

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵، پیاپی ۲۹، صص ۶۲-۳۱

بررسی آراء جلال الدین سیوطی در اجمال و تبیین آیات قرآن کریم با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبایی(ره)

فتحیه فتاحی زاده^۱

فاطمه حبیبی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

چکیده

یکی از مباحث علوم قرآنی که توسط عالمان این علم مورد توجه قرار گرفته، موضوع «مجمّل و مبین» در قرآن کریم است. جلال‌الدین سیوطی در کتاب الایقان فی علوم القرآن فصلی با عنوان «فی مجمله و مبینه» دارد و آیاتی را که از نظر او دارای اجمال هستند، برشمرده و معانی مختلف آیات را بیان کرده است. وی اسبابی مانند اشتراک لفظی، حذف، غرابت و... را برای اجمال برمی‌شمارد و آیاتی را نیز

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س) (نویسنده مسئول) f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

f.habibi8@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س)

به عنوان شاهد مثال بیان می‌کند. این پژوهش کوشیده است تا با بررسی اسباب اجمال آیاتی که در الاِیتقان آمده و نیز پرداختن به روایات کتاب الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور، دیدگاه سیوطی درباره اسباب اجمال را مورد مطالعه قرار داده و با مراجعه به کتب مختلف علوم قرآنی و همچنین آراء علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، اجمال آیات را تحلیل و بررسی نماید. به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، با بررسی آیاتی که سیوطی آن‌ها را دارای اجمال برشمرده است، در بیشتر موارد، آیات مزبور را با بهره‌گیری از «سیاق» مجمل ندانسته است. البته علامه طباطبایی در برخی آیات - که طبق نظر سیوطی مجمل هستند - اظهار نظر صریح یا خاصی نداشته و تنها به بیان وجوه مختلف معنایی آیه پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، مجمل و مبین، جلال‌الدین سیوطی، علامه طباطبایی، الاِیتقان فی علوم القرآن، المیزان فی تفسیر القرآن، الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور.

مقدمه

«مجمل و مبین» در آیات قرآن کریم موضوعی است که در مباحث علوم قرآن به آن پرداخته شده است. با وجود وسعت اسباب و عوامل آن، اما میزان بررسی در آیاتی که مجمل تلقی شده‌اند، اندک است. سیوطی معتقد است دلالت برخی از آیات قرآن روشن نیست که این عدم وضوح در دلالت، همان اجمال در آیه است. او در بخش «مجمل و مبین» کتاب الاِیتقان، واژگان قرآن کریم را به تنهایی و بدون در نظر گرفتن سیاق آیات مورد بررسی قرار می‌دهد و از همین رو آیات فراوانی مجمل تلقی می‌گردند. به نظر می‌رسد در آیاتی که سیوطی آن‌ها را مجمل گرفته است، بخشی از اجمال آیه مرتبط با خصوصیات لفظی و بخشی ناشی از خصوصیات کلامی آن است. با مراجعه به

دیدگاه‌های دانشمندان علوم قرآن مانند علامه طباطبایی و استاد معرفت می‌توان وجوه مختلف معنای آیه را شناخته و وقوع اجمال یا عدم آن را مورد بررسی قرار داد. یکی از مباحث علوم قرآنی که توسط عالمان این دانش مورد توجه قرار گرفته، موضوع مجمل و مبین در قرآن کریم است. سیوطی در کتاب *الایقان* به اسباب و عواملی اشاره کرده که وجود آن‌ها در برخی آیات قرآن کریم، باعث اجمال آیات شده است و به دنبال آن، این گروه از آیات قرآن نیازمند تبیین گشته‌اند. اما از آن‌جا که سیوطی این بخش از گفتار خویش در کتاب *الایقان* را بسیار موجز آورده و از عوامل اجمال و همچنین چگونگی تأثیر آیات مبین در رفع اجمال، تبیین روشی نداشته است؛ همچنین نظر به اینکه مبحث مجمل و مبین در منابع علوم قرآنی عالمان شیعی، چندان مورد توجه قرار نگرفته، اما در کتاب *الایقان* بخشی را به خود اختصاص داده است؛ از این رو، نقد و ارزیابی اندیشه‌های جلال‌الدین سیوطی ضروری می‌نماید.

در زمینه پژوهش مورد نظر، یک پایان‌نامه^۱ به انجام رسیده است، اما در آن به ترجمه و شرح مطالب کتاب *الایقان* پرداخته و به نظر می‌رسد دیدگاه وی به صورت دقیق ارزیابی نشده است. به همین دلیل نویسنده بر آن شد تا به انجام این پژوهش اقدام نماید. لذا می‌توان گفت موضوع مورد تحقیق، تقریباً بدون پیشینه است. به علاوه این پژوهش، درباره نقد و بررسی کتاب *الایقان* رویکردی متفاوت با پایان‌نامه یاد شده، دارد.

۱. واژه‌شناسی

به منظور بررسی مبانی فکری سیوطی درباره مجمل و مبین و همچنین برای شناخت صحیح مفهوم «مجمّل و مبین» در قرآن کریم، در گام نخست لازم است تعریفی هرچند مختصر، از واژگان کلیدی موضوع ارائه شده و دیدگاه‌های لغت‌شناسان بیان شود. واژه «جَمَلٌ» در اصل یک لغت عبری به معنای تکامل و استحکام است و به مناسبت همین معنا، بر شتر به خاطر استقامتش در زندگی، صبر و تحملش در سختی‌ها و استقامتش

^۱. حسینی، میترا، «ترجمه و نقد و بررسی فصل مجمل و مبین از کتاب *الایقان* سیوطی»، استاد راهنما: منصور پهلوان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول الدین قم، ۱۳۸۵ش.

در کامل کردن کارها، جَمَل اطلاق شده است. سپس در عربی به معنای چیزی که تناسب و نظم در آن جمع شده است، استعمال شده و جمال ظاهری همان است که هر بخشی از اعضاء از تناسب و اعتدال برخوردار باشد. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۴۱؛ مصطفوی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۰)

واژه «مُجْمَل» یعنی حسابی که تفصیل داده نشده و نیز به سخنی که به تفصیل بیان نشده، مجمل می‌گویند: (أَجْمَلْتُ الحِساب، وَأَجْمَلْتُ فِي الكَلَام) یعنی حساب را خلاصه و سخن را کوتاه و مجمل گفتم. سخن علما این است که مُجْمَل چیزی است که نیاز به شرح و بیان دارد و تفسیری در آن نیست و نیز مجمل، یادآوری و ذکر یکی از حالات همراه بعضی از مردم است، به عبارت دیگر حقیقت مجمل، فراگیری و مشتمل بودن اشیاء زیادی است که از هم تفکیک نشده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۲۰۳)

«بَانَ» یعنی ظاهر و روشن شد، «بَيَّنَّهُ» یعنی دلالت روشن عقلی یا حسی. (همان، ص ۱۵۸) صاحب التحقیق معتقد است معنای حقیقی (بَيِّن) آشکار شدن و وضوح بعد از ابهام و اجمال، به وسیله جداسازی و تفصیل است. (مصطفوی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۶)

قرآن به زبان و در عصری نازل شده که در آن دوران شیوه‌های گوناگون فصاحت و بلاغت در حد کمال در بین اهل زبان متداول بوده است. یکی از آن شیوه‌ها کاربرد دلالت‌ها در قرآن است و دلالت برخی از آیات قرآن واضح نیست و این عدم وضوح در دلالت را اجمال نامیده‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹)

به عبارت دیگر هرگاه متکلم در صدد بیان تام نباشد و گفتار او به روشنی بر مرادش دلالت نکند، چنین کلامی را مجمل می‌گویند مانند: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، «وَأْتُوا الزَّكَاةَ»، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» که صرفاً در صدد بیان اصل تشریح نماز و زکات و روزه است؛ البته تبیین این مجمل‌ها در سنت آمده و تفصیل این فرایض در کلمات معصومان بیان شده است که آنها را «مبینات» گویند. (معرفت، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۶)

بنابراین آیات مجمل آیتی از قرآن مجید است که بدون تفصیل نازل شده و از ظاهرش مراد و معنی و تفسیر آن به طور مفصل معلوم نمی‌شود و محتاج تبیین است. (بیگلری، بی تا، ص ۷۲)

در مقایسه بین مجمل و متشابه برخی از محققان معتقدند تفاوت مجمل و متشابه در عوامل آن نهفته است. عوامل تشابه از قبیل تقدیم و تأخیر یا اشتراک لفظی نیست، بلکه رفعت معنا و دور از دسترس بودن حقایق که الفاظ از آن سخن می گوید، سبب تشابه شده است. خداوند این مفاهیم و حقایق را برای تقریب به اذهان در قالب محسوس بیان کرده است. نکته دیگر آنکه واژه‌ها در آیات متشابه از نظر مفهوم ابهامی ندارند، آنچه موجب ابهام می شود در نسبت دادن آن‌ها به خداوند است. (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸-۶) نکته دیگر اینکه به نظر برخی اهل فن، یکی از دلایل متشابه شدن آیات، وجود آرایه‌های ادبی است. (ابن قتیبه، بی تا، ص ۵۸)

۲. اسباب اجمال

در بررسی آراء سیوطی بطور کلی دو نوع سبب اجمال می توان یافت: نوع اول، اسبابی که ویژگی‌های لفظ، زمینه اجمال را فراهم آورده است مانند اشتراک لفظی و نوع دوم، اسبابی که خصوصیات کلام باعث اجمال در آن شده است مانند تقدیم و تأخیر.

۲-۱. اجمال مرتبط با ویژگی‌های لفظ

در دیدگاه سیوطی از جمله اسبابی که زمینه اجمال در آیات قرآن کریم را فراهم آورده، ویژگی‌های برخی از الفاظ قرآن است. وی در کتاب *الایقان* از میان این ویژگی‌ها به اشتراک لفظی و غرابت لفظ اشاره کرده که این عوامل و ارتباط آن‌ها با وقوع اجمال یا عدم وقوع آن در آیات، مورد بررسی قرار می گیرد.

۲-۱-۱. اشتراک لفظی

«اشتراک» از ماده «شَرک» است. «لفظ مشترک» به کلمه‌ای گویند که بیش از یک معنا داشته باشد و یا به عبارت دیگر معانی زیادی را دربرگیرد. (ابن منظور، ۱۲۷۵ق، ج ۱۰، ص ۴۵۰) اشتراک لفظی عبارتست از وضع یک لفظ به ازای دو معنا یا بیشتر که امکان جمع بین آن‌ها وجود ندارد.

سیوطی اشتراک لفظی را یکی از اسباب اجمال می‌شمارد و لفظ «عَسَس» در آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ» (تکویر: ۱۷) که به دو معنی أَقْبَلَ و أَدْبَرَ است را مشترک لفظی می‌داند. در نوع ۷۸ کتاب *الاتقان*، وقتی به بحث مشترک لفظی می‌رسد همان تعبیر را برای واژه «عَسَس» می‌آورد اما در نوع ۳۶ (فی معرفه غریبه) در توضیح آیه ۱۷ سوره تکویر فقط به لفظ «أَدْبَرَ» اشاره کرده است. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۵)

واژه «عَسَس» در اصل به معنای حرکت در تاریکی و پوشش است تا به مطلوب برسد و تاریکی برطرف گردد. منظور از «الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» (تکویر: ۱۶) ستارگانی است که آرام حرکت کرده تا به جایگاه قبلی خود برگردند و «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ» (تکویر: ۱۷) یعنی شب به طور مستمر حرکت می‌کند تا اینکه تاریکی‌اش برطرف گردد و صبح آشکار شود. (مصطفوی، بی تا، ج ۸، ص ۱۲۸-۱۲۹)

احادیث سیوطی ذیل این آیه گوناگون است. برای مثال در یک روایت از ابن عباس و در روایتی دیگر از قتاده آمده که عَسَس را به (أَدْبَرَ) تعبیر کرده‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۶، ص ۳۲۱) اما در روایتی دیگر به سند عبدالرزاق آورده که نافع بن ازرق از ابن عباس درباره معنای همین آیه پرسیده و او در پاسخ به (إِقْبَالَ سَوَادِهِ) تعبیر کرده است. (همان)

در دو روایت با سند مشابه از مجاهد آمده که در یکی عَسَس را به (أَطْلَمَ) و در دیگری به (إِقْبَالَه) تعبیر کرده است ولی مجاهد در روایت دوم احتمال ادبار را با تعبیر (يُقَالُ إِدْبَارُهُ) بیان کرده است. سیوطی در نهایت روایتی را از امام علی (ع) با این سند آورده: طحاوی و طبرانی (در کتاب *الأوسط*) و حاکم و بیهقی از امام علی (ع) که در هنگام طلوع فجر بیرون آمد و فرمود الان ساعت وتر است و این آیه را «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۷ و ۱۸) تلاوت کردند. (همان)

در تفسیر *الجلالین* ذیل این آیه هر دو عبارت أَقْبَلَ و أَدْبَرَ آمده است (أَقْبَلَ بِظُلَامِهِ أَوْ أَدْبَرَ). (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۸۹) علامه طباطبایی وقتی واژه عَسَس را در معنای لغوی بررسی می‌کند، معنایی مشابه سیوطی ارائه می‌دهد: «لفظ عَسَسه هم به روی آوردن شب اطلاق می‌شود و هم به پشت کردن آن». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۷)

همچنین نظر راغب که مشابه معنای مذکور است را بیان می‌کند: «عسعس یعنی روی آوردن و پشت کردن و آن در ابتدا و انتهای شب است. عسعسه و عساس یعنی تاریکی رقیق در دو طرف شب». (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش، ص ۵۶۶)

اما علامه با قرار دادن این واژه (عسعس) درون آیه و بررسی آن در سیاق آیات قبل و بعد، از بین دو معنای محتمل یکی را برمی‌گزیند که آن (أدبر) است و «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَّعَسَ» (تکویر: ۱۷) عطف بر «الخنس» است و «إِذَا عَسَّعَسَ» قید برای لیل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۷)

علامه «خنس» را به گرفتن، تأخر و استتار معنا می‌کند و آن را ستارگان سیاری می‌داند که در حرکشان استقامت، رجعت و اقامت دارند. منظور از استقامت همان حرکت ستارگان و مشابهت زمانی حرکت آنهاست و منظور از رجعت همان خنوس و تأخر زمانی‌شان است و بین این حرکت در رجعت زمانی متوقفند که همان اقامت است. با اتصال این جمله «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَّعَسَ» با آیه «وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۸) مناسب‌تر این است که منظور از آن فقط اِدْبَارِ اللَّيْلِ (پشت کردن و رفتن شب) باشد. (همان)

با عطف «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَّعَسَ» (تکویر: ۱۷) بر «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ» (تکویر: ۱۵) و توجه به معنای «الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» (تکویر: ۱۶) و کُنُوسِ که به معنای داخل شدن حیوان وحشی به درون لانه‌اش است. (مصطفوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۲۱) پس «خنس» و «عسعس» هردو از لحاظ معنایی به بازگشت، پشت کردن و بیرون شدن نزدیک‌تر هستند.

همچنین با توجه به آیه «وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۸) که اشاره به روی آوردن صبح می‌کند، معنای مذکور (أدبر) برای عسعس مناسب‌تر به نظر می‌رسد. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۷)

علامه در بخش روایی المیزان، به روایتی از الدر المنثور اشاره می‌کند که در آن سعیدبن منصور، فاریابی، عبدبن حمید، ابن‌ابی حاتم و حاکم از علی(ع) روایت کرده‌اند که فرمود: «ستارگانی هستند که در شب بیرون آمده و خودنمایی می‌کنند و در روز پنهان گشته پس آنها را نمی‌بینی» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۲۰)

همچنین به روایتی اشاره می‌کند که علی (ع) در آن «عسعس» را چنین تفسیر کردند: «اذا أدبر بظلامه عن علی». (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۵، ص ۱۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۲۱)

علامه طباطبایی با کنارهم قرار دادن آیات «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَّارِ الْكُنَّسِ» (تکویر: ۱۵ و ۱۶) و «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ۱۷ و ۱۸) و در نظر گرفتن سیاق آیات معنای رفتن (أدبر) را برای آن مناسب دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۷-۲۲۰)

واژه دیگری که سیوطی به سبب اشتراک لفظی آن را مجمل میدانند واژه (قُروء) در آیه «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُروءٍ» (بقره: ۲۲۸) است. بدین خاطر که (قُروء) هم برای حیض و هم برای طهر (پاکی) هر دو وضع شده و به همین دلیل آیه دچار اجمال شده است. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹)

«قُروء» اسمی است برای داخل شدن در مدت حیض از زمان پاکی و چون اسم جامع برای هر دو زمان طهر و حیض است لذا به هر دو حالت، اطلاق شده است. سخن واژه شناسان این است که (قُروء) از (قُروءاً) گرفته شده است و لفظ «قروء» را به حسب جمع شدن خون در رحم زن، جمع میان هر دو زمان پاکی و حیض توجیه کرده‌اند. (راغب‌اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۶۶۷)

استاد معرفت می‌گوید: «لفظ (قروء) بین طهر و حیض مشترک است، اما در عین حال اهل لغت آنرا نپذیرفتند. مثلاً ابن‌اثیر، شافعی و اهل حجاز آن را از واژگان اصداد می‌دانند که بر طهر اطلاق میشود و در مقابل ابوحنیفه و اهل عراق آنرا حیض می‌گیرند. اما اصل آن به معنای وقت معلوم است و به همین خاطر است که در دو واژه متضاد واقع شده است زیرا برای هر کدام از آن دو، وقت معینی وجود دارد». (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۹)

او همچنین معتقد است که اشتراک این لفظ (قروء) بین طهر و حیض اثبات نمی‌شود بلکه «قُروء» به معنای استواء (راست و استوار شدن) بر راهی واحد است که از آن به عادت تعبیر میشود، همانطور که زنان نیز در هر ماه بر عادتی از حیض قرار می‌گیرند. (همان)

در تفسیر الدر المنثور دو دسته روایت وجود دارد: دسته اول روایاتی که در آنها قُرء را پاکی معنا کرده است، مثلاً در سه روایت از عایشه آورده که او قُرء را به معنای پاکی دانسته (الأقراء الأطهار) و در یکی از آن روایات چنان تعبیری به کار برده (القرء الطهر و لیس بالحيض) و نیز در روایتی دیگر از عمر و زیدبن ثابت آمده که آن دو نیز قُرء را به معنای طهر دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵)

دسته دوم روایاتی است که در آنها صراحتاً «قُرء» را به معنای حیض گرفتند مثلاً در روایتی ابن عباس، عبارت «ثلاث حیض» را در شرح آیه آورده است. شبیه همین تعبیر در روایات مجاهد، قتاده و عکرمه نیز آمده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵)

در آیه «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره: ۲۲۸) علامه به شیوه آیه قبل عمل کرده است یعنی ابتدا لفظ «قروء» را به تنهایی معنا کرده که در آنجا نیز مانند سیوطی (قُرء) را لفظی دانسته که هم بر پاکی و هم بر حیض، هر دو اطلاق میشود و از واژه های اضداد است. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۰)

سپس اصل لفظ قُرء را با دقت بیشتری بررسی میکند و چنین می نویسد: «قُرء در اصل لغت به معنای جمع کردن است، اما نه هر جمعی، بلکه جمعی که تغییر و تحول به دنبال داشته باشد، بنابراین بهتر است که بگوییم معنای آن دراصل، پاکی است چون درحال پاکی رحم، خون درحال جمع شدن در رحم است». (همان، ص ۲۳۱)

همچنین ابن فارس اشاره دارد که حروف «قاف» و «راء» به همراه حرف عله بر جمع و اجتماع دلالت می کند. (ابن فارس، احمد، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۷۸)

علامه در بحث روایی این آیه، روایت الدر المنثور از امام علی(ع) را که در آن «قُرء» حیض دانسته شده نه پاکی (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۲) را با اشاره به روایتی از زراره مورد نقد قرار میدهد که زراره از ربیعہ شنید (قروء) در قرآن، پاکی بین دو حیض است و منظور از قُرء، حیض نیست. راوی از امام صادق(ع) درباره این شنیده خود می پرسد. امام(ع) پاسخ میدهد که: «ربیعہ از خودش نگفته، بلکه از امام علی(ع) به او رسیده است».

در حقیقت ائمه(ع) نسبت آن روایت الدر المنثور را (که برخلاف روایت فوق، قُرء را حیض دانسته) به امام علی(ع) منکر هستند و «قُرء» را عبارت از پاکی می دانند، نه حیض و

معنای قرء به حیض در روایات الدر المنثور را به گروه دیگری از اصحاب نسبت دادند، مثل زید بن ثابت و عبدالله بن عمر و... که از این افراد نقل شده بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۵۱)

سیوطی در مثال سوم، ترکیب «الذی یدیه عقدة النکاح» (بقره: ۲۳۷) را مجمل معرفی کرده که هم بر شوهر و هم بر ولی زن (پدر یا برادر او) قابل حمل است، زیرا گره ازدواج به دست هر دوی آنهاست. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) او در تفسیر الدر المنثور ذیل این آیه چند روایت آورده که در بیشتر آنها منظور از «الذی» شوهر (الزّوج) است. مثلاً در روایتی از عبدالله بن عمرو از پیامبر (ص) آمده که فرمود: «الذی یدیه عقدة النکاح، الزّوج». و در روایت دیگری از امام علی (ع) مشابه روایت مذکور آمده که آن را شوهر دانسته است. (همان)

البته در دو روایت، یکی از ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن عباس آمده که منظور، ولی زن، یعنی پدر یا برادر اوست و جز با اذن آن دو ازدواج صورت نمی گیرد، یا در روایتی از عطاء و حسن و علقمه (الذی) را ولی زن گرفتند. (همان)

درباره آیه ۲۳۷ بقره سیوطی برخلاف دو آیه قبل معنای یک عبارت را مجمل گرفته و در حقیقت سیوطی در اینجا وارد معنای آیه شده و از صرفاً پرداختن به لفظ، بدون در نظر گرفتن سیاق آیه فاصله گرفته است. علامه در بحث روایی المیزان دو گونه روایت آورده است که در یکی از آن دو به نقل از صادقین (ع) آمده که (الذی) را ولی و شامل پدر یا برادر یا مردی که به او وکالت داده شده است، دانسته اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۸۹) در سایر روایات از طرق اهل سنت از رسول خدا (ص) و امام علی (ع) آمده که تنها کسی که اختیار نکاح به دست اوست، شوهر است. (همان)

۲-۱-۲. غرابت لفظ

به نظر می رسد عوامل متعددی مانند فاصله گرفتن از عصر نزول و یا عدم کثرت استعمال لفظ در وقت حاضر در به وجود آمدن غرابت الفاظ نقش دارند. معنای اصلی و

مشترک میان استعمالات گوناگون واژه (عَرُب) و مشتقات آن، افول و غیبت چیزی پس از ظهور، همراه با از بین رفتن آثار حسّی و عقلی آن است. (مصطفوی، بی تا، ج ۷، ص ۲۰۲) اصطلاحاتی در قرآن وجود دارد که به مرور زمان فهم آن دشوار گشته و به تفسیر و توضیح احتیاج پیدا کرده است. مقصود از غریب این نیست که الفاظ دارای تنافر یا شذوذ است، زیرا قرآن منزّه از این گونه الفاظ است بلکه منظور، لفظی است که تمام طبقات مردم در فهم آن یکسان نبوده و پی بردن به آن محتاج به دقّت و تعمّق است. (حریری، ۱۳۸۴ش، ص ۲۷۹)

استاد معرفت معتقد است که قرآن گاهی برخی کلمات شیوا را که مورد استعمال قبایل مختلف عرب بوده به کار برده است، ممکن است این کلمات برای قبایل دیگر تازگی داشته و نامأنوس بوده است. غریب به این معنا در قرآن وجود دارد و به فصاحت آن خللی نمی‌رساند. او در بیان معنای لغات غریبه می‌گوید: «مقصود از لغات غریبه، الفاظ و کلمات نامأنوسی است که شنیدن آن بر طبع گران می‌آید و وجود آن در کلام موجب خلل در فصاحت می‌گردد. چنین الفاظ غریبی هرگز در قرآن نبوده زیرا قرآن، در بالاترین مرتبه فصاحت قرار دارد و هیچ‌گاه کلمات غریبه در آن به کار نرفته است.

غرابت معنای دیگری نیز دارد که در قرآن به کار رفته است؛ غرابت در عرف محلی. قرآن احیاناً کلماتی را مورد استعمال قرار داده که برای بیشتر عرف محلی تازگی داشته و معنای آن بر آنان چندان روشن نبوده است، زیرا قرآن از لغات تمامی قبایل عرب استفاده کرده، و حتی برخی کلمات را که ریشه‌های آن از غیر عرب گرفته شده به کار برده است؛ که بعضاً معانی آنها برای فرد فرد عرب روشن نبوده است». (معرفت، ۱۳۸۷ش، ص ۳۲۹)

سیوطی سبب اجمال در آیه «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ» (بقره: ۲۳۲) را غرابت لفظ مجمل می‌داند. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) بادقت در روایات تفسیر الدر المنثور ذیل این آیه میبینیم در آنجا برای واژه «عَضَل» معنای «منع» را بیان کرده اند مثلاً در روایتی از ابن ابی حاتم از ابن عباس «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ» (بقره: ۲۳۲) را فلا تمنعوهنّ معنا کرده است و نیز در روایاتی که ماجراهایی از طلاق و بعد درخواست رجوع مرد را گفته، صحبت از ممنوعیت اولیاء زن از پذیرفتن رجوع مرد شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۸) همینطور در تفسیر

جلالین برای تعضلوهنّ تنها یک عبارت آورده: «أی تمنعوهنّ من أن ینکحن». (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰)

«عَضَل» در لغت به معنای تحت فشار گذاشتن، تنگ کردن و منع است و از مصادیق آن ممانعت از زن در ازدواجش و یا ممانعت از زن برای دخل و تصرف در مال خودش است و در این آیه یعنی با تنگ گرفتن و تحت فشار گذاشتن، مانع ازدواج زن با همسر قبلی اش نشوید. (مصطفوی، بی تا، ج ۸، ص ۱۶۵)

به نظر می‌رسد مهمترین عامل غرابت الفاظ قرآن، فاصله گرفتن از عصر نزول است زیرا به نظر برخی محققان، عرب عصر نزول به معانی و ترکیبات قرآن آگاهی داشتند و اگر حیثاً در برخی موارد معنای مراد شمار اندکی از کلمات قرآن برای آنان روشن نبوده و نیاز به یادگیری و آموختن داشتند آن را از رسول خدا(ص) می‌پرسیدند و آن حضرت(ص) برای آنان بیان می‌کرد. (نک: ازهری، بی تا، ج ۱، ص ۶)

علامه عضل را به معنای «منع» میداند و از نظر او خطاب «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ» (بقره: ۲۳۲) یا به اولیاء زن مطلقه است و یا به هر کسی که گرچه ولیّ زن نیست، ولی زنان نمیتوانند با آنها مخالفت کنند و آیه دلالت دارد بر نهی اولیاء زن و بزرگترهای او از ممانعت از ازدواج زن مطلقه با شوهر قبلی پس از پایان عده. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۸) روایاتی را هم که علامه در بحث روایی ذیل آیه آورده است از روایات در المثنور و صحیح بخاری است که در تمامی آنها صحبت از ممانعت از ازدواج دوباره زنان مطلقه است و آنها نیز از واژه «عَضَل» معنای منع را برداشت کرده اند. (همان، ص ۲۵۵)

یکی از عوامل دیگری که در غرابت لفظ مؤثر است، عدم کثرت استعمال در وقت حاضر است که سیوطی در این بخش سه آیه را مثال می‌زند:

۱-۲-۱-۲. «يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ» (شعرا: ۲۲۳)

عبارت (يُلْقُونَ السَّمْعَ) در گذشته برای شنیدن و گوش فرادادن استعمال می‌شد ولی امروزه به خاطر عدم کثرت استعمال، مجمل است. (نک: راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۷۴۵)

(لقی، لقاء) به معنای روبرو شدن با چیزی است، إلقاء یعنی انداختن هر چیز به محلی که می بینی و این معنی در مورد ادراک با حس، چشم یا عقل و بصیرت استعمال می شود. سمع قوه شنوایی و شنیدن است و به معنای گوش، فهم و درک و طاعت هم گفته شده است. (همان، ص ۴۲۵)

به نظر میرسد تعبیر (يُلْقُونَ السَّمْعَ) به «یسمعون» که سیوطی در الاتقان به آن اشاره کرده تعبیر دقیقی نباشد و معنای «إلقاء شنیده ها» صحیحتر است زیرا از روایات در المنثور نیز همین مفهوم لقاء شنیده ها برداشت می شود. مثلاً در روایتی از ابن ابی حاتم از مجاهد درباره (يُلْقُونَ السَّمْعَ) آمده که گفت: «ما سمع الشيطان ألقاه على كل أفاك كذاب من الناس» و یا در روایت دیگری آنرا به معنای الهام و وحی آورده اند و نیز در روایتی تعبیر (يقذفها في إذن وليه) یا (فيقرها في إذن الكاهن) را استفاده کردند و ظاهراً معنای گوش فرادادن یا شنیدن در هیچ یک از روایت ها نیامده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹)

واژه «يُلْقُونَ» در قرآن علاوه بر این آیه در آیه ۴۴ سوره آل عمران نیز به کاررفته آنجا که فرموده: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيْمَ» و در آنجا نیز به معنای انداختن قلم قرعه در آب استعمال شده است که ظاهراً با معنای لقاء کردن و انداختن، در آیه «يُلْقُونَ السَّمْعَ» (شعراء: ۲۲۳) مناسبت دارد. در تفسیر جلالین «السمع» را (ماسمعه من الملائكة الى الكهانه) تعبیر کرده است. (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷۹)

علامه طباطبایی سمع را که مصدر است به معنای مسموع (شنیده ها) آورده و منظور از آنرا «اخبار آسمانی» می داند که شیاطین آنرا به طور ناقص می شنیدند و چون شیاطین در موقع استراق سمع اخبار آسمانی، باشهاب ثاقب (صافات: ۱۰) رانده میشدند و از استراق سمع کامل آنها ممانعت به عمل می آمد، اخبار را ناقص و غیر تمام می شنیدند و به همین دلیل دروغ های زیادی با خبرهایشان مخلوط می شد. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۰)

با در نظر گرفتن عبارت (يُلْقُونَ السَّمْعَ) درون آیه ۲۳۳ و توجه به آیات قبل و بعد آن که صحبت از نازل شدن شیاطین بر مشرکان و بیان صفات مشرکان (مثل أفاك و أئیم) و

اینکه هدف از نازل شدن شیاطین بر مشرکان القاء و رساندن اخبار به آنان بوده شاید بتوان دریافت که «يُلْقُونَ السَّمْعَ» (شعراء: ۲۲۳) گوش فرادادن نیست، بلکه القاء شنیده هاست.

۲-۱-۲-۲. «ثَانِي عِطْفِهِ يُضِلُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (حج: ۹)

عبارت «ثَانِي عِطْفِهِ» به معنای تکبر است و به خاطر عدم کثرت استعمال در زمان حاضر، مجمل است. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) «ثَنِي» در لغت به معنای بازگرداندن بخشی از یک چیز بر بخش دیگر است (ابن منظور، ۱۲۷۵ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵) و «عِطْفُ» یعنی آنچه که یک طرف آن بر طرف دیگرش تاخورده و خم شده است. عِطْفُ الْإِنْسَانِ، دوپهلوی انسان را گویند از سر تا کناره های ران و پاها که در موقع خواب روی زمین قرار می گیرد، «ثانی عطفه» یعنی اعراض، روی گرداندن و دور شدن با تکبر. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۱۷۸)

در روایتی از ابن ابی حاتم از قتاده درباره این سخن آورده که ثانی عطفه را روی گردانی از پند و اندرز و به یک طرف دیگر رو کردن (بی توجهی) یا در روایتی دیگر به روگردانی از حق یا روگردانی از یاد خدا (روایت از ابن عباس) دانسته اند و در روایتی از ابن عباس است که ثانی عطفه را به «متکبر» معنا کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۶۴)

علامه طباطبایی (ثنی) را به معنای شکستن و (عِطْفُ) را به پهلو معنا کرده و ثنی العطف (شکستن پهلو) را کنایه از اعراض و روگردانی می داند، گویا فرد معرض، یک پهلویش را بر دیگری می شکند و این روگردانی را درباره کسی آورده که درباره خدا بدون علم و از روی جهل به مجادله می پردازد و در این مجادله، اعراض و استکبارش را هم آشکار می کند تا به این طریق مردم را از راه خدا گمراه کند و این افراد همان بزرگان و پیشوایان شرک هستند. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۴۹)

۲-۱-۳. «وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا» (کهف: ۴۲)

عبارت «فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ» به معنای ندامت و پشیمانی است. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) قلب، در اصل لغت تحول اساسی و مطلق است که می تواند مادی یا معنوی، مکانی یا زمانی و یا در صفت و موضوع باشد. (مصطفوی، بی تا، ج ۹، ص ۳۰۴) راغب می گوید: قلب، برگرداندن چیزی است از وجهی به وجه دیگر و «تَقْلِبُ الْيَدِ» عبارتست از یادآوری پشیمانی برای حالتی که شخص نادم و پشیمان بر آن حالت واقع می شود (فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ) از روی پشیمانی دست خود را به هم می زند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۶۸۲) در روایتی از ابن ابی حاتم از قتاده آمده که در معنای این آیه گفت: به خاطر مالی که هزینه کرد ولی از بین رفت و تلف شد، کف دستهایش را به هم میکوبد از روی پشیمانی، غم و تأسف و در روایت دیگری همو از سُدی آورده که آیه به معنای ندامت و پشیمانی است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۲۴)

این دو روایت همان معنای ندامت که در الاتقان آمده بود را تأیید می کنند. علامه طباطبایی مانند آیه قبل (ثانی عطفه) این آیه را نیز کنایه از شدت ندامت و پشیمانی میداند و معتقد است فرد زیان دیده با حرکت دستهایش آنچه در درونش میگردد را آشکار میکند. یکی از انگیزه هایی که برای به کار بردن کنایه در کلام گفته شده، قصد مبالغه در گفتار است (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۶۰) و به نظر میرسد در دو آیه «ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (حج: ۹) و «وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا» (کهف: ۴۲) به این انگیزه و با قصد نشان دادن شدت تکبر و شدت ندامت، آیات مذکور به صورت کنایی آورده شده است.

۲-۲. اجمال مرتبط با خصوصیات کلام

در دیدگاه سیوطی از دیگر اسبابی که زمینه اجمال در آیات قرآن را فراهم آورده، ویژگی ها و خصوصیات کلام وحی و نحوه ترکیب الفاظ قرآن کریم است. وی در کتاب اتقان به اموری که در کلام پدید می آید و فهم معنا را مشکل و غیرواضح مینماید مانند:

حذف، اختلاف مرجع ضمیر، تقدیم و تأخیر، احتمال عطف یا استئناف و... اشاره کرده است.

۲-۲-۱. حذف

حذف در لغت یعنی بریده شدن کناره چیزی (ابن منظور، ۱۲۷۵ق، ج ۹، ص ۳۰) و در اصطلاح عبارت است از افتادن بخشی از کلام یا همه آن به خاطر علتی. (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۷۳)

حذف یکی از اقسام ایجاز در کلام است که میتواند علت های مختلفی داشته باشد، مثل اختصار و پرهیز از بیهوده گویی، تفخیم و بزرگ شمردن، سبک کردن و به جهت بسیار آمدن آن در کلام، رعایت فاصله و... (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۸۳-۸۴) سیوطی یکی از اسباب اجمال را وقوع حذف در کلام می داند و برای این سبب اجمال، یک مثال آورده «وَتَرَعْبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» (نساء: ۱۲۷) با این توضیح که حرف اضافه ترعبون ذکر نشده و آن حرف میتواند (فی) یا (عن) باشد و احتمال حذف (فی) و (عن) هر دو هست. (همان، ص ۳۹)

با بررسی روایات تفسیر در المنثور مشاهده میشود که تعداد زیادی از روایات با سند های گوناگون از این آیه معنای (رغب عن، بی میل بودن و اکراه داشتن) را برداشت کرده اند، مثلاً در روایتی از ابن عباس آمده که اگر آن دختر، زشت رو بود، تمایلی برای ازدواج با او نداشتند و ارثش را از او دریغ کرده و مانع ازدواجش هم می شدند. مشابه این روایت از سده آمده درباره اینکه جابر بن عبدالله انصاری دختر عمویی زشت رو داشته که ارث زیادی به او رسیده بود. جابر تمایلی به ازدواج با او نداشته اما برای بهره بردن از ارث او، شوهرش نمی داد. روایات دیگری از عایشه، ابن ابی شیبه از سده، قتاده و... نیز با مضامین مشابه دو روایت قبلی در تفسیر در المنثور وجود دارد.

در چندین روایت مثلاً از حسن و عبیده صراحتماً «وَتَرَعْبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» (نساء: ۱۲۷) را به (ترعبون عنهن) تفسیر کردند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۲)

در تفسیر جلالین هم به نظر می رسد معنای (رغب عن) مورد نظر نویسنده بوده زیرا گفته: «شما سرپرستان که از ازدواج با دختران یتیم به خاطر زشتی شان بی میل هستید». (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۱) البته در تعداد کمی از روایات (مثلاً از سعید بن جبیر یا ابن جریر و ابن منذر از ابن عباس) آمده که اگر دختر یتیم، زیار و بود تمایل به ازدواج با او داشتند ولی اگر زشت رو بود نسبت به او بی میل بودند، در این چند روایت هر دو فعل (رغب فی) و (رغب عن) استفاده شده است. (همان)

زرکشی نیز یکی از علل اجمال را وقوع حذف در کلام میدانند و همین آیه را مثال میزند: «در باره آیه وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ برخی معتقدند به معنای تمایل داشتن به ازدواج با آن زنان بخاطر ثروتشان است و گروهی دیگر معنای آنرا بی میل بودن و اکراه داشتن از ازدواج با آنها بخاطر سختی آن میدانند». (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۴۴)

او در حذف محذوف، عدم اختلال در فهم کلام و لفظ را شرط میدانند و گرچه به علت حذف شدن حرف جر فعل، هر دو تأویل محتمل میدانند اما معتقد است که این حذف بخاطر تعمیم است، یعنی زنان در این آیه مشتمل بر دو وصف هستند، هم وصف رغبت داشتن به آنها و هم وصف کراهت و بی میل بودن نسبت به ازدواج با آنها. (همان، ج ۳، ص ۱۸۵-۱۸۶)

علامه طباطبایی این بخش از آیه را «اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» (نساء: ۱۲۷) را توصیفی برای یتیم های آن زنانی که در صدر آیه درباره شان سؤال شده می داند. یعنی (اللاتی) دختران یتیمی هستند که به سن ازدواج رسیده اند ولی نه با آنها ازدواج می کنند و نه حقوقشان مثل ارث را به آنها می پردازند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹۹)

علامه به نظر صاحب مجمع هم اشاره کرده است: «در حقیقت دو ستم بر آن دختران یتیم می کنید: اول اینکه ارثشان را نمی دهید تا با دیگری ازدواج کنند و از طرف دیگر خودتان هم با آنها ازدواج نمی کنید». (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹۹)

پس آن محرومیت‌ها باعث شد که خدا آن احکام را به نفع زنان تشریح کند تا سنت ظالمانه‌ای که در دوران جاهلیت جاری بود لغو کند. حرف جر محذوف در «وَتَرَعْبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» (نساء: ۱۲۷) لفظ «عن» و منظور بی‌رغبتی و نفرت از ازدواج با آن دختران یتیم است و منظور اعراض از آنهاست، نه تمایل داشتن به ازدواج با آنها زیرا بیان عدم رغبت و بیزار بودن با سایر بخش‌های آیه که محرومیت‌های آنان را بیان کرده «لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ» و «وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ» (نساء: ۱۲۷) مناسب‌تر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹۹)

۲-۲-۲. اختلاف مرجع ضمیر

در برخی از آیات قرآن، میان مفسران درباره این موضوع که مرجع ضمیر به چه چیز باز می‌گردد اختلاف نظر وجود دارد، مثلاً در آیه «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ...» (نور: ۶۳) درباره این که ضمیر در «أمره» به خداوند برمیگردد یا به پیامبر (ص) اختلاف نظر وجود دارد. (همان، ج ۱۵، ص ۱۶۷)

سیوطی اختلاف در مرجع ضمیر را یکی از عواملی برشمرده است که فهم آیه را مشکل میکند، مانند اختلاف در مرجع ضمیر آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰). در این آیه مرجع ضمیر مستتر مرفوع و ضمیر بارز منصوب در «يَرْفَعُهُ» مشخص نیست و این امر موجب مجمل شدن کلام میشود. (معرفت، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۷)

سیوطی برای این سبب اجمال تنها یک نمونه می‌آورد: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) و می‌گوید: «احتمال می‌رود که ضمیر فاعلی در «يرفعه» به همان ضمیر «إليه» برگردد و آن «الله» است و احتمال دارد که به «عمل» برگردد و در این صورت معنی‌اش می‌شود: عمل صالح، کلم طیب را بالا می‌برد و نیز محتمل است که به «الكلم الطيب» برگردد و در آن صورت کلمه طیبیه توحید است، عمل صالح را بالا می‌برد زیرا عمل جز با ایمان، صحیح نیست». (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹)

در روایاتی که در تفسیر الدر المنثور آمده مرجع ضمیر فاعلی در «يرفعه» را «العمل الصالح» گرفتند، هر چند در برخی از آنها عمل صالح را به انجام فرائض و بالارفتن عمل

صالح را به قبولی آن تعبیر کرده‌اند، اما فاعل همان عمل صالح است. تنها در دو روایت ضمیر فاعلی رابه چیزی غیر از «العمل الصالح» ارجاع دادند. (در یک روایت از ابن مسعود بالابرنده کلم طیب (سبحان الله و الحمد لله...) را فرشته می‌داند ولی در این روایت اولاً کلم طیب را تنها به سخن و حدیث تفسیر کرده و در ضمن معلوم نمی‌کند که منظور از عمل صالح چیست؟ در روایت دوم هم از ابن مبارک از قتاده، فاعل را «الله» گرفته و گفته: «یرفع الله العمل الصالح لصاحبه»). (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۴۵)

علامه طباطبایی در بیان این آیه ابتدا «الکلم الطیب» را شرح می‌دهد: «پاکی کلام آن است که بانفس گوینده و شنونده سازگاری و تناسب داشته باشد و از شنیدن آن کلام انبساط و لذتی پیدا شود و تکاملی در شنونده ایجاد گردد و این زمانی اتفاق می‌افتد که آن کلام معنای حقی داشته باشد تا متضمن سعادت و رستگاری نفس شود ... پس منظور از کلم طیب، اعتقادات حقی است که انسان آن را زیر بنای عمل خود قرار می‌دهد و قطعاً آن توحید است که سایر اعتقادات حق نیز به آن برمیگردد». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳)

علامه در ردّ این معنا که صعود کلم طیب همان قبول کردن خدا باشد میگوید: «این معنای صعود کلم طیب نیست بلکه از لوازم آن معناست». او معتقد است که منظور از صعود کلم طیب، تقرب آن به سوی خدای تعالی است و چون اعتقاد، قائم به معتقدش است پس تقرب آن اعتقاد به سوی خدا، تقرب معتقد هم هست و چون عمل، اعتقاد حق صاحبش را تصدیق میکند، نه تکذیب و نیز چون عمل از فروع علم و از آثار آن است و آثار آن هیچ گاه از آن جداشدنی نیست و هرچه عمل مکرر شود اعتقاد هم راسخ تر و تأثیرش بر عامل قویتر میشود.

پس عمل صالح، به خاطر عبودیت و اخلاص عامل شایستگی پذیرش توسط خداوند را دارد و چنین عملی، اعتقاد حق را در اثر گذاری اش یعنی صعود به سوی خداوند کمک می‌کند، پس عمل صالح، کلم طیب را بلند میکند و منظور از یرفعه همین است و فاعل در جمله «یرفعه» ضمیر مستتری است که به عمل صالح برمیگردد و ضمیر مفعولی آن به کلم طیب رجوع دارد. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳-۲۵)

علامه درباره کسانی که ضمیر فاعلی «یرفعه» را به کلم طیب و ضمیر مفعولی رابه عمل صالح برمیگردانند می‌گویند: «اگر چنین باشد معنای جمله این است که کلم طیب عمل صالح را بالامی برد به این معنا که عمل صالح هیچ فایده‌ای ندارد مگر آنکه از توحید ناشی شود و این خالی از اشکال نیست». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۵)

همچنین در بحث روایی این آیه، علامه به سه روایت اشاره کرده است که مؤید تفسیر او از این آیه است. برای مثال روایتی از تفسیر قمی از ابو جعفر (ع) آورده که فرمود: «رسول خدا (ص) فرمود: برای هر سخنی مصداقی از عمل است که یا آنرا تصدیق می‌کند یا تکذیب، پس وقتی انسان سخنی بگوید و با عمل خود سخنش را تصدیق کند (یعنی به گفته خود عمل کند) آن عمل، گفتار او را به سوی خدا بالا می‌برد ولی وقتی سخن گفت و مخالف آن گفته عمل کرد، گفتارش را روی عمل خبیث اش گذاشته و در آتش می‌اندازند». (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸) پس با توجه به سیاق آیه و نوع تفسیر علامه طباطبایی از کلم طیب و عمل صالح به نظر میرسد این اختلاف در مرجع ضمیر، قابل رفع است.

۲-۲-۳. احتمال عطف و استئناف

سیوطی معتقد است عاطفه یا مستأنفه گرفتن (واو) در آیه «إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ» (آل عمران، ۷) دو معنای مختلف از آن برداشت می‌شود. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹) اگر واو عاطفه باشد و «الرَّاسِخُونَ» را به «اللَّهُ» عطف کند پس راسخان در علم نیز عالم به تأویل آیات متشابه خواهند بود و با این فرض «يَقُولُونَ» حال برای الرَّاسِخُونَ است و یا آنکه واو استیناف باشد و «الرَّاسِخُونَ» مبتدا و «يَقُولُونَ» خبر آن و در نتیجه خداوند آگاه به تأویل آیات متشابه بوده و راسخان در علم از آن محرومند. (همان، ج ۱، ص ۵۹۸) او اگرچه مردد بودن لفظ «الرَّاسِخُونَ» بین عطف و ابتدا را بیان می‌کند اما معتقد است غالب علما (واو) را استینافیه میدانند: «... و قد حمله الجمهور على الابتداء». (سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۱ق، ۹۶)

سیوطی در اتقان میگوید گروه اندکی به عطف بودن (واو) قائل هستند و روایاتی را از افرادی مثل ابن عباس، عبد بن حمید از مجاهد، ابن ابی حاتم از ضحاک، ابن حاجب و... در

تایید این نظر آورده است و اینکه بیشتر صحابه و تابعان و اتباع تابعان استیناف بودن (واو) را میپذیرند و روایت صحیح تر از ابن عباس هم همین نظر را تأیید کرده است و به روایتی از ابن عباس استناد می کند که آیه را چنین قرائت کرده: «وما یعلم تأویله الا الله ویقول الراسخون فی العلم آمنّا به» و این قرائت دلالت دارد بر اینکه (واو) در آیه برای استیناف است. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۵۹۵)

او سپس روایاتی را در تأیید نظر دوم آورده و میگوید: «این احادیث و روایات دلالت دارند بر اینکه جز خدا، احدی به آیات متشابه دانا نیست و اینکه فرو رفتن در متشابهات مذموم است». (همان)

با بررسی تفسیر الدر المنثور ذیل این آیه، میتوان روایات را به سه دسته تقسیم کرد:
الف) روایاتی که (واو) را استیناف گرفته اند: حدود ۱۴ روایت را میتوان یافت که در آنها صراحتاً اشاره شده که تأویل آیات را کسی جز خداوند نمی داند و یا تأکید شده که این آیه را باید مقطوع از هم خواند و نباید اللّه را به الراسخون وصل کرد. این روایات از پیامبر اکرم (ص) به طرق مختلف ابن عباس، أعمش، ابن ابی حاتم از ابن ابی ملیکه از عایشه، همو از ابی شعشاء و ابی نهیک، عمر بن عبدالعزیز و... نقل شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴-۸)

ب) روایاتی که (واو) را عطف دانسته که فقط دو روایت است. یک روایت از ابن جریر از الربیع: «والراسخون فی العلم یعلمون تأویله و یقولون آمنّا به» و روایت دوم از ابن انباری در کتاب اصداد از مجاهد است که دقیقاً مشابه متن روایت قبلی است. (همان، ۷-۸)
ج) روایاتی که دستور به ایمان آوردن و توقف بر آیات متشابه میدهد. این روایات هم در اتقان وهم تفسیر الدر المنثور به تعداد زیاد وجود دارند که در بیشتر آنها مضامینی چون نهی از پرداختن به متشابهات (در مقابل عمل به محکّمات) عمل به آنچه از کتاب فهمیده شده و برگرداندن غیر آن به عالمان، بیان درگیری و برخورد با کسانی که درباره تفسیر متشابهات قرآن سؤال کرده اند و... به چشم می خورد.

در تفسیر الدر المنثور روایاتی وجود دارد که متن آنها با یکدیگر متعارض هستند مثل دو روایت از ابن عباس که در یکی گفته است: «من از کسانی هستم که تأویل قرآن را

می‌دانم» و در دیگری گفته: «جز خداوند کسی تأویل آن را نمی‌داند و هر کس این ادعا را بکند دروغگو است». (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷)

علامه طباطبایی عمده انحرافات و اختلافات از صدر اسلام تا کنون میان مفسران از صحابه و تابعان را این میدانند که آنان بحث «محکم و متشابه» را با بحث پیرامون معنای «تأویل» خلط کرده اند. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۲-۳۳) با کنار هم قرار دادن روایات مذکور میتوان فهمید که آنچه از علامه مبنی بر اینکه علت اصلی نزاعها و انحرافات در بحث محکم و متشابه ناشی از اختلاط آن با موضوع تأویل است نقل شد، صحیح به نظر میرسد، و باید آنچه در تعریف تأویل و متشابه گفته میشود، متفاوت از یکدیگر باشد و نباید این دو به یک معنا دانسته شوند.

علامه تشابه و تأویل را دارای دو تعریف متفاوت از یکدیگر میدانند و معتقد است متشابه را از آن جهت متشابه گویند که در تشخیص مقصود و معنای آن اشتباه رخ میدهد و تأویل به معنای متشابه نیست تا در مقام تشخیص محکم از متشابه بگوییم متشابه آن است که تأویل داشته باشد بلکه تأویل، محکم و متشابه هر دو را دربر میگیرد. (همان، ۳۸)

همچنین تأویل عبارت از آن حقیقت واقعی و خارجی است که بیانات قرآنی به آن استناد داده می‌شود، اعم از احکام، مواعظ یا حکمت‌ها و این حقیقت در تمامی آیات قرآن چه محکم و چه متشابه یافت میشود. (همان، ص ۴۹) علامه معتقد است تأویل داشتن تنها محدود در آیات متشابه نیست و گرچه در این آیه علم به تأویل را تنها منحصر در خداوند کرده است، اما این انحصار منافاتی ندارد با اینکه خداوند به اذن خویش علم به تأویل را به غیر هم بدهد، آنجا که میفرماید: «إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ» (یونس: ۲۰) یا «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (نمل: ۶۵) یا «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» (جن: ۲۶ و ۲۷) پس گرچه در برخی آیات علم غیب را تنها منحصر به خدای تعالی کرده است اما در آیه ۲۷ سوره جن علم غیب را برای غیر خودش هم ثابت میکند. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۲)

علامه با این توضیحات (واو) را استینافیه گرفته است و اینکه (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) فراز دوم جمله ای است که در ابتدای آیه آمده (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ) به این معنی که

مردم در برابر کتاب خدا دو گروه هستند: بیمار دلان و راسخان در علم، و اختلاف آن دو گروه در برابر کتاب الهی به خاطر اختلاف قلبشان از جهت زیغ و از جهت رسوخ علم است. (همان، ۲۷)

هرچند قرآن کریم علم به تأویل را برای غیرخدا ممکن می‌داند اما این آیه بر آن مسئله دلالت ندارد، بلکه این آیه به قرینه صدر و ذیلش و نیز سایر آیات قرآن کریم، تنها درصدد تقسیم آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه است و نیز مردم را در دریافت آیات به دو گروه تقسیم میکند که یکی به خاطر انحراف قلبهایشان به متشابه دست انداخته و آن را وسیله قیل و قال میکنند و گروه دوم از محکم تبعیت کرده و به خاطر رسوخ ایشان در علم، به متشابهات قرآن ایمان می‌آورند، بنابراین در آیه مورد بحث برای شریک کردن راسخان با خداوند، در علم تأویل متشابه دلیلی وجود ندارد. (همان، ۵۱-۵۲)

استاد معرفت درباره این آیه نظری برخلاف نظر علامه طباطبایی دارد. او درباره این آیه دو پرسش را مطرح میکند: اولاً آیا کسی جز خداوند می‌تواند به تأویل متشابه بلکه به تأویل همه آیات قرآن آگاهی پیدا کند یا خیر؟ ثانیاً آیا (واو) در «والرأسخون» برای تشریک است یا استئناف؟

او در پاسخ به پرسش اول می‌گوید: «تردیدی نیست همان طور که قرآن دربرگیرنده آیات محکم است، دربرگیرنده آیات متشابه نیز هست و هواپرستان و آنانکه قصد فساد دارند، تلاش می‌کنند که آیات متشابه قرآن را هماهنگ با اهداف باطل و نادرست خود تأویل کنند... ولی «قاعده لطف» حکم می‌کند تا در هر روزگاری، دانشمندانی وجود داشته باشند که بتوانند متشابهات را به گونه‌ای درست تأویل کنند تا سدی محکم، در برابر اهل باطل و منحرفان، به شمار آیند و از دین و از مشوه شدن آیات قرآن حکیم دفاع کنند. از سوی دیگر، اگر تأویل آیات متشابه را جز خدا، کس دیگری نمی‌دانست، فایده‌ای برای فرستادن بخش زیادی از قرآن کریم نبود، جز اینکه بدون درک و فهم آن، آنها را بخوانند. از صدر اسلام تا کنون عالمی از علمای امت را نیافته‌ایم که از تفسیر آیه‌ای خودداری کرده باشد و بگوید که این آیه از متشابهات است و تأویل آن را جز خدا نمی‌داند. همه کتابهای تفسیر، چه قدیم و چه جدید، سرشار از اقوال مفسران درباره همه

آیات قرآن است، جز اینکه اهل ظاهر، ظاهر متشابه را پذیرفته‌اند و اهل تحقیق و نظر در آن اندیشه کرده و تأویل درست آن را که با خرد و نقل صریح سازگار است، بدست آورده‌اند». (نک: معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۶-۳۷)

در ادامه آقای معرفت درباره احتمال عطف یا استئناف بودن (واو) بیان می‌دارد که (واو) عطف است و دلالت آیه بر تشریک، روشن است زیرا باید همواره بین حکم و موضوع تناسب برقرار باشد: «عنوان «راسخان در علم» بخودی خود، مقتضی آن است که آنچه به آن نسبت داده می‌شود، از نوع متناسب با آن باشد، آنچه که متناسب با راسخان در دانش است، معرفت و شناخت کامل است، مناسبتی بین ایمان کورکورانه و رسوخ در علم وجود ندارد و رعایت این مناسبت، اقتضاء می‌کند که گفته شود راسخان در دانش نیز به تأویل متشابهات آگاه هستند». (همان، ۳۸-۳۹)

۲-۲-۴. تقدیم و تأخیر

تقدم در مقابل تأخر است و بر چند قسم است؛ تقدم در زمان، در مرتبه، تقدم بین دو چیز، تقدم واقعی در کلام و... (مصطفوی، بی تا، ج ۹، ص ۲۱۳) تقدم و تأخیریکی از اسلوب‌های بلاغت است و بر فصاحت کلام دلالت دارد. سیوطی اسبابی را مانند تبرک، تعظیم، مناسبت و... برای تقدم و تأخیر برمی شمارد. او در باب ۴۴ اتقان به موضوع تقدم و تأخیر پرداخته و آن را به دو نوع تقسیم کرده است:

اول آن است که معنایش به حسب ظاهر دشوار است، ولی وقتی شناخته شود که از باب تقدم و تأخیر است، معنای آن واضح می‌گردد. دوم آن است که به حسب ظاهر معنایش مشکل نیست. (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۶۲۳) او معتقد است آیه «وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى» (طه: ۱۲۹) از نوع اول است و به علت تأخیری که رخ داده و «اجل مسمی» با وجود اینکه عطف به «کلمه» است، مؤخر آمده معنا دچار اجمال شده است. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰)

همچنین در تفسیر الدر المنثور در روایتی از ابن ابی حاتم از قتاده این آیه را شاهد می‌آورد (و این آیه را در قسم اول قرار می‌دهد) که اجل مسمی عطف بر (کلمه) است ولی عقبتر آمده است و معنای کلام چنین بوده: لولا کلمه ربک و اجل مسمی لکان لزاماً. در

روایتی دیگر از ابن منذر از مجاهد اجل مسمی را همان کلمه حکم و قضا گرفته که از جانب پروردگار رانده شده و قطعی است. (نک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۱۲)

علامه طباطبایی بیان می دارد که «اجل مسمی» عبارتست از همان اجلی که با نامگذاری اش به مسمی، آنچنان معین شده که هرگز از آن تخلف و تخطی نمی کند همانطور که خداوند فرمود: «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (حجر: ۵) ولی برخی از مفسران گفته اند که مراد از اجل مسمی، روز قیامت است و گروهی دیگر گفته اند اجل مسمی کلمه ای است که از جانب خداوند رانده شده باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۵۸)

پس عطف (اجل) بر (کلمه) عطف تفسیری میشود، اما به این دو قول نمیتوان اعتماد کرد زیرا دلیلی برای آنها نیاورده اند. پس ماحصل معنای آیه این است که: «اگر کلمه ای که از پروردگارت پیشی گرفته، نبود که عذابشان را به تأخیر انداخت، و اجل مسمی وقت آن را معین کرده، هر لحظه هلاکت ملازم آنها بود و به مجرد اسراف و کفر هلاک می شدند». از اینجا روشن می شود هم کلمه ای که پیشی گرفته، و هم اجل مسمی، هر دو با هم یک علت تام، برای تأخیر عذاب از ایشان است نه دو علت، که هر یک سبب مستقلی باشد. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۴)

علامه طباطبایی (اجل مسمی) را عطف بر (کلمه سبقت) می داند با این تقدیر که: (ولولا کلمه سبقت من ربک و اجل مسمی لکان الهلاک ملازماً لهم اذا سرفوا ولم يؤمنوا بآیات ربهم) و منظور از (کلمه) همان قضایی است که هنگام هیوط آدم از بهشت به زمین آن قضا را راند: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (اعراف: ۲۴)

پس معنای آیه چنین است: اگر کلمه ایی که از سوی پروردگارت رانده شده، بر تأخیر افتادن عذابشان حکم نکرده بود و اگر نبود اجل مسمایی که مقدار آن تأخیر را تعیین کند، حتماً به محض کفر و اسراف هلاک ملازمشان بود. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۳-۲۳۴) او در بحث روایی هم روایاتی را آورده که تأخیر عذاب را تا مدتی معین، بیان کرده اند. (همان، ۲۱۴)

در بحث تقدیم و تأخیر کتاب اتقان، سیوطی به نقل از ابن صائغ، علل مقدم شدن یک لفظ را در ده مورد بیان می‌کند. یکی از آن علت‌ها، وجود مناسبت است که یک قسم از انواع مناسبت را سبق زمانی دانسته است، یعنی آن امری که زودتر ایجاد شده در ابتدای کلام ذکر شود. با توجه به آنچه گفته شد چنین به نظر می‌رسد که بتوان این سبق زمانی که در آیه «وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى» (طه: ۱۲۹) رخ داده را علت تأخیر (اجل مسمی) دانست. یعنی (کلمه سبقت) یک امر رانده شده قبلی است و (اجل مسمی) زمانی است که بعد از آن تعیین و مشخص شده است.

آیه دیگری که سیوطی در این بخش به آن اشاره کرده «يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَافِيٌّ عَنْهَا» (اعراف: ۱۸۷) است، یعنی یسألونک عنها کانک حافی. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰) خَفَوُ (إحفاء) به معنای مبالغه در سؤال یا مبالغه در دانستن حال کسی و یا شتاب داشتن در سؤال و پی در پی پرسیدن است و (الحفی) یعنی دانشمند و آگاه به چیزی. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش، ۲۴۵-۲۴۶)

تقریباً در بیشتر روایات الدر المنثور ذیل این آیه به صراحت اشاره شده که درباره قیامت از رسول خدا (ص) سؤال می‌کردند و آن روایات نشان می‌دهد که از (عنها) غیر از معنای قیامت، برداشت دیگری نکرده‌اند. در روایاتی از ابن ابی حاتم از ابوالشیخ از مجاهد آمده که گفت: «پیامبر درباره قیامت با اصرار سؤال میکرد تا به آن علم پیدا کند». (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۱۵۱) در روایتی از ابن عباس آمده: کَأَنَّكَ عَالِمٌ بِهَا أَي لَيْسَتْ تَعْلَمُهَا، از همو در روایتی دیگر تعبیر (لطیف بها) آمده است و در روایتی دیگر از همو: مردم درباره قیامت از پیامبر (ص) می‌پرسیدند گویی تصور می‌کردند که محمد (ص) به زمان آن آگاه است و خداوند این آیه را نازل کرد تا به مردم بفهماند کسی را بر زمان قیامت آگاه نکرده، نه فرشته ای و نه هیچ رسولی را.

از عبد بن حمید از مجاهد آمده که (عنها) را به (سؤال) برگردانده (كَأَنَّكَ حَفِيٌّ بِسْؤَالِهِمْ) یعنی تو به سؤال آنها وقتی که از تو می‌پرسند آگاه هستی. در روایتی دیگر (عنها) را مقدم نکرده و به همان صورت متأخر چنین معنا کرده: از تو درباره زمان قیامت می‌پرسند چون تو آگاه به زمان وقوع آن هستی ولی به آنان خبر نمی‌دهی. (همان) به نظر می‌رسد

تقدیم یا عدم تقدیم «كَانَكَ حَفِيٌّ عَنْهَا» (اعراف: ۱۸۷) آیه را دچار اجمال کرده باشد که گروهی آن را مقدم می کنند و (عنها) را به (حفی) متعلق می کنند یعنی تو از زمان آن آگاهی اما آن را پوشیده می داری و گروه دیگر آن را متأخر از (عنها) می آورند و عنها را متعلق به (یسئلونک) میگیرند که معنای آن چنین میشود: از تو درباره زمان قیامت سؤال می کنند.

علامه طباطبایی (حفی) را در بین (یسئلونک) و ظرف آن (عنها) قرار داده و معنای دوم را برمیگزیند: (یسئلونک عنها کانتک حفی عالم بها) یعنی مشرکان یا معاصران پیامبر(ص) سؤال درباره زمان قیامت را مکرر و با اصرار می پرسیدند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۷۰)

علامه طباطبایی بر اساس آیات قرآن کریم، علم به قیامت را از غیب هایی میداند که مختص به خدای تعالی است و کسی جز خداوند از آن آگاهی ندارد زیرا در همین آیه میفرماید «لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ» یعنی کسی جز خدا پرده از زمان وقوع و خود قیامت برنمیدارد و این دلالت دارد به اینکه ثبوت و وجود و علم به قیامت یکی است و همه آنها در غیب الهی مکنون است. پس چطور ممکن است کسی یا چیزی به آن احاطه پیدا کند یا بخشی از آن ظاهر گردد در صورتی که ظهور و تحققش ملازم با فنای آن چیز و برهم خوردن نظام حاکم بر این عالم است؟ و حال آنکه علم یا احاطه ای که می خواهد بر قیامت تعلق بگیرد خود جزو همین نظام است. اینکه فرموده علم به قیامت بر آسمانها و زمین سنگین است (تَقَلَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (اعراف: ۱۸۷)

چون سنگینی علم به آن، عین سنگینی وجود آن است، چه منظور از ثقل، ثقل صفات باشد یا ثقل ساعت یا ثقل وقوع، چون سنگینی قیامت همه جنبه های آن را دربر می گیرد اعم از ثبوت، علم و صفات آن بر آسمان و زمین، زیرا که ظهورش ملازم با فناء اشیاء است و هیچ چیز نیست که فنای خودش را تحمل نماید. سپس به ناگهانی و دفعی بودن وقوع آن اشاره کرده است بدون اینکه از قبل ظهورش معلوم باشد و این خود دلیل دیگری است بر انحصار علم قیامت به خداوند (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً) (اعراف: ۱۸۷) یعنی به خاطر همان عظمت و سنگینی اش است که بطور ناگهانی پدید می آید چون هیچ وصف و علامت و هیچ

جزئی از اجزاء قیامت، قبل از وقوع و ظهور تمام و کامل آن امکان معلوم شدن ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۷۱-۳۷۲)

به نظر میرسد از گذر همین تفسیر است که معنای (يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا) (اعراف: ۱۸۷) و اختصاص و انحصار علم زمان قیامت به خداوند روشن می شود.

۲-۲-۵. قلب منقول

قلب در لغت به معنای برگرداندن و گردیدن چیزی از وجهی به وجه دیگر است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۶۸۱) سیوطی در نوع ۵۹ کتاب اتقان درباره فواصل آیات قرآن فصلی را باز می کند و احکامی را که شمس‌الدین بن صائغ برای رعایت تناسب در آخر آیات قرآن بیان کرده است رایک به یک برمی شمارد.

یکی از آن احکام تغییر دادن بنای کلمه است مانند «وَطُورِ سَيْنِينَ» (تین: ۲) که در اصل «سینا» بوده است (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۶) و الیاس به همزه قطع، اسمی عبرانی است که به آخر آن یاء و نون اضافه شده است و در آیه «سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی يَاسِيْنَ» (صافات: ۱۳۰) نیز به همین شکل آمده است. (همان، ۳۰۴)

او معتقد است دو واژه «سینین» و «إل یاسین» در آیات «وَطُورِ سَيْنِينَ» (تین: ۲) و «سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی يَاسِيْنَ» (صافات: ۱۳۰) که مقلوب دو واژه «سینا» و «الیاس» هستند باعث اجمال در آیات مذکور شده اند. (همان: ۴۰) در روایاتی از ابن ابی حاتم و ابن جریر به نقل از عکرمه آمده است که: «سینین» در زبان حبشی به معنای «نیکو» است، و در روایتی همو از ضحاک آورده که «سیناء» در زبان نبطی به همان معناست. (همان، ج ۱، ص ۴۳۲-۴۳۳)

در روایات مربوط به (طور سینین) مصادیق متعددی برای آن بر شمرده اند از جمله؛ کوهی که خداوند در آن با موسی (ع) سخن گفت، مسجد طور، بنا بر معنای «نیکو» کوهی مبارک در شام، ولی بیشتر روایات آن را کوه طور دانسته اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۶۵-۳۶۷) در روایتی از ابن انباری در مصاحف از عمرو بن میمون آمده که عمر بن خطاب آن آیه را (طور سیناء) قرائت می کرد. (همان)

در روایتی از ابن عساکر از ابن مسعود، همو از کعب و ابن جریر از قتاده (إل یاسین) را ادريس، و در روایاتی دیگر از حسن، وهب، به طریقی دیگر از کعب، ابن عباس و... ونیز

آنس از رسول خدا (ص) ال یاسین را «الیاس نبی» دانسته اند. در برخی روایات هم آن را آل یاسین (نحن آل محمد، آل یس) بیان کرده اند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۸۵-۲۸۶)

استاد معرفت تفاوت بین سینین و سیناء را از جهت رعایت تناسب فواصل آیات می داند و می گوید: «هیچ تردیدی نیست که مراعات و ایجاد مناسبت در مقاطع فواصل به طوری که فراگیر و قرآن شمول باشد، امری راجح و مؤکد است که به غیر آن، ارجحیت و اولویت دارد... نمونه‌ای که در آن رعایت فواصل آیات بر مراعات قواعد متعارف لغت ترجیح داده شده است.

ملحق شدن نون به آخر کلمه، در «وَطُورِ سِينِينَ» است و حال آنکه آن همان «طُورِ سِينَاء» است چنانکه فرمود: «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سِينَاء» (مؤمنون: ۲۰) زیرا فاصله‌ها در سوره «تین»، همه‌اش با «نون» است». (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۸۵)

المیزان قرائت مشهور آیه را همان «سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی یَاسِیْن» (صافات: ۱۳۰) گرفته و اینکه او (الیاس) یکی از پیامبران الهی است که نامش در قرآن به جز در این سوره تنها در آیه ۸۵ سوره انعام آمده است (وَزَكَرِيَّا وَيَحْيٰى وَعِيسٰى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ). ولی بنا به قرائت نافع و ابن عامر و یعقوب و زید که آن را (آل یاسین) خوانده اند روایتی را از قاضی از امام صادق(ع) آورده که فرمود: «یس محمد(ص) و نحن آل یس» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۲) سپس علامه طباطبایی روایات متعارضی را می آورد و این روایات را ضعیف و غیر معتبر می داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۵۹-۱۶۰)

با توجه به گفته علامه به نظر می‌رسد این اختلاف در قراءات است و هر قرائتی تنها یک مدلول خاص داشته و در مدلول آن قرائت گنگی وجود ندارد تا مجمل گردد. همینطور درباره آیه «وَطُورِ سِينِينَ» (تین: ۲) علامه طباطبایی بعد از بیان اقوال مختلف می گوید: «مراد از طور سینین کوهی است که خداوند متعال در آن با موسی بن عمران (ع) سخن گفته و طور سیناء هم نامیده شده است.» (همان، ج ۲۰، ص ۱۸)

۲-۲-۶. تکرار مخلّ به اتصال کلام

تکرار در اصل به معنای ایجاد چیزی برای بار دوم است مثل همان که در بار اول بوجود آمده بود و این غیر از بازگشت یا اعاده است زیرا رجوع با ایجاد ملازم نیست

و اعاده درباره اقوال و افعال هم غیر ممکن است زیرا هربار تکرار در حقیقت ایجاد ثنویه است. (مصطفوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۱)

سیوطی در بحث اطناب، گونه ای را با عنوان تکریر بر می شمارد و معتقد است که تکرار از تأکید بلیغ تر و از محاسن فصاحت است و برای آن فوایدی مثل تقریر، تأکید، تعظیم و... را بیان می کند. (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰) او درباره آیه «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ» (اعراف: ۷۵) معتقد است که عبارت (لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ) تکرار است و برای فهم آیه در ذهن مخاطب ایجاد مشکل کرده و مجمل خواهد بود. (همان، ۱۴۴)

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می گوید: «باید جمله (لِلَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا) را با جمله (لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ) تفسیر کرد تا دلالت کند که مستضعفین (قوم صالح) همان مؤمنان هستند و اینکه فقط مستضعفان به او ایمان آوردند و احدی از مستکبران ایمان نیاوردند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۲) با توجه به آنچه ذکر شد به نظرمی رسد در این آیه اساساً تکراری صورت نگرفته است بلکه بخشی از آیه با بخش دیگر آن، تفسیر شده است.

نتیجه گیری

برآیند نهایی این نوشتار عبارت است از:

۱. اسباب اجمالی که سیوطی و برخی علما (نظیر زرکشی) بر شمرده اند به صورت کلی بوده و تقریباً غالب مسائل قرآنی مانند بیان و بلاغت را در بر می گیرد.

۲. اجمال در آیات قرآن کریم، امری نسبی است. ممکن است آیه از نظر یک مفسر مجمل دانسته شود و از نظر دیگری اجمالی در آن ملاحظه نشود. به عبارت دیگر مجمل بودن یا نبودن آیات، نسبی است و به برداشتی که مفسر و دانشمند علوم قرآنی از آیه میکند، وابسته است.

۲. در برخی از آیاتی که سیوطی آنها را مجمل معرفی کرده است، واژه یا واژگان مجمل، بیرون از آیه بررسی شده اند که با در نظر گرفتن سیاق آیات، آیات قبل و بعد و نیز همان واژگان در خود آیه مورد بحث، معانی آن آیات روشن می شوند.

۳. علامه طباطبایی در بیشتر موارد، آیات را با توضیح و توجه به سیاق از شکل مجمل خارج کرده است. البته در برخی آیات که طبق نظر سیوطی مجمل هستند، علامه طباطبایی اظهار نظر صریح یا خاصی نداشته و تنها به بیان وجوه مختلف معنایی آیه پرداخته است.

۴. بین روایات تفسیری موجود در تفسیر الدر المنثور و نیز کتاب الإیتقان که ذیل آیات مجمل به آن‌ها اشاره شده است، هماهنگی کامل وجود ندارد. به عبارت دیگر سیوطی در تفسیر خود به نقل روایات مختلفی پرداخته و در بیشتر روایات، هر دو وجه آنچه آیه مجمل بر آن قابل حمل بوده را بیان کرده است و از ترجیح یک وجه خاص، اجتناب نموده است.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد (بی تا)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۲۷۵ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد (بی تا)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیگلی، حسن (بی تا)، سر البیان فی علم القرآن، قم: انتشارات کتابخانه سنایی، چ ششم.
- حریری، محمد یوسف (۱۳۸۴ش)، فرهنگ اصطلاحات قرآنی، قم: هجرت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ش)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفه.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (بی تا)، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____، (۱۴۲۱ق)، التحبیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الفکر.
- _____، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____، (۱۳۶۱ش)، معانی الأخبار، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____، (۱۳۵۳ش)، **قرآن در اسلام**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی علوم القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، **العین**، قم: انتشارات هجرت.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، **تفسیر قمی**، قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، **کافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسه الوفا.
- محلی، جلال‌الدین محمد؛ سیوطی، جلال‌الدین عبد‌الرحمن (۱۴۱۶ق)، **تعظیم القرآن العظیم**، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- مصطفوی، حسن (بی تا)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، (۱۳۸۷ش)، **علوم قرآنی**، تهران: انتشارات سمت.