

دوفصلنامه علمی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)
سال هجدهم / دوره جدید / شماره ۵۸ / پاییز و زمستان ۱۴۰۱
صص ۱۴۵-۱۶۴ (مقاله علمی - پژوهشی)

چگونگی تأویل کنایه‌های قرآنی از منظر علامه طباطبایی بانگاہ به آراء دیگر مفسران

(مطالعه موردی: کشف، انوارالتنزیل، مجمع البیان، جوامع
الجامع والتحریر والتنویر)

• سید علی میرحسینی

دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی

seyyedalimh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۸

چکیده

یک اثر ادبی و یا حتی گفتار عادی با دربرداشتن کنایه، مخاطب را به دقت و ظرافت در کشف و برداشت زیبا و دقیق‌ترین معنی از آن وامی‌دارد و بدین ترتیب، مجال تعامل‌پذیری را فراهم می‌آورد. قرآن کریم نیز با عنایت به همین کارکرد، گاهی مقصود خود را به زبان کنایه بیان داشته است تا با دعوت ضمنی شنونده به تأمل، گیرایی و پویایی کلام خود را نیز حفظ کرده باشد. نوشتار حاضر اهتمام ورزیده است تا در مرحله اول، با تبیین دقت نظر علامه طباطبایی در پژوهش قرائن کاشفه و برداشت معانی از کنایات قرآنی، مهارت و ظرافت اندیشه وی را به نمایش بگذارد و در گام دوم، آرای چند تفسیر گران دیگر یعنی کشف، انوارالتنزیل، مجمع البیان، جوامع الجامع و التحریر و التنویر را نیز طرح کند تا بداعت و قوت گفتار المیزان به روشنی مشخص شود. دستاوردهای مهم پژوهش حاضر را می‌توان در نمایش توانمندی علامه طباطبایی (ره) در درک و تأویل کنایات قرآنی، در نظر داشتن عنصر جمال سیاقی در تأویل هر کنایه و نزدیک داشتن معانی استنباط‌شده به ساختار لغوی و تعبیری دانست، به گونه‌ای که درنهایت، مستنبط علامه طباطبایی را می‌توان جامع‌ترین برداشت از کنایه‌های قرآن کریم دانست.

کلیدواژه‌ها: کنایه، کنایات قرآنی، تأویل کنایه، علامه طباطبایی، المیزان.





مقدمه

به اقتضای ژرفای ناشناخته کلام الهی، قرآن کریم از زمان نزول، همواره محل انواع پژوهش قرار گرفته و علامه طباطبایی (ره) نیز یکی از آنانی است که در روشن ساختن زوایای پنهان کلام الهی، چیره دستی ماهرانه‌ای از خود در تفسیر المیزان نشان داده است. در این میان، کنایه نیز در علم بلاغت، خود از مباحثی به‌شمار می‌رود که به سبب پوشیده بودن غرض در آن، درک وی علاوه بر تسلط به علم سخن، نیازمند ژرف‌اندیشی و دقت نظر است و همین خود از اسباب زیبایی کنایه به حساب می‌آید؛ زیرا به گفته عبدالقاهر جرجانی، آنچه پس از طلب و اشتیاق و در بهای رنج به دست بیاید، لطیف‌تر و گرانبه‌تر است و در دل بهتر می‌نشیند.^۱ کلام نیز از گفتار غیرمستقیم، عمق، جمال و جلال پیدا می‌کند و به این ترتیب، هم آدمی را به تأمل وامی‌دارد و هم بر امکان قبول خود می‌افزاید. با این حساب، کنایه در نزد عرب، بلیغ‌تر از تصریح و مجاز، گیراتر از حقیقت است.^۲

سید محمدحسین طباطبایی در ۲۹ ذی‌الحجه ۱۳۲۱ هجری در تبریز زاده^۳ و پس از تحصیل مقدمات در زادگاه، راهی نجف اشرف شد تا فقه، اصول، فلسفه، ریاضیات، اخلاق و عرفان را از بزرگانی چون نائینی، کمپانی، بادکوبه‌ای، سید ابوالقاسم خوانساری و سید علی قاضی طباطبایی فرا بگیرد.^۴ علامه طباطبایی (ره) در فلسفه، تفسیر، فهم حدیث، معارف الهی و دریافت قلبی به آن نقطه رسیده بود که جامع علم و عمل به شمار می‌رفت.^۵ وی همچنین علاوه بر تربیت اندیشمندانی چون شهید مطهری و بهشتی، اهتمام خاصی به ترویج معارف اسلامی در خارج از حوزه داشت که کتاب *گران اصول فلسفه و روش رئالیسم*

از ثمرات آن به‌شمار می‌رود.^۶ او عاقبت بعد از عمری مجاهدت در راه دین و دانش، پس از هشتادویک سال و هجده روز دار فانی را به قصد یار باقی ترک گفت.^۷

تفسیر المیزان شامل هشت‌هزار و چهل و یک صفحه در بیست مجلد است که آخرین جلد آن در بیست و سوم رمضان ۱۳۵۱ ش به پایان رسیده است.^۸ روش علامه طباطبایی (ره)، طبق گفته خود ایشان، تفسیر قرآن به قرآن است^۹ که ایشان در آن، با مراجعه به بیش از پانصد منبع تفسیری، روایی، لغوی، تاریخی، علمی، اجتماعی و دیگر حوزه‌های علمی و اندیشه‌ای،^{۱۰} ابتدا از تعدادی از آیات قرآن کریم در بیان مجمل و مبهم آیه‌ای دیگر استمداد می‌جوید؛ سپس آرای دیگر مفسران در باب آن موضوع را ارزیابی و آنگاه نسبت به رد یا قبول آن استدلال می‌کند.^{۱۱}

از منظر علامه طباطبایی (ره)، هر سوره هدف یا اهداف خاصی را دنبال می‌نماید که تا به ثمر نشیند، سخن پایان نمی‌یابد.^{۱۲} ایشان همچنین به سیاق و نقش آن در پی بردن به معانی و مقصود آیات قرآن مجید عنایت خاصی دارد.^{۱۳} وی در کنار تمسک به قرآن کریم، جایگاه گرانی نیز برای عقل قائل است؛ زیرا به نظر ایشان، بهره‌گیری از تفکر و تعقل در تفسیر آیات، خود در جهت رهنمونهای مکرر قرآن کریم در همین باب است. علامه طباطبایی (ره) با یادآوری دعوت قرآن کریم به اندیشیدن، بر لزوم تعقل درباره حقیقت اصرار دارد و پیروی حق را حاصل روی‌آوری به عقل و بهره‌وری از آن می‌بیند.^{۱۴}

۶. روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، صص ۶۸ و ۶۹.

۷. مهر تابان.

۸. روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ص ۱۶۱.

۹. المیزان، ج ۱، ص ۹.

۱۰. مفتاح المیزان، ج ۳، صص ۱۷۲-۲۰۱.

۱۱. روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، صص ۱۷۲-۱۸۶.

۱۲. المیزان، ج ۱، ص ۱۶.

۱۳. روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، صص ۲۰۲-۲۰۸.

۱۴. المیزان، ج ۱، ص ۴۳۱.

۱. اسرار البلاغة، ص ۱۵۸.

۲. الرمزية فی الأدب العربی، ص ۵۱.

۳. روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ص ۶۱.

۴. دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، ص ۱۴۰۰.

۵. مهر تابان، ص ۱۲.

زبان قرآن کریم علمی به معنای خاص آن نیست؛ اما نمی‌توان کلام الهی را کاملاً بیگانه با علم شمرد؛ زیرا مسلمات علمی به شرط پابندی به ظواهر آیات، خود می‌تواند از قرائن پی بردن به معانی باشد؛^{۱۵} از این رو، علامه طباطبایی (ره) همچنین از یافته‌های علوم تجربی نیز در تفسیر برخی آیات بهره برده است.^{۱۶} که خود حکایت از جامعیت تفسیر المیزان دارد. در کنار آنچه گفته شد، ایشان همچنین برای روشن‌سازی معنی، از نظر بلاغی در بیان نکته‌های علمی بحث می‌کند و در این زمینه غالباً از کشف زمخشری نقل قول می‌نماید.^{۱۷}

بنا بر آنچه گفته شد، نوشتار حاضر درصدد پاسخگویی به پرسشهای ذیل است و برای نیل به این مقصود، از فراوانی کنایات قرآنی در تفسیر المیزان، آن تعداد گردآوری شده که بیش از سایرین، شاهدهی بر مدعای مورد پژوهش باشند: ۱. قرآن کریم در کدام مواضع، تصریح را ترک گفته و مقصود خود را به کنایه بیان داشته است؟ ۲. غرض خداوند از به کار بردن کنایه در برخی آیات قرآن کریم و چشم پوشیدن از تصریح چیست؟ ۳. نوآوریهای علامه طباطبایی (ره) در دریافت معانی کنایات قرآنی چیست؟ ۴. امتیازات آرای علامه طباطبایی (ره) در باب کنایات قرآنی چیست؟

همچنین ترجمه فارسی مکارم شیرازی از قرآن مجید و آرای چهار تفسیر گران دیگر یعنی الکشاف، انوار التنزیل و اسرار التاویل، مجمع البیان، جوامع الجامع و التحرير و التنویر نوشته حاضر را برای تبیین هرچه بیشتر ظرافت برداشت علامه طباطبایی (ره) از کنایات قرآنی همراهی می‌کند. شایان ذکر است که انتخاب تفاسیر یادشده با رعایت ارائه سخنی مختص در باب موضوع محل بحث، یعنی کنایه صورت پذیرفته است. در نهایت، اگر علامه طباطبایی (ره) در باب کنایه آیه

شریفه‌ای، نظری فرد و بدیع عرضه کرده باشد، تنها همان بیان می‌شود؛ اما اگر در بابی، آرای مختلفی وجود داشته باشد که همه بر کنایه بودن متفق باشند؛ لکن از آن برداشتهای متفاوتی شده باشد، همگی بیان و سپس وجه توفیق نظر علامه طباطبایی (ره) شرح می‌گردد. در این میان، از نظرات مشابه و قریب نیز چشم‌پوشی می‌شود.

گفتنی است، فراوانی شمار پژوهشهای صورت گرفته در باب قرآن کریم مانع می‌گردد که وجوه برتری این نوشتار نسبت به هریک به تفصیل بیان شود؛ اما با این همه، سعی شده است تا بن‌مایه اصلی برتری و ناهمگونی ذکر گردد. پیشینه پژوهش حاضر را می‌توان در چند دسته طبقه‌بندی کرد: الف. دسته‌ای که به‌طور عام و تنها در باب شیوه تفسیرنگاری علامه طباطبایی تدوین شده است؛ مانند مقالات «جستارهای ادبی در المیزان»، «پژوهشی در تفسیر المیزان و تحلیلهای بلاغی در پرتو آن»، «جایگاه تفسیر کشف در تفسیر المیزان»، «نقد و بررسی آرای تفسیری زمخشری از منظر علامه طباطبایی (ره)» و «تفسیر المیزان در آینه بلاغت با نگاهی به سوره‌های نساء و مائده». تفاوت بنیادین پژوهش حاضر با این گروه از نوشتارها در ساختار پردازش اختصاصی و قیاسی است؛ ب. دسته‌ای که درباره کنایه و کارکرد آن در متون عربی و یا به‌طور ویژه قرآن کریم تحریر شده است که تقریباً یا هیچ‌کدام چون نوشته حاضر به تنهایی به تبیین دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در این باب اهتمام نورزیده و یا غالباً به اشاره یا اشاراتی از وی اکتفا کرده‌اند؛ یعنی در این پژوهشها نیز اهتمامی به نمایش بداعت و امتیازات سخن المیزان به‌طور اختصاصی وجود ندارد؛ مانند مقالات «جستاری در تعبیرات کنایی قرآن کریم»، «کنایه در قرآن»، «نماذج من البلاغه القرآنیة؛ الکنایه و التعریض»، «کنایه در قرآن؛ مطالعه سوره حضرت یوسف (ع)»، «بررسی چند عبارت کنایی در قرآن»، «روش‌شناسی



۱۵. التفسیر و المفسرون فی ثوبه التفسیر، ج ۱، ص ۴۱۷.

۱۶. المیزان، ج ۱، ص ۳۹۶؛ ج ۳، ص ۱۳۵؛ ج ۲۰، ص ۳۲.

۱۷. دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، ص ۲۷۰.



ترجمه کنایه در ترجمه‌های قرآن»، «تصویرپردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه»، «نگاهی به کنایه‌های قرآنی با رویکرد تأویلی»، «معناشناسی اسلوب کنایه در جزء سی‌ام قرآن کریم»، «بررسی مصادیق کنایه در سوره‌های حمد، بقره و آل عمران با رویکرد تفسیری»، «بررسی سبک هنری قرآن کریم در به‌کارگیری انواع کنایه و عدول از لفظ قبیح به حسن»، «کاربرد کنایه در پرتو آیاتی از قرآن کریم»، «میزان دقت در ترجمه معنای ضمنی و کنایبی استعاره‌ها و کنایه‌های سه سوره مبارکه هود(ع)، یوسف(ع) و انبیاء(ع)»، «بررسی کنایه در نهج البلاغه»، «صور الکنایه فی الکلام النبوی الشریف»، «کنایه‌های قرآنی در فرهنگ ایرانی»؛ ج. دسته‌ای که به‌طور اختصاصی و یا با منحصر داشتن بخشی قابل توجهی از سخن خود در باب علامه طباطبایی و رای او در موضوع کنایه‌های قرآنی پرداخته شده باشد که این امر به وجه غالب، به سبب نپرداختن خصوصی به مطلب اشاره شده، به‌طور کامل تحقق نیافته است و تنها نشانه‌هایی از آن در برخی پژوهشها یافت می‌گردد؛ یعنی این پژوهشهای محدود نیز همچنان ستون اصلی نوشتار خود را بر محوریت نشان دادن وجوه تفوق برداشتهای *المیزان* از کنایات قرآنی متمرکز نداشته‌اند؛ مانند مقاله «کاربرد کنایه در تفسیر *المیزان* با نگاهی به اندیشه‌های فلسفی علامه طباطبایی».

معنای لغوی کنایه

کنایه در لغت به معنی «ترک تصریح» است و در اصطلاح، آوردن لفظی است که غرض از آن، لازمه معنای دیگر با جواز اراده لازم آن معنی است.^{۱۸} به تفصیل، کلمه «کنایه» مصدر فعل ثلاثی مجرد یا از باب «کنا-یکنو» و یا «کَنَى-یکنَى» به معنای نداشتن

صراحت در گفتار و پوشیده سخن گفتن است.^{۱۹} کنایه هرچند به گفته زمخشری، با دو حرف جر «عن» و «باء» به باب تعدیه می‌رود؛^{۲۰} اما علمای پیشین لغت، پیش از آنکه اهل بلاغت کنایه را در معنای اصطلاحی خود تعریف کنند، آن را لفظی می‌دانستند که به جانشینی اسم می‌آمده است؛ از همین رو، گاهی کنایه بر ضمیری هم اطلاق می‌شده است. در علم صرف و نحو نیز، هنگامی که از کنایه سخن به میان می‌آید، منظور تعبیر از چیزی معین با لفظی غیر صریح است که بنا بر این تعریف، کنایه بر اسمائی چون «کَم، کَآی، کَذَا، کَیْت، ذَیْت، بَضْع، فُلَان، فُلَانَة» اطلاق می‌گردد.^{۲۱}

کنایه از روزگار دور، همواره توسط اهل بلاغت و به صورتهای متفاوتی تعریف شده است که همه آنها تقریباً در اصل برابرند؛ اما در فرع باهم اختلافاتی دارند. ابوعبیده معمر بن مثنی (د ۲۱۰ق) از نخستین کسانی است که به این بحث پرداخته و آن را چیزی می‌داند که از سیاق سخن دانسته می‌شود، حال آنکه نامی نیز به صراحت در کلام نمی‌آید.^{۲۲} ابوهلال عسگری (د ۳۹۵ق) و ابومنصور ثعالبی (د ۴۲۹ق) هم هرکدام کنایه را مثل ابوعبیده، پوشیده داشتن معنی و اشاره کردن به آن بدون لفظ صریح دانسته‌اند.^{۲۳} عبدالقاهر جرجانی (د ۴۷۱ق) اما پس از بهره‌گیری از آرای قدامه ابن جعفر در کتاب *تقد الشعر* وی مبنی بر «ارداف»، تعریفی از کنایه ارائه می‌کند که تفاوت چندانی با سخن قدامه ندارد؛ اما گفته جرجانی از آن جهت اهمیت دارد که از یافته‌های پیش از وی، کامل‌تر و پخته‌تر است. وی علاوه بر تعریف، به وصف حسن تصویر و ارزش بلاغی کنایه نیز توجه

۱۹. القاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۸۴؛ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

۲۰. الکشاف، ج ۱، ص ۵۵۲.

۲۱. موسوعة النحو و الصرف و الإعراب، ص ۵۵۵.

۲۲. مجاز القرآن، ج ۲، ص ۷۳.

۲۳. الصناعتین، ص ۳۶۸؛ الکنایة و التعریض، ص ۲۱.

۱۸. مفتاح العلوم، ص ۱۷۰.



يُقَلِّبُ كَفَيْهِ عَلَيَّ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَيَّ عُرُوشَهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا»^{۳۱} سه کنایه - از صفت - وجود دارد: یکی احاطه به هر چیزی در «وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ» که کنایه از نابودی و دیگری «فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَيْهِ» که کنایه از ندامت است؛ زیرا فرد پشیمان غالباً حالت درونی خود را با چنین عملی نشان می‌دهد؛ همچنین «خَاوِيَةٌ عَلَيَّ عُرُوشَهَا» نیز کنایه دیگری از کمال خرابی است؛ زیرا که وقتی خانه‌ای خراب می‌گردد، ابتدا سقف آن فرو ریخته و سپس دیوارها به روی سقف می‌افتد.^{۳۲} کنایه از موصوف اما کنایه‌ای است که مراد از آن، موصوفی است که از آن با صفتی مختص وی یاد می‌شود؛ مثلاً زمانی که انسان را به‌طور کنایه «حی مستوی القامه عریض الاظفار» بخوانیم؛^{۳۳} و یا در آیه مبارکه «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلْسُّخْتِ»^{۳۴} یهود و اهل نفاق مقصود کنایه - از موصوف - هستند.^{۳۵} کنایه از نسبت نیز یعنی اثبات صفتی برای چیزی یا نفی صفتی از آن؛ مانند:

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى / فِي قُبِّهِ ضُرِبَتْ عَلَيَّ
ابن الحشر ج
که در این بیت، سه صفت سماحه، مروءه و ندی برای ابن حشر به صورت کنایه از نسبت اثبات شده است؛^{۳۶} همچنین زمخشری در آیه شریفه «أَوْلَيْكَ شَرٌّ مَكَانًا»، اثبات شر به مکان را کنایه از نسبت و به معنی اثبات

خاصی نشان داده است.^{۳۴} به گفته جرجانی، کنایه آن است که متکلم قصد بیان مطلبی کند؛ اما از آن با نامی یاد نمی‌کند که در لغت برایش تعریف شده باشد، بلکه از آن معنی با مفهومی لازم تعبیر نماید؛ یعنی با عبارت «طویل النجاد» از «بلندی قامت» یاد کند.^{۳۵} خطیب قزوینی نیز کنایه را لفظی می‌داند که اطلاق شده و لازم معنای حقیقی‌اش اراده می‌گردد؛ همچنین قرینه‌ای نیز در سخن وجود دارد که مانع اراده معنای اصلی نمی‌شود.^{۳۶} از منظر تفتنازانی نیز کنایه لفظی است که ضمن جایز بودن اراده معنای اصلی، به وسیله آن لازمه معنایش اراده می‌گردد.^{۳۷} از طرفی، قید موجود در تعریف تفتنازانی یعنی «جایز بودن اراده معنای اصلی»، به خوبی نمایانگر فرق مجاز و کنایه است؛ زیرا در مجاز، اراده معنای حقیقی به هیچ صورت جایز نیست.^{۳۸}

معنای اصطلاحی کنایه

کنایه از نظر علم بلاغت به دو گونه معنی اطلاق می‌شود: یکی، ذکر لازم و اراده ملزوم که در این حالت «مکنی به» لفظ و «مکنی عنه» معنی مقصود است و دیگری، ذکر ملزوم و اراده لازم، چندان که در «طویل النجاد»، از بلندی بند شمشیر، طول قامت وی اراده می‌شود، در عین حال که می‌توان خود بلندی شمشیر را نیز مراد دانست.^{۳۹}

کنایه به اعتبار مکنی عنه نیز بر سه قسم صفت، موصوف و نسبت تقسیم می‌گردد.^{۴۰} کنایه از صفت کنایه‌ای است که به واسطه آن صفتی طلب می‌شود. از نظر علامه طباطبائی (ره)، در آیه شریفه «وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ

۲۴. اسالیب البیان فی القرآن، ص ۷۰۷.

۲۵. دلائل الاعجاز، ص ۶۶.

۲۶. الإيضاح فی علوم البلاغة، ص ۲۴۱.

۲۷. المطول، ص ۴۰۷.

۲۸. مختصر المعانی، صص ۳۰۷ و ۳۰۸.

۲۹. مفتاح العلوم، ص ۴۰۳.

۳۰. همان، صص ۴۰۳-۴۱۱.

۳۱. کهف، ۴۲.

۳۲. المیزان، ج ۱۳، ص ۱۲.

۳۳. مفتاح العلوم، ص ۴۰۴.

۳۴. «پذیرا و شنوای دروغ هستند...» (ماتده، ۴۲؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند). به دو سبب از ترجمه مکارم شیرازی از بخش نخست این آیه شریفه چشم‌پوشی شد: یکی آنکه ترجمه صورت گرفته با تعبیر تفاسیر از این بخش از آیه شریفه همخوانی ندارد؛ به این شرح که ایشان سخنان پیامبر اکرم (ص) را مفعول مقدر «سَمَاعُونَ» در نظر گرفته و به این ترتیب «لِلْكَذِبِ» را از آن جدا ساخته و به «تکذیب» آن سخنان تعبیر کرده است؛ از طرفی، این شیوه با بیشتر ترجمه و تفاسیر ذیل آیه شریفه مخالفت دارد؛ به همین علت ترجمه فولادوند در بالا ذکر گردید.

۳۵. مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۰۱.

۳۶. مختصر المعانی، ص ۴۰۹.



این صفت برای خود - آنانی که مقصود آیه شریفه هستند - دانسته است.^{۳۷}

انواع کنایه در قرآن کریم

۱) کنایه از صفت در تفسیر المیزان

«وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ»^{۳۸} «(و آنان از روی استهزاء) گفتند: دل‌های ما در غلاف است! (و ما از گفته تو چیزی نمی‌فهمیم، آری همینطور است). خداوند آنان را به خاطر کفرشان از رحمت خود دور ساخته (به همین دلیل چیزی درک نمی‌کنند) و کمتر ایمان می‌آورند.»

علامه طباطبایی(ره) پس از بیان آنکه کلمه «غلف» جمع «اغلف» است و «اغلف» از ماده «غلاف»، مقصود از کنایه «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ» را آن می‌داند که گوینده سخن امکان آن را ندارد که به آنچه بدان دعوت می‌شود، گوش کند؛ زیرا به گفته خود آنان، دل‌هایشان در غلافها و لفافه‌ها قرار دارد و همین امر امکان استماع دعوت حق را از ایشان سلب می‌کند، همان‌گونه که آیه شریفه دیگری به تصریح از آنان نقل می‌دارد: «وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ»^{۳۹} در الکشاف اما همین مفهوم به‌گونه‌ای دیگر آورده شده که خود مؤید زیبایی و دقت نظر علامه طباطبایی(ره) در پرداخت سخن است. زمخشری با عبارت «هی خلفه و جبله مغشاه باغظیه لا يتوصل اليها ما جاء به محمد(ص) و لا تفقهه»^{۴۰} مقصود را به‌گونه‌ای بیان داشته که وجه منفی سخن متوجه کلام الهی است؛ زیرا سخن خداوند که به صورت «ما جاء به محمد(ص)» معرفی شده، به ایشان نمی‌رسد؛ اما علامه طباطبایی(ره) با بیان اینکه خود آنان امکان استماع سخن الهی ندارند، صورت منفی سخن را متوجه خود ایشان می‌سازد؛ زیرا که امکان استماع به

دست فرد ایجاد می‌شود و یا از بین می‌رود؛ بنابراین، آنچه پیامبر خاتم(ص) از جانب خداوند متعال بیان می‌فرماید، دستی در این مسئله ندارد؛ زیرا سخن خداوند در ذات خود امکان اتصال به مخاطب را دارد؛ اما این شنونده است که به اختیار خود امکان سمع و قبول آن را برای خود ایجاد و یا از خویش سلب می‌کند. طبرسی نیز در مجمع‌البیان، قائل را از فهم سخن به دلیل «ما تقوله ليس مما يفهم»، عاجز دانسته؛ اما سبب عجز ایشان را بیان نکرده^{۴۱} و خود سبب این امر محل اختلاف است؛ زیرا هم سخن کلام الهی به زبان مخاطب و هم به‌روشنی بر ایشان فرود آمده و این دو سبب، کافی است تا آنان کلام الهی را فهم کنند؛ از سوی دیگر، قبول یا رد، طبعاً بعد از فهم و به اختیار صورت می‌گیرد؛ پس ایشان به اختیار خود و به علتی، از سخن الهی سر تافته‌اند؛ بنابراین، آنچه علامه طباطبایی(ره) با عنوان نبود امکان استماع بیان کرده، سخنی دقیق‌تر و منطبق‌تر است؛ زیرا که نه مانند قول زمخشری به هر صورت، وجهی منفی به سخن خداوندی نسبت می‌دهد و نه مانند رای طبرسی، وجوه اختلافی دارد.

«فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مَلَاقُوا اللَّهَ كَمِ مَنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ»^{۴۲} «و هنگامی که طالوت (به فرماندهی لشکر بنی اسرائیل منصوب شد و) سپاهیان را با خود بیرون برد، به آنان گفت: خداوند شما را به وسیله یک نهر آب آزمایش می‌کند. آنان (که به هنگام تشنگی) از آن بنوشند، از من نیستند و آنان که جز یک پیمانه با دست خود، بیشتر از آن نخورند، از من هستند!

۳۷. الکشاف، ج ۱، ص ۶۵۳.

۳۸. بقره، ۸۸.

۳۹. المیزان، ج ۱، ص ۲۲۰.

۴۰. الکشاف، ج ۱، ص ۲۹۴.

۴۱. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۲۱۴.

۴۲. بقره، ۲۴۹.

جز عده اندکی، همگی از آن آب نوشیدند؛ سپس هنگامی که او و افرادی که با او ایمان آورده بودند (و از بوته آزمایش، سالم به درآمدند)، از آن نهر گذشتند (از کمی نفرت خود، ناراحت شدند و عده‌ای) گفتند: امروز، ما توانایی مقابله با جالوت و سپاهیان او را نداریم؛ اما آنان که می‌دانستند خدا را ملاقات خواهند کرد (و به روز رستاخیز ایمان داشتند) گفتند: چه بسیار گروه‌های کوچکی که به فرمان خدا، بر گروه‌های عظیمی پیروز شدند! و خداوند، با صابران (و استقامت‌کنندگان) است.»

امتیاز و نوآوری نظر علامه طباطبایی (ره) در باب این آیه مبارکه تقسیم لشکر طالوت به سه دسته است: نخست، آنانی که از طالوت نبودند و با نوشیدن از نهر، نافرمانی ایشان کرده‌اند؛ دوم، کسانی که با اطاعت از طالوت، از آب ننوشیدند و با او باقی ماندند و آخرین دسته، کسانی هستند که وضع آنان در آزمایش نهر معلوم نشده است؛ زیرا که مشتی آب برداشته و نوشیدند. از سوی دیگر، عبارت «إِلَّا مَنْ غُرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ» به روشنی این مفهوم را نمی‌رساند که دسته سوم از طالوت و تابعین وی بوده‌اند؛ زیرا عبارت وقتی چنین دلالتی داشت که بلافاصله پس از «فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ» واقع می‌شود؛ اما پس از ذکر هر دو طایفه آمده و این خود مؤید آن است که استثنا و اخراج دسته سوم از اول، تنها مانع از جمع این دو می‌شود و این امر، دلیلی بر داخل بودن آنان به گروه دوم نیست و لازمه این سخن آن است که - همان‌طور که گفته شد - آیه شریفه قصد کرده تا لشکریان طالوت را با دو آزمایش به سه طایفه تقسیم کند: دسته اول و دوم که تکلیفشان با امتحان نهر مشخص شد و دسته سوم که وضع آنان در جنگ مشخص می‌گردد که اگر در آن آزمایش، به خدا اعتماد و توکل کنند و در برابر دشمن مقاومت نمایند، از طالوت خواهند بود و جزو دسته دوم و اگر دچار قلق و اضطراب شوند، با طالوت نیستند و داخل در دسته اول هستند. به این ترتیب و با دقت در آیه

شریفه، دو نکته حاصل خواهد شد: نخست، «لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ» را همان طایفه سوم گفته‌اند که با خود مشتی آب برداشتند تا وضعشان در آزمون جنگ روشن شود و دوم، کسانی که پاسخ ایشان را با «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» داده‌اند، همان دسته دوم هستند که طبق فرمان طالوت از نهر نوشیدند و در تبعیت او باقی ماندند؛ طایفه‌ای که خداوند متعال از ایشان با عنوان «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ» تعبیر می‌کند. حاصل سخن آنکه چون نمی‌توانیم «ظن» را درباره این طایفه به معنای «پنداشتن» بگیریم، ناگزیر یا باید آن را به معنی «یقین» فرض کنیم و یا کنایه از «خشوع» بدانیم. این طایفه همچنین غلبه جمع اندکی بر خیل بسیاری را امری محال ندانسته‌اند که با اذن الهی ممکن می‌گردد، بلکه به جهت اقتناع بهتر، با خیر دادن از حوادثی که در نقاط دیگر اتفاق افتاده - «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً» - سخن خود را به قاطعیت بیشتری به مخاطب خود عرضه کرده‌اند.^{۴۳}

«إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»^{۴۴} «پذیرش توبه از سوی خدا، تنها برای کسانی است که کار بدی را از روی جهالت انجام می‌دهند و سپس به زودی توبه می‌کنند. خداوند توبه چنین اشخاصی را می‌پذیرد و خدا دانا و حکیم است.» در این آیه شریفه، قید «مِنْ قَرِيبٍ» میزبان آرای مختلف مفسران شده است: زمخسری، بیضاوی، طبرسی و ابن‌عاشور^{۴۵} منظور از آن را پیش از آن دم می‌دانند که از انسان جاننش را بستانند؛ یعنی قومی چون آثار توفی پیدا شود، توبه کنند. علامه طباطبایی (ره) مقصود از عبارت «مِنْ قَرِيبٍ» را مانند آرای پیشین زمان

۴۳. المیزان، ج ۲، ص ۲۹۳.

۴۴. نساء، ۱۷.

۴۵. الکشاف، ج ۲، ص ۴۰؛ انوار التنزیل، ج ۲، ص ۶۵؛ مجمع البیان،

ج ۳، ص ۳۶؛ جوامع الجامع، ج ۱، ص ۳۸۲؛ التحریر و التنویر، ج ۴، ص ۲۷۸.





پیش از مرگ می‌داند؛ اما در کنار شرح ضمنی اختلاف نظرات گذشته، منظور از این قید را کنایه‌ای مبنی بر سهل‌انگاری نکردن در توبه و اغتنام فرصت می‌داند و نه عرض توبه به درگاه خداوند در دم پیش از مرگ و پیدا شدن آثار آن؛ زیرا که در این آیه شریفه، هر دو قید «بِجَهَالَةٍ» و «ثُمَّ يُتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ» احترازی است، نه توضیحی؛ به این معنی که خداوند متعال قصد بیان آن ندارد که گناه همواره از روی جهالت صورت بگیرد و گناهکار بی‌درنگ توبه می‌کند، بلکه مقصود آن است که گناه و توبه هرکدام به دو نوع تقسیم می‌گردد: یکی گناه از روی جهل و عناد و دیگری توبه بی‌درنگ و پس از ظهور نشانه‌های مرگ. به این ترتیب، تنها گناهی که از روی جهل باشد و توبه بی‌درنگ، مشمول آمرزش می‌شود و مقبول درگاه الهی می‌افتد و لذا آن نوع دیگر - یعنی گناهی که از روی عناد باشد و توبه‌ای که پس از ظهور نشانه‌های مرگ - در پیشگاه خداوند آمرزیده و مقبول نمی‌گردد؛ زیرا توبه بنده بازگشت او به خداوند و توبه خداوند رو کردن او به بنده و پذیرفتن عذر وی است؛ بنابراین، عبودیت تنها در زندگی دنیا تحقق می‌یابد که ظرف اختیار و موطن طاعت و معصیت است، و گرنه با آشکار شدن آثار مرگ که دیگر نه اختیاری برای بنده باقی نمی‌ماند، نه دوراهی طاعت و معصیتی. چندان‌که خداوند خود نیز در این باره فرموده است: «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ» و «فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا».^{۴۶}

«وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْبِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» مقصود کنایی خود را به گونه دیگری با نفی لازم - یعنی علم الهی - مطرح می‌کند؛ یعنی اگر چنان سخنی از او سرزده بود، لازم بر علم لایزال خداوندی بود که از آن آگاهی داشته باشد؛ زیرا او علام غیوب است و خود این شیوه از نفی دو نکته در بردارد: یکی از خشوع تام

می‌گوید: منزهی تو، من حق ندارم آنچه را که شایسته من نیست، بگویم. اگر چنین سخنی را گفته باشم، تو می‌دانی. تو از آنچه در روح و جان من است، آگاهی و من از آنچه در ذات (پاک) تو است، آگاه نیستم؛ زیرا تو با خبر از همه اسرار و پنهانیها هستی.»

در تفسیر این آیات شریفه که حاکی از گفتگوی خداوند و حضرت مسیح(ع) هستند، علامه طباطبایی(ره) سیر پاسخگویی عیسی(ع) به پرسش ابتدایی خداوند را کنایه از ادب، خشوع و عبودیت حضرتش می‌داند؛ به این شرح که عیسی مسیح(ع) در قبال پرسش «أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْبِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ»، پاسخی صریح از جنس «ما قلت» و یا «ما فعلت» نمی‌دهد، بلکه به اقتضای ادب عبودیت، نخست، خداوند سبحان را تسبیح می‌گوید، همان‌گونه که قادر متعال در موضع مشابهی نسبت به ذات اقدس خود چنین فرموده است: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ...» و سپس در ادامه، به شیوه نفی سبب و بر طریق کنایه، با عبارت «مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ»، خود را کوچک‌تر از آن معرفی می‌دارد که حتی توهم چنین قولی از او برود؛ یعنی نه اینکه او را امکان گفتن چنان قولی بوده؛ اما حضرتش به اختیار خود از آن اجتناب کرده است، بلکه از ایشان حتی تصور چنین فعل و قولی نیز نمی‌رود. از طرفی، نفی سبب از پیامبری چون مسیح(ع) که صاحب معجزات خارق عادت است، خود نیز مفید فایده دیگری است و آن اینکه اگر او امکان فعلی نداشته باشد، هیچ‌کسی دیگری هم نخواهد داشت. مسیح(ع) همچنین در ادامه با «إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ»، مقصود کنایی خود را به گونه دیگری با نفی لازم - یعنی علم الهی - مطرح می‌کند؛ یعنی اگر چنان سخنی از او سرزده بود، لازم بر علم لایزال خداوندی بود که از آن آگاهی داشته باشد؛ زیرا او علام غیوب است و خود این شیوه از نفی دو نکته در بردارد: یکی از خشوع تام

۴۶. المیزان، ج ۴، ص ۲۴۰.

۴۷. مائده، ۱۱۶.

گوینده سخن حکایت می‌کند و دیگر آنکه علم خداوند به جمیع غیوب این توهم را از بین می‌برد که علم الهی تنها در حصر آن چیزی است که میان او و بنده اش مسیح (ع) می‌گذرد. حضرت عیسی (ع) همچنین با ایراد «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ»، نفی دیگری به طریق حصر ما و الا ایراد فرموده که او (ع) جز عبادت الله - که رب مسیح (ع) و مخاطب است - قول امر دیگری بر زبان نیاورده است. حضرت مسیح (ع) در ادامه با «كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ»، نفی دیگری به سیر گفته خود می‌افزاید که نقش متمم «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ» را ایفا می‌کند؛ به این معنا که حضرت (ع) تنها امر خداوند را مبنی بر عبودیت وی اجابت فرموده و جز این کاری نکرده است، حال آنکه زمانی هم که به واسطه توفی از خلق منقطع شده، همچنان خداوند شاهد همه چیز بوده و باقی مانده است. عیسی مسیح (ع) در پایان سخن نیز با «إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادَكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»، سیر نفی را کامل می‌کند؛ زیرا بدین سبب، خود را از جمع جدا می‌سازد و سرنوشت ایشان را به دست خدایشان می‌سپارد؛ یعنی آنچه پیش تر به او نسبت داده شد، از او نیست و حضرت نفی پشت نفی، خود را از آن مبری معرفی می‌دارد. مقصودی که به نظر علامه طباطبایی (ره) در کثرت چند نفی و وحدت کنایه از زبان عیسی (ع) بیان شد، حاکی از خشوع و مقام والای او در بندگی الهی است و همچنین با خود معنایی بس بلیغ تر از تصریح دارد؛ زیرا اگر در مقام نخست نفی صریحی ادا می‌شد، هیچ‌کدام از نکات رفته در کلام نمی‌آمد.^{۴۸}

«أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»^{۴۹} «آیا سیراب کردن

حجاج و آباد ساختن مسجدالحرام را همانند (عمل) کسی قرار دادید که به خدا و روز قیامت ایمان آورده و در راه او جهاد کرده است؟ (این هر دو) هرگز نزد خدا مساوی نیستند و خداوند گروه ظالمان را هدایت نمی‌کند.»

کنایه مورد بحث در این دو آیه شریفه عبارت «أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ» است که برای بی بردن به آن می‌بایست برخی مقدمات از زبان علامه طباطبایی (ره) ذکر شود: نخست در آیه اول، در یک سو «سقاياه الحاج» و «عماراه المسجدالحرام» بدون هیچ قید زائدی آمده و در سوی دیگر، جهاد در راه خداوند با ایمان به او و روز جزا قرار گرفته است و این قرارگیری، خود به‌خوبی نشان می‌دهد که سقايت و عمارت منظور در آیه شریفه، دو عمل بی‌قید ایمان است. آنچه در ادامه با عبارت «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» آمده، خود به حکم سیاق، تعریضی به اهل سیاق و عمارت به خاطر کفر و ظلمشان است، نه تعریضی به خیال باطلی که کرده‌اند و حکم به تساوی داده‌اند و این تعریض، خود مؤید مدعای پیشین است و دو نکته دارد: یک، آنان که چنین حکمی داده‌اند، خیال کرده‌اند که عمل مردم جاهلیت، یعنی سقايت و عمارت بدون ایمان به خداوند و معاد، با یک عمل دینی توأم با ایمان به خدا و روز جزا مانند جهاد برابر است که خداوند بر رای ایشان مهر ابطال می‌زند؛ دو، آنکه صاحبان این تفکر خود از مؤمنینی بوده‌اند که به‌زعم ایشان، اعمال بیش از ایمانشان و همچنین اعمال مشرکانی که هنوز ایمان نیاورده‌اند، با عمل پس از ایمانشان برابر است که این رای را نیز سیاق و همچنین مفهوم درجات بیان شده در آیات نفی می‌کند؛ همچنین نام اهل سقايت و عمارت برده نشده است تا مؤید این باشد که اینان در زمان نزول آیه از مؤمنین بوده‌اند و به این سبب روا نیست که نامشان به تعریض در زمره ظالمان قرار گیرد تا حرمت و حیثیت حالشان حفظ شود. از این همه چند نکته مفید حاصل می‌شود: اول آنکه متاع

۴۸. المیزان، ج ۶، صص ۲۹۰-۲۹۲.

۴۹. توبه، ۱۹.





عمل بی ایمان در بازار دین بهایی ندارد؛ دوم آنکه «وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ» جمله حالیه‌ای است که وجه انکار حکم مساوات مطرح شده را بیان می‌کند؛ سوم آنکه مراد از ظلم شرکی است که در حال سقایت و عمارت داشته‌اند، نه حکم مساواتی که داده‌اند و چهارم، فهماندن این نکته که عمل چه کسانی سودی برای ایشان ندارد. خداوند همچنین با بیان «الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللّٰهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ»، پس از نفی حکم مساوات، حکم حق خود را بیان کرده و به این ترتیب، «أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللّٰهِ» کنایه از آن است که آنانی که تنها سقایت و عمارت کرده‌اند، در مقابل مؤمنان مهاجر و مجاهد هیچ فضیلتی ندارند؛ زیرا نسبت میان این دو طایفه، نسبت افضل است به آنکه اصلاً فضیلتی ندارد، همان‌گونه که در مقایسه اکثر و اقل، ناگزیر باید حد وسطی تعیین کرد تا آن دو را با آن سنجید؛ بنابراین، میان اقل و اکثر سه چیز وجود دارد: یکی متوسط معیار، دیگری بیشتر از متوسط و سومی، کمتر؛ پس اگر اکثر را با خود اقل بسنجیم، آن را با چیزی سنجیده‌ایم که اصلاً کثرت ندارد. بخش پایانی آیه شریفه یعنی «وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» نیز خود مؤید همین نکته است؛ زیرا فوز را در حصر یک طایفه می‌داند.^{۵۰} در وجه برتری رای علامه طباطبایی (ره) ذکر همین نکته کافی است که زمخشری، بیضاوی، طبرسی و ابن عاشور،^{۵۱} همگی بر تفضیل یکی از دو طایفه بر دیگری رای داده‌اند که این نظر به روشنی با دلایل مطرح شده علامه طباطبایی (ره) سلب اعتبار می‌شود.

«لَا تَمْدَنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ»^{۵۲}

۵۰. المیزان، ج ۹، صص ۲۰۳-۲۰۶.

۵۱. الکشاف، ج ۳، ص ۲۵؛ انوار التنزیل، ج ۳، ص ۷۵؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۴؛ جوامع الجامع، ج ۲، صص ۵۳ و ۵۴؛ التحریر و التنویر، ج ۱۰، ص ۱۴۸.

۵۲. حجر، ۸۸.

«بنابراین) هرگز چشم خود را به نعمتهای (مادی) که به گروههایی از آنان (کفار) دادیم، میفکن و به خاطر آنچه آنان دارند، غمگین مباش و بال‌وپر خود را برای مؤمنین فرود آر.»

درباره این آیه نیز زمخشری، بیضاوی، طبرسی و ابن عاشور توافق دارند که فعل «خفض جناح» از مرغی سر می‌زند که می‌خواهد جوجه‌های خود را زیر پروبال بگیرد و این امر در واقع، نشانه تواضع و تسلیم است.^{۵۳} علامه طباطبایی (ره) در تفسیر این آیه مبارکه، نخست، رای برخی مفسران مبنی بر تعبیر از «لَا تَمْدَنَّ عَيْنَيْكَ» به «نگاه طولانی» را ذکر می‌کند، آنگاه اختیار را به دست خواننده می‌سپارد که میان این معنی و مفهوم برداشت شده ایشان یعنی «نهی از رغبت و تعلق قلبی»، بهتر را برگزیند. وی در ادامه، با بیان آن معنی که پیش‌تر از زبان سایر مفسران عنوان شد، نخست برای آن شواهدی از آیات کریمه از جمله «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ» و «بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوفٌ رَّحِيْمٌ» را و در ادامه بیان می‌دارد که آنچه در آیه شریفه مورد بحث آمده و می‌توان خفض جناح را بر آن حمل کرد، صبر، خویشتن‌داری و سازگاری با مؤمنین است؛ به این شرح که «صبر» مطرح شده در باب خفض جناح، با دو معنی کنایه‌ای می‌تواند انطباق داشته باشد: یکی، خود را مصروف و منحصر کردن در معاشرت، تربیت و تأدیب ایشان به آداب الهی و دیگری، ملازمت مؤمنین، تنها نگذاشتن آنان و جدا نشدن از ایشان، چندان‌که مرغی که خفض جناح می‌کند، دیگر پرواز را به کناری می‌نهد و خود را از جوجه‌هایش جدا نمی‌سازد. خداوند نیز در این باره فرموده است: «اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْعُدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُوْنَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.»^{۵۴} علامه طباطبایی (ره) نیز از آرای مفسران یاد می‌کند

۵۳. الکشاف، ج ۳، ص ۴۱۸؛ انوار التنزیل، ج ۳، ص ۲۱۷؛ مجمع البیان، ج ۶، ص ۱۰۰؛ جوامع الجامع، ج ۲، ص ۳۱۰؛ التحریر و التنویر، ج ۱۴، ص ۸۳.

۵۴. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۹۳.



و حتی برای سخن ایشان شواهدی نیز از آیات قرآن کریم ذکر می‌نماید؛ اما برتری نظر خود ایشان از وجه انطباق با معنی اول و دوم بیشتر است؛ زیرا هم سبب خفض جناح مرغ برای جوجه‌هایش بیش از «تواضع» و «تسلیم» به «مودت» و «ملازمت» نزدیک است و هم به وجه غالب، آنچه از هر قوم نسبت به پیامبرشان سر می‌زند، بیش از هر چیز دیگری صبر و ملازمت او را طلب می‌کند، به طوری که هم این دو صفت در یادآوری قرآن کریم از قصص انبیا(ع) بارز است و هم خداوند از یونس نبی(ع) یاد می‌کند که وقتی قوم خود - صبر در برابر ایشان و ملازمت با آنان - را ترک کرد،

به بطن حوت فرورفت.

«وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهِينَ إِتِّينَ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَأَيُّ آيَاتِ فَارُهْبُونَ»^{۵۵} «و خداوند فرمان داد: دو معبود انتخاب نکنید. معبود (شما) تنها یکی است. تنها از (کیفر) من بترسید.»

در این مجال، آخرین عبارت این سه آیه شریفه یعنی «فَارُهْبُونَ» محل بحث است که زمخشری در باب آن، مسئله بلاغی التفات از غائب به متکلم را یادآور شده

و آن را ابلغ در ترهیب دانسته است؛ بیضاوی هم در تفسیر خود همین مسئله را متذکر شده؛ اما طبرسی در مجمع‌البیان، مقصود از این عبارت را انذار از عقاب

و سطوات خداوند دانسته است و در جوامع الجامع، نظری مشابه زمخشری و بیضاوی دارد؛ ابن عاشور هم پس از ذکر وجوه مختلف تفریع «فَأَيُّ آيَاتِ فَارُهْبُونَ» - که

موضوع بحث حاضر نیست - در نهایت، نکته‌ای بیش از آرای پیشین در سخن نمی‌آورد؛^{۵۶} گرچه سخنی مانند رای مجمع‌البیان نیز در گفته وی وجود ندارد. علامه

طباطبائی(ره) پس از بیان آنکه «رهبه» ترس در مقابل رغبت و به معنای نزدیکی به سبب انس است، آن را بر خلاف «خوف» دانسته که ترس در برابر

۵۵. نحل، ۵۱.

۵۶. الکشاف، ج ۳، ص ۴۴۱؛ انوار التنزیل، ج ۳، ص ۲۲۹؛ مجمع‌البیان،

ج ۶، ص ۱۲۵؛ جوامع الجامع، ج ۲، ص ۳۳۰؛ التحریر و التنویر، ج ۱۴،

ص ۱۷۴.

۵۷. المیزان، ج ۱۲، ص ۲۶۸.

۵۸. کشف، ۱۱.



بر اصحاب کهف مسلط ساخت؛ یعنی طوری خواب، ایشان را در بر گرفت که چیزی نتواند بیدارشان کند. ابن‌عاشور هم بعد از معنی کردن «ضرب» به «وضع» و بیان سبب حذف شدن مفعول «فَضَرَيْنَا» به علت روشن بودن، معنی آن را آویختن حجابی حائل بر در گوش و مقصود را کنایه از خواباندن می‌داند؛ زیرا به نظر او، لازمه خواب گران نشنیدن است. وی همچنین این تعبیر کنایی را از ویژگیهای قرآن کریم و از وجوه اعجاز آن برمی‌شمرد؛^{۵۹} اما علامه طباطبایی (ره) ابتدا بعد از ذکر قول زمخشری و طبرسی، گفته مجمع‌البیان را تعبیری در اوج فصاحت می‌شمرد و برای تصدیق، عبارت «ضربه الله بالفالج» - یعنی خداوند او را مبتلا به فلجی کرد- را مثال می‌آورد؛ همچنین ایشان از قطرب نقل می‌کند که تعبیر قرآن کریم همانند این قول عرب است: «ضرب الأمير علی يد فلان»؛ یعنی امیر دست فلانی را از فلان کار کوتاه کرد. علامه طباطبایی (ره) در ادامه بیتی از اسود بن یعفر نابینا نیز نقل می‌کند:

وَمِنَ الْحَوَادِثِ لَا أَبَا لَكَ أُنْتِ / ضُرِبْتُ عَلَى الْأَرْضِ
بِالْأَسْدَادِ

یعنی «از حوادث بی‌بنیاد روزگار اینکه من بر زمین زده شده‌ام؛ یعنی زمین گیر شده‌ام و نمی‌توانم جایی بروم.» نکته اما آن است که علامه طباطبایی (ره) در باب «فَضَرَيْنَا عَلَى آذَانِهِمْ»، تعبیر سومی نیز ذکر می‌کند که به قول خود ایشان، مفسران دیگر آن را ذکر نکرده‌اند و آن تعبیر این است که مقصود از زدن بر گوش، اشاره به رفتاری است که مادران در وقت خواباندن کودکان خود انجام می‌دهند؛ به این صورت که با کف دست و یا سر انگشت به گوش کودک آرام ضربه می‌زنند تا حواس وی از همه‌جا جمع و در یک نقطه متمرکز شود و به این وسیله، به خواب برود. به این ترتیب، عبارت یادشده در آیه شریفه کنایه از این است که قادر متعال

با شفقت و محبت آنان را به خواب برد، همان گونه که مادری مهربان با کودک شیرخوار خود عمل می‌کند.^{۶۰} وجه برتری نظر علامه طباطبایی (ره) علاوه بر نوآورانه بودن، آن است که معنی برداشت شده ایشان از «فَضَرَيْنَا عَلَى آذَانِهِمْ» یعنی شفقت و مهربانی خداوند، همسویی بیشتری با آیات دیگری دارد که نقش خدای متعال را در خواب اصحاب کهف عنوان می‌کند؛ برای مثال، آنچه خداوند رحمان در آیه شریفه «وَوَقَّلْنَاهُمْ ذَاتَ الْأَيْمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ» به آن اشاره می‌فرماید - که ابدان اصحاب کهف را در حین خواب به چپ و راست می‌گردانده است تا در صحت بمانند- خود گواه دیگری از رأفت و شفقت پروردگار نسبت به اصحاب کهف است که این امر با آنچه علامه طباطبایی (ره) از عبارت مورد بحث برداشت کرده، انطباق بیشتری در مضمون دارد. از سوی دیگر، نظر علامه طباطبایی (ره) به سهولت با سیاق لفظ تأیید می‌شود؛ اما سایر آرا مانند گفته زمخشری را باید با وسایطی چند به تأیید سیاق رساند.

«فَمَا اسْتَطَاعُوا مِنْ قِيَامٍ وَمَا كَانُوا مُنْتَصِرِينَ»؛^{۶۱} «آنان چنان بر زمین افتادند که قدرت بر قیام نداشتند و نتوانستند از کسی یاری طلبند.»

محل بحث این آیات شریفه، «فَمَا اسْتَطَاعُوا مِنْ قِيَامٍ» است که درباره آن آرای چندی وجود دارد. زمخشری معتقد است که این عبارت در واقع صورت دیگری از «فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ» است؛ یعنی پس از فرود آمدن عذاب بر ثمود، از ایشان چیزی جز اجساد بی‌تحرك و بی‌جان باقی نماند. طبرسی نیز چنین عنوان می‌دارد که صرعه عذاب قوم ثمود را از نهوض و قیام عاجز کرده است. نظر ابن‌عاشور هم آن است که عبارت «فَمَا اسْتَطَاعُوا مِنْ قِيَامٍ» در واقع نفی مطلع دفاع یا گریز است؛^{۶۲} به این شرح

۶۰. المیزان، ج ۱۳، صص ۲۴۷ و ۲۴۸.

۶۱. ذاریات، ۴۵.

۶۲. الکشاف، ج ۵، ص ۶۱۸؛ مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۰۳؛ التحریر و التنویر، ج ۲۷، ص ۱۴.

۵۹. الکشاف، ج ۳، ص ۵۶۷؛ مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۲۳۸؛ التحریر و التنویر، ج ۱۵، ص ۲۶۸.



که انسان هنگامی که عزم دفاع از خویش یا فرار از مهلکه کند، ناگزیر نخستین اقدام او قیام خواهد بود؛ بنابراین، خداوند با نفی این امکان از ثمود، ایشان را در عاجزترین حالت ممکن تصویر کرده است؛ اما علامه طباطبائی (ره) در این باره چنین بیان می‌دارد که دور نیست اگر «اسْتَطَاعُوا» در این مجال، متضمن معنی «تمکن» باشد؛ زیرا «استطاعت» برای اخذ مفعول، «من» نمی‌خواهد؛ اما در عبارت مورد بحث، مفعول خود یعنی «قیام» را با حرف جر «من» در کنار گرفته است؛ بنابراین، معنی «فَمَا اسْتَطَاعُوا مِنْ قِيَامٍ» آن می‌شود که ثمود حتی متمکن برخاستن از محل خود نشدند؛ یعنی عذاب الهی چنان هولناک و به سرعت بر ایشان فرو آمد که حتی اجازه برخاستن به ایشان نداد.^{۶۳} چه بسا که از تعریف علامه طباطبائی (ره) این را نیز می‌توان تصور کرد که حتی «قیام» صورتی کلی از هرگونه حرکت جزئی باشد؛ یعنی «فَمَا اسْتَطَاعُوا مِنْ قِيَامٍ» به زبان کنایه، از وضع عذاب الهی به سرعت و دهشت فراوان یاد کرده، به گونه‌ای که اذن کوچک‌ترین حرکتی را به قوم ثمود نداده است. برتری رای علامه طباطبائی (ره) نسبت به زمخشری، طبرسی و ابن عاشور در دو نکته است: نخست آنکه تازگی دارد و دیگر اینکه قول زمخشری در عین صحت و قابل استناد بودن، مفید نکته خاصی نیست؛ زیرا اگر وضع قوم ثمود و عذاب آنان چون دیگر اقوام و عذابها بود، بر خداوند لازم نبود که از آن به صورت دیگری تعبیر کند. گفته طبرسی نیز ضمن این فقدان، تنها ترجمه لفظ به لفظ است و تعبیر ابن عاشور هم علاوه بر نداشتن سخنی تازه، از اصل محل اختلاف است؛ زیرا وقتی پای عذاب الهی در میان باشد و قومی فاجر و کافر، نه تصور فرار از آن مهلکه می‌رود و نه دفاع؛ بنابراین، تصور «قیام» به قصد تحقق یکی از این دو، امری دور از ذهن به نظر می‌رسد.

۶۴. مدثر، ۵۲.

۶۵. الکشاف، ج ۶، ص ۲۶۳؛ انوار التنزیل، ج ۵، ص ۲۶۳؛ مجمع البیان،

ج ۱۰، ص ۱۴۴؛ جوامع الجامع، ج ۳، ص ۶۷۸؛ التحریر و التنویر، ج ۲۹،

ص ۳۳۱.

۶۳. المیزان، ج ۱۸، ص ۳۸۱.



که حق باشد و معجزاتی روشن آن را تأیید کند. با این حساب، آیه شریفه مورد بحث در واقع در معنی آیات دیگری مانند «قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ» و «قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا» است که حکایت از نفی رسالت رسولان دارد؛ همچنین علامه طباطبایی (ره) در نقد نظر دوم زمخشری چنین بیان می‌دارد که انطباق آیه شریفه مورد بحث و آیه سوره اسراء صحیح نیست؛ زیرا مدلول یکی این است که بر یکایک صحفی منشره غیر از آنچه بر غیر نازل شده، فرود آید و مدلول دیگری، یک کتاب است که از آسمان بر پیامبر اکرم (ص) فرو فرستاده شود که همه آن را بخوانند. ایشان همچنین رای نخست زمخشری و سایر آرای ذکر شده را نیز به استدلال دور بودن از سیاق، صحیح نمی‌داند و رد می‌کند که با دقت در سیاق آیات محل بحث می‌توان به صحت نقد علامه طباطبایی (ره) مبنی بر دور بودن مفهوم برداشت شده از سیاق پی برد.^{۶۶}

۲) کنایه از موصوف در تفسیر المیزان

«قَالَ لَنْ اتَّخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ»^{۶۷} «فرعون خشمگین شد و گفت: اگر معبودی غیر از من برگزینی، تو را از زندانیان قرار خواهم داد.»
در این آیه شریفه، عبارت «إِلَهًا غَيْرِي» از سخن فرعون محل بحث است که طبق نظر علامه طباطبایی (ره)، مقصود او از این سخن - یعنی پرستش خدایی غیر از وی - قائل شدن به ربوبیت رب العالمین است که موسی (ع) در چند آیه پیش‌تر و در گفتگوی خود با فرعون - آیات بیست و سوم تا بیست و هشتم سوره شعراء - به وصف اوصاف او پرداخته بود؛ اما فرعون در این مجال از خداوند به رب العالمین یاد نمی‌کند و به شیوه کنایه، با «إِلَهًا غَيْرِي» از خداوند یاد می‌نماید تا حتی زبان خود را نیز به نام او نگردانده

باشد؛ همچنین او از سایر آلهه نیز یادی نمی‌کند؛ زیرا خود را بزرگ‌ترین آنان می‌داند و عار می‌شمارد که نامشان را بر زبان آورد. از ادامه سخن وی نیز این نکته حاصل می‌شود که گویی زندان مجازات هرکسی بوده که منکر الوهیت او می‌شده است.^{۶۸} برتری رای علامه طباطبایی (ره) در این مجال نیز همچون سایر کنایات بحث شده در این نوشته، یگانگی و دقت نظر است؛ زیرا این موضوع در دیگر تفاسیر ذکر نشده است.^{۶۹}

۳) تعریض در تفسیر المیزان

«وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^{۷۰} «و [اهل کتاب] گفتند: یهودی یا مسیحی باشید تا هدایت یابید. بگو نه بلکه [بر] آیین ابراهیم حق‌گرا [هستم] و وی از مشرکان نبود.»

«مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» را حالیه و احتراص می‌داند؛ یعنی آنکه چون خداوند در آیه شریفه مذکور، یهودیت و نصرانیت را از ابراهیم (ع) نفی کرده است، احتمال آن می‌رفت که مشرکان با بیرون دیدن آن دو دین از دایره، حنیف را مطابق شرک بگیرند و به این ترتیب، هم خلیل (ع) را مشرک و هم خود را بدین وسیله بر حق بدانند؛ بنابراین، خداوند با «وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» به شیوه صنعت احتراص، از این توهم پیشگیری کرده است و اشاره‌ای به تعریضی ندارد. برخلاف ابن‌عاشور، زمخشری و دیگر مفسرانی که در این گفتار به آنان مراجعه می‌شود، همه اتفاق رای دارند که عبارت مورد بحث در تعریض یهود و نصاری آمده است؛^{۷۱} به این توضیح که اهل کتاب داعی پیروی از ابراهیم خلیل (ع) بودند؛ اما به قرینه فرزند خواندن مسیح (ع) و عزیر برای

۶۸. المیزان، ج ۱۵، ص ۲۷۲.

۶۹. الکشاف، ج ۴، ص ۳۸۷؛ انوار التنزیل، ج ۴، ص ۱۳۶؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۳۸؛ جوامع الجامع، ج ۲، ص ۶۷۳؛ التحریر و التنویر، ج ۱۹، ص ۱۲۲.

۷۰. بقره، ۱۲۵.

۷۱. الکشاف، ج ۱، ص ۳۳۴؛ انوار التنزیل، ج ۱، ص ۱۰۸؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۹۹؛ جوامع الجامع، ج ۱، ص ۱۵۵؛ التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۲۳۷.

۶۶. المیزان، ج ۲۰، صص ۱۰۷-۱۰۹.

۶۷. شعراء، ۲۹.

خداوند، در واقع مشرک بوده‌اند. علامه طباطبایی (ره) رای خود درباره مسئله مورد بحث را در ذیل تفسیر آیه شریفه «وَلَا تَتَّكِفُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ» بیان داشته‌اند که بنا بر آنکه «مشرکات» اسم فاعل از مصدر «اشراک» و به معنای شریک گرفتن برای خداوند سبحان است، این نتیجه حاصل می‌شود که شریک گرفتن هم مانند کفر و ایمان، مراحل مختلفی از نظر ظهور و خفا دارد؛ برای مثال، اعتقاد به تعدد خداوند و یا قائل شدن مقام شفاعت برای بتها، نخستین مرتبه شرک ظاهری است و درجه‌ای پایین‌تر، شرک اهل کتاب مبنی بر قائل شدن فرزند برای خداوند متعال به شمار می‌رود. به این ترتیب، «نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاءُهُ» در مرتبه‌ای پایین‌تر از قبل و استقلال اسباب - یعنی برای مثال انسان دارو را نیز شفا دهنده بداند - در درجه بعدی قرار می‌گیرد و این سلسله تا جایی ادامه پیدا می‌کند که به پایین‌ترین مرتبه شرک یعنی غفلت از ذات باری تعالی و توجه به غیر می‌رسد که جز بندگان خالص کسی از آن بری نیست. با این حساب، همه اینها شرک به‌شمار می‌آید؛ اما سبب نمی‌شود که آدمی همه را مشرک بخواند، چندانکه اگر مسلمانی نماز یا واجب دیگری را ترک کند، بدان کفر ورزیده؛ اما به این سبب کافر خوانده نمی‌شود، بلکه فاسقی است که به فریضه‌ای کفر ورزیده است. حتی اگر بر چنین فردی صفت کافر نیز اطلاق شود، به قید عملی صورت می‌پذیرد که بدان کفر ورزیده است، چنانکه خداوند در آیه شریفه‌ای ترک حج را کفر خوانده است و آنکه چنین فعلی از او سرزند، کافر به حج خوانده می‌شود. به همین ترتیب، دیگر صفاتی نظیر صالحین، قانتین، شاکرین و دیگر صفات که در قرآن کریم آمده‌اند، نیز برابر افعالی که این صفات از آنها مشتق شده، نیستند؛ یعنی فردی که از او یک عمل صالح، یک قنوت، یک شکر و غیره سرزده است، صالح، قانت و شاکر خوانده نمی‌شود؛ بنابراین، اینکه عناوینی صفت و یا نام کسی گردد و یا صرفاً فعلی به آنان نسبت داده شود، دو

مقوله جدا هستند. در قرآن کریم نیز «مشرک» بر غیر اهل کتاب اطلاق شده است و اطلاق آن بر اهل کتاب ثابت و معلوم نیست؛ زیرا تا جایی که آیاتی نظیر «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُتَفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ» و «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» بیان می‌دارند، بر غیر اهل کتاب اطلاق شده است. از این همه نتیجه آن می‌شود که منظور از «الْمُشْرِكِينَ» در آیه شریفه مورد بحث، یهود و نصاری نیستند تا سخن، تعریضی به ایشان باشد، بلکه ظاهراً به قرینه آیه مبارکه «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»، مقصود غیر اهل کتاب هستند؛ زیرا که از این آیه شریفه چنین برداشت می‌شود که «حَنِيفًا» تعریضی بر یهود و نصاری باشد؛ زیرا «حَنِيفٌ» به معنی بری بودن ابراهیم (ع) از انحراف به سوی افراط و تفریط، یعنی مادیت محض یهود و معنویت تمام نصاری است. با این حساب، «مُسْلِمًا» تعریضی بر مشرکین است؛ زیرا چون بت‌پرستان برای خداوند شریکی قائل نبوده است.^{۷۲} استدلال علامه طباطبایی (ره) در پرداخت فایده خاص و نوآورانه‌ای که ایشان از «حَنِيفًا» بهره‌برداری کرده، خود گواه روشنی بر تازگی و درعین حال، پختگی رای وی است.

«إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ»^{۷۳} «سزاوارترین مردم به ابراهیم، آنان هستند که از او پیروی کردند (در زمان و عصر او، به مکتب او وفادار بودند؛ همچنین) و این پیامبر و کسانی که (به او) ایمان آورده‌اند (از همه سزاوارترند) و خداوند ولی و سرپرست مؤمنان است.»

عبارت «لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ» در این آیه شریفه میزبان دو دیدگاه متفاوت است: نخست، تفاسیر مرجوع این نوشتار که در باب زمان آن نظر داده‌اند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند و سپس علامه طباطبایی (ره) که

۷۲. المیزان، ج ۲، صص ۲۰۲ و ۲۰۳.
۷۳. آل عمران، ۶۸.





آن را تعریض می‌داند. دسته نخست دیدگاه اول، نظر زمخشری و طبرسی است که به عقیده ایشان، منظور از عبارت مورد بحث پیروان ابراهیم(ع) در زمان حیات وی و پس از او هستند؛ دسته دوم نیز، رای بیضاوی و ابن‌عاشور است که منظور از عبارت محل بحث را اهل زمان ابراهیم(ع) دانسته‌اند؛^{۷۴} دیدگاه دوم، رای علامه طباطبایی(ره) است که «لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ» را در مقام تعلیل برای آیه شریفه پیش از خود-مطروح در انتهای بحث آیه پیشین- و تعریض به یهود و نصاری شمرده است؛ زیرا خداوند متعال امکان آن را داشت که سخن را بدون عبارت مورد بحث بیان کند؛ اما با آوردن «لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ»، تعریضی بر یهود و نصاری روا داشت که آنان با ابراهیم(ع) هیچ ارتباطی ندارند؛ زیرا حضرتش را در تسلیم شدن در برابر خداوند سبحان پیروی نکرده‌اند.^{۷۵} در کنار تازگی و ظرافت، به سه علت رای علامه طباطبایی(ره) در این بحث بر دیگران برتری دارد: نخست آنکه نظر ایشان در این باب، در ارتباط با آیه شریفه پیش از آن بیان شده است و این خود بر دلالت آن می‌افزاید؛ زیرا آیات مذکور در یک دسته ارتباطی و معنایی قرار می‌گیرند؛ دوم آنکه اقوال نخست هم خود محل اختلاف شده‌اند و هم استدلالی نظیر ارتباط با آیه پس و پیش در برداشت آنها وجود ندارد؛ آخرین دلیل هم آنکه آیات دیگری نیز وجود دارد که مؤید مفهوم نظر علامه طباطبایی(ره) است. «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ»^{۷۶} «خداوند تو را بخشید. چرا به آنان اجازه دادی پیش از آنکه کسانی که راست گفتند، برای تو روشن شوند و دروغگویان را بشناسی؟!»

زمخشری رای خود را درباره «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» با

عبارت «کنایه عن الجنایه؛ لان العفو رادف لها و معناه: اخطأت و بئس ما فعلت» بیان داشته است؛ به شرح آنکه او ابتدا عبارت مورد بحث را به قرینه همراهی «عفو» در ابتدای آیه، کنایه از خطا و جنایت دانسته و آنگاه معنی آن را -خطاب به پیامبر اکرم(ص)- چنین آورده است: «خطا کردی و فعل بدی انجام دادی.» بیضاوی نیز با تعبیر «کنایه عن خطئه فی الاذن فان العفو من روادفه»، برداشتی مشابه رای زمخشری اما به بیان نیکوتری دارد. به نظر طبرسی در مجمع‌البیان، اگرچه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» حامل «بعض العتاب» یعنی عتابی اندکی است، آن را معاتبه‌ای لطیف می‌داند؛ زیرا سخن ابتدا با عفو آغاز شده و سپس به عتاب ادامه پیدا کرده است؛ همچنین او ضمن تکرار رای خود در جوامع الجامع، قول جارالله زمخشری را خطا خوانده و سید المرسلین(ص) را بری دانسته از آنچه زمخشری به ایشان نسبت داده است. ابن‌عاشور هم آغاز شدن عتاب با عفو را اکرامی عظیم و لطفی شریف خوانده و آن را کنایه از سبکی سبب عتاب دانسته است؛ به این صورت که گویی منظور از «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» مفهومی نظیر «ما ینبغی لک» - تو را شایسته نیست - است.^{۷۷} علامه طباطبایی(ره) در تفسیر این آیه شریفه، ابتدا عبارت محل بحث را در مقام «دعا» - یعنی از جنس دعا- به جان پیامبر اکرم(ص) خوانده و برای آن شواهدی از آیات مانند «قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ» و «قَتَلَ كَيْفَ قَدَرَ» آورده است که در معنای نفرین به کشته شدن هستند. ایشان در ادامه، جمله یادشده را متعلق به «لِمَ أَذْنَتَ لَهُمْ» و مقصود از «اذن» را اذن در تخلف و تقاعد از جنگ بیان می‌دارد. علامه طباطبایی(ره) ادامه می‌دهد که با در نظر داشتن انکاری و یا توییحی بودن استفهام در «لِمَ أَذْنَتَ لَهُمْ»، این عبارت چنین معنا می‌شود که «جای آن بود که

۷۴. الکشاف، ج ۱، ۵۶۸؛ انوار التنزیل، ج ۲، ص ۲۲؛ مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۵۷؛ جوامع الجامع، ج ۱، ص ۲۹۷؛ التحریر و التنویر، ج ۳، ص ۲۷۷.
۷۵. المیزان، ج ۳، ص ۲۵۴.
۷۶. توبه، ۴۳.
۷۷. الکشاف، ج ۳، ص ۴۸؛ انوار التنزیل، ج ۳، ص ۸۲؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۴۸؛ جوامع الجامع، ج ۲، ص ۶۷؛ التحریر و التنویر، ج ۱۰، ص ۲۱۰.

به هیچ وجه اذن تخلف و قاعد از جنگ نمی‌دادی؛ بنابراین، تعلق و ارتباط غایتی «لَمْ أَذْنَتْ لَهُمْ» با «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا» به خوبی روشن می‌گردد و این خود مؤید آن است که تعلق و ارتباط، میان غایت و معنایی است که از آن استفهام استخراج می‌شود، نه میان غایت و خود استفهام؛ یعنی مقصود این نیست که «چرا اذن دادی که دروغ‌گویی ایشان به تو ثابت شود»، بلکه غرض چنین است که «چرا اذن دادی، اگر نمی‌دادی، خود برای تو روشن می‌شد که دروغ‌گو هستند»؛ به عبارت دیگر، سیاق آیه به این مفهوم اشاره دارد که دروغ‌گویی ایشان واضح است و با کوچک‌ترین آزمونی برملا می‌شود. از سوی دیگر، عتاب «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» نه عتابی به جد که مفید غرض دیگری است؛ زیرا طبق آنچه رفت، چون مقام سخن در ادعای ظاهر بودن نفاق و دروغ‌گویی متخلفان است و این امر به آزمونی ساده قابل برملا سازی، اقتضا دارد که خطاب و عتاب متوجه مخاطب شود؛ زیرا گویی او بر رسوایی ایشان پرده انداخته و سبب شده است تا حیثیت آنان -متخلفین- محفوظ بماند و این خود یکی از آداب کلام است که مقصود از آن تنها و تنها بیان وضوح مطلب است و بیش از این را نیز افاده نمی‌کند؛ دقیقاً مانند زمانی که ضرب‌المثل «به در می‌گوید که دیوار بشنود» به‌کار برده می‌شود؛ بنابراین، مقصود عبارت محل بحث نیز این نیست که تقصیری بر گردن رسول خدا(ص) بیندازد و آنگاه اعلام دارد که خداوند از وی گذشت -حاشا که توهم چنین امری نیز از پیامبر اکرم(ص) برود- بلکه منظور همان افاده و تبیین ظهور و وضوح دروغ منافقین است؛ یعنی «چرا اجازه دادیم» هیچ‌گاه به معنای آن نبوده و نخواهد بود که اگر چنان اذنی صادر نمی‌شد، بیشتر به مصلحت دین بود بلکه مقصود آن است که اگر اجازه‌ای داده نمی‌شد، متخلفان زودتر و بهتر رسوا می‌شدند؛ چه‌بسا از آیه شریفه «لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعِفُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمْعَانٌ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

بِالظَّالِمِينَ» که چهارمین آیه بعد از آیه مورد بحث است، نیز این نکته به صراحت تصریح می‌شود که نه تنها اذن ندادن پیامبر اکرم(ص) فی‌نفسه مصلحتی نداشته، بلکه مصلحت اذن دادن بیشتر بوده است؛ زیرا که اگر پیامبر(ص) اذن نمی‌داد و منافقان را با خود همراه می‌ساخت و آنان نیز رودر بایستی می‌کردند و قبول می‌نمودند، هم مؤمنین را دچار خیال (فساد افکار) و هم اتحاد و اتفاق ایشان را تبدیل به تفرقه و اختلاف می‌کردند. اگر هم که صریحاً مخالفت می‌نمودند، همراه نمی‌شدند و علناً از فرمان حضرت عصیان می‌کردند و علاوه بر ایجاد دودستگی، در نافرمانی را برای دیگران نیز باز می‌نمودند؛ همچنین این معنا خاصه از دو آیه بعد، یعنی «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ»، به روشنی برداشت می‌شود؛ زیرا که طبق این آیه شریفه، همه از تخلف منافقان به سبب آماده نشدن برای سفر جنگ خبر داشتند؛ لذا چگونه ممکن است این معنا بر پیامبر اکرم(ص) پوشیده بماند، وقتی که پیش‌از این، بارها خداوند اسرار و اخبار منافقان را به او اطلاع داده بود؟! همچنین با این اوصاف، چگونه تصور آن می‌رود که خداوند پیامبر(ص) را به جد عتاب و سرزنش کند که چرا پیش از تحقق حال آنان و تمایزشان از صف مؤمنان، اذن تخلف به آنان داده است؟ به این ترتیب، مقصود از عتاب نیز همانی است که پیش‌تر رفت.^{۷۸} «قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»^{۷۹} «گفت آیا من نسبت به او به شما اطمینان کنم، همان‌گونه که نسبت به برادرش (یوسف) اطمینان کردم (و دیدید چه شد؟!)) و (در هر حال) خداوند بهترین حافظ و ارحم‌الراحمین است.»

عبارت پایانی آیه شریفه مذکور، یعنی «وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»، محل سه نظر واقع شده است: یکی این‌عاشور که آن را مفید نکته خاصی ندانسته و به

۷۸. المیزان، ج ۹، صص ۲۹۴ و ۲۹۵.
۷۹. یوسف، ۶۴.





شرح جداگانه‌اش نپرداخته است؛ دوم، رای زمخشری، بیضاوی و طبرسی است که مقصود یعقوب نبی (ع) از بیان این عبارت را رجای وی از فرزندان خود دانسته‌اند که بر ضعف و کبر سن او رحم کنند و فرزندش را حفظ نمایند و بر او مصیبت تازه‌ای وارد نیاورند.^{۸۰} علامه طباطبایی (ره) اما عبارت مورد بحث را تعریض به برادران یوسف (ع) دیده است؛ به این معنی که آنان آن‌گونه که باید و شاید حق برادری را ادا نکردند، رحمی بر یوسف (ع) روا نداشتند و در حق امانت پدر خود خیانت کردند؛ همچنین ایشان عبارت «مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ» را که در آیه شریفه «قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ» - که در دو آیه بعد از آیه مورد بحث بیان می‌شود - آمده است، مؤید همین نکته می‌داند؛ زیرا مقصود یعقوب (ع) از این سخن آن بود که تا جایی که می‌توانند برادر خود را حفظ کنند و به پدر بازگردانند؛ یعنی او را نکشند، آواره و تبعیدش نکنند و بلایی بر سر وی نیاورند. استثناء کردن اختیاری که فرزندان در حفظ برادر خود ندارند؛ زیرا می‌فرماید که در حفظ برادر خود بکوشند مگر آنکه ایشان را احاطه کند و بدین سبب قدرت حفظ از آنان سلب شود، نیز خود حجت دیگری بر نکته پیشین مبنی بر وجوب حفظ برادر تا جای ممکن است.^{۸۱} در کنار نوآوری و ظرافت، نظر علامه طباطبایی (ره) درباره این مسئله نیز از دو وجه امتیاز دارد: یکی آنکه با ایجاد ارتباط با آیه شریفه دیگری، استدلال شده است و دوم آنکه معنای تعریضی با بخش نخست سخن یعقوب (ع) سازگارتر می‌نماید؛ زیرا موضع سخن نیز استفهام توییخی برای تذکیر و طلب تقریر از برادران به جور و جفایی است که در حق یوسف (ع) روا داشتند. به این ترتیب، اختتام چنان سخنی با رجاء بر رحم بر کبر سن و ضعف جسمانی

بس دورتر از جمع آن با سخنی تعریضی می‌نماید.

نتیجه‌گیری

نتایج عام پژوهش حاضر را می‌توان در سه مورد زیر تبیین کرد:

۱. درباره کنایه دو نکته حائز اهمیت است که می‌توان آن را «دایره کنایه» نامید: نخست، پیدا کردن خود عبارت و یا تعبیر کنایی و دیگر، برداشت بهترین مفهوم از آن. به اعتبار همین دو نکته نیز کنایه از مباحث پویای بلاغت به شمار می‌رود؛ زیرا که هم دست پدیدآورنده و هم دست مخاطب را باز می‌گذارد تا یکی مقصود خود را به گونه مطلوب در پوشش کنایه‌ای در سخن قرار دهد و به این ترتیب، به دیگری این فرصت را بدهد که هم کنایه او را دریابد و هم سعی بر آن کند که منطبق‌ترین برداشت با مقصود گوینده را داشته باشد.

۲. تعدد مخاطبان و به طبع، گوناگونی افکار آنان نیز کنایه را از یک جهتی بودن بیرون می‌آورد و در اصطلاح، به این مفهوم بلاغی پویایی می‌بخشد؛ زیرا تعدد برداشتها خود موجب بحث و استدلال می‌شود و در نهایت، نتیجه‌ای حاصل می‌گردد که در کنار مقبول بودن دیگر آراء، به سبب پخته شدن در میدان تقابل با دیگر نظرات، بر آنها برتری ملموسی دارد. در این میان، مسئله دایره کنایه زمانی که در حوزه قرآن کریم بررسی می‌شود، اهمیت دوچندانی پیدا می‌کند؛ زیرا در باب کلام الهی هم تمییز کنایه از تصریح و هم برداشت معنی مقصود خداوند سبحان امری است که هرگونه کج‌روی در آن می‌تواند مخاطب را به بیراهه بکشاند. از سوی دیگر، هرچه دایره کنایه در سخن خداوند نیکوتر و به دقت بیشتر مورد کاوش قرار بگیرد، به طبع، مخاطب را آگاه‌تر و در نهایت، او را عمیق‌تر جذب خواهد کرد.

۳. نوشتار حاضر ابتدا پس از تحقیق در باب جمع چشمگیری از آیات مبارکه در بردارنده کنایه از نظر

۸۰. الکشاف، ج ۳، ص ۳۰۳؛ انوار التنزیل، ج ۳، ص ۱۶۹؛ مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۳۰؛ جوامع الجامع، ج ۲، ص ۲۲۹؛ التحریر و التنویر، ج ۱۳، صص ۱۵ و ۱۶.
۸۱. المیزان، ج ۱۱، ص ۲۱۵.



داشته و وجوه اختلافی آرای دیگران را نیز در اثنای خود نقد کرده است؛ بنابراین، مخاطب می‌تواند با هر گوشه از شرح مبسوط علامه طباطبائی (ره)، چه به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم، به نقد یکی از نظرات طرح شده در باب موضوع محل بحث بپردازد.

۳. آنچه در تأویل کنایات قرآنی از منظر علامه طباطبائی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اهتمام ایشان به در کار بستن و همراهی الفاظ و تعابیر قرآن کریم در حصول معنای تأویلی است؛ یعنی تفسیر *المیزان* هیچ‌گاه سخنی را در قالب تأویل به مخاطب ارائه نمی‌دهد که شواهد تصدیق آن در متن اصلی وجود نداشته باشد، چندان‌که نه تنها الفاظ و تعابیر بلکه ساختار کلی سخن نیز مؤید معنای برداشت شده وی هستند؛ یعنی آنچه *المیزان* با عنوان تأویل در اختیار مخاطب قرار می‌دهد، از هرگونه شبهه برداشت نفسی دور است.

۴. پژوهش حاضر اثبات می‌دارد که با صرف نظر از آرای تازه، علامه طباطبائی همواره کوشیده است تا نظری را ارائه دارد که علاوه بر برخورداری از عنصر جامعیت نسبت به آرای پیش از وی، بیشترین میزان انطباق با واژگان، تعابیر، آیات شریف پس و پیش و درنهایت «سیاق» سخن را داشته باشد؛ یعنی می‌توان برداشت علامه طباطبائی (ره) را از منظر انطباق با عوامل فوق جامع‌ترین برداشت از کنایات قرآنی دانست.

علامه طباطبائی (ره)، این نتیجه را به اطمینان حاصل کرده که ایشان با دقت فراوان و در همراهی ذوق سلیم خود در قرائن کاشفه کنایات قرآن کریم تأمل و سپس بهترین و درعین حال زیباترین معنی را از آنها برداشت کرده است.

از دیدگاه خاص نیز، پژوهش حاضر نتایج تأویلی زیر را دارد که پس از مطالعه تمامیت نوشتار حاصل می‌شود:

۱. آرای علامه طباطبائی (ره) درباره کنایات قرآنی غالباً به چند دلیل بر سایر نظرات برتری دارد: نخست آنکه به وجه غالب، نوآورانه، لطیف و ظریف هستند و این مسئله خود حکایت از میزان دقت ایشان در کشف و تحلیل قرائن کاشفه کنایات قرآنی دارد؛ دوم آنکه مفاهیم برداشت شده عموماً در ارتباط با آیه شریفه دیگری استدلال و یا مرتبط شده است که این مسئله خود در کنار تازگی، به مخاطب اطمینان بیشتری در قبول مفهوم می‌دهد.

۲. وقتی درباره کنایه‌های آرای متفاوتی وجود دارد، رای علامه طباطبائی (ره) در قیاس با آنان دو ویژگی بارز دارد: یکی، انبساط؛ یعنی هر نکته یا در چند سطر سهل قابل درک توضیح داده شده و یا با مثالی تبیین گشته است؛ دیگری، اتقان؛ یعنی سخن به گونه‌ای آورده شده که ضمن دربرداشتن نظر علامه طباطبائی (ره)، به نوعی رد و قبول آرای دیگران نیز باشد؛ به این شرح که با نظرات مورد قبول ایشان اتفاق

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، بی تا.
- اساس البلاغه، محمود بن عمر زرخشری، بیروت، دارصادر، ۱۹۷۹ م.
- اسالیب البیان فی القرآن، سید جعفر حسینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- اسرار البلاغه، عبدالقاهر بن عبدالرحمن جرجانی، قاهره، مطبعة الاستقامة، ۱۹۴۸ م.
- انوار التنزیل و اسرار التأویل، عبدالله بن عمر بیضاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۸ م.
- الإيضاح فی علوم البلاغة، محمد بن عبدالرحمن خطیب قزوینی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.

- التحرير و التنوير، محمد طاهر بن محمد ابن عاشور، تونس، الدار التونسية، ۱۹۸۴م.
- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، بيروت، دارالمعرفة؛ دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- التفسير و المفسرون في ثوبه القشيب، محمد هادي معرفت، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق.
- مجاز القرآن، معمر بن مثنی ابوعبيده، قاهره، مطبعة الاستقامة، ۱۹۵۴م.
- جوامع الجامع، فضل بن حسن طبرسي، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسي، بيروت، دارالعلوم، ۲۰۰۵م.
- دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، بهاءالدين خرمشاهی، تهران، دوستان، ۱۳۷۷ش.
- مختصر المعانی، مسعود بن عمر تفتازانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۳ش.
- دلائل الإعجاز، عبدالقاهر بن عبدالرحمن جرجانی، بيروت، دارالمعرفة، ۱۹۷۸م.
- المطول، مسعود بن عمر تفتازانی، قم، کتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۷ق.
- الرمزية في الأدب العربي، درويش سجندی، قاهره، دار نهضة مصر، بی تا.
- مفتاح العلوم، يوسف بن ابی بکر سكاكي، بيروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۳۷م.
- روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، علی اوسی، ترجمه سيد حسين ميرجليلي، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- فرهنگي رجا، ۱۳۶۴ش.
- الصناعتين، حسن بن عبدالله ابوهلال عسکری، قاهره، مطبعة الاستقامة، ۱۹۵۲م.
- موسوعة النحو و الصرف و الإعراب، اميل بديع يعقوب، بيروت، دارالعلم للملایين، ۱۹۹۱م.
- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب فيروزآبادی، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۵م.
- مهر تابان، سيد محمدحسين حسيني طهرانی، قم، باقر العلوم (ع)، بی تا.
- الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمر زمخشری، بيروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۱۷ق.
- الميزان في تفسير القرآن، سيد محمدحسين طباطبایی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- الكناية و التعريض، عبدالملك بن محمد ثعالبی،

