

نقش تدبّر در ظرافت‌های ادبی قرآن در فهم آیات از منظر علامه طباطبائی

رضا اردبیلی^۱

چکیده

یکی از دانش‌های تعیین‌کننده در قلمرو قرآن‌پژوهی به‌ویژه تفسیر قرآن کریم، ادبیات عرب است. مقاله حاضر، کاوشی نظری به روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای است که برای تبیین نقش ظرافت‌های ادبی علامه در المیزان سامان یافته و در مقام پاسخگویی به این پرسش است که سهم ادبیات در المیزان نسبت به سایر تفاسیر چه اندازه است و چه تفاوت‌هایی با سایر تفاسیر از لحاظ ادبی دارد؟ پژوهشگر از رهگذر پردازش داده‌ها، به این نتیجه رسیده است که علامه در مواجهه با قواعد ادبی، شیوه خاص به خود را دارد که در اکثر تفاسیر دیگر این روش وجود ندارد. ایشان با روش هدف‌محور به قواعد ادبی می‌نگرد و تلاش می‌کند این قواعد را در خدمت فهم صحیح قرآن به کار گیرد. ایشان با استنباط نکات ظریف ادبی، نگاهی متفاوت از دیگران و قابل فهم‌تر به تفسیر ارائه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ظرافت‌های ادبی، تدبّر در قرآن، علامه طباطبائی، فهم قرآن.



*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث (ardabili313313@gmail.com)

۱. مقدمه

یکی از دانش‌هایی که نقشی تعیین‌کننده در تحقق فهم مفاد استعمالی کلام خداوند بر مبنای قواعد ادبیات عربی و اصول محاوره عقلایی از تفسیر قرآن کریم دارد، ادبیات عرب است. این دانش زمینه فهم مراد جلدی خداوند از آیات قرآن را برای مفسر و پژوهشگر فراهم می‌آورد. تعیین‌کنندگی و اثرگذاری ادبیات عرب در فهم قرآن کریم آنگاه هویدا می‌شود که بدانیم در مواجهه با هر متنی، تا با نظام اسنادی و ساختمان ترکیبی و چرایی چیدمان الفاظ در ساختار کلام، آشنایی دقیق و تخصصی نداشته باشیم، به مراد متکلم و نویسنده دست نخواهیم یافت. این در حالی است که با ساختمان واژه و معنای آن نیز آگاهی پیشینی داشته باشیم؛ زیرا معنای اسنادی، به‌دیگر بیان، معنای نحوی - که مراد گوینده و نویسنده از چنین ویژه‌واژگان در پیکره سخن است -، در دل ترکیب نهفته و استخراج و استنباط آن منوط به ساخت‌شناسی نحوی کلام است. طبری در مقدمه تفسیر مجمع‌البیان با ذکر این مطلب که ادبیات عرب از برجسته‌ترین علوم قرآنی است، بر اهمیت آن در فهم قرآن کریم تأکید می‌کند (طبری، ۱۹۸۸: ۴۰). محمود حسن جاسم نیز در کتاب قواعد النحویه می‌نویسد که قرآن برای آن که همه عرب‌ها به راحتی آن را بفهمند، بر اساس قواعد زبان فصیح، نازل شده است (جاسم، ۲۰۰۶: ۶۸) و همچنین سیوطی علوم لازم برای تفسیر قرآن را پانزده علم بیان کرده که به ترتیب عبارت‌اند از: لغت، نحو، صرف، اشتقاق، معانی، بیان، بدیع، قرائت، اصول فقه، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، فقه، حدیث، علم موهبت (ر.ک: سیوطی، ۱۳۶۳: ۵۷۰/۲).

اصلی‌ترین دغدغه و یا رکن دین‌شناسی، تفسیر متون دینی است. این حوزه، دو لبه دارد؛ لبه‌ای که منجر به فهم درست دین و دینداری درست می‌شود و لبه‌ای که ممکن است به انحراف بنیادین در حوزه دین‌شناسی و انحراف عملی از دین بینجامد. از جمله ابزار تفسیر متون دینی، ادبیات عرب و دانش‌هایی چون: معناشناسی، صرف، نحو و بلاغت و به طور کلی تدبیر در نکات ادبی است. از سوی دیگر، تدبیر به معنای دقت‌نظر در موضوع و متن و کاویدن ابعاد و ریشه‌ها و معنا و منظور و فرجام آن، از مؤلفه‌های اساسی تفسیر به شمار می‌آید؛ تفسیری مقبول و مطلوب که با تدبیر همراه باشد. هر چه تدبیر بیشتر باشد، تفسیر دقیق‌تر خواهد بود. حال که تدبیر از اهمیت یگانه‌ای در تفسیر متن برخوردار است، باید توجه داشت که تدبیر در چه

کتب و

سال شانزدهم | شماره ۱۱۶ | پاییز ۱۴۰۳

امری و چگونه است و راه‌کارش چیست؟ منظور از تدبیر در حقیقت دقت و موشکافی متن، مفردات و ساختار آن و توجه به چم و خم‌های آن است. با این وصف، بخش بزرگی از تدبیر در متن، به تدبیر در کاربرد واژه‌ها و ساختار عبارات و چینش گفتار اختصاص می‌یابد. لازم به ذکر است که این مهم با دانش ادبیات در هم تنیده است. بنابراین، چگونگی کاوش در ظرایف ادبی متن، ما را به معنا و منظور متن، نزدیک می‌کند و یا به آن می‌رساند. به نظر می‌رسد انجام یافتن پژوهش‌هایی بنیادی و اساسی در این زمینه، امری ضروری است.

یکی از تفسیرهایی که به این مهم توجه کرده، تفسیر المیزان است. به قطع در این کتاب، فارغ از عمل خود مفسر که تدبیر در قرآن است، از کلمه تدبیر و ساخت‌های گوناگون آن صدها بار یاد شده است؛ این مسئله، نشان از اهمیت تدبیر در تفسیر و میزان کاربرد و کارایی آن دارد. کاویدن چگونگی تدبیرهای ادبی در المیزان می‌تواند به قرآن‌پژوهان کمک کند تا با ابعاد تدبیر تفسیری آشنا شوند و از نتیجه آن در تفاسیر بهره‌مند گردند. به عبارت دیگر، کشف چند و چون چنین روشی، راهی برای هر چه بهتر تفسیر متن است. علامه در المیزان با تکیه بر این روش و با توجه به تحلیل صرفی، نحوی، بلاغی و... الگویی کاربردی برای مواجهه عمیق با قرآن و کشف مقاصد آن ارائه می‌دهد.

۱-۱. هدف پژوهش

هدف این تحقیق، آشکارسازی نمونه‌هایی از ظرافت‌های ادبی قرآن در فهم آیات از منظر علامه طباطبائی است. با توجه به اهمیت و جایگاه تدبیر در نکات ادبی و نقش آن در فهم قرآن در المیزان، پژوهش پیش رو، به دنبال دستیابی شیوه تفسیری علامه یعنی چگونگی تدبیر و بهره‌مندی از نکات ادبی آیات قرآن برای فهم آن است. این پژوهش با رصد شیوه تفسیری ایشان می‌کوشد تا مواجهه وی با بعضی از آیات را بررسی و تأثیرگذاری آن را بیان کند. شایان توجه است که استفاده از لفظ «تدبیر» در این پژوهش به معنای عام بوده و الزاماً به معنای شیوه مطالعاتی خاصی نیست.

۲-۱. روش پژوهش

در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای به نقش تدبیر در ظرافت‌های ادبی قرآن در فهم آیات از منظر علامه طباطبائی می‌پردازد.

۳-۱. پیشینه پژوهش

در موضوع نقش تدبّر در ظرافت‌های ادبی قرآن در فهم آیات از منظر علامه طباطبائی، کتاب، مقاله و پایان‌نامه جداگانه‌ای یافت نشد و تنها برخی مقالات هستند که به گوشه‌ای از موضوع مورد بحث اشاره کرده‌اند که در این جا از آنها یاد می‌شود: احمد طاهری نیا در کتاب نقش ادبیات عرب در قرائت و تفسیر قرآن، مهدی تجلیل در مقاله «پژوهشی در تفسیر المیزان و تحلیل‌های بلاغی در پرتو آن»، علی اوسط خانجانی در مقاله «بررسی مواضع متمایز نحوی علامه طباطبائی در تفسیر المیزان»، عبدالقادر پرزیز در مقاله «اشارات نحوی در المیزان علامه طباطبائی» و محمد جمال ایماق در مقاله «نقش ادبیات عرب در فهم و تفسیر قرآن»، به صورت جزئی و موردی به نظر علامه اشاره داشته‌اند، لیکن هیچ یک از آنان در پی تبیین نقش تدبّر در ظرافت‌های ادبی قرآن در فهم آیات از منظر علامه طباطبائی نبوده‌اند، در حالی که تمرکز این پژوهش بر ظرافت‌های ادبی در المیزان است.

۲. روش تفسیری علامه طباطبائی

المیزان، تفسیری ترتیبی است و روش آن بر تفسیر قرآن به قرآن استوار است. علامه طباطبائی، مؤلف این اثر، روش تفسیر قرآن به قرآن را به عنوان شیوه‌ای صحیح و اصولی در تفسیر قرآن معرفی می‌کند و بر این باور است که اهل بیت علیهم‌السلام نیز از همین روش در تفسیر قرآن استفاده کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۴/۱-۱۴). در تفسیر المیزان، اساس کار بر قاعده تفسیر قرآن به قرآن بنا شده است. به عبارت دیگر، قرآن کریم به عنوان معیار اصلی برای تفسیر خود معرفی می‌شود. علامه طباطبائی تأکید می‌کند که وقتی قرآن خود را به عنوان ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (نحل: ۸۸) معرفی می‌کند، این نشان‌دهنده آن است که تمامی معانی و مفاهیم لازم برای فهم دین و زندگی در خود قرآن موجود است و تفسیر صحیح آن، مستلزم رجوع به آیات دیگر قرآن است، چطور ممکن است برای بیان معنا و مقصود خود محتاج به غیر خود باشد! (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۶). او این شیوه را همچنین مستند به روایات می‌داند. برای نمونه گفتاری از امام علی علیه‌السلام در نهج البلاغه که به توصیف قرآن می‌پردازد: پاره‌ای از آن پاره‌ای دیگر را به زبان می‌آورد، و بعضی از آن شاهد بر بعضی دیگر است (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۲/۱). وی روش تفسیر قرآن به قرآن را قدیمی‌ترین روشی می‌داند که معلمان قرآن (پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام) بدان پایبند بوده‌اند (همو: ۱۴/۱).

علامه طباطبائی در تفسیر قرآن با استفاده از روش «تفسیر قرآن به قرآن»، به آیات همجوار با آیه مورد بحث که در یک سیاق مشترک قرار دارند توجه می‌کند. همچنین، موضوعات مشابه و مرتبط در سوره‌های مختلف را در کنار یکدیگر مطرح می‌کند و برای فهم بهتر پیام آیات، از محتوای دیگر آیات بهره می‌گیرد. این رویکرد به صورتی است که ابتدا بخشی از آیات یک سوره که در سیاق واحدی هستند آورده می‌شود و سپس در بخش «بیان»، به تفسیر و شرح آن‌ها پرداخته می‌شود. گاهی نیز پس از بررسی این آیات، موضوعات مرتبط با محتوای آن‌ها به صورت جداگانه مطرح شده و ابعاد مختلفشان توضیح داده می‌شود. نکته قابل توجه این است که موضوعات مطرح شده در این بخش‌ها می‌توانند علاوه بر مباحث قرآنی، شامل موضوعات فلسفی، اخلاقی، تاریخی یا اجتماعی باشند. نویسنده در پرداختن به این مباحث معمولاً به نحوه تحلیل یا حوزه موردنظر خود برای بحث اشاره می‌کند (نقیب‌زاده، ۱۳۹۳: ۸۴). محمدهادی معرفت، ارائه این سبک از تفسیر را یک نوآوری برجسته می‌داند و معتقد است علامه طباطبائی را باید از بنیان‌گذاران روشی خاص در تفسیر قلمداد کرد. او این روش را منحصر به خانواده رسالت می‌داند؛ چرا که بر رفع ابهام هر آیه با استفاده از آیه دیگری استوار است (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۱۶). مرتضی مطهری نیز معتقد است که فهم سخن علامه برای صاحبان اندیشه در صد یا دویست سال آینده میسر خواهد شد که این گفتار، حاکی از اهمیت و امتیاز این تفسیر است (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۴).

۳. نقش تدبیر در ظرافت‌های ادبی قرآن در فهم آیات از منظر علامه طباطبائی

۳-۱. «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: ۳۸)

علامه در ذیل آیه ۳۸ سوره مدثر «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» و آیه ۲۱ سوره مزمل «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ»، علت یکسان بودن مذکر و مؤنث در «رَهِيْنٌ» و «رَهِيْنَةٌ» و فرق دو آیه مذکور، می‌نویسد: آیه «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» حرف «باء» در «بما» به معنای بای فارسی و یا به معنای «به سبب» است، و یا به معنای «در مقابل» است. کلمه «رَهِيْنَةٌ» به معنای «رهن و گروگان» است. همچنان که زمخشری در کشاف، گفته: کلمه «رَهِيْنَةٌ» در آیه «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» مؤنث رهن نیست که کسی تصور کند چون کلمه «نفس»، مؤنث است، رهنه نیز مؤنث آمده؛ چون اگر این منظور هم در کار باشد، باز می‌توانست مذکر بیاورد،

و بفرماید: «بما کسبت رهین»؛ برای این که صیغه فعلیل در صورتی که به معنای مفعول باشد، مذکر و مؤنث در آن یکی است؛ هم در مذکر می آید و هم در مؤنث! بلکه این کلمه اسمی است به معنای رهن، مثل این که کلمه «شتیمة» اسم شتم است. گویا فرموده: «کل نفس بما کسبت رهن». معنای جمله بنا به گفته ایشان این است که: «هر نفسی با آنچه که کرده و یا به سبب آنچه کرده و یا در مقابل آنچه که کرده، در گرو است». گویا عنایت در «رهینه شمردن هر نفس» این بوده که خدای تعالی این حق را به گردن خلق دارد که با ایمان و عمل صالح، او را بندگی کنند، پس هر نفسی از خلق نزد خداوند محفوظ و محبوس است، تا این حق و این دین را بپردازد، حال اگر ایمان آورد و عمل صالح کرد، از گرو در می آید و آزاد می شود و اگر کفر ورزید و مرتکب جرم شد و با این حال مُرد، هم چنان رهین و برای ابد محبوس است، و این یک نوع رهین بودن است، غیر آن نوع دیگر که آیه «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ» متعرض آن است. فرق میان دو نوع رهین بودن این است که آیه قبلی، انذار را تعمیم می داد، این آیه علت آن تعمیم را بیان می کند؛ چون وقتی نفس انسانی رهین کرده های خود باشد، قهراً هر نفسی باید از آتش قیامت که او را در صورت مجرم بودن و پیروی حق نکردن در آن محبوس می کنند، دلوپس باشد که این دلوپسی پرهیزکاری است.

۳-۲. ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيْهَا...﴾ (نساء: ۵)

شاهد در آیه ۵ سورة نساء است که علامه به نکته لطیف ادبی اشاره می کند و می نویسد: خدا در آیه نفرمود: «منها (از مال)» و فرمود: «فیها (در مال)»؛ چون مراد از جمله: «وَارْزُقُوهُمْ فِيْهَا وَ اكْسُوهُمْ» این است که ارتزاقشان از خود سرمایه و اصل مال نباشد، بلکه در مال باشد؛ یعنی از درآمد مال ارتزاق کنند. زمخشری نیز درباره این که چرا نفرمود: «منها (از مال)» و فرمود: «فیها (در مال)» می نویسد: نکته اش این است که بفهماند ارتزاق سفیه باید از درآمد مال باشد، نه از اصل آن؛ چرا که اگر از اصل مال باشد، لازمه اش این است که اصل مال بماند و به جریان نیفتد و او شروع کند به خوردن آن، تا سرانجام تمام شود؛ اصل مال باید محفوظ بماند و یتیم از درآمد آن ارتزاق کند.

۳-۳. ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ...﴾

(الرحمن: ۲-۵)

در تحلیل نحوه اعراب آیات اول سورة الرحمن و ارتباط معنایی آن‌ها با واژه «الرحمن»، نکته برجسته این است که آیات ۲ الی ۵ تحت عنوان خبری برای «الرحمن» آمده‌اند و به‌رغم نیاز به استفاده از ادات عطف، به صورت مجزا و بدون آن بیان شده‌اند. این مسئله بر مبنای قواعد فصل و وصل جای تأمل دارد. علامه طباطبائی ضمن بررسی این موضوع، شرح می‌دهد که در جمله «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ»، اعراب این کلمات به آیه «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» مرتبط است. او بیان می‌کند که «النَّجْم» مبتدا، «الشَّجَر» معطوف بر آن و «یسجدان» خبر مبتدا است و تقدیر عبارت چنین خواهد بود: «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ لَهُ»؛ به این معنا که گیاه و درخت برای او سجده می‌کنند. این تفسیر، نشان‌دهنده یک اتصال معنوی فرازهای مختلف آیات با مفهوم رحمانیت خداوند است. زمخشری در تفسیر کشف، به همین ارتباط معنوی اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که با توجه به این که این جملات به‌طور ضمنی با «الرحمن» پیوند معنایی دارند، استفاده از حرف عطف ضرورتی نداشته است. وی اضافه می‌کند که همه مفسران اتفاق دارند حساب و سجده، هر دو معطوف به خداوند هستند؛ بنابراین نیازی به تصریح لفظی در این باره وجود نداشته است. سپس او در ادامه بحث می‌کند که چرا این جملات بدون حرف عطف آورده شده‌اند و آیات به شکل «الرحمن علّم القرآن و خلق الانسان و علّمه البیان و الشمس و القمر بحسبان...» تنظیم نشده‌اند؟ پاسخ او به این پرسش بیانگر یک هدف زیباشناختی در ساختار آیات است. زمخشری توضیح می‌دهد که ذکر هر یک از این نعمت‌ها به صورت مستقل و بدون اتصال لفظی، باعث ایجاد تأثیر ویژه‌ای می‌شود. این تأثیر همانند رفتار کسی است که مخاطب ناسپاسی را سرزنش می‌کند و نعمت‌های جداگانه و مهمی را یکی یکی برای او بازگو می‌نماید، دقیقاً به این شکل که هر واقعیت را جداگانه تأکید می‌کند تا شدت هشدار افزایش یابد.

در ادامه همین روند، می‌بینیم که قرآن پس از ذکر اولیه نعمات به صورت مقطعی، دوباره به استفاده از واو عاطفه باز می‌گردد تا آن مواردی را که از نظر تناسب و تقارب، نیازمند وصل‌اند، متصل کنند. از این رو، واو عاطفه در آیاتی همچون «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ وَالسَّمَاءُ رَفَعَهَا...» اضافه شده است تا جنبه انسجام لفظی نیز حفظ گردد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷).

۳-۴. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ...» (فتح: ۲۹)

شاهد در کلمه «منهم» در آیه فوق است که بعد از جمله «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»

آمده، ولی در آیه ۵۵ سوره نور، قبل از «عملوا الصالحات» آمده است، علامه علت را چنین بیان می‌کند: برخی از مفسران بر این باورند که واژه «مِنْ» در آیه شریف، کاربرد بیانی دارد و نه تبعیضی و بر همین اساس معتقدند که وعده مغفرت و اجر عظیم مذکور در آیه، شامل همه کسانی می‌شود که همراه پیامبر ﷺ بودند؛ یعنی تمامی اصحاب ایشان، چه منافق شناخته شده، چه منافق ناشناخته، چه افراد بدون عمل صالح و حتی فاسقان؛ اما این دیدگاه از اساس نادرست است. چنان‌که دیگر صاحب‌نظران نیز تصریح کرده‌اند، واژه «مِنْ» اگر برای بیان باشد، هیچ‌گاه به ضمیر متصل نمی‌شود و در زبان عربی چنین استفاده‌ای بی‌سابقه است. اگر کسی برای اثبات ادعای خود به آیاتی مانند «لو تزیلوا لعذبنا الذین کفروا منهم» استناد کند که به ظاهر واژه «مِنْ» در ترکیب بیانی وارد ضمیر شده است، باید گفت این استناد نمی‌تواند درستی ادعا را ثابت کند، مگر این‌که پذیرفته شود ضمیر در «تزیلوا» فقط به مؤمنان بازمی‌گردد و ضمیر «منهم» تنها به کفار اشاره دارد؛ اما به وضوح، هر دو ضمیر در آن آیه به کل جمعیتی از مؤمنان و کافران مگه برمی‌گردد. بنابراین، واژه «مِنْ» در این جا نیز تبعیضی است، نه بیانی و استشهاد مذکور بی اعتبار می‌شود. علاوه بر این، اگر وعده مغفرت به طور مطلق شامل حال همه افراد نام‌برده شود و هیچ شرطی همچون ایمان و عمل صالح لحاظ نگردد، پذیرش این امر، مستلزم آن است که بپذیریم تمامی تکالیف دینی نسبت به غیر مؤمنان بی اثر بوده و اساساً تکلیف از آنان ساقط شده است.

این نتیجه‌گیری، نه تنها غیر منطقی است بلکه مخالف روشن نصوص قرآن و سنت است که به صراحت چنین تفکری را رد می‌کنند. بنابراین اشتراط ایمان و عمل صالح، شرطی است منطقی و صحیح که حتی اگر به طور مستقیم در آیه‌ای یا روایتی ذکر نشده باشد، به دلیل عمق عقلانی آن واقعیت دارد. خداوند تعالی حتی درباره پیامبران خود فرموده است: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبَطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. این نشان می‌دهد که شرط ایمان حتی در مورد انبیا نیز با وجود عصمت آن‌ها لازم شمرده شده است. حال چگونه می‌توان این شرط را برای دیگران نادیده گرفت؟ در مورد آیه شریف ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾، جایگاه ضمیر «منکم» که بعد از ذکر ایمان و پیش از ذکر عمل صالح آمده است، به هدف بشارت دادن مستقیم‌تر به مؤمنان اشاره دارد. چنین ترتیبی سبب می‌شود مخاطبان سریع‌تر خشنود شوند و پیام بشارت را دریافت کنند. بنابراین، نمی‌توان از این آیه برداشت کرد که تنها

ایمان کافی است حتی اگر افراد فاقد عمل صالح باشند. آیه مورد بحث به روشنی بر پیوستگی ایمان و عمل صالح تأکید دارد.

۳-۵. ﴿ثُمَّ لَا يَنبَغِي لَهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَنِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ...﴾ (اعراف: ۱۷)

علامه در ذیل آیه ۱۷ سورة اعراف می نویسد: اگر کسی پرسد که چرا در عبارت ﴿مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ﴾ از کلمه «مِنْ» که برای شروع است استفاده شده، اما در مورد «ایمان» و «شمال» از کلمه «عَنْ» که برای فاصله گرفتن به کار می رود، مورد نیاز بحث است؟ پاسخ این است که افعال عموماً از طریق همان حروفی که به مفعول به متعدی می شوند، به مفعول فیه نیز تعدی می یابند. همان گونه که در تعدی به مفعول به، تفاوت در حروف تعدیه وجود دارد، این تفاوت در تعدی به مفعول فیه نیز به چشم می خورد. چگونگی کاربرد هر واژه را باید از زبان عربی و اهل آن فراگرفت و نباید این کاربرد را بر اساس قیاس مشخص کرد. بررسی کلمات تنها از جنبه موارد کاربرد آن هاست؛ به این معنا که پژوهش می شود که فلان واژه در کجا قابل استفاده است و در کجا استفاده آن نادرست است. برای مثال، زمانی که از یک فرد عرب زبان می شنویم «جلس علی یمینه»، معنای «علی یمینه» این است که شخصی در سمت راست دیگری طوری قرار گرفته که انگار تسلطی بالاتر یا موقعیت غالبی بر دیگری دارد؛ اما وقتی گفته می شود «فلان جلس عن یمین فلان»، معنای آن چنین است که فردی در فاصله ای از سمت راست شخص دیگر نشسته و به نظر می رسد نمی خواهد به او نزدیک شود. این معنای اصلی «عن یمینه» است. هر چند به دلیل کاربرد زیاد، هر دو عبارت برای توصیف نشستن در هر دو نوع وضعیت استفاده می شود.

۳-۶. ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (مائده: ۶۴)

شاهد در عبارت ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ است که جواب گفته یهود است که با کلمه «بل» - که برای اضرب و اعراض است -، افتتاح شده است و جمله «يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» جمله ای است معروف و شایع و کنایه است از داشتن قدرت. در این جا سؤالی پیش می آید و آن این است که یهود گفته است: دست خدا بسته است و «ید» را مفرد ذکر کرده و در عین حال، چرا در جواب «یداه» به صورت تثنیه آمده است؟ جواب این است که در زبان عربی، دست، کنایه از قدرت و دو دست، کنایه از کمال قدرت است. از همین رو خدا «یداه» به صورت تثنیه آورد تا به کمال قدرت خود اشاره کرده باشد. چنان که در آیه ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا

مَنْعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿﴾ نیز برای افاده همین معنا به صورت تشبیه آمده است.

۷-۳. ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (اعراف: ۸)

علامه در ذیل آیه یادشده، با بررسی های ادبی، نکات مختلفی را بیان می کند:

الف. در بخش صرفی، علامه با تحلیل واژه «موازن» (ترازوها) و بررسی تفاوت بین جمع و مفرد این کلمه در مقابل «میزان»، به آیاتی مانند آیه ۴۷ از سوره انبیاء اشاره می کند. وی بیان می دارد که «وزن» در این آیات به معنای «ثقل» است و نه معنای مصدری «سنجش». علاوه بر این، آوردن واژه به صورت جمع در آیاتی چون آیه ۱۰۳ سوره مؤمنون و آیه ۱۱ سوره قارعه نشانگر آن است که میزان اعمال متنوع بوده و منحصر به یک نوع نیست. به عبارت دیگر، برای هر فرد، بسته به اعمال مختلف او، ترازوهای متعددی وجود دارد. از این رو، موازین، جمع میزان تلقی می شود. آیه ۴۷ سوره انبیاء نیز این برداشت را تقویت می کند. اگرچه تعبیر سایر مفسران مبنی بر این که موازین، جمع موزون باشد نیز پذیرفتنی است، با وجود این تفاسیر، مشکل اصلی تصوّر سنگین یا سبک شدن ترازوها با حسنات و سیئات باقی می ماند. افزون بر آن، «حق» نمی تواند صفت وزن دهی باشد؛ چرا که «حق» همان عدل و قسط بوده و صفت خداوند است که اعمال را وزن گذاری می کند، نه صفت وزن. چنان که قرآن می فرماید: ﴿وَنُضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ...﴾ و در ادامه با عبارت ﴿فَلَا تَظْلَمُ...﴾ تأکید می کند که ظلم نکردن به بندگان مربوط به خداوند است نه خود ترازوها. در نتیجه، عدالت صفت خداوند محسوب می شود و نه صفت میزان.

ب. از منظر نحوی، بیشتر مفسران بر این باورند که «وزن» در آیه مورد بحث، مبتدا بوده و کلمه «یومئذ»، ظرف زمانی برای آن است. «حق» نیز به عنوان صفت برای «وزن» آمده و در عین حال، خبر مبتدا محسوب می شود. مطابق این دیدگاه، ترکیب آیه به صورت تقدیری چنین است: «الوزن یومئذ الوزن الحق»؛ یعنی وزن در آن زمان، وزنی حقیقی است. این حقیقت خود را با عدالت نشان می دهد، چنان که در آیه دیگری از وزن حق با تعبیر وزن قسط یاد شده: ﴿وَنُضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾. برخی دیگر از مفسران معتقدند که «وزن»، مبتدا و خبر آن «یومئذ» است، در حالی که «حق»، صفت برای «وزن» است. به این ترتیب، تقدیر آیه چنین خواهد بود: «و الوزن الحق یومئذ»، به این معنا که وزن حق در روز قیامت مصداق پیدا می کند.

ج. از نگاه بلاغی باید گفت که در آیه، آرایه ادبی «طباق» به کار رفته که به جمع دو معنای متضاد در یک عبارت اطلاق می‌شود. همچنین آیه، ایجاز و اختصار دارد؛ اما در عین حال، دلالت آن گسترده است. ایجازی که محلّ معنای مقصود نباشد، دارای ارزش بلاغی است و در اصطلاح، «ایجاز مقبول» نامیده می‌شود. این نوع ایجاز بر دو نوع است: ایجاز قصر و ایجاز حذف، ایجاز قصر، سخنی است کوتاه و رسا که کوتاهی آن از حذف واژه‌ها و جمله‌ها پدید نیامده باشد و دارای ارزش بلاغی است.

۸-۳. ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا اَنْ رَّآی بُرْهَانَ رَبِّهٖ﴾ (یوسف: ۲۴)

علامه در تفسیر آیه مورد نظر، با اشاره به نکته‌ای ادبی، توضیح می‌دهد که بدون شک این آیه به چگونگی نجات حضرت یوسف از وضعیت هولناک اشاره دارد. با بررسی متن، مشخص می‌شود که معنای «گرداندن سوء و فحشاء از یوسف» به معنای نجات او از نقشه‌هایی است که همسر عزیز برای یوسف داشت و به او نزدیک شد. این بخشی از مفهوم «کذلک» است که جمله «اَنْ رَّآی بُرْهَانَ رَبِّهٖ» را شامل می‌شود. بنابراین، معنای «كَذٰلِكَ لِنُصْرِفَ» به این شکل تعبیر می‌شود: حضرت یوسف، به علت اخلاصش به پروردگار، از بدی‌ها و گناهان نجات یافت؛ زیرا برهان خداوند را دید. مشخص شد که تنها دیدن برهان خداوند، باعث دوری یوسف از این شرایط بد شد. همچنین نتیجه‌گیری می‌کند که اگر یوسف برهان خداوندش را نمی‌دید، ممکن بود قصد ارتکاب معصیت را داشته باشد. عبارت «لَوْ لَا اَنْ رَّآی...» برای مقید کردن جمله «وَهَمَّ بِهَا» به کار رفته است که نشان می‌دهد تصمیم یوسف، مشابه تصمیم همسر عزیز مصر بود. برای این که کلمه «لولا» هر چند ملحق به ادوات شرط است و علمای نحو نوشته‌اند مجاز نیست که جزای شرط بر خود شرط مقدم باشد، و خلاصه کلام هر چند «لولا» را به «ان» شرطیه مقایسه کرده‌اند، ولیکن باید دانست که جمله «وَهَمَّ بِهَا» جزای «لولا» نیست، بلکه به علت این که عطف شده بر «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ» و جمله «همت به» جمله «قسم خورده شده» برای «لام» قسم در «لقد» است، پس جمله «وَهَمَّ بِهَا» نیز «قسم خورده‌شده» آن خواهد بود، و چون معنای جزاء را هم داشته‌اند، لذا جزای او حذف شده و مثل این شده که بگوییم «به خدا قسم هر آینه او را می‌زنم اگر مرا بزند» و معلوم است که به خاطر «ان» شرطیه معنای این می‌شود: «به خدا سوگند اگر مرا بزند من او را می‌زنم». پس معنای آیه چنین می‌شود: «به خدا قسم هر آینه همسر عزیز قصد او را کرد و به خدا قسم او هم



اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود هر آینه قصد او را کرده بود و چیزی نمانده بود که مرتکب معصیت شود».

زمخشری نیز مطالب مفصلی در این خصوص بیان کرده و بیضاوی در تفسیر خود گفته‌های او را خلاصه‌وار بازگو می‌کند. بیضاوی معتقد است که «هم» یوسف به معنای میل طبیعی و کشمکش شهوت است، نه تصمیمی اختیاری. این نوع شهوت، تحریکی غیرارادی است که تحت تکلیف قرار نمی‌گیرد. شخصی سزاوار مدح و پاداش الهی است که وقتی شهوتش بدون اختیار تحریک می‌شود، خود را از ارتکاب اعمال گناه دور نگه دارد. بنابراین، معنای «وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى...» چنین است: یوسف بدون اختیار تحریک شد و اگر برهان الهی را ندیده بود، ممکن بود مرتکب گناه شود یا در آستانه ارتکاب باشد. همچون این‌که بگوئیم «می‌کشتم، اگر از خدا نمی‌ترسیدم» (بیضاوی، بی تا: ۳۱۲).

۳-۹. ﴿قِيلَ يَا أَرْضُ أَبْلَعِي مَاءَكَ يَا سَمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيصَ الْمَاءُ...﴾ (هود: ۴۴)

در این آیه، نکات ادبی و بلاغتی حیرت‌انگیزی وجود دارد که عقل را به شگفتی و تحیر وامی‌دارد. این آیه، با توجه به داستان سیاق، به چنان سطحی از بلاغت رسیده است که تنها به نام آسمانی که بارانش را فرو می‌ریزد، زمینی که چشمه‌هایش می‌جوشد و آب را فرو می‌برد، کشتی‌ای که بر روی امواج دریا حرکت می‌کند و امر الهی‌ای که اجرا شده و قوم ستمگری که در نهایت غرق شدند، اشاره دارد. کوتاهی این عبارت نشان می‌دهد که اگر آب فروکش کرده، زمین آن را فرو برده؛ اگر چیزی بر کوه جودی نشسته، همان کشتی نوح بوده؛ و فرمان فرو بردن آب به زمین و توقف بارش به آسمان توسط خدای سبحان صادر شده است. و اگر گفته شده: «بعداً للقوم الظالمین؛ نابودی برای قوم ستمگر باد!»، گوینده آن خداوند عزوجل بوده و قوم ستمگر همان گروهی بوده‌اند که عذاب بر آنان نازل شده است. اگر گفته شده «قضى الأمر»، یعنی امر پایان یافت و پایان‌دهنده آن امر خداوند است؛ امر پایان‌یافته، همان هلاکتی بوده که خداوند به نوح وعده داده بود و او را ممنوع کرده بود از این‌که در این باره به درگاهش مراجعه کند. پس از فرمان «ابلعی» به زمین، فرمان «اقلعی» داده شد تا آسمان از بارش باز ایستد. بنابراین، این آیه شریف با ترکیب اسباب ایجاز و هماهنگی لطیفی بین آن عناصر، در موقعیتی شگفت‌انگیز از بلاغت قرآنی معجزه‌آسا قرار دارد؛ بلاغتی که عقل را حیران و سردرگم می‌کند. گرچه همه قرآن از بلاغتی معجزه‌آسا برخوردار است، اما این آیه به قدری بلیغ و حاوی نکات

ادبی است که ادبای برجسته و متخصصان بلاغت درباره آن بحث‌های فراوانی کرده‌اند و در دریای بی‌کران این آیه غوطه‌ور شده و لؤلؤهایی استخراج کرده‌اند. در نهایت خود آنان اذعان نموده‌اند که آنچه استخراج کرده‌اند همچون مشتی آب از دریای بی‌کران یا مشتی ریگ از بیابانی وسیع است.

در چشم‌پوشی از ذکر فاعل در سه جمله «وقیل یا أرض...»، «وقضی الأمر» و «وقیل بعدا...» در خصوص آیه مورد بحث، وجه دیگری هست که مشترک است بین هر سه و آن این است که این امور سه‌گانه به قدری عظیم و دهشت‌آور است که کسی جز خدای تعالی قادر به ایجاد آن نیست و چون هر شنونده‌ای می‌داند که فاعل آنها خدای واحد قاهری است که در امرش شریک ندارد، لذا فاعل را ذکر نفرمود؛ چون ذکر فاعل برای این است که ذهن شنونده جای دیگر نرود، ولی در این‌گونه امور، ذهن کسی متوجه غیر خدای تعالی نمی‌شود و فاعل برای کسی مشتبه نمی‌گردد. خلاصه کلام این که همه می‌دانند کار، کار خدای تعالی است، چه نامش برده بشود و چه نشود. در جمله «غیض الماء» نیز فاعل آن که زمین است، به همین جهت ذکر نشده است؛ چون وقتی گفته می‌شود «آب فرو رفت»، همه می‌دانند که زمین آن را فرو برده است و همچنین در جمله «واستوت علی الجودی» به خاطر معلوم بودن فاعل که سفینه باشد آن را حذف کرد و نفرمود: «واستوت السفینه علی الجودی». نیز به خاطر همین نکته فرمود: دوری نصیب ستمکاران باد و نام ستمکاران را نبرد؛ چون برای شنونده معلوم بود که منظور همان قوم نوح است و نیز نام نجات‌یافتگان را نبرد؛ چون شنونده می‌دانست نجات یافتگان، نوح و همراهان وی در کشتی بودند.

۱۰-۳. ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (انعام: ۳۳)

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، به یکی از زیبایی‌های ادبی و ویژگی‌های اعجاز بیانی قرآن کریم، یعنی عدول و التفات، اشاره می‌کند. وی توضیح می‌دهد که سیاق ابتدایی آیه ایجاب داشت که گفته شود «ولکنهم»، اما استفاده از عبارت «ولکن الظالمین» به جای ضمیر، برای رساندن این نکته است که انکار آنان برخاسته از ظلم و سرکشی‌شان بوده، نه از ضعف علمی یا جهالت. برخلاف ظاهر، انکار آن‌ها ناشی از رفتارهای یاغی‌گری و طغیان بود و به زودی نیز به سوی خدا بازگشت خواهند کرد. در ادامه، علامه به تغییر زاویه بیان یا التفات که در آیه بین حالت تکلم (قد نعلم) و غیبت (بآیات الله) رخ داده، اشاره کرده و آن را دال بر این

می‌داند که کفر و انکار آنان جنبه‌ای از مقابله و رویارویی مستقیم با مقام الوهیت دارد؛ شأنی که هیچ موجودی توان مقاومت برابر آن را ندارد. اگر انتقال این معنا هدف نبود، بهتر بود از «بایاتنا» استفاده می‌شد.

۱۱-۳. ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (هود: ۴۱)

این آیه، با نگاهی تأمل برانگیز به جنبه‌های ادبی و مفردات، نقطه توجّهی برای بررسی‌های عمیق‌تر قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه اشاره می‌کند که برخی از قراء، واژه «مجرها» را با فتحه روی میم و به عنوان مصدر میمی از فعل ثلاثی مجرد تلقی کرده‌اند و آن را به معنای جریان، حرکت و پیش‌روی کشتی تعبیر نموده‌اند. در مقابل، گروهی دیگر این واژه را با ضمه روی میم (مجرها) خوانده و آن را از باب افعال، به معنای اجراء کردن یا راندن کشتی دانسته‌اند. همچنین، واژه «مرسا» نیز در این تفسیر به عنوان مصدر میمی از باب افعال آمده که دلالت بر توقف و ثابت نگه داشتن کشتی دارد، مشابه کاربرد آن در بخش دیگری از قرآن که گفته شده: «و الجبال أرساها»، به معنای پایدار کردن کوه‌ها. عبارت «قال اركبوا فيها» به جمله «جاء أمرنا» که در آیه قبل آمده است، عطف می‌شود. مفهوم این دو بخش، به تداوم تمسخر مردم از سوی نوح تا زمان رخ دادن فرمان الهی اشاره دارد. زمانی که فرمان خدا نازل شد، نوح به خانواده‌اش، مؤمنان و تمامی کسانی که سوار کشتی بودند، خطاب کرد و گفت که حرکت و توقف این کشتی به اراده و نام خدا انجام می‌گیرد.

برداشتی که علامه برای عبارت «بسم الله مجراها و مرساها» مطرح کرده، حاکی از آن است که این سخن از جانب خود نوح علیه السلام بوده است؛ در حالی که دو واژه «مجرها» و «مرسا» هر دو به عنوان مصدر میمی تحلیل شده‌اند. با این وجود، برخی مفسران احتمال داده‌اند که این عبارات، سخنان همراهان نوح بوده و نوح صرفاً به ایشان توصیه کرده که هنگام سوار شدن، این ذکر را بیان کنند. همچنین تفسیری دیگر احتمال داده است که دو واژه مذکور به عنوان اسم زمان یا مکان به کار رفته باشند؛ در این صورت معنای آیه به شکل دیگری تحلیل می‌شود.

۱۲-۳. ﴿فَلَمَّا رَأَى السَّمَاسَ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (انعام: ۷۸)

علامه در توضیح آیه فوق، دلایل استفاده از ضمیر مذکر «هذا» برای ماه و خورشید را که در زبان عربی مؤنث شمرده می‌شوند، بیان می‌کند. وی خاطرنشان می‌سازد که حضرت ابراهیم علیه السلام

در جریان جستجوی خود، دو بار به اشتباه بودن فرضیه‌های ابتدایی‌اش پی برده بود. ازاین‌رو، دیگر امکان نداشت که همان اشتباه را درباره‌ی خورشید تکرار کند و بگوید: «این پروردگار من است». لذا برای این‌که ارتباطی منطقی برقرار شود، افزود: «این بزرگ‌تر است»؛ اما در خصوص پرسش این‌که چرا ابراهیم علیه السلام به خورشید با لفظ «هذا» اشاره کرد، درحالی‌که طبق قواعد زبان عربی باید با لفظ «هذه» به آن اشاره می‌شد، علامه توضیح می‌دهد که از منظر بلاغی قرآن کریم چنین کاربردی به قصد نمایش وضعیت شخصیتی و شناختی ابراهیم علیه السلام بوده است. قرآن در واقع نشان می‌دهد که ابراهیم علیه السلام همچون کسی رفتار می‌کرد که هنوز شناختی نسبت به ماهیت اجرام آسمانی ندارد یا خود را در جایگاه فردی قرار داده بود که تاکنون آفتاب را ندیده و نمی‌داند آن یک جرم آسمانی است. برای چنین کسی، استفاده از اسم اشاره مذکر (هذا) طبیعی‌تر و راحت‌تر از استفاده از مؤنث خواهد بود. مشابه چنین وضعیتی در زندگی روزمره زمانی رخ می‌دهد که فردی شبی دوردست را مشاهده کند، اما هنوز مشخص نکرده باشد که آیا آن مرد است یا زن؛ پرسشی نظیر «من هذا؟» مطرح می‌شود.

علامه همچنین احتمال می‌دهد که ابراهیم علیه السلام در آن زمان ممکن بوده نسبت به خصوصیات اجرام آسمانی چیزی نمی‌دانسته باشد و شاید نخستین بار بوده که چشم به جهان باز کرده و اجرام آسمانی مانند ستارگان، ماه و خورشید را نظاره می‌کند. در نتیجه، وقتی هرکدام را می‌بیند، ممکن است از روی عدم شناخت آنان با لفظ «هذا ربی» تعبیر کرده باشد. جمله «فَلَمَّا أَفْلَحَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ» نیز احتمال مذکور را تقویت می‌کند؛ چراکه بر اساس آن مشخص می‌شود ابراهیم علیه السلام پس از غروب اجرام آسمانی متوجه اشتباه خود شده و فهمیده است که آن اجرام، پروردگار او نیستند. علامه همچنین میان این وضعیت و واکنش ابراهیم علیه السلام نسبت به بت‌ها قیاس کرده و اشاره می‌کند که درباره‌ی بت‌ها، ابراهیم علیه السلام خیلی سریع و بی‌درنگ واکنش نشان داد و گفت: «أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً؟ إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». این نوع برخورد سریع نشان می‌دهد که وی نسبت به ماهیت بت‌ها آگاهی کامل داشته است. در نهایت، علامه دو احتمال اصلی را مطرح می‌کند: نخست این‌که ابراهیم علیه السلام واقعاً نسبت به اجرام آسمانی بی‌اطلاع بوده و دوم این‌که او از این وضعیت برای احتجاج منطقی علیه باورهای قوم خود استفاده کرده و روند گفتگو با آنان را گام‌به‌گام پیش برده است. به همین ترتیب، شکسته شدن بت‌ها توسط ابراهیم علیه السلام نیز حکمت مشابهی داشته است تا قوم خود را به ناتوانی بت‌ها در دفاع از خود یا دیگران آگاه سازد.

۳-۱۳. ﴿ثُمَّ لَا يَنبَغُهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَنِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ...﴾

(اعراف: ۱۷)

شاهد در حروف جر، یکی از مباحث مهم در تحلیل دقیق زبان عربی است. علامه در این مورد بیان می‌کند: اگر کسی بپرسد چرا در عبارت «من بین ایدیهم» و «من خلفهم» از حرف «من» که برای شروع است استفاده شده، در حالی که در «عن ایمانهم» و «عن شمالهم» از حرف «عن» که برای دوری و عبور به کار می‌رود، بهره گرفته شده؟ پاسخ آن چنین است: افعال به طور کلی به واسطه حروف خاصی به مفعول خود متعدی می‌شوند و همان حروف به شکل مشابه، نقش تعدیه در مفعول‌فیه را نیز دارند. در قواعد زبان عربی، همان‌گونه که افعال در ارتباط با مفعول المباشر از حروف متفاوتی برای تعدیه استفاده می‌کنند، در مورد مفعول‌فیه نیز این تفاوت وجود دارد. چگونگی استفاده از هر حرف یا لغت را باید از استفاده عرب‌زبانان دریافت، نه این‌که صرفاً با قیاس درباره آن حکم کرد. اگرچه تحلیل زبان را می‌توان انجام داد، اما این تحلیل بیشتر به بررسی مصادیق استفاده محدود می‌شود؛ به این معنا که باید دید یک لغت در چه موضعی صحیح است و در کجا کاربرد نادرست پیدا می‌کند. برای نمونه، وقتی از عرب شنیده می‌شود که می‌گوید: «جلس علی یمین»، معنای این عبارت نشان‌دهنده نوع نشستن فردی در سمت راست دیگری است، به گونه‌ای که حالت تسلط یا برتری را القا می‌کند. اما اگر بگوید: «فلان جلس عن یمین فلان»، این معنا را دارد که شخص در سمت راست دیگری اما کمی با فاصله نشسته و تمایل ندارد کاملاً نزدیک او باشد. این تفاوت در معانی حروف جر مثل «علی» و «عن» ریشه در کاربردهای اصلی آن‌ها دارد؛ اما به تدریج و بر اثر فراوانی استعمال، هر دو حرف ممکن است در موقعیت‌های مشابه به کار گرفته شوند.

۳-۱۴. ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (شرح: ۵)

علامه در تفسیر این آیه اشاره می‌کند که «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» ممکن است به عنوان دلیلی برای نکات مطرح شده در آیات قبلی، از جمله برداشتن بار سنگین رسالت و بلند کردن ذکر پیامبر ﷺ، بیان شده باشد. او توضیح می‌دهد که رسالتی که خداوند به پیامبر ﷺ ارجاع داده، سنگین‌ترین باری است که بر یک انسان گذاشته شده است. با پذیرش این مسئولیت، دشواری‌ها و مخالفت‌های قومش بر او افزوده شده بود. خداوند در آیات قبلی وعده داده که این مشکلات را از دوش او بردارد. طبق سنت الهی، بعد از هر سختی، آسانی خواهد بود. بنابراین،

تعبیر آیه به این معناست که جنس سختی‌ها چنین است که پس از آن‌ها آسانی می‌آید، نه این‌که تک‌تک سختی‌ها پایان مشابهی داشته باشند.

زمخشری نیز در تفسیر این آیه گفته است که حرف «فاء» در عبارت «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ...»، نشانه توضیح است و زمینه کلام در این جا تسلی دادن و دل‌گرمی بخشیدن به رسول خدا ﷺ به واسطه یک وعده نیکوست. او روایت کرده که مشرکان، پیامبر ﷺ و مؤمنان را به خاطر فقر و تهی دستی‌شان سرزنش می‌کردند و این مسئله، ذهن پیامبر را نگران کرده بود. خداوند در پاسخ به این نگرانی، نعمت‌های بزرگی را که به پیامبر ﷺ عطا کرده بود یادآوری کرده و گفته: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا». بر اساس نظر زمخشری، لام در «العسر» لام عهد است، و یسر نیز به غنایم و پیروزی‌هایی اشاره دارد که بعدها نصیب مؤمنان شده است. باین حال، علامه این نظر را رد می‌کند و معتقد است که ذهن پیامبر ﷺ فراتر از آن بوده است که علت کفر مشرکان را تنها به مسائل مالی مربوط بداند. علت اصلی کفر آنان استکبارشان نسبت به حق و نپذیرفتن پیام الهی بوده است. حتی پس از ظهور شوکت اسلام و رفاه مؤمنان، باز هم بسیاری از کفار ایمان نیاوردند. خداوند نیز در آیاتی از سوره «یس» که در دوران مکی و فقر مؤمنان نازل شده و سوره «بقره» که در مدینه و دوران رفاه مؤمنان نازل شده است، بیان کرده که اکثر آن‌ها هرگز ایمان نخواهند آورد.

۳-۱۵. ﴿لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (نبا: ۳۷)

علامه در ادامه تفسیر آیه به یک نکته ادبی اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که ضمیر فاعل در «یملکون» به تمام حاضران در روز قیامت بازمی‌گردد، از جمله: فرشتگان، روح، انسان‌ها و جن‌ها؛ زیرا سیاق آیه بر بیان عظمت و شکوه الهی تأکید دارد و در چنین سیاقی، همه شامل می‌شوند، نه تنها فرشتگان و روح یا فقط طاغیان. افزون بر این، فرشتگان و روح پیش‌تر در آیه مورد اشاره قرار نگرفته بودند تا ضمیر به آنان بازگردد و طاغیان نیز با این‌که نامشان ذکر شده است، فاصله طولانی بین آن‌ها وجود دارد و ضمیر، اجازه چنین بازگشتی را نمی‌دهد. بنابراین، ضمیر به تمامی مخاطبان برمی‌گردد. همچنین با توجه به این نکته، خطاب در این جا متوجه شفاعت یا موارد مشابه است. علاوه بر این، کلمه «یوم» نقش ظرف زمانی را برای جمله «لا یملکون» ایفا می‌کند. هرچند برخی معتقدند که «یوم» ظرف برای جمله «لا یتکلمون» است،

اما با توجه به این که «لا یملکون» پیش از «یوم» ذکر شده است، بعید به نظر می‌رسد که «یوم» ظرف جمله‌ای باشد که پس از آن آمده است.

۳-۱۶. ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ...﴾ (بقره: ۹۳)

کلمه «اشربوا» از ماده «اشراب» گرفته شده است به معنای نوشانیدن. علامه در این زمینه اظهار می‌کند که مراد از «عجل»، محبت به گوساله است. در این جا، خود گوساله به جای محبت قرار داده شده تا حالت مبالغه آمیزی را منتقل کند و نشان دهد که گویا یهودیان به سبب شدت علاقه‌ای که به گوساله داشتند، آن را در دل خود جای داده بودند. بر این اساس، عبارت «فی قلوبهم» - که به صورت جار و مجرور آمده -، به همان کلمه محبت تقدیری مربوط می‌شود. بنابراین، در این بیان، دو نوع استعاره استفاده شده است یا یک استعاره و یک مجاز: نخست، جایگزینی گوساله به جای محبت به گوساله، و دوم نسبت نوشانیدن محبت، با این که محبت، نوشیدنی نیست.

۴. نتیجه‌گیری

با توجه به این که تفسیرهای مفسران به شدت تحت تأثیر دیدگاه‌های ادبی است و هر کدام از آنها در استفاده از قواعد ادبی، روش‌های خاص خود را دارند، بررسی روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نشان می‌دهد که او در برخورد با این قواعد، رویکردی منحصر به فرد دارد که در بیشتر تفاسیر دیده نمی‌شود. او با نگرش هدف‌گرا به قواعد ادبی نگاه می‌کند و سعی دارد این قواعد را به خدمت فهم دقیق قرآن درآورد. در مقابل، بسیاری از مفسران دیگر نگرش واکنشی دارند که نتیجه آن، اغلب سرگردانی و عدم وضوح است. بر همین اساس، علامه طباطبایی با استفاده از نکات ظریف ادبی مرتبط با معنای حقیقی و مجازی واژه‌ها، فصاحت و بلاغت و تشریح فنون متنوعی مانند مجاز مرسل و استعاره، آیات مرتبط با واژه‌های مورد بحث را به دقت مورد بررسی قرار می‌دهد و از طریق تحلیل شیوه‌های استفاده، انتساب، تقدّم و تأخر، و ارتباط حروف و ادوات مختلف، تفسیری ارائه می‌دهد که از دیگر تفاسیر، قابل فهم‌تر و دارای دیدگاهی منحصر به فرد است.

کتابنامه

قرآن کریم

۱. الزجاج، ابراهیم بن سری، (۱۴۱۶ق)، اعراب القرآن الکریم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲. آسه، جواد، (۱۳۹۲ش)، نقش علم نحو در تفسیر قرآن کریم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (بی تا)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. الجاسم، محمود حسن، (۱۴۲۸ق)، القاعدة النحویة: تحلیل و نقد، دمشق: دار الفکر.
۵. جواد آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، شمس الوحی تبریزی (سیره عملی علامه طباطبائی)، قم: اسرا.
۶. دفتر تنظیم و نشر مجموعه آثار علامه طباطبائی، (۱۳۸۴ش)، شناختنامه علامه طباطبائی (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
۷. رجبی، محمود، (۱۳۸۳ش)، روش تفسیر قرآن، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
۸. زمخشری محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
۹. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، (۱۳۶۳ش)، الإیقان فی علوم القرآن، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، تهران: امیر کبیر.
۱۰. صحرایی اردکانی، کمال، (۱۳۸۴ش)، «نقد و بررسی حدیث در تفسیر المیزان»، علوم حدیث، ش ۳۷ و ۳۸، ص ۱۹۸-۲۲۲.
۱۱. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طبرسی، فضل بن الحسن، (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۱۳. _____، (۱۳۷۲)، جوامع الجامع، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱ش)، احیاء تفکر اسلامی، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵. نصیری، علی، (۱۳۸۷ش)، «امتیازات المیزان در گفتگو با استاد محمدهادی معرفت»، چاپ شده در: معرفت قرآنی: یادگار آیت الله محمدهادی معرفت، (ج ۲، ص ۱۱۳-۱۵۸)، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. نقیبزاده، محمد، (۱۳۹۳ش)، «مقایسه دو تفسیر علامه طباطبائی (المیزان و البیان)»، معرفت، سال بیست و سوم، ش ۲۰۳.

