعه در معنا، خلاصه‌گویی، ایجاز در کلام و تشویق مخاطب به تفکر برای یافتن سبب است.

ابن عبدالسلام می‌آورد: مقصود از «إِلَّا بِالْحَقِّ» به سبب اقامه حق می‌باشد. (ساعی شافعی، ۱۴۱۹: ۳۶۱)

طبرسی می‌آورد: «ما آسمان‌ها و زمین را بیهوده نیافریده‌ایم، بلکه به مقتضای حکمت آفریده‌ایم. این حکمت عبارت از این است که اهل آسمان‌ها و زمین را به عبادت دعوت می‌کنیم و آن‌ها را پاداش می‌دهیم.» (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۲۱۲)

زمخشری می‌آورد: «إِلَّا بِالْحَقِّ» مگر با آفرینشی برخوردار از حق و حکمت و نه باطل و بیهوده. یا به سبب عدل و انصافی که روز جزا به کارهای بندگان تعلق می‌گیرد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۸۷؛ ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۵: ۳، ۳۵۵)

در این آیه هر دو مفسر به سبب، بودن حق اشاره کرده‌اند؛ اما طبرسی آن را عبادت و زمخشری آن را عدل می‌داند و هر دو معنا نیز صحیح است. هر دو مفسر در این آیه به طور گذرا و مختصر به بیان معنا پرداخته‌اند. ذکر «الْحَقِّ» به عنوان سبب برای ایجاز و خلاصه‌گویی بوده است، زیرا معانی گسترده‌ای را در برمی‌گیرد و مبالغه را به مخاطب منتقل می‌کند.

۲-۱۱. ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَادْخُلِ الْجَنَّةَ لِغَيْرِكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (حجر/۸۸)

«و چشمان خود را به سوی آنچه گروه‌هایی از آنان را از آن برخوردار کرده‌ایم مدوز و بر آن‌ها (که ایمان نمی‌آورند) غمگین مباش و بال تواضع را برای مؤمنان فرو گستر.»
﴿وَادْخُلِ الْجَنَّةَ لِغَيْرِكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ این آیه بر سبیل استعاره مکنیه است یعنی در بیان رفتار با آن‌ها رفتار پرنده با جوجه‌هایش را مثال می‌آورد و یکی از ویژگی‌های آن را ذکر می‌کند که پایین آوردن بال‌ها از روی مهربانی است.

سید رضی می‌آورد: در این استعاره مقصود از (وَ اَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ) یعنی شانه‌هایت را با نرمی رو بیاور و خشم را فروبر. (شریف رضی، ۱۴۲۰: ۱۳۸)

طبرسی می‌آورد: «(وَ اَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ): ابن عباس گوید: یعنی با مؤمنان نرمی و ملایمت کن. عرب به کسی که با وقار و بردبار باشد، گوید: «خافض الجناح» منشأ این تعبیر این است که مرغان هنگامی که جوجه‌ها را به طرف خود می‌آورند، نخست پر و بال را می‌گشایند، تا جوجه‌ها در زیر آن آرام‌گیرند، سپس بال‌ها را به زیر می‌آورند و این نشانه محبت است، بنابراین مقصود این است که پیامبر باید با مؤمنان متواضع باشد، تا آن‌ها از وی پیروی کنند.» (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۲۱۴-۲۱۵)

زمخسری در این آیه و معنای مجازی آن تفسیری ارائه نداده است؛ اما طبرسی معنای مجازی و اقوالی را نیز که این آیه را کنایه می‌دانند، ذکر کرده و تفسیری قوی ارائه نموده است.

«(وَ اَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ) مفسرین (طبرسی، ۱۳۷۵: ۶، ۳۴۵؛ ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴، ۸۰) گفته‌اند: این جمله کنایه از تواضع و نرمخویی است و بدین جهت تواضع را «خفض جناح» نامیده‌اند؛ مرغ وقتی می‌خواهد جوجه‌هایش را در آغوش بگیرد، پر و بال خود را باز می‌کند و بر سر جوجه‌ها می‌گستراند، و خود را تسلیم آن‌ها می‌کند. لیکن هر چند این معنا که مفسرین کرده‌اند با آیاتی دیگر تأیید می‌شود، چنانکه در وصف رسول خدا می‌فرماید: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ) (آل عمران/ ۱۵۹) و نیز می‌فرماید: (بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ) (توبه/ ۱۲۸) الا اینکه آنچه که در نظیر این آیه آمده، و می‌توان خفض جناح را بر آن حمل کرد، عبارتست از صبر و خویشنداری و سازگاری با مؤمنین، و این صبر با این معنا مناسبت دارد که کنایه باشد از زیر بال گرفتن مؤمنین، و همه هم خود را مصروف و منحصر در معاشرت و تربیت و تأدیب ایشان به آداب الهی نمودن و یا کنایه باشد از ملازمت با آنان و تنها نگذاشتن و جدا نشدن از ایشان، همچنان که مرغ وقتی خفض جناح می‌کند، دیگر پرواز را تعطیل کرده از جوجه‌هایش جدا نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۲۸۴) «(وَ اَخْفِضْ جَنَاحَكَ) و فراگیر بال خود را یعنی تواضع کن (لِلْمُؤْمِنِينَ) مؤمنان را و رفق نمای به ایشان، در کشف الاسرار گفته که خفض جناح کنایه است.» (کاشفی، بی‌تا: ۵۷۱؛ ر.ک: انصاری، ۱۳۷۱: ۵، ۳۴۶)

زمخسری در این آیه و معنای مجازی آن تفسیری ارائه نداده است؛ اما طبرسی معنای مجازی و اقوالی که این آیه را نیز کنایه می‌دانند، ذکر کرده، تفسیری قوی ارائه نموده

است. ﴿وَ أَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمُؤْمِنِينَ﴾ این عبارت کنایه است که بیشتر مفسرین به آن اشاره کرده‌اند؛ اما در کنایه یک استعاره بلاغی در کلمه «جَنَاحَكَ» وجود دارد. زیرا انسان دست دارد، نه بال و تشبیه انسان به پرنده و نسبت دادن صفت پرنده به وی، استعاره مکنیه است؛ زیرا مشبه همراه یکی از لوازم مشبه به محذوف آمده است.

۱۲-۲- ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (حجر/۹۴)

«پس آنچه را که بدان امر می‌شوی، آشکارا بیان کن و از مشرکان روی برتاب.» در این آیه «فَاصْدَعْ» برای تبلیغ دین و آشکار کردن دعوت به صورت استعاره آمده است. چون تأثیر کلمه صدع بر مخاطب از تبلیغ بیشتر است.

سید رضی می‌آورد: در این استعاره «صدع» بر حقیقت در اجسام به کار می‌رود، نه در خطاب و کلام. ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ یعنی سخن را آشکار کن و در آن فرق بین حق و باطل را آشکار نما. (شریف رضی، ۱۴۲۰: ۱۳۸)

طبرسی می‌آورد: «ابن عباس و ابن جریح و مجاهد و ابن زید گویند: یعنی بدون ترس و بیم، امر خدا را آشکار کن. جبائی و اخفش گویند: یعنی میان حق و باطل جدایی افکن. زجاج گوید: یعنی هر چه به آن امر شده‌ای، ظاهر گردان. وی گوید: «صدع» جدا کردن قسمت‌های یک شیء از قسمت‌های دیگر آن است.» (طبرسی، بی‌تا: ۱۳، ۲۱۸) زمخشری می‌آورد: «﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ آن را آشکار کن. در عربی اگر کسی آشکارا درباره دلیل خود سخن بگوید، صدع گفته می‌شود. «صدع» در ابگینه به معنای آشکار ساختن است. برخی گفته‌اند مراد از «فَاصْدَعْ» آن است که با فرمانی که می‌یابی حق و باطل را از همدیگر جدا کن.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۹۰)

«از امام صادق (علیه‌السلام) شنیدم که می‌فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعد از آنکه وحی الهی شروع شد، سیزده سال در مکه ماند، در سه سال اولش مخفیانه دعوت می‌کرد و از ترس، اظهار نمی‌نمود، تا آنکه خدای عز و جل با فرستادن ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ مأمورش فرمود تا علنی دعوت بفرماید و از آن روز دعوت علنی شروع شد و در الدر المنتور است که ابن جریر از ابی عبیده نقل کرده که گفت: عبدالله بن مسعود گفت: دائم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پنهانی دعوت می‌نمود، تا آنکه آیه ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ نازل شد؛ با یاران خود از مخفی‌گاهش بیرون گشته، دعوت خود را علنی نمود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۲۹۱)

در این آیه هر دو مفسر به معنای آشکار کردن اشاره کرده‌اند و تفسیری یکسان ارائه

نموده‌اند. علامه طباطبایی در تأیید این معنا روایتی را ذکر کرده که مؤید معنا است. نکته ظریفی که از این استعاره دریافت می‌شود آن است که صدع شکستن شیشه است و شکستن شیشه التیام پذیر نیست؛ مراد آن است که دعوت به اسلام و توحید را آنگونه ابلاغ کن که دیگر به هیچ وجه مخفی نماند و فریاد این دعوت به گوش همه جهانیان برسد.

نتیجه‌گیری

اهمیت و نقش مهمی که مجازهای قرآنی در گسترش معنا، ایجاز و مختصرگویی، انتقال مبالغه و تصویرسازی ملموس برای مخاطب دارند، به زیبایی آشکار شد. ضعف توجه نکردن به این معانی موجب دور ماندن از اعجاز ادبی و بلاغی قرآن، تفسیر ظاهری و دور ماندن از مقصود آیه می‌شود. در این جستار به بررسی تطبیقی دو تفسیر کشف و مجمع البیان به عنوان نمونه‌هایی از تفاسیر ادبی در باب آیات دارای مجاز در سوره حجر، ذکر ضعف‌ها و امتیازات در انتقال معنای مجازی و ذکر سایر تفاسیر به عنوان شاهد پرداخته شد، زمخشری و طبرسی هر یک تا حدودی به ذکر معانی مجازی پرداخته‌اند و گاهی نیز در اثر بی‌توجهی از بیان آن بازمانده‌اند. سایر مفسرین نیز به این معانی اشاره نموده‌اند، آلوسی در تفسیر خود در بیان مجازها و استعاره‌ها از تقسیم‌بندی بلاغی مجاز پیروی کرده و نظراتی قوی بیان نموده است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آل غازی، عبدالقادر، بی‌تا: بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی، چاپ اول.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی، بیروت: دار المعرفه.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸: روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۵. ابو عبیده، معمر بن مثنی، ۱۳۸۱: مجاز القرآن، تحقیق محمد فواد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی، چاپ اول.
۶. انصاری، عبدالله بن محمد، ۱۳۷۱: کشف الاسرار و عده الابرار، پدید آورنده احمد بن محمد میبیدی، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.

۷. بروجردی، سید حسین، ۱۴۱۵: نه‌ایه الاصول، قم: تفکر، بی‌جا.
۸. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰: تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل، تحقیق محمد عبد الرزاق مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۹. بیضاوی، عبد الله بن عمر، ۱۴۱۸: انوار التنزیل و اسرار التاویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۰. جرجانی، حسین بن حسن، ۱۳۷۸: جلاء الاذهان و جلاء الاحزان (تفسیر گازر)، تصحیح جلال الدین محدث، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۱. جرجانی، عبدالقاهر، ۱۴۱۷: اسرار البلاغه، تحقیق: محمود محمد شاکر، بیروت: دارالکتب العربی، بی‌جا.
۱۲. حسینی همدانی، محمد، ۱۴۰۴: انوار درخشان در تفسیر قرآن، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران: لطفی، چاپ اول.
۱۳. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی‌تا: تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
۱۴. خازن، علی بن محمد، ۱۴۱۵: تفسیر الخازن المسمى لباب التاویل فی معانی التنزیل، تصحیح عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۵. دادبه اصغر و فرزانه بابک، ۱۳۶۷: دائرةالمعارف اسلامی، مدخل بیان.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲: المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالعلم دارالشامیه، چاپ اول.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التاویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
۱۸. ساعی شافعی، عزالدین عبد العزیز بن السلام، ۱۴۱۹: مجاز القرآن، تحقیق مصطفی محمد حسین الذهبی، لندن: موسسه الفرقان للتراث الاسلامی، بی‌جا.
۱۹. سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶: تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم، تحقیق عمر عمروی، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر جلال الدین، ۱۳۹۰: الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه: سید محمود طیب حسینی، قم: دانشکده اصول الدین.
۲۱. شاه عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۳: تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات، چاپ اول.
۲۲. شریف رضی، سید محمد بن حسین، ۱۴۲۰: التلخیص البیان فی مجازات القرآن، تحقیق محمد عبد الغنی حسن، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.
۲۳. شنقیطی، محمدامین، ۱۴۲۷: اضواءالبیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۲۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴: ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۲۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸: التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (طبرانی)، اردن: دار الكتاب الثقافی، چاپ اول.
۲۶. طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، بی تا: مجمع البیان، ترجمه: شیخ حسین نوری همدانی و همکاران، موسسه انتشارات فراهانی، بی جا.
۲۷. _____، ۱۳۷۵: ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مترجمان، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۲۸. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، بی تا: التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۹. طبیب، عبد الحسین، ۱۳۶۹: اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، چاپ دوم.
۳۰. علم الهدی، علی بن حسین، ۱۴۳۱: تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التاویل، تصحیح مجتبی احمد موسوی، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۳۱. علوی یمنی، یحیی بن حمزه، ۱۴۰۰: الطراز لآسرار البلاغه، بیروت: مکتبه عنصریه، بی جا.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰: التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۳. کاشفی، حسین بن علی، بی تا: تفسیر حسینی (مواهب علیہ)، سراوان: کتابفروشی نور، چاپ اول.
۳۴. کواز، محمد کریم، ۱۳۸۶: سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه: سید حسین سیدی، تهران: انتشارات سخن.
۳۵. ماوردی، علی بن محمد، بی تا: النکت والعیون تفسیر الماوردی، تعلیق سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۳۶. محلی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶: تفسیر الجلالین، تحقیق عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، بیروت: موسسه النور المطبوعات، چاپ اول.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۱: تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم.
۳۸. نسفی، عبدالله بن احمد، ۱۴۱۶: تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقائق التاویل، بیروت: دار النفائس، چاپ اول.
۳۹. هاشمی، احمد، ۱۳۸۳: ترجمه و شرح جواهر البلاغه، مترجم حسن عرفان، قم: بلاغت، بی جا.