

بسم الله الرحمن الرحيم

قرآن‌شناسی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی در زمینه قرآن پژوهی
سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۰
صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
مدیر مسئول و سردبیر: محمود رجبی
جانشین سردبیر: علی اوسط باقری

دو فصل نامه «قرآن‌شناسی» به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۸ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه،
حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

اعضای تحریریه

حجت الاسلام والمسلمین دکتر سیدمحمدباقر حجتی.....استاد دانشگاه تهران
حجت الاسلام والمسلمین محمود رجبی.....استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حجت الاسلام والمسلمین علی اکبر بابایی.....استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدباقر سعیدی روشن.....دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
حجت الاسلام والمسلمین دکتر فتح الله نجارزادگان.....استاد دانشگاه تهران - پردیس قم
حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدرضا جباری.....دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دکتر محمدکاظم شاکر.....استاد دانشگاه قم
حجت الاسلام والمسلمین دکتر امیررضا اشرفی.....استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی اوسط باقری.....استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید آریان.....استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیر اجرایی: مهدی دهقان
صفحه‌آرا: محمد ایلاقی حسینی
ناظر چاپ: حمید خانی

ویراستار: محمدحسن یاجلان
چکیده انگلیسی: دکتر محمود کریمی
چکیده عربی: علی محسن

مقاله‌های این نشریه در سایت www.ricest.ac.ir و www.sid.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، طبقه ۴، دفتر مجله
مشتکران و تحریریه: ۲۱۱۳۴۷۴ نمابر: ۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵۱) صندوق پستی: ۱۸۶ - ۳۷۱۶۵
سایت اینترنتی: <http://nashriyat.ir> پست الکترونیکی: E-mail:quranmag@qabas.net
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی بروی یک صفحه A4 با فاصله ۱ سانتیمتر بین سطور (حتی الامکان تایپ شده با قلم لوتوس ۱۴ در محیط WORD همراه با CD و pdf مقاله) به دفتر مجله ارسال شود و یا فایل آن از طریق رایانامه به اینترنتی مجله: quranmag@qabas.net ایمیل گردد.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۳۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌گیری بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

بایستگی دانش بدیع در تفسیر؛ با نگاهی به تفسیر المیزان.....	۷
محمد عشایری منفرد	
نقش دانش اصول فقه در تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی.....	۳۵
حسن صادقی	
واقع‌نمایی قرآن و تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی (با تأکید بر ابعاد بلاغی).....	۶۵
محمد تقیب‌زاده	
اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی.....	۹۳
محمدفاکر میبدی	
استقلال قرآن در بیان و نقش روایات در تفسیر از منظر علامه طباطبائی.....	۱۲۱
مهدی رستم‌نژاد	
وجوه و توسعه معنایی آیات قرآن در اندیشه علامه طباطبائی.....	۱۴۵
حامد پوررستمی	
تأملی در طولی و نسبی بودن بطون قرآن از منظر علامه طباطبائی.....	۱۷۱
علی‌اکبر بابایی	
ملخص.....	۱۸۵
Abstracts.....	192

سخن نخست

علامه سید محمدحسین طباطبائی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) از مصادیق بارز عالمان ربانی است که با تلاش‌های خستگی‌ناپذیرش در ساحت‌های مختلف معرفت دینی به ویژه تفسیر و علوم قرآن میراثی عظیم و سرشار از گهرهای ناب علمی و دقایق و ظرایف بی‌نظیر معرفتی را رقم زده است. کتاب قیم و سترگ «المیزان فی تفسیر القرآن» گنجینه علمی گهرباری است که از زمان نگارش تا کنون در کانون توجه و اهتمام اندیشمندان دینی و پژوهشگران قرآنی بوده است. به یقین امروز نمی‌توان در موضوعات و مسائل قرآنی، پژوهشی در خور را به سامان رساند و از این دایرةالمعارف ارزشمند بهره‌مند نشد. علامه علاوه بر نگارش تفسیر المیزان با برگزاری درس تفسیر در حوزه علمیه قم و پرورش شاگردانی اندیشمند، صاحب نظر و برجسته، خدمت بزرگ دیگری به جامعه اسلامی و علمی نموده‌اند. آن بزرگوار را باید به حق احیاگر قرآن و تفسیر آن در قرن اخیر دانست و به یقین قریب به تمام تفاسیر معتبری که در میان شیعه پس از *المیزان* پای به عرصه نهاده‌اند، بی‌واسطه از زلال جلسات درس تفسیر وی سیراب شده و یا با واسطه از آثار تفسیری ایشان بهره‌گرفته‌اند.

بر اندیشوران و پژوهشگران حوزه و دانشگاه فرض است تا تلاش این بزرگان را ارج نهند و ضمن بهره‌گیری از میراث علمی آنان، در پی بسط و تبیین آن برای ارتقاء سطح دانش دینی و قرآنی باشند. در این راستا گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع با همکاری جامعه المصطفی‌العالمیه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، همایش ملی «مبانی و روش تفسیری علامه طباطبائی» در ۱۴ اردیبهشت ۱۳۹۱ برگزار کرد. بخشی از مقالات پژوهشی این همایش که بعد از ارزیابی فنی و اصلاح نهایی از سوی نویسندگان به دبیرخانه همایش ارجاع شده بود در اختیار مجله قرآن شناخت قرار گرفت تا به صورت ویژه‌نامه منتشر شود. مجله نیز با ضوابط خاص خود به اصلاح و تکمیل مقالات اقدام نمود و هفت مقاله را آماده انتشار ساخت که در این شماره به ساحت قرآن پژوهان و علاقمندان به اندیشه‌های علامه طباطبائی تقدیم می‌گردد. تعداد دیگری از مقالات همایش که هنوز نهایی نشده‌اند به خواست خدای متعال در شماره آینده مجله منتشر خواهد شد. مقاله اول با عنوان «بایستگی دانش بدیع در تفسیر؛ با نگاهی به المیزان» به جایگاه‌شناسی دانش بدیع در روش تفسیری علامه طباطبائی می‌پردازد و درصدد است نشان دهد که دانش بدیع از بایسته‌های تفسیر است و علامه طباطبائی نیز در فرایند تفسیر از این دانش بهره برده است.

مقاله دوم با عنوان «نقش اصول فقه در تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی» نقش اصول فقه در مبانی، قواعد و منابع تفسیر را بازگشوده و کاربرد گسترده این دانش را در تفسیر المیزان نشان داده است.

مقاله سوم با عنوان «واقع‌نمایی قرآن و تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی» در پی اثبات آن است که از منظر علامه طباطبایی، قرآن کریم در تعبیر بلاغی خود از قبیل تشبیهات، مجازها و استعاره‌ها، زبانی کاملاً واقع‌نما داشته و هیچ‌گاه از بیان حقایق هستی فاصله نگرفته است. نویسنده مقاله چهارم با عنوان «اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی»، درصدد بیان معیارها و قرائن بازیابی قرائت صحیح از میان قرائتهای رایج، از منظر صاحب المیزان است.

مقاله پنجم با عنوان «استقلال قرآن در بیان و نقش روایات در تفسیر از منظر علامه طباطبایی» به این نتیجه رسیده است که کلمات علامه در نظریه «استقلال قرآن در دلالت» در دو مقام است؛ یکی استقلال در دلالت بر معنی لفظی که در مقابل دیدگاه اخباری‌هاست و دیگر در استقلال قرآن در بیان مرادات و مصادیق؛ در این مقام علامه درصدد نفی جایگاه روایات در تفسیر نیست؛ بلکه بر این امر تأکید می‌کند که بیانات معصومان ذیل آیات در حقیقت همان چیزی است که از خود قرآن نیز - هر چند با تدبیر فراوان - قابل فهم است.

به باور نویسنده مقاله ششم با عنوان «وجوه و توسعه معنایی آیات قرآن در اندیشه علامه طباطبایی»، از منظر صاحب المیزان، آیات قرآن دارای وجوه معنایی است که در دو جهت معنانشناسانه و آسیب‌شناسانه توسعه می‌یابند. در بعد معنانشناسانه وجوه و بطون معنایی، امری نسبی و در گرو متغیرهای مرتبط با متن و فرد مفسر است؛ اما بعد آسیب‌شناسانه ناظر به مسئله تفسیر به رأی بوده و شامل وجوه معنایی گوناگونی می‌شود که مبتنی بر ضوابط و مبانی صحیح فهم نبوده و مستند به دلایل نقلی یا عقلی نیست.

نگارنده مقاله هفتم با عنوان «تأمل‌هایی بر طولی و نسبی بودن بطون قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، از رهگذر بررسی سندی و دلالتی روایات بطن، به بیان تأمل‌هایی بر دیدگاه علامه می‌پردازد.

در پایان از همه کسانی که در انتشار این ویژه نامه ما را یاری رساندند، به ویژه دبیر محترم علمی همایش جناب حجت الاسلام آقای دکتر امیررضا اشرفی سپاسگزاریم.

جانشین سردبیر

بایستگی دانش بدیع در تفسیر؛

با نگاهی به تفسیر المیزان

محمد عشایری منفرد*

چکیده

از دیرباز یکی از دغدغه‌های دانشمندان تفسیر و علوم قرآن، شمارش دانش‌های بایسته در تفسیر بوده است؛ چندان که علاوه بر کتب علوم قرآن در دیباجه بسیاری از تفاسیر نیز به این دغدغه پرداخته شده است. علم بدیع از دانش‌هایی است که بر بایستگی آن در دانش تفسیر پافشاری شده است؛ اما امروزه که گسست بین تفسیر قرآن و زیباشناسی آن جدی گرفته شده، این مسئله مطرح می‌شود که آیا دانش بدیع، تنها در زیبایی‌شناسی قرآن تأثیر دارد یا اینکه در تفسیر قرآن نیز نقش‌آفرین است؟ این مقاله با انگیزه بررسی همین موضوع و برای رسیدن به نتیجه‌ای روشن درباره بایستگی دانش بدیع در دانش تفسیر می‌کوشد تا با نگاهی به تفسیر المیزان، به جایگاه‌شناسی دانش بدیع در روش تفسیری علامه طباطبایی بپردازد و نشان دهد که دانش بدیع از بایسته‌های تفسیر است و علامه طباطبایی نیز در فرایند تفسیر آیات الهی از این دانش بهره برده است. کلیدواژه‌ها: دانش بدیع، تفسیر قرآن، تفسیر المیزان، علامه طباطبایی، زیبایی‌شناسی، آرایه‌شناسی.

مقدمه

اینکه دانش بدیع از دانش‌های بایسته در تفسیر است یا نه، پرسشی است که برای پرداختن به آن باید ابتدا پرسش‌های فرعی دیگری پاسخ یابد؛ پرسش‌هایی از این دست که علم بدیع چیست؟ و آیا تنها به همان آرایه‌هایی که در بخش سوم کتب بلاغی جای دارد محدود می‌شود یا آنکه هویتی مستقل از دانش بلاغت دارد؟ تفسیر چیست و فرایند تفسیر یک آیه چگونه به انجام می‌رسد؟ دیدگاه دانشمندان علوم قرآن و به‌طور مشخص علامه طباطبائی^۱ در نسبت بین دانش بدیع و دانش تفسیر چیست؟ آیا نمونه‌های روشنی وجود دارد که نشان دهد او در فرایند فعل تفسیری خود از دانش بدیع بهره جسته است؟

هرچند در کتاب‌های علوم قرآن از اثرگذاری دانش بدیع در تفسیر و زیبایی‌شناسی قرآن به اجمال سخن به میان آمده است، اثری که به صورت مستقل به این موضوع پرداخته و دیدگاه‌های رقیب را گردآوری و مقایسه کرده باشد دیده نمی‌شود. پیش از نقل و بررسی رویکردها لازم است معنای علم بدیع و علم تفسیر به وضوح حداکثری برسد.

۱. دانش بدیع

۱-۱. تعریف دانش بدیع

واژه بدیع در لغت، از ریشه بدع مشتق شده که ممکن است اسم مفعول (به معنی «نوپدید آمده») یا اسم فاعل (به معنای «نوپدید آورنده») باشد.^۱

علم بدیع علم بررسی زیبایی‌های لفظی و معنوی گفتار است. زیبایی‌های لفظی زیبایی‌هایی مثل جناس هستند که با تغییر لفظ تغییر می‌کنند. زیبایی‌های معنوی نیز زیبایی‌هایی مثل توریه و مشاکله‌اند که بنیادشان بر زیبایی معنا استوار است؛ هرچند در پاره‌ای از آنها زیبایی لفظی نیز دیده می‌شود.^۲ گفتنی است علم بدیع - علاوه بر این دو بخش - مشتمل بر خاتمه‌ای درباره شعر^۳ است و در آن مباحثی همچون تضمین و تخلص بررسی می‌شود. این خاتمه را سرقات شعریه می‌نامند.

۱-۲. سرگذشت دانش بدیع

بدیع نام دانشی است که در آن از آرایه‌های سخن بحث می‌شود. این آرایه‌ها اختصاصی به زبان عربی ندارند، اما تدوین این آرایه‌ها و مطالعه آنها از زبان عربی آغاز شده است. این مطالعات به دو دوره بخش‌پذیر است:

دوره نخست از قرن سوم هجری قمری و با تدوین کتاب **البدیع** به قلم ابن معتر (متوفای ۲۹۶ ق) و کتاب **نقد الشعر** قدامه بن جعفر (متوفای ۳۳۷ ق) آغاز می‌شود و با کتاب‌های دیگری مانند **النکت فی اعجاز القرآن** رُمّانی (متوفای ۳۸۶ ق)، **اعجاز القرآن** باقلانی (متوفای ۴۰۳ ق)، **الصناعتين** ابوهلال عسکری (متوفای ۳۹۵ ق) و **العمدة فی محاسن الشعر** ابن رشیق قیروانی (متوفای ۴۶۳ ق) ادامه می‌یابد.

دانش بدیع در این آثار گستره گسترده‌ای دارد و چون در این دوره هنوز دو علم معانی و بیان به دنیا نیامده‌اند، بسیاری از سرفصل‌هایی که بعداً در علم معانی جای گرفت و همه سرفصل‌های علم بیان (تشبیه و مجاز و کنایه) در همین دانش بدیع بررسی می‌شود.

در قرن پنجم عبدالقاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱ ق) بدون اینکه تلاش‌های بدیع‌نگاران قبلی را نادیده بگیرد، از نظم دیگری در متون بلیغ سخن گفت و دلالت این نظم را بر معنای دیگری (معنای ثانویه)^۸ طرح کرد. آنچه عبدالقاهر می‌گفت معناداری نظام‌مند ترکیب‌هایی در متن بلیغ بود که بسیاری از آن ترکیب‌ها همان آرایه‌های علم بدیع بودند و پیش‌تر در دانش بدیع از منظر زیبایی‌شناسی بررسی شده بودند؛ اما چون خودش نتوانست یافته‌های پراکنده‌اش را به مجموعه دستگاه‌واره‌ای با مشخصات یک دانش تبدیل کند، پس از او سکاکی (متوفای ۶۲۶ ق) در کتاب **مفتاح العلوم** به تبویب و تنظیم دستاوردهای از هم گسسته او و پیشینیانش پرداخت و یافته‌های آنان را در دو باب به دانشی به نام **معانی و بیان** تبدیل کرد. سکاکی در این تبویب فقط برخی از آرایه‌های بدیع (مجاز و استعاره و کنایه) را با چیدمان جدیدی در کنار هم قرار داد تا علم بیان سامان بیابد و تعداد دیگری از آرایه‌ها را نیز در دانش معانی جای داد، اما کلیت دانش بدیع را یک دانش درون بلاغی نشمرد؛ چراکه بدیع را به بلاغت کلام (مطابقت با مقتضای حال و دلالت بر معنای ثانوی) مرتبط نمی‌دانست.

دوره دوم با **بدرالدین بن جمال الدین بن مالک** (متوفای ۶۸۶ ق) آغاز می‌شود. وی در کتاب **المصباح فی علوم المعانی و البیان و البدیع**، به تلخیص **مفتاح العلوم** سکاکی پرداخت و برای نخستین بار پای تعدادی از آرایه‌های علم بدیع را به مثابه سومین بخش از دانش بلاغت به این دانش گشود.^۹ طراحی دانش بلاغت در این ساختار سه‌گانه چندان مورد اعتماد و اعتقاد خود بدرالدین نیز نبود، اما خطیب قزوینی (متوفای ۷۳۹ ق) در کتاب **تلخیص المفتاح** از همین ساختار سه‌بخشی پیروی کرد و چون بلاغت‌نگاران بعدی غالباً به

شرح تلخیص *المفتاح* خطیب اقدام کردند - و در نتیجه کتابش به محور دانش بلاغت تبدیل شد - دیگر به تدریج ساختار دوبخشی سکاکی که دانش بدیع را از دانش‌های درون بلاغی نمی‌دانست به فراموشی سپرده شد و از آن پس بدیع به عنوان دانشی که از قرن‌ها پیش از تدوین علوم بلاغی رشد پرشتابی را گذرانده بود، در محدوده کوچکی از دانش بلاغت حبس شد. این حبس می‌توانست موجب هضم شدن دانش بدیع در دانش بلاغت شود، اما بدیعیه‌سُرایی اتفاق دیگری بود که موجب شد علم بدیع هم‌چنان هویتی مستقل از هویت علم بلاغت داشته باشد.

بدیعیات

پس از قرن هفتم سرودن قصیده‌هایی در دانش بدیع موجب شد روند تألیف آثار مستقلی در دانش بدیع که از قرن چهارم آغاز شده بود، متوقف نشود. قصیده بدیعیه قصیده‌ای بود که اگرچه در موضوع خاصی سروده می‌شد، همه یا عمده آرایه‌های بدیع در آن به کار می‌رفت و بیتی بدون آرایه در آن یافت نمی‌شد. نخستین بدیعیه اثر صفی‌الدین حلّی (متوفای ۷۵۰ ق) است. پس از او بدیعیه‌های دیگری نیز خلق شد، اما بدیعیه سید علی‌خان مدنی شیرازی (متوفای ۱۱۱۷ ق)^۶ که خودش در کتاب *انوار الربیع فی انواع البدیع* آن را شرح کرد، هنوز کامل‌ترین دائرة المعارف در آرایه‌های ادبی شمرده می‌شود. با توجه به آنچه ذکر شد دانش بدیع را نباید به همان آرایه‌های اندکی که از قرن هفتم در بخش پایانی کتب بلاغی گنجانده شده محدود انگاشت، بلکه بدیع - چون پیش از پیدایش دانش بلاغت وجود داشته و پس از شکل‌گیری دانش بلاغت هم در قالب بدیعیات ادامه حیات داده - هویتی مستقل از دانش بلاغت دارد. این نکته می‌تواند - بلکه باید - در انکار یا اثبات نقش دانش بدیع در دانش تفسیر در کانون توجه قرار گیرد.

۲. نگاهی به مراحل دانش تفسیر

تفسیر در این مقاله به مثابه فرایندی دیده شده است که با تکیه بر مبانی خاص و در چارچوب روشی منضبط غالباً پرسشی درباره نشانه‌های زبانی موجود در متن قرآن کریم طرح می‌کند و آن را با استدلال‌هایی علمی و نظام‌مند و نقدپذیر به پاسخی عالمانه منتهی می‌کند تا معنای مراد الهی یا سایه‌ها و لایه‌های آن کشف شود. براینکه این فرایند ممکن

است برداشتی جدید از مراد الهی باشد؛ چنانکه ممکن است نقد، تعمیق، توسعه یا تقیید برداشت دیگر مفسران نیز باشد.

مثلاً در سوره حمد پس از جمله «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» به جای اینکه برای یکدست شدن متن بفرماید «غیر الذین غَصِبْتَ علیهم ولا الذین أضَلَّلتَهُم» می‌فرماید: «غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ». همین که خداوند یکدستی جمله‌های متوالی را به هم می‌ریزد خود یک نشانه زبانی است که در کلام بلیغ می‌تواند آستن معنا باشد. آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر مبانی متن‌شناختی و در چارچوب روش اجتهادی در برابر این نشانه زبانی این پرسش را طرح می‌کند که انگیزه خداوند برای به هم زدن این یکدستی زبانی چیست؟ وی سپس با استدلال‌های علمی به این پرسش پاسخ می‌دهد و این معرفت را از آیه استخراج می‌کند که قرآن در اینجا می‌خواهد اشاره کند از خداند جز خیر و رحمت نازل نمی‌شود و در آغاز از او اضلال و غضب صادر نمی‌شود و این یک ادب توحیدی است که در زبان دعا باید مراعات شود.^۷

افزون بر این، روشن است که مفسر باید بتواند دیدگاه‌های رقیب را رد کند و به همه پرسش‌ها و اشکال‌های موجود بر سر راه برداشت تفسیری خود پاسخی درخور بدهد که این امر نیز در همین فرایند فعل تفسیر جای دارد و باید بخشی از فعل تفسیری مفسر شمرده شود.

رویکردهای مختلف در نسبت بین دانش بدیع و تفسیر

دانشمندان تفسیر و علوم قرآن در شمارش علوم مورد نیاز مفسر با «علم بدیع» به دو گونه برخورد کرده‌اند:

رویکرد نخست

بسیاری از پیشوایان علوم قرآن^۸ تمام علوم بلاغی (معانی، بیان و بدیع) را در تفسیر نقش‌آفرین دانسته‌اند. مثلاً زرکشی درباره بایستگی معانی و بیان و بدیع در تفسیر نوشته است:

«... واعلم أن معرفة هذه الصناعة بأوضاعها هي عمدة التفسير المَطَّلَع على عجائب كلام الله...»^۹؛ بدان که شناخت این دانش با تمام اجزایش اصل تفسیر است که از شگفتی‌های کلام الهی پرده برمی‌دارد.

علاوه بر پیشوایان علوم قرآن از فقیهان و دانشمندان اصول در شمارش دانش‌های پیش‌نیاز اجتهاد، علم بدیع را یا از شرایط خود اجتهاد یا از شرایط کمال آن دانسته‌اند.^{۱۰} ناگفته پیداست که در گسترده‌ترین منبع از منابع فقه (سنت) نقل به معنا راه یافته است. بنابراین، نمی‌توان واژگان به کار رفته در همه روایات فقهی را دقیقاً همان الفاظ صادر شده از معصوم علیه السلام دانست. در نتیجه نمی‌توان آرایه‌های موجود در همه این روایات را نیز آفریده ذهن و زبان معصومان علیهم السلام دانست. افزون بر این، چون بسیاری از این روایات فاقد آرایه‌های زبانی‌اند، تسلط بر علم بدیع برای فهم آنها ضروری نیست.

با این همه، برخی فقیهان علم بدیع را هم در میان علوم بایسته فقاہت ذکر کرده‌اند تا همان استفاده محدودی که از آیات قرآن و روایات خاص در دانش فقه انجام می‌شود نیز از سازوکار لازم برای فهم و تحلیل متن محروم نگردد. پس، استفاده از این دانش برای مفسر - که با متنی (قرآن کریم) سرشار از آرایه‌ها و پیچیدگی‌های زبانی روبه‌رو است - بایسته‌تر و شایسته‌تر به نظر می‌رسد.

عده‌ای دیگر از دانشوران علوم قرآن در شمارش دانش‌های بایسته در تفسیر به معانی و بیان بسنده کرده و ظاهراً علم بدیع را ذکر نکرده‌اند،^{۱۱} اما چنانکه در ادامه مقاله روشن خواهد شد، این گروه را نباید از مخالفان تأثیر علم بدیع در تفسیر شمرد.

عده‌ای دیگر هم با اینکه علم بدیع را در شمار علوم مورد نیاز مفسر گنجانده‌اند، در توضیح آن طوری سخن گفته‌اند که در خوانش شتابزده عبارتشان به نظر می‌آید در گنجاندن علم بدیع در شمار آن علوم چندان جدی نبوده‌اند. مثلاً سیوطی می‌نویسد: «هفتمین [دانش بایسته در تفسیر] بدیع است؛ چون به وسیله بدیع وجوه زیباکننده گفتار شناخته می‌شود».^{۱۲}

تعابیر آلوسی نیز به همین عبارت سیوطی شباهت زیادی دارد.^{۱۳} با یک نگاه شتابزده به عبارت سیوطی و آلوسی ممکن است از ظاهر عبارتشان چنین برداشت شود که تفسیر قرآن به علم بدیع وابسته نیست، بلکه تنها «زیبایی‌شناسی» قرآن به علم بدیع وابسته است. شاید رویکرد متأخران در نفی ارتباط دانش تفسیر با علم بدیع پیامد چنین برداشتی از همین متون باشد، اما در ادامه مقاله روشن خواهد شد که نمی‌توان از این تعابیر چنین برداشتی کرد؛ بنابراین، محققانی مانند سیوطی و آلوسی هم در حلقه مخالفان قرار نمی‌گیرند.

رویکرد دوم (رویکرد انکارآمیز)

این رویکرد - که ممکن است نتیجه برداشتی خاص از برخی تعبیر پیشینیانی چون آلوسی و سیوطی و زمخشری باشد - تأثیر علم بدیع را به زیبایی‌شناسی قرآن منحصر و هرگونه تأثیر آن را در «تفسیر» انکار می‌کند. مثلاً یکی از محققان معاصر می‌نویسد:

«این علم (بدیع) از آن‌رو که از وجوه و مزایایی بحث می‌کند که استعمال آنها فقط بر حسن و زیبایی کلام می‌افزاید و نقشی در فهم معنا ندارد، از علوم پیش نیاز در تفسیر به شمار نیامده است».^{۱۴}

محقق دیگری در شمارش علوم بایسته در تفسیر وقتی به علوم ادبی می‌رسد می‌نویسد:

آگاهی بر «صرف و نحو، معانی، بیان و بدیع» امری بسیار ضروری... می‌باشد... «معانی، بیان و بدیع»، جنبه‌های فصاحت و بلاغت آیات و زیبایی‌های هنری قرآن را مورد توجه قرار می‌دهند... «بدیع» نظر به زیبایی‌های لفظی و معنوی دارد که نقش اساسی در سخن ندارد، بلکه بر زیبایی سخن می‌افزاید؛ برخلاف «معانی، بیان» که نقش مهمی را در پیام رسانی و تأثر و تحول روحی مخاطب، بازی می‌کند.^{۱۵}

نقد رویکرد انکارآمیز

پس از روشن شدن چپستی دانش بدیع و بازتعریف فعل تفسیری مفسر سزا است به نقد رویکردی که دانش تفسیر را مستمند از دانش بدیع نمی‌داند پردازیم. این نقد در پنج ماده سامان یافته است.

یکم: ناسازگاری رویکرد انکارآمیز با مفاد علم بدیع

ادعای بی‌تأثیر بودن «علم بدیع» در تفسیر با مفاد دانش بدیع سازگار نیست؛ یعنی علم بدیع هم مثل همه علوم دیگر ممکن است دارای برخی قواعد تجریدی و انتزاعی باشد که کاربردی در دانش تفسیر (یا حتی در هیچ دانش دیگری) ندارند، اما همه آرایه‌های این علم چنین نیست؛ زیرا مفسر بدون آشنایی با آرایه‌هایی مانند تجرید، مشاکله، توریه و استخدام حتماً در فهم متن دچار خطا خواهد شد. مثلاً در فهم یکی از آیات قرآن که آراسته به آرایه تجرید است، زرکشی مفسران را از وقوع در خطایی ساده بیم داده است، در تعبیر «الجنة دارالخلد» رابطه این همانی که در بین «الجنة» و «دارالخلد» وجود دارد، دلالت می‌کند که بهشت همان دارالخلد است، اما جمله «فیها دارالخلد» این برداشت را القا می‌کند که در آنجا هم دارالخلد وجود دارد و هم دارهای دیگر. از همین‌رو، زرکشی در مورد «فیها

دارالخلد» (فصلت: ۲۸) می‌نویسد: «آیه به این معنی نیست که در بهشت^{۱۶} هم دارالخلد وجود دارد و هم داری دیگر، بلکه بهشت سراسر دارالخلد است. اما متکلم است که ابتدا در ذهن خود بهشت را پر از دارهایی مثل دارالنعیم، دارالأکل و الشرب و دارالخلد تصور می‌کند و سپس از تمام این بهشت تصور شده دارالخلد را تجرید می‌کند [تا در نفی هرگونه دار دیگری از بهشت مبالغه کرده باشد].»^{۱۷} مفسرانی مانند زمخشری^{۱۸} و ابن عاشور^{۱۹} با توجه به همین آرایه علم بدیع به تفسیر آیه پرداخته‌اند. اما عجیب آنکه علامه طباطبائی^{۲۰} در دام همان خطایی افتاده که پیش‌تر زرکشی مفسران را از آن بیم داده است. با این حال وی در جای‌جای تفسیر المیزان با تکیه بر آرایه‌شناسی به تفسیر کلام الهی پرداخته است که نمونه‌هایی از آن در مبحث پایانی مقاله (گونه‌های اثرگذاری آرایه‌شناسی بر تفسیر المیزان) خواهد آمد.

چنانکه در فرجام مقاله خواهد آمد، جستاری کوتاه در تفسیر المیزان نشان می‌دهد که حتی برخی از عناوین مطرح شده در سَرَقات شعریه^{۲۱} (مانند حسن تخلص) هم می‌تواند مفسر را در فرایند فعل تفسیری‌اش یاری دهد.

دوم: برداشت ناصواب از عبارت کشاف و امثال آن

شاید یکی از خاستگاه‌های دیدگاه انکارگر، برداشت ناصواب از سخن محققانی باشد که در شمارش دانش‌های بایسته در تفسیر به ذکر علم معانی و بیان بسنده کرده و نامی از دانش بدیع نبرده بودند. یکی از این محققان زمخشری است که در دیباجة کشاف در میان دانش‌های بایسته در تفسیر نامی از دانش بدیع نمی‌برد.

برای فهم سخن این بزرگان باید توجه کرد عبارت هر نویسنده‌ای منظوفی است که باید با توجه به ظرف قراین همان زمان و معنایی که واژه‌ها در همان زمان داشته‌اند مورد فهم قرار گیرد؛ مثلاً جناب زمخشری در زمانی زندگی می‌کند که سکاکی تازه دانش معانی و بیان را تدوین کرده بود و هنوز مرز بین دانش معانی و بیان و دانش بدیع به شفافیت کامل نرسیده بود و ممکن بود معانی و بیان در معنایی اعم از علم بدیع به کار برود.

مبهم بودن مرز بدیع با معانی و بیان در حدی است که زمخشری خود در اثنای تفسیر کشاف توریه را که از آرایه‌های علم بدیع است و حتی سکاکی هم آن را خارج از دانش بیان می‌دانست، از ابواب علم بیان نامیده و آن را مفیدترین و مؤثرترین باب از ابواب بیان در تفسیر دانسته است!^{۲۲} چنین تعبیری نشانه آن است که کلمه «بیان» در زبان زمخشری گاه

کلمه عامی است که آرایه‌های بدیع را هم در بر می‌گیرد. یکی از پژوهشگران با جستار گسترده‌ای در کتاب کشف دریافته است که زمخشری کلماتی مانند «علم معانی» و «علم بیان» را در معنای اصطلاحی خود به کار نمی‌برد و در هر جا معنای خاصی از آن اراده می‌کند.^{۳۳} بنابراین، در عبارت زمخشری وقتی سخن از تأثیر معانی و بیان در تفسیر می‌رود، کلمه «معانی و بیان» چیزی جدا از دانش بدیع نیست تا پنداشته شود زمخشری معانی و بیان را در تفسیر مؤثر می‌داند اما بدیع را مؤثر نمی‌داند!

سوم: برداشت ناصواب از تعابیر سیوطی و امثال او

رویکرد انکارآمیز ممکن است برآیند یک سوء برداشت از عبارت کسانی مانند سیوطی باشد که گفته بود: «با بدیع وجوه زیباکننده گفتار شناخته می‌شود».^{۳۴} اما باید دانست که سخن گذشتگانی مثل سیوطی به معنای نفی تأثیر علم بدیع در دانش تفسیر و انحصار کارکرد علم بدیع در زیبایی‌شناسی قرآن نیست. چنان‌که گذشت زمخشری در تفسیر آیه ۳۹ سوره زمر توریه را مفیدترین و کاربردی‌ترین عنصر در «فهم آیات الهی» (نه زیبایی‌شناسی آن) دانسته^{۳۵} و سیوطی هم این سخن او را به صورتی تأییدآمیز نقل کرده است.^{۳۶} حال که زمخشری «توریه» را دارای چنان نقشی در دانش تفسیر می‌داند و «توریه» هم یکی از آرایه‌های علم بدیع است و سیوطی هم سخن او را تأیید می‌کند، چرا باید سیوطی و زمخشری را منکر وابستگی علم تفسیر به علم بدیع بدانیم؟!

سیوطی در جای دیگری - بعد از شمارش معانی و بیان و بدیع در شمار دانش‌های بایسته مفسر - به اجمال می‌نویسد: «این سه علم از عظیم‌ترین ارکان مفسر [نه زیبایی‌شناس] است؛ چراکه مفسر باید مقتضای معجزه بودن قرآن را [در فرایند فعل تفسیری خود] ملاحظه کند...».^{۳۷} بنابراین، آن سخن سیوطی را نباید به معنای حصر کارکرد دانش بدیع در زیبایی‌شناسی قرآن انگاشت؛ زیرا منظور او این است که زیبایی یک متن زیبا و معنای آن چنان در هم تنیده شده‌اند که فهمنده معنا بدون زیبایی‌یابی و ملاحظه زیبایی‌ها نمی‌تواند به فهم کاملی از معنای متن دست یابد. تبیین این سخن سیوطی در نقد چهارم می‌آید.

چهارم: گسست ناپذیری معنافهمی از زیبایی‌شناسی

گسست بین زیبایی‌شناسی و تفسیر هرچند از حیث نظری رویکرد فرخنده‌ای است، باید دانست که در عمل نه زیبایی‌شناسی متون زیبا با غفلت از معنایشان به فرجام می‌رسد نه فهم متون زیبا با غفلت از زیبایی‌هایشان سامان می‌یابد. فقیهانی مانند شیخ حر عاملی^{۲۸} که علم بدیع را از شرایط اجتهاد (نه از شرایط کمال اجتهاد) دانسته‌اند نیز به همین نکته توجه کرده‌اند که فهم متون زیبا بدون آشنایی با زیبایی‌های زبانی و نحوه آفرینش آنها در زبان نامیسر است. قرآن شعر نیست، اما زبان شاعرانه‌ای دارد؛ چراکه خداوند متعال در این معجزه جاویدش زیبایی شعر و روانی نثر و استحکام سجع را یک جا گرد آورده است.^{۲۹}

در سخنی که از سیوطی نقل شد او نیز به همین نکته تصریح کرده بود که مفسر باید در تفسیر خود مقتضای زیبایی اعجاز‌آمیز قرآن را رعایت کند. سیوطی اشاره نکرده است که چرا تفسیر متن را وابسته به شناخت دقیقی از زیبایی‌های زبانی آن می‌داند، اما در تبیین سخن او می‌توان گفت آفرینش آرایه‌های معنوی (نه آرایه‌های لفظی) چیزی جز این نیست که متکلم در ارتباط بین الفاظ و معانی آنها یا چیدمان معانی موجود در یک جمله یا نظام ارتباطی آنها با یکدیگر تصرفاتی انجام می‌دهد تا زیبایی‌هایی از جنس معنا خلق کند و البته رمزگشایی کامل از معنا و یافتن مراد جدی متکلم وقتی روی خواهد داد که فهمنده سخن، تمام تصرفاتی را که گوینده در معانی الفاظ کرده است بررسی و ارتباط داشتن یا نداشتن آن را با مراد او احراز کند.

زیبایی متون بلیغ وصفی است که با سایه‌ها و لایه‌های مختلف معنای متن در حدی تنیده شده که فهمنده متن نمی‌تواند آن را از خود متن تفکیک کند و متن را بدون زیبایی‌هایش مورد فهم قرار دهد؛ چراکه متن زیبا اگر از زیبایی‌هایش جدا شود، حتی از نظر معناداری هم دیگر آن متن قبلی نخواهد بود.

چند نمونه

۱. در آیاتی مانند «الله یستهزیئ بهم» (بقره: ۱۵) و «مکر الله» (آل عمران: ۵۴) استهزا و مکر از صفات ناپسندی است که از سویی ظاهراً به خداوند اسناد یافته‌اند و از سوی دیگر اسناد این قبیل فعل‌ها به خداوند با پیش‌انگاره‌های کلامی ما ناسازگار است. مفسران آشنا با علم بدیع می‌دانند که قرآن در این آیات برای آفریدن زیبایی زبانی، ارتباط کلمه استهزاء و کلمه مکر با معانی‌شان را هنرورانه به هم زده است. برای همین است که زنده‌یاد آیت‌الله معرفت

نیز این آیات را با تکیه بر آرایه مشاکله تفسیر کرده^{۳۰} و نشان داده است که دو کلمه استهزا و مکر در اینجا به معنای ظاهری خودشان به کار نرفته‌اند.^{۳۱} چنین است که باید اقرار کرد مفسر در فهم چنین آیاتی بدون تکیه بر آرایه‌شناسی از خطا ایمن نخواهد بود.

۲. جمله‌ها در متن موقعیتی دارند که در معناداری آنها سخت مؤثر است؛ چندان که یکی از گزینه‌های مهم برای فهم معنای هر جمله توجه به جایگاهی است که در متن دارد. اتفاقاً یکی از دشواری‌های تفسیر قرآن نیز یافتن همین ارتباط دیربایی است که در بین آیه‌های گسسته‌نمای قرآن وجود دارد. یکی از آیه‌هایی که در دانش بدیع بررسی می‌شود استطراد است.^{۳۲} وقوع آرایه استطراد در قرآن به این معنا است که قرآن ممکن است در میانه یک گفتار یک‌پارچه که درباره موضوع واحدی است، هنرمندانه از آن موضوع خارج شود و سخن دیگری درباره موضوع دیگری پیش بکشد و پس از آن دوباره به همان موضوع اصلی بحث بازگردد. یکی از آیاتی که این آرایه در آن به کار رفته، آیه تطهیر است که هر چند مربوط به اهل بیت علیهم‌السلام است، از باب استطراد درست در میان آیات مربوط به زنان پیامبر واقع شده است.^{۳۳} شگفت آنکه علامه طباطبائی رحمته‌الله در اینجا به جای آنکه به این زیبایی آیه توجه بیشتری بکند ادعا کرده است که این آیه در جمع‌آوری قرآن در جای واقعی خود قرار نگرفته است!^{۳۴}

۳. علامه طباطبائی رحمته‌الله در نقد یکی از برداشت‌هایی که برخی مفسران از جمله «لا یُسْتَلَّ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْتَلُّونَ» ارائه کرده‌اند، با اینکه آن معنا را از نظر معرفتی بی‌اشکال می‌داند، دلالت آیه بر آن معنا را با دو اشکال مواجه می‌کند: یکی از آن دو اشکال این است که این برداشت موجب می‌شود این جمله از دیگر جمله‌های متن گسسته شود. آن مفسران در توجیه گسستی که در متن قرآن به وجود آورده‌اند می‌توانستند این گسست را از نوع استطراد بدانند و اشکال علامه را پاسخ دهند. جناب علامه در رد همین پاسخ احتمالی توضیح می‌دهد که این گسستگی را نمی‌توان از قبیل استطراد دانست؛ چراکه از منظر دانش بدیع در استطراد باید حتماً بین موضوع اصلی و موضوع استطرادی تناسب قابل قبولی وجود داشته باشد،^{۳۵} در حالی که برای استطرادی انگاشتن این آیه هیچ تناسبی قابل تصور نیست.^{۳۶} علامه طباطبائی رحمته‌الله برداشت مفسران رقیب را با تکیه بر اینکه در دانش بدیع استطراد بدون تناسب وجود ندارد، نقد کرده است.

پنجم: کدام علم بدیع؟

در آغاز این مقاله دو تصور از علم بدیع معرفی شد: یکی همان تصور قابل قبول از علم بدیع که هویتی مستقل از دانش معانی و بیان دارد؛ چهارصد سال پیش از پیدایش علم بلاغت وجود داشته و هرچند بخشی از آرایه‌هایش در قرن هفتم در دانش بلاغت هم قرار گرفت، پس از آن هم پویش پرتپش خود را با بدیعه‌سرایی ادامه داده؛ دیگری تصور غیرقابل قبول از علم بدیع که به تعداد اندکی از آرایه‌های بدیعی منحصر شده و از قرن هفت تا به امروز در پایان دانش بلاغت حبس شده است.

اینک کسانی که تأثیر بدیع در تفسیر را نفی می‌کنند باید توضیح دهند که اثرگذاری کدام علم بدیع را در دانش تفسیر نفی می‌کنند؟ اگر منظورشان از بدیعی که در تفسیر اثر ندارد همان برداشت گسترده از بدیع باشد، باید گفت اولاً آن دانش گسترده اعم از علم معانی و بیان است. بنابراین نمی‌توان اثرگذاری معانی و بیان را اثبات و اثرگذاری بدیع را نفی کرد. ثانیاً گستره چنین برداشتی از دانش بدیع در حدی است که این ادعا را به ادعایی بزرگ تبدیل می‌کند و اثبات آن دشوار می‌شود.

اما این مقاله نقد و بررسی ادعای بی‌تأثیری بدیع در تفسیر را با این پیش‌انگاره ادامه خواهد داد که منکران کارکرد تفسیری علم بدیع از دانش بدیع همان برداشت محدود را اراده کرده‌اند؛ از این رو، در ادامه این مقاله - که با جستاری در تفسیر المیزان، گونه‌های مختلف تأثیر دانش بدیع در فرایند فعل تفسیری علامه طباطبائی^۱ بررسی و اثرگذاری دانش بدیع در تفسیر به روشنی اثبات خواهد شد - فقط از همان آرایه‌های دانش بدیع سخن به میان خواهد آمد که از قرن هفتم تاکنون مبحثی درون بلاغی شمرده می‌شود.

گونه‌شناسی تأثیر آرایه‌های بدیع بر فرایند تفسیر

آرایه‌شناسی به شکل‌های گوناگونی مفسر را در فرایند فعل تفسیری‌اش یاری می‌کند؛ اما پیش از پرداختن به بررسی این گونه‌ها باید توجه کرد که رویه رایج در میان مفسران این است که غالباً همه استدلال‌های زبانی خود را، که یافته‌های تفسیری‌شان را با تکیه بر آن به دست آورده‌اند، در متن کتاب تفسیر خود ذکر نمی‌کنند.

آنچه کارهایی مانند نقد و بررسی تفاسیر را دشوار می‌کند نیز همین است که نقدکننده باید با تکیه بر اطلاعات خود دریابد که مفسر برای یافتن هر یافته تفسیری از چه استدلال‌های ناگفته‌ای بهره برده است. چنین است که در بررسی گونه‌های مختلف

اثرگذاری دانش بدیع، به در تفسیر علامه طباطبائی^{۳۷} نیز باید در کنار اشاره به بهره‌مندی آشکار او از آرایه‌های بدیع، به بهره‌مندی ناپیدای او از آرایه‌های بدیع هم توجه کرد. البته چنین نگره‌ای به متون تفسیری نباید بهانه‌ای شود که برداشت‌های تفسیری وی بدون ارائه دلیل کافی مبتنی بر آرایه‌شناسی قلمداد شود. از همین رو، این مقاله ادعای اتکای ناپیدای برداشت‌های علامه بر آرایه‌شناسی را بدون دلیل کافی رها نخواهد کرد.

گونه‌های اثرگذاری آرایه‌شناسی بر تفسیر المیزان

آرایه‌های علم بدیع به گونه‌های گوناگونی در فرایند فعل تفسیری علامه طباطبائی^{۳۸} اثر داشته‌اند. گونه‌شناسی این اثرگذاری در مجال تنگ این مقاله نمی‌گنجد؛ با این حال، در فرجام این مقاله به چهارگونه از این اثرگذاری اشاره می‌شود:

الف. انگیزه‌سازی برای واژه‌پژوهی بیشتر

توریه و استخدام از آرایه‌های مهم علم بدیع‌اند که می‌توانند ابزار مفسر در بررسی و تحلیل منابع لغوی باشند. «توریه»^{۳۷} یکی از آرایه‌های علم بدیع است که در آن، متکلم لفظی را که بیش از یک معنا دارد به کار می‌برد و با اینکه مخاطب از آن معنای قریب را برداشت می‌کند، متکلم معنای بعیدش را اراده می‌کند. مثلاً در آیه خجسته «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (۵) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» (الرحمن: ۶) زیباشناسان، کاربرد کلمه نجم را از موارد توریه دانسته‌اند که در معنای قریبش (ستاره) به کار نرفته، بلکه در معنای بعیدش (گیاه) به کار رفته است.

حال مفسرانی که با چіستی توریه و احتمال وقوع آن در قرآن آشنا نیستند، به همان معنای قریب کلمه نجم قانع می‌شوند و به جست‌وجوی بیشتر برای درک معنای این کلمه نمی‌پردازند؛ اما مفسرانی مانند علامه طباطبائی^{۳۸} که با توریه و احتمال وقوع آن در قرآن آشنا هستند، برای فهم این واژه عجله‌ای ندارند. برای همین است که طباطبائی ابتدا هم‌نشینی کلمه نجم با شجر را قرینه‌ای می‌انگارد که نشان می‌دهد از کلمه نجم باید همان معنای بعیدش (گیاه) اراده شده باشد و سپس به رمزگشایی از معنای بسیار لطیفی می‌پردازد که در سجود گیاهان و درختان نهان شده است.^{۳۸}

ب. پیشگیری از خطای تفسیری

بی‌توجهی به زیبایی متن قرآن کریم سبب لغزش مفسر می‌شود؛ در حالی که توجه به زیبا بودن آن موجب می‌شود که مفسر از برخی خطاها ایمن شود. در اینجا به دو نمونه از آن اشاره می‌شود:

نمونه نخست

در آیه خجسته «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَرِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج: ۴۰) وقتی خداوند می‌فرماید: «برای اخراج مؤمنان هیچ توجهی وجود نداشت الا ایمان آوردنشان»، مخاطب انتظار دارد که پس از الا یکی از جرائم مؤمنان ذکر شود که توجه کننده اخراجشان باشد، اما به جای این جرم، «ایمان آوردن مؤمنان» ذکر شده است. برخی مفسران پنداشته‌اند خداوند واقعاً می‌خواهد بپذیرد که ایمان آوردن آنان توجه قابل قبولی برای اخراجشان بود؛ چندان که گویا قرآن هم برای مشرکان حق اخراج مؤمنان را - به سبب ایمانشان - به رسمیت می‌شناسد!^{۳۹}

آشنایی علامه طباطبائی^{۴۰} با آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم» موجب شده است اولاً در چنین خطایی نلغزد و ثانیاً به برداشت نغری از این آیه نیز دست یابد. «تأکید المدح بما يشبه الذم» را یکی از آرایه‌های گفتار دانسته‌اند. در این آرایه گوینده با اینکه در مقام مدح است، از جمله‌ای استفاده می‌کند که ساختارش شبیه به ساختارهای ذم باشد؛ مثلاً جمله «لا عيبَ في سعيدٍ الا انه كريمٌ» یکی از مثال‌های این آرایه است. شنونده این جمله انتظار دارد پس از «الا» یکی از صفات ناپسند سعید ذکر شود، اما گوینده با ذکر یکی از صفات نیک او - در جایی که باید صفت ناپسند او را یاد می‌کرد - می‌خواهد بیان کند که وصف بد سعید کرامت است؛ حال اوصاف خویش چه اوصافی هستند خدا می‌داند. در اینجا نیز شنونده آیه انتظار دارد پس از «الا» یکی از جرائم سنگین مؤمنان که با مجازاتی مثل اخراج و نفی بلد متناسب باشد ذکر شود اما خداوند با ذکر کردن «أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» هم کلامش را به این آرایه آراسته و هم به معنای لطیفی اشاره کرده است. علامه طباطبائی^{۴۱} در شرح این معنای لطیف می‌نویسد: «این آیه اشاره می‌کند که مشرکان چنان کژفهم و حق‌ستیز شده بودند که به زبان آوردن سخن حقی مانند «رَبُّنَا اللَّهُ» را مجوز قابل قبولی برای اخراج مؤمنان می‌دانستند!»^{۴۲}

نمونه دوم

مفسر باید بتواند برداشتی را که از متن آیه به دست آورده به صورت کامل توجیه کند؛ از این رو یکی از بخش‌های فرایند تفسیر این است که مفسر بتواند به همه اشکال‌ها و پرسش‌هایی که درباره برداشت تفسیری او وجود دارد، پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهد.

مفسر گاهی به برداشتی از یک آیه می‌رسد که با همه اتقان و استحکامش با چالش‌هایی هم روبه‌رو است. برخی از این چالش‌ها به صورت غیرقابل باوری ریشه در آرایه‌های آیه دارند. اگر مفسر با این آرایه‌ها به اندازه کافی آشنا باشد، به راحتی می‌تواند آنها را درنوردد.

برای ارائه نمونه‌ای از این موارد خوب است به چالشی که مفسران در تفسیر آیه خجسته «فَلَمَّا رَأَوْا أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُوطٍ وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُمْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَقَ يَعْقُوبُ» (هود: ۷۱ و ۷۰) بدان گرفتار شده‌اند نگاهی بیندازیم. در این آیه کلمه «ضحکت» به کار رفته است که معنای غالبی آن خندیدن است و در موارد نادری نیز به معنای «حائض شدن» به کار رفته است. پس این کلمه را یا باید به معنای خندیدن همسر ابراهیم در حضور مهمانان یا به معنای حائض شدن او دانست.

چیدمان واژگانی آیه، حمل کردن کلمه ضحکت بر معنای غالبی‌اش (خنده) را بسیار دشوار می‌کند؛ البته خبر فرزنددار شدن که فرشتگان برای بانوی ابراهیم آورده‌اند برای بانویی که از جوانی به نازایی مبتلا بوده و حالا در کهنسالی و یائسگی هیچ امیدی به مادر شدن ندارد، بسیار خبر شادی‌آفرینی است، اما در این آیه بشارت فرشتگان با حرف عاطفه فا بر خنده بانو مترتب شده (فَضَحِكْتُمْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ) که نشان می‌دهد خنده بانو قبل از بشارت فرشتگان انجام شده است، از این رو نمی‌توان خنده‌اش را نتیجه شنیدن آن خبر دانست. بنابراین، حمل کلمه ضحکت بر معنای «خنده» کار ساده‌ای نیست.

برای همین هم برخی مفسران به فکر معنای دوم کلمه ضحکت افتاده‌اند که اگرچه غریب است، با متن آیه سازگاری بیشتری دارد؛ چراکه بر اساس این احتمال، آیه می‌خواهد بگوید بانویی که در سنین یائسگی بود ابتدا به صورتی غیرمنتظره و در همان حالتی که ایستاده بود ناگهان حائض شد و سپس فرشتگان به او بشارت مادر شدن دادند، اینکه خداوند درست لحظه‌ای پیش از شنیدن این بشارت او را حائض کرد در واقع نشانه‌ای الهی بود تا مژده مادر شدن در آن سن و سال برایش باورپذیر شود.

احتمال دوم اگرچه در نهایت سازگاری با دیگر نشانه‌های دلالت‌کننده متن بود، مشکلی داشت که گرایش به این احتمال را هم دشوار می‌کرد. آن مشکل این بود که مفسران حمل واژه‌های قرآن بر معنایی نادر و کم‌کاربرد را با فصاحت باشکوه قرآن کریم ناسازگار می‌دانستند.

همین مشکل موجب می‌شد بسیاری از مفسران برای پابندی به مقتضای فصیح بودن قرآن کریم از معنای دوم که با متن آیه سازگاری زیادی داشت منصرف شوند و با توجیه‌های نافرjامی به همان معنای نخست (خندیدن) بازگردند. علامه طباطبائی^{۴۱} با اینکه به صورت بنیادین معتقد است کلام الهی را نباید بر لغت شاذ و نادر حمل کرد،^{۴۲} در اینجا بی‌هیچ دغدغه‌ای به معنای دوم (ضحک به معنای حائض شدن) گراییده است.^{۴۳} این امر نشانه آن است که علامه طباطبائی^{۴۴} توانسته است مشکل حمل کلام الهی بر چنین لغت نادری را به گونه‌ای در ذهن خود حل کند وگرنه کسی که در جاهای دیگری از تفسیر خود از حمل واژگان قرآن بر معانی شاذ و نادر سخت گریخته است، چرا باید در اینجا کلام خدا را بر چنین معنای نادری حمل کند؟

خود علامه درباره چرایی حمل کردن کلام الهی بر این معنای نادر هیچ توضیحی نداده، اما صاحب این قلم بر آن است که وی در نهان‌خانه ذهنش به یکی از آرایه‌های دانش بدیع که یگانه راه حل این مشکل است، دلخوش بوده است. آن آرایه بدیع «ائتلاف اللفظ مع المعنی» است که سیوطی در تعریفش می‌نویسد:

«ائتلاف لفظ با معنا این است که الفاظ با معنای مراد ملائم باشند؛ اگر معنا فخیم شد الفاظ هم فخیم بشوند، اگر معنا جزیل شد لفظ هم جزیل بشود، اگر معنا غریب شد لفظ هم غریب بشود و...»^{۴۵}

بنابراین، یکی از زیبایی‌های گفتاری قرآن این است که هرگاه معنا غریب باشد لفظ نیز همدوش با آن به غرابت بگراید. مثلاً برادران یوسف به پدر - که پس از سالیان طولانی نه‌تنها یوسف را فراموش نکرده بود بلکه به شکل عجیب و غریبی شیفته‌تر و مشتاق‌تر هم شده بود - گفتند: این قدر یوسف را یاد می‌کنی که می‌میری. قرآن همین جمله آنان را در آیه «تَاللّٰهِ تَفْتَنُاْ تَذَكَّرُ یُوسُفَ حَتّٰی تَكُوْنَ حَرَضًا اَوْ تَكُوْنَ مِنَ الْهَالِکِیْنَ» (یوسف: ۸۵) نقل کرده و در آن چند واژه غریب به کار برده است: یکی حرف «تا» که در سوگند یاد کردن بر

لفظ جلاله کاربرد بسیار کمی دارد، دیگری کلمه «تفتؤ» که غالباً با حروف نفی و به شکل مافتی و لاتفتؤ و... به کار می‌رود و بدون حرف نفی کاربرد بسیار نادری دارد و سومی کلمه «حَرَصاً» که واژه‌ای نادر است.^{۴۴} در اینجا همین زیبایی موج می‌زند؛ چراکه چون مفهوم این جمله (نحوه یادکرد یعقوب از یوسف) مفهوم بسیار عجیب و غریبی بود، کلمات دال بر آن هم از باب ائتلاف لفظ با معنا غریب شده‌اند.

حال در آیه بانوی ابراهیم نیز چون حائض شدن ناگهانی بانویی کهنسال و یائسه و عقیم مفهومی بسیار غریب است هیچ باکی نیست که لفظی که برای بیان آن به کار می‌رود نیز لفظ غریبی مانند «ضحکت» باشد.

مفسرانی که از بیم غرابتِ واژه ضَحک (به معنای حیض) به برداشتی آکنده از اشکال و خودستیز متمایل شده بودند اگر با این آرایه بدیعی آشناتر بودند، هرگز مرتکب چنان خطایی نمی‌شدند، اما علامه طباطبائی و همراهانش شاید با تکیه بر شناختی که از همین آرایه زبانی داشتند، به برداشتی رسیده‌اند که نه اشکال و پرسشی را بی‌پاسخ می‌گذارد و نه با هیچ مبنای پذیرفته شده علمی تناقضی دارد.

ج. دریافت نکات و لطائف تفسیری از متن قرآن

برخی آرایه‌های علم بدیع صرفاً زیبایی‌آفرین نیستند، بلکه دوسویه‌ای از نشانه بودن و زیبایی هستند. نگاه مفسر به این گونه آرایه‌ها نباید صرفاً نگاهی زیبایی‌جو باشد، بلکه در کنار زیبایی‌جویی از این آرایه‌ها باید به معنایی از آنها نیز توجه شود. در اینجا چند نمونه از آرایه‌هایی را که معناداری‌شان مورد توجه علامه طباطبائی قرار گرفته است، مرور می‌کنیم:

نمونه اول: آرایه «طباق»^{۴۵}

طباق، یعنی آوردن دو کلمه متقابل در متن، یکی از آرایه‌های زیبایی‌ساز زبانی است. امروز در دانش‌های مربوط به زیبایی‌های زبانی درباره زیبایی‌آفرینی طباق بحث‌هایی درگرفته است، اما دانشمندان مسلمان در دانش بدیع بدون ارائه توضیح خاصی این ترفند زبانی را از آرایه‌های کلام دانسته‌اند.

حقیقت آن است که این ترفند زبانی علاوه بر زیبایی‌آفرینی می‌تواند معنادار هم باشد. بنابراین، مفسر نباید از کنار معناداری آن به آسانی عبور کند. علامه طباطبائی^{۴۶} در تفسیر

المیزان از معناداری این ترفند زبانی غفلت نکرده است. این قلم در اینجا به نمونه‌ای از معنایی جناب علامه از این آرایه اشاره می‌کند و بحث تفصیلی درباره معناداری آرایه تضاد را به مجالی مناسب وامی‌گذارد:

«قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مُنْتَهُ تَوْقِدُونَ» (یس: ۸۰).

هرچند کلمه «شجر اخضر» و کلمه «نار» خود به خود تقابل برجسته‌ای ندارند، ارباب بلاغت حتی تقابل بین یک کلمه و لوازم معنای کلمه دیگر را هم از مصادیق تقابل دانسته‌اند؛ به‌طوری‌که مثلاً در آیه خجسته «أَغْرَقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا» (نوح: ۲۵) نیز کلمه «أَغْرَقُوا» را به لحاظ ملازمه‌ای که با آب دارد، با کلمه «نار» متقابل یافته و این آیه را آراسته به آرایه طباق معرفی کرده‌اند.^{۴۶} بر اساس این الگو در این آیه نیز «شجر اخضر» که غیرقابل اشتعال است با «نار» تضاد دلنشینی را سامان داده است. مخاطبان عصر نزول، معاد جسمانی را آن قدر غریب و عجیب می‌دانستند که وقوعش را باور نمی‌کردند، خداوند با این آیه می‌خواهد این ناباوری را از بین ببرد. برای همین در این آیه از هم‌نشینی درخت سبز و آتش تقابل معناداری آفریده تا نشان دهد که در میان افعال خدا کارهایی که به نظر انسان عجیب و غریب می‌رسد کم نیست؛ ساده‌ترین آن همین آتش است که او می‌تواند از درخت سبزی پدیدش آورد.

علامه طباطبائی^{۴۷} که در جای جای تفسیر **المیزان** آرایه تضاد را آستن معنای تعجب یافته، در اینجا هم از تضاد بین «شجر اخضر» و «نار» درمی‌یابد که آیه می‌خواهد انجام‌دادن کارهای «عجیب‌نما» و «غریب‌نما» به دست خداوند را عادی جلوه دهد و از طریق هم‌سان نشان دادن معاد جسمانی با آتش که ساده‌ترین کار خداوند است، از معاد جسمانی غرابت‌زدایی کند و سد ناباوری را در ذهن منکران معاد جسمانی درهم ریزد؛ چنانکه در ذیل آیه می‌نویسد:

«باز آفرینی انسان زنده از یک میت، از پدید آوردن آتش از درخت سبز - که متضاد هستند - عجیب‌تر نیست...»^{۴۷}.

نمونه دوم: تأکید المدح بما يشبه الذم^{۴۸}

آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم» پیش از این تعریف شد. خداوند در آیه ۷۴ سوره توبه (وَمَا تَقْمُوا إِلَّا أَنْ أُغْنَاهُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ) فرموده است: سبب دشمنی کفار با اسلام

فقط این بود که خدا و رسولش آنان را بی‌نیاز کردند (به آنان احسان کردند)! در چنین جمله‌ای شنونده انتظار دارد پس از کلمه «آلّا» یکی از دلایل توجیه‌کننده دشمنی کفار با اسلام بیان شود، اما پس از الا چیزی ذکر می‌شود (أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...) که باید مایه علاقه‌مندی آنان به اسلام و سپاسگزاری آنان از خدا و رسولش می‌شد نه سبب دشمنی آنان. در حقیقت آیه می‌خواهد اشاره کند که خدا و رسول به آنان بدی نکرده‌اند که سبب کینه‌ورزی آنان شود. اگر هم بخواهیم کاری از کارهای خدا و رسول را بد بشماریم که موجب دشمنی آنان شده باشد، شاید همین «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ...» باشد! یعنی وقتی کاری که بتوان آن را بد انگاشت «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ...» بوده، حالا احسان خدا و رسول چه بوده خدا می‌داند. پس، از این اسلوب فهمیده می‌شود که آنان افراد بسیار ناسپاسی بوده‌اند که احسان خدا و رسول را با نقت و دشمنی پاسخ داده‌اند.

از این‌رو، این اسلوب را اگرچه نمی‌توان از موارد «تأکید الذم بما يشبه المدح» دانست، می‌توان خودش را گونه‌ای از «تأکید التقبیح بما يشبه التوجيه» دانست؛ چراکه در اینجا هم خداوند با جمله‌ای که ساختارش با توجیه کین و لجاج مشرکان سازگار است بیان کرده است که منطقی‌ترین سببی که برای توجیه کین و لجاج آنان می‌توان بیان کرد نمک‌نشناسی و ناسپاسی در برابر احسان است! حال دلایل غیرمنطقی‌شان چیست خدا می‌داند.

چنان‌که اسلوب «تأکید الذم بما يشبه المدح» زیبایی‌آفرین و معنادار است، این اسلوب نیز، هم زیبایی‌آفرین است و هم معنادار؛ و چنین است که علامه طباطبائی^۹ از معناداری آن پرده برداشته و توضیح داده است که در این اسلوب خداوند چیزی را به جای ضد خودش ذکر کرده است؛ چون «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ» طبیعتاً باید برای توجیه شکر و سپاس به کار برود نه برای توجیه لجاجت و ستیزه‌جویی. وی سپس در ژرف فهمی همین اسلوب از این اسلوب معنای نکوهشی تهکم‌آمیز را برداشت کرده و درباره تعبیر «أَغْنَاهُمُ اللَّهُ» نوشته است:

فهو من قبيل وضع الشيء موضع ضده؛ وضع فيه الإغناء — وهو بحسب الطبع سبب للرضى و الشكر — موضع سبب النقمة و السخطة كالظلم و الغضب و إن شئت قلت: وضع فيه الإحسان موضع الإساءة، ففيه نوع من التهكم المشوب بالذم؛^۹ این تعبیر، کاریست چیزی به جای متضاد خودش است؛ زیرا در آن، کلمه اغنا — که از اسباب رضایت و شکر است — در جایگاه چیزی مثل ظلم و غضب — که از اسباب نقت و نارضایتی است — به کار رفته است؛ به عبارت دیگر احسان به جای اسائه به کار رفته تا متن دارای معنای "تهکم همراه با سرزنش" باشد.

نمونه سوم: آرایه التفات

التفات این است که متکلم ابتدا صیغه تکلم یا خطاب یا غیبت را بجا به کار ببرد، سپس به گونه‌ای پیش‌بینی نشده سیاق سخن را از صیغه‌ای که به کار برده به صیغه‌ای دیگر تغییر بدهد.^{۵۰}

التفات نیز یکی دیگر از همان دوسویه‌های معنایی و زیبایی در زبان است که غفلت از خود آن موجب خطا در فهم سطحی‌ترین لایه زبان قرآن و غفلت از معناداری آن نیز سبب محرومیت از ژرف‌فهمی متن قرآن کریم می‌شود. علامه طباطبائی^{۵۱} در جای‌جای تفسیر المیزان از این عنصر زبانی سخن به میان آورده و گاه به ژرف‌فهمی معنای آن نیز پرداخته است.

در آیه آغازین سوره خجسته اسراء صنعت التفات به کار رفته است «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» چراکه خداوند متعال ابتدا از خودش به صورت اسم ظاهر (الذی اسری) که در حکم صیغه غایب است یاد کرده، اما در کلمه «بارکنا» از خودش با ضمیر متکلم مع‌الغیر یاد کرده و در پایان آیه هم باز از ضمیر غایب (انه هو السميع) استفاده کرده است.

علامه طباطبائی^{۵۲} در رمزگشایی از معنای این التفات می‌نویسد:

نکته این التفات اشاره به این معنا است که اسراء و آیه‌های بزرگ الهی که در شب معراج به پیامبر نشان داده شد، از ساحت عظمت و کبریای الهی و آستان عزت و جبروت الهی صادر شده است. بنابراین، چنین واقعه‌ای از کارکردهای سلطنت عظمای او و تجلیات خداوند با آیات کبرایش قلمداد می‌شود.^{۵۱}

آنچه در این آیه معنای عظمت و جبروت الهی را می‌رساند، همان جمع بودن ضمیر متکلم (بارکنا) است و در ابتدای امر به نظر می‌رسد التفات از آن جهت که التفات است نقشی در دلالت بر این معنا ندارد، اما علامه در ادامه تصریح می‌کند که اگر این التفات نبود چنین معنایی از متن آیه قابل برداشت نبود.^{۵۲} توضیح این سخن علامه آن است که در اینجا خداوند اگر از همان آغاز همه فاعل‌ها را به صورت جمع به کار برده بود ممکن بود مخاطب معناداری این ضمیر جمع را یا اصلاً نبیند یا به اندازه کافی برجسته نبیند. در حقیقت خداوند با افکندن نوعی دیگرگونی بین فاعل فعل‌ها معناداری ضمیر جمع را در اینجا برای مخاطب برجسته (Agrandissement) کرده و در او این انگیزه را ایجاد کرده است که به معنای ضمیر در کلمه «بارکنا» توجه بیشتری بکند.

د) نقش تخلص در سیاق پژوهی تفسیری

تخلص یکی از ترفندهای شاعرانه شعر عربی است. شاعران عرب شعرشان را درباره هر موضوعی که بود معمولاً با چند بیت عاشقانه - که در اصطلاح خودشان تشبیب نامیده می شد - آغاز می کردند و بعد با ترفندی شاعرانه از این تشبیب عبور می کردند و به موضوع اصلی شعرشان می پرداختند. عبور از این تشبیب آغازین به شکلی بسیار هنرمندانه انجام می شد؛ چندان که خوانندگان غیرحرفه‌ای شعر به راحتی متوجه نمی شدند که دقیقاً در کدام بیت یا مصراع این عبور اتفاق می افتد. چنین عبور هنرمندانه‌ای را که غالباً با نوعی نهان‌روشی و در نتیجه با اغفال خواننده انجام می شد، تخلص می نامیدند. تخلص علاوه بر تشبیب آغازین شعر در جاهای دیگر شعر هم - وقتی شاعر شعرش را از موضوعی به سوی موضوع دیگری می کشاند - روی می داد و موجب زیبایی شعر می شد. در کتب بلاغی در پایان علم بدیع در مبحث سَرَقَات شعریه تخلص یکی از آرایه‌های شعر شمرده می شود.^{۵۳}

تخلص در شعر فارسی هم کاربرد دارد؛ مثلاً در شعری که یکی از شاعران جوان^{۵۴} برای حضرت معصومه علیها السلام سروده است، تخلص هنرمندانه‌ای وجود دارد:

با همین چشمهای خود دیدم زیر باران بی‌امان بانو!

در حرم قطره قطره می افتاد آسمان روی آسمان بانو!

صورتم قطره قطره حس کرده‌ست چادرت خیس می شود اما

به خدا گریه‌های من گاهی دست من نیست مهربان بانو!

گم شده خاطرات کودکی‌ام گریه گریه در ازدحام حرم

باز هم آمدم که گم بشوم، من همان کودکم، همان، بانو!

باز هم مثل کودکی هر سو می‌دوم در رواق تو در تو

دفترم دشت و واژه‌ها آهو.....، گفتم آهو و ناگهان بانو...!

شاعری در قطار قم - مشهد جای می‌خورد و زیر لب می‌گفت:

شک ندارم که زندگی یعنی طعم سوهان و زعفران، بانو!

شاعر در بیت چهارم به بهانه کلمه آهو که در این بیت هیچ ربطی هم به آهوی امام

هشتم علیه السلام ندارد از حرم حضرت معصومه علیها السلام خارج می‌شود و خواننده را سوار قطار قم -

مشهد می‌کند و او را راهی حرم امام رضا علیه السلام می‌کند. این کلمه آهو که گذرگاه دیرباب و

شاعرانه‌ای برای عبور از حرم حضرت معصومه علیها السلام به سوی حرم امام رضا علیه السلام فراهم می‌آورد، همان تخلص هنرمندانه‌ای است که بر شیرینی این شعر می‌افزاید.

قرآن کریم با اینکه مطالبش کاملاً به هم پیوسته‌اند؛ از بیان گسسته‌نمایی بهره برده است. یکی از دشواری‌های تفسیر، یافتن همان پیوستار پنهان و دیرپایی است که مطالب گسسته‌نمای قرآن را به هم پیوند می‌دهد؛ به ویژه برای مفسر سیاق‌گرایی مانند علامه طباطبائی رحمه الله یافتن این پیوستار پنهان دغدغه بسیار مهمی است، چون کشف سیاق‌مندی آیات بدون یافتن این ارتباط میسر نیست.

قرآن کریم در پیوند دادن مطالب متنوعی که در یک سوره طرح کرده، از همین آرایه زیبا (تخلص) بهره برده است. ناآشنا بودن مفسر با این ترفند شاعرانه از آن‌رو، که سبب بیگانگی او با پیوستار آیات قرآن و در نتیجه غفلت او از سیاق‌مندی آیات می‌شود، برداشت‌های تفسیری او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. علامه طباطبائی رحمه الله را به حق باید قهرمان عرصه رمزگشایی از بیان گسسته‌نمای قرآن دانست. وی در تفسیر *المیزان* بیش از بیست مرتبه از طریق آرایه تخلص پیوستار نهان شده در بیان گسسته‌نمای قرآن را یافته است^{۵۵} تا بتواند پس از دستیابی به سیاق آیات به تفسیرشان بپردازد.

در آیه «وَكَتَبْنَا لَهُ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أَصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحِمْتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف: ۱۵۶-۱۵۷) پیوستار آیات ابهامی دارد که موجب دشواری فهم آن می‌شود. علامه طباطبائی رحمه الله بر آن است که خداوند در آیه ۱۵۶ در پاسخ به مناجات موسی از خودش با ضمیر متکلم یاد کرده (عَذَابِي... وَرَحِمْتِي) تا نشان دهد که در پاسخ دادن به مناجات بندگانش خودش به تنهایی و بی واسطه سخن می‌گوید، اما در پایان این آیه «الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» که سخن را به یادکرد از عظمت نشانه‌های خود کشانده، با تبدیل ضمیر مفرد به ضمیر جمع (التفات) که نشانه عظمت او است، به عظمت آیاتش اشاره کرده است.^{۵۶} علامه در اینجا علاوه بر اینکه از طریق آرایه التفات به ژرف‌فهمی آیه پرداخته، همین التفات را وسیله‌ای برای عبور هنرمندانه (حسن تخلص) از آیه ۱۵۶ به آیه

۱۵۷ نیز یافته و بدین ترتیب از طریق یافتن پیوستار آیات، سیاق آیات را کشف کرده است. وی در این باره نوشته است:

التفاتی که در جمله «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» به کار رفته... ظاهراً نکته‌اش این است که خداوند می‌خواهد این آیه را به آیه بعدی... متصل کند... پس اینکه فرمود: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» و نفرمود: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِي يُؤْمِنُونَ» برای این است که به نحو لطیفی آیات بعدی را با آیات قبل از این آیه متصل کند و این یکی از شگفت‌انگیزترین سیاق‌های قرآن است. دقت کنید که جای دقت است.^{۵۷}

نتیجه‌گیری

۱. بازخوانی سرگذشت دانش بدیع نشان می‌دهد که نمی‌توان گستره این دانش را به همان چند آرایه‌ای که در پایان کتب بلاغی درج شده محدود انگاشت، بلکه باید این دانش را دارای هویتی مستقل و قلمروی گسترده دانست. چنین برداشتی از علم بدیع موجب می‌شود اثبات ادعای «بی‌تأثیری این دانش در دانش تفسیر» بسیار دشوار شود.
 ۲. خوانش دقیق عبارات موجود در کتب پیشوایان علوم قرآنی نشان می‌دهد که آنان نیز اثرگذاری دانش بدیع را در دانش تفسیر هرگز نفی نکرده‌اند.
 ۳. از آنجا که آرایه‌های زبانی متن، با سایه‌ها و لایه‌های معنایی متن در هم تنیده‌اند، بدون توجه جدی به زیبایی‌های یک متن زیبا نمی‌توان معنای آن را به صورت کامل صید کرد.
 ۴. علامه طباطبائی^{۵۸} در جای‌جای تفسیر المیزان متن فهمی قرآنی خود را با تکیه بر آرایه‌شناسی زبانی به سامان رسانده است. از میان آرایه‌هایی که در فهم آیات مورد استفاده وی قرار گرفته می‌توان به التفات، حسن تخلص، تأکید المدح بما یشبه الذم، طباق و... اشاره کرد که در این میان سیاق‌گرایی گسترده این مفسر فرزانه موجب روی‌آورد وسیع وی به آرایه حسن تخلص نیز شده است.
- چهار نکته مذکور ما را به این نتیجه می‌رساند که هرچند برخی محققان هم‌روزگار ما با رد کارکرد تفسیری دانش بدیع ارزش این دانش را در زیبایی‌شناسی قرآن حصر کرده‌اند، این حصرگرایی ادعای پذیرفته‌ای نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمدبن مکرم این منظور، *لسان العرب*، ج ۸، ص ۶.
۲. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، *المختصر*، ج ۲، ص ۱۳۶.
۳. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۱۹ - ۲۵۲؛ احمد هاشمی، *جواهر البلاغة*، ص ۳۵۹ - ۳۶۷.
۴. مثلاً در جمله «إن زيدا قائم»، معنای اولیه همان اسناد قیام مؤکد به زید است، اما با توجه به اینکه گوینده با تأکید کردن می‌خواهد انکار و تردید مخاطب را از بین ببرد همین رد انکار و تردید مخاطب معنای ثانویه است. برای آشنایی بیشتر با چستی معنای ثانویه، ر.ک: احمد هاشمی، همان، ص ۳۹؛ عبدالحکیم سیالکوتی، *حاشیة السیالکوتی علی المطول*، ص ۴۱.
۵. ر.ک: شوقی ضیف، *تاریخ و تطور علم بلاغت*، ص ۴۳۰؛ اسماعیل سعادت، *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۱، ص ۷۴۰.
۶. وی از نواغ توانای شیعی و دارای قریحه‌ای سرشار در ادب، و صاحب کتاب‌های *الحدائق الندیة فی شرح الصمدیة و الطراز الاول* و کتاب فاخر *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین* علیه السلام است که به‌مثابه دایرةالمعارفی ارزشمند در شرح صحیفه سجادیه علیه السلام از خامه شاعرانه او تراویده است.
۷. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *تسنیم*، ج ۱، ص ۵۲۳.
۸. به عنوان نمونه ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۴، ص ۲۱۴؛ سیدحسین بروجردی، *تفسیر الصراط المستقیم*، ج ۱، ص ۱۸۴؛ محمدعلی الصابونی، *التيبان فی علوم القرآن*، ص ۱۵۹ و ۱۶۱، محمدحسین الذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ج ۱، ص ۲۶۷؛ سیدمحمود آلوسی، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، ص ۶؛ ابراهیم ابیاری، *الموسوعة القرآنية*، ج ۹، ص ۲۰.
۹. بدرالدین زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۴۲۱ (النوع الحادی و العشرون).
۱۰. در این مورد اصولیان را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: عده‌ای معانی و بیان را از شرایط کمال اجتهاد دانسته‌اند، ولی بدیع را حتی در شرایط کمال آن نیز نشموده‌اند؛ عده‌ای دیگر معانی و بیان را از شرایط اجتهاد و بدیع را از شرایط کمال اجتهاد دانسته‌اند؛ اما عده‌ای مانند شیخ حر عاملی حتی بدیع را هم از شرایط اجتهاد دانسته‌اند (ر.ک: شیخ حر عاملی، *الفوائد الطوسية*، ص ۴۱۹؛ وحید بهبهانی، *الفوائد الحائرية*، ص ۳۴۱؛ سیدمحمد مجاهد، *مفاتيح الأصول*، ص ۵۷۲ و ۵۷۳).
۱۱. مانند زمخشری در دیباجة کشاف؛ ر.ک: محمود زمخشری، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج ۱، ص ۲.
۱۲. جلال‌الدین سیوطی، *التحیر فی علم التفسیر*، ص ۵۲؛ همچنین ر.ک: سیدمحمود آلوسی، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، ص ۶ و ۷.
۱۳. سیدمحمود آلوسی، همان، ج ۱، ص ۷.
۱۴. محمود رجبی، *روش‌شناسی تفسیر*، ص ۳۳۵ و ۳۴۸.
۱۵. ر.ک: ولی‌الله نقی‌پورفر، مقاله «تدبر در قرآن».
۱۶. تعبیر «فیها دار الخلد» در قرآن کریم فقط در آیه کریمه «ذلک جزاء أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جزاء بما كانوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (فصلت: ۲۸) به کار رفته است که در آنجا سخن از بهشت نیست، بلکه سخن از دوزخ است!

۱۷. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۴۹۶.
۱۸. زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۱۹۸.
۱۹. محمدطاهر ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۴۷.
۲۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۳۸۸ و ۳۸۹.
۲۱. شاعران عرب گاه از مضامین شعر یکدیگر در شعر خود استفاده می‌کردند. در نقد شعر عربی این امر گاه نه تنها امری ناپسند نبود، بلکه از زیبایی‌های شعر نیز شمرده می‌شد. دانش بدیع این مباحث را در ذیل عنوان سرقات شعریه واکاوی می‌کند. در سرقات شعریه افزون بر سرقت‌های ناپسند و سرقت‌های پسندیده از دیگر آرایه‌های اختصاصی شعر، مانند حسن تخلص نیز بحث می‌شود.
۲۲. ر.ک: محمود زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۱۴۳.
۲۳. ر.ک: محمد ابوموسی، البلاغة القرآنية فی تفسیر الزمخشری و أثرها فی الدراسات البلاغیة، ص ۲۳۵.
۲۴. جلال‌الدین سیوطی، التحبیر فی علم التفسیر، ص ۵۲؛ سیدمحمد آلوسی، روح المعانی، ج ۱، ص ۶ و ۷.
۲۵. ر.ک: محمود زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۱۴۳.
۲۶. ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، التحبیر فی علم التفسیر، ص ۴۹۰.
۲۷. همو، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۲۱۴.
۲۸. شیخ حر عاملی، الفوائد الطوسیة، ص ۴۱۹.
۲۹. ر.ک: محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، ص ۱۰ و ۱۱.
۳۰. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۸۴ - ۲۸۶.
۳۱. با این حال شگفت آنکه وی در شمارش علوم مورد نیاز مفسر نه از معانی و بیان سخن می‌گوید و نه از بدیع! (ر.ک: محمدهادی معرفت، تفسیر و مفسران، ج ۱، ص ۵۱ - ۶۰). در مبحث زیبایی‌شناختی و اعجاز ادبی قرآن هم وقتی به آرایه‌های علم بدیع می‌رسد تنها از تأثیر این علم در زیبایی‌شناسی قرآن سخن می‌گوید (ر.ک: همو، التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، ص ۵۹۳ - ۶۰۴).
۳۲. ر.ک: احمد هاشمی، جواهر البلاغة، ص ۳۱۲ و ۳۱۳.
۳۳. ر.ک: محمدفاضل لنکرانی و شهاب‌الدین اشراقی، آية التطهير رؤية مبتكرة، ص ۷۹ - ۸۴.
۳۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طهرانی، مهر تابان، ص ۲۱۰ و ۲۱۱.
۳۵. ر.ک: احمد هاشمی، جواهر البلاغة، ص ۳۱۲.
۳۶. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۲۷۰.
۳۷. ر.ک: احمد هاشمی، همان، ص ۳۱۰.
۳۸. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۹، ص ۹۶.
۳۹. رأی این مفسران را ابوالفتوح رازی در تفسیر خود نقل کرده است (ر.ک: ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۳۳۶).
۴۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۴، ص ۳۸۴.
۴۱. ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۱۶۸.

۴۲. ر.ک: همان، ج ۱۰، ص ۳۲۳.
۴۳. جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۳، ص ۲۹۹.
۴۴. ر.ک: همان.
۴۵. ر.ک: احمد هاشمی، *جواهر البلاغة*، ص ۳۱۳.
۴۶. ر.ک: خطیب قزوینی و دیگران، *شروح التلخیص*، ج ۴، ص ۲۸۷.
۴۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، ص ۱۱۲.
۴۸. سعدالدین تفتازانی، *مختصر*، ج ۲، ص ۱۷۷.
۴۹. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۹، ص ۳۴۰ و ۳۴۱.
۵۰. سکاکی تعریف وسیع‌تری برای التفات ارائه کرده بود. او افزون بر این جایی را که در آن صیغه تکلم یا خطاب یا غیبت از همان نخست به صورت غیرمنتظره به کار برود و تغییری هم روی ندهد هم التفات نامیده بود (ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۳، ص ۲۸۹).
۵۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۳، ص ۷.
۵۲. ر.ک: همان.
۵۳. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۲، ص ۲۴۷.
۵۴. سیدحمید برقی.
۵۵. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱ ص ۴۳، ۱۲۲؛ ج ۲ ص ۴۳۷؛ ج ۴ ص ۹۱؛ ج ۷ ص ۲۶۸؛ ج ۸ ص ۲۰، ۱۱۳، ۲۷۲، ۲۸۸؛ ج ۱۲ ص ۱۰، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۹۸؛ ج ۱۴ ص ۲۴۴؛ ج ۱۶ ص ۳۸۱؛ ج ۱۸ ص ۶۲؛ ج ۱۹ ص ۲۶۸، ۲۶۳؛ ج ۲۰ ص ۳۸، ۱۹۹، ۲۲۹.
۵۶. همان ج ۸ ص ۲۷۷.
۵۷. «وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» وَمَا فِيهِ مِنَ الْعُدُولِ مِنَ التَّكَلُّمِ وَحْدَهُ - السِّيَاقُ السَّابِقُ - إِلَى التَّكَلُّمِ مَعَ الْغَيْرِ فَالظَّاهِرُ أَنَّ النِّكْتَةَ فِيهِ إِيجَادُ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ هَذِهِ الْآيَةِ وَالْآيَةِ التَّالِيَةِ الَّتِي هِيَ نَوْعٌ مِنَ الْبَيَانِ لِهَذِهِ الْجُمْلَةِ أَعْنَى قَوْلِهِ: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» فَإِنَّ الْآيَةَ التَّالِيَةَ - كَمَا سَيَجِيءُ - بِمَنْزِلَةِ الْمَعْتَرِضَةِ مِنَ النَّاتِجَةِ الْمَأْخُوذَةِ فِي ضَمَنِ الْكَلَامِ الْجَارِي، وَسِيَاقُهَا سِيَاقٌ خَارِجٌ عَنِ سِيَاقِ هَذِهِ الْقِطْعَةِ الْمَعْتَرِضَةِ لِلْمُشَافَهَةِ وَالْمُنَاجَاةِ بَيْنَ مُوسَى وَبَيْنَهُ تَعَالَى رَاجِعٌ إِلَى السِّيَاقِ الْأَصْلِيِّ السَّابِقِ الَّذِي هُوَ سِيَاقُ الْمُتَكَلِّمِ مَعَ الْغَيْرِ. فَيَتَبَدَّلُ «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» إِلَى قَوْلِهِ: «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» يَتَّصِلُ الْآيَةُ التَّالِيَةُ بِسَابِقَتِهَا فِي السِّيَاقِ بِنَحْوِ لَطِيفِ فَافْهَمْ ذَلِكَ وَتَدَبَّرْ فِيهِ فَإِنَّهُ مِنْ أَعْجَبِ السِّيَاقَاتِ الْقُرْآنِيَةِ (همان، ج ۸ ص ۲۷۷ و ۲۸۸).

منابع

- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ، ۱۴۲۰ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
- ابوموسی، محمد، *البلاغة القرآنية فی تفسیر الزمخشري و أثرها فی الدراسات البلاغیة*، القاهرة، مكتبة وهبه، ۱۹۸۸/۱۴۰۳.
- أبیاری، ابراهیم، *الموسوعة القرآنية*، بیروت، مؤسسة سجل العرب، ۱۴۰۵ ق.
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- بروجردی، سید حسین، *تفسیر الصراط المستقیم*، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶ ق.
- تفتازانی، سعدالدین، *المختصر*، قم، منشورات دارالحکمه، بی تا.
- الذهبی، محمد حسین، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- رازی ابوالفتح، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- رجبی، محمود و دیگران، *روش شناسی تفسیر*، قم، الهادی، ۱۳۷۹.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م.
- زمخشري محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج سوم، بیروت دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق
- سعادت، اسماعیل، *دانش نامه زبان و ادب فارسی*، تهران، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۴.
- السیالکوتی، عبدالحکیم، *حاشیة السیالکوتی علی المطول*، قم، منشورات الرضی، بی تا.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الإتقان فی علوم القرآن*، قم، منشورات شریف رضی، بی تا.
- ____، *التحیر فی علم التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ ق.
- الصابونی، محمد علی، *التبیان فی علوم القرآن*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵.
- الضیف، شوقی، *تاریخ و تطور علوم بلاغت*، ترجمه: محمدرضا ترکی، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- طهرانی، سید محمد حسین، *مهر تابان*، بی جا، باقرالعلوم، بی تا.
- عاملی، شیخ حرّ، *الفوائد الطوسیة*، قم، المطبعة العلمیة، ۱۴۰۳ ق.
- فاضل لنکرانی، محمد و شهاب الدین اشراقی، *آیة التطهیر رؤیة مبتكرة*، بی جا، بی نا، ۱۴۱۶/ ۱۹۹۵.
- قزوینی (خطیب)، جلال الدین عبدالرحمان و دیگران، *شروح التلخیص*، بیروت، دار الإرشاد الإسلامی، بی تا.
- مجاهد، سید محمد، *مفاتیح الأصول*، قم، مؤسسة آل البيت ﷺ، بی تا.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- معرفت محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسة التمهید، ۱۳۷۹.
- ____، *التمهید فی علوم القرآن*، ج دوم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- بهبهانی، وحید، *الفوائد الحائریة*، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ ق.

هاشمی، احمد، *جواهر البلاغة*، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۰ ق.

نقی‌پورفر، ولی‌الله، مقاله «تدبر در قرآن».

نقش دانش اصول فقه در تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی

حسن صادقی*

چکیده

از دیدگاه علامه طباطبائی دانش اصول فقه در تفسیر قرآن و رسیدن به معنا و مراد خدای متعال از واژگان و جمله‌های قرآن کریم تأثیر چشمگیر و بسزایی دارد. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی نگارش یافته و هدف آن، ارائه و تبیین موارد و میزان نقش‌آفرینی دانش اصول فقه در تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی است. در این پژوهش موارد و میزان تأثیر دانش اصول فقه در تفسیر و نیز برخی از کاربردهای عینی و عملی دانش اصول فقه در تفسیر قرآن به‌ویژه در غیر آیات الاحکام را از دیدگاه ایشان به‌اختصار ذکر می‌کنیم.

از دیدگاه علامه طباطبائی دانش اصول فقه در سه بخش مبانی تفسیر، قواعد تفسیر، و منابع تفسیر نقش‌آفرین است و از میان بخش‌های یادشده، بیشترین تأثیر مربوط به بخش قواعد تفسیر است.

کلیدواژه‌ها: اصول فقه، تفسیر قرآن، علامه طباطبائی، مبانی تفسیر، قواعد تفسیر، منابع تفسیر.

مقدمه

دانش اصول فقه از علومی است که مفسر قرآن بدان نیازمند است و مباحث بسیاری از این منظومه معرفتی در رسیدن به مقصود خدای متعال از الفاظ و جمله‌های قرآن کریم نقش می‌آفریند.

به نظر علامه طباطبائی تفسیر اجتهادی قرآن، به آگاهی از دانش اصول فقه وابسته است و آگاهی نداشتن یا پایبند نبودن به آن، سبب بدفهمی آیات قرآن کریم می‌شود.

این مقاله درصدد تبیین نقش دانش اصول فقه در تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی است و این امر را در سه حوزه مبانی، قواعد و منابع تفسیر پی خواهد گرفت و برخی از کاربردهای عینی و عملی دانش اصول فقه در تفسیر قرآن را، به‌ویژه در غیر آیات الاحکام، نشان خواهد داد. نقش اصول در تفسیر از منظر علامه بزرگوار چندان در کانون اهتمام پژوهشگران نبوده و تنها در ضمن برخی از آثار مربوط به روش تفسیر ایشان نکات پراکنده‌ای یافت می‌شود.^۱

روش تحقیق در این مسئله، توصیفی - تحلیلی است و برای گزارش و تبیین دیدگاه علامه سخنان صریح و نیز تحلیل عمل تفسیری ایشان در مد نظر می‌باشد.

برای «اصول فقه» تعاریف متنوعی ذکر شده است، از جمله گفته‌اند: «اصول فقه قواعد آلی است که ممکن است در کبرای استنتاج احکام کلی فرع‌الهی یا وظیفه عملی واقع شود».^۲ اصول فقه، منطق فقه است و چگونگی تفکر درست فقهی را در استنباط احکام می‌آموزد. از این رو، فایده و هدف نخستین آن، قدرت یافتن بر استنباط احکام شرعی است.^۳ بخش الفاظ دانش اصول در فهم هر متنی کاربرد دارد؛ از این رو، اصول فقه در دانش‌های مختلفی که مبتنی بر فهم متن است به کار می‌آید. از آنجا که قرآن نیز متنی عربی است و به زبان عقلا می‌باشد و در دانش اصول قواعد محاوره عقلا بیان می‌شود، این دانش در تفسیر کاربرد وسیعی می‌یابد. اصول فقه، هم برخی از مبانی تفسیر قرآن را تبیین می‌کند و هم قواعد تفسیر قرآن را روشن می‌سازد و هم برخی از منابع تفسیر را می‌شناساند.

تفسیر از ریشه «فسر» گرفته شده و «فسر» به معنای بیان، روشن ساختن، جدا کردن، آشکار ساختن امر پنهان، آشکار ساختن امر معقول و مانند آن است.^۴ به نظر می‌رسد معنای اصلی این واژه، بیان و روشن ساختن است و معناهای دیگر به این معنا برمی‌گردد.^۵

علامه طباطبائی تفسیر را این چنین تعریف می‌کند: «تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدلول‌های آنها است».^۶

در اینکه در تعریف علامه تفسیر دارای چند مرحله شمرده شده میان صاحب‌نظران اختلاف هست،^۷ ولی از آنجا که قطعاً بیان مراد استعمالی و کشف مراد جدی از مراحل تفسیر است، ما در این نوشتار دو مرحله مزبور را لحاظ خواهیم کرد.

۲. ضرورت آگاهی از اصول فقه در تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی

هرچند در *المیزان* عبارت صریحی نمی‌بینیم که بیانگر ضرورت اصول فقه در تفسیر باشد ولی استفاده فراوان ایشان از آن در تفسیر بیانگر ضرورت این دانش در تفسیر قرآن است. ایشان آشکارا در موارد فراوانی قواعد اصول فقه را مبنای تفسیر قرار داده‌اند و در موارد متعددی بی‌آنکه صریحاً برداشت خود را از آیه بر اصول فقه مبتنی کنند، از قواعد اصول فقه استفاده کرده‌اند و این امر بر شخص آشنا با دانش اصول فقه پوشیده نخواهد بود.

۳. موارد تأثیر دانش اصول فقه در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی

در باور علامه دانش اصول فقه در سه بخش مبانی، قواعد و منابع تفسیر تأثیر دارد. ما در ادامه با لحاظ مباحثی از این دانش که تأثیر روشن‌تری در تفسیر دارد، نقش اصول در تفسیر را در سه حوزه مزبور بیان خواهیم کرد.

۳-۱. تنقیح مبانی تفسیر

مبانی تفسیر، اصول بنیادینی است که هر نوع موضع‌گیری درخصوص آنها، موجودیت تفسیر یا قواعد آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مباحثی از قبیل اعجاز قرآن و ابعاد آن، مصونیت قرآن از تحریف، امکان دستیابی به مراد خداوند و زبان قرآن، از مبانی تفسیر به‌شمار می‌آیند.^۸ به تعبیر دقیق‌تر، قواعد تفسیر از یک سلسله هست‌ها و نیست‌ها سرچشمه می‌گیرد که آنها را مبانی تفسیر می‌نامند. بنابراین، مبانی تفسیر، اصول بنیادین غیرهنجاری مربوط به متن قرآن، پدیدآورنده آن، فهم و تفسیرکننده آیات و ماهیت فهم و تفسیر قرآن و حقیقت معنا است که به‌طور مستقیم یا باواسطه در نحوه تفسیر آیات مؤثر می‌باشد.^۹

مبانی در یک تقسیم^{۱۰} به مبانی صدور و مبانی دلالتی تقسیم می‌شود. مبانی صدور، صدور قرآن از سوی خداوند را ثابت می‌کنند، مانند اعجاز قرآن، وحیانی بودن الفاظ و معانی قرآن و عصمت پیامبر در دریافت و ابلاغ قرآن. مبانی دلالتی اموری هستند که عمل

تفسیر با آنها شکل می‌گیرد و روش تفسیر را آماده می‌کنند، مانند نیاز به تفسیر و امکان فهم و تفسیر قرآن.^{۱۱}

مبانی صدور در دانش اصول فقه بررسی نمی‌شود و در دانش‌های دیگر مانند کلام و علوم قرآن از آنها بحث به میان می‌آید. ولی برخی از مبانی دلالتی در اصول فقه محور بحث قرار می‌گیرد. از دیدگاه علامه مبانی متعددی مانند «امکان و جواز تفسیر»، «روشمندی تفسیر»، «معناداری گزاره‌های قرآن»، «معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن» و «تعیین معنایی گزاره‌های قرآن» از دانش اصول فقه قابل استفاده است؛ ولی از آنجا که مبانی «نزول قرآن» به زبان عرف عام عقلا به صراحت و نسبتاً زیاد در اصول بررسی شده است، تنها از این مبنا بحث و در ضمن آن به چند مبنای دیگر اشاره خواهیم کرد.

۱-۳. نزول قرآن به زبان عرف عام عقلا

منظور از نزول قرآن به زبان عرف عام عقلا آن است که خدای متعال در قرآن کریم با روش معمولی و متعارف میان عقلا سخن گفته است. البته قرآن به این روش بسنده نکرده و در عین استفاده از روش عام عقلا در سخن گفتن، دارای روش خاصی است که از ویژگی‌هایی همچون آمیختگی موضوعات، ذو اضلاع بودن، ذو مراتب بودن، اشتغال بر معارف فراعرفی و جهانی و جاودانه برخوردار است.^{۱۲}

دانشمندان اصول برآن‌اند که روش قرآن کریم، روش عام عقلایی است، مگر در جایی که خلاف آن ثابت شود و در بحث «حجیت ظواهر قرآن»^{۱۳} به این امر تصریح کرده‌اند. مشهور بین دانشمندان اصول «حجیت ظواهر قرآن» است؛^{۱۴} همان‌گونه که علامه طباطبائی نیز بدان عقیده دارند.^{۱۵} یکی از دلایل مهم حجت ظواهر، سیره عقلا است که خدای متعال مطابق روش عقلا قرآن را نازل کرده است. سیره قطعی عقلایی در بیان مراد اعتماد به ظواهر است و خداوند متعال این بنا را امضا کرده و در خطاباتش به آن عمل نموده است؛ زیرا اگر روش خاص و متفاوتی داشت، آن را بیان می‌کرد. از بیان و عمل نکردن به روش دیگر روشن می‌شود که روش خداوند متعال همان روش عقلا است.^{۱۶} بنابراین، می‌توان از ظواهر کتاب به مقصود خدای متعال پی برد.

علامه طباطبائی با توجه به همین مبنا، ظواهر آیات را مبنای تفسیر قرار می‌دهد و از ظاهر آیه بهره فراوانی می‌برد؛^{۱۷} جز در موردی که دلیل قطعی بر خلاف ظاهر باشد. برای مثال، در تفسیر آیه «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق: ۳۰) که ظاهر آیه

خطاب به خود جهنم است، مخاطب سخن و نیز جواب دهنده را جهنم بیان می‌کند و در نقد کسانی که مخاطب و پاسخ دهنده را «خازنان جهنم» دانسته‌اند،^{۱۸} چنین می‌نویسد: «این سخن، خلاف ظاهر است، و سخن، برخلاف ظاهر حمل نمی‌شود جز با دلیل».^{۱۹}

۳-۲. شناسایی قواعد تفسیر

قواعد تفسیر مجموعه ضوابطی کلی است که مفسر باید بر طبق آنها به تفسیر قرآن بپردازد.^{۲۰} در دانش اصول فقه، قواعد بسیاری برای فهم متن ارائه شده است که در فهم قرآن نیز همچون هر متن دیگر کاربرد دارند. قواعد تفسیر را می‌توان به دو قسم کلی تقسیم کرد: ۱. قواعد شناخت معنای واژگان و جمله‌های قرآن کریم؛ ۲. قواعد شناخت مراد خدای متعال از واژگان و جمله‌های قرآن کریم.

۳-۲-۱. قواعد شناخت معنای واژگان و جمله‌های قرآن کریم

منظور از «معنا» در این بخش، مراد و مدلول استعمالی است؛ یعنی آنچه از لفظ در مقام استعمال اراده شده است، چه به‌طور جد اراده شده باشد یا نه.^{۲۱} در این قسمت، مهم‌ترین قواعد مرتبط با مدلول استعمالی واژگان و جمله‌های قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبائی ذکر می‌شود.

۳-۲-۱-۱. معنای هیئت افرادی و جمله

الف. معنای هیئت افرادی

هیئت افرادی، هیئت یک کلمه و معنای آن مدلولی است که ترکیب خاص کلمه آن را اقتضا می‌کند.^{۲۲} برای مثال، واژه‌های «عالم» و «معلوم» از حروف «ع-ل-م» به معنای «دانستن» است و ترکیب این حروف به صورت‌های یادشده، به معنای «دارای دانش» و «دانسته شده» است. مهم‌ترین بحث درباره هیئت افرادی کلمه،^{۲۳} بحث از مشتق است که به اختصار آن را طرح می‌کنیم.

مشتق در دانش اصول فقه با اصطلاح دانش صرف تفاوت دارد. مشتق در دانش صرف، لفظی است که از لفظ دیگر گرفته شده باشد، مانند «عالم»، «معلوم» و «علیم» که از لفظ «علم» گرفته شده است.^{۲۴} مشتق در دانش اصول فقه اسمی است که بر ذات حمل شود و از آن حکایت کند؛ مانند اسم فاعل، اسم مفعول، اسم مکان، اسم آلت و شبیه این امور از جوامد که بر ذات حمل می‌شوند، مانند زوج و زوجه.^{۲۵}

دانشمندان اصول در حقیقی بودن اطلاق مشتق بر ذات به لحاظ حال تلّبس (نسبت به گذشته باشد یا حال یا آینده) و بر ذاتی که بالفعل به مبدأ تلّبس داشته باشد، اتفاق نظر دارند. همچنین در مجازی بودن اطلاق مشتق بر ذات به لحاظ حال نسبت و اسناد - که غالباً حال نطق است - پیش از تلّبس، مانند اطلاق «مجتهد» بر شخصی که بعداً مجتهد خواهد شد، اتفاق دارند.

یگانه صورتی که مورد بحث است، اطلاق مشتق بر ذاتی است که مبدأ از آن زایل شده است، مانند اطلاق «قاضی» بر شخصی که در گذشته قاضی بود و هم‌اکنون قاضی نیست. مشهور بین دانشمندان اصول آن است که چنین اطلاقی مجازی است.^{۳۶} علامه طباطبائی نیز همین اعتقاد را دارند.^{۳۷}

گفتنی است از آنجا که اصل در استعمال، حقیقی بودن آن است و کاربرد مجازی به قرینه نیاز دارد، اصل در مشتق نیز، کاربرد آن معنای حقیقی است.

علامه طباطبائی در موارد متعددی، از قاعده یاد شده بهره گرفته‌اند، از جمله ذیل آیه «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه: ۴۹) می‌فرمایند: «ممکن است از آیه فهمیده شود که احاطه، فعلی است، نه استقبالی».^{۳۸} مؤید این استدلال آن است که براساس روایات، بهشت و جهنم هم‌اکنون موجود است.^{۳۹}

مبنای این تفسیر، همان قاعده مشتق است که در اصول ثابت شده است. برخی از مفسران به ابتدای این تفسیر بر معنای مشتق که در اصول بیان می‌شود، تصریح کرده‌اند.^{۴۰}

ب. معنای هیئت جمله

هیئت جمله هیئتی است که به مجموع دو یا بیش از دو کلمه استوار است؛ به گونه‌ای که مجموع آنها دارای مدلولی است که این مدلول برای مفردات آنها در حال جداگانه وجود ندارد.^{۴۱} برای مثال، جمله «زید ضارب» بر نسبت زدن به زید (قیام صدوری زدن به زید) دلالت می‌کند، به گونه‌ای که این معنا از تک‌تک این دو کلمه فهمیده نمی‌شود.

جمله تامه^{۴۲} به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. جمله انشایی؛ ۲. جمله اخباری. برای رعایت اختصار تنها به ذکر معنای هیئت جمله انشایی بسنده می‌کنیم. هیئت امر و نهی جزء هیئت‌های انشایی مهمی است که مدلول آن در دانش اصول فقه محور بحث قرار گرفته است. منظور از هیئت امر در این بحث، هر صیغه‌ای است که بر طلب و برانگیختن دلالت

می‌کند، از قبیل صیغهٔ اِفعال، و مضارع مقرون به لام امر.^{۳۳} منظور از هیئت نهی، هر صیغه‌ای است که بر طلب ترک فعل دلالت کند، مانند «لاتفعل»، و «ایاک ان تفعل».^{۳۴}

به نظر مشهور دانشمندان اصول، صیغهٔ امر بدون هیچ قرینه، حقیقت در وجوب و ظاهر در آن است.^{۳۵} و صیغهٔ نهی حقیقت در حرمت است و در صورت نبود قرینه بر کراهت یا ارشاد، بر حرمت دلالت می‌کند.^{۳۶}

علامه طباطبائی نیز به این دیدگاه اعتقاد دارند. ایشان در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (بقره: ۲۰۸) می‌فرمایند: «... با توجه به اینکه خطاب به مؤمنان است و آنان همگی به دخول در سِلْم امر شده‌اند، این امر متعلق به مجموع و هریک از اجزای آن است. پس آن [دخول در سلم] بر هر مؤمنی واجب است و نیز بر همه واجب است که در آن، اختلاف نکنند و امر را به خدا و رسولش ﷺ تسلیم کنند...».^{۳۷}

همچنین در ذیل آیه «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ» (انعام: ۱۵۲) می‌فرمایند: «نهی از نزدیک شدن به مال یتیم برای دلالت بر تعمیم است. پس خوردن مال یتیم و نیز به کار بردن آن تصور می‌شود و این نهی امتداد دارد و حرمت تداوم دارد تا آنکه یتیم به مرحلهٔ رشد برسد».^{۳۸}

۳-۲-۱-۲. معنای التزامی واژه و جمله

واژه دارای سه نوع دلالتِ مطابقی، تضمینی و التزامی است. هرگاه لفظ بر تمام آنچه بر آن وضع شده دلالت کند، دلالتِ مطابقی نامیده می‌شود و چنین مدلولی مطابقی است، مانند معنای کتاب که لفظ کتاب بر آن کند. دلالتِ تضمینی دلالتِ لفظ بر بخشی از معنای موضوع له آن است و چنین مدلولی مدلول تضمینی نامیده می‌شود؛ مانند معنای برگ به تنهایی یا جلد به تنهایی که لفظ کتاب بر آن دلالت کند. هرگاه لفظ بر معنایی خارج از معنای موضوع له دلالت کند، درحالی که لازمهٔ آن باشد، دلالتِ التزامی گفته می‌شود و چنین مدلولی التزامی نامیده می‌شود؛ مانند معنای قلم که لفظ دوات بر آن دلالت کند.^{۳۹}

چنان که گاهی مفردات دارای دلالت و مدلول مطابقی و التزامی‌اند، گاهی جمله نیز دارای این دو نوع دلالت و مدلول است. برای مثال، استادی به شاگردان خود می‌گوید: «به هر کسی این مسئله را حل کند، فلان جایزه را می‌دهم». مدلول مطابقی جمله روشن است. مدلول التزامی آن این است که «هر کسی این مسئله را حل نکند، جایزه به او تعلق نمی‌گیرد».

توجه به مدلول التزامی، موجب استفاده بیشتر از واژگان می‌شود و این قاعده در آیات قرآن کریم تأثیر فراوانی دارد؛ زیرا خدای متعال که به لوازم سخن آگاهی کامل دارد، لوازم را در نظر داشته است. از این رو، توجه مفسر به این لوازم، موجب استفاده بیشتر از آیات قرآن کریم می‌شود. هرگاه مفسر به لوازم سخن بی‌توجه باشد و تنها به مدلول‌های مطابقی بسنده کند، از بسیاری از معارف قرآنی محروم می‌شود. بنابراین، لازم است هر مفسری به انواع مدلول‌های آیات توجه کند. با توجه به اهمیت این قاعده در اصول فقه و تفسیر قرآن، معانی التزامی واژگان و جمله‌ها (مفهوم‌های شرط، وصف، غایت، حصر، عدد، لقب، زمان، مکان) مورد بحث قرار گرفته است که از میان آنها تنها به دو معنا (مفهوم شرط و لقب) می‌پردازیم. مفهوم شرط از دیدگاه بیشتر دانشمندان اصول پذیرفته است و مفهوم لقب، مورد انکار بیشتر دانشمندان.

الف. مفهوم شرط

مفهوم در اینجا در مقابل منطوق است و منظور از آن عبارت است از: معنایی که لفظ بر آن دلالت کند، بی‌آنکه در محل نطق باشد، «ما دل علیه اللفظ لا فی محل النطق».^{۴۰} منظور از «لا فی محل النطق»، دلالت لفظ بر معنایی است که به واسطه معنای مستعمل‌فیه فهمیده می‌شود.^{۴۱} برای نمونه، معنای مستعمل‌فیه در جمله «ان جائک زید فاکرمه؛ اگر زید پیش تو آمد، به او اکرام کن»، لزوم اکرام زید در صورت آمدن است. این معنا واسطه می‌شود برای یک معنای دیگر که عبارت است از: «عدم لزوم اکرام زید در صورت نیامدن». از این رو، به نظر برخی از بزرگان مفهوم عبارت است از: مدلول التزامی سخن^{۴۲} که بین بالمعنی الاخص باشد.^{۴۳}

جمله شرطیه که به اصطلاح دانشمندان منطق، «قضیه شرطیه» نامیده می‌شود، جمله‌ای است که در آن، به وجود یا عدم وجود نسبت بین دو قضیه حکم شود، مانند «اذا طلعت الشمس فالنهار موجود؛ اگر خورشید طلوع کند، پس روز موجود است»، یا «لیس اذا کان الانسان نَمَما کان امینا؛ چنین نیست که اگر انسان سخن چین باشد، مورد اعتماد باشد».

منظور از مفهوم داشتن جمله شرطیه این است که جمله شرطیه بر متفی شدن سنخ حکم جزا هنگام متفی شدن شرط دلالت کند مثلاً مفهوم جمله «اگر دوستت به تو نیکی کرد، تو هم به او نیکی کن» این است که «اگر دوستت به تو نیکی نکرد، لازم نیست تو به او نیکی کنی».

برحسب مشهور بین دانشمندان اصول جمله شرطیه بر مفهوم (منتفی شدن سنخ حکم جزا هنگام انتفای شرط) دلالت می‌کند.^{۴۴}

علامه طباطبائی نیز مفهوم شرط را در تفسیر قرآن کریم در نظر داشته است. برای مثال، دیدگاه ایشان در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ... أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (مائده: ۶-۵) این است که عبارت «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ» قسم مستقل دیگری را بیان می‌کند و «أَوْ» به معنای تردید است و حکم این جمله در عطف، حکم جمله قبلی است و تقدیر آن به این صورت است: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَكَانَ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ وَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا». سپس می‌فرمایند:

«بعید نیست از این بیان استفاده شود که براساس مفهوم شرط، اعاده تیمم یا وضو برای کسی که طهارتش با حدث اصغر نقض نشده باشد و طهارت داشته باشد، واجب نیست، و این استفاده با روایاتی^{۴۵} تأیید می‌شود که دلالت دارد بر واجب نبودن طهارت بر کسی که قبلاً آن را داشته است».^{۴۶}

ب. مفهوم لقب

لقب در عرف به معنای نامی است که بر مدح یا ذم دلالت کند،^{۴۷} ولی در دانش اصول مقصود از لقب هرگونه تعبیر از چیزی است.^{۴۸} از این رو، شامل فاعل، مفعول، مبتدا، خبر و... می‌شود.^{۴۹} همچنین اسم مانند «زید»، کنیه مانند «ابوذر» و «ابن ابی عمیر» و لقب مانند «سکونی» را دربرمی‌گیرد.^{۵۰} بنابر مشهور بین دانشمندان اصول لقب مفهوم ندارد و بر منتفی شدن سنخ حکم از چیزی که لقب شامل آن نمی‌شود، دلالت نمی‌کند.^{۵۱}

علامه طباطبائی با در نظر گرفتن این مبنا در ذیل آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» (بقره: ۲۲۲) می‌فرمایند:

«برخی از مفسران، به این آیه بر حرمت نزدیکی با زنان از پشت استدلال کرده‌اند، ولی سست‌ترین استدلال‌هاست؛ زیرا اگر سخن آنها مبتنی بر مفهوم سخن خدای متعال «فَأْتُوهُنَّ» باشد، این مفهوم از نوع مفهوم لقب است که عدم حجیت آن، قطعی است...».^{۵۲}

توضیح استدلال برخی از مفسران که مرحوم علامه نقل می‌کند، این است که «فَأْتُوهُنَّ...» به نزدیکی با زنان از جلو امر می‌کند و مفهوم آن این است که نزدیکی با زنان از پشت حرام است. اشکال این استدلال این است که «فَأْتُوهُنَّ» تنها به نزدیکی از جلو امر^{۵۳} می‌کند و بر اینکه نزدیکی از پشت حرام است یا نه، دلالت ندارد.

۳-۲-۱-۳. مدلول سیاقی

قسم دیگر از معنای التزامی، مدلول سیاقی سخن است. مدلول سیاقی سخن، لفظ یا معنای مفرد و لفظ یا معنای مرکبی است که صریحاً در کلام ذکر نشده است، ولی جمله با دلالت التزامی بر آن دلالت می‌کند و نیز مفاد جمله‌ای است که لازمه کلام است، ولی لزوم آن از قبیل لزوم بین به معنای اعم است نه به معنای اخص. به این گونه مدلول‌ها که منطوق و مفهوم سخن نیست^{۵۴} و از سیاق کلام به دست می‌آید، مدلول سیاقی گفته می‌شود.^{۵۵}

مدلول سیاقی به سه قسم دسته‌بندی می‌شود: مدلول اقتضایی؛ مدلول تنبیهی؛ مدلول اشاری.

الف. مدلول اقتضایی

مدلول اقتضایی عبارت است از: معنایی که گوینده، لفظی برای آن ذکر نکرده، ولی از آن رو که صدق سخن یا صحت عقلی یا شرعی کلام در گرو آن است، آن معنا مقصود گوینده به‌شمار می‌رود.^{۵۶}

علامه طباطبائی در تفسیر به این قاعده توجه داشته است. برای مثال، در ذیل آیات «فَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات: ۱۰۱-۱۰۲) فرموده است: «فاء در اول آیه [فَلَمَّا بَلَغَ...] فصیحه^{۵۷} است و بر محذوفی دلالت دارد و تقدیر این است: «فلما ولد له و نشأ و بلغ معه السعی».^{۵۸}

توضیح آن این است که با توجه به اینکه قرآن کریم بعد از بیان بشارت غلام حلیم برای حضرت ابراهیم، رسیدن فرزند او را به جایگاه سعی و بلوغ بیان می‌کند، روشن می‌شود که در بین این دو سخن، موضوع تولد یافتن و رشد یافتن او نیز مقصود قرآن کریم بوده است و صحت عقلی «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ..» بدان وابسته است.

ب. مدلول تنبیهی

مدلول تنبیهی عبارت است از: معنایی که گوینده، لفظی برای آن ذکر نکرده و صدق سخن یا صحت آن در گرو آن معنا نیست؛ ولی سیاق سخن نشان می‌دهد گوینده معنایی را که لازمه سخن اوست، اراده کرده است یا اراده نکردن آن لازمه بعید است. برای مثال، هنگامی که مجتهد در پاسخ کسی که از شک در رکعات نماز دو رکعتی پرسیده، می‌گوید: «نماز را اعاده کن»، سخن او دلالت تنبیه دارد بر اینکه شک یاد شده موجب بطلان نماز است.^{۵۹}

علامه طباطبائی در تفسیر به این قاعده توجه داشته‌اند. برای مثال در ذیل آیه «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (انعام: ۳۶) پس از بیان اینکه مراد از کسانی که می‌شنوند، مؤمنان‌اند و مراد از مردگان، مشرکان و کافرانی هستند که از اجابت دعوت روی‌گردانند، فرموده است: «در این آیه دلالتی است بر اینکه به‌زودی خداوند حق را به کافران و مشرکان تفهیم می‌کند و دعوتش را در آخرت به آنان می‌شنواند؛ همچنان که در دنیا به مؤمنان تفهیم کرده و شنونده است».^{۶۰}

با توجه به تعریف دلالت تنبیه، معلوم می‌شود که این دلالت، از نوع دلالت تنبیه کلام است؛ زیرا در این آیه نه لفظی که دارای این معنا باشد وجود دارد و نه صحت «خدا مردگان را زنده می‌کند» بر چنین معنایی توقف دارد؛ بلکه همراه با این جمله قرینه‌ای است که دلالت می‌کند خدای متعال این معنا را نیز اراده کرده است و آن جمله صدر آیه «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ» است.^{۶۱}

ج. مدلول اشاری

مدلول اشاری عبارت است از: معنایی که لازمه مدلول سخن است و آن لازمه به حسب عرف و با قصد استعمالی قصد نشده و لزومش از قبیل لزوم بین به معنای اعم یا لزوم غیر بین باشد. مدلول اشاری گاه از لوازم معنای یک کلام است و گاهی از لوازم معنای دو کلام.^{۶۲}

علامه طباطبائی با توجه به این موضوع در ذیل آیه «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف: ۱۵) می‌فرمایند: «در این سخن، کمترین مدت حمل را - که شش ماه است - اخذ کرده است و دو سال که تا تمام شدن سی ماه باقی است، مدت شیر دادن است، خدای متعال می‌فرماید: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره: ۲۳۳) و «وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ» (لقمان: ۱۴)».^{۶۳}

این نکته از سخن حضرت علی علیه السلام گرفته شده است که روایات متواتر بر آن دلالت دارد.^{۶۴}

۳-۲-۱-۴. معنای کلی واژه

برخی از واژگان دارای معنای کلی هستند که بر افراد گوناگون صدق می‌کنند.^{۶۵} مشهور بین دانشمندان اصول آن است که در زبان عربی صیغه‌ها و واژگان خاصی برای عام وجود دارد.^{۶۶} براساس قول مشهور، هرگاه لفظ و صیغه‌ای به کار رود که نسبت به آن ادعای عموم شده است، حقیقت در عموم است و بدون هیچ قرینه بر آن دلالت می‌کند و حمل بر خصوص، نیازمند قرینه است. واژگانی که بر عموم دلالت می‌کنند، عبارت‌اند از: ۱. کل؛ ۲. جميع؛ ۳. آی؛ ۴. نکره در سیاق نفی؛ ۵. نکره در سیاق نهی؛ ۶. جمع معرف به لام جنسیت؛ ۷. جمع مضاف. برای رعایت اختصار در اینجا تنها به دو مورد از آنها اشاره می‌کنیم.

الف. جمع دارای الف و لام جنس بر عموم چیزهایی دلالت می‌کند که عنوان آن جمع، صلاحیت انطباق بر آن داشته باشد؛^{۶۷} ب. لفظ «کل» نیز بر عموم لفظی که بعد از آن قرار دارد، دلالت می‌کند.^{۶۸} برای مثال، واژه «العلماء» بر هر عالمی صدق می‌کند و «کل انسان» بر تمام چیزهایی که لفظ «انسان» صلاحیت انطباق بر آن داشته باشد، دلالت می‌کند. علامه طباطبائی در ذیل آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) می‌فرماید:

«الاسماء» در این آیه، جمع دارای الف و لام است و براساس آنچه تصریح کرده‌اند، عموم را افاده می‌کند. افزون بر آن، با «كُلُّهَا» تأکید شده است. بنابراین، منظور از الاسماء، هر اسمی است که بر مسمی واقع شود.^{۶۹}

۳-۲-۱-۵. معنای مطلق واژه و جمله

مطلق در لغت از اطلاق به معنای ارسال و شمول است^{۷۰} و در فقه و اصول نیز به همین معنا است.^{۷۱} از این رو، منظور از معنای مطلق، معنایی است که بر افراد و مصادیق گوناگون صدق می‌کند. برای مثال، معنای کلمه «فرزند» بر هر فرد از فرزندان دلالت می‌کند، چه دختر و چه پسر. میان مطلق و عام تفاوت‌هایی ذکر شده است؛^{۷۲} همچنین اطلاق هنگامی شکل می‌گیرد که مقدماتی برای آن وجود داشته باشد^{۷۳} که برای رعایت اختصار از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

با توجه به اینکه اطلاق در مفرد و جمله صدق می‌کند، به بیان جداگانه هریک می‌پردازیم.

الف. اطلاق مفرد

برخی از واژگان، مطلق‌اند و بر امر شایع در جنس خود دلالت می‌کنند،^{۷۴} همان‌گونه که کلی بر مصادیق خود انطباق دارد؛^{۷۵} مانند کلمه «انسان» که بر همه افراد از جنس انسان دلالت می‌کند.

علامه طباطبائی در تفسیر از این قاعده بسیار بهره برده‌اند. برای مثال، در ذیل «لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ» (نساء: ۱۷۶) می‌فرمایند:

«ظاهر ولد، اعم از مرد و زن است، براساس آنچه که اطلاق ولد آن را افاده می‌کند».^{۷۶}

ب. اطلاق جمله

افزون بر وجود اطلاق در مفرد، جمله نیز ممکن است مطلق باشد^{۷۷} و بر مصادیق گوناگون صدق کند. علامه طباطبائی در ذیل آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ...» (روم: ۴۶) می‌فرمایند: «مراد از اذاقه [چشاندن] رحمت، دادن انواع نعمتی است که با وزیدن باد حاصل می‌شود؛ مانند بارور ساختن درختان، دفع عفونت‌ها، صاف کردن هوا و مانند آن از چیزهایی که اطلاق جمله شامل آن می‌شود».^{۷۸}

۶-۲-۳. عدم تعدد معنای واژه در یک کاربرد

میان دانشمندان اصول این سؤال مطرح است که آیا ممکن است لفظ در یک کاربرد، معانی گوناگونی به صورت مستقل داشته باشد؟ به عبارت دیگر، می‌توان در یک کاربرد بیش از یک معنا (حقیقی یا مجازی) به‌طور مستقل و جداگانه اراده^{۷۹} کرد و لفظ را در همه آنها به‌طور مستقل و جداگانه به کار برد؛ مانند آنکه از لفظ «عین» چندین معنا را به‌طور جداگانه اراده کنیم و این لفظ را برای همه آنها به کار ببریم؟

دانشمندان اصول در این باره سه دیدگاه ارائه داده‌اند: ۱. مشهور بین دانشمندان اصول،^{۸۰} به‌ویژه متأخران، آن است که استعمال یک لفظ در بیش از یک معنا عقلاً و عرفاً امکان ندارد.^{۸۱} قول دوم آن است که چنین استعمالی عقلاً ممکن، ولی عرفاً ممتنع است.^{۸۲} قول سوم آن است که چنین استعمالی عقلاً و عرفاً ممکن است و این مسئله در سخنان شاعران و بلیغان واقع شده است.^{۸۳} حضرت آیت‌الله جوادی آملی از مفسران معاصر عقیده دارند که اگر دلایل امتناع استعمال لفظ در بیش از یک معنا تمام باشد، درباره اراده و کاربردهای انسان‌های عادی است، لکن در مورد خدای متعال تمام نیست.^{۸۴}

اما علامه طباطبائی هم‌نظر با دیدگاه اول به امتناع استعمال لفظ در بیش از یک معنا در کتاب اصول خویش تصریح می‌کنند.^{۸۵} ایشان این مبنا را در تفسیر آیات در نظر دارند و آیات را طوری تفسیر می‌کنند که استعمال لفظ در بیش از یک معنا لازم نیاید. البته ایشان با اخذ مفهوم کلی و جامع از آیات، موارد زیادی را که برخی از مفسران از قبیل استعمال لفظ در بیش از یک معنا می‌شمارند، در این مقوله قرار نمی‌دهند.

۷-۱-۲-۳. سیاق

یکی از راه‌های مهم کشف معنای واژه از میان معانی گوناگون آن، توجه به قراین داخلی سخن (کلمات پیوسته) است که در اصول فقه و تفسیر، «سیاق» نامیده می‌شود. ازاین‌رو، از راه کلمات پیوسته گوینده، می‌توان به معنای سخن او پی برد. این امر در فهم متون دینی نقش فراوانی دارد و بسیاری از ابهامات سخن را حل می‌کند. مرحوم علامه طباطبائی نیز بسیار از سیاق برای کشف معنا استفاده می‌کنند و بهره‌گیری از سیاق یکی از قواعد مهم تفسیر نزد ایشان به‌شمار می‌رود.^{۸۶} ازاین‌رو، به توضیح کوتاه آن می‌پردازیم.

«سیاق» از ریشه «سوق»^{۸۷} به معنای راندن است.^{۸۸} همچنین به معنای جان‌کندن، مهر و کابین، طرز، طریقه، روش، علم حساب و نوشتن حساب به کار می‌رود.^{۸۹} با آنکه دانشمندان فقه و اصول و تفسیر فراوان از قاعده سیاق بهره برده‌اند، غالباً تعریف دقیقی از آن ارائه نکرده‌اند. شهید صدر از دانشمندان متأخر اصولی سیاق را به گونه‌ای تعریف نموده‌اند،^{۹۰} که مورد اشکال واقع شده است.^{۹۱} برخی از نویسندگان معاصر تعاریف دیگری ارائه کرده‌اند.^{۹۲} با رفع اشکال از تعریف شهید صدر می‌توان گفت:

«سیاق، ساختاری است که بر واژگان پیرامون یک واژه و جمله سایه می‌افکند، به گونه‌ای که آن واژگان با یکدیگر سخن به هم پیوسته و سازگاری را تشکیل می‌دهند».

واژگان در این تعریف، چنان‌که می‌تواند واژگان گوناگون جمله‌ای باشد که واژه مورد نظر در آن قرار دارد، می‌تواند واژگان جمله‌های قبل یا بعد باشد و در نتیجه واژگان می‌تواند شامل چندین جمله شود.

مرحوم علامه با بهره‌گیری فراوان از سیاق، معارف گسترده‌ای را از قرآن به ارمغان آورده‌اند که به نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود. از نظر ایشان مخاطب آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِبَيْتِ الْكَرِيمِ» (انفطار: ۶) با توجه به سیاق آیه که تکذیب دین را به مخاطب اسناد می‌دهد و می‌فرماید: «بَلْ تُكْذِبُونَ بِالْذِّينِ» (انفطار: ۹) فردی است که روز جزا را تکذیب

می‌کند.^{۹۳} بر این اساس، نظر برخی از مفسران که مخاطب و منظور از «الْإِنْسَانُ»، را جنس انسان و آن را شامل کافر و مؤمن دانسته‌اند،^{۹۴} ناتمام است.

۳-۲-۲. قواعد شناخت مراد خدای متعال از واژگان و جمله‌های قرآن کریم

برای کشف معانی واژگان و جمله‌ها افزون بر توجه به مدلول استعمالی باید مراد جدی را نیز در مد نظر قرار داد. برخی از مهم‌ترین قواعد مربوط به شناخت مراد جدی از دیدگاه علامه عبارت‌اند از:

۳-۲-۲-۱. اراده معنای ظاهری

بیشتر واژگان و جمله‌ها دارای معنای ظاهری هستند، برحسب سیره عقلا در صورت نبود قرینه بر اراده معنای غیرظاهری، همان مراد جدی گوینده محسوب می‌شود.^{۹۵} اراده معنای ظاهری دارای اقسام ذیل است: اراده معنای حقیقی، اراده معنای عام واژه، اراده معنای مطلق واژه و اراده عدم تقدیر. در اینجا تنها به ذکر اراده عدم تقدیر می‌پردازیم. هرگاه در سخن احتمال تقدیر داده شود و دلیلی بر تقدیر وجود نداشته باشد، اصل، عدم تقدیر است.^{۹۶} براساس روش عقلایی یادشده، در صورت نبود قرینه بر تقدیر، ظاهر سخن مراد گوینده به‌شمار می‌رود، بدون اینکه تقدیری در نظر گرفته شود. این قاعده در فهم قرآن کاربرد وسیعی دارد.

علامه طباطبائی از این قاعده بهره وافی برده‌اند. برای مثال در آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۷-۸) برخلاف کسانی که کلمه «جزاء» را در تقدیر گرفته و مراد از دیدن عمل را دیدن جزای عمل تلقی کرده‌اند،^{۹۷} مفاد آیه را دیدن خود عمل می‌دانند.^{۹۸}

۳-۲-۲-۲. اراده معنای خاص از واژه عام

پیش‌تر گفتیم برخی از واژگان بر معنای عام دلالت می‌کنند. ولی گاهی به کمک قرینه روشن می‌شود از واژه‌ای عام معنای خاص اراده شده است. این موضوع در اصطلاح اصول فقه «تخصیص» نامیده می‌شود. تخصیص به معنای خارج نمودن بعضی از افراد از شمول حکم عام است، بعد از آنکه لفظ عام به خودی خود شامل آنها است.^{۹۹}

به نظر بیشتر دانشمندان اصول می‌توان با کمک دلیل دیگر، از واژه عام معنای خاص اراده کرد. تخصیص عمومات قرآن با آیات دیگر و با روایات در همین راستا است.^{۱۰۰} که در ادامه به هر دو می‌پردازیم:

الف. کشف اراده معنای خاص از واژه عام با کمک آیات

منطوق،^{۱۰۱} مفهوم موافق^{۱۰۲} و مخالف آیات دیگر^{۱۰۳} می‌تواند قرینه اراده معنای خاص از واژه عام باشد. از جمله نمودهای تفسیر قرآن به قرآن در *المیزان*، کشف اراده معنای خاص از واژه عام (تخصیص عام) با کمک آیات دیگر است. برای مثال، با توجه به اینکه واژه «فساداً» در آیه «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص: ۸۳) که نکره در سیاق نفی و عام است و هرگونه فساد، اعم از گناه بزرگ و کوچک، را شامل می‌شود مفاد آیه چنین خواهد بود که سرای آخرت، ویژه کسانی است که از هر گناهی اعم از صغیر و کبیر اجتناب می‌کنند، اما علامه برآن‌اند که این عام با آیه‌ای دیگر تخصیص خورده است:

«آیه عام است و آیه «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء: ۳۱) آن را تخصیص می‌زند».^{۱۰۴} و مراد از «فساداً» در آیه نخست، معصیت کبیره است.

ب. کشف اراده معنای خاص از واژه عام با کمک روایات

به نظر بیشتر دانشمندان اصول، تخصیص عام قرآنی با خبر امکان‌پذیر است و در نتیجه اراده معنای خاص از واژه عام با کمک خبر متواتر^{۱۰۵} یا خبر واحد معتبر روشن می‌شود.^{۱۰۶} با اینکه علامه طباطبائی بر تفسیر قرآن به قرآن تأکید دارد، از روایات اهل بیت علیهم‌السلام چشم‌پوشی نمی‌کند. ایشان در موارد گوناگون بر ضرورت بهره‌گیری از روایات در تفسیر قرآن تأکید می‌کنند. برای مثال، تصریح می‌کنند که در تفصیل احکام، داستان‌های قرآن، معاد و امثال آنها به بیان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیاز است و بدون بیان آن حضرت نمی‌توان به تفصیل آن امور دست یافت.^{۱۰۷} همچنین پس از آنکه چندین آیه درباره ارث ذکر می‌کنند، می‌فرمایند: «سنت، این آیات را به بهترین تفسیر و تفصیل، تفسیر کرده است».^{۱۰۸} شایان ذکر است که اراده معنای مقید از مطلق نیز همانند اراده معنای خاص از عام ممکن است و مطالبی که در اراده معنای خاص از عام گفته شد، در اراده معنای مقید از مطلق قابل ذکر است که برای رعایت اختصار از ذکر آن صرف نظر می‌شود.

۳.۳. تبیین منابع تفسیر

تردیدی نیست که در تفسیر قرآن کریم و نسبت دادن معنا و مراد به خدای متعال استفاده از منابع معتبر ضروری است. منظور از «منابع تفسیر» اموری است که اطلاعات متناسب با مفاد آیات را در اختیار مفسر قرار می‌دهد و معانی آیات و مفاد واژگان به کار رفته در آن را روشن می‌کند. برای مثال، وقتی گفته می‌شود قرآن منبع تفسیر است، بدین معنا است که برخی آیات با آیات دیگر ارتباط محتوایی دارد و در روشن شدن مفاد آنها به مفسر کمک می‌کند.^{۱۰۹}

منابع تفسیر را می‌توان در شش مقوله قرآن، روایات معصومین علیهم‌السلام، منابع لغوی، منابع تاریخی، عقل و دستاوردهای تجربی دسته‌بندی نمود.^{۱۱۰} از میان منابع یاد شده، چهار منبع آیات، روایات، لغت و عقل با مباحث مطرح در اصول فقه ارتباط بیشتری دارد که به آنها می‌پردازیم:

الف. آیات

در دانش اصول فقه یکی از منابع مهم احکام، قرآن کریم است که در اصل منبع بودن آن اختلافی نیست و تنها اختلافی که دیده می‌شود، در حجیت یا عدم حجیت ظواهر قرآن کریم است که بیشتر دانشمندان به حجیت ظواهر عقیده دارند و علامه طباطبائی نیز بدان باور دارند.

علامه طباطبائی که اساس تفسیر خویش را تفسیر قرآن به قرآن قرار داده، ابهام بسیاری آیات را با کمک آیات دیگر برطرف نموده‌اند که برای نمونه به یک مورد اشاره می‌شود. ایشان در تعیین مراد خدا از افرادی که به آنان نعمت داده شده در آیه «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (حمد: ۷) به آیه «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۸) استناد کرده‌اند.^{۱۱۱}

ب. روایات

روایات از جهت صدور به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: ۱. روایات متواتر یا محفوف به قرائن قطعی که علم به صدور آن پیدا می‌شود؛ ۲. خبر واحد که با وجود شرایط اعتبار، گمان به صدور آن پیدا می‌شود.

اگر خبری متواتر باشد یا خبر واحدی باشد که قرآینی بر صدور آن از معصوم دلالت کند، به محتوای آن علم حاصل می‌شود و در حجیت و اعتبار آن شکی نیست^{۱۱۲} و اما خبر واحد معتبر^{۱۱۳} که دارای چنین قرآینی نباشد، به نظر بیشتر دانشمندان اصول حجت است و تعبد به آن جایز است.^{۱۱۴}

حال سخن در این است که آیا حجیت خبر واحد، تنها در خصوص احکام شرعی است که تعبد در آنها جریان دارد، یا شامل معارف دیگر از قبیل اعتقادات، تفسیر و قضایای تاریخی نیز می‌شود؟

بسیاری از دانشمندان اصول، موضوع حجیت خبر واحد در غیر احکام شرعی را به روشنی مطرح ننموده‌اند. در میان طرح‌کنندگان این بحث نیز دو دیدگاه وجود دارد: برخی به عدم حجیت خبر واحد غیر فقهی قائل شده‌اند^{۱۱۵} و برخی معتقدند که خبر واحد غیر فقهی نیز حجت است.^{۱۱۶} علامه طباطبائی عقیده نخست را تقریباً ثابت شده نزد شیعه می‌داند و می‌فرماید: «آنچه اکنون تقریباً مسلم است، این است که خبر واحد موثوق الصدور در احکام شرعی حجت است و در غیر آنها اعتبار ندارد».^{۱۱۷} همچنین می‌فرماید:

اگر خبر، متواتر یا محفوف به قرینه قطعی باشد، شکی در حجیت آن نیست؛ لکن غیر آن حجیت ندارد، مگر روایاتی که در احکام شرعی فرعی وارد شده باشد، به شرط آنکه چنین خبری با ظن نوعی موثوق الصدور باشد. دلیل آن این است که حجیت شرعی از قبیل اعتبارات عقلایی است. از این رو، تابع وجود اثر شرعی در موردی است که قابل جعل و اعتبار شرعی باشد و جعل حجیت در مورد قضایای تاریخی و امور اعتقادی معنا ندارد؛ زیرا اثر شرعی در آنها وجود ندارد و معنا ندارد که شارع حکم کند که غیر علم، علم باشد و مردم را بدان متعبد سازد.^{۱۱۸}

بنابراین، از دیدگاه علامه طباطبائی براساس خبر واحد معتبر هیچ‌گونه علمی ثابت نمی‌شود و مقصود قرآن کریم براساس آن به دست نمی‌آید. حال این سؤال مطرح است که آیا ایشان روایت واحد را کنار می‌گذارند، درحالی‌که بیشتر روایات تفسیری خبر واحد است؟ با توجه به عملکرد تفسیری علامه به نظر می‌رسد ایشان، فقط معتقدند که خبر واحد، علم‌آور نیست و این به معنای بی‌اعتنایی به روایات آحاد نیست؛ زیرا اگر گمان هرچند ضعیف با کمک روایات به دست آید معتنم است و چه بسا با کمک روایات، از ظواهر قرآن نکاتی

استفاده شود و آن برداشت مستند به ظاهر قرآن شود، نه به صرف روایت. شاهد آن این است که ایشان عملاً در «بحث روایی» روایات آحاد را طرح می‌کنند.

ج. لغت

با توجه به وجود فاصله زمانی طولانی با عصر نزول قرآن و مبهم بودن برخی از مفردات قرآن، رجوع به لغت و قول لغت‌شناس ضروری است؛ آن‌گونه که این مسئله در مورد مفردات روایات نیز صدق می‌کند. در دانش اصول فقه این مسئله طرح شده است که آیا قول لغت‌شناس اعتبار دارد یا نه؟ و شرایط اعتبار آن چیست؟ البته این مسئله هنگامی است که از رجوع به اقوال لغت‌شناسان، علم و قطع حاصل نگردد و ظن حاصل شود، و گرنه در صورت حصول علم شکی در اعتبار آن نیست.

مشهور بین متقدمان، حجیت اقوال لغت‌شناسان در تعیین معنای موضوع‌له است؛^{۱۱۹} لکن مشهور متأخران به عدم حجیت عقیده دارند.^{۱۲۰} به نظر برخی از متأخران، اقوال لغت‌شناسان در صورتی اعتبار دارد که از گفته آنان اطمینان حاصل شود؛ ولی در مواردی که اطمینان حاصل نشود، اعتبار ندارد.^{۱۲۱} برخی از آنان نیز حجیت را به شرایط شهادت از قبیل تعدد و عدالت وابسته دانسته‌اند.^{۱۲۲}

از بیانات علامه طباطبائی در *المیزان* برمی‌آید که ایشان قول لغت‌شناسان را معتبر می‌دانند و در بیشتر مفردات از منابع لغوی مانند *الصحاح*،^{۱۲۳} *مفردات راغب*،^{۱۲۴} *النهاية*،^{۱۲۵} *المصباح المنیر*،^{۱۲۶} *لسان العرب*^{۱۲۷} و... استفاده می‌کنند. ایشان در مقام بیان و ذکر معنا در تفسیر *المیزان*، گاهی معنای واژه را به یک کتاب لغت ارجاع می‌دهند^{۱۲۸} و گاهی به کتاب‌های متعدد.^{۱۲۹} هرچند در عبارت گاهی استناد به کتاب لغت نمی‌دهند،^{۱۳۰} لکن با مراجعه به کتاب لغت روشن می‌شود که ایشان به کتاب لغت نظر داشته‌اند.

د. عقل

یکی از منابع اساسی احکام در دانش اصول فقه، عقل به‌شمار می‌رود و دانشمندان اصول، دلیل عقلی را یکی از دلایل مهم احکام به‌شمار آورده‌اند.^{۱۳۱} البته جنبه‌ها و زوایای مختلف منبع بودن عقل به‌طور کامل محور بحث قرار نگرفته است^{۱۳۲} و به همین علت گاهی در میان دانشمندان اسلامی، اعم از اصولیان و اخباریان، بر اثر روشن‌نبودن برخی مباحث نزاع‌ها و مغالطاتی مشاهده می‌شود.^{۱۳۳} ولی به هر حال، در دانش اصول فقه شیعه^{۱۳۴} اصل

حجیت عقل پذیرفته است^{۱۳۵} و براساس آن از برخی صغریات دلیل عقلی مانند ملازمه میان حکم عقل و شرع، اجزاء، مقدمه واجب، ضد، اجتماع امر و نهی، دلالت نهی بر فساد بحث شده است.

علامه طباطبائی با معتبر دانستن عقل، از آن در تفسیر فراوان بهره می‌برند. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

مرحوم علامه تبحری کم‌نظیر در تفکر عقلی داشتند و لذا هر آیه مورد بحث را طوری تفسیر می‌کردند که اگر در بین مبادی بین ما مبین عقلی دلیل یا تأییدی وجود داشت، از آن در خصوص معارف عقلی - و نه احکام تعبیدی - به عنوان استدلال یا استمداد بهره‌برداری شود، و اگر بحث‌های عقلی در آن‌باره ساکت بود، طوری آیه معنونه را معنا می‌نمودند که با هیچ دلیل قطعی عقلی مخالف نباشد. هر وجه یا احتمالی که با موازین قطعی عقلی - و نه مبانی غیر قطعی یا فرضیه‌های علمی - مناقض بود، باطل می‌دانستند. زیرا تناقض عقل و وحی را هم عقلی قطعی مردود می‌داند و هم وحی الهی باطل می‌شمارد، چون هرگز دو حجت هماهنگ خداوند سبحان مابین نخواهد بود، بلکه عقل چراغی است روشن و وحی صراطی است مستقیم که هیچ‌کدام بدون دیگری سودی ندارد.^{۱۳۶}

نمونه‌های فراوانی برای بهره‌گیری از عقل در تفسیر مرحوم علامه وجود دارد که تنها به یک مورد اشاره می‌شود. ایشان در تفسیر آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامه: ۲۳) می‌فرمایند: «مراد از «نظر کردن به خدای متعال» نظر حسی مربوط به چشم جسمانی مادی نیست؛ [زیرا] که برهان‌های قطعی بر محال بودن آن در حق خدای متعال وجود دارد، بلکه مراد طبق آنچه برهان به آن سوق می‌دهد، نظر قلبی و دیدن دل با حقیقت ایمان است...».^{۱۳۷}

نتیجه‌گیری

نتایج مهمی که در این مقاله براساس تحلیل دیدگاه علامه طباطبائی و روش تفسیر ایشان در بهره‌گیری از اصول فقه در تفسیر به دست آمد، عبارت‌اند از:

۱. قرآن به زبان عرف عام عقلا نازل شده و خدای متعال در قرآن کریم با روش معمولی و متعارف میان عقلا سخن گفته است. البته این سخن به این معنا نیست که خدای متعال در قرآن کریم به این روش بسنده کرده و روش خاصی نداشته است.
۲. با توجه به اصول فقه، معنای آیاتی که در آنها هیئت افرادی واژه، به‌ویژه هیئت مشتق، به کار رفته است، روشن می‌شود.

۳. با استفاده از دانش اصول فقه، هیئت انشایی امر به معنای وجوب و نهی به معنای حرمت است و مطابق آن، آیات تفسیر می‌شود.
۴. براساس دانش اصول فقه، برخی از جملات، معنای التزامی و مدلول سیاقی دارد و مطابق آن، آیات تفسیر می‌شود.
۵. با توجه به علم اصول، باید به معنای کلی و مطلق واژه و جمله توجه و براساس آن، آیات را تفسیر کرد.
۶. علامه طباطبائی براساس امتناع استعمال لفظ در بیش از یک معنا آیات را تفسیر می‌کنند.
۷. سیاق یکی از قراین مهم در فهم معنای آیات است.
۸. با توجه به حجیت معنای ظاهری و اراده آن در اصول، مراد آیات بیان می‌شود.
۹. با عنایت به امکان تخصیص آیات، برخی آیات با آیات دیگر و روایات تخصیص می‌خورد.
۱۰. با توجه به حجیت روایات متواتر و محفوظ به قرائن، این روایات موجب علم به معنای آیات می‌شود؛ لکن روایات آحاد تفسیری معتبر و علم‌آور نیست.
۱۱. علامه طباطبائی در تبیین معنای واژه به قول لغت‌شناسان مراجعه می‌کنند.
۱۲. عقل منبع مهم و اساسی در تفسیر قرآن است و باید آیات قرآن کریم را با توجه به آن تفسیر کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. رک: علی‌اکبر بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۲۶۴-۳۰۵؛ علی‌الوسی، روش علامه طباطبائی در تفسیر قرآن، ترجمه: سیدحسین میرجلیلی، ص ۲۰۲-۲۳۸.
۲. جعفر سبحانی، تهذیب الاصول (تقریرات درس امام خمینیؑ)، ج ۱، ص ۵ و ۶.
۳. رک: جعفر سبحانی، همان.
۴. رک: ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۵۰۴؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۶۳۶، ماده فسر.
۵. جدا کردن، لازمه بیان است؛ چراکه در چیز مبهم احتمالات گوناگونی است و با روشن ساختن آن، یک امر از امرهای دیگر جدا می‌شود. آشکار ساختن امر پنهان یا امر معقول مصداق بیان است.
۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴.
۷. رک: علی‌اکبر بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۸؛ محمود رجبی، روش تفسیر قرآن، ص ۱۱.
۸. علی‌اکبر بابایی و دیگران، همان، ص ۳.
۹. محمود رجبی، جزوه درسی مبانی تفسیر (با اندکی تغییر در عبارت).
۱۰. برای تقسیم‌های دیگر مبانی رک: علی‌اکبر سیفی مازندرانی، دروس تمهیدیه فی القواعد التفسیریة، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۳؛ سیدرضا مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ص ۳۷-۴۰.
۱۱. محمدفاکر میدی، قواعد التفسیر لدى الشیعة و السنة، ص ۳۵ و ۳۶.
۱۲. محمدباقر سبیدی، روشن، تحلیل زبان قرآن، ص ۳۷۱-۳۸۷.
۱۳. برای توضیح بیشتر رک: محمدتقی بروجردی، نهایة الافکار (تقریرات درس آقا ضیاء عراقی)، ج ۳، ص ۸۷.
۱۴. رک: محمدکاظم خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۸۱؛ محمدعلی کاظمی، فوائد الأصول (تقریرات درس محمدحسین نائینی)، ج ۳، ص ۱۳۵.
۱۵. رک: سیدمحمدحسین طباطبائی، حاشیة الکفایة، ج ۲، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.
۱۶. محمدکاظم خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۸۱؛ محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۳۶.
۱۷. رک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۱۹، ۱۳۱، ۱۴۹، ۲۲۸، ۲۸۱.
۱۸. رک: شیخ طوسی، التبیان، ج ۹، ص ۳۶۹؛ سیدمحمود آلوسی، روح المعانی، ج ۱۳، ص ۳۳۷.
۱۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۸، ص ۳۵۳.
۲۰. علی‌اکبر بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر، ص ۳.
۲۱. رک: سیدابوالقاسم خوئی، أجدود التقریرات (تقریرات درس محمدحسین نائینی)، ج ۲، ص ۵۰۸.
۲۲. سیدمحمود هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول (تقریرات درس شهید سیدمحمدباقر صدر)، ج ۱، ص ۲۶۳.
۲۳. در هیئت افرادی از هیئت فعل و مصدر نیز بحث می‌شود که از ذکر آنها صرف‌نظر گردید. رک: سیدمحمود هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۲۰.
۲۴. سیدمحمدرضا طباطبائی، صرف ساده، ص ۱۳۳.
۲۵. رک: محمدکاظم خراسانی، کفایة الأصول، ص ۳۸-۳۹؛ محمدرضا مظفر، أصول الفقه، ج ۱، ص ۵۸.
۲۶. رک: محمدکاظم خراسانی، همان، ص ۴۵؛ عبدالکریم حائری، درر الفوائد، ص ۶۲؛ جعفر سبحانی، تهذیب

۱۱۳. اصول، ج ۱، ص ۱۱۳.
۲۷. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، حاشیه الکفایه، ج ۱، ص ۵۶.
۲۸. همو، المیزان، ج ۹، ص ۳۰۶.
۲۹. ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۸، ص ۱۱۹.
۳۰. آیت الله جوادی آملی می‌نویسند: از آیات دیگری مانند: «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه: ۴۹) نیز این مطلب استفاده می‌شود؛ زیرا ظاهر مشتق (کلمه محیط) در متلبس بالفعل است، نه متلبس آینده. (تسليم، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۵۲)
۳۱. سید محمود هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۱، ص ۲۶۳.
۳۲. با توجه به مهم‌تر بودن بحث از معنای هیئت جمله تامه به آن پرداخته می‌شود و از بحث از هیئت جمله ناقصه صرف نظر می‌شود.
۳۳. محمدرضا مظفر، أصول الفقه، ج ۱، ص ۷۱.
۳۴. همان، ج ۱، ص ۱۰۵.
۳۵. جعفر بن حسن حلّی، معارج الاصول، ص ۶۴؛ سیدمحمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۹۱-۹۲.
۳۶. ر.ک: حسن بن زین‌الدین، معالم الدین، ص ۹۰؛ محمدکاظم خراسانی، کفایه الأصول، ص ۱۴۹.
۳۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۱۰۱.
۳۸. همان، ج ۷، ص ۳۷۶.
۳۹. محمدرضا مظفر، المنطق، ص ۴۳-۴۴.
۴۰. محمدحسین اصفهانی، الفصول الغرویة، ص ۱۴۶؛ محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول، ج ۱-۲، ص ۴۷۷-۴۸۸.
۴۱. محمد حسین اصفهانی، همان، ص ۱۴۵.
۴۲. محمدرضا مظفر، أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۲؛ جعفر سبحانی، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۳۳۰.
۴۳. محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول، ج ۱-۲، ص ۴۷۷-۴۸۸؛ سیدمرتضی فیروزآبادی، عنایه الاصول، ج ۱، ص ۳۹۳.
۴۴. حسن بن زین‌الدین، معالم الدین، ص ۷۷؛ محمدعلی کاظمی، همان، ج ۱-۲، ص ۴۷۹-۴۸۴؛ محمدتقی بروجردی، نهایه الأفكار، ج ۱-۲، ص ۴۷۸-۴۸۲.
۴۵. ر.ک: شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۶، روایت ۲.
۴۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۲۶-۲۲۷.
۴۷. علی اکبر دهخدا، فرهنگ دهخدا، ماده «لقب».
۴۸. سیدمحمدجعفر مروج، منتهی الدرایه، ج ۳، ص ۴۴۵.
۴۹. شیخ مرتضی انصاری، مطارح الأنظار، ص ۱۹۱.
۵۰. سیدمحمدجعفر مروج، منتهی الدرایه، ج ۳، ص ۴۴۵.
۵۱. مرتضی انصاری، مطارح الأنظار، ص ۱۹۰؛ محمدکاظم خراسانی، کفایه الاصول، ص ۲۱۲.
۵۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۲۱۱.

۵۳. شایان ذکر است که امر در این مورد در مقام دفع خطر است و به جواز نزدیکی با زنان دلالت می‌کند. ر.ک: حسین‌بن علی ابوالفتوح رازی، *روض الجنان و روح الجنان*، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۲۱۰.
۵۴. برخی از اصولیون مدلول‌های یاد شده را در منطوق غیر صریح قرار می‌دهند. ر.ک: یوسف بحرانی، *حدائق الناضرة*، ج ۱، ص ۵۵-۵۶؛ محمدتقی رازی، *هدایة المسترشدين*، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۱۶.
۵۵. محمدرضا مظفر، *أصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱.
۵۶. ر.ک: محمدتقی رازی، *هدایة المسترشدين*، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۱۶؛ محمدرضا مظفر، *أصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲.
۵۷. فاء فصیحه، فائی است که معطوف‌علیه آن حذف شده است. ضمن آنکه معطوف‌علیه جنبه سببیت نسبت به معطوف دارد بی‌آنکه حرف شرطی در تقدیر باشد. (ر.ک: عبدالغنی الدقر، *معجم القواعد العربیة*، ج ۲۱، ص ۴، باب الفاء)
۵۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۷، ص ۱۵۲.
۵۹. ر.ک: یوسف بحرانی، *حدائق الناضرة*، ج ۱، ص ۵۶؛ محمدرضا مظفر، *أصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴.
۶۰. سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۷، ص ۶۷.
۶۱. علی‌اکبر بابایی، *مکاتب تفسیری*، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱.
۶۲. ر.ک: محمدتقی رازی، *هدایة المسترشدين*، ج ۲، ص ۴۱۸؛ محمدرضا مظفر، *أصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۳۴؛ علی مشکینی، *اصطلاحات الأصول*، ص ۱۳۳.
۶۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۸، ص ۲۰۱.
۶۴. ر.ک: شیخ مفید، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، ج ۱، ص ۲۰۶؛ ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابی طالب*، ج ۲، ص ۱۹۲؛ محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۱۶، ص ۳۹۷؛ سیدهاشم بحرانی، *البرهان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۴۲-۴۳؛ بیهقی، *سنن الکبری*، ج ۷، ص ۴۴۲؛ جلال‌الدین سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۱، ص ۲۸۸.
۶۵. ر.ک: محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۲۱۶؛ محمدعلی کاظمی، *فوائد الاصول*، ج ۱-۲، ص ۵۱۱؛ محمدرضا مظفر، *أصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۳۹.
۶۶. ر.ک: حسن‌بن زین‌الدین، *معالم الدین*، ص ۱۰۲؛ محمدکاظم خراسانی، همان، ص ۲۱۶.
۶۷. محمدکاظم خراسانی، همان، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ جعفر سبحانی، *تهذیب الاصول*، ج ۱، ص ۴۶۶.
۶۸. ابوالقاسم قمی، *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۱۹۳-۲۲۵؛ محمدکاظم خراسانی، همان، ص ۲۱۶.
۶۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۱۱۸.
۷۰. ر.ک: خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، ج ۵، ص ۱۰۱؛ احمدبن فارس *معجم مقاییس اللغة*، ج ۳، ص ۴۲۰.
۷۱. محمدعلی کاظمی، *فوائد الاصول*، ج ۱-۲، ص ۵۶۲؛ محمدرضا مظفر، *أصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۶۷.
۷۲. ابوالقاسم قمی، *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۳۲۱؛ محمداسحاق فیاض، (تقریرات درس مرحوم آقای خوئی)، *محاضرات فی اصول الفقه*، ج ۵، ص ۱۵۱.
۷۳. ر.ک: محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۲۴۷؛ محمدعلی کاظمی، *فوائد الاصول*، ج ۱-۲، ص

۵۷۳-۵۷۴.

۷۴. ر.ک: حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۱۵۰؛ ابوالقاسم قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۲۱.
۷۵. محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول، ج ۱-۲، ص ۵۶۴.
۷۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۱۵۳.
۷۷. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۳.
۷۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۶، ص ۱۹۹.
۷۹. منظور از اراده در این بحث، اراده استعمالی است. هرگاه پس از مرحله اراده استعمالی اگر قرینه‌ای بر خلاف ظهور و اراده استعمالی نباشد، همان اراده جدی به شمار می‌رود.
۸۰. ر.ک: سیدمحمد مجاهد، مفاتیح الأصول، ص ۲۴.
۸۱. محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۶؛ سیدابوالقاسم خوئی، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۱؛ محمدحسین غروی، نهاية الدراية، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴.
۸۲. جعفر بن حسن حلی، معارج الاصول، ص ۵۳؛ حبیب‌الله رشتی، بدائع الافکار، ص ۱۶۳.
۸۳. ر.ک: سیدمرتضی، الذریعة الى اصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۷-۱۸؛ عبدالکریم حائری، درالفوائد، ج ۱-۲، ص ۵۵؛ امام خمینی، مناهج الاصول، ج ۱، ص ۱۸۷.
۸۴. عبدالله جوادی‌آملی، تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۰.
۸۵. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، حاشیة الکفایة، ج ۱، ص ۴۸-۴۹.
۸۶. برخی از نویسندگان مقالات مستقلى در این باره تألیف کرده‌اند؛ مانند محمدعلی رضایی کرمانی، «جایگاه سیاق در المیزان» پژوهش‌های قرآنی، ش ۹-۱۰.
۸۷. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح، ج ۴، ص ۱۴۹۹؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۶۶.
۸۸. ر.ک: احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۱۷.
۸۹. علی‌اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، ذیل «سیاق».
۹۰. ایشان در تعریف سیاق می‌نویسند: «نرید بالسیاق کل ما یکشف اللفظ الذی نرید فهمه من دوال أخرى سواء كانت لفظیة کالکلمات التی تشکل مع اللفظ الذی نرید فهمه کلاما متحدا مترابطا، أو حالیه کالظروف و الملابسات التی تحیط بالكلام وتكون ذات دلالة فی الموضوع» سیدمحمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۸۹.
۹۱. اشکال این تعریف، گستردگی آن است که تمام قرائن (قراین پیوسته لفظی، فضای نزول به عنوان قرینه پیوسته غیر لفظی) را شامل می‌شود، در صورتی که واژه سیاق در آثار دانشمندان، به این گستردگی به کار نرفته است، چرا که از بیان آنان استفاده می‌شود که سیاق را قرینه پیوسته لفظی به شمار آورده‌اند. ر.ک: (علی اکبر بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۲۰؛ محمدفاکر میبیدی، قواعد التفسیر لدى الشیعة و السنة، ص ۲۷۹).
۹۲. ر.ک: همان‌ها.
۹۳. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۲۲۴.
۹۴. ر.ک: ابن‌جزی غرناطی، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، ج ۲، ص ۴۵۸.
۹۵. ر.ک: محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۷.

۹۶. همان، ص ۳۶-۳۷.
۹۷. طبرسی، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، ج ۱۰، ص ۷۹۹.
۹۸. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۰، ص ۳۴۳.
۹۹. محمدرضا مظفر، *اصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۳۹.
۱۰۰. ر.ک: سیدمرتضی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، ج ۱، ص ۲۷۹؛ محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۲۳۵.
۱۰۱. حسن بن یوسف حلّی، *مبادئ الوصول*، ص ۱۳۴.
۱۰۲. ر.ک: محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۲۳۳؛ محمدعلی کاظمی، *فوائد الاصول*، ج ۱-۲، ص ۵۵۶.
۱۰۳. ر.ک: حسن بن زین الدین، *معالم الدین*، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ محمدکاظم خراسانی، همان، ص ۲۳۳.
۱۰۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۶، ص ۸۲.
۱۰۵. ر.ک: حسن بن زین الدین، *معالم الدین*، ص ۱۴۰؛ محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۲۳۵.
۱۰۶. ر.ک: محمدکاظم خراسانی، همان، ص ۲۳۵؛ جعفر سبحانی، *تهذیب الاصول*، ج ۱، ص ۵۱۷.
۱۰۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۸۴.
۱۰۸. همان، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۳.
۱۰۹. ر.ک: علی اکبر بابایی و دیگران، *روشن‌شناسی تفسیر قرآن*، ص ۲۶۱.
۱۱۰. ر.ک: همان، ص ۲۶۳.
۱۱۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۳۰.
۱۱۲. ر.ک: حسن بن زین الدین، *معالم الدین*، ص ۱۸۷.
۱۱۳. برای آگاهی از شرایط اعتبار خبر واحد ر.ک: همان، ص ۱۹۹-۲۰۳.
۱۱۴. ر.ک: شیخ مرتضی انصاری، *فوائد الاصول*، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۲۹۳.
۱۱۵. ر.ک: سیدابوالقاسم خوئی، *اجود التقريرات*، ج ۲، ص ۱۰۶.
۱۱۶. ر.ک: همو، *البیان*، ص ۳۹۸-۳۹۹؛ محمدفاضل لنکرانی، *مدخل التفسیر*، ص ۱۷۵.
۱۱۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *قرآن در اسلام*، ص ۶۱.
۱۱۸. همو، *المیزان*، ج ۱۰، ص ۳۵۱.
۱۱۹. ر.ک: محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۲۸۶؛ سید محمود هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۴، ص ۲۹۵.
۱۲۰. ر.ک: عبدالکریم حائری، *درر الفوائد*، ج ۱-۲، ص ۳۶۸-۳۶۹؛ جعفر سبحانی، *تهذیب الاصول*، ج ۲، ص ۹۸-۹۷.
۱۲۱. ر.ک: محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۲۸۷؛ محمدتقی بروجردی، *نهایة الافکار*، ج ۳، ص ۹۵.
۱۲۲. شیخ مرتضی انصاری، *فوائد الاصول*، ج ۱، ص ۹۰.
۱۲۳. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۲۴ و ۳۴؛

۱۲۴. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۳۰۴؛ ج ۱۵، ص ۲۹۵.
۱۲۵. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۰۴.
۱۲۶. ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۵۰؛ ج ۱۵، ص ۲۹۵.
۱۲۷. ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۵۰.
۱۲۸. ر.ک: همان.
۱۲۹. ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۲۹۵.
۱۳۰. ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۷۵.
۱۳۱. ر.ک: ابوالفتح کراچکی، *کنز الفوائد*، ص ۱۸۶؛ محمدتقی رازی، *هدایة المسترشدين*، ج ۳، ص ۴۹۶-۵۴۲.
۱۳۲. مانند اینکه عقل چیست؟ موارد فتوای عقل کدام است؟ عقل در برابر نقل است یا در برابر کتاب و سنت و...؟
۱۳۳. مانند برخی از نزاع‌های اخباریان و اصولیان که در اثر روشن نبودن برخی مطالب بوده است. ر.ک: (محمدرضا مظفر، *اصول الفقه*، ج ۲، ص ۱۱۸).
۱۳۴. در برخی از مسائل میان شیعه و اهل سنت چه اشاعره و چه معتزله تفاوت‌هایی وجود دارد که از ذکر آنها صرف نظر می‌شود.
۱۳۵. ر.ک: محمدرضا مظفر، *اصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۲۶؛ محمدابراهیم جناتی، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، ص ۲۲۴-۲۵۰.
۱۳۶. عبدالله جوادی آملی، *سیره تفسیری علامه طباطبایی: شناخت‌نامه علامه طباطبایی*، ج ۲، ص ۷۸.
۱۳۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲۰، ص ۱۱۲.

منابع

- آلوسی، محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- ابن‌زین‌الدین، حسن، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
- ابن‌جزی غرناطی، محمدبن احمد، *کتاب التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی‌الارقم، ۱۴۱۶ ق.
- ابن‌شهر آشوب، محمدبن علی، *مناقب آل ابی‌طالب*، نجعف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۷۶ ق.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، *لسان العرب*، بی‌جا، ادب الحوزة، ۱۴۰۵ ق.
- ابوالحسنین، احمدبن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، بی‌جا، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابوالفتوح رازی حسین‌بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- ابوالفتح کراچکی، *کنز الفوائد*، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۹.
- ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- انصاری، شیخ مرتضی، *مطارح الانظار*، بی‌جا، مؤسسه آل‌البیت ﷺ للطباعة و النشر، بی‌تا.
- ____، *فرائد الاصول*، قم، دهاقانی، ۱۳۷۵.
- اصفهانی، محمدحسین، *الفصول الغرویة*، بی‌جا، دار إحياء العلوم الاسلامیة، ۱۴۰۴ ق.
- اصفهانی، محمدرضا، *وقایة الاذهان*، بیروت، مؤسسه آل‌البیت ﷺ لإحياء التراث، ۱۴۱۳ ق.
- علی الاوسی، *روش علامه طباطبائی در تفسیر المیزان*، ترجمه سیدحسین میرجلیلی، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۱.
- بابایی علی‌اکبر و دیگران، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- ____، *مکاتب تفسیری*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
- بروجردی، محمدتقی، *نهایة الافکار* (تقریرات درس مرحوم آقا ضیاء عراقی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- بحرانی، یوسف، *حدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
- بیهقی، احمدبن الحسین، *سنن الکبری*، بی‌جا، دارالفکر، بی‌تا.
- جوادی‌آملی، عبدالله، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- ____، *سیره تفسیری علامه طباطبائی: شناخت‌نامه علامه طباطبائی*، ج ۲، ص ۷۸.
- جناتی، محمدابراهیم، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
- جوهری، اسماعیل‌بن حماد، *الصالح تاج اللغة و صحاح العربیة*، چ چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
- حائری، شیخ عبدالکریم، *درر الفوائد*، چ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۸ ق.
- حلی، حسن‌بن یوسف، *مبادئ الوصول الی علم الاصول*، چ دوم، تهران، المطبعة العلمیة، ۱۴۰۴ ق.
- حلی، جعفربن حسن، *معارج الاصول*، بی‌جا، مؤسسه آل‌البیت ﷺ للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ ق.
- خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، چ دوم، بیروت، مؤسسه آل‌البیت ﷺ لإحياء التراث، ۱۴۱۲ ق.
- امام خمینی، *منهاج الوصول الی علم الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۴ ق.
- خوئی، سیدابوالقاسم، *اجود التقريرات*، (تقریرات درس مرحوم محمد حسین نائینی)، بی‌جا، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ق.

- ، *البيان في تفسير القرآن*، ج چهارم، بيروت، دارالزهراء للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۳۹۵ ق.
- دهخدا، علی اکبر، *فرهنگ دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، بی تا.
- رازی، محمدتقی، *هدایة المسترشدين*، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، ج دوم، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
- رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- رشتی، میرزا حبیب الله، *بدائع الافکار*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۳۱۳ ق.
- رضایی کرمانی، محمدعلی، *جایگاه سیاق در المیزان*، پژوهشهای قرآنی، ش ۹-۱۰.
- سبحانی، جعفر، *تهذیب الاصول* (تقریرات درس مرحوم امام خمینی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- سیددی روشن، محمد باقر، *تحلیل زبان قرآن*، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر، *دروس تمهیدیة فی القواعد التفسیریة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
- سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- مکی، محمد بن (شهید اول)، *القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربیة*، بی جا، منشورات مکتبه المفید، بی تا.
- صدر، سید محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر، ۱۴۲۱ ق.
- ، *المعالم الجدیدة للاصول*، ج دوم، طهران، مکتبه النجاح، ۱۳۹۵ ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *حاشیة الکفاة*، قم، بنیاد علمی فکری علامه طباطبائی، ۱۴۰۲ ق.
- ، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- ، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه موسوی همدانی سید محمد باقر، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- ، *قرآن در اسلام*، ج نهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹.
- طباطبائی سید محمد رضا، *صرف ساده*، ج بیست و هشتم، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۷۲.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، ج سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- علم الهدی، سید مرتضی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- غروی، محمد حسین، *نهایة الدرایة*، قم، مکتبه سید الشهداء، ۱۳۷۴.
- فاضل لنکرانی، محمد، *مدخل التفسیر*، تهران، مطبعة الحیدری، ۱۳۹۶ ق.
- فاکر مبینی، محمد، *قواعد التفسیر لدى الشیعة و السنة*، قم، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة، ۱۴۲۸ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج دوم، بی جا، مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق.
- فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
- فیاض، محمد اسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه* (تقریرات درس مرحوم خوئی)، ج سوم، قم، دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
- فیروزآبادی، سید مرتضی، *عناية الاصول*، قم، فیروزآبادی، ۱۴۰۰ ق.

- فیومی، محمد بن احمد، *مصباح المنیر* بی نا، بی جا، بی تا.
- قمی، میرزا ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، قم، المكتبة العلمية الاسلامية، ۱۳۷۸ ق.
- کاظمی، محمد علی، *فوائد الاصول* (تقریرات درس مرحوم محمد حسین نائینی)، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج پنجم، تهران، دارکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش.
- لجنة تألیف القواعد الفقهية و الاصولية التابعة لمجمع فقه اهل البيت (ع)، *قواعد اصول الفقه على مذهب الامامية*، قم، مرکز الطباعة و النشر لمجمعی العالمی لاهل البيت (ع)، ۱۴۲۳ ق.
- مجاهد، سید محمد، *مفاتیح الاصول*، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- مروج، سید محمد جعفر، *منتهی الدرایة*، قم، دارالکتاب جزایری، ۱۴۱۵ ق.
- مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول*، ج پنجم، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۴۱۳ ق.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۶۰.
- مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج دوم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- ____، *المنطق*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، ج دوم، بیروت، دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
- مؤدب، سید رضا، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۶.
- مؤسسة النشر الاسلامی، *معجم فروق اللغة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- واعظ حسینی، سید محمد سرور، *مصباح الاصول* (تقریرات درس مرحوم سید ابوالقاسم خوئی)، قم، مکتبة الداوری، ۱۴۰۹ ق.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، *بحوث فی علم الاصول* (تقریرات درس شهید سید محمد باقر صدر)، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

واقع‌نمایی قرآن و تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی (با تأکید بر ابعاد بلاغی)

محمد نقیب‌زاده*

چکیده

قرآن کریم در تعابیر بلاغی خویش از قبیل تشبیهات، مجازها و استعاره‌ها زبان بیان واقع داشته است. مقاله حاضر به هدف اثبات این موضوع با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی و پاسخ‌گویی به شبهات مربوط، به نگارش درآمده است. در میان اقسام تشبیه، تشبیه وهمی در قرآن به کار نرفته و نمونه‌های ادعایی آن از قبیل تشبیه شکوفه درخت جهنم به سرهای شیاطین و جن‌زدگی دیوانگان، مصداق این نوع تشبیه نیست. مجاز و استعاره قرآنی نیز، در عالم واقع، پشتوانه دارد و همین، ملاک صحت یا خطای کاربرد مجاز و استعاره است. در میان اقسام مبالغه، دو قسم تبلیغ و اغراق که از امکان عقلی بهره‌مندند، در قرآن یافت می‌شوند؛ اما غلو که فاقد امکان عقلی است، در قرآن به کار نرفته و نمونه‌های گفته‌شده را می‌توان پاسخ داد. نمود دیگر بلاغت در قرآن، قصه‌های قرآنی است که نویسندگانی برخی از آنها را به جهت ظاهر تمثیلی، غیرواقعی دانسته‌اند، ولی سخن آنان پذیرفتنی نیست. کلیدواژه‌ها: واقع‌نمایی قرآن، تشبیه، تمثیل، مجاز، استعاره و مبالغه در قرآن.

مقدمه

مصونیت قرآن کریم از مخالفت با واقع، یکی از پشتوانه‌های نظری یا مبانی تفسیر است که موضع مفسر در برابر آن، تفسیر وی را مستقیماً تحت تأثیر قرار می‌دهد. این مبنا که گاهی با عنوان «واقع‌نمایی تعبیر قرآن» از آن یاد می‌شود، بدین معنا است که آیات این کتاب الهی، مطابق با واقع و حقیقت است و هیچ‌گونه مطلبی بر خلاف واقع در آن یافت نمی‌شود. این موضوع در تعبیر ادبی قرآن، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا گویا برخی بین بیان ادبی و فاصله گرفتن از واقعیت ملازمه دیده‌اند.^۱ در این نوشتار، واقع‌گرایی قرآن در قلمروهای بلاغی مانند تشبیهات، مجاز، استعاره و مبالغه با توجه به دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبائی^۲ به بحث گذاشته شده و شبهات مربوط به هریک جداگانه پاسخ داده شده است. در میان پژوهش‌های پیشین مرتبط با موضوع این مقاله، نوشتاری که رویکرد مشابهی به لحاظ محتوا و قلمرو بحث، با این پژوهش داشته باشد یافت نگردید. مثلاً مقاله «زبان قرآن / تعهدبرانگیزی در متن واقع‌گویی» نوشته آقای محمدباقر سعیدی روشن^۳ که برای اثبات واقع‌نمایی، نمونه‌های چندی از آیات بیانگر موضوعاتی چون: توحید، توصیف قرآن، سنت‌های الهی، کیهان‌شناسی و... شاهد آورده است. نیز مقاله «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی / تأملی در معیارهای غیرشناختاری در فهم زبان قرآن»^۴ چند دیدگاه غیرشناختاری در باب زبان دین را طرح و نقد می‌کند.

در نگاهی کلی به موضوع واقع‌نمایی آیات، علامه طباطبائی^۵ وصف «حکیم» در مورد قرآن را اشاره به پیراستگی آن از سخن پوچ و باطل دانسته است.^۶ از منظر علامه، همین پیراستگی قرآن، باید مبنای مفسر در فهم و تفسیر این کتاب الهی قرار گیرد؛ زیرا به تعبیر ایشان، قرآن کتابی است که مدعی کلام الهی بودن و هدایت‌گری انسان‌ها به سعادت حقیقی است. پس بر مفسر چنین کتابی که قصد استنطاق آن را دارد لازم است پیش‌فرض خود را راستگو بودن این کتاب بداند و اینکه قرآن تنها به حق صریح اکتفا می‌کند و هیچ‌گونه مطلب باطل و سستی بدان راه ندارد.^۷ در ادامه به برخی از نمونه‌های واقع‌گرایی قرآن در قلمروهای بلاغی با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی^۸ می‌پردازیم.

۱. واقع‌گرایی در تشبیهات قرآنی

از نمودهای روشن واقع‌نمایی بیانات قرآن، تشبیهات به کار رفته در آن است؛ زیرا به‌طور

طبیعی، گاهی بیان تشبیهی، گوینده را به وادی تخیل و پندارگرایی و در نتیجه فاصله گرفتن از واقعیت می‌کشاند. قرآن کریم در عین استفاده گسترده از تشبیه که به تعبیر اهل بلاغت، موجب شگفتی و زیبایی می‌شود و جایگاه نیکویی در بلاغت دارد^۶ از واقعیت فاصله نگرفته است.

در این زاویه نگاه، تشبیهات قرآنی از جهت ماده و محتوا در کانون بررسی قرار می‌گیرد و اقسامی از تشبیه که ارتباطی به جنبه محتوایی آن ندارد، موضوع بحث نیست. در علم بیان، تشبیه به اعتبارات و لحاظ‌های گوناگون تقسیم‌های متنوعی یافته است. در میان آن تقسیمات، آنچه با ارتباط بیشتر به ماده و محتوای تشبیه، زمینه‌ساز بحث از حقانیت و واقع‌نمایی تشبیه می‌گردد، تقسیم تشبیه به لحاظ ماده دو طرف آن، یعنی مشبه و مشبه‌به است. در این لحاظ، تشبیه چهار قسم دارد:

یک. هر دو طرف آن حسی (به معنای قابل درک با یکی از حواس پنج‌گانه) باشد؛
دو. هر دو طرف تشبیه، عقلی باشد. مقصود از عقلی، اموری است که با عقل درک می‌شود و هیچ‌یک از حواس پنج‌گانه مزبور برای درک آنها به کار نمی‌آید، مانند برخی صفات نفسانی و اخلاقی از قبیل شجاعت، غضب، و حلم.^۷

نوعی از تشبیه که ملحق به این قسم دوم شده و موضوع غیرواقع‌نمایی در آن طرح گشته، تشبیه وهمی است؛ یعنی تشبیهی که حواس پنج‌گانه در درک آن دخالتی ندارد ولی به صورت فرضی، اگر قرار بر درک آن باشد، باید با یکی از حواس مزبور درک شود.^۸
یکی از موارد ادعایی کاربرد تشبیه وهمی در قرآن، آیه ۶۵-۶۴ صافات است که بحث از آن به تفصیل، در ادامه خواهد آمد.

سه. مشبه عقلی و مشبه‌به حسی باشد، مانند «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ (ابراهیم ۱۸)؛ مَثَلُ کسانی که به خداوندگار خود کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد».^۹
چهار. مشبه، حسی و مشبه‌به، عقلی باشد. بازگشت این قسم به تشبیه محسوس به معقول است و در قرآن یافت نمی‌شود.

چنان‌که اشاره شد در میان اقسام مذکور تشبیه وهمی که از موارد الحاقی به قسم دوم شمرده می‌شود، زمینه شبهه غیرواقعی بودن را پدید آورده است. در ادامه، آیاتی از قرآن را می‌آوریم که به جهت کاربرد تشبیهی خاص در آنها این شبهه، مطرح شده است:

۱-۱. سرهای شیاطین

از آیاتی که مصداق کاربرد تشبیه و همی در قرآن پنداشته شده^{۱۰} آیات ۶۴ و ۶۵ سوره صافات است: «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ؛ آن، درختی است که از قعر آتش سوزان می‌روید. شکوفه‌اش گویی کله‌های شیاطین است».

در آیه مزبور، تشبیه شکوفه درخت جهنم به سرهای شیاطین، زمینه‌ساز شبهه غیرواقعی بودن آن تشبیه و ورود تشبیه و همی به قرآن است، به گونه‌ای که به گفته برخی مفسران، بعضی افراد ملحد، بر غیرمتعارف بودن این تشبیه خرده گرفته‌اند.^{۱۱}

مجموعاً چهار توجیه از مفسران اسلامی، در مورد آیه مذکور مطرح شده است: برخی از آنان، با استناد به شواهد لغوی، شیطان را به معنای مار وحشتناکی دانسته‌اند که سر بسیار زشت و زنده‌ای دارد و شکوفه آن درخت جهنمی نیز در زشتی به آن مار تشبیه شده است. همین افراد با اشاره به برخی شواهد لغوی دیگر، شیطان را به معنای میوه نوعی درخت زشت‌منظر به نام صوم یا استن گرفته‌اند.^{۱۲} در توجیه سوم به نقل از جبایی گفته شده است: خداوند چهره شیاطین را در آتش چنان زشت‌منظر می‌گرداند که بیننده از دیدن آن چهره‌ها به وحشت می‌افتد؛ ازاین‌رو در آیه مزبور، شکوفه درخت جهنمی، به آن چهره‌ها تشبیه شده است و سرانجام در توجیه چهارم، علامه طباطبائی^{۱۳} در کنار برخی از مفسران دیگر، با پذیرش ضمنی غیرواقعی بودن تمثیل آیه و با استناد به ارتکاز ذهنی و خیالی عرب جاهلی در زشت‌پنداشتن چهره دیوان، وجه شبه در تشبیه مزبور را همین زشتی منظر دانسته است.^{۱۴} علامه در این‌باره نگاشته است: تشبیه شکوفه درخت زقوم به سر شیاطین بدین لحاظ است که پندار عمومی مردم، شیطان را به زشت‌ترین صورت تصور می‌کند.^{۱۵}

با فرض پذیرش توجیه اول و دوم، شبهه خلاف واقع بودن تشبیه کاملاً مرتفع می‌شود. اما در توجیه سوم، این نکته سؤال‌برانگیز وجود دارد که با توجه به ناآگاهی عرب جاهلی از چگونگی قیافه شیاطین در آتش جهنم، چرا تشبیه مزبور بیان شده است. اما توجیه چهارم (از علامه طباطبائی^{۱۶} و برخی دیگر از مفسران) را به رغم ظهور ناصواب پیش‌گفته، می‌توان به وجهی صحیح بازگرداند؛ بدین بیان که موهوم دانستن تشبیه در صورتی است که مشبه‌به، فاقد واقعیت خارجی و صرفاً فرضی باشد یا تنها در تصور باطل مخاطبان ریشه

داشته باشد؛^{۱۵} اما تصور زشتی چهره شیاطین جنّی، موهوم نیست؛ زیرا هرچند موجودات فراحسی از قبیل فرشتگان و جنیان، به طبع اولیه، موجوداتی نامحسوس و نامرئی برای انسان‌اند، به لحاظ تمثّل‌پذیری آنها به صورت حسی که از آیات و روایات^{۱۶} متعددی استفاده می‌شود، می‌توان گفت دست‌کم برخی از انسان‌ها، مانند انبیا و اوصیا، از قیافه تمثّل‌یافته آنان آگاه بوده و همین اطلاع را به پیروان خود منتقل کرده‌اند.

شواهد قرآنی تمثّل فرشته و جن، متعدد است؛ از قبیل تمثّل فرشتگان مهمان در برابر حضرت ابراهیم علیه السلام به گونه‌ای که آن حضرت برای آنها غذای بشری فراهم ساخت.^{۱۷} نیز جریان ورود ملائکه به شهر حضرت لوط علیه السلام به صورتی که قوم آن حضرت با دیدن آنان به طمع ارتکاب گناه با آنان افتادند.^{۱۸} همچنین تمثّل فرشته برای حضرت مریم علیه السلام به گونه‌ای که آن حضرت از دیدن وی دچار حیرت گشت و از وی به خدا پناه برد. اما تمثّل جنیان نیز شواهدی از قرآن دارد؛ مانند داستان تسخیر شیاطین در دستگاه حکومتی حضرت سلیمان علیه السلام و به‌کارگیری آنها در امور مادی و بشری از قبیل ساختمان‌سازی و غواصی.^{۲۰}

علامه طباطبائی رحمته الله بر این باور است که مشاهده صورت واقعی ملائکه، در ظرف ماده و عالم دنیا برای افراد معمولی امکان‌پذیر نیست و تنها با انتقال از این دنیا به سرای آخرت که با مرگ تحقق می‌یابد، ممکن می‌گردد. ایشان این حقیقت را از دو آیه ذیل استفاده کرده‌اند: «وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَكَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يُلْبَسُونَ (انعام ۸-۹)؛ و گفتند چرا فرشته‌ای بر او فرو نیامد؟ و اگر فرشته‌ای می‌فرستادیم همانا کار گزارده می‌شد [هلاک می‌شدند] و دیگر مهلت نمی‌یافتند. و اگر او را فرشته‌ای می‌کردیم باز هم او را [به صورت] مردی می‌ساختیم و آنچه را [اکنون بر خود و دیگران] پوشیده می‌دارند، بر آنان پوشیده می‌داشتیم».^{۲۱} به باور علامه، انسان‌های فرورفته در مادیات و ساکنان سرای طبیعت طاقت مشاهده فرشتگان را ندارند به گونه‌ای که بر فرض ورود انسان‌ها به ظرف وجودی ملائکه، انتقال از سرای ماده به ماوراء، یعنی تحقق مرگ، حتمی خواهد بود.^{۲۲}

مرحوم ملاصدرا در بیان چگونگی تمثّل فرشته و شیطان به صورت یا صورت‌های مختلف، می‌گوید: فرشته و شیطان دارای دو صورت حقیقی و تمثّل‌یافته‌اند که مشاهده صورت حقیقی آنها جز با نور نبوت امکان‌پذیر نیست؛ چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله در دنیا، تنها دو بار

جبرئیل را به صورت حقیقی خویش دید، اما در بیشتر اوقات او را به صورت دحیۀ کلبی - که جوانی خوش‌سیما بود- مشاهده می‌کرد. ملاصدرا در ادامه با اشاره به اینکه برخی از اهل مکاشفه شیطان را به صورت‌های زشتی همچون قورباغه یا سگی چسبیده به مردار دیده‌اند، می‌افزاید: صورت ملکوتی، تابعی از حقیقت و اوصاف اشیا است پس به‌ناچار، موجود پلید به صورتی زشت دیده می‌شود؛ چنان‌که شیطان در چهره سگ، خوک، قورباغه یا... مشاهده می‌گردد و فرشته نیز در قیافه‌ای زیبا رؤیت می‌شود. پس صورت، تابلو و نماد معنا و حقیقت است؛ از همین‌رو، دیدن میمون و خوک در خواب، بیانگر انسانی ناپاک و مشاهده گوسفند، نشان انسانی درست و سلیم‌النفس است.^{۲۳}

تمثّل فرشته به صورت زیبا و صورت‌نگاری شیطان به قیافه‌ای زشت، شواهد روایی نیز دارد؛ از قبیل جریان ظهور جبرئیل به صورت دحیۀ کلبی، نیز گزارش برخی از انبیا از رؤیت شیطان که بیانگر چهره زشت و پلید اوست.^{۲۴}

نتیجه آنکه حتی با وجود سخن علامه در خصوص ممکن نبودن رؤیت فرشتگان برای افراد معمولی، می‌توان گفت اصل تمثّل‌پذیری ملائکه و جنیان و تحقق رؤیت آنان از سوی افراد خاص انکارناپذیر است و گزارش‌های چنین افرادی نیز همین نکته را تأیید می‌کند.

۲-۱. جن زدگی دیوانگان

قرآن کریم در کریمه ۲۷۵ بقره با تشبیه رباخواران به دیوانگان، فرموده است: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...؛ آنها که ربا می‌خورند برنخیزند مگر مانند برخاستن کسی که شیطان او را بر اثر تماس، آشفته گرداند...». در این آیه رباخواران به افرادی تشبیه شده‌اند که بر اثر تماس شیطان، تعادل خود را از دست داده‌اند. مفسران در آیه مذکور چهار دیدگاه عمده، مطرح کرده‌اند:

۱. زمخشری و تابعان تفسیری وی، موضوع تصرف شیطان در دیوانه‌ساختن افراد را متأثر از تصور عامیانه و موهوم عرب جاهلی دانسته و چنین تصرفی را نپذیرفته‌اند.^{۲۵} این قول به قفّال نیز نسبت داده شده است.^{۲۶}

۲. برخی دیگر با حمل تعبیر آیه بر مجاز، معتقد شده‌اند که در آیه نوعی تشبیه به کار رفته است؛ زیرا درحقیقت شیطان موجب دیوانگی انسان نمی‌شود، بلکه به سبب غلبۀ مزاج سوداوی یا ضعیف شدن عقل، گاه شیطان اموری ترسناک را به مخیله وی می‌اندازد و او را

وسوسه می‌کند. در نتیجه، دیوانگی که مستند به فعل الهی است، پدید می‌آید. پس انتساب دیوانگی انسان به شیطان، از باب سببیت وی در وسوسه انسان، مجاز به‌شمار می‌رود. به باور آنان، بر پایه آیه «وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» (ابراهیم: ۲۲) شیطان قادر نیست افراد را دیوانه کند؛ ضمن اینکه عقیده به توانمندی شیطان بر چنین کارهایی این پرسش را پدید می‌آورد که چرا در مورد تمام اهل ایمان، که به شدت آنها را دشمن می‌دارد چنین قدرتی را به کار نمی‌گیرد.^{۲۷}

۳. نویسنده المنار در اظهار نظری شگفت، جن و شیطان مورد اشاره در آیه را بر ویروس عامل بیماری‌های روانی، تطبیق کرده و افزوده است که ضرورتی ندارد مسلمانان در موضوعات اثبات شده علمی و مورد تأیید دانشمندان نزاع کنند یا بخواهند به دلیل برخی روایات آحاد، مطلبی فاقد دلیل علمی بر آن موضوعات بیفزایند. این دیدگاه را صاحب کتاب قاموس قرآن نیز قریب شمرده^{۲۸} هرچند در تفسیر خویش به آن اشاره‌ای نکرده است.^{۲۹}

۴. مفسران دیگری با تأکید بر حقیقی بودن تعبیر آیه، دخالت شیطان در دیوانه‌ساختن افراد را دست‌کم به صورت موجه جزئی پذیرفته‌اند. علامه طباطبائی^{۳۰} می‌فرماید تشبیه به کار رفته در «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» به امکان تحقق جنون با دخالت شیطان اشاره دارد؛ زیرا هرچند آیه یادشده بر تأثیر شیطان در همه انواع جنون دلالت ندارد، بر اثرگذاری شیطان در برخی از دیوانگی‌ها دلالت دارد.^{۳۱}

علامه در ادامه با اشاره به دیدگاه اول که تعبیر آیه را بر پایه افکار موهوم عرب توجیه می‌کرد، فرموده است: «خداوند متعال برتر است از اینکه در کلام خویش به هر موضوع باطلی یا سخنی بیهوده استناد کند مگر آنکه با بیان بطلان آن، گوینده آن را مردود شمارد؛ چنان‌که خود سخن خویش را چنین وصف فرموده است: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ (فصلت: ۴۲)؛ قرآن کتابی است شکست‌ناپذیر که از پیش رو و از پشت سرش باطل به سویی نمی‌آید». نیز فرموده: «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق: ۱۳-۱۴)؛ درحقیقت، قرآن گفتاری قاطع و روشن‌گر است و سخنی بیهوده و شوخی نیست».^{۳۱}

پس علامه با وجود پذیرش احتمال دخالت شیطان در دیوانگی برخی از افراد، تعبیر آیه را ناظر به توهمات عرب جاهلی نمی‌داند و بر واقعی بودن محتوای آیه تأکید می‌ورزد. با

این‌همه به نظر می‌رسد از ابتدا مرتبط ساختن آیه مذکور با موضوع دخالت شیطان در دیوانه‌کردن افراد، چندان موجه نباشد و شاید بتوان آن را موضوعی جدا از بحث فوق دانست، بدین بیان که:

اولاً واژه خبط، طبق گفته اهل لغت به معنای زدن یا به زمین افکندن چیزی است.^{۳۳} این اصل معنایی در کاربردهایی مختلف واژه مزبور مشاهده می‌شود، مانند «خَبَطَ البعيرُ بیده» و نیز «فرس خَبِيطٌ وَخَبُوطٌ» به معنای لگدکوب کردن زمین و پا به زمین زدن حیوانات مزبور است؛ چنان‌که «خَبَطَ القومَ بسيفه» به معنای شمشیرزدن به آنها و «خَبَطَ الشجرة بالعصا» به معنای عصازدن به درخت جهت ریختن برگ آن است.^{۳۴} راغب تصریح می‌کند کاربرد این واژه، در مورد ظلم سلطان با تعبیر سلطان خَبُوط استعاره‌ای از همین کلمه است و حتی باب تَفَعَّلَ آن نیز که در آیه به کار رفته به همین معنا دانسته شده است.^{۳۵} ابن منظور فعل يَخْبِطُهُ در آیه را به این تعبیر معنا کرده است: «أَي يَتَوَطَّؤُهُ فَيَصْرَعُهُ»؛ او را می‌زند و بر زمین می‌افکند». مرحوم ابوالفتح رازی آیه را چنین معنا نموده است: «آنان که خورند ربا را بر نخیزند مگر چنان‌که برخیزد آن کس بزده باشد او را دیو از دیوانگی»^{۳۶} در ترجمه تفسیر طبری مربوط به قرن چهارم نیز آمده است: «آن کس‌ها که بخورند ربا، نه‌خیزند مگر چنان‌که بخیزد آنک بزند او را دیو از دیوانگی».^{۳۷} در ترجمه قرآن موجود در تفسیر کشف الأسرار و عدة الأبرار از آثار قرن ششم و نیز در ترجمه مسجع تفسیر نسفی در همان قرن نیز شبیه تعبیر پیش گفته مشاهده می‌شود.^{۳۸}

یکی از شواهد تفاوت معنای خبط با معنای دیوانگی، تعبیری است که در نهج البلاغه آمده است: حضرت امیرمؤمنان (ع) خطاب به اشعث بن قیس فرمودند: «أَمَخْتُبُ أُنْتَ أُم ذُو جَنَّةٍ أَمْ تَهْجِرُ؟»^{۳۹} از قرینه عطف ذوجه که به معنای دیوانه است بر مخبط، می‌توان فهمید که این دو متفاوت‌اند. اما مفسرانی که آیه را مرتبط به موضوع دیوانگی معنا نموده‌اند، بیشتر از ادامه آیه، یعنی از واژه «مَنْ الْمَسَّ» استفاده کرده‌اند.^{۴۰}

به‌هرحال درخصوص مسّ شیطان و نقش وی در دیوانه ساختن افراد، نکاتی درخور ذکر است:

اولاً موضوع مسّ شیطان در دو آیه دیگر نیز آمده است: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أُنِّي مَسَّيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ»^{۴۱} (ص: ۴۱)؛ «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنْ

الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»^{۴۲} (اعراف: ۲۰۱). حال با توجه به این دو کاربرد دیگر مسّ شیطان، می‌توان گفت: موضوع مزبور، به نقش‌آفرینی وی در سلب عقل از انسان‌ها اختصاص ندارد، بلکه می‌تواند به معنای ایجاد مزاحمت و مشکل، در مسیر معنوی و سیر تکاملی آنها باشد.

ثانیاً مانع‌تراشی شیطان در مسیر هدایت آدمی، گاه به صورت ایجاد تحیر و تردید در آن راه، تبلور می‌کند که در آیه‌ای دیگر نیز به آن اشاره شده است: «قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُتِرِدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ خَيْرَانِ (انعام: ۷۱)؛ بگو: «آیا به جای خدا چیزی را بخوانیم که نه سودی به ما می‌رساند و نه زیانی و آیا پس از اینکه خدا ما را هدایت کرده از عقیده خود بازگردیم؟ مانند کسی که شیطان‌ها او را در بیابان از راه به در برده‌اند، و حیران [برجای مانده] است؟»

این آیه نیز که از جهت ارتباط با نقش شیاطین در گمراه ساختن انسان‌ها شبیه آیه محل بحث است، دربردارنده تشبیهی است که واقع‌نمایی یا خیالی بودن آن محور بحث و توجه برخی مفسران قرار گرفته است. در این آیه دو دیدگاه کلی در تفاسیر مشاهده می‌شود: برخی از مفسران، مشابه آیه پیشین، مثال به کاررفته در آیه را بر پایه تفکرات پنداری عرب جاهلی دانسته‌اند که معتقد بود غول‌های بیابان، موجب گم‌گشتگی برخی افراد می‌شوند.^{۴۳} درمقابل، برخی دیگر از مفسران، ضمن مخالفت با پنداری دانستن تشبیه آیه، اشاره آن را به خرافه مزبور، مردود دانسته‌اند. مرحوم شیخ طوسی با انکار نقش شیطان در سلب عقل انسان‌ها، می‌فرماید: بر اثر زوال عقل کفار - که مستند به فعل الهی است - شیطان بر آنها مسلط می‌شود، اما شیاطین قدرت بر گرفتن عقل کسی را ندارند؛ زیرا با فرض دارا بودن چنین قدرتی، قطعاً عقل دانشمندانی را که دشمن می‌دارند می‌گرفتند.^{۴۴} علامه طباطبائی^{۴۵} تشبیه موضع پیشین خود، مبنی بر پذیرش اثرگذاری اجمالی شیطان در از راه به درکردن برخی افراد، می‌فرماید: تمثیل آیه به انسان متحیری است که فاقد بصیرت در کار و تصمیم راسخ بر سعادت خویش است و بهترین راه و استوارترین مسیر هدف را رها کرده است؛ درحالی‌که پیش از او افراد هدایت‌یافته‌ای آن راه را پیموده‌اند، اما او میان شیاطینی که وی را به سقوط و هلاکت فرامی‌خوانند متحیر مانده است.^{۴۶}

به هر حال با توجه به نقش انکارناپذیر شیاطین در گمراهی برخی انسان‌ها و حتی ولایت و تسلطی که بر شماری از پیروان خود پیدا می‌کنند^{۴۷} و با بازداشتن آنها از مسیر حق^{۴۸}

موجب سرگشتگی، حیرت و واداشتن آنها به گمراهی بیشتر^{۴۸} می‌شوند شاید بتوان دو آیه محل بحث (بقره: ۲۷۵ و انعام: ۷۱) را نیز مربوط به همین جنبه از اغواگری‌های شیاطین در منحرف‌ساختن انسان‌ها از مسیر انسانیت دانست که گاه به انسانی فاقد عقل یا شخصی گم‌گشته در بیابان تشبیه می‌شود. این چیرگی شیطان بر آنها و سرگشتگی و گمراهی آنها در این آیه نیز اشاره شده است: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (مجادله: ۱۹)؛ شیطان بر آنان چیره شده و خدا را از یادشان برده است. آنان حزب شیطان‌اند. آگاه باش که حزب شیطان همان زیانکاران‌اند». علامه طباطبائی^{۴۹} استحواذ در آیه را به استیلا و غلبه معنا کرده است.

۲. واقع‌گرایی در کاربرد مجاز و استعاره

اهمیت تنزیه قرآن از خلاف واقع، برخی را واداشته از اساس منکر وجود مجاز در تعبیر قرآنی شوند؛^{۵۰} درحالی‌که می‌توان در عین عقیده به کاربرد مجاز و استعاره در قرآن، کذب و دروغ را از ساحت آن دور دانست.

ادله واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن و فراگیری آنها، ورود هرگونه دروغ را به ساحت قرآن نفی می‌کند و این شمول، تعبیر مجازی و استعاری قرآن را نیز دربرمی‌گیرد؛ ازاین‌رو، ادعای خلاف واقع بودن این تعبیر، با ادله مزبور، ناسازگار است.

مرحوم علامه طباطبائی در مقاله ادراکات اعتباری ضمن طرح مجاز و استعاره به مثابه اموری اعتباری، می‌نویسد: «اکنون اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع‌بینی به تمیز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا می‌پردازد با این مفاهیم و قضایای استعاری روبه‌رو شود، البته مفردات آنها را غیرمطابق با مصادیق و مرکبات و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد».^{۵۱}

چنین حکمی از علامه بزرگوار، با کلیت و شمول ظاهری آن، پذیرفتنی نیست؛ زیرا حکم مزبور مبنی بر کاذب بودن قضایای استعاری، مجاز و استعاره قرآنی را نیز دربرمی‌گیرد و این سخن به معنای استناد کذب به استعارات قرآن خواهد بود؛ درحالی‌که:

اولاً میان حقیقت و مجاز فلسفی که مربوط به مطابقت یا عدم مطابقت صورت علمی با واقعیت محکی آن است، با حقیقت و مجاز ادبی که متعلق به عالم وضع و اعتبار است، تفاوت وجود دارد و ازهمین‌رو، استناد صدق و کذب واقعی به امور اعتباری و قراردادی

مانند اسناد صدق و کذب به انشائیات است؛ زیرا امور اعتباری، و رای جعل و انشای اعتبارکننده، وجودی ندارد و ملاک صدق و کذب چنین قضایایی با قضایای دیگر متفاوت است؛ بدین بیان که ملاک کلی صدق و کذب قضایا، تطابق و عدم تطابق آنها با ماوراء مفاهیم آنها است؛ ازاین‌رو، راه تشخیص راست یا دروغ بودن درقضایای تجربی سنجش آنها با واقعیت‌های مادی مربوط و در قضایای منطقی سنجش آنها با مفاهیم دیگری است که تحت اشراف آنها قرار دارد. نیز در قضایای فلسفی باید رابطه عین و ذهن مورد توجه قرار گیرد^{۵۲} و به‌هرروی در قضایای اعتباری باید به اعتبار معتبر توجه کرد و همان را میزان صحت و خطای آنها قرار داد. مثلاً جمله «منافق شیر است» می‌تواند صادق یا کاذب باشد، به این لحاظ که اگر مقصود گوینده این سخن، تشبیه منافق به شیر در شجاعت باشد، این جمله، دروغ است؛ اما اگر منظور تشبیه منافق به شیر در قدرت‌طلبی و برتری‌جویی باشد، می‌تواند راست باشد.

البته اعتباری بودن جملات مجازی، به‌معنای بی‌پشتوانه بودن آنها در عالم واقع و حقیقت نیست؛ زیرا مجاز و استعاره، هر دو، دربردارنده نوعی تشبیه‌اند که به لحاظ نوع علاقه میان مشبه و مشبه‌به، دو نوع مجاز و استعاره شکل می‌گیرد.^{۵۳} تشبیه نیز از سویی به ملاحظه‌ها و مناسبت‌های موجود در ذهن گوینده وابسته است و از سوی دیگر با واقعیت‌های بیرونی، ارتباط دارد. این مناسبت‌ها، دارای پشتوانه‌ای واقعی و حقیقی است که همان پشتوانه، ملاک صحت یا خطای کاربرد مجاز یا استعاره محسوب می‌شود و بر همین اساس، می‌توان سخن گوینده را به صدق یا کذب متصف کرد. مثلاً اگر گوینده جمله «رأیت أسداً یرمی» واقعاً شخص شجاعی دیده که عنوان شیر برآورده او است، این جمله صادق است؛ اما اگر شخص ترسویی دیده، جمله مزبور کاذب خواهد بود. پس بدین لحاظ صدق و کذب، واقعی شمرده می‌شود.

ثانیاً باور به کاذب بودن تعبیر مجازی و استعاری با ادله نفی‌کننده ورود کذب به ساحت قدسی قرآن سازگار نیست. علامه طباطبائی^{۵۴}، خود نیز از مخالفان جدی ادعای دروغین یا خیالی‌دانستن تعبیر قرآنی بوده است. ایشان در نقد دیدگاهی که تمثیل به‌کار رفته در آیه ۲۷۵ بقره را بر گمان موهوم عرب حمل می‌کند، نوشته است:

خداوند متعال منزّه‌تر و بزرگ‌مرتبه‌تر از آن است که در سخنش به امری باطل و کلامی لغو و بیهوده تکیه کند، مگر آنکه بطلان آن را بیان فرماید و گوینده آن را محکوم کند؛ چنان‌که

خود در وصف کلامش می‌فرماید «كِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲) و نیز فرموده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق: ۱۴).^{۵۴}

همچنین وی، در جایی دیگر، با اشاره به مخالفت قرآن با برخی نکات مطرح شده در تواریخ می‌نویسد: «حکایات تاریخی، هرگز توان معارضه با قصص قرآنی را ندارد؛ زیرا قرآن، وحی الهی و پیراسته از خطا و دروغ است».^{۵۵} علامه در ادامه تصریح می‌کند که کتب عهدین نیز نمی‌توانند در تعارض با بیانات تاریخی قرآن قرار گیرند.

او در جای دیگر در نقد سخن کسانی که قصص قرآنی را تخیلی پنداشته‌اند، با تصریح به عدم انطباق دیدگاه آنان با تعبیر قرآنی چنین می‌نویسد:

قرآن کتاب تاریخ یا نوشته‌ای از قصه‌های تخیلی نیست بلکه کتابی نفوذناپذیر است که باطل از هیچ سو بدان راه ندارد و خود تصریح کرده که سخن خدا است و خدا نیز جز حق نمی‌گوید و اینکه پس از حق، جز گمراهی چیزی نیست. نیز قرآن کریم برای رسیدن به حق، از باطل کمک نمی‌طلبد و برای هدایت، از گمراهی مدد نمی‌جوید... پس چگونه برای پژوهشگر در اهداف قرآن، امکان دارد به وجود نظریه‌ای باطل یا داستانی دروغین یا خرافه یا تخیلی، در قرآن حکم کند؟!^{۵۶}

۳. واقع‌گرایی در کاربرد مبالغه

یکی از صنایع معنوی بدیع، مبالغه است. معنای کلی آن، با قطع نظر از قیودی که برحسب هریک از اقسامش می‌یابد، عبارت است از اینکه: گوینده، صفتی را در شدت یا ضعف بیش از حد متعارف و معمول، نمود دهد.^{۵۷}

بلاغیون قدیمی از قبیل سکاکی، خطیب قزوینی و سعدالدین تفتازانی، با مقسم قرار دادن مبالغه، اقسام تبلیغ و اغراق و غلو را ذیل آن آورده‌اند؛^{۵۸} در حالی که متأخران بدیعی، هریک از این عناوین را فن بدیعی مستقلی شمرده و جداگانه به بحث گذاشته‌اند؛ ازاین‌رو مبالغه، در نگاه متأخران، انحصار در عنوان تبلیغ دارد که سکاکی آن را یکی از اقسام مبالغه شمرده است.^{۵۹} در این نوشته، با قطع نظر از اختلاف مزبور، پس از تعریف هریک از سه عنوان تبلیغ، اغراق و غلو، بود یا نبود آنها در قرآن بررسی می‌شود.

در هر سه عنوان پیش‌گفته گوینده صفتی را در شدت یا ضعف، بیش از حد متعارف نمود می‌دهد، با این تفاوت که در تبلیغ، آن صفت امکان عقلی و عادی دارد؛ اما در اغراق، صفت مزبور، با داشتن امکان عقلی، از امکان عادی بی‌بهره است و سرانجام در غلو، آن صفت، نه عقلاً ممکن است و نه عادتاً.^{۶۰}

برای هریک از سه مورد مذکور مثال‌های متعددی از شعر عرب در کتاب‌های بلاغی دیده می‌شود؛ هرچند به نظر می‌رسد در بیان نمونه‌های غلو در قرآن و اشعار عرب، میان محال عقلی و محال عادی، خلطی صورت گرفته است؛ زیرا فرض وجود موضوعی که استحالة عقلی دارد، مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین است؛ برخلاف محال عادی یا وقوعی که تنها به سبب نبود مقتضی یا وجود مانع، امکان تحقق ندارد بی‌آنکه تحقق آن، استحالة عقلی داشته باشد.

این در حالی است که اکثر مثال‌های غلو در کتب بلاغت، تنها استحالة عادی دارد نه عقلی؛ مثلاً آیه «يَكَاذُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ...» (نور: ۳۵) از مصادیق غلو در قرآن شمرده شده است؛^{۶۲} درحالی‌که روشنی‌بخشی روغن، بدون تماس آتش، به جهت فقدان شرایط استحاله در آن، نه تنها محال عقلی محسوب نمی‌شود بلکه به نظر می‌رسد با امکان عقلی و حتی عادی آن، آیه مزبور داخل در عنوان تبلیغ باشد؛ بدین بیان که پرتوافکنی روغنی با نهایت درجه شفافیت و روشنی، امری ممکن به نظر می‌رسد. چنان‌که برخی اجسام دیگر نیز بر اثر شدت شفافیت یا وجود خواصی در خود آن اجسام، حالت شب‌تابی و روشنی‌بخشی دارند.

گویا خاستگاه غلو شمردن این آیه، تصور شعله‌ور شدن و سوختن روغن مورد اشاره در آیه، بدون تماس آتش بوده است؛ بدین بیان که چون اشتعال روغن، به صورت خودبه‌خود و بدون نزدیک شدن آتش به آن، محال عقلی محسوب می‌شود، تعبیر آیه مبالغه از نوع غلو است. درحالی‌که:

اولاً شعله‌ور شدن آن روغن، بر فرض صحت چنان معنایی، محال عقلی نیست بلکه محال عادی به‌شمار می‌رود.

ثانیاً فرضیه شعله‌وری آن روغن، با ظاهر آیه سازگار نیست؛ زیرا بنا به شواهد ذیل، مقصود، تنها پرتوافکنی و روشنی‌بخشی آن روغن، بدون وجود آتش است:

یک. سیاق کلی و درون‌مایه آیه نور، بیان روشنی‌بخشی و نورانیت است و موضوع شعله‌وری و آتش‌افروزی، منظور اصلی آیه، محسوب نمی‌شود.

دو. جمله پیش از فقره مورد بحث در آیه نیز، ظهور در شدت اضافی و پرتوافکنی آن روغن دارد: «يُوقَلُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ؛ از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود».

تصریح به شرقی و غربی نبودن آن درخت مبارک زیتون، برای تأکید بر صفا و شفافیت روغن آن است، به گونه‌ای که به گفته علامه طباطبائی^{۶۳} و برخی دیگر از مفسران، به علت خاوری یا باختری نبودن آن درخت، خورشید از یک جهت خاص، بر آن نمی‌تابد تا با افتادن سایه آن، در جانب مخالف و نارس ماندن میوه آن، روغنش صاف و زلال نشود، بلکه با قرارگرفتن آن درخت در وسط و رسیدن کامل میوه آن بر اثر تابش مناسب خورشید، روغنی زلال خواهد داشت.^{۶۳}

سه. واژه إضائه در لغت، به معنای پرتوافکنی و روشنی‌بخشی است نه به معنای افروختن یا سوختن. / بن‌درید، لغوی ابتدای قرن چهارم، ضاء الشیء و أضاء الشیء را به یک معنا دانسته است. / بن‌فارس نیز ریشه واحد معنایی این واژه را دلالتگر بر نور و روشنایی بیان کرده است.^{۶۴} حتی هنگامی که این فعل به آتش مستند باشد باز همین معنای روشنایی مدنظر است؛^{۶۵} چنان‌که در آیه هفدهم سوره بقره به کار رفته است: «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ؛ مَثَلِ آنان، همچون مَثَل کسانی است که آتشی افروختند، و چون پیرامون آنان را روشنایی داد، خدا نورشان را برد و در میان تاریکی‌هایی که نمی‌بینند رهایشان کرد».

چهار. شمار کثیری از مفسران در بیان چرایی نورافکنی آن روغن بدون تماس با آتش، بر شدت شفافیت و وضوح آن تأکید کرده‌اند.^{۶۶} علامه طباطبائی^{۶۶} نیز در این‌باره فرموده است: سیاق «يَكَاذُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» در شفافیت آن روغن و قابلیت بالای آن برای افروختگی است.^{۶۷} علامه با تأکید بر شفافیت آن روغن، آمادگی آن را برای شعله‌وری نیز بیان فرموده است؛ درحالی‌که شعله‌ور شدن و سوختن روغن، پیامد شدت شفافیت آن نیست، بلکه تالؤ و روشنی‌بخشی آن، نتیجه شفافیت آن محسوب می‌شود؛ یعنی اگر روغنی، هر قدر شفاف و صاف باشد، معنا ندارد خودبه‌خود مشتعل گردد، بلکه این شفافیت، موجب نورافکنی آن می‌شود.

با مطالب پیش گفته روشن می‌شود از جمله‌واره «وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» نمی‌توان استفاده کرد مقصود از فعل یضیء، آتش‌افروزی باشد؛ زیرا تأکید آیه - چنان‌که گذشت - بر شفافیت آن روغن است و آنچه موجب قابلیت اشتعال در ماده یا مایعی می‌گردد، شفاف و واضح بودن آن نیست.

برخی از نویسندگان بلاغی، آیه مزبور را به جهت کاربرد فعل «یکاد» که از افعال مقاربه (دلالت‌کننده بر نزدیکی تحقق، نه تحقق بالفعل) است از شمول استحاله عقلی خارج دانسته‌اند؛^{۶۸} اما با توضیحات مذکور روشن شد که اساساً مضمون آیه، مشتمل بر حکم محال عقلی نیست تا توجیه بطلبد. درباره سرّ کاربرد «یکاد» نیز می‌توان گفت: هرچند پرتوافکنی روغن شفاف مزبور بدون آتش امری ممکن به نظر می‌رسد، شاید به جهت اینکه چنین موضوعی به ندرت اتفاق می‌افتد، فعل یکاد به کار رفته است.

به‌هرحال با توجه به تعریف غلو، در کتب بلاغی، هیچ‌یک از آیات قرآن، مصداق این صنعت بدیعی به‌شمار نمی‌رود و یگانه نمونه قرآنی ارائه شده در کتب مزبور، آیه ۳۵ سوره نور است که بررسی‌اش گذشت. انکار کاربرد غلو در قرآن، به جهت ناسازگاری تعبیر غلوآمیز (با توجه به تعریف بلاغی آن) با اصل واقع‌نمایی در تعبیر قرآنی است؛ زیرا کاربرد سخنی با محتوای محال عقلی، به‌معنای ورود بیهوده‌گویی و باطل به ساحت قدس قرآن است. در ادبیات خیال‌پردازانه عرب، با شعار «احسن الشعر اکذبه»، راه ورود هرگونه سخن غیرواقعی به شعر باز گردید، ولی در ادبیات حکیمانه قرآن چنین گزافه‌گویی‌هایی جایی ندارد. علامه طباطبائی^{۶۹} هرگونه غلو در دین را ناحق می‌شمارند. ایشان در ذیل آیه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ» (مائده: ۷۷) در توضیح اینکه چرا غلو به قید «غیر الحق» مقید شده است، فرموده: این قید، تأکیدی است و غلو جز به ناحق، مصداق ندارد.^{۶۹}

بعضی از نویسندگان فن بلاغت، در استدلال بر نفی وجود غلو در قرآن به همین آیه ۷۷ مائده تمسک جسته‌اند^{۷۰} که با توجه به کاربرد واژه غلو در قرآن، تنها در خصوص زیاده‌گویی‌های اهل کتاب درباره خداپنداری مسیح، تمسک آن نویسندگان به آیه یادشده برای نفی غلو در قرآن قابل دفاع خواهد بود؛ زیرا آن ادعای اهل کتاب، از مصادیق محال عقلی و مندرج در تعریف غلو محسوب می‌شود؛ از همین‌رو برخی اهل بلاغت، چنان‌که اشاره شد، برای فرار از این محذور در آیه سی و پنجم نور به کاربرد فعل مقاربه و امثال آن تمسک جسته‌اند.

اما کاربرد دو قسم دیگر مبالغه، یعنی تبلیغ و اغراق در قرآن حکیم انکارناپذیر است. وجود امکان عقلی در هر دو مورد نیز، سازگاری آن دو را با اصل واقع‌نمایی تأمین می‌کند. از مصادیق اغراق می‌توان به آیه ذیل اشاره کرد که در وصف امتناع ورود کافران سرکش به بهشت می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ

برخی از روشن‌فکران مسلمان تعدادی از داستان‌های قرآن را طبق این نگرش تبیین کرده‌اند. محمد أحمد خلف‌الله در کتاب *الفن القصصی فی القرآن الکریم* برخی از داستان‌های قرآن را تمثیلی دانسته است. از نگاه وی، قصه تمثیلی، داستانی هنری است که از باب ضرب‌المثل یا مثل‌آوری بیان شده است.^{۷۵}

خلف‌الله در این نوع آیاتی از قرآن را از باب مصداق قصه تمثیلی دانسته که بررسی و نقد تک‌تک آن موارد، از گنجایش یک مقاله خارج است. از این‌رو، به نقد کلی اکتفا می‌شود:

با فرض پذیرش وجود عنصر نماد در برخی از ابعاد قصص قرآن نمی‌توان لزوماً به غیرواقعی بودن داستان حکم کرد؛ زیرا نماد از این نظر که به معنای مجازی، یعنی معنایی غیر از معنای ظاهری اشاره دارد، به استعاره نزدیک است و چون افزون بر معنای مجازی، اراده معنای واقعی هم در آن امکان دارد، به کنایه شباهت می‌یابد؛ اما به‌رغم این شباهت‌ها، نماد از هر دو متمایز است.^{۷۶}

وجود قرینه در استعاره سبب می‌شود که امکان اراده معنای حقیقی کلمه منتفی شود و معنای مجازی کلمه، واضح و تنها همان باشد که متکلم اراده کرده است؛ در نتیجه، خوانندگان همه و همیشه تنها یک معنای مجازی معینی از کلمه در یابند؛ اما نبودن قرینه در رمز، به عکس، سبب می‌شود که امکان اراده معنای حقیقی کلمه وجود داشته باشد؛ معنای مجازی رمز واضح نباشد و مراد متکلم مکتوم بماند؛ در نتیجه، خوانندگان چه در یک زمان و چه در زمان‌های گوناگون، معانی مجازی گوناگون از کلمه دریابند.^{۷۷}

نتیجه آنکه حتی با پذیرش تمثیلی بودن برخی داستان‌های قرآنی، نمی‌توان لزوماً آنها را غیرواقعی دانست و جمع میان نماد و گزاره واقع‌نما ممکن است؛ چنان‌که برخی اندیشوران مسلمان چنین عقیده‌ای دارند، مانند مرحوم علامه طباطبائی، که در چند جای تفسیر *المیزان* به تناسب بیان داستان حضرت آدم علیه السلام به تمثیلی بودن آن اشاره کرده‌اند؛ یعنی داستانی که در عین حقیقی بودن شخصیت‌های آن، از برخی اجزای تمثیلی و نمادین برخوردار است.

مثلاً در ذیل آیات سوره بقره که به داستان حضرت آدم علیه السلام پرداخته^{۷۸}، نوشته‌اند:

وداشتن فرشتگان به سجده بر آدم، بدان جهت بود که وی جانشین خدا در زمین می‌گشت. از این‌رو گرچه سجده بر آدم واقع شد اما حکم سجده، تمامی انسان‌ها را شامل است. پس آدم، از باب نمونه و نائب، مسجود واقع شد. خلاصه آنکه به نظر می‌رسد قصه

سکونت آدم و همسرش در بهشت و فرودآوردن آنها به زمین در پی تناول از درخت، تمثیلی بر انسان پیش از نزول به دنیا است که از سعادت و کرامت برخوردار بود...^{۷۹}

ایشان در تفسیر قصه مورد اشاره، در سوره مبارکه طه چنین آورده‌اند: «این داستان... وضعیت آدمی را برحسب طبیعت زمینی و مادی به تصویر کشیده است» (طه: ۱۱۵-۱۲۳)^{۸۰}

همچنین آن مرحوم در تفسیر آیات مربوط به قصه حضرت آدم ﷺ در سوره اعراف^{۸۱} می‌نویسد: «بنابراین، داستان حضرت آدم ﷺ داستانی است تکوینی و به صورتی که ما در زندگی دنیوی و اجتماعی خویش می‌یابیم، تمثیل آورده شده است».^{۸۲}

شهید مطهری نیز به پیروی از علامه طباطبائی و به‌رغم دیدگاه بیشتر مفسران،^{۸۳} بعضی از اجزای آن قصه را نمادین دانسته‌اند.^{۸۴} ایشان در این زمینه می‌گویند: «قرآن، داستان آدم را به اصطلاح، سمبولیک طرح کرده است. منظورم این نیست که «آدم» که در قرآن آمده، نام شخص نیست... قطعاً... وجود عینی داشته است؛ منظورم این است که قرآن، داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده‌شدن از بهشت، توبه و... به صورت سمبولیک طرح کرده است».^{۸۵}

از عبارت استاد مطهری پس از ادعای نمادین بودن داستان مورد نظر، گونه‌ای استدلال بر آن، استفاده می‌شود. ایشان گفته‌اند:

نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد، از نظر خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خداشناسی، از این داستان هیچ‌گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند، بلکه قرآن، تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی داستان آدم را طرح می‌کند. برای یک نفر معتقد به خدا و قرآن، کاملاً ممکن است که ایمان خود را به خدا و قرآن حفظ کند و در عین حال، داستان کیفیت خلقت آدم را به نحوی توجیه کند. امروز ما افرادی باایمان و معتقد به خدا و رسول و قرآن را سراغ داریم که داستان خلقت آدم را در قرآن به نحوی تفسیر و توجیه می‌کنند که با علوم امروزی منطبق است. احادی ادعا نکرده است که آن نظریه‌ها برخلاف ایمان به قرآن است.^{۸۶}

گویا استاد مطهری از اینکه هدف قرآن از طرح داستان آدم تذکر برخی نکات اخلاقی است نتیجه گرفته‌اند که موضوع کیفیت خلقت و مباحث مرتبط با آن، به عنوان تبعی و به نگاه آلی مطرح شده است.

سخنان نقل شده از استاد از چند جهت درخور تأمل است:

اولاً اصل ادعای مزبور که هدف اصلی، صرفاً بیان مقام معنوی انسانی و تذکر سلسله‌ای

از مسائل اخلاقی بوده، با برخی آیات مربوط به خلقت انسان‌ها که سرسلسله آنها حضرت آدم علیه السلام بوده چندان سازگار نیست؛ زیرا از آنها استدلال بر توحید^{۸۷}، معاد^{۸۸} و آفرینش شگفت حضرت عیسی^{۸۹} استفاده می‌شود.

ثانیاً موضوعات اخلاقی مورد اشاره نیز برحسب شأن نزول در مورد آن داستان حقیقی و مشخص، مطرح شده است و اگر بر سایر موارد تطبیق می‌شود، از باب همان قاعده تعمیم مورد است؛ زیرا مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری، واقعی بودن ابعاد و شخصیت‌های داستان مزبور را می‌پذیرند، ولی به نظر می‌رسد آنچه آن دو بزرگوار را به تأکید بر نمادین بودن داستان مزبور واداشته، نظر به جنبه عمومی جریان و عدم اختصاص برخی از قضایای مطرح در آن، به شخصیت‌های داستان، بوده است؛ درحالی‌که بر پایه قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»^{۹۰} شأن نزول آیه، دایره آن را محدود نمی‌کند و می‌توان مطالب مطروحه در داستان را به تنقیح مناط و بر اساس دلایل توسعه در شأن نزول در مصادیق مشابه جاری کرد و به تمثیلی دانستن قصه، نیازی نیست.

ثالثاً توجیه و تفسیر داستان خلقت، بر اساس داده‌های علوم روز - که مطابق نقل استاد برخی افراد چنین کرده‌اند - تسلیم شدن در برابر نظریه‌های غیرقطعی علوم تجربی است و اگر کسی نظریات آنان را در تقابل با ایمان به قرآن نمی‌داند از آن‌رو است که بعضی از ابعاد داستان مزبور، غیرصریح، و برگرفته از ظهور آیات است؛ ازاین‌رو، جزء ضروریات دین محسوب نمی‌شود تا منکر آنها خارج از دین تلقی شود.

با این همه، تعبیر نمادین و تمثیل در کلام علامه و شهید مطهری هرگز به معنای غیرواقعی بودن هیچ بعدی از ابعاد قصه نیست. علامه در قسمتی از تفسیر خویش می‌گوید: بیانات قرآن مثلهایی از معارف حقّه الهی است؛ زیرا بیان خداوند در این دسته از آیات، تا سطح درک عموم مردم که تنها، امور حسی را درک می‌کنند و معانی کلی را نیز فقط در قالب امور جسمانی می‌فهمند، فرود آمده است... بیانات قرآن، مثلهایی است که در وراء خود حقایق ممثّل دارند و مقصود و مراد از آنها به لفظی که از مرتبه حس و محسوس گرفته شده، متوقف نمی‌ماند.^{۹۱}

ظاهراً این سخن به این نکته اشاره دارد که قرآن کریم که از مقام متعالی خود تنزل یافته، به صورت الفاظ کنونی درآمده است و این مرتبه نازل، مثال مرتبه عالی قرآن است.

این سخنان ظهور در تمام آیات قرآن دارد و درخصوص مورد بحث، یعنی تمثیلی بودن قصص قرآنی، جریان واضح‌تری دارد و نسبت غیرواقعی بودن را از مباحث آیات مربوط

به قصه‌ها دور می‌کند؛ به این بیان که حتی با فرض تمثیلی و نمادین بودن برخی اجزای داستان، از آنجا که سطح درک مخاطبان متفاوت بوده است، مثال و ممثل، هر دو مقصود بوده است؛ مانند موضوع کنایه که در عین اراده ملزوم از لازم، ممکن است خود لازم نیز مقصود گوینده باشد.^{۹۲} در تمثیل نیز گاهی در عین آنکه قصد اصلی به ممثل تعلق گرفته است، خود مثال نیز مورد قصد گوینده قرار می‌گیرد و جنبه واقع‌نمایی آن، محفوظ می‌ماند. به تعبیر دیگر، می‌توان از یک منظر تمثیلات قرآنی را بر دو نوع تقسیم کرد:

الف. تمثیل ناظر به فرد کلی که شخص خاصی از آن کلی مورد نظر نیست، مانند: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۴۱)

ب. تمثیل ناظر به فرد معین که در عین بیان تمثیلی، شخصیت مطرح در آن و عناصر محوری جریان، واقعی و حقیقی است، مانند: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةً تُوْحٍ وَامْرَأَةً لُّوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِتْقَانُ الْإِسْلَامِ» (التَّحْنُوتِ: ۱۰-۱۲)

در تمثیل‌های مذکور تمام افراد و عناصر، از واقعیت برخوردارند. پس تنها به دلیل تمثیلی بودن بیان، قصه بر تخیل و غیرواقعی بودن حمل نمی‌شود. روشن است تأکید بر واقع‌نمایی قصص به معنای تأیید تمام جزئیات و پیرایه‌هایی نیست که داستان‌سرایان بر واقعیت‌های تاریخی بسته‌اند؛ زیرا بسیاری از مفسران و شارحان قرآن، از مذاهب و نحله‌های گوناگون اسلامی، اصرار ورزیده‌اند تا قصه‌های قرآن را با اساطیر و خرافه‌های رایج در میان اقوام پیشین و به ویژه اخبار توراتی سازگار سازند. در قصه‌های قرآنی منقول در این گونه تفاسیر، بسیاری چیزها راه یافته است که هرگز نه در خود قرآن به آنها تصریح شده است و نه با حقیقت سازگارند. مرحوم علامه طباطبائی، ذیل داستان دو مرد و دو باغ در آیات ۳۲ تا ۴۳ سوره کهف که در قالب ضرب‌المثل آمده، فرموده است: «برخی مفسرین جریان مزبور را قصه‌ای فرضی و خیالی دانسته و درمقابل، برخی دیگر در مورد آن داستان،

قصه‌های فراوان و غیرقابل اعتماد، روایت کرده‌اند؛ ولی تدبیر در سیاق قصه، مؤید واقعی بودن آن است.^{۹۳} ایشان همچنین ضمن تفسیر آیات مربوط به داستان حضرت موسی (ع) و آن مرد دانشمند - که برخی روایات نام وی را خضر گفته‌اند - پس از اشاره به دیدگاه تخیلی در آن، نوشته است: «این دیدگاه، پنداری بی‌دلیل و با ظاهر قرآن نیز ناسازگار است؛ اما قصه آب حیات، به‌جز سخنان مفسران و قصه‌پردازان هیچ خاستگاه قرآنی یا مستند جغرافیایی ندارد».^{۹۴}

دیگر نکته درخور ذکر این است که تمثیلی و مجازی بودن برخی ابعاد قصه، لزوماً به معنای غیرواقعی بودن آن نیست؛ زیرا چنان‌که اشاره شد، میان دو اصطلاح حقیقت و مجاز ادبی با حقیقت و مجاز فلسفی تفاوت وجود دارد.

در اصطلاح فلسفی، حقیقت، وصف وجود عینی و خارجی قرار می‌گیرد و عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند.^{۹۵} اما در اصطلاح ادبی، حقیقت، کاربرد کلمه در معنای وضعی و قراردادی آن و مجاز، استعمال کلمه در غیرمعنای وضعی آن است.^{۹۶} از این رو، وجود مجاز ادبی در قرآن به معنای راهیابی امور غیرحقیقی و کذب به آن نیست.

نتیجه‌گیری

۱. با استفاده از برخی دستاوردهای علوم بلاغی، می‌توان واقع‌نمایی بیانات قرآن را اثبات کرد.
۲. در تشبیهات قرآنی، تشبیه وهمی وجود ندارد و تشبیهاتی از قبیل تشبیه شکوفه درخت جهنمی به سر شیطان، تشبیه رباخواران به دیوانگان و واقعی یا پنداری بودن آنها در کانون بحث مفسران بوده که در چنین مواردی برای جریان مبنای واقع‌نمایی، برخی تحلیل‌های بلاغی و بیانی کارگشا است.
۳. از نمودهای واقع‌گرایی در مجاز و استعاره قرآنی این است که اولاً قرآن ظاهراً مبالغه غلوآمیز به کار نبرده و ثانیاً مجاز و استعاره را به کذب و خلاف واقع نیالوده است.
۴. نیز در تعدادی از داستان‌های قرآنی که در قالب تمثیل ارائه شده، هردو معنای حقیقی و تمثیلی قابل اراده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. امین خولی، در همین راستا می‌گوید: «از جداسازی دوگونه ارائه وقایع (ارائه هنری و ارائه تاریخی) به‌روشنی می‌توان دریافت که ارائه رویدادهای گذشته در قرآن و گفت‌وگو از آن رخدادها و اشخاص، ارائه‌ای هنری و ادبی است، نه تاریخی و حقیقی» (ر.ک: سیدابوالقاسم حسینی، *مبانی هنری قصه‌های قرآن*، ص ۹۸).
۲. پژوهش‌های قرآنی، ش ۳۴.
۳. ابوالفضل ساجدی، *قبسات*، ش ۲۵.
۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۲۱۲ و ج ۱۶، ص ۲۰۹.
۵. ر.ک: همان، ج ۷، ص ۱۶۶.
۶. ر.ک: سیداحمد هاشمی، *جواهر البلاغه*، ص ۱۹۹.
۷. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، *شرح المطول*، ص ۳۱۳؛ همو، *شرح المختصر*، ج ۲، ص ۱۳؛ سیدجعفر حسینی، *اسالیب البیان فی القرآن*، ص ۲۷۵.
۸. این قید جداکننده تشبیه وهمی از تشبیه عقلی است. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، *شرح المطول*، همان؛ همو، *شرح المختصر*، همان؛ نیز ر.ک: سیدجعفر حسینی، *اسالیب البیان فی القرآن*، ص ۲۷۶.
۹. برخی دیگر از کاربردهای این نوع تشبیه در قرآن: عنکبوت، ۴۱؛ نور، ۳۹؛ جمعه، ۵.
۱۰. ر.ک: سیدجعفر حسینی، *اسالیب البیان فی القرآن*، ص ۲۷۷.
۱۱. ر.ک: سیدمحمود آلوسی، *روح المعانی*، ج ۱۲، ص ۹۳.
۱۲. ر.ک: ابوجعفر محمدبن جریر طبری، *جامع البیان*، ج ۲۳، ص ۴۱؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۸، ص ۶۹۶؛ سیدمحمود آلوسی، *روح المعانی*، ج ۱۲، ص ۹۲؛ زمخشری، *الکشاف*، ج ۴، ص ۴۶.
۱۳. ر.ک: طبری، *جامع البیان*، ج ۲۳، ص ۴۱؛ آلوسی، *روح المعانی*، ج ۱۲، ص ۹۲؛ زمخشری، *الکشاف*، ج ۴، ص ۴۶؛ ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ج ۲۶، ص ۳۳۷؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۷، ص ۱۴۰.
۱۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۷، ص ۱۴۰.
۱۵. ر.ک: محمد اسعدی، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، ص ۲۶۰.
۱۶. ر.ک: شیخ عباس قمی، *سفینه البحار*، ج ۱، ص ۶۷۳-۶۸۶.
۱۷. ر.ک: هود، ۶۹-۷۴؛ حجر، ۵۳-۵۶؛ عنکبوت، ۳۱-۳۲؛ ذاریات، ۲۸-۳۰.
۱۸. ر.ک: هود، ۷۷-۸۱؛ حجر، ۶۱-۶۷؛ عنکبوت، ۳۳-۳۴.
۱۹. ر.ک: مریم، ۱۶-۲۱؛ آل عمران، ۴۵-۴۷.
۲۰. ر.ک: انبیاء، ۸۱-۸۲؛ نمل، ۳۸-۴۰؛ سبأ، ۱۲-۱۳؛ ص، ۳۶-۳۹.
۲۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المخلوقات الخفیه فی القرآن*، ص ۲۵-۲۶.
۲۲. ر.ک: همو، *المیزان*، ج ۷، ص ۱۹.
۲۳. ملاصدرا شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰.
۲۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۸، ص ۶۴.
۲۵. ر.ک: زمخشری، *الکشاف*، ج ۱، ص ۳۲۰؛ عبدالله بن عمر بیضاوی، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، ج ۱، ص ۱۶۲.
۲۶. ر.ک: ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ج ۷، ص ۷۶.

۲۷. این دیدگاه به ابوعلی جبایی نسبت داده شده است. ر.ک: فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۶۶۹.
۲۸. ر.ک: سیدعلی اکبر قرشی، *قاموس قرآن*، ج ۲، ص ۲۲۲.
۲۹. ر.ک: همو، سیدعلی اکبر قرشی، *تفسیر أحسن الحديث*، ج ۱، ص ۵۲۲.
۳۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۴۱۲.
۳۱. همان.
۳۲. ر.ک: ابن درید، *جمهرة اللغة*؛ جوهری، *صاح اللغة*؛ ابن فارس، *معجم مقاییس اللغة*؛ فیومی، *المصباح المنیر*؛ راغب اصفهانی، *مفردات*، همگی ذیل واژه مزبور. نیز ر.ک: فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۶۶۸.
۳۳. ر.ک: ابن منظور، *لسان العرب*، ذیل واژه مزبور.
۳۴. ر.ک: ابن درید، همان؛ راغب اصفهانی، همان.
۳۵. ر.ک: ابن منظور، *لسان العرب*، همان.
۳۶. ر.ک: *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۹۸.
۳۷. ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۷۹.
۳۸. ر.ک: رشیدالدین میبدی، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، ج ۱، ص ۷۴۰؛ ابوحفص نسفی، *تفسیر نسفی*، ج ۱، ص ۹۳.
۳۹. *نهج البلاغه*، خطبه ۲۲۴.
۴۰. ر.ک: فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۶۶۸؛ همو، *جوامع الجامع*، ج ۱، ص ۱۵۰؛ اسماعیل بروسوی، *تفسیر روح البیان*، ج ۱، ص ۴۳۶؛ ابوجعفر محمدبن جریر طبری، *جامع البیان*، ج ۳، ص ۶۸؛ سیدمحمود آلوسی، *روح المعانی*، ج ۲، ص ۴۷؛ زمخشری، *الکشاف*، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ملاصدر، *مفاتیح الغیب*، ج ۷، ص ۷۴؛ فیض ملامحسن کاشانی، *تفسیر الصافی*، ج ۱، ص ۳۰۱؛ ابن عطیه عبدالحق بن غالب اندلسی، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، ج ۱، ص ۳۷۲.
۴۱. و بنده ما ایوب را یاد کن آنگاه که پروردگار خویش را خواند که شیطان مرا رنجوری و عذاب رسانیده است.
۴۲. کسانی که پرهیزگاری کردند چون وسوسه‌ای از شیطان به آنان رسد [خدای را] یاد کنند، پس آنگاه بینایان باشند.
۴۳. ر.ک: زمخشری، *الکشاف*، ج ۲، ص ۳۷؛ ابوحیان اندلسی، *البحر المحیط*، ج ۴، ص ۵۵۱؛ ملامحسن فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ج ۲، ص ۱۳۰؛ وهبة بن مصطفى زحیلی، *التفسیر المنیر فی العقيدة و الشریعة و المنهج*، ج ۷، ص ۲۵۵.
۴۴. ر.ک: محمدبن حسن طوسی، *التبیان*، ج ۴، ص ۱۶۹.
۴۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۷، ص ۱۴۴.
۴۶. ر.ک: نساء، ۱۱۹؛ نحل، ۶۳؛ مریم، ۴۴-۴۵؛ حج، ۴-۳.
۴۷. ر.ک: نمل، ۲۴؛ عنکبوت، ۳۸.
۴۸. ر.ک: مریم، ۸۳.
۴۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۹، ص ۱۹۵.

۵۰. ر.ک: البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۷۲؛ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰.
۵۱. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۳۸۸.
۵۲. ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۵۳.
۵۳. اگر علاقه مزبور مشابهت باشد، استعاره گفته می‌شود؛ اما اگر آن علاقه، غیرمشابهت از تناسب‌های دیگر از قبیل ارتباط جزء و کل، سبب و مسبب، حال و محل و... باشد، مجاز مرسل نامبردار است. ر.ک: (سعدالدین تفتازانی، شرح المطول، ص ۳۵۴؛ همو، شرح المختصر، ج ۲، ص ۶۳-۶۶).
۵۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۲، ص ۴۱۲.
۵۵. همان، ص ۳۰۸.
۵۶. همان، ج ۷، ص ۱۶۶.
۵۷. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، شرح المطول، ص ۴۳۴؛ همو، شرح المختصر، ج ۲، ص ۱۶۶.
۵۸. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، همان؛ محمدبن سعدالدین قزوینی، الإيضاح فی علوم البلاغة، ص ۳۴۰.
۵۹. ر.ک: عبدالعزيز عتیق، علم المعانی، البیان، البدیع، ص ۵۱۶.
۶۰. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، شرح المطول، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ همو، شرح المختصر، ج ۲، ص ۱۶۶.
۶۱. نزدیک است که روغنش - هرچند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد.
۶۲. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، شرح المطول، ص ۴۳۵؛ همو، شرح المختصر، ج ۲، ص ۱۶۸؛ عبدالعزيز عتیق، علم المعانی، البیان، البدیع، ص ۵۲۶.
۶۳. ر.ک: محمدبن حسن طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۳۸؛ طبرسی فضل‌بن حسن، مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۲۵؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۲۴؛ اسماعیل بروسوی، روح البیان، ج ۶، ص ۱۵۵؛ سیدمحمد محمود آلوسی، روح المعانی، ج ۹، ص ۳۶۱؛ زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۲۴۱.
۶۴. ر.ک: ابن درید، ترتیب جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۴۲۶؛ ابن فارس، ترتیب مقایس اللغة، ص ۵۶۳. نیز ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۱۱۲.
۶۵. ابن فارس از ابوعبید نقل می‌کند که أضاءت النار به معنای پرتوافکنی آتش است و دراین باره به شعر نابغه استشهاد کرده که گفته است: «أضاءت لنا النار وجهاً أغرّ ملتبساً بالفؤاد التباساً» (ر.ک: ابن فارس، ترتیب مقایس اللغة، ص ۵۶۳).
۶۶. ر.ک: محمدبن حسن طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۳۸. مرحوم شیخ در توضیح این فقره فرموده است: ای زیتها من صفاتها وحسنه یکاد یضیء. شبیه این تعبیر در این تفاسیر نیز وجود دارد: طبرسی فضل‌بن حسن، جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۹؛ همو، مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۲۵؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۲۴؛ اسماعیل بروسوی، روح البیان، ج ۶، ص ۱۵۵؛ سیدمحمد آلوسی، روح المعانی، ج ۹، ص ۳۶۱؛ ملامحسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۳، ص ۴۳۵؛ ابوحیان اندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۸، ص ۴۶؛ وهبة بن مصطفى زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، ج ۱۸، ص ۲۴۳؛ ابن عطیة عبدالحق بن غالب اندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۴، ص ۱۸۵.
۶۷. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۲۴.

۶۸. ابن ابی الأصبع، *تحریر التحبیر فی صناعة الشعر و النثر*، ص ۶۰.
۶۹. رک: سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۶، ص ۷۷.
۷۰. رک: ابن رشیق قیروانی، *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه*، ج ۱، ص ۱۲۹.
۷۱. رک: سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۵، ص ۱۳۳.
۷۲. رک: عبدالعزیز عتیق، *علم المعانی، البیان، البدیع*، ص ۵۱۷.
۷۳. رک: ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۳۴۰.
۷۴. رک: همان، ص ۱۷۶ و ۳۴۰.
۷۵. رک: محمداحمد خلف‌الله، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، ص ۱۸۲ - ۱۸۳.
۷۶. رک: حسن انوشه و دیگران، *فرهنگنامه ادبی فارسی*، ج ۲، ص ۱۳۸۳.
۷۷. تقی‌پور نامداریان، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، ص ۳۰.
۷۸. بقره، ۳۸-۳۰.
۷۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳.
۸۰. همان، ج ۱۴، ص ۲۱۸.
۸۱. اعراف، ۲۵-۱۰.
۸۲. رک: سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۸، ص ۲۷.
۸۳. رک: محمدبن‌الحسن طوسی، *تبیان*، ج ۱، ص ۱۲۸ به بعد؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجنان و روح الجنان*، ج ۱، ص ۱۹۷؛ فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۱۷۶؛ محسن فیض کاشانی، *صافی*، ج ۱، ص ۱۵۷؛ محمد القمی المشهدی، *کنز الدقائق*، ج ۱، ص ۳۱۸؛ جمعی از نویسندگان، *تفسیر نمونه*، ج ۱، ص ۱۷۱.
۸۴. برخی از مفسران نیز معتقد به نمادین بودن داستان مزبور بوده‌اند. رک: محمد رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۲۸۱.
۸۵. شهید مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵.
۸۶. همان، ج ۱، ص ۵۱۵.
۸۷. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ» (روم، ۲۰)؛ «فَاسْتَفْتَيْهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» (صافات: ۱۱).
۸۸. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ...» (حج: ۵).
۸۹. «ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون» (آل عمران: ۵۹). رک: محمدبن حسن طوسی، *تبیان*، ج ۲، ص ۴۸۲؛ فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۴۵۱؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۳، ص ۲۳۱.
۹۰. عمومیت لفظ معتبر است نه خصوصیت مورد.
۹۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ص ۶۲-۶۳.
۹۲. رک: سعدالدین تفتازانی، *مختصر المعانی*، ص ۱۸۲.
۹۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۳، ص ۳۰۸.

۹۴. همان، ص ۳۳۸.

۹۵. ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۱۹.

۹۶. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، مختصر المعانی، ص ۱۵۲ - ۱۵۴.

منابع

- ابن‌درید، محمدبن حسن، *جمهره اللغة*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، ۱۴۲۶ق.
- ابن‌فارس، احمد، *ترتیب مقایس اللغة*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸.
- ابن‌منظور، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- اسعدی، محمد، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- آلوسی، سیدمحمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- اندلسی، ابن‌عطیه عبدالحق‌بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- اندلسی، ابوحنان، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- بروسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
- بیضاوی، عبدالله‌بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المطول*، قم، منشورات مکتبه داوری، بی‌تا.
- ____، *شرح المختصر*، مصر، مکتبه المحودیه، بی‌تا.
- جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، چ دوم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۷۸م.
- جوادی‌آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۵.
- حوی، سعید، *الاساس فی التفسیر*، چ سوم، بی‌جا، دار السلام للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ق.
- رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم و دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر المنار*، چ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
- زحلی، وهبه‌بن مصطفی، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، چ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر ۱۴۱۸ق.
- زمخشری، جارالله، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- سیوطی، عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، قم، منشورات الشریف الرضی، بی‌تا.
- ____، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شیرازی، ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۹ق.
- صدوق، محمدبن بابویه، *امالی*، چ چهارم، بی‌جا، کتابخانه اسلامیه، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی فضل‌بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- ____، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، *جامع البیان عن تأول آی القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- عتیق، عبدالعزیز، *علم المعانی، البیان، البدیع*، بیروت، دار النهضة العربیه، بی‌تا.

- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ترتیب کتاب العین، قم، اسوه، ۱۴۱۴ق.
- فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، چ دوم، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ق.
- فیومی، احمدبن علی، المصباح المنیر، چ دوم، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
- قرشی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحديث، چ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
- ____، قاموس قرآن، چ ششم، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ هفتم، قم، صدرا، ۱۳۷۹.

اختلاف قرائات

و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی

محمد فاکر میبیدی*

چکیده

از جمله پیش‌نیازهای تفسیر قرآن در اختیار داشتن قرائت ابلاغ شده از سوی پیامبر است از نظر علامه طباطبائی^ع این قرائت اکنون در میان قرائت‌های مختلف پنهان است و به همین جهت برای بازیابی آن به قرائت‌های مختلف توجه کرده و با توجه به آنها تفسیر گران‌سنگ المیزان را نگاشته است. وی با رد تواتر قرائات و تنها مشهور دانستن آنها و منحصر ندانستن قرائت صحیح در قرائت عاصم، به قرائت‌های دیگر نیز توجه دارد؛ چراکه به باور ایشان سه خصیصه صحت سند، موافقت با قواعد عربی و مطابقت با رسم مصحف در این قرائات وجود دارد. از نظر علامه، قرائن بازیابی قرائت پیامبر عبارت‌اند از: اُفصحیت، سیاق آیات، قواعد صرفی، سازگاری با مفاد آیات، دلیل عقلی و نیز روایات. وی بر پایه روایات معصومین^ع بر این باور است که ایشان به پیروی از قرائت مشهور فرمان داده‌اند و لذا از قرائت منسوب به ائمه^ع تنها به‌عنوان مؤید یا به‌عنوان تفسیر آیات استفاده می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، علامه طباطبائی^ع، قرائت، اختلاف قرائات، تفسیر المیزان.

مقدمه

یکی از مباحث مهم قرآن‌پژوهی که هم صبغه علمی دارد و هم جنبه عملی، بحث قرائات قرآن است که از دیرباز در کانون توجه دانشمندان علوم قرآن و مفسران بوده است؛ به گونه‌ای که تنها از سال ۱۵۰ تا ۳۰۰ هجری بیش از شصت عنوان کتاب در قرائات نگاشته شده است.^۱

این حرکت با فراز و نشیب‌هایی تا روزگار حاضر، چه به صورت تکننگاری یا در لابه‌لای مباحث علوم قرآن و نیز در مقدمه تفاسیر، ادامه دارد و در اصل ثبوت قرائت‌ها، حجیت، و نقد و بررسی قرائات، و نیز وحدت و تعدد آن به نحو عام یا خاص نوشته شده است. لیکن آنچه در این عرصه کمتر بدان پرداخته شده نقش تعدد قرائات در تفسیر قرآن است که می‌توان گفت پیشینه چندان درازی ندارد؛ هرچند اخیراً آیت‌الله معرفت در موسوعة التمهید و عبدالحلیم قابه در کتاب القرائات القرآنیة؛ تاریخها، ثبوتها، حجیتها و أحكامها بهتر و بیشتر به مسئله پرداخته‌اند.

در این زمینه دیدگاه علامه طباطبائی^۲ به عنوان بزرگ مفسر اثرگذار بر حرکت‌های تفسیری در دوران معاصر از جایگاهی ویژه برخوردار است. این نوشتار بر آن است تا به واکاوی دیدگاه علامه در زمینه تعدد قرائات و نقش آن در تفسیر قرآن بپردازد.

قرائت در اصطلاح علوم قرآن تعاریفی چند دارد، از جمله دمیاطی می‌گوید: «قرائت علم به چگونگی ادای کلمات قرآن و اختلاف‌هایش، همراه با نسبت دادن به ناقل آن است».^۲ او در ادامه می‌افزاید: موضوع این علم کلمات قرآن است، از این جهت که از احوال کلمات چون مدّ و قصر و نقل بحث می‌شود. علامه طباطبائی^۳ در تعریفی قرائت می‌نویسد: «فنی است که به ضبط و توجیه قرائت‌های هفت گانه معروف و قرائت‌های سه گانه دیگر و قرائت‌های صحابه و شواذ قرائت‌ها می‌پردازد».^۳

از آنجا که فلسفه دانش قرائات این است که الفاظ قرآن و چگونگی تلفظ آن - که قالب معانی و مفاهیم‌اند - از هرگونه تغییر مصون و از هرگونه تحریف محفوظ بماند، و به همان نحوی که مورد نظر پیامبر^ص بوده است به مسلمانان نسل بعد منتقل شود، مناسب‌تر است علم قرائت را این گونه تعریف کنیم: علم به ادای کلمات قرآن به گونه‌ای که بر پیامبر^ص نازل شده و آن حضرت آن را می‌خوانده است، یا اجازه قرائت آن را داده است. براساس

این تعریف، هرگونه قرائتی که پس از پیامبر ﷺ به هر دلیلی پدید آمده یا در زمان آن حضرت پیدا شده ولی او آن را نخوانده و مدنظر مبارکش نبوده است، در ردیف قرائت صحیح قرآن نخواهد بود.

در کنار اصطلاح قرائت دو اصطلاح دیگر نیز به چشم می‌خورد: یکی روایت و دیگری طریق. اگر قرائت به این معنی باشد که نحوه خاصی از خواندن قرآن به یکی از پیشوایان فن قرائت نسبت داده شود، این پرسش رخ می‌نماید که مراد از روایت چیست و چه تفاوتی با قرائت دارد؟ پاسخ این است که ارباب فن درخصوص نسبت قرائت به قاریان مراحل را بیان کرده‌اند: یکم قرائت که به یکی از پیشوایان قرائت منسوب است، مثل قرائت عاصم. دوم روایت که به نخستین راوی از قراء منسوب است، مثل روایت حفص از عاصم. سوم طریق و این نسبت دادن قرائت به راوی دوم است، مثل طریق عبید بن صباح و عمرو بن صباح که قرائت عاصم را از حفص برای طبقه بعدی نقل می‌کنند.^۴ این نوشتار بر آن است تا ابتدا دیدگاه علامه را درباره تعدد قرائت و سپس تأثیر تعدد قرائات را در تفسیر المیزان بررسی کند.

۱. زیرساخت فکری علامه درباره قرائات

پیش از ورود به اصل بحث ضروری است تا زیرساخت فکری علامه درخصوص قرائات تبیین شود تا به‌خوبی بتوان درباره دیدگاه‌های قرائی وی داوری کرد؛ لیکن از آنجا که حجم مقاله گنجایش بررسی تفصیلی این مهم را ندارد، به اشاره اجمالی به مبانی دریافت شده از آثار قرآنی و تفسیری علامه طباطبائی^۵ بسنده می‌شود.

۱-۱. اعتقاد به وحدت قرائت قرآن در عین توجه به اختلاف قرائات

آثار تفسیری و علوم قرآنی علامه بیانگر این است که این مفسر بزرگ مانند بسیاری از مفسران شیعه، اصل اختلاف قرائات را در ظرف مباحث علمی پذیرفته است.^۶ نکته مهم سرآغاز تعدد و اختلاف قرائات است. باید گفت جدا از عوامل زبان‌شناختی، درخصوص نقطه آغازین و ریشه اصلی اختلاف قرائت قرآن، چند موضع طولی قابل تصور است: یک. نزول متعدد و مختلف؛^۷ دو. نزول واحد و ابلاغ متعدد؛^۸ سه. نزول واحد، ابلاغ واحد با اذن تعدد؛^۹ چهار. نزول، ابلاغ و قرائت واحد، روایت متعدد. بینش اخیر از آن کسانی است که

معتقدند تعدد قرائت ریشه در اجتهاد راویان دارد.^۹ مبنای این دیدگاه روایات صحیح از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ؛ قرآن واحد است و از سوی خدای واحد نازل شده است، لیکن اختلاف از ناحیه راویان پدید آمده است».^{۱۰} نکته درخور توجه اینکه علامه در هیچ جای تفسیر *المیزان* به این حدیث اشارتی ندارد، لیکن از لابه‌لای کلمات ایشان می‌توان به این دیدگاه رسید که وحدت نزول قرآنی را پذیرفته‌اند و صور مختلف الفاظ را تنها به‌عنوان معنی و تفسیر می‌دانند.^{۱۱} ضمن آنکه علامه در بحث جمع قرآن با نقل حدیثی از منابع اهل سنت از از سوی‌دین غفله روایت می‌کند که علی علیه السلام فرمود: «ما تقولون فی هذه القراءة؟ فقد بلغنی أن بعضهم يقول: إن قراءتی خیر من قراءة تک و هذا یکاد یکون کفرًا؛ شما درباره این قراء چه می‌گویید؟ به من خبر رسیده که اینها به یکدیگر می‌گویند قرائت من از قرائت تو بهتر است و این نزدیک به کفر است». روای می‌گوید از حضرت پرسیدیم نظر شما چیست؟ فرمود: «أری أن یجمع الناس علی مصحف واحد فلا یکون فرقة ولا اختلاف؛ نظر من این است که مردم را بر گرد یک مصحف [قرائت] جمع شوند تا تفرقه و اختلاف نباشد».^{۱۲}

۲-۱. متواتر نبودن قرائات سبع

بسیاری از علمای اهل سنت قرائات سبع را متواتر می‌دانند و حتی جمعی از ایشان روایت نبوی «نزل القرآن علی سبعة احرف» را به قرائات سبع تفسیر کرده‌اند. عبارت علامه در *المیزان* و *قرآن در اسلام* نشان می‌دهد که قرائات سبع را متواتر نمی‌دانند و ارتباطی بین حدیث «سبعة احرف» و قرائات هفتگانه نمی‌بیند.

به نظر علامه طباطبائی رحمته الله، این حدیث که در منابع شیعی و اهل سنت به الفاظ مختلف آمده، هرچند الفاظش مختلف است به لحاظ معنی مستفیض است.^{۱۳} اما ارتباطی میان این حدیث و قرائات هفتگانه که برخی از آنها پس از سه قرن در میان مسلمانان رواج یافته، وجود ندارد. براساس گزارش قرائت‌پژوهان و نیز بیان علامه طباطبائی رحمته الله، تا پیش از ابن مجاهد در آغاز قرن چهارم، اصطلاح قراء سبعة وجود نداشته است و قاریان هفتگانه جزء دیگر قراء بودند. در این زمان وی کتابی به نام *السبعة فی القرائات* می‌نگارد و نام این هفت نفر را در آن ذکر می‌کند.^{۱۴} ابن جزری نیز می‌نویسد: روا نیست که بگوییم مراد از «سبعة احرف» قرائت هفت قاری مشهور است آن‌گونه که برخی گمان کرده‌اند؛ زیرا این هفت نفر

در زمان پیامبر ﷺ وجود نداشتند و نخستین کسی که قرائت آنها را گرد آورد، ابن مجاهد بود.^{۱۵} وی همچنین می‌نویسد: ابن مجاهد چنین کرد تا عدد قراء قرآن را با عدد سبع که قرآن براساس آن نازل شده است مطابق کند نه اینکه وی اعتقاد داشته باشد غیر از قرائات سبع، دیگر قرائت‌ها روا نیست.^{۱۶} علامه طباطبائی^{۱۷} نیز با قبول اصل روایات سبعة احرف، احرف سبعة را به هفت قسم خطاب و بیان تفسیر کرده است.^{۱۷} به نظر می‌رسد سیاق برخی از این روایات با فرض قبول آن، مانع از این است که هفت حرف را بتوان به غیر از قرائت معنی نمود؛ زیرا امر تسهیل و تیسیر با دیگر تفسیرها هماهنگی ندارد.

علامه راز روی آوردن مردم به قراء سبعة را فزونی راویان می‌داند و می‌نویسد: درحالی‌که قاریان دیگری مثل این هفت نفر، بلکه بهتر از آنها وجود داشتند، این است که روات ائمه [امامان در قرائت] بسیار زیاد شدند و مردم نتوانستند همه آنها را ثبت و ضبط نمایند، بنا گذاشتند تا قرائت چند نفر که از کسانی را که قرائشان با رسم خط مصحف موافق و از جهت ضبط و حفظ آسان‌تر بود، انتخاب کنند.^{۱۸} بر همین اساس، با رعایت عدد مصاحف پنجگانه که عثمان به شهرهای مکه، مدینه، کوفه، بصره و شام فرستاده بود، پنج قاری از این شهرها را انتخاب کردند و قرائشان را معمول داشتند. لذا ابن جُبیر پنج نفر از قراء سبعة یعنی با استثنای حمزه و کسانی ذکر کرد و پس از وی ابن مجاهد دو قاری دیگر بر اینها افزود و از روی اتفاق با عدد «سبعة أحرف» مطابق شد.^{۱۹}

علامه طباطبائی^{۲۰} درخصوص تواتر قرائات می‌نویسد: جمهور علمای عامه قرائات سبع را متواتر می‌دانند و حتی جماعتی روایت نبوی «نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» را به قرائات سبع تفسیر کرده‌اند.^{۲۰} ولی علامه ذیل همین کلام آشکارا می‌گوید که قرائات سبع مشهورند نه متواتر. درنتیجه، دیدگاه علامه درباره تواتر قرائات منفی است.

گفتنی است که درخصوص تواتر قرائات دو مرحله یا دو عرصه زمانی مطرح است: یکی تواتر قرائات از زمان قراء هفتگانه یا دهگانه تا پیامبر ﷺ؛ دوم تواتر قرائات از عصر حاضر تا قراء هفتگانه یا دهگانه. درباره مرحله دوم بین دانشمندان اختلافی در تواتر قرائات مشاهده نمی‌شود. اما در مورد مرحله اول بحث و اختلاف دیدگاه شدید است. برخی چون ابوشامه^{۲۱} معتقد است که قرائات سبع متواتر است.^{۲۲} برخی مانند عبدالوهاب سبکی بر این باورند که قرائات عشر متواتر است. وی می‌نویسد: قرائات سبع که شاطبی بر

آن اقتصار کرده، به همراه سه قرائت دیگر- ابوجعفر، یعقوب و خلف - متواتر است و این از ضروریات دین است. تمام اینها بر پیامبر ﷺ نازل شده است و هر کس در این زمینه مکابره کند نادان است.^{۲۳} از متأخران نیز قابه همین دیدگاه را دارد.^{۲۴}

برخی نیز قائل به تفاوت بین قرآن و قرائات شده‌اند؛ به این معنی که قرآن متواتر ولی قرائات متواتر نیست. زرکشی می‌گوید قرآن و قرائات دو حقیقت متغایرنند و قرائات سبعة متواتر نیست بلکه مشهور است.^{۲۵} آیت‌الله خویی نیز همین دیدگاه را دارد و بر این باور است که تواتر قرآن مستلزم تواتر قرائات نیست.^{۲۶} طبق این سخن قرآن و قرائات دو حقیقت متمایز است؛ قرآن در حکم ماده الفاظ، و قرائات در حکم هیئت آن است.

۳-۱. حجت‌نبودن قرائت شاذ

قرائت شاذ عبارت است از قرائتی که بدون تواتر و استفاضه به‌عنوان قرآن نقل و تلقی به قبول شده است.^{۲۷} برخی نیز گفته‌اند قرائت شاذ عبارت از است قرائتی که فراتر از قرائات دهگانه باشد.^{۲۸} با توجه به مبانی مختلف در تعریف تواتر و تردید در محدوده زمانی تواتر از قاری تا پیامبر ﷺ یا از قاری تا امروز، نمی‌توان به معنای روشنی دست یافت. از سوی دیگر، به‌یقین باید گفت تواتر مصطلح در فقه در اینجا محقق نیست و این مسئله به‌راحتی با بررسی سند قرائات از هر قاری تا پیامبر ﷺ روشن می‌شود. آیت‌الله خویی نیز به این امر تصریح دارد.^{۲۹} به‌هرصورت با فرض قبول تواتر قرائات سبعة یا قرائات عشره یا شهرت آنها، بقیه قرائات شاذ به‌شمار می‌آید.

علامه طباطبائی^{۳۰} که قائل به تواتر قرائات سبعة نیست و فقط شهرت آنها را باور دارد، طبعاً باید قرائات غیرمشهور یعنی فراتر از قراء سبعة را قرائت شاذ بداند. البته ایشان در جایی تصریح می‌کنند که قرائت شاذ حجیت ندارد و آن را مردود می‌دانند. علامه بعد از آنکه آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ» (نساء: ۲۴) به نکاح موقت تفسیر می‌کند و تفسیر آیه به نکاح دائم و نیز نسخ شدن حکم متعه در آن را مردود می‌داند، به نقد کسانی^{۳۱} می‌پردازد که گمان برده‌اند شیعه در این مسئله به قرائت شاذ ابن عباس و ابن مسعود و امثال آن - که آیه را به این صورت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى»^{۳۲} خوانده‌اند - تمسک کرده است و لذا بر شیعه خرده گرفته‌اند که به این‌گونه قرائات قرآن ثابت نمی‌شود. علامه طباطبائی^{۳۳} در نقد این ادعا می‌نویسد: هرکس به کلام اینها (مفسران اهل سنت) رجوع کند متوجه می‌شود که

این سخن پایه و اساس ندارد؛ زیرا شیعه اصلاً قرائات شاذ حتی شواذ منقول از امامان خود را حجت نمی‌داند چه برسد به سخن کسی که کلامش را اصلاً حجت نمی‌داند.^{۳۲}

هرچند از کلمات علامه چنین بر می‌آید که قرائت مشهور در نظر وی مقدم بلکه معیار است، در مواردی قرائت شاذ را با لغت عرب سازگارتر می‌داند؛ چنان‌که در آیه «إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ» (بروج: ۱۳) می‌نویسد: مقابله بین مُبْدِئ و مُعِيد مفید این معنی است که مراد از إبداء، آغاز و افتتاح چیزی است. از سوی دیگر گفته‌اند که إبداء در لغت عرب وجود ندارد. لیکن قرائت قرآن این‌گونه [«يُبْدِي»] به ضم یاء است و در بعضی از قرائات شاذه يَبْدَءُ به فتح یاء و دال خوانده شده است.^{۳۳}

۴-۱. معیار قبول قرائت

علامه طباطبائی رحمته الله پس از آنکه تواتر قرائات را نمی‌پذیرد و حصر قرائات در سبعة را منتفی می‌داند، به نقل از سیوطی^{۳۴} می‌نویسد: اصل قابل اعتماد در مسئله قرائات سه چیز است: ۱. صحت سند؛ ۲. موافقت با قواعد عربی؛ ۳. مطابقت با رسم مصحف.^{۳۵} با توجه به اینکه علامه این مطالب را از امثال سیوطی بدون هیچ نقدی نقل کرده، معلوم می‌شود که آن را پذیرفته است.

بر این اساس، علامه طباطبائی رحمته الله درباره قرائات هفتگانه به هیچ وجه تعبیر به تواتر ندارد، بلکه قرائت عاصم به روایت حفص را نیز به «قراءة دائرة = قرائت رایج»^{۳۶} تعبیر می‌کند. اگر قرائت عاصم با دیگر قرائات متفاوت باشد از قرائت عاصم به قرائت رایج و از قرائت دیگر به قرائت «جمهور» تعبیر می‌کند و اگر عاصم با دیگران تشریک قرایی داشته باشد، آن را به «القراءة المشهورة»^{۳۷} و «القراءة المعروفة»^{۳۸} و «القراءة المتداولة»^{۳۹} تعبیر می‌کنند. در مقابل این تعابیر، اوصافی چون «القراءة الشاذة»^{۴۰} و «القراءة غیر المشهورة»^{۴۱} دارد، و در مواردی که قرائت از ائمه علیهم السلام باشد، به «القراءة المنسوبة إلى أهل البيت»^{۴۲} و در مواردی که قرائت خارج از معیارهای لازم باشد، تعبیر «القراءة الردية»^{۴۳} به کار می‌برد.

۵-۱. تحریف‌نشدن قرآن با وجود اختلاف قرائات

علامه طباطبائی رحمته الله مانند بسیاری از دانشمندان علوم قرآنی و مفسران بر این باور است که قرآن کریم عاری از هرگونه تحریف و تغییر است. وی می‌نویسد: قرآن کریم که خداوند بر پیامبرش صلی الله علیه و آله با وصف «ذکر محفوظ» نازل کرده است، به صیانت الهی مصون از زیادت و نقصان و تغییر است و این وعده الهی است که به پیامبر صلی الله علیه و آله داده است.^{۴۴} بر همین اساس،

تمام قرائت‌هایی را که به نوعی موهم افتادن کلمه یا جمله‌ای است، به تفسیر و تطبیق برگشت می‌دهد.

وی پس از بحث مفصل در نفی تحریف می‌نویسد: خلاصه اینکه قرآن منزل بر پیامبر ﷺ با اوصاف خاص اگر با زیادت یا نقیصه در لفظ یا در ترتیب اثرگذار، تغییر کند، آثار اعجازی، هدایتی، نوریت، ذکریت و هیمنه خود را از دست خواهد داد؛ درحالی‌که ما آن آثار را در بهترین وجه می‌یابیم. آری اگر تغییری رخ داده، قطعاً به‌گونه‌ای بوده است که تأثیری در آن نداشته است؛ مثل افتادن آیه تکراری، اختلاف در نقطه، اختلاف در اعراب و امثال آن بوده است.^{۴۵} بر همین پایه، علامه برخی از مواردی را که مشعر به تحریف است بر اختلاف در قرائت حمل کرده است.^{۴۶} از جمله در آیه «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ...» (مائده: ۹۵) که طبق روایت زراره، امام صادق علیه السلام فرمود آیه «ذُو عَدْلٍ مِنْكُمْ» بوده است و در ادامه فرمود: «هذا مما أخطأت به الكتاب» یعنی این از اشتباهات نویسندگان است.^{۴۷} دراین‌باره چند نکته درخور ملاحظه است:

الف. از بیان علامه به‌خوبی معلوم می‌شود که ایشان تغییر در اعراب، نقطه و امثال آن را می‌پذیرند لیکن این مقدار از تغییر را مضر به صیانت قرآن نمی‌دانند. این ادعا درحقیقت منتهی به این معنی می‌شود که این نوع از تغییر از دایره شمول حفظ الهی مستفاد از آیه حفظ بیرون است.

ب. آیت‌الله خوئی نیز در این بینش با علامه هم‌نظر است. آقای خوئی با قبول تحریف بودن زیادت و نقیصه در حروف و حرکات در اختلاف قرائی آن را زیان‌بار به تواتر قرآن نمی‌داند و عدم تواتر قرائات را به این معنی می‌داند که خصوص هر یک از این قرائات به طور مشخص متواتر نیست، ولی متن و ماده قرآن متواتر است. هرچند این متن در هیئت و با اعراب مختلفی نقل شده است، سرانجام قرآن منزل در قالب یکی از این قرائات است و بقیه دچار زیادت یا نقیصه‌اند.^{۴۸} علامه طباطبائی^{۴۹} نیز اختلاف قرائات را در حدی نمی‌داند که به تحریف قرآن بینجامد.

گفتنی است که اختلاف قرائات همیشه از سنخ تغییر نقطه و اعراب نیست، بلکه گاهی از نوع تقدیم و تأخیر، تبدیل و تغییر، کاهش و افزایش نیز هست. مثلاً در اینکه امام صادق علیه السلام در آیه تبلیغ «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده: ۶۷) فرمود این‌گونه بوده است: «... مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [فِي عَلَى]».^{۴۹} حذف تعبیر «فِي عَلَى» را اگر بتوان بر

قرائت حمل نمود، مصداق تغییر مضر است، اما علامه به این حدیث حتی در بحث روایی نیز اعتنا نکرده است، بلکه روایت بیانگر شأن نزول آیه یا درصدد تفسیر آیه است. علامه این قبیل روایات را حداکثر در حد اضافات تفسیری می‌پذیرد.

۲. اختلاف قرائات و تأثیر آن در المیزان

هنگامی که مفسر با متن و نص قرآن روبه‌رو می‌شود، دو مقوله وحدت قرائت و تعدد آن بر وی رخ می‌نماید. در صورتی که مفسر قائل به وحدت قرائت باشد و قرائت رایج و دارج را به‌عنوان یگانه قرائت مورد اعتماد بپذیرد، فارغ از همه مباحث مربوط به قراء و قرائات در چار چوب قرائت رایج به تفسیر قرآن می‌پردازد؛ ولی اگر بر این باور باشد که قرائت رایج، یگانه قرائت واقعی نیست، بلکه تعدد قرائت یک حقیقت انکارناپذیر است یا قرائت واقعی در میان قرائات مشهور نهان است و باید با اعتنا به قرائات مختلف و تفسیر آنها به آن حقیقت پنهان دست یابد، برای وی در تفسیر قرآن راهی جز بررسی تمام قرائت‌های مشهور نخواهد بود.

علامه طباطبائی^{۱۳۷} از جمله مفسران عظیم الشانی است که با قبول شهرت قرائات- و رد تواتر آنها- و نیز نفی انحصار قرائت صحیح در قرائت رایج، به سایر قرائت‌ها نیز توجه کرده و در تفسیر گرانسنگ المیزان بر پایه همین باور به تفسیر آیات پرداخته است. اکنون به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

أ. تنوع تفسیر بدون تصریح به ترجیح قرائت

یک. علامه در تفسیر آیه «وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ» (انعام: ۱۳۷) می‌نویسد: ابن‌عامر (دمشقی) کلمه «زَيْنَ» را به ضم زاء و مبنی بر مفعول خوانده است و «قَتَلَ» را به ضم لام به‌عنوان نائب فاعل آن و «أَوْلَادَهُمْ» را به نصب به‌عنوان مفعول مصدر و «شُرَكَائُهُمْ» را به جر به‌عنوان مضاف الیه قرائت کرده و درحقیقت میان مضاف یعنی «قَتَلَ» و مضاف الیه یعنی «شُرَكَاء» فاصله انداخته است. غیر از ابن‌عامر بقیه قاریان «زَيْنَ» را به فتح زاء و به‌عنوان فعل معلوم، و «قَتَلَ» را به نصب لام به‌عنوان مفعول «زَيْنَ» و مضاف، و «أَوْلَادَهُمْ» را به جر و مفعول «قَتَلَ» و مضاف‌الیه، و «شُرَكَائُهُمْ» را مرفوع و به‌عنوان فاعل «زَيْنَ» خوانده‌اند. تفسیر آیه بنابر قرائت مشهور این است که بت‌ها به دلیل محبوبیت کاذبی که در دل مشرکان دارند، کشتن فرزندان را برای آنها تزیین کرده و آن را

وسیلهٔ تقرب قرار داده‌اند و این غیر از موضوع وئاد است چراکه وئاد مخصوص دختران است و این به قرینهٔ اولاد عمومی است.^{۵۰} البته بنابر قرائت ابن عامر که زین مجهول است، بی‌شک شیطان فاعل اصلی آن خواهد بود؛ برخلاف آنکه اگر زین معلوم باشد، فاعل آن بت‌ها است.

دو. علامه طباطبائی^{رحمه‌الله} آیه «وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِيُنَبِّئَهُ لِقَوْمٍ يُعْلَمُونَ» (انعام: ۱۰۵) را براساس دو قرائت دوگونه تفسیر می‌کند بدون اینکه یک قرائت را بر قرائت دیگر ترجیح دهد. در این اختلاف، عاصم، حمزه و کسایی-قاریان کوفه- و نافع (مدنی)، کلمه «دَرَسْتَ» را به صیغهٔ خطاب و باب مجرد خوانده‌اند و ابن‌کثیر مکی و ابوعمرو بصری آن را به صیغهٔ خطاب و باب مفاعله- دارست- قرائت کرده‌اند و ابن‌عامر دمشقی آن را به صیغهٔ تأنیث و غیاب- دَرَسْتَ- خوانده است.^{۵۱} علامه پس از آنکه تصریف را به بیان یک معنی به صورت‌های گوناگون برای تجمیع فایده تفسیر می‌کند، می‌نویسد: «دَرَسْتَ» از ریشهٔ درس به معنی تعلم و تعلیم از راه تلاوت و خواندن است. بنابراین، معنی قرائت «دارست» تنها مفید این معنی است که فزونی مبانی بر افزایش معنی دلالت دارد. [بدین معنی که اگر «دَرَسْتَ» باشد، تنها به معنی آموختن و فراگیری است، و اگر «دارست» باشد به معنی فراگیری توأم با مذاکره و گفتگو است]. اما با قرائت «دَرَسْتَ» از ریشهٔ «دروس» به معنی از بین رفتن اثر است. بر این اساس، تصریف آیات برای بیان غایاتی است از جمله کهنه شدن این حرف‌ها و بی‌اثر شدن آن؛ چنان‌که کفار می‌گفتند: «يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انعام: ۲۵). یا اینکه با اتهام به پیامبر^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} بگویند: تو این کلمات را از اهل کتاب فراگرفته‌ای یا بگویند: دورهٔ این حرف‌ها گذشته و امروزه هیچ سودی ندارد.^{۵۲}

ب. تأیید قرائت مشهور

یک. علامه طباطبائی^{رحمه‌الله} در تفسیر آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» (انفال: ۱) ابتدا به سراغ اختلاف قرائت رفته و نوشته است: به اهل البيت^{علیهم‌السلام} و برخی دیگر مثل عبد الله بن مسعود و سعد بن ابی وقاص و طلحة بن مصرف نسبت داده شده است که اینان آیه را این گونه «يسئلونك الأنفال» قرائت کرده‌اند. درحقیقت گفته شده کلمه «عن» یا در قرائت مشهور زائد است یا در قرائت شاذ در تقدیر است.^{۵۳} منظور از اهل بیت در اینجا امام سجاد، امام باقر، امام صادق^{علیهم‌السلام} و زید بن علی هستند.^{۵۴}

علامه سپس می‌افزاید به کمک سیاق می‌توان گفت آیه دلالت دارد بر اینکه میان افراد مورد اشاره در آیه منازعه و مخاصمه بوده است که هریک مدعی درستی سخن خود بودند و تفریعی که در ادامه آیه آمده و فرموده است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» دلالت می‌کند بر اینکه مورد خصومت انفال بوده است، و پرسشی که در ابتدای سوره بدان اشاره شده، برای قطع این خصومت آمده است. گویا اینان در امر انفال مخاصمه کردند و برای قطع آن نزد پیامبر ﷺ رفتند تا مرتفع شود و این مؤید قرائت مشهور است؛ زیرا سؤال هرگاه به عن متعدی شود به معنی استعمال است، اما اگر خود به خود متعدی باشد به معنی استعطاف - در خواست - است که مناسب مقام نیست.^{۵۵}

به‌خوبی ملاحظه می‌شود که علامه با اهتمام تمام قرائات منسوب به ائمه علیهم‌السلام را در کانون توجه قرار داده، اما به لحاظ اینکه در مقابل قرائات مشهور است، با سکوت توأم با تأیید مشهور عبور کرده است.

دو. علامه در مواردی با بیان قرائات متعدد، به دفاع از قرائت مشهور می‌پردازد. از جمله در آیه «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ» (توبه: ۱۰۰) می‌نویسد: قرائت مشهور به کسر أنصار و عطف بر مهاجرین است، و تقدیر چنین است که پیشینیان نخست از مهاجران و پیشینیان نخست از انصار و کسانی که به نیکویی از آنها پیروی کردند از خدا راضی‌اند و خدا از آنها راضی است. اما یعقوب أنصار را به رفع خوانده است که در نتیجه همه انصار مدنظر خواهد بود نه فقط پیشینیان از آنها.^{۵۶}

یعقوب بن اسحاق حضرمی (م ۲۰۵ق) از قراء عشره است که طبعاً قرائتش غیر مشهور است.

ج. ترجیح قرائت غیر رایج

یک. علامه طباطبائی رحمته‌الله در تفسیر آیه «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره: ۱۰۶) می‌نویسد: کلمه «نُنسِهَا» به ضم نون و کسر سین از ریشه «نسی - نسیان - إنساء» خوانده شده است و به معنی از یاد بردن و پاک کردن از صفحه علم است. این کلمه (نُنسِهَا) به صورت «ننساها» به فتح نون و همزه از ریشه «نسی» به معنی تأخر نیز قرائت شده است.^{۵۷}

قرائت غیر رایج در - ننساها - از عبدالله بن کثیر و ابو عمرو بن علاء از قراء سبعة است.^{۵۸} معنی آیه بنابر قرائت نخست این است که ما هیچ آیه‌ای را به فراموشی نمی‌سپاریم مگر

این بهتر از آن یا مثل آن می‌آوریم. این سخن مطلق یا عام است که شامل همگان می‌شود و اختصاصی به پیامبر ﷺ ندارد، بلکه اصلاً شامل آن حضرت نمی‌شود؛ چراکه در جای دیگر می‌فرماید: «سُئِرْتُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (أعلى: ۷) و این آیه مکی است و آیه نسخ مدنی است و در نتیجه روا نیست که نسیان به پیامبر ﷺ نسبت داده شود. تفسیر آیه بنابر قرائت دوم چنین می‌شود که ما اظهار هیچ آیه‌ای را به تأخیر نمی‌اندازیم مگر آنکه بهتر از آن یا مثل آن را می‌آوریم. از بیان علامه و استدلال بر نادرست بودن نسبت نسیان به پیامبر ﷺ در قرائت نخست، و دوام تصرف الهی به سمت کمال در قرائت دوم، روشن است که علامه قرائت دوم را که غیر رایج است بیشتر می‌پسندد.

دو. علامه طباطبائی رحمه الله کلمه «يَقُولُ» در آیه شریفه «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْبَاسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ» (بقره: ۲۱۴) را با دو قرائت تفسیر کرده است: یک قرائت به فتح لام، و یک قرائت به ضم لام.^{۵۹}

قرائت نصب قرائت مشهور و شش تن از قراء سبعة و بقیه قراء تا اربعه عشر است. و قرائت رفع قرائت نافع بن عبد الرحمن از قراء سبعة است.^{۶۰} معنی آیه بنا بر قرائت نصب بیانگر غایت و نتیجه نسبت به جمله‌های قبل است و بنابر قرائت رفع مبین حکایت حال گذشته است. علامه پس از این بیان می‌افزاید هرچند هر دو معنا صحیح است، قرائت دوم با سیاق مناسب‌تر است؛ زیرا اگر جمله «حَتَّى يَقُولَ» تعلیل برای جمله «زُلُّوا» باشد، چندان مناسبتی با سیاق ندارد.

سه. علامه طباطبائی رحمه الله ذیل آیه شریفه «فَقَدْ كَذَّبْتُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا» (جن: ۳) ابتدا براساس قرائت رایج یعنی قرائت عاصم به تفسیر آیه می‌پردازد و فاعل در «تستطیعون» را عبده اوئان و بت پرستان معنی می‌کند، که طبعاً معنی آیه این است که معبودهایتان سخن شما را در آلهه بودنشان و دفع کردن درد و بلا از پرستندگان خود و یاری نمودن آنها تکذیب کردند؛ با این تکذیب شما قادر نخواهید بود عذاب را از خود دور سازید. سپس می‌افزاید که غیر عاصم از طریق حفص «يستطيعون» را به یاء قرائت کرده‌اند.^{۶۱} و این قرائت خوبی است و با مقتضای سیاق سازگار است، و تفسیر آیه بر پایه این قرائت این است که معبودان سخن شما را تکذیب کردند و در نتیجه این معبودین قادر نخواهند بود بلاگردان شما بت پرستان باشند، و نه می‌توانند شما را یاری کنند.^{۶۲}

د. توجه به قرائات ائمه

از لابه‌لای مباحث مربوط به قرائت در تفسیر المیزان می‌توان دریافت که علامه توجه خاصی به قرائات ائمه علیهم‌السلام داشته است. همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد، در بینش علامه قرائت ائمه علیهم‌السلام در جای خود معتبر است، ولی به دلیل روایات نقل شده از ائمه که به پیروی از قرائت‌های مشهور امر کرده است^{۶۳} معرض عنها قرار گرفته است. به‌ر صورت اگر قرائتی هر چند مرسل از آن حضرات روایت شده باشد علامه بدان توجه می‌کند و در تفسیر یا در بحث روایی بدان می‌پردازد، از جمله:

یک. علامه در تفسیر آیه «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۲۵) به نقل از مجمع البیان می‌نویسد: از ائمه اهل البیت امام علی و امام باقر علیهم‌السلام و دیگران چون زید بن ثابت و ربیع بن انس و أبوالعالیه «لتصیین» را به لام و نون تأکید ثقیله خوانده‌اند.^{۶۴} ولی در قرائت مشهور «لاتصیین» با لای ناهیه و نون تأکید ثقیله خوانده شده است.^{۶۵} بنابر قرائت مشهور آیه در صدد بر حذر داشتن همه مؤمنان از فتنه فراگیری است که مربوط به کفار و مشرکان نیست و اگر ظاهر شود، آثار سوء آن فتنه گریبان‌گیر همه خواهد شد.

علامه در ادامه تفسیر آیه می‌افزاید: بنابر قرائت اهل البیت علیهم‌السلام و زید لام در «لتصیین» برای قسم و نون ثقیله برای تأکید است و تقدیر آیه این است «وَاتَّقُوا فِتْنَةً أَقْسَمُ لَاتُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً» و کلمه «خاصه» در این قرائت حال از فتنه است، و معنی چنین می‌شود: ای مؤمنان از فتنه‌ای که مختص ستمکاران از شما است بپرهیزید. این آیه به‌ر صورت همگان را به تقوا و حذر از دچار شدن در فتنه امر می‌کند و اما بنابر قرائت مشهور لا در «لاتُصِيبَنَّ» ناهیه و نون برای تأکید نهی است. و این گونه نیست که «لاتُصِيبَنَّ» جواب امر در «اتَّقُوا» باشد، بلکه در حقیقت ابتدا و استیناف کلام خواهد بود.^{۶۶}

دو. علامه طباطبائی رحمته‌الله در بحث روایی تفسیر آیه «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (هود: ۴۶) به نقل از صدوق از طریق حسن بن علی و شاء نقل می‌کند که گفت از حضرت رضا علیه‌السلام شنیدم که پدرش از امام صادق علیه‌السلام نقل فرمود: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ لِنُوحٍ يَا نُوحُ «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» لَأَنَّهُ كَانَ مُخَالَفًا لَهُ وَجَعَلَ مَنْ اتَّبَعَهُ مِنْ أَهْلِهِ؛ راوی می‌گوید امام از من پرسید: [مردم] این آیه را درباره پسر نوح چگونه قرائت می‌کنند؟ گفتم مردم آن را بر دو وجه

می‌خوانند: «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» و «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ». حضرت فرمود: «كَذِبُوا هُوَ ابْنُهُ وَلَكِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ نَفَاهُ عَنْهُ حِينَ خَالَفَهُ فِي دِينِهِ».^{۶۷}

قرائت غیر مشهور طبق نقل طبرسی و برخی دیگر، قرائت کسائی (از قراء سبعة) و یعقوب (حضر می از قراء عشره) و سهل است که با فعل و نصب غیر «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» قرائت شده است و قرائت مشهور از دیگر قاریان و از جمله عاصم به روایت حفص است که به صورت مصدر و با تنوین رفع قرائت شده است: «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ».^{۶۸} علامه درباره این روایت می‌نویسد: شاید امام علیه السلام با این جمله که فرمود: «وَجَعَلَ مَنْ اتَّبَعَهُ مِنْ أَهْلِهِ» اشارت دارد به این آیه شریفه که فرمود: «فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ» (انبیاء: ۷۶)؛ زیرا ظاهر این است که مراد از اهل همه کسانی هستند که با او نجات یافتند و مراد از قرائت آیه [به این صورت] تفسیر آیه بوده است و منظور راوی در بیان دو قرائت، اشارت به تفسیر [نادرستی] است که از آیه شده است و گفته‌اند همسر نوح از غیر نوح باردار شده و بچه را به فراش نوح ملحق کرده است. روی همین حساب برخی آیه «وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ» (هود: ۴۲) را این گونه خوانده‌اند که: «و نادى نوح ابنها» او «و نادى نوح ابنه»، یعنی به فتح‌هائ مخفف از «ابنها» و آن را به علی و بعضی ائمه نسبت داده‌اند. چنان‌که زمخشری می‌نویسد که علی علیه السلام «ابنها» خوانده و محمد بن علی علیه السلام [آن را] «ابنه» قرائت کرده و منظور از ضمیر «هائ» همسر نوح است.^{۶۹} و با این قرائت دیدگاه حسن [بصری] تأیید می‌شود.^{۷۰} وی معتقد است پسر غرق شده فرزند نوح نبوده است، بلکه ربیبه وی یا نامشروع بوده است.^{۷۱}

طبق آنچه طبرسی به‌عنوان قرائت حضرت علی علیه السلام و ائمه علیهم السلام نقل کرده است همان قرائت مشهور است «وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ».^{۷۲} و آنچه به‌عنوان «ابنه» و محفف از «ابنها» آمده است روایتی است که سیوطی از ابن انباری در مصاحف نقل کرده^{۷۳} و عکرمه آن را توجیه نموده است^{۷۴} و همان‌طور که علامه طباطبائی رحمته الله گفته است این قرائت‌ها را به اهل بیت علیهم السلام نسبت داده‌اند.

سه. علامه در تفسیر آیه «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (سراء: ۱۶) ابتدا بر مبنای قرائت مشهور به تفسیر آیه می‌پردازد و می‌نویسد: منظور امر تشریعی به فسق نیست، بلکه مراد این است که ما مترفان را امر به طاعت کردیم و آنها فسق ورزیدند و اطاعت نکردند، یا اینکه بگوییم فعل «امرنا» در لازمه

معنی خود استعمال شده، و معنی آن این است که امر ما متوجه مترفین شد، و ایشان در آن فسق ورزیدند. بر مبنای قرائت مشهور «أمرنا» به معنی طلب است و بسا ممکن است «امر» به معنی إكثار باشد، یعنی اموال و اولاد مترفان را زیاد کردیم و این موجب فسق آنان شد.^{۷۵} سپس می‌افزاید: در قرائت منسوب به علی علیه السلام و عاصم ابن کثیر و نافع «أمرنا» به مد و از ریشه إیمار خوانده شده است که به معنی فزونی ثروت و فرزندی، یا به معنی تکلیف است. و در قرائت منسوب به امام علی، امام حسن و امام باقر علیهم السلام و ابن عباس و زید بن علی به صورت «أمرنا» به تشدید میم و از ریشه تأمیر قرائت شده است که به معنی تولیت و امارت است.

در انتساب این قرائات ملاحظه‌ای وجود دارد. مفسران اهل سنت هرچند این قرائت‌ها را نقل کرده‌اند، هیچ‌یک آنها را به حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام نسبت نداده‌اند. بغوی قرائت «أمرنا» به تشدید را به مجاهد، و و قرائت «أمرنا» را به حسن و قتاده و یعقوب، و قرائت «أمرنا» به تخفیف را به دیگران نسبت می‌دهد.^{۷۶} سیوطی نیز «أمرنا» به تشدید را به أبوالعالیه، و «أمرنا» را به ابن عباس نسبت داده است.^{۷۷} اما طبرسی می‌نویسد: قرائت عموم «أمرنا» به تخفیف است، و قرائت «أمرنا» را به یعقوب نسبت می‌دهد و می‌افزاید: این قرائت علی بن ابی طالب علیه السلام و حسن [بصری] و أبوالعالیه و قتاده است و قرائت «أمرنا» به تشدید میم را به ابن عباس و أبوعثمان نهدی و محمد بن علی علیه السلام — به اختلاف — نسبت می‌دهد. قرائت «أمرنا» را نیز به حسن و یحیی بن یعمر نسبت می‌دهد.^{۷۸} ولی واقعاً تا چه مقدار می‌تواند واقع‌نما باشد و ارزش طرح کردن داشته باشد؟

افزون بر همه اینها، علامه به تفسیر ائمه بر مبنای قرائات غیرمشهور و تأثیر قرائت ائمه بر تفسیر نیز اشاره کرده است، از جمله آیه «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنْ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (توبه: ۱۱۲) که در قرائت منسوب به امام باقر و امام صادق علیهم السلام تماماً به «یاء» قرائت شده است. این اختلاف قرائی هرچند در توجیه ادبی با قرائت مشهور متفاوت است، تأثیر چندانی در معنی تفسیری آیه ندارد. طبرسی در این زمینه می‌نویسد: در قرائت ابی و عبدالله بن مسعود و أعمش «التَّائِبِينَ الْعَابِدِينَ...» تا آخر نه صفت به «یاء» خوانده شده است و این از ابوجعفر و ابوعبدالله علیهم السلام روایت شده است. وی سپس به توجیه ادبی آن می‌پردازد و می‌نویسد رفع در «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ» بنابر استیناف جمله یا بنابر مبتدا بودن و حذف خبر آن

است. اما «التائبین العابدین» ممکن است مجرور و صفت برای مؤمنین در اول آیه قبل باشد یا منصوب بنابر اضممار أعنی و أمدح باشد.^{۷۹} به خوبی ملاحظه می‌شود که علامه به دلیل اهتمام به قرائات متعدد و به خصوص اینکه نام ائمه در میان است، به این اختلاف قرائت نیز اشارت کرده است.^{۸۰}

یا در آیه «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ» (توبه: ۱۱۷) در مقابل قرائت مشهور، به نقل از تفسیر قمی قرائت «تَابَ اللَّهُ بِالنَّبِيِّ عَلَى الْمُهَاجِرِينَ...» را روایت می‌کند.^{۸۱} قمی بعد از آنکه آیه را این گونه می‌نویسد «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ بِالنَّبِيِّ عَلَى الْمُهَاجِرِينَ...» می‌افزاید: امام صادق علیه السلام فرمود: «هكذا نزلت». ^{۸۲} طبرسی نیز می‌نویسد: روایت شده است که امام رضا علیه السلام آیه را این گونه قرائت فرموده است: «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ بِالنَّبِيِّ عَلَى الْمُهَاجِرِينَ...». ^{۸۳} تفسیر آیه براساس قرائت مشهور این است خدا، هم بر پیامبر صلی الله علیه و آله بازگشت داشته و هم بر مهاجرین و انصار، هرچند نوع توبه خدا بر پیامبر صلی الله علیه و آله و مهاجر و انصار متفاوت باشد. اما بنابر قرائت ائمه پیامبر صلی الله علیه و آله وسیله توبه خدا بر مهاجر و انصار است.

نیز علامه در تفسیر آیه «سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ» (صافات: ۱۳۰) که براساس قرائت مشهور «إِبْرَاهِيمَ» را به الیاس و پیروان وی تفسیر می‌کند، به نقل از صدوق می‌نویسد: امام صادق علیه السلام از علی علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «یس محمد صلی الله علیه و آله و نحن آل یس». ^{۸۴} وی در توضیح این روایت می‌افزاید این تفسیر مبنی بر قرائت «آل یس» است که قرائت نافع، ابن عامر، یعقوب و زید است. ^{۸۵} طبرسی و برخی دیگر نیز می‌نویسند: ابن عامر، نافع و رويس از یعقوب «آل یس» به فتح ألف و کسر لام منفصل از یاسین قرائت کرده‌اند و دیگران «إِبْرَاهِيمَ» به کسر ألف و سکون لام متصل به یاسین خوانده‌اند.^{۸۶}

ه. شاهد آوردن بر قرائت غیر رایج

از دیگر توجهات علامه به قرائات متعدد، شاهدآوری از روایاتی است که در قرائت یا تفسیر آیات طبق قرائت غیر رایج رسیده است. برای نمونه، وی در تفسیر آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يُعْوِدُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْأُتْمِ وَالْغُذْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ...» (مجادله: ۸) به نقل از مجمع البیان می‌نویسد: حمزة بن حبيب - از قراء سبعة - و یعقوب به روایت رويس - محمد بن متوکل - کلمه «يَتَنَاجَوْنَ» را به شکل «يَتَنَجَوْنَ» قرائت کرده و دیگر قاریان آن را «يَتَنَاجَوْنَ» خوانده‌اند.^{۸۷} علامه سپس شاهد روایی بر قرائت حمزه و رويس می‌آورد که وقتی

برخی از اصحاب به پیامبر ﷺ گفتند: چرا با علی ؑ تناجی داری (او را به مناجات اختصاص داده‌ای) و با ما نداری؟ فرمود: «ما اَنْتَجَيْتُهُ وَلَكِنَّ اللَّهَ اَنْتَجَاهُ؛ من او را به مناجات اختصاص ندادم بلکه خدا او را برای مناجات برگزید».^{۸۸}

و. اشاره به قرائت نادرست

با توجه به اهتمام حضرت علامه به قرائات مختلف، ایشان گاهی به قرائت به اصطلاح غلط و نادرست نیز اشارت می‌کنند، از جمله در تفسیر این آیه شریفه که می‌فرماید: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) علامه می‌نویسد: از جمله قرائت‌های «ردیه» نادرست این است که کلمه «روحنا» در این آیه به تشدید نون «رُوحَنَا» به عنوان اسم فرشته‌ای که به سوی مریم فرستاده شد خوانده شده است.^{۸۹}

سیوطی در خصوص اختلاف قرائت این آیه می‌نویسد: ابوخیوه^{۹۰} کلمه «رُوحَنَا» را به تشدید نون قرائت کرده است و ابن مهران آن را نامی برای جبرئیل تفسیر کرده است. ابوحیان نیز می‌نویسد: ابوخیوه و سهل این کلمه را به فتح راء «رَوْحَنَا» خوانده‌اند.^{۹۱} علامه پس از بیان این قرائت می‌نویسد: بنابر این قرائت فرشته متماثل بر مریم ؑ غیر از جبرئیل است و اشکال آن نیاز به بیان نیست.

۳. عوامل ترجیح و تأیید قرائت

یکی از مباحثی که درباره اختلاف قرائات در تفسیر المیزان طرح شده، ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر است؛ اگرچه مواردی نیز ممکن است یافت شود که علامه بعد از بیان قرائات مختلف یکی را ترجیح داده باشد و عاملی برای ترجیح بیان نکرده باشد، مثل آیه «قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنكِصُونَ مُسْتَكْبِرِينَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُونَ» (مؤمنون: ۶۶). وی می‌نویسد: سامر از ریشه سمر به معنی سخن گفتن در شب است، کلمه «سامراً» در آیه به ضم سین و تشدید میم و به صیغه جمع «سَمَرًا»، و به ضم سین و تشدید میم و الف بعد از میم «سَمَار» نیز قرائت شده است، و لیکن قرائت دوم ارجح است.^{۹۲} قرائت غیر مشهور قرائت شاذی است که از ابن مسعود، ابن عباس، عکرمه و ابن محیصن است.^{۹۳}

به‌هرصورت ایشان در بسیاری از موارد پس از تفسیر آیه براساس قرائات متعدد، به بیان ترجیح برخی بر برخی دیگر می‌پردازند. مهم‌ترین عوامل ترجیح در نگاه علامه امور زیر است.

ا. ترجیح قرائت به اُفصحیت

علامه طباطبائی^{۹۴} در تفسیر آیه شریفه «قَالُوا أُرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأُبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ يَا تُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ» (شعراء: ۳۶) می‌نویسد: در قرائت رایج کلمه «أُرْجِهْ» به سکون هاء خوانده شده است که از لحاظ ساختاری امر از «الإرجاء» به معنی تأخیر و امهال است، و معنی آیه چنین می‌شود که به موسی و برادرش مهلت بده و در کارش عجله نکن، و در قرائت دوم به کسره هاء «أُرْجِهْ» و در قرائت سوم «أُرْجِهْ» به همزه بین جیم و هاء و ضم هاء خوانده شده است.^{۹۵}

طبق بیان طبرسی قرائت اول از عاصم و قرائت دوم از قاریان مدینه یعنی یزید بن قعقاع، شبیه بن نضاح و نافع و نیز کسائی و خلف از قاریان کوفه است، و قرائت سوم از بقیه قراء است.^{۹۶} علامه سپس می‌افزاید: هرچند معنی آیه بنابر این قرائت‌ها تفاوت نمی‌کند، قرائت دوم و سوم فصیح‌تر است. آنچه علامه می‌گوید مبتنی بر این است که أُرْجِهْ از باب افعال به معنی تأخیر باشد و ضرورتی ندارد که وزن‌الفعل آن را که مطابق قواعد و بدون ترخیم است، تغییر دهیم.

ب. ترجیح قرائت به اقتضای سیاق

علامه در موارد متعددی با توجه به سیاق آیه به ترجیح قرائت مبادرت می‌کند، ازجمله در آیه «وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأُصْبِحُوا خَاسِرِينَ» (مائده: ۵۳) می‌نویسد: کلمه يقول که در قرائت رایج به رفع خوانده- به نصب هم خوانده شده است و در این صورت عطف بر «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ» در آیه قبل است، و این قرائت بر قرائت رفع ترجیح دارد؛ زیرا موافق با مقتضای سیاق است.^{۹۷} به‌دلیل اینکه پشیمانی افراد مورد بحث در دوستی پنهانی با دشمنان اسلام و نیز گفتار مؤمنان همگی سرزنش کسانی است که دوستی با یهود و نصاری را پذیرفتند؛ بنابراین، کلمه يقول عطف بر «فَيُصْبِحُوا» است.

قرائت نصب، بنا به گزارش طبرسی، از ابوعمرو بن علاء بصری از قراء سبعة است. وی می‌نویسد: همه قراء کلمه «يقول» را مرفوع خوانده‌اند مگر ابوعمرو که آن را با عطف بر «أَنْ يَأْتِي» منصوب خوانده است.^{۹۷} به‌خوبی ملاحظه می‌شود که علامه طباطبائی قرائت همه قراء سبعة و عشره و بیشتر را که قرائت متداول است و می‌تواند کلام مستأنف برای سخن مؤمنان باشد، مرجوح و قرائت تنها یک نفر را راجح می‌داند.

در نمونه دوم علامه در تفسیر آیه «لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا» (فتح: ۹) می‌نویسد: در قرائت مشهور چهار فعل «لَتُؤْمِنُوا»، «تُعَزِّرُوهُ»، «تُوَقِّرُوهُ» و «تُسَبِّحُوهُ» به تاء خطاب می‌باشد، لیکن ابن کثیر و ابو عمرو آنها را به یاء غیث قرائت کرده‌اند و قرائت این دو با توجه به سیاق آیات أرجح است.^{۹۸} هرچند علامه توجیهی برای سیاق بیان نکرده است، ولی ممکن است توجیهش این باشد که کلام قبل و بعد از آیه همه به شکل غیاب است و خود آیه خطاب به پیامبر ﷺ است روا نیست که «لَتُؤْمِنُوا» که برای تعلیل است خطاب به مردم باشد، از سوی دیگر نیاز به نوعی التفات نیز دارد لیکن قرائت غیاب این محظورات را ندارد.

ج. ترجیح قرائت به قواعد دانش صرف

یکی از عواملی که علامه طباطبائی در ترجیح قرائت به‌کار بسته، قواعد ادبیات عرب است که به چند نمونه آن اشاره می‌شود.

یک. آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٍ» (هود: ۱۰۸) علامه می‌نویسد: فعل «سَعِدُوا» به دو شکل مجهول و معلوم قرائت شده و قرائت مجهول با لغت عرب سازگارتر است.^{۹۹} بنا به نقل طبرسی قرائت مجهول «سَعِدُوا» از قراء کوفه به استثنای ابوبکر بن عیاش، چون عاصم بن اُبی نجد، حمزة بن حبيب و علی بن حمزة کسایی از قراء سبعة، سلیمان بن مهران اعمش از قراء اربعة عشر و دیگران است، و قرائت معلوم «سَعِدُوا» از دیگر قاریان یعنی قراء مکه، مدینه، بصره و شام است.^{۱۰۰}

علامه سپس در توجیه رجحان قرائت معلوم بر قرائت مجهول می‌نویسد: ماده «سَعِدَ» در کاربردهای عرفی لازم استعمال شده و روشن است که از فعل لازم صیغه مجهول ساخته نمی‌شود؛ هرچند وی به نوعی استدراک کرده و قرائت مجهول «سَعِدُوا» را به دلیل

مقابله با فعل معلوم «شَقَوْا» در آیه قبل دارای اشاره لطیفی می‌داند چراکه شقاوت را به خود انسان و سعادت را به خدا نسبت می‌دهد.^{۱۰۱}

اریاب لغت درخصوص این کلمه معتقدند سَعِدَ، يَسْعَدُ، سَعْدًا و سَعَادَةً، فهو سعيد لازم است، اما همین کلمه ممکن است با حرکت سَعَدَ متعدی و گفته شود: سَعَدَهُ اللهُ و فهو مسعود، و قرائت «سُعِدُوا» از این باب است.^{۱۰۲}

دو. آیه «قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» (مائده: ۱۱۵) علامه می‌نویسد: قاریان مدینه و شام و نیز عاصم از قاریان کوفه کلمه «مُنَزِّلُهَا» را به تشدید قرائت کرده و دیگر آن را به تخفیف «مُنَزِّلُهَا» خوانده‌اند.^{۱۰۳} وی سپس می‌افزاید قرائت تخفیف بهتر است چون انزال دلالت بر نزول دفعی می‌کند و تنزیل شیوع در نزول تدریجی دارد و مائده از اموری است که دفعی است نه تدریجی.

هرچند علامه طباطبائی^ع در بیشتر موارد ترجیح یک قرائت را به صورت مدلل و مستند بیان می‌کند، مواردی یافت می‌شود که تنها به بیان ترجیح بسنده می‌کند که به بیان نشانی آن در پانوشت بسنده می‌کنیم.^{۱۰۴}

د. ترجیح قرائت به سازگاری بیشتر با مفاد آیه

یکی از عوامل ترجیح قرائت در بینش علامه، موافقت قرائت با مفاد و مفهوم آیه است. برای نمونه، علامه در تفسیر آیه «وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ» (شعراء: ۱۳) می‌نویسد: دو فعل «يَضِيقُ» و «لَا يَنْطَلِقُ» مرفوع و عطف بر «أَخَافُ» در آیه قبل است که می‌فرماید: «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» درواقع عذری که حضرت موسی^ع آورد سه چیز بود: نخست بیم از تکذیب، دوم ضیق صدر، سوم نارسایی بیانش از ادای دعوت. اما یعقوب - از قراء عشره - و برخی دیگر آن را به نصب و عطف بر «يُكَذِّبُونَ» خوانده‌اند و این قرائت با معنی آیه موافق‌تر است، و درحقیقت عذر حضرت موسی^ع تنها یک چیز است و آن خوف تکذیب است و ضيق الصدر و منطلق نبودن زبان فرع و مترتب بر آن است؛ چنان‌که در آیه دیگر که فرمود «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» (قصص: ۳۴) نیز همین معنی آمده است.^{۱۰۵}

دیگرانی که در این قرائت با یعقوب حضرمی همراهی می‌کنند، بنابر گزارش ابوحیان، عبارت‌اند از: أَعْرَج (حمید بن قیس یا عبدالرحمن بن هرمز)، طَلْحَةَ، و عِيسَى (بن مینا = ورش)، زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ، أَبُو حَيَوَةَ، و زَائِدَةُ (بن قدامه ثقفی).^{۱۰۶} به‌خوبی ملاحظه می‌شود که در این

گروه از قراء هیچ قاری از قراء سبعة و عشرة نیامده است، درعین حال علامه قرائت آنها را اوفق به معنی می‌داند.

ه. تأیید قرائت به قضاوت عقل

از جمله عوامل ترجیح قرائت در تفسیر المیزان، دلیل عقلی است. برای نمونه، علامه در تفسیر آیه «إِذْ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده: ۱۱۲) می‌نویسد: متن پرسشی که قرآن حکایت می‌کند این است که می‌فرماید «هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ»، عقل باور نمی‌کند که خواریون که از اصحاب خاص و بارز و از ملازمان عیسی علیه السلام هستند و از انوار علومش استفاده کرده‌اند چنین سؤالی کرده باشند؛ زیرا هر کسی با پائین‌ترین مراتب ایمان می‌داند که خدا بر چنین کاری قدرت دارد، حال چگونه ممکن است خواریون عیسی علیه السلام از توانایی خدا بر کار ساده نزول مائده پرسیده باشند. بر این اساس کسانی از قراء سبعة «يَسْتَطِيعُ» را به تاء و «رَبُّكَ» را به نصب و بنابر مفعولیت خوانده است. بدین معنی که آیا تو می‌توانی از پروردگارت سؤال کنی؟ درحقیقت فعل ناصب حذف شده و «تستطيع» جای آن نشسته است.^{۱۰۷} البته علامه می‌کوشد قرائت مشهور را نیز با معنی معقولی توجیه کند و از این رو به نقل از مفسران می‌افزاید ممکن است استطاعت در قرائت متداول کنایه از مصلحت باشد.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی رحمته الله در زیرساخت‌ها و مبانی فکری مربوط به دانش قرائت در بسیاری از موارد به نقل کلام مکی (بن ابیطالب)، زرکشی و سیوطی بسنده کرده و بدون هیچ نقدی که حاکی از پذیرش آن باشد، به اختلاف قرائات توجه کرده و در تفسیر المیزان بدان پایبند است. گویا در باور او به لحاظ ارزش و اعتبار تفاوت اساسی بین قرائت متداول و دیگر قرائت‌ها به خصوص قرائت قراء عشرة بلکه اربعه عشر وجود ندارد، و هریک از قرائت‌ها می‌تواند به عنوان متن قرآن، تفسیر شود، هرچند عملاً تفسیر خود را - جز در مواردی معددی- به قرائت رایج (حفظ از عاصم) پی‌ریزی نموده است. اما به نظر وی برخی از قرائت‌هایی می‌تواند بر قرائت عاصم، نافع و دیگر قراء مشهور ترجیح داشته باشد. البته نمی‌توان نتیجه گرفت که حضرت علامه به نزول فراوجهی یا ابلاغ چندوجهی قائل است،

لیکن می‌توان گفت بر پایهٔ بینش و دیدگاه وی قرائت اصلی نازل شده از سوی خدا بر پیامبر ﷺ و قرائت نبوی در مواردی که اختلاف قرائت وجود دارد برای ما غیرمعلوم است و در میان تعدادی قرائت پنهان است، و باید کوشید تا بدان دست یافت. از این رو، تمام عوامل و قرائن درونی و برونی ترجیح قرائت، از جمله اُفصحیت، سیاق آیات، قواعد صرفی، سازگاری با مفاد آیات و قضاوت عقلی، در این زمینه نقش ایفا می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: دکتر عبد الوهاب طالقانی؛ «علوم قرآن و فهرست منابع»، صدیقه سلطانی‌فر و مریم حکیم‌سیما؛ «کتاب‌شناسی قرآن و علوم قرآنی»، و نیز محمدتقی دیباری بیدگلی؛ «درآمدی بر تاریخ علوم قرآنی»
۲. احمدبن محمد دمیاطی، *إتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر*، ج ۱، ص ۳. عبد الحلیم قابه این تعریف را به شمس الدین بن جزری (۷۵۱-۸۳۳هـ) نسبت داده است. ر.ک: عبدالحلیم بن محمد الهادی قابه، *القرائات القرآنية*، ص ۲۴. عبدالفتاح قاضی همین تعریف را پسندیده است، *البدور الزاهرة فی القراءات العشر المتواترة من طریق الشاطیبة والدرة*، ج ۱، ص ۴.
۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *قرآن در اسلام*، ص ۱۰۹.
۴. عبدالهادی فضلی، *القراءات القرآنية*، ص ۹۴.
۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۲۲ و ج ۱، ص ۱۳۳ و ج ۲، ص ۲۱۶.
۶. بدرالدین زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۳۲۶؛ عبدالحلیم قابه، *القرائات القرآنية*، ص ۴۷.
۷. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۹، ص ۳۱۷. حفص بن عمر دوری، *قراءات النبی*، ج ۱، ص ۱۶۷؛ عبدالهادی فضلی، *القراءات القرآنية*، ص ۱۱۸.
۸. محمدبن عیسی ترمذی، *سنن ترمذی*، ج ۵، ص ۱۹۴؛ *صحیح مسلم*، ج ۲، ص ۲۰۲؛ محمدطاهر کردی، *تاریخ القرآن الکریم*، ج ۱، ص ۳۵.
۹. محمدبن حسن طوسی، *تفسیر التبیان*، ج ۱، ص ۷.
۱۰. محمدبن یعقوب کلینی، *کافی*، ج ۲، ص ۶۳۰.
۱۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۷، ص ۲۷۵ و ج ۱۲، ص ۱۱۳.
۱۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۲۳.
۱۳. همان، ج ۳، ص ۷۴؛ مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، *صحیح مسلم*، ج ۲، ص ۲۰۲؛ *صحیح مسلم*، ج ۲، ص ۲۰۲؛ ر.ک: محمدبن حسن حرعاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۶، ص ۱۶۴.
۱۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، *قرآن در اسلام*، ص ۱۴۳.
۱۵. محمدبن محمد ابن جزری دمشقی، *النشر فی القراءات العشر*، ج ۱، ص ۳۵.
۱۶. همان، ج ۱، ص ۵۳.
۱۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۷۵.
۱۸. همو، *قرآن در اسلام*، ص ۱۴۳.
۱۹. همان، ص ۱۴۴.
۲۰. همان، ص ۱۴۲.
۲۱. عبدالرحمن بن اسماعیل بن ابراهیم مقدسی دمشقی، معروف به أبو شامة متولد ۵۹۹ و متوفای ۶۶۵ هجری است. وی از مؤرخان و محدثان و نویسندگان است و مهمترین اثر وی در موضوع قرائت ابراز المعانی فی شرح الشاطیبة است و آیت الله خویی از وی به عنوان امام کبیر یاد می‌کند. (*البیان فی تفسیر القرآن*، ص ۹۶).
۲۲. محمدبن محمد ابن جزری دمشقی، *النشر فی قراءات العشر*، ج ۱، ص ۲۴.
۲۳. أبوزید محمد شرعی، *کتاب جمع القرآن*، ج ۱، ص ۲۵۷؛ عبدالحلیم قابه، *القرائات القرآنية*، ص ۱۸۸.

۲۴. عبدالحلیم قابه، *القراءات القرآنية*، ص ۱۸۸.
۲۵. بدرالدین زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۳۱۸.
۲۶. سیدابوالقاسم خویی، *البيان فی تفسیر القرآن*، ص ۳۱۸.
۲۷. بدرالدین زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۲۳۲.
۲۸. عبدالحلیم قابه، *القراءات القرآنية*، ص ۲۰۲.
۲۹. سیدابوالقاسم خویی، *البيان فی تفسیر القرآن*، ص ۱۶۵.
۳۰. بیشتر مفسران اهل سنت چنین سخنی را دارند. از جمله سیدمحمود آلوسی در *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، ج ۴، ص ۱۴.
۳۱. محمدبن جریر طبری، *جامع البیان*، ج ۸، ص ۱۷۶؛ قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۵، ص ۱۱۵.
۳۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۳۰۰.
۳۳. همان، ج ۲۰، ص ۲۵۳.
۳۴. جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان*، ج ۱، ص ۲۱۵.
۳۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *قرآن در اسلام*، ص ۱۴۴.
۳۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۷، ص ۲۷۱.
۳۷. همان، ج ۳، ص ۲۷۷.
۳۸. همان، ج ۱۳، ص ۶۲.
۳۹. همان، ج ۱۴، ص ۳۲.
۴۰. همان، ج ۴، ص ۳۰۱.
۴۱. همان، ج ۱۷، ص ۲۸۰.
۴۲. همان، ج ۱۷، ص ۸۹.
۴۳. همان، ج ۱۴، ص ۳۶.
۴۴. همان، ج ۱۲، ص ۱۱۳.
۴۵. همان، ج ۱۲، ص ۱۰۷.
۴۶. همان، ج ۶، ص ۱۴۵.
۴۷. محمدبن یعقوب کلینی، *کافی*، ج ۴، ص ۳۹۶.
۴۸. سیدابوالقاسم خویی، *البيان فی تفسیر القرآن*، ص ۲۱۶.
۴۹. سیدهاشم بحرانی، *البرهان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۳۳۹.
۵۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ص ۳۶۱.
۵۱. احمدبن موسی بن مجاهد، *السبع فی القراءات*، ج ۱، ص ۲۶۴؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان* ج ۷، ص ۳۰۷.
۵۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ص ۳۰۳.
۵۳. همان، ج ۹، ص ۷.
۵۴. فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۷۹۵.
۵۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۹، ص ۷.

۵۶. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۳۷۲. نیز برای دیدن نمونه دیگر از این مطلب ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۳۷۴.
۵۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۲۵۴.
۵۸. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۳۴۵.
۵۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۲۳۸.
۶۰. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۵۴۵.
۶۱. همان، ج ۷، ص ۲۵۵.
۶۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، ص ۱۹۳.
۶۳. همو، *قرآن در اسلام*، ص ۱۴۲.
۶۴. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۱۸.
۶۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۹، ص ۵۰.
۶۶. همان، ج ۹، ص ۵۲.
۶۷. محمدبن علی صدوق، *عیون الاخبار*، ج ۲، ص ۷۵.
۶۸. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۲۵۱؛ عبد الرحمن بن محمد ابن زنجلة، *حجة القراءات*، ج ۱، ص ۳۴۱؛ احمد بن محمد دمیاطی، *إتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر*، ج ۱، ص ۴۵۵.
۶۹. محمود بن عمر زمخشری، *کشاف*، ج ۲، ص ۳۹۶؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۰، ص ۲۴۵.
۷۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۰، ص ۲۴۵.
۷۱. محمود بن عمر زمخشری، *کشاف*، ج ۲، ص ۳۹۶.
۷۲. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۲۴۳.
۷۳. جلال الدین سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۳، ص ۳۳۴.
۷۴. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۲۴۶.
۷۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۳، ص ۶۲.
۷۶. حسین بن مسعود بغوی، *معالم التنزیل*، ج ۳، ص ۱۲۴.
۷۷. جلال الدین سیوطی، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، ج ۴، ص ۱۶۹.
۷۸. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۶۲۴.
۷۹. همان، ج ۵، ص ۱۱۲.
۸۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۹، ص ۴۰۵.
۸۱. همان، ج ۹، ص ۴۰۵.
۸۲. علی بن ابراهیم قمی، *تفسیر قمی*، ج ۱، ص ۲۹۷.
۸۳. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۱۲۰.
۸۴. محمدبن علی صدوق، *معانی الاخبار*، ص ۱۲۲.
۸۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، ص ۱۴۹.
۸۶. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، ص ۷۱۲؛ عبد الرحمن بن محمد ابن زنجلة، *القراءات*، ج ۱، ص ۶۱۱.

۸۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۹، ص ۱۹۰؛ فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۹، ص ۳۷۴.
۸۸. محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۲۱، ص ۱۶۲.
۸۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۴، ص ۳۶.
۹۰. منظور شریح‌بن یزید حمصی حصرمی (م ۲۳۰ ق) است. رک: محمدبن ابراهیم بخاری جعفی، *التاریخ الصغیر*، ج ۱، ص ۲۹۹.
۹۱. جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان*، ج ۱، ص ۳۹۸.
۹۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، ص ۴۴.
۹۳. فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ص ۱۷۷.
۹۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، ص ۲۷۴.
۹۵. فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۷۰۸.
۹۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۳۷۶.
۹۷. فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ص ۳۱۷.
۹۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۸، ص ۲۷۴. برای آگاهی از نمونه‌های بیشتر رک: همان، ج ۱۵، ص ۴۰۲؛ ج ۱۸، ص ۱۱۴.
۹۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، ص ۳۷۶.
۱۰۰. فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۲۹۳.
۱۰۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، ص ۳۷۶.
۱۰۲. فیومی، *المصباح المنیر*، کلمه سعد.
۱۰۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، ص ۳۷۶؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۳، ص ۴۰۸.
۱۰۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۵، ص ۳۵.
۱۰۵. همان، ج ۱۵، ص ۲۸۵.
۱۰۶. محمدبن یوسف (ابو حیان اندلسی)، *البحر المحیط فی التفسیر*، ج ۸، ص ۱۴۳.
۱۰۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۶، ص ۲۳۰.

منابع

- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ قمری.
- ابن جزری دمشقی، محمد بن محمد، *النشر فی القراءات العشر*، علی محمد الضباع، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابن زنجلة، ابوزرعة عبدالرحمن بن محمد، *حجة القراءات*، تحقیق سعید الأفغانی، ج دوم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۲ ق.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زکریا، *مقایس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، اتحاد الکتاب العرب، ۱۴۲۳ ق.
- ابن مجاهد تمیمی، أبوبکر أحمد بن موسی، *السبعة فی القراءات*، تحقیق شوقی ضیف، ج دوم، قاهرة، دارالمعارف، ۱۴۰۰ ق.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
- أبو زید، محمد شرعی، *جمع القرآن (فی مراحلہ التاریخیه من العصر النبوی إلى العصر الحديث)*، بی جا، بی تا.
- أبو شامة، عبدالرحمن بن إسماعیل، *شرح شاطیبة (إبراز المعانی من حرز الأمانی فی القراءات السبع للإمام الشاطیبي)*، بی جا، بی تا، بی تا.
- بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۵ ق.
- بخاری جعفی، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، حلب/ قاهرة، دار الوعی / مكتبة دار التراث، ۱۳۹۷ ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*، الأحادیث مذیلة بأحكام الألبانی علیها، تحقیق أحمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- تفتازانی، سعد الدین، *مختصر المعانی*، دار الفکر، قم، ۱۴۱۱ ق.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد، *دیوان حافظ شیرازی*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، ج سوم، نگاران قلم، ۱۳۸۳.
- حرعاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق.
- حموی، ابو العباس، *أحمد بن عمر بن محمد، القواعد و الإشارات فی أصول القراءات*، تحقیق عبد الکریم محمد الحسن بکار، دمشق، دار القلم، ۱۴۰۶ ق.
- دمیاطی، شهاب الدین أحمد بن محمد، *إتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر*، تحقیق أنس مهرة، لبنان، دار النشر / دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- دوری، ابو عمر حفص بن عمر بن عبدالعزیز، *جزء فیہ قراءات النبی*، حکمت بشیر یاسین، مدینة منوره، مكتبة الدار، ۱۹۸۸ م.
- دیاری، محمد تقی، *درآمدی بر تاریخ علوم قرآنی*، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۵.

- رخ‌شاد، محمدحسین، در محضر علامه طباطبائی، بی‌جا، نهاوندی، ۱۳۸۰.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، تحقیق مکتب البحوث و الدراسات، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۶م.
- زركشي، بدرالدين، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهيم، بیروت، المكتبة العصرية، بی‌تا.
- زمخشری، جارالله محمودبن عمر، *الكشاف عن حقائق التنزيل*، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- سلطانی‌فر، صدیقه و مریم حکیم‌سیما، *کتابشناسی قرآن و علوم قرآن*، بی‌جا، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق سعید مندوب، بی‌جا، دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق
- صدوق محمدبن علی، *عیون أخبار الرضا*، بی‌جا، دار العالم للنشر (جهان)، ۱۳۷۸ ق.
- ____، *معانی الأخبار*، قم، جامعه مدرسین ۱۳۶۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، چ پنجم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ____، *قرآن در اسلام*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ ق.
- طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان عن تأویل القرآن*، تحقیق أحمد محمد شاکر، مؤسسه الرساله.
- طوسی، محمدبن الحسن، *التبیان، تقديم شیخ آغا‌بزرگ تهرانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- فضلی، عبدالهادی، *القرائات القرآنیة (مقدمه‌ای بر قراءات قرآن کریم)*، ترجمه سیدمحمدباقر حجتی، بی‌جا، أسوه (وابسته به سازمان حج و اوقاف و امور خیریه)، بی‌تا.
- فیومی، احمدبن محمد، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴ ق.
- قابه، عبدالحلیم بن محمد الهادی، *القرائات القرآنیة*، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۹ میلادی.
- قاضی، عبد الفتاح، *البدور الزاهرة فی القراءات العشر المتواترة من طریق الشاطبية والدره*، بی‌جا، بی‌تا.
- قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
- قشیری نیشابوری، مسلم‌بن حجاج، *الجامع الصحیح المسمی صحیح مسلم*، بیروت، دار الجیل بی‌تا.
- کردی، محمدطاهر، *تاریخ القرآن الکریم*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *کافی*، چ چهارم، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۶۵.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، بی‌جا، مؤسسه التمهید، ۱۳۸۶.
- موسوی خوئی، السیدأبو‌القاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، چ چهارم، بیروت، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۳۹۵ ق.
- میبدی، رشیدالدین، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱.

استقلال قرآن

در بیان و نقش روایات در تفسیر از منظر علامه طباطبائی

مهدی رستم‌نژاد*

چکیده

یکی از اساسی‌ترین مسائل علوم قرآن، بررسی میزان نقش روایات تفسیری در فرآیند فهم آیات است. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که علامه طباطبائی با تکیه بر روش تفسیر قرآن به قرآن، معتقد به استقلال و استغنائی قرآن از روایات در تفسیر است. این سخن، علاوه بر ناهمخوانی با سلوک عملی علامه در المیزان، مورد انکار بسیاری از شاگردان برجسته ایشان قرار گرفته است.

نگارنده فارغ از همه توجیهاتی که تاکنون در مورد دیدگاه علامه ارائه شده است با ارائه مستقیم اظهارات علامه درباره نقش و جایگاه روایات در تفسیر آیات، به این نتیجه رسیده است که کلمات علامه در این باب در دو مقام است: نخست، درخصوص استقلال قرآن در دلالت بر معنی لفظی و ناظر به ابطال کلام اخباری‌هاست که به مستقل نبودن قرآن در دلالت و حجیت نداشتن ظواهر آن معتقدند. روشن است که این معنی با استقلال قرآن از سنت، فاصله بسیاری دارد. دوم، در باب استقلال قرآن در بیان مرادات و مصادیق است که منظورشان نفی نیاز به بیان معصوم نیست، بلکه مقصودشان این است که هرچه معصوم علیه السلام در تفسیر آیات می‌فرماید، همان چیزی است که قرآن خود آن را بیان کرده است هرچند ما پیش از بیان معصوم توان فهم آن را نداشته باشیم.

کلیدواژه‌ها: استقلال قرآن، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر المیزان، علامه طباطبائی، نقش روایات در تفسیر.

مقدمه

بی‌گمان نظریه علامه طباطبائی^۱ درباره استقلال قرآن در دلالت، که به «استقلال قرآن از سنت» شهرت یافته است، از بحث برانگیزترین نظریات در چند دهه اخیر است. محققان قرآنی، شاگردان علامه و بسیاری از اهل قلم و بیان در این باره اظهار نظر کرده‌اند. گروهی در توجیه آن و عده‌ای در مقابل آن داد سخن سر داده‌اند، ولی همچنان این نظریه مطمح انظار و آرا و در هاله‌ای از ابهام و تردید است.

راستی آیا علامه با این نظر در صدد کنار گذاشتن سنت است؟ یا این مطلب را تنها در ابطال نظریه اخباری‌ها در حجت‌نبودن ظواهر قرآن اظهار کرده است یا آنکه منظور دیگری علامه را بر آن داشت تا چنین نظریه‌ای را طرح کند؟ اگر منظورش کنار نهادن سنت بود، پس چگونه خود از روایات استفاده کرده است و در پاره‌ای از آیات، تنها سنت را مبین مراد آیات دانسته است؟ این سؤال‌ها از جمله دغدغه‌هایی است که این تحقیق، فارغ از توجیهاتی که تاکنون شاگردان برجسته علامه ارائه کرده‌اند، در صدد پاسخگویی به آنها است.

در پاسخ به این نمونه سؤالات، پژوهشگران ارجمندی چون دکتر شادی نفیسی در کتاب روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی^۱ و حجت‌الاسلام والمسلمین احمد قدسی با تدوین مقاله «نقد و بررسی نظریه استقلال قرآن»^۲ و حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی نصیری در کتاب «رابطه متقابل کتاب و سنت»^۳ تحقیقات سودمندی انجام داده‌اند و نشستی علمی در این باره برگزار شده است.^۴ ولی در این تحقیق با نگاهی جدید، ابتدا کلام علامه بدون کم‌وکاست بازخوانی شده سپس ضمن پرداختن به نقش روایات تفسیری در فرآیند فهم آیات از منظر علامه، کلمات غیرهمسو و موهم خلاف ایشان به دقت بررسی و تحلیل شده و نتیجه‌ای جدید غیر از آنچه تاکنون گفته شده، به دست آمده است.

تبیین نظریه استقلال قرآن در دلالت در کتاب قرآن در اسلام

باید توجه داشت عنوانی که علامه برای این نظریه انتخاب کرده عبارت است از «استقلال قرآن در دلالت خویش». بدیهی است این عنوان با عنوان «استقلال قرآن از سنت» فاصله بسیاری دارد.

مرحوم علامه در کتاب *قرآن در اسلام* تحت عنوان «قرآن مجید در دلالت خود مستقل است» چنین می‌نگارد:

قرآن مجید که از سنخ کلام است، مانند سایر کلام‌های معمولی از معنی مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود. اما اینکه خودش در دلالت خود گنگ نیست؛ زیرا هر کس به لغت آشنایی داشته باشد، از جملات آیات کریمه معنی آنها را آشکارا می‌فهمد، چنان‌که از جملات هر کلام عربی دیگر معنی می‌فهمد.

علاوه بر این به آیات بسیاری از قرآن بر می‌خوریم که در آنها طائفه‌ای خاص را مانند بنی اسرائیل، مؤمنین، کفار و گاهی عموم مردم را متعلق خطاب قرار داده، مقاصد خود را به ایشان القا می‌کند، یا با آنان به احتجاج می‌پردازد یا به مقام تحدی برآمده از ایشان می‌خواهد اگر شک و تردید دارند در اینکه قرآن کلام خدا است مثل آن را بیاورند، بدیهی است که تکلم با مردم با الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نیست، معنی ندارد. همچنین تکلیف مردم به آوردن مثل چیزی که معنای محصلی از آن فهمیده نمی‌شود، قابل قبول نیست.

علاوه بر این، خدای متعال می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ آیا قرآن را تدبر - پیگیری آیات با تأمل - نمی‌کنند یا به دل‌هایی قفل‌هاشان زده شد» (محمد: ۲۴) و می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)

دلالت آیه‌ها بر اینکه قرآن تدبر را که خاصیت تفهیم دارد می‌پذیرد و همچنین تدبر، اختلافات آیات را که در نظر سطحی و ابتدایی پیش می‌آید حل می‌کند، روشن است. بدیهی است اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند، تأمل و تدبر در آنها و همچنین حل اختلافات صوری آنها به واسطه تأمل و تدبر معنی نداشت.

و اما اینکه راجع به نفی حجیت ظواهر قرآن دلیلی از خارج نیست، زیرا چنین دلیلی وجود ندارد، جز اینکه برخی گفته‌اند در تفهیم مرادات قرآن به بیان تنها پیامبر اکرم ﷺ یا به بیان آن حضرت و بیان اهل بیت گرامش باید رجوع کرد.

ولی این سخن قابل قبول نیست؛ زیرا حجیت بیان پیغمبر اکرم ﷺ و امامان اهل بیت ﷺ را تازه از قرآن باید استخراج کرد، بنابراین چگونه متصور است که حجیت دلالت قرآن، به بیان ایشان متوقف باشد بلکه در اثبات اصل رسالت و امامت باید به دامن قرآن که سند نبوت است چنگ زد.^۵

آنگاه علامه در ادامه کلامش به تبیین نقش اهل بیت علیهم‌السلام در بیان جزئیات احکام و تفصیل آن و نقش تعلیمی آن بزرگواران در قرآن می‌پردازد.

تحلیل و بررسی

چنان‌که ملاحظه می‌شود علامه در تبیین نظریه «استقلال قرآن در دلالت خویش» به چند دلیل تمسک کرده است که به اختصار عبارت است از:

۱. قرآن مجید کلام است و به حکم کلام بودن، از معنای مراد خود پرده برمی‌دارد و به غیر نیازی ندارد.
۲. هیچ دلیل دیگری وجود ندارد که مراد قرآن از این الفاظ، چیزی جز همین مراد تحت‌اللفظی آن است و دلیلی بر نفی حجیت ظواهر قرآن در دست نیست.
۳. قرآن اقوام خاصی چون بنی‌اسرائیل، مؤمنان، و کفار را مورد خطاب قرار می‌دهد که لازمه آن، استقلال قرآن در ادای مفاهیم الفاظش است.
۴. لازمه تحدی، قابل فهم بودن قرآن است.
۵. دعوت قرآن به تدبر در آیات، دلیل روشنی است بر اینکه قرآن مستقلاً قابل فهم است و برای رساندن مرادات الفاظ خویش به غیر نیازی ندارد.

تبیین نظریه استقلال قرآن در دلالت، در المیزان

اینک به مهم‌ترین بخش از سخنان علامه در المیزان می‌پردازیم. مرحوم علامه در این‌باره در مقدمه تفسیرش پس از آنکه متذکر می‌شود که عده‌ای برای فهم آیات قرآنی در ورطه تطبیق و تأویل باطل گرفتار شده‌اند و شماری هم به علوم جدید بشری در فهم آیات روی آورده‌اند، یادآور می‌شود که این گروه قرآن کتاب هدایت، نور مبین و تبیان کل شیء را چنان تنزل داده‌اند که باید به مدد علوم جدید یا ابحاث فلسفی و مانند اینها فهم شود و خودش حتی از رساندن مراد لفظی خودش عاجز است، آنگاه می‌نویسد: «این اختلافات تفسیری هیچ‌یک اختلاف در مفهوم کلمات از حیث لفظی نیست؛ زیرا قرآن به زبان عربی مبین است و هیچ‌کسی در فهم آن - نه عرب و غیرعرب - که آشنای به زبان عربی باشد، درنگ نمی‌کند».^۶

سپس می‌افزاید:

در میان آیات قرآن که چند هزار آیه می‌باشد حتی یک آیه یافت نمی‌شود که از نظر مفهوم دارای پیچیدگی و اغلاق باشد به گونه‌ای که ذهن از دریافت معنای آن متحیر بماند؛ زیرا قرآن فصیح‌ترین کلام است و از شرط فصاحت همین است که کلام از پیچیدگی و تعقید خالی باشد. حتی آیات متشابه قرآن هم از لحاظ مفهومی در نهایت وضوح‌اند و هیچ مشکلی ندارند و تشابه تنها در مراد از آن آیات است نه در حوزه فهم الفاظ آن.

علامه آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد که: تمام مسئله اختلاف بین صاحبان مذاهب مختلف، در تشخیص مصداق این الفاظ است نه مفهوم لفظی آن. سپس می‌گوید: برای تشخیص مصداق این الفاظ هم دو راه در پیش‌رو است:

۱. از راه بحث علمی یا فلسفی به مصداق خاصی برسیم و سپس همان را بر آیه تحمیل کنیم که قرآن به این راضی نیست.

۲. از طریق آیات دیگر به تشخیص مصداق پردازیم. این همان چیزی است که آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر آن اشاره دارد و ما آن را به نام تفسیر قرآن به قرآن می‌شناسیم.^۷

تا اینجا دو نکته از کلام علامه برمی‌آید: نخست اینکه قرآن در افاده مفاهیم تحت‌اللفظی و استعمالی خویش به غیر نیازی ندارد، چه اینکه قرآن در اوج فصاحت است و حداقل شرط فصاحت آن است که بتواند آشکارا مفهومش را برساند و برای افاده مفهومش به چیزی نیاز نداشته باشد.

نکته دوم اینکه قرآن در تشخیص مصداق و مراد واقعی خودبسنده است و به غیر نیازی ندارد. از نگاه علامه روش تفسیر قرآن به قرآن به همین قسم معطوف است. آنچه برای منتقدان پذیرفتنی نیست، عمدتاً همین محور دوم است. آنان بر این باورند که در همه جا نمی‌توان برای تشخیص مصداق، صرفاً از آیات دیگر بهره گرفت. این کلام در قسمت‌های دیگر مقاله تحلیل خواهد شد.

بدیهی است اگر کسی ادعا کند که قرآن در افاده مفاهیم لفظی خویش به چیزی حتی بیان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیاز ندارد، به این معنی نیست که در تبیین مصادیق و تشخیص آن هم بی‌نیاز است. بلکه ممکن است در حوزه افاده مفهوم مستغنی از غیر باشد ولی در عرصه تشخیص مصداق و تبیین آن نیازمند باشد.

نقش سنت در تفسیر آیات از منظر علامه

بی‌تردید یکی از مهم‌ترین نقش‌های سنت نسبت به قرآن، تبیین معارف و حقایق آن است. قرآن، از جمله مسئولیت‌های خطیر پیامبر نسبت به خود را تلاوت، تعلیم (جمعه: ۳) و تفسیر آن می‌داند و می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) این آیه با صراحت پیامبر را مفسر و مبین خود معرفی کرده است. حال سخن آن است آیا مسئولیت پیامبر در تفسیر، صرفاً تبیین معنی لفظی و بیان مراد خداوند و ارائه تفاسیل آیات است یا آنکه افزون بر اینها، روش تفسیر آیات را نیز می‌آموزد؟ به دیگر بیان، آیا رویکرد بیانات تفسیری آن حضرت تنها معنی‌شناسی است، یا افزون بر آن، روش‌شناسی نیز هدف است؟

روشن است بنا به رویکرد روش‌شناسانه، روایات تفسیری دربردارنده کلیدهای تفسیری است که همانند یک معلم خبیر، به آموزش روش‌های تفسیری می‌پردازد. رویکرد روش‌شناسانه می‌تواند راه جمع مناسی بین دو دسته از آیات و روایات به ظاهر ناسازگار باشد؛ یعنی دسته‌ای که همگان را به اندیشیدن در آیات قرآن فرامی‌خواند و دسته‌ای که راسخان در علم را فهمندگان واقعی قرآن و پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام را بیان‌کننده اسرار و رموز آن برمی‌شمارد.

درواقع، در این نگاه، هم به نقش ویژه و برجسته سنت در تبیین مقاصد قرآنی، خدشه‌ای وارد نمی‌شود و هم به جایگاه ژرف‌اندیشی‌های مفسران و محققان در فهم آیات قرآن، بهای لازم داده می‌شود.

طبق این نگرش، سنت بسان مفسری ساده، صرفاً در پی بیان معانی واژگانی آیات نیست، بلکه افزون بر آن، روش استفاده از قرآن و شیوه برداشت از آیات را می‌آموزد. علامه طباطبائی رحمته‌الله که از طرفداران این نظریه است و به روش تفسیری قرآن به قرآن پای بند است، بر این باور است که این روش تفسیری، برگرفته از آثار روایی و آموزه‌های تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام است.

وی که تفسیر *المیزان* را براساس روش قرآن به قرآن پدید آورده است، جایگاه اهل بیت را در ارتباط با قرآن همانند معلمی خبیر می‌داند که راه دست‌یابی به معارف ژرف و دقیق قرآنی را به فراگیران آموزش می‌دهند. وی تصریح می‌کند تا مفسر با آموزه‌های قرآنی اهل بیت علیهم‌السلام آشنا نگردد، حق ورود به عرصه تفسیر را ندارد.

علامه در این باره می‌نویسد: «تنها راه تفسیر آن است که از طریق آیات قرآن با روش آیه به آیه آیات قرآن را فهم کنیم و این مهارت با ممارست در روایات تفسیری پیامبر و اهل بیتش و ذوق حاصل از آن به دست می‌آید و پس از حصول چنین مهارتی می‌توان به تفسیر پرداخت».^۸

از مجموع سخنان علامه طباطبائی رحمته الله به دست می‌آید که ایشان برای سنت چند نقش اساسی نسبت به قرآن قائل‌اند که به اختصار به آنها اشاره می‌شود.

۱. تعلیم مفاهیم و حقایق

علامه یکی از نقش‌های مهم سنت را تبیین الفاظ و تفسیر مشکلات آیات می‌داند. او در تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) می‌نویسد: «مراد از تعلیم کتاب، عبارت است از تبیین الفاظ آیات و تفسیر مشکلات آن، و مراد از تعلیم حکمت، عبارت است از تعلیم معارف حقه‌ای که قرآن متضمن آن است».^۹

۲. تعلیم روش

منظور از نقش تعلیمی عبارت است از آموزش روش تفسیر قرآن با استفاده از روش آیه به آیه، توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام آن حضرت.

از نگاه علامه، اهل بیت به‌درستی به آموزش این روش اهتمام داشتند و لذا حجم انبوهی از روایات تفسیری، از نوع استدلال به یک آیه برای توضیح آیه‌ای دیگر است. وی در این باره می‌نویسد:

«إِنَّ جَمًّا غَفِيرًا مِنَ الرِّوَايَاتِ التَّفْسِيرِيَةِ الْوَارِدَةِ عَنْهُمْ، مُشْتَمِلَةٌ عَلَى الاسْتِدْلَالِ بِآيَةِ عَلَى آيَةٍ وَالْإِسْتِشْهَادِ بِمَعْنَى عَلَى مَعْنَى»؛^{۱۰} بسیاری از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام در بردارنده استدلال به آیه‌ای بر آیه دیگر و استشهاد به معنایی بر معنای دیگر است.

ایشان در کلامی دیگر در ذیل آیه هفت از سوره آل عمران می‌نویسند:

ومن هنا يظهر أن شأن النبي صلی الله علیه و آله في هذا المقام هو التعليم فحسب. والتعليم إنما هو هداية المعلم الخبير ذهن المتعلم وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه، لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم، فإنما التعليم تسهيل الطريق وتقريب للمقصد؛ از اینجا معلوم می‌شود که نقش پیامبر در برابر قرآن صرفاً نقش تعلیمی است. و تعلیم عبارت است از اینکه معلم خبیر، ذهن فراگیر و یادگیرنده را به سوی چیزی که دستیابی به آن برایش دشوار است جهت دهد و ارشاد کند [تا خود به فهم آن نائل شود]، و اما بیان چیزی که اساساً بدون

تعلیم برای فراگیرنده ممکن نیست، «تعلیم» نامیده نمی‌شود. تعلیم همان آسان کردن راه فهم و نزدیک کردن مقصد است.^{۱۱}

۳- تبیین تفصیل

مراد از نقش «تبیینی» عبارت است از بیان تفصیل احکام و جزئیات شریعت توسط پیامبر ﷺ و اهل‌بیت آن حضرت.

علامه در این زمینه می‌نویسد: «آنچه [از تبیان کل شیء بودن قرآن] گفته شد، منافاتی ندارد با اینکه پیامبر ﷺ و ائمه اهل‌بیت ﷺ عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام شریعت، که از ظواهر قرآن مجید به دست نمی‌آید، بوده‌اند».^{۱۲}

علامه در اموری چون آیات فقهی، تفصیل قصص، بیان جزئیات معاد، نقش اهل‌بیت را افزون بر نقش تعلیمی، واجد ویژگی تبیینی می‌داند که بدون بیان آنها دسترسی به آن میسر نیست. ایشان در این زمینه می‌گویند:

نعم تفصیل الأحکام ممّا لا سبیل إلى تلقّیه من غیر بیان النبیّ كما أرجعها القرآن إلیه فی قوله تعالی: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) و ما فی معناه فی الآیات، و کذا تفصیل القصص و المعاد مثلاً؛ آری راهی برای وصول به تفصیل احکام جز بیان پیامبر ﷺ نیست؛ چنان‌که قرآن نیز در این مورد همگان را به پیامبر اکرم ﷺ ارجاع داده و فرموده است: آنچه را پیامبر ﷺ برای شما آورده بگیرید و از آنچه شما را از آن نهی کرده است، برحذر باشید. نیز در تفصیل قصه‌های قرآنی، جزئیات معاد راهی جز بیان پیامبر اکرم ﷺ نیست.^{۱۳}

البته ممکن است به‌حسب ظاهر، بیان جزئیات و تفصیل احکام، تفسیر به معنی اصطلاحی آن محسوب نشود، ولی درواقع این هم به نوعی تفسیر شمرده می‌شود. چنان‌که از امام صادق ﷺ می‌خوانیم:

«إنّ رسول الله نزلت علیه الصلاة ولم یسم الله لهم ثلاثاً ولا أربعاً حتّی کان رسول الله هو الذی فسّر ذلک لهم ونزلت علیه الزکاة ولم یسم لهم من کلّ أربعین درهماً حتّی کان رسول الله ﷺ هو الذی فسّر ذلک لهم؛ بر پیامبر ﷺ آیات نماز نازل شد در حالی که خداوند در آن سه رکعت یا چهار رکعت بودن را بیان نکرد تا آنکه پیامبر آنها را تفسیر کرد، همچنین آیات زکات نازل شد ولی بیان نشد که از هر چهل، یک درهم را باید پردازد تا آنکه پیامبر ﷺ آن را تفسیر کرد».^{۱۴}

چنان‌که ملاحظه می‌شود، برابر این روایت بیان پیامبر حتی نسبت به تعیین رکعات نماز یا جزئیات زکات، از باب تفسیر آیات قرآن شمرده می‌شود، با این نگاه، تمام احکام فقهی، به نوعی تفسیر قرآن است که اصول آنها در قرآن آمده است.

گفتنی است، بنا به نظر علامه این دو نقش، تنها نسبت به ظاهر قرآن و در حوزه مدالیل لفظی آن است. اما در ارتباط با باطن آیات، جری و تطبیق و تأویل آیات قرآن، روشن است که نقش سنت در آنجا، نقش اساسی‌تر و محوری‌تر است.

جان کلام علامه طباطبائی^{۱۴} درباره نقش روایات معصومین^{علیهم‌السلام} در تفسیر قرآن به این برمی‌گردد که ایشان نقش اولی و اصلی معصومین را، «تعلیمی و آموزشی» می‌دانند، لذا از دیدگاه ایشان رویکرد غالبی و اساسی در روایات تفسیری، «آموزش مهارت تفسیر» به متعلمان است؛ یعنی بیانات تفسیری اهل بیت^{علیهم‌السلام}، افزون بر بیان مراد خداوند، نوعی مفسرپرور است. اما نقش تبیینی آن مربوط به مواردی چون تفاسیل احکام، بطون، و جری و تطبیق^{۱۵} است. بنابراین می‌توان نظر علامه طباطبائی^{۱۶} را درباره نقش روایات تفسیری به موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. تعلیم مفاهیم و حقایق (بیان مراد الهی)؛
۲. تعلیم روش تفسیر قرآن (در آیات غیر فقهی)؛
۳. تبیین تفاسیل احکام و جزئیات شریعت (در آیات فقهی)؛
۴. بیان بطن و تأویل آیات (در مقابل معنای ظاهری آیات).

طولی بودن نقش سنت در برابر قرآن از منظر علامه

نکته دیگری که علامه طباطبائی^{۱۷} در نوشته‌های خویش به آن تصریح کرده این است که سنت در طول قرآن ایفای نقش می‌کند، نه در عرض آن. توضیح آنکه قرآن و سنت، دو منبع اصلی در تبیین معارف دینی‌اند که بین آن دو، رابطه تعاملی متقابلی وجود دارد، به گونه‌ای که هریک نسبت به دیگری خدماتی را انجام می‌دهد و از دیگر سو، خدماتی دریافت می‌کند؛ چنان‌که حدیث معروف ثقلین نیز، بیانگر همسویی و هم‌آوایی قرآن و سنت، در فهم معارف دین است.

حال سخن در این است آیا نقش سنت در برابر قرآن، طولی است یا عرضی؟ یعنی آیا قرآن و سنت، هر دو از باب وحی بودن، در عرض هم قرار دارند و هر دو، حجیت خویش

را مستقیم به استناد وحیانی بودن دریافت می‌کنند، یا آنکه سنت در طول قرآن قرار دارد و حجیت خویش را به اعتبار و امضای قرآن کسب می‌کند؟ به دیگر سخن، آیا باز گشت قرآن و سنت، به دلیل واحدی است و رابطه آنها تنها در اجمال و تفصیل است یا هریک به‌طور مستقل تبیین و ترسیم بخشی از پیکره دین را به عهده دارند؟

ناگفته پیداست که برابر نظریه عرضی بودن سنت در برابر قرآن،^{۱۶} برای تفسیر آیات، اولویتی بین مراجعه به قرآن (آیات دیگر هم‌معنی) یا مراجعه به سنت، فرض ندارد. در حالی که طبق نظریه طولی بودن آن، برای فهم آیات قرآن لازم است در مرحله اول به خود قرآن مراجعه شود، سپس در گام بعدی به عنوان دومین منبع به سنت مراجعه گردد. برابر نظریه طولی، قرآن در رساندن معنی خویش، مستقل است و در گام نخست، به منبعی دیگر نیازی ندارد.

علامه طباطبائی^{۱۷} و برخی از شاگردان ایشان،^{۱۸} نظریه دوم را ترجیح می‌دهند. اینان بر این باورند که قرآن به‌عنوان «ثقل اکبر» منبع اول و اصلی برای تفسیر آیات قرآن است و در دالالتش بر مدالیل خود، مستقل از سنت است و نیاز ابتدایی به آن ندارد. ولی سنت به‌عنوان «ثقل اصغر» حجیت و اعتبار خویش را از قرآن کسب می‌کند و نسبت به قرآن، شرح و تقریر محسوب می‌شود.

شاطبی در *الموافقات* در توضیح طولی بودن سنت در برابر قرآن می‌نویسد: «سنت از نظر محتوا به قرآن بازگشت می‌کند؛ چه اینکه سنت، مجملات قرآن را به تفصیل بیان کرده و مشکلات آن را تبیین نموده و مختصرگویی آن را بسط می‌دهد».^{۱۹} علامه طباطبائی^{۲۰} پس از آنکه برای روایات، شأن تعلیمی - تبیینی قائل می‌شود، می‌نویسد:

«تعلیمی بودن روایات تفسیری همان چیزی است که تعبیراتی چون «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ» (نحل: ۴۴) و «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) بر آن دلالت دارد. پس بر این اساس، پیامبر به مردم چیزی را می‌آموزد که خود قرآن بر آن دلالت دارد».^{۲۰}

کلید حل معما به همین کلام علامه برمی‌گردد. ایشان می‌گویند: «پیامبر به مردم چیزی را می‌آموزد که خود قرآن بر آن دلالت دارد». معنی این سخن آن است که بیانات پیامبر و اهل بیت^{علیهم‌السلام} در تفسیر آیات، راه تشخیص مصداق و مراد را تسهیل می‌کند. آنچه در باب

تعیین مصداق، افزون بر بیان مرادات لفظی در کلام معصومان آمده، مطالبی است که خود قرآن نیز به آن دلالت دارد، هرچند پیش از بیان معصوم توجه کسی به آن معطوف نشده بود. به عبارت دیگر، ما روایات اهل بیت علیهم السلام را در تبیین مصادیق آیات و مرادات آن، به عنوان مطلبی تعبیدی به ظاهر قرآن الصاق نمی‌کنیم، بلکه پس از تأمل در بیانات آنان متوجه می‌شویم که این مطلب با تعمق بیشتر از خود قرآن نیز قابل برداشت بوده است، هرچند پیش از بیان معصوم به آن نرسیده بودیم.^{۲۱}

از این عبارت علامه به دست می‌آید که مرادشان از استقلال قرآن، حتی در تشخیص مصادیق و مرادات، مربوط به مقام ثبوت و واقع است. به بیان دیگر، علامه قرآن را در افاده مرادات لفظی و مصداقی مستقل می‌داند، ولی از آن سو دیگران را در رسیدن به مقاصد آیات، مستغنی از بیان معصوم نمی‌داند. بلکه دیگران در پناه بیان معصوم به همان می‌رسند که قرآن آن را فرموده است.

از نگاه علامه عبارت «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ الْيَهُم» به خوبی بیانگر این معنی است که بیان پیامبر صلی الله علیه و آله جنبه تبیینی و تفسیری بر متن قرآن دارد. یعنی پیامبر چیزی را بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که خود قرآن واجد اصل آن است؛ یعنی بیان پیامبر تبیین «ما نزل الیه» (قرآن) است نه آنکه بیان پیامبر، مستقل از قرآن و در عرض آن باشد، زیرا در آن صورت تبیین ما نزل الیهم صدق نخواهد کرد.

همچنین تعبیر به «ثقل اکبر» از قرآن، در برابر تعبیر «ثقل اصغر» درباره عترت^{۲۲} یا تعبیر به «اول بودن قرآن»^{۲۳} و همچنین ذکر آن در مرتبه نخست، همه گویای این حقیقت است که نقش روایات در برابر قرآن، ثانوی و طولی است، نه اولی و عرضی.

افزون بر اینها، تعبیری چون ترجمان القرآن، و قرآن ناطق درباره اهل بیت علیهم السلام^{۲۴} یا روایاتی که آشکار بیان پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام را نوعی شرح و توضیح قرآن معرفی می‌کند، شواهدی دیگر بر نظریه طولی بودن نقش سنت است.

گذشته از این شواهد، علامه طباطبائی رحمته الله نظریه طولی بودن نقش سنت در برابر قرآن را به چند دلیل دیگر مستند کرده است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

الف. وامداری سنت از قرآن در حجیت

به باور علامه طباطبائی رحمته الله، حجیت قرآن، ذاتی و درونی است؛ یعنی هر انسان منصف و بی‌طرفی با شنیدن آیات قرآن و تأمل در مضامین بلند و بیان استوار آن، بی‌درنگ مجذوب

و شیفته آن می‌شود و به اعجاز آن پی می‌برد و تردیدی به خود راه نمی‌دهد که این، کلام خداوند است. ولی حجیت قول و فعل پیامبر ﷺ، وامدار قرآن است. چنان‌که در آیات فراوانی رفتار و گفتار آن حضرت به‌عنوان الگوی شایسته به‌طور مطلق مورد تأیید ربّانی قرار گرفته و کسب اعتبار و حجیت نموده است. از جمله در قرآن می‌خوانیم: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ؛ ما قرآن را بر تو نازل کردیم، تا آنچه را به سوی مردم نازل شده است، برای آنها تبیین نمایی» (نحل: ۴۴).

روشن است اگر گفتار پیامبر اکرم ﷺ در تبیین آیات قرآن، حجت نباشد، تبیین پیامبر، لغو و بیهوده خواهد بود. علامه در تفسیر آیه مذکور می‌نویسد: این آیه بر حجیت قول پیامبر در تبیین آیات قرآن دلالت دارد.^{۲۵} همچنین در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا؛ آنچه را پیامبر به شما می‌دهد، بگیرید و از آنچه شما را از آن باز می‌دارد، دست بکشید» (حشر: ۷).

آنچه علامه از این آیه و آیات مشابه استظهار می‌کند آن است که سنت، حجیت و اعتبار خویش را از این آیات کسب کرده است و چنانچه سنت، در عرض قرآن و مستقل از آن می‌بود، می‌بایست همانند قرآن، حجیت آن ذاتی و درونی یا به حکم عقل باشد، در حالی که برابر این آیات، حجیت سنت به امضای قرآن و برگرفته از آن است.

از نگاه علامه وقتی که گفتار و رفتار پیامبر ﷺ بدون هیچ قید و شرطی، حجیتش را از قرآن کسب کرده است، حجیت و اعتبار روایات اهل بیت ﷺ نیز از طریق قرآن قابل اثبات است. زیرا یکی از اوامر پیامبر ﷺ که فریقین آن را به صورت متواتر نقل کرده‌اند، تمسک به اهل بیت و فرمانبرداری از آنها است، به گونه‌ای که پیامبر ﷺ در حدیث ثقلین، از آنها در کنار قرآن به‌عنوان یکی از دو ثقل گرانها یاد کرده و لزوم تمسک به آنان را چون قرآن، همیشگی دانسته است.

پیدا است با این فرض که اطاعت از پیامبر عظیم الشأن ﷺ و التزام عملی به همه اوامر و نواهی آن حضرت، براساس حکم الهی، به‌طور مطلق واجب است، اگر پیامبر ﷺ به لزوم پیروی از اهل بیت و اطاعت از آنها برای همیشه و به‌طور مطلق فرمان دهد، معنای این سخن آن است که مطلق گفتار و رفتار اهل بیت به حکم الهی حجت شرعی است و تخلف از آن، به معنی تخلف از قرآن و احکام الهی است. بنابراین، حجیت و اعتبار قول و فعل اهل بیت ﷺ با یک واسطه، مستند به قرآن و برآمده از آن است.

علامه در تفسیر آیه ۴۴ سوره نحل پس از بیان دلالت آیه بر حجیت قول پیامبر در تفسیر آیات می‌نویسد: تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام نیز به واسطه حدیث متواتر ثقلین و غیر آن، به تفسیر پیامبر ملحق می‌شود.^{۲۶} به هر حال وامداری سنت از قرآن در حجیت، گویای این حقیقت است که سنت در عرض قرآن قرار ندارد، بلکه از آنجا که حجیت خویش را از قرآن کسب می‌کند، در طول آن قرار دارد.

ب. وامداری سنت از قرآن در اعتبار سنجی

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت آن حضرت در روایات متعددی، قرآن را معیار شناسایی احادیث صحیح از سقیم معرفی کرده‌اند؛ به این معنی که در صورت ظهور تردید یا تعارض و اختلاف در روایات، می‌توان آنها را با عرضه بر کتاب (قرآن) بازشناخت و احادیث صحیح را از سقیم تفکیک کرد. این روایات که به عنوان «روایات عَرْض» شناخته می‌شوند، در منابع روایی فریقین وارد شده‌اند. از جمله از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم: «آنچه را موافق کتاب خدا باشد بگیرید و آنچه را مخالف آن باشد وانهید».^{۲۷}

این نکته، علاوه بر آنکه بیانگر اصالت قرآن و تقدم آن بر سنت است، نشان می‌دهد که سنت از این حیث نیز وامدار قرآن است؛ یعنی افزون بر آنکه سنت، اصل حجیت خویش را از قرآن دریافت می‌کند، پس از صدور نیز شناسایی صحت و سقم آن، با عرضه بر قرآن میسر است.

براساس روایات عرضه، قرآن منبع اول و مرجع نخست به‌شمار می‌آید و روایات در مرحله دوم قرار دارند، به‌گونه‌ای که تا قرآن آنها را امضا نکند و با محک قرآنی سنجیده نشوند پذیرفتنی نیستند. چنان‌که در روایتی می‌خوانیم: «هر حدیثی از ما به شما رسید ولی مورد تصدیق قرآن نبود، باطل است».^{۲۸}

روشن است اگر بنا بود سنت، در عرض قرآن نقش آفرینی کند، دیگر معنی نداشت که با تصدیق و تأیید قرآن، قابل اخذ باشد.

علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه با اشاره به این دست از روایات (عرضه) می‌نویسد:

إِنَّ الْأَخْبَارَ الْمُتَوَاتِرَةَ عَنْهُ عليه‌السلام، الْمُتَضَمِّنَةُ لَوْصِيَّتِهِ بِالْتَمَسْكِ بِالْقُرْآنِ وَالْأَخْذِ بِهِ وَ عَرْضِ
الرَّوَايَاتِ الْمَنْقُولَةِ عَنْهُ عليه‌السلام عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، لَا يَسْتَقِيمُ مَعْنَاهَا إِلَّا مَعَ كَوْنِ جَمِيعِ مَا نَقَلَ عَنْ
النَّبِيِّ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مِمَّا يُمْكِنُ اسْتِفَادَتُهُ مِنَ الْكِتَابِ؛ رَوَايَاتِ مُتَوَاتِرَةٍ أَوْ بِإِمَامِ عليه‌السلام فِي بَابِ تَمَسُّكِ بِقُرْآنِ

و عمل به آن و عرضه روایات بر آن، معنی ندارد مگر اینکه قائل شویم تمام آنچه از پیامبر ﷺ نقل شده، از قرآن قابل استفاده است.^{۲۹}

درواقع، سخن علامه طباطبائی رحمه الله به این نکته برمی‌گردد که سنت، در عرض قرآن قرار ندارد تا مستقلاً ناگفته‌هایی را به عهده داشته باشد، بلکه در طول آن قرار دارد هرچند ما نتوانیم پیش از بیان پیامبر به همه این نکته‌های قرآنی برسیم.

ج. جامعیت قرآن

از جمله آیاتی که علامه با تمسک به آنها سنت را در طول قرآن - نه مستقل از آن - می‌داند، آیاتی است که از جامعیت قرآن سخن گفته است. بی‌تردید قرآن کتاب هدایت است و در این باب چیزی را فروگذار نکرده است: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ؛ ما در این کتاب، هیچ چیز را فروگذار نکرده‌ایم»؛ (انعام: ۳۸) «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ؛ ما بر تو قرآن را فرستادیم در حالی که بیانگر همه چیز است». (نحل: ۸۹)

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم:

إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاهَّ مَا تَرَكَ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ؛ إِلَّا وَ قَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ؛ خَدَّاءُونَ دَرِ قُرْآنِ حَكَمِ هَمِّهِ شَيْءٍ رَا بَيَانِ كَرَدِهْ اسْت. تَا آنجا که به خدا سوگند از بیان هیچ حکمی که بندگان به آن نیازمند باشند فروگذار نکرده است، تا بدان حد که هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که «چه خوب بود اگر این مطلب هم در قرآن می‌آمد» مگر آنکه همان نیز در قرآن آمده است.^{۳۰}

البته مقصود از جامعیت قرآن این نیست که قرآن تمام علوم و فنون بشری را در خود دارد، بلکه قرآن - دست‌کم - تمام اصول و بنیان‌های معرفتی را که در چارچوب موضوع (انسان) و هدف آن (هدایت) قرار داشته باشد بیان کرده است؛^{۳۱} چنان‌که در روایتی می‌خوانیم: «ما مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ إِثْنَانٌ إِلَّا وَلَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ؛ هیچ امری نیست که در آن دو نفر اختلاف کنند مگر آنکه برای آن اصلی در قرآن وجود دارد».^{۳۲}

روشن است جامعیت قرآن هنگامی تمام است که روایات را به منزله فرع و شرح آن بدانیم؛ زیرا اگر سنت، جدا از قرآن، منبع مستقلی به‌شمار آید، معنایش آن است که قرآن ناقص است و همه مطالب را بیان نکرده، بلکه بیان بخشی از معارف به سنت واگذار شده است، و این با ادعای جامعیت قرآن سازگار نیست.

علامه پس از بیان شأن تعلیمی - تبیینی پیامبر ﷺ نسبت به آیات قرآن می‌نویسد:

وهذا هو الذى يدلّ عليه أمثال قوله تعالى «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» و «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» فالنبي انما يعلم الناس ويبين لهم ما يدلّ عليه القرآن نفسه، [تعلیمی بودن روایات تفسیری] همان چیزی است که آیاتی چون «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» و «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» بر آن دلالت دارد. بنابراین، پیامبر به مردم چیزی را می‌آموزد که خود قرآن به آن دلالت دارد.^{۳۳}

همان‌گونه که پیش از این گذشت، کلید پاسخ به منتقدان در همین سخن علامه نهفته است. مقصود علامه این است که بیانات پیامبر حتی در تشخیص مراد و مصداق آیات، تسهیل‌کننده فهم آیات است. آنان چیزی را به عنوان تفسیر می‌گویند که در قرآن موجود است نه چیزی که ما آن را تبعداً به ظاهر قرآن الصاق کنیم، هرچند دیگران بدون بیان معصوم به آن نکته التفاتی نداشته باشند.

د. منبعیت قرآن برای علوم اهل بیت علیهم‌السلام

ازجمله شواهدی که علامه در بیان منبعیت قرآن نسبت به سنت بدان توجه کرده، روایاتی است که به صورت ویژه در این باره وارد شده است. ازجمله در ذیل آیه «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) روایاتی نقل شده است که نشان می‌دهد قرآن دارای لایه‌ها و ساحت‌های درونی است که جز گروه خاصی از راسخان در علم، از آن آگاهی ندارند.

در این روایات می‌خوانیم، اهل بیت راسخان در علم‌اند که از تأویل و بطون قرآن باخبرند. مرحوم کلینی این روایات را در باب «راسخان در علم» گرد آورده است. ازجمله در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده است: «نحن الراسخون في العلم و نحن نعلم تأويله؛ ما أن راسخان در علم هستیم و تأویل آیات متشابه را می‌دانیم».^{۳۴}

آگاهی گروهی خاص از تأویل آیات، به معنای منبعیت علمی قرآن برای این گروه است. همچنین در روایات دیگری تصریح شده است که قرآن، منبع علوم اهل بیت است، و «علم الكتاب» نزد آنان است.^{۳۵} لذا بیانات آنان ناشی از دانشی است که از کتاب خداوند سرچشمه گرفته است. چرا چنین نباشد در حالی که قرآن، ریشه در علم ناپیدا کرانه خداوند دارد: «قُلْ أُنزِلَ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فرقان: ۶) «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ أُنزِلَهُ بِعِلْمِهِ». (نساء: ۱۶۶)

در روایتی از سماعه، یکی از یاران امام هفتم علیه السلام، می‌خوانیم که به آن حضرت عرض کرد: آیا آنچه شما می‌گویید از قرآن و سنت است یا به رأی خویش سخن می‌گویید؟ امام فرمود: «بل كل شيء نقوله في كتاب الله و سنة نبيه؛ آنچه را بیان می‌کنیم از کتاب الهی و سنت پیامبرش است».^{۳۶}

علامه طباطبائی رحمته الله با نقل شماری از این دست روایات به این نکته توجه می‌دهد که قرآن منبع علوم اهل‌بیت است.^{۳۷} ازجمله با نقل روایتی از امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌نویسد: از آن حضرت سؤال شد: آیا چیزی از وحی نزد شما هست؟ امام در پاسخ فرمود: «لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنا آن يعطى عبداً فهماً في كتابه؛ خیر، قسم به آن‌که دانه را شکافت و انسان را آفرید، جز اینکه خداوند فهم کتابش را به بنده‌اش عطا کند».

علامه پس از نقل این روایت می‌نویسد:

هو من غرر الأحاديث وأقل ما يدلّ عليه أن ما نقل من أعاجيب المعارف الصادرة عن مقامه العلمی الذي يدهش العقول مأخوذ من القرآن الكريم؛ این از غرر احادیث است و کمترین چیزی که بر آن دلالت دارد این است که کلمات شگفت‌آور آن حضرت که از جایگاه بلند علمی امام حکایت می‌کند و هوش از سر خلاق می‌برد، همه از قرآن سرچشمه گرفته است.^{۳۸}

بررسی عبارات موهم خلاف علامه در تبیین نظریه استقلال

آنچه تا اینجا از کلمات علامه در باب استقلال قرآن گذشت این بود که علامه در دو مقام وارد این عرصه شده‌اند: نخست استقلال قرآن در بیان دلالت‌های لفظی و استعمالی؛ دوم استقلال قرآن در تشخیص مصادیق و مرادات واقعی.

روشن است نگاه ژرف‌نگر منتقدان به مقام نخست نیست؛ زیرا مشهور علمای شیعه بر خلاف نظر اخباریون، قائل به حجیت ظواهر الفاظ و استقلال قرآن در دلالت‌های لفظی و استعمالی‌اند. آنچه نگاه منتقدان را به خود معطوف کرده، محور دوم کلام علامه یعنی استقلال قرآن در تعیین مصداق و مراد آیات است. ولی چنان‌که گذشت پاسخ منتقدان در این کلام علامه نهفته است که معصوم در تفسیر آیات چیزی را می‌گوید که قرآن خود واجد آن است (هرچند کسی پیش از بیان معصوم متوجه آن نشود).

به نظر می‌رسد سخن علامه در این باب وجه جمع مناسبی بین جامعیت و تبیان کل شیء بودن قرآن از سویی و بین مفسر بودن پیامبر و اهل‌بیت علیهم السلام از سوی دیگر است؛ زیرا

برابر این نظریه، هم به جامعیت قرآن خللی وارد نمی‌شود و هم نیازمندی دیگران به بیان معصوم برای رسیدن به ژرفای قرآن ملحوظ شده است. ولی در عین حال در کلمات علامه عباراتی در تبیین نظریه استقلال قرآن مشاهده می‌شود که از آن، بوی نفی نیاز به معصوم در تفسیر به‌طور مطلق استشمام می‌شود. شاید عبارتهای ذیل صریح‌ترین عبارات علامه باشد که عده‌ای را بر آن داشته تا نظریه استقلال را به صورت مطلق به وی نسبت دهند. ابتدا این عبارتها را مرور می‌کنیم.

ایشان در تفسیر آیه ۷ سورة آل عمران ضمن بحث مفصل از محکم و متشابه می‌گوید:

والمحصل أن المنهى عنه إنما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسر على نفسه من غير رجوع الى غيره ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع اليه وهذا الغير لا محالة إنما هو الكتاب أو السنة وكونه هي السنة ينافي القرآن ونفس السنة الأمرة بالرجوع اليه وعرض الأخبار عليه، فلا يبقى للرجوع اليه والاستعداد منه في تفسير القرآن الا نفس القرآن.

برابر این عبارت، علامه بر این باور است آنچه در تفسیر به رأی نهی شده آن است که مفسر به نظر شخصی خود تکیه کرده، به غیر خود رجوع نکند. لازمه چنین نهی‌ای این است که در تفسیر قرآن لازم است به غیر رجوع شود. حال آن غیر یا خود قرآن است یا سنت. اما سنت که نمی‌تواند باشد؛ زیرا رجوع به سنت در این مقام با خود قرآن منافات دارد (قرآن خود عربی مبین است) و با سنت نیز منافات دارد؛ چون سنت، خود، ما را به قرآن ارجاع می‌دهد و به عرضه اخبار بر قرآن امر می‌کند. بنابراین، راهی جز رجوع به خود قرآن و استمداد از آیات آن برای تفسیر نیست.^{۳۹}

این عبارت علامه، انتقادهای فراوانی را متوجه وی ساخت تا جایی که عده‌ای را بر آن داشت تا علامه را منکر رجوع به سنت در تفسیر معرفی کنند، ولی اگر سخنان قبل و بعد علامه به دقت ملاحظه شود، به‌ویژه با توجه به مطالبی که در نقش سنت در برابر قرآن از ایشان نقل شد یا دیگر کلماتی که از وی وارد شده است جای تردید باقی نمی‌گذارد که مقصودشان از استقلال قرآن در تفسیر، نفی رجوع به سنت به صورت مطلق نیست، بلکه این عبارت مربوط به قسمت نخست بحث یعنی استقلال قرآن در بیان دلالت لفظی و استعمالی است که به نوعی ناظر به ابطال قول اخباری‌ها است که بدون تکیه بر روایت، هیچ چیز را از ظواهر الفاظ قرآن قابل فهم و درک نمی‌دانند، و حجیتی برای آن، بدون تکیه بر روایات قائل نیستند و فهم ظواهر قرآن را در افاده مرادات تحت‌اللفظی خود، نیازمند به بیان معصوم می‌دانند و درواقع استقلالی برای قرآن در این باب قائل نیستند.

شواهدی که از کلمات علامه می‌توان بر این ادعا اقامه کرد بسیار است؛ در اینجا به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

الف. علامه در امتداد همان عبارت پیش‌گفته از قول اخباری‌ها نقل می‌کند: «والحدیث [حدیث الثقلین] دال علی حجیة قول أهل البيت فی القرآن ووجوب اتباع ما ورد عنهم فی تفسیره والاقتصار علی ذلک»

آنگاه در پاسخ به این تعبیر «والاقتصار علی ذلک» می‌نویسد:
از روایات فراوانی که از طریق تفسیر آیه به آیه، آیات را تفسیر کرده‌اند برمی‌آید که معانی قرآن برای مخاطب غیر معصوم قابل فهم است و برای ذهن مخاطب غیر معصوم، امکان رسیدن به آن، با این روش وجود دارد.^{۴۰}

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در اینجا روی سخن علامه با کسانی است که فهم ظواهر قرآن را به غیر طریق اهل بیت ممکن نمی‌دانند و معتقدند مفاهیم قرآن تنها برای معصوم قابل دریافت است و برای دیگران مبهم است. از این رو، علامه در ادامه به حدیث امام باقر (ع) تمسک می‌کند که می‌فرماید: «من زعم أن کتاب الله مبهم فقد هلك واهلك؛ هر کس گمان کند که کتاب خداوند مبهم است هلاک شد و دیگران را هلاک کرد».^{۴۱}

ب. همچنین علامه در قسمت دیگری از این بحث در پاسخ به اخباری‌ها که با تمسک به حدیث ثقلین، مدعی انحصار حجیت در اخبار شدند، می‌نویسد:

والحدیث غیر مسوق لإبطال حجیة ظاهر القرآن وقصر الحجیة علی ظاهر بیان أهل البيت (ع) کیف وهو (ع) یقول: «لن یفترقا» فیجعل الحجیة لهما معاً؛ حدیث [ثقلین] درصدد ابطال حجیت ظاهر قرآن و انحصار حجیت بر ظاهر بیان اهل بیت نیست؛ زیرا پیامبر فرمود: «آن دو از هم افتراق ندارند». بنابراین، حجیت را پیامبر (ع) برای هر دو [کتاب و سنت] قرار داده است.^{۴۲}

چنان‌که ملاحظه می‌شود این عبارت به روشنی در ابطال قول اخباری‌ها است که مدعی‌اند تنها در صورتی ظاهر قرآن حجت است که روایتی از معصوم در بیان آن رسیده باشد. علامه این انحصار در حجیت را مردود می‌شمارد. روشن است نفی انحصار حجیت با نفی استقلال متفاوت است.

به بیان دیگر علامه درصدد اثبات حجیت استقلالی ظواهر قرآن است و حجیت استقلالی ظواهر قرآن غیر از انحصار حجیت در قرآن است، بلکه بدین معنی است که قرآن

همانند سنت، بدون تکیه بر سنت، در افاده ظاهر الفاظش مستقل است. این سخن چیزی جز سخن مشهور اصولیون از علمای شیعه نیست.

ج. از عبارات صریح علامه، مطلبی است که در این زمینه در کتاب قرآن در اسلام آمده است. وی ابتدا سه راه برای تفسیر قرآن طرح می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. تفسیر آیه به تنهایی با مقدمات علمی و غیر علمی که در نزد خود داریم؛
۲. تفسیر آیه به کمک روایتی که در ذیل آیه از معصوم رسیده است؛
۳. تفسیر آیه با استمداد از تدبر و استنتاج معنی آیه از مجموع آیات مربوط و استفاده از روایت در مورد امکان.

آنگاه علامه روش سوم را روشی می‌شمارد که پیامبر و اهل بیت او در تعلیمات خود به آن اشاره فرموده‌اند. وی می‌نویسد:

طریق اول قابل اعتماد نیست و طریق دوم هم در صدر اسلام رایج بود، ولی این طریق در برابر نیازهای نامحدود انسان محدود است. سپس علامه پس از برشمردن کاستی‌ها و ضعف روایات تفسیری از سویی، و فرمان قرآن و روایات به تدبر در قرآن و مراجعه به آن به این نتیجه می‌رسد که: «این اخبار [اخبار عرضه] بهترین گواه است بر اینکه آیات قرآن مجید هم مانند سایر کلمات دلالت بر معنی دارند و هم دلالت آنها با قطع نظر از روایت و مستقلاً حجت است».^{۴۳}

چنان‌که ملاحظه می‌شود هدف علامه استقلال در دلالت بر معنی و حجیت ظواهر الفاظ است که سخن حقی می‌باشد و قول مشهور علمای شیعه در باب حجیت ظواهر الفاظ چنین است. سپس علامه در نهایت می‌نویسد:

پس آنچه از بحث‌های گذشته روشن شد این است که وظیفه مفسر این است که به احادیث پیغمبر اکرم ﷺ و ائمه اهل البیت ﷺ که در تفسیر قرآن وارد شده مرور و غور کرده، بر روش ایشان آشنا شود. پس از آن، طبق دستوری که از کتاب و سنت استفاده شد به تفسیر قرآن پردازد و از روایاتی که در تفسیر آیه وارد شد، به آنچه موافق مضمون آیه است اخذ نماید.^{۴۴}

دومین عبارتی که موجب شد عده‌ای علامه را منکر رجوع به سنت در تفسیر بدانند عبارتی است که علامه در پاسخ به سخنان برخی از علمای اهل حدیث از اهل سنت داده است. وی می‌نویسد: «ولا معنی لارجاع فهم معانی الآيات - والمقام هذا المقام - إلى فهم الصحابة

وتلامذتهم من التابعين حتى إلى بيان النبي؛^{۵۰} ارجاع فهم معانی آیات - در این مقام - به فهم صحابه و شاگردان ایشان یعنی تابعان صحابه بلکه به بیان پیامبر اکرم ﷺ جا ندارد.

روشن است اگر عبارت علامه به همین مقدار تقطیع شده مورد قضاوت قرار گیرد ظاهر این عبارت، موهم همین معنی است که عده‌ای تصور کرده‌اند و با آن تصور بر علامه خرده گرفته‌اند که چگونه شخصیتی چون علامه با آوردن عبارت «حتى إلى بيان النبي» رجوع به سنت را انکار کرده است؟ ولی اگر دقت شود و محط کلام علامه در کانون توجه قرار گیرد، به‌خوبی کلمات علامه بیانگر آن است که وی در این عبارت در مقام جواب‌دادن به کسانی است که می‌گویند اگر در تفسیر آیه‌ای، از صحابه و تابعین چیزی به ما نرسیده باید در تفسیر آیات سکوت کرد. علامه در پاسخ اینها می‌گویند چنین منطقی با آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» که در مقام تحدی و مبارزه‌طلبی است سازگار نیست؛ زیرا قرآن در این آیه عموم مردم اعم از کافر و مؤمن را به تحدی فراخوانده است و چون در مقام تحدی، طرف مقابل هنوز به پیامبر ایمان نیاورده است نمی‌توان به او گفت که با مراجعه به بیان پیامبر، به فهم قرآن دستیاب؛ لذا علامه در کلام خود، با تعبیر «والمقام هذا المقام» به این نکته توجه داده است که منظور خصوص مقام تحدی است تا از سخنان وی اطلاق استفاده نشود.

نتیجه‌گیری

نظریه علامه طباطبائی رحمه الله درباره «استقلال قرآن در دلالت» ازجمله موضوعات بحث‌انگیز نزد پژوهشگران قرآنی در یکی دو دهه اخیر بوده است. ایشان در دو اثر خود: *قرآن در اسلام* و *تفسیر المیزان* به تبیین این نظریه پرداخته‌اند. عده‌ای بدون توجه به صدر و ذیل کلمات علامه، وی را معتقد به استغنای مطلق قرآن از سنت دانسته‌اند. در این تحقیق نشان داده شد که کلام ایشان در دو مقام است: در قسمت نخست سخنشان ناظر به ابطال نظریه اخباری‌ها در باب عدم استقلال قرآن در دلالت لفظی است، و بخش دوم کلامشان در باب استقلال قرآن در بیان مصادیق و مرادات واقعی ناظر به مقام واقع و ثبوت است که هرچند دیگران بدون تکیه بر بیان معصوم به آن راه ندارند، معصوم در بیان تفسیر آیات چیزی را می‌گوید که قرآن خود بر آن دلالت دارد.

علامه برای پیامبر ﷺ و اهل بیت آن حضرت چند نقش مهم در مورد قرآن قائل است که عبارت‌اند:

۱. تعلیم مفاهیم و حقایق آیات؛
 ۲. تعلیم روش تفسیر قرآن؛
 ۳. تبیین تفاسیل احکام و جزئیات شریعت.
- همچنین علامه بر این باور است که نقش محوری سنت در برابر قرآن روش‌شناسانه است و سنت در طول قرآن نقش ایفا و حجیت خویش را از قرآن کسب می‌کند.
- افزون بر این موارد در این نوشتار روشن شده است که اساساً علامه در این باب نظریه خاصی ارائه نداده است. آنچه ایشان آورده در محور نخست همان حرف مشهور علمای شیعه در حجیت ظواهر قرآن است و در بخش استقلال قرآن در تشخیص مراد و مصداق نوعی وجه جمع بین جامعیت و تبیان کل شیء بودن قرآن و حفظ جایگاه پیامبر و اهل بیت در تفسیر است. بنابراین، استفاده از واژه «نظریه» در این بحث برای هماهنگی با عرف پژوهندگان این عرصه بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این کتاب در سال ۱۳۸۴ شمسی توسط انتشارات علمی و فرهنگی چاپ و منتشر شده است.
۲. این مقاله در سال ۱۳۸۷ شمسی در کتاب معرفت قرآنی جلد چهارم، توسط پژوهشگاه قرآن و اندیشه به چاپ رسید.
۳. این کتاب در سال ۱۳۸۶ توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه چاپ شد.
۴. برای نمونه، نشست «مفهوم شناسی تفسیر قرآن به قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی» (۱) و (۲)، *قرآن‌شناخت*، ش ۱، ص ۲۰۵ - ۲۴۱ و ش ۲، ص ۱۹۳ - ۲۲۴.
۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *قرآن در اسلام*، ص ۲۴-۲۵. شبیه این مبحث را استاد فرزانه آیت الله جوادی آملی در تفسیرش آورده است. ر.ک: *تفسیر تسنیم*، ج ۱، ص ۶۴ به بعد.
۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۹-۱۱.
۷. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۲.
۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۸۷ و نیز ر.ک: *قرآن در اسلام*، ص ۶۳-۶۴.
۹. محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۹، ص ۲۶۵.
۱۰. همان، ج ۳، ص ۸۷.
۱۱. همان، ص ۸۵.
۱۲. همان، سیدمحمدحسین طباطبائی، *قرآن در اسلام*، ص ۲۶-۲۵.
۱۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۸۴.
۱۴. محمدبن یعقوب کلینی، *کافی*، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶؛ محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۳۵، ص ۲۱۰.
۱۵. به عقیده علامه بسیاری از روایات ذیل آیات مربوط به بیان معنای بطنی آیات (در مقابل معنای ظاهری آیات) است. برای نمونه ر.ک: (سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، ص ۲۱۸؛ ج ۸، ص ۲۰۸؛ ج ۱۲، ص ۲۲۵).
۱۶. برخی از قرآن پژوهان معاصر، حجیت سنت را نه از قرآن بلکه به استناد «وحياني بودن آن» می‌دانند و لذا سنت را در عرض قرآن دانسته و از آن به عنوان «دوگانه محوری» یاد کرده‌اند. مراجعه شود به رابطه متقابل کتاب و سنت، از دکتر علی نصیری. ص ۲۷۸ به بعد.
۱۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *قرآن در اسلام*، ص ۲۴-۲۷.
۱۸. ر.ک: جوادی آملی، *تفسیر تسنیم*، ج ۱، ص ۶۴.
۱۹. شاطبی، *الموافقات*، ص ۶۷۷-۶۷۸؛ محمود ابوریثه، *أضواء على السنة المحمدية*، ص ۴۰. همچنین محمود ابوریثه، از قول شاطبی نقل می‌کند: «إِنَّ السُّنَّةَ بِمَنْزِلَةِ التَّفْسِيرِ وَ الشَّرْحِ لِمَعَانِي أَحْكَامِ الْكِتَابِ وَ دَلَّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِمْ نُزْلَ الْإِيْهِمْ)».
۲۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۸۵.
۲۱. ر.ک: نشست علمی مفهوم شناسی تفسیر قرآن به قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی (۱)، *قرآن‌شناخت*، ش ۱، ص ۲۲۱-۲۲۵.
۲۲. در روایت ثقلین می‌خوانیم: «... الثقل الأكبر كتاب الله... و الثقل الأصغر عترتي و اهل بيتي» (صغار، *بصائر الدرجات*، ص ۴۳۴).
۲۳. در برخی از تعبیرات آمده است: «إِنِّي تَارِكُ فِيْكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَوَّلَهُمَا كِتَابُ اللَّهِ...» (مسلم، *صحيح مسلم*، ج ۷، ص ۷).

(۱۲۲).

۲۴. در عبارتی از امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌خوانیم: «هذا القرآن إنما هو خطٌ مسطور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولا بدُّ من ترجمان؛ این قرآن، تنها خطی است که بین دو جلد قرار گرفته است، به ناچار باید سخنگویی داشته باشد». (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵). همچنین از آن حضرت نقل شده است که فرمود: «هذا كتاب الله الصامت و أنا المعبر عنه فخذوا بكتاب الله الناطق؛ این کتاب ساکت - و بی زبان - خداست، من سخنگوی او هستم، پس به کتاب ناطق خداوند، (یعنی علی و فرزندان) تمسک جوئید». (العمدة ابن بطریق، ص ۳۳۰، موسوعة الإمام علی علیه السلام، ج ۸، ص ۲۰۷). از امام باقر علیه السلام می‌خوانیم که: «نحن تراجمه وحی الله؛ ما اهل بیت بازگو کنندگان وحی الهی هستیم» (صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۲۴؛ کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۹۲).

۲۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۲، ص ۲۶۱.

۲۶. همان.

۲۷. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۹؛ صدوق، امالی، ص ۴۴۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۷.

۲۸. برقی، محاسن، ج ۱، ص ۲۲۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۴۲.

۲۹. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۳، ص ۸۵.

۳۰. برقی، محاسن، ج ۱، ص ۲۶۷؛ کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۹.

۳۱. ر.ک: محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۲۲.

۳۲. شیخ کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۰؛ علامه مجلسی، بحار الانوار ج ۸۹، ص ۱۰۰.

۳۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۳، ص ۸۵.

۳۴. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۱۳؛ بصائر الدرجات، ص ۲۲۴؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۱۹۹.

۳۵. رعد: ۴۳ (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) در روایات وارد شده است که امام باقر علیه السلام می‌فرمود: «إِنَّا عَنْهُ». (کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۲۹). در تفسیر ثعلبی از ابن حنفیه روایت شده است: «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ، قال: هو علي بن أبي طالب علیه السلام». (ثعلبی، تفسیر ثعلبی، ج ۵، ص ۳۰۲).

۳۶. صفار، بصائر الدرجات، ص ۳۲۱؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۷۳.

۳۷. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۲، ص ۲۲۸.

۳۸. همان، ج ۳، ص ۷۴.

۳۹. همان، ص ۷۷.

۴۰. همان، ص ۸۶-۸۷.

۴۱. همان، ص ۸۷.

۴۲. همان، ص ۸۶.

۴۳. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۶۱-۶۳.

۴۴. همان، ص ۶۳-۶۴.

۴۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۳، ص ۸۴.

منابع

- ابن بطریق، *العمده*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
- ابوریثه، محمود، *أضواء على السنة المحمدية*، چ پنجم، بی‌جا، بطحاء، بی‌تا.
- اشقر، محمد سلیمان، *أفعال الرسول ودلالاتها على الأحكام الشرعية*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸ق.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ق.
- ثعلبی، تفسیر ثعلبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، چ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۹.
- شاطبی، ابواسحاق محمد، *الموافقات فی اصول الشریعه*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۳ق.
- صدوق، محمد، *امالی*، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷ق.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، تحقیق میرزا حسن کوچه باغی، تهران، منشورات اعلمی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *قرآن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- ____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۳ش.
- نصیری، علی، *رابطه متقابل کتاب و سنت*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- نصیری علی و گروه قرآن‌پژوهی، *معرفت قرآنی*، یادنگار آیه الله معرفت، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- نفیسی، شادی، *روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان*، بی‌جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- محمدی ری‌شهری، *موسوعة الامام علی (ع)*، قم، دارالحديث، ۱۴۲۵ق.
- مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دارالفکر، بی‌جا.
- میری، سیدسعید، *درآمدی بر مکتب حدیثی علامه طباطبائی در تفسیر*، (پایان‌نامه) استاد راهنما، محمد کاظم شاکر.
- نشست «مفهوم‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی»، *قرآن‌شناخت*، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
- نشست «مفهوم‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی»، *قرآن‌شناخت*، سال اول، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۷.

وجوه و توسعه معنایی آیات قرآن در اندیشه علامه طباطبائی

حامد پوررستمی*

چکیده

از منظر علامه طباطبائی، آیات قرآن دارای وجوه معنایی است که در دو جهت معنانشناسانه و آسیب‌شناسانه توسعه می‌یابند. در بُعد معنانشناسانه وجوه و بطون معنایی، امری نسبی و در گرو متغیرهای مرتبط با متن و فرد مفسر است. اما بعد آسیب‌شناسانه ناظر به مسئله تفسیر به رأی و شامل وجوه معنایی گوناگونی است که مبتنی بر ضوابط و مبانی صحیح فهم و مستند به دلایل نقلی یا عقلی نیست. از نظر علامه، تفسیر به رأی و ارائه وجوه ناصواب معنایی از آیات، محصول به‌کار نبستن مبانی و قواعد صحیح تفسیری و دوری از آموزه‌های قرآن و عترت است. در اندیشه علامه، وجوه‌پذیری قرآن به معنای کثرت قرائت‌ها و برداشت‌ها از متن - آن‌گونه که برخی از اندیشوران غربی می‌انگارند - نیست؛ بلکه ناظر به دو بعد معنانشناسانه و آسیب‌شناسانه است که پذیرش اوّلی و نفی دومی بر اساس سیری روشمند و با توجه به اصول و قرائن لفظی، نقلی و عقلی صورت می‌پذیرد. کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، علامه طباطبائی، وجوه معنایی، بُعد معنانشناسانه معنی، بعد آسیب‌شناسانه معنی.

مقدمه

در منابع اسلامی روایاتی به چشم می‌خورند که از وجود وجوه گوناگون معنایی در آیات قرآن خبر می‌دهند یا آنکه قرآن کریم را قابل حمل بر وجوه مختلف معرفی می‌کنند. برای نمونه، امام علی علیه السلام هنگام فرستادن ابن عباس برای مناظره با خوارج به او توصیه می‌کند که با آنان به قرآن احتجاج نکند؛ با این استدلال که قرآن پذیرنده وجوه گوناگون و برخوردار از معانی احتمالی چندگانه است، بلکه راهکار احتجاج به سنت را فراروی ابن عباس می‌نهد.^۱

نوع نگرش به این مسئله از جهتی بر برخورداری قرآن از وجوه و لایه‌های معنایی پیدا و نهان و از جهت دیگر بر حدود روایات ماثور در فهم و برداشت از قرآن اثرگذار است. برای مثال، پذیرش اصل قابلیت حمل آیات بر معانی مختلف و امکان برداشت‌های متعدد از آن، می‌تواند به ضرورت رجوع به سنت و خدشه‌پذیری نظریه قرآن‌بسندگی^۲ در تفسیر بینجامد: زیرا ممکن است گفته شود با توجه به عبارت «ولکن حاجبهم بالسَّنة؛ با سنت با آنها محاجه کن»، راهکار برون‌رفت از مشکل چند معنایی بودن آیات قرآن، رجوع به سنت است. به عبارت دیگر، این مبنا می‌تواند میزان نیازمندی تفسیر قرآن به سنت را تحت تأثیر قرار دهد.

از سوی دیگر، موضوع «حمل ذو وجوه» بودن قرآن با آنچه تحت عنوان دانش تفسیر متن (هرمنوتیک)^۳ در مغرب‌زمین مطرح شده، ارتباط دارد؛ بر اساس دیدگاه هرمنوتیک فلسفی هر متنی با دیدگاه خاص مفسر و قرائتی که از آن دارد، تفسیر می‌شود.^۴ گفتنی است برخورداری قرآن از وجوه و بطون معنایی مورد اتفاق دانشمندان اسلامی نیست، بلکه برخی روی خوشی به این موضوع نشان نداده‌اند^۵ و برخی نیز همچون ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ ق) اساساً روایات بیانگر وجوه و بطون در قرآن را فاقد حجیت و اعتبار می‌دانند.^۶ این در حالی است که مفسرانی همچون علامه طباطبائی رحمته الله علیه، با تأکید بر وجود لایه‌های معنایی در قرآن، می‌کوشند در دو حوزه مفهومی و مصداقی و همچنین عقلایی و فرا عقلایی، تفسیری فراقشری از آیات ارائه دهند؛ چراکه در ورای ظاهر قرآن، معنا یا معانی دیگری برای آن می‌بینند.^۷ همچنین در تاریخ تفسیر گروه‌ها و جریان‌های قائل به وجود وجوه و لایه‌های معنایی قرآن بوده‌اند. برای مثال، جریان باطنیه به توسعه معنایی

آیات روی آوردند و استخراج مقاصد قرآن را بر پایه رمز و رازگویی و نشان‌گذاری‌های غیرزبانی قرار دادند و بدون آنکه به ظاهر الفاظ و پیوند میان معنی و لفظ تکیه کنند، تعلیمات اعتقادی خود را به قرآن منتسب و به عنوان تفسیر باطنی عرضه کردند. طرفداران حکمت مشا و اشراق نیز از دیگر جریانانی هستند که به نحوی قائل به توسعه معنایی و وجود بطن برای آیات شده‌اند. ابن‌سینا (م ۴۲۵ق) در چند رساله تفسیری خود از سوره‌های کوچک قرآن این توسعه‌گرایی معنایی را نشان داده است. او در تفسیر سوره‌های اعلی، توحید، فلق و ناس نشان داده که معنای این آیات را تنها نباید در همان معانی ظاهری آنها جست و به نظر او خداوند حقایقی را در ورای آنچه مردم از ظاهر این الفاظ می‌فهمند، قصد کرده است، و آن معانی را جز خواص درک نمی‌کنند.^۸

طرح مسئله

مسئله این مقاله آن است که نظر علامه طباطبائی^۹ درباره وجوه و لایه‌های معنایی آیات قرآن چیست؟ این پرسش خود سؤالات فرعی متعددی را دربردارد، از جمله آنکه آیا این وجوه همان بطون معنایی است که در روایات طرح شده و اساساً نسبت میان آن دو چگونه است؟ دیگر آنکه توسعه این وجوه چگونه است. آیا توسعه این وجوه، فقط بعد ایجابی و معناشناسانه است یا آنکه می‌تواند جنبه سلبی داشته و در بعد آسیب‌شناسانه هم باشد؟ همچنین این سؤال نیز شایان تأمل است که آیا پذیرش وجوه معنایی در قرآن، مستلزم کثرت قرائت‌ها در فهم و پذیرش دیدگاه هرمنوتیک فلسفی در این زمینه نیست؟ در این صورت آیا فهم مشترک و منسجم از آیات قرآنی امکان دارد؟ اینها بخشی از سؤالاتی است که این نوشتار می‌کوشد بر اساس اندیشه‌های تفسیری علامه طباطبائی^{۱۰} بدان‌ها پاسخ گوید.

علامه طباطبائی^{۱۱} و وجوه معنایی

بررسی اجمالی تفسیر *المیزان* حکایت از آن دارد که مؤلف آن، آیات قرآن را دارای لایه‌ها و وجوه معنایی گوناگون می‌داند. از نظر علامه طباطبائی^{۱۲} آیات قرآن از حیث معنی مراتب مختلفی دارند: آیاتی که تحمل معانی متعدد را دارند و آیاتی که به یک معنای خاص تصریح دارند؛ چنانکه در بحث مصداق، این سخن را طرح می‌کند که قرآن از جهت انطباق

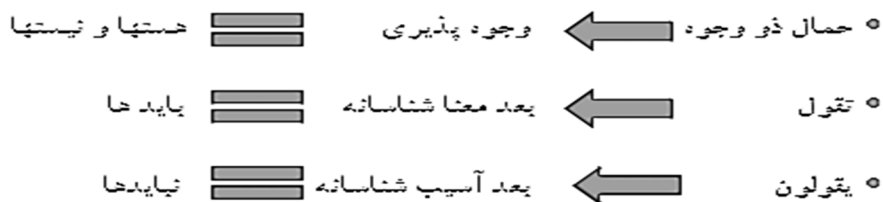
بر مصادیق گوناگون ظرفیت‌های بسیار دارد و نمی‌توان کلام الهی را به مورد نزول محدود کرد، بلکه باید آن را به هر چیزی که مناسب آن مفهوم است گسترش داد.^۹ علامه طباطبائی^{۱۰} در تفسیر آیه ۱۰۲ سوره بقره درباره قصه هاروت و ماروت و فرض و احتمالات آنان با یک محاسبه ریاضی، معانی محتمل این آیه را به یک میلیون و دویست شصت هزار معنی می‌رساند و می‌گوید: به خدا قسم این از عجائب قرآن کریم است که آیه‌ای آن قدر احتمال معنایی می‌پذیرد که موجب تحیر عقول می‌شود.^{۱۱} علامه همین موضوع را در آیه ۱۷ سوره هود نیز جاری می‌داند که در آن وجوهی از معانی مطرح است که سر به هزاران می‌زند که البته برخی صحیح و برخی ناصحیح است.^{۱۲}

این گونه بیانات علامه می‌تواند ناظر به این حقیقت باشد که آیات قرآن ذو وجوه‌اند و همچنین در دو جهت بسط و توسعه معنایی پیدا می‌کنند: یکی در جهت ایجابی و معنائشناسانه و دیگری در جهت سلبی و آسیب‌شناسانه. بُعد معنائشناسانه ناظر به این است که آیات قرآن کریم ضمن برخورداری از وجوه معنایی در لایه‌های رویین، از وجوه معنایی دیگری نیز برخوردارند که در مراتب عمیق‌تر و زیرین قرار دارد؟ به دیگر سخن، معارف و مقاصد قرآن کریم تنها در ظواهر و مصادیق آن، منحصر نمی‌شوند، بلکه از مراتب و بطون درونی‌تر نیز تشکیل شده‌اند که بسته به ظرفیت و سعه علمی و روحی مفسر قابل کشف و دریافت‌اند. بُعد آسیب‌شناسانه وجوه نیز ناظر به آن است که مفسر در فهم و برداشت از قرآن با مواردی همچون تشابهات معنایی، تشابهات موضوعی و مانند آن مواجه است و از این رو، باید از برخورد سطحی با آیات پرهیزد و همواره در نظر داشته باشد که قرآن تاب معانی شبه‌صحیح و واقع‌نما را نیز دارد. بنابر این قول، آیات قرآن نه تنها دارای وجوه و بطون معنایی‌اند، بلکه این وجوه در دو جنبه قابل دریافت و توسعه‌اند. کلام امیرمؤمنان^{۱۳} در نهج البلاغه را می‌توان قرینه‌ای مناسب بر صحت این نظریه مبنی بر ابعاد آسیب‌شناسانه و معنائشناسانه دانست. امام علی^{۱۴} / ابن عباس را برای گفت‌وگو و مذاکره به سوی خوارج می‌فرستد و توصیه می‌فرماید: «لا تخصمهم بالقرآن فان القرآن حمال ذو وجوه تقول و يقولون ولكن حاججهم بالسنة فانهم لن يجدوا عنها محيصاً؛ با قرآن با آنها به مخاصمه نپرداز؛ چراکه قرآن دارای وجوه مختلف است، تو می‌گویی و آنها هم می‌گویند پس با سنت با آنها به احتجاج پرداز که از سنت‌گزینی نخواهند یافت».^{۱۵} یعنی ابن عباس نباید با

قرآن با خوارج احتجاج کند؛ چون قرآن حمال ذووجه است و قابلیت توسعه معنایی را چه به صورت روشمند (ناظر به بُعد معنانشناسانه) و چه به صورت غیر روشمند (ناظر به بُعد آسیب‌شناسانه) دارد و خوارج ممکن است وجوه معنایی صحیح را برنتابند و از سوی دیگر وجوه معنایی مورد نظر خود را بر قرآن تحمیل نمایند. نکته درخور توجه آنکه امام علیه السلام در ادامه می‌فرماید: تقول و تقولون؛ یعنی تو تفسیر و قرائت خود را از قرآن ارائه می‌کنی و آنها نیز قرائت خود را. در اینجا واژه «تقول» ناظر به بُعد معنانشناسانه و «تقولون» ناظر به بُعد آسیب‌شناسانه قضیه است؛ یعنی اگرچه ابن عباس امکان داشت وجوه صحیح تفسیری خود را چه در مقام کشف و چه در مقام توسعه عرضه کند، از آنجا که خوارج این وجوه تفسیری را بر نمی‌تافتند و قرائت خود را ارائه می‌کردند، این مناظره و احتجاج ثمری نداشت. به دیگر بیان، «تقول» در بیان امیرمؤمنان علیه السلام اشاره به بایدهای تفسیری و «تقولون» اشاره به نبایدهای تفسیری دارد که چنین می‌توان آن را ترسیم کرد:

ذو وجوه بودن قرآن دارای دو بعد آسیب‌شناسانه و معنانشناسانه است.

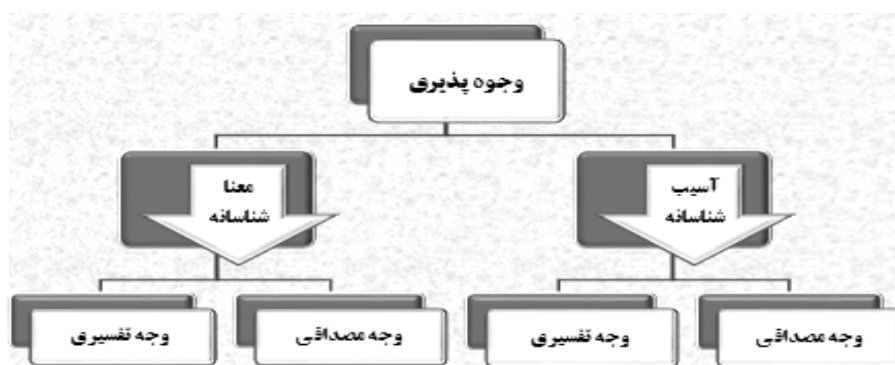
❖ (لا تخصصهم بالقرآن فان القرآن حمال ذو وجوه تقول و تقولون)



همچنان‌که خوارج در برداشت از آیه «ان الحكم الا لله» (انعام: ۵۷) دچار اشتباه شده و وجهی ناصواب را بر قرآن تحمیل نمودند. امام علیه السلام با یادآور شدن این اراده ناصحیح از آیه، می‌فرماید: سخن حقی است که از آن اراده باطل شده است. آری درست است که فرمانی جز فرمان خدا نیست، ولی اینها می‌گویند زمامداری جز برای خدا نیست.^{۱۳}

دیگر شاهد وجه معنایی ناصواب آنکه وقتی ابن عباس برای اثبات مشروعیت اصل حکمیت به آیه «وَ اِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ اَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ اَهْلِهَا اِنْ يَرِيدا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللّهُ بَيْنَهُمَا اِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً» (نساء: ۳۵) استناد کرد، خوارج موضوع

آیه را مربوط به حکمیت در اختلافات خانوادگی و امور خصوصی مردم دانستند نه حکمیت در احکام شرعی، و بدین ترتیب سخن ابن عباس را رد نمودند. اگرچه آیه مذکور مربوط به اختلافات زناشویی است / ابن عباس موضوع آیه را از انحصار مذکور بیرون آورده و به نحو جری و تطبیق و در نظر گرفتن وجه عام آیه، آن را برای اختلافات دیگر در جامعه نیز جاری کرده است. این سخن / ابن عباس در واقع یک نوع توسعه معنایی است، هرچند خوارج چنین توسعه‌ای را بر نتافتند. به نظر می‌رسد انکار این وجه معنایی از جانب خوارج، یکی از علل نهی امام از احتجاج با قرآن با آنان باشد. بنابراین، می‌توان با توجه به این قرینه روایی پذیرفت که از منظر علامه طباطبائی رحمته‌الله وجه معنایی در قرآن قابلیت حمل بر دو بُعد معنانشناسانه (ایجابی) و آسیب‌شناسانه (سلبی) را دارند که البته هریک دارای دو بخش مصداقی و تفسیری‌اند.



ابعاد وجه‌پذیری از منظر علامه طباطبائی رحمته‌الله

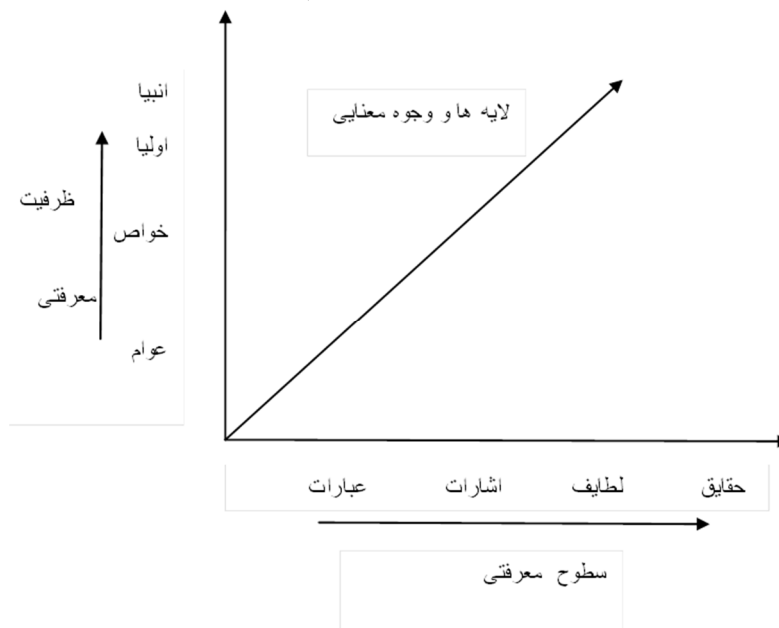
این مبنا به علامه طباطبائی رحمته‌الله در مقام اثبات، نیازمند تفصیل و تبیین بیشتر و حاوی نکات مهم‌تری است که ذیل دو بُعد معنانشناسانه و آسیب‌شناسانه بدان می‌پردازیم:

بُعد معنانشناسانه

تفسیر روشمند و ضابطه‌محور از سویی و ظرفیت‌های روحی و علمی مفسر از سوی دیگر می‌تواند زمینه را برای کشف وجوه و لایه‌های معنایی عمیق‌تر قرآن کریم هموار سازد. این بعد ناظر به آن بخش از وجوه معنایی است که از هرگونه خبط و خطای تفسیری به‌دور است، هرچند این وجوه ذومراتب باشند. علامه بر این باور است که افهام و قوای معرفتی در درک معنویات و معارف اختلاف شدید دارند و از سوی دیگر القای معارف عالی بدون

توجه به سطح فکری مخاطب از خطر مصون نیست؛ چراکه معلومات را در هریک از مراتب مختلف فهم، به مرتبه پایین‌تر از خود نمی‌توان تحمیل کرد وگرنه نتیجه معکوس خواهد داد. ازاین‌رو، خداوند با قرآن تعلیم خود را مناسب سطح ساده‌ترین فهم‌ها که فهم عامه است، قرار داده و با زبان ساده عمومی سخن گفته است. البته این روش این نتیجه را خواهد داد که معارف عالی معنوی با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ، مطالب و ظرایفی از سنخ حس و محسوس القا نماید و معنویات و معارف عمیق‌تر در پشت پرده ظواهر قرار گیرد و از پشت این پرده، خود را فراخور حال افهام و ظرفیت‌های مختلف افراد به آنها نشان دهد و هرکس برحسب حال و اندازه درک خود از آنها بهره‌مند شود. خدای متعال می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴).^{۱۴}

بر این اساس، می‌توان روایاتی مانند «أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ، عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ. فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوَلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ»^{۱۵} را که قرآن را دارای چهار طیف معنایی دانسته و عبارات را برای عوام، اشارات را برای خواص و لطایف را برای اولیا و حقایق را برای انبیا قلمداد می‌کند، در همین راستا فهم و ارزیابی نمود و در قالب نمودار زیر آن را ترسیم کرد:



نمودار فوق بیان می‌کند که امکان توسعه مفاهیم و وجود مدالیل درونی‌تر یا وجوه و لایه‌های مخفی‌تر دو عامل است:

۱. شدت و خفای معنی؛ یعنی هرچه از ظاهر آیه به سوی بطن (از عبارات به حقایق) برویم، می‌توانیم به لایه‌های درونی‌تر دست پیدا کنیم. همچنان که امام علی علیه السلام در وصف قرآن می‌فرماید: «ظاهره انیق و باطنه عمیق؛ ظاهر قرآن زیبا و باطنش عمیق است».^{۱۶}
۲. ظرفیت‌های روحی و معرفتی مفسر؛ به دیگر سخن انسان با توجه به مراتب علمی و اخلاقی خود خواهد توانست به لایه‌ها و وجوه عمیق‌تری از معنای آیات دست یازد. علامه وجود این لایه‌های معرفتی را یکی از شگفتی‌ها و ویژگی‌های قرآن می‌داند و درباره این موضوع فوایدی را برمی‌شمارد.^{۱۷}

توسعه معنایی در آیات



از این رو، ضمن آنکه ظواهر قرآن و سطوح آغازین آن می‌تواند برای همگان قابل فهم باشد، اما در پشت پرده این ظواهر، لایه‌ها و وجوه درونی‌تری نهفته است که انسان‌ها، بسته به درک و ظرفیت‌های معنوی و معرفتی خود، قادر به کشف و فهم آنها خواهند بود و این همان توسعه معنایی در آیات است که در بعد معناشناسانه رخ می‌نماید.

علامه تدبر در این موضوع را مبین حدیث: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِبْطُنَهُ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» دانسته که بنابر آن، قرآن مجید ظاهر دارد و باطن که هر دو از کلام اراده شده‌اند، جز اینکه این دو معنی در طول هم مرادند نه در عرض همدیگر، به طوری که نه اراده ظاهر لفظ، اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن، مزاحم اراده ظاهر می‌باشد.^{۱۸}

برای مثال، هرچند آیه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِیَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّهُمْ وَیُحِبُّونَهُ...» (مائده: ۵۴) ناظر به جامعه نبوی و هشدار برای مردمان عصر نزول وحی است، قراین روایی آیه را ناظر به قومی ویژه در آخرالزمان دانسته^{۱۹} و *المیزان* این موضوع را از قبیل توسعه در معنا برمی شمارد.^{۲۰} یا آنکه در آیه «فَلِیَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس: ۲۴)^{۲۱} وی علاوه بر تأکید بر معنای ظاهری آیه، روایات بیانگر مراد آیه از طعام را منبع و مرجع علمی و معرفتی دانسته است. انسان باید ببیند که آن را از کجا اخذ می کند^{۲۲} و این معنا ناظر به وجه عمیق تری از معنای آیه است. علامه طباطبائی^{۲۳} در کلامی دیگر بار دیگر بر این حقیقت پای فشرده و در چرایی این تحول و تفاوت افهام می آورد: احاطه به تمام مطالب قرآن و رموز و اسرار فراوان آن با آن وسعت عجیب، جز برای اندکی از مردم که متوغل در تدبیر و تفکر معارف دینی باشند، میسر نخواهد بود.^{۲۳}

اقسام بعد معنانشناسانه

وجوه و معانی که در بعد معنانشناسانه کشف و توسعه می یابند، یا از قبیل مفهوم و دلالت اند یا مصداق. بر این اساس دو وجه در بعد معنانشناسانه تعریف می شود:

۱. وجه مفهومی

گاهی وجوهی معنایی که برای آیات مطرح شود، در قالب مدلول و مفهوم ارائه می گردد نه مصداق. حال این وجوه ممکن است با سازوکار توسعه دلالت های لفظی و عقلی به چنگ آیند، مانند دلالت های مطابقی، التزامی، تضمنی، دلالت تنبیه و ایماء، دلالت اقتضا و دلالت اشاره^{۲۴} که به بسط و توسعه آیه می پردازند؛ یا آنکه اساساً در این سازوکارها نگنجد و از طریق دیگر عرضه شوند.

در موارد عقلی مفسر می تواند روشمند و بر اساس توسعه دلالت های مذکور به بسط معنا پردازند. معانی چهارگانه ای که علامه طباطبائی^{۲۵} ذیل آیه شریفه «وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَیْئاً» (نساء: ۳۶) بیان می کند، از نمونه های بارز توسعه دلالتی - عقلی آیه است. ایشان این آیه را قابل توسعه می دانند و درباره لایه های درونی آن می نویسند: «چنان که ملاحظه می شود، از آیه کریمه ابتدا فهمیده می شود که نباید بت ها را پرستید و با نظری وسیع تر اینکه انسان از دیگران به غیر اذن خدا پرستش نکند و با نظری وسیع تر از آن اینکه انسان حتی از دلخواه خود نباید پیروی کند و با نظری وسیع تر از آن اینکه نباید از خدا

غفلت کرد و به غیر او التفات داشت. همین ترتیب یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی دیگر، در سرتاسر قرآن مجید جاری است». این معانی عبارت‌اند از: ۱. نفی پرستش بت؛ ۲. نفی پرستش دیگران؛ ۳. نفی پرستش دلخواه خود؛ ۴. غافل نشدن از خدا.^{۲۵}

اما وجوه معنایی فراعقلی نیز وجود دارد که به اهلش اختصاص دارد. تاویل و بطن را می‌توان یکی از وجوه فراعرفی و فراعقلایی در بعد معناشناسانه قلمداد کرد. از منظر علامه تأویل حقیقتی عینی و خارجی و فرالفظی و در لوح محفوظ است که موجب تشریع حکم، بیان معرفت و علت حادثه و تعبیر رؤیا می‌شود. این حقیقت در آیات محکم و متشابه وجود دارد و اساساً از قبیل مفاهیم برخاسته از الفاظ نیست.^{۲۶} چنان‌که داستان موسی و خضر در سوره کهف ناظر به این وجه فراعقلی از معنا می‌باشد که تأویل کارهای حضرت خضر از عقل پیامبری چون موسی هم فراتر بود و علت انتقادات موسی به خضر را هم باید در همین راستا دنبال نمود. البته خضر در مواقع گوناگون او را به «سَأْنَبُوكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۷۸) دعوت کرده و در پایان باب تأویلات سه‌گانه کارهای خود را برای موسی گشوده است.

از آنجا که تأویل قرآن، به این معنی با بطن آن ارتباط وثیق دارد و بطن منشأ ظهر است، و آنچه نمود می‌کند پرتوی از حقایق نهفته است، بطن و تأویل قرآن حقیقت آن را تشکیل می‌دهد؛ به طوری که ظواهر الفاظ و عبارات، از آن نشئت گرفته‌اند. علامه مقصود از تأویل در آیات را، بازگشت هر چیزی به صورت واقعی و عنوان اصلی‌اش می‌داند و مثال بازگشت ضرب به تأدیب را برای این موضوع می‌آورد.^{۲۷}

این وجوه از قرآن به اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص دارد و از دسترس دیگران به دور است. علامه فواتح سور را از قبیل وجوه معنایی می‌داند که افهام بشری به معنای حقیقی آن دسترسی ندارند و تنها مفسران حقیقی قرآن می‌توانند به رمز و راز آن پی‌برند.^{۲۸} همچنین در آیاتی نظیر «وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ» (سبأ: ۵۴) که ظاهراً ناظر به مشرکان و معاندان جامعه نبوی است، علامه به روایاتی اشاره می‌کند که موضوع را به هلاکت و بلعیده شدن لشکر سفیانی توسط زمین و

نشانه‌های ظهور امام عصر علیه السلام مربوط و این روایات را از قبیل جری می‌دانند که عقول بشری از آنها عاجز است.^{۲۹}

به‌هرروی در وجوه فراعقلی، دست اندیشه و خرد آدمی از رسیدن به وجه و معنای توسعه‌ای آیه کوتاه است و بیان آن وجوه یا بطون، تنها از کسانی برمی‌آید که با حقیقت قرآن تماس و تماس دارند.^{۳۰}

۲. وجه مصداقی

توسعه مصداقی را باید غالباً در قالب جری و تطبیق‌هایی^{۳۱} دنبال نمود که علامه در تفسیر خود بسیار از آنها یاد کرده است. به نظر می‌رسد از منظر علامه یکی از وجوه تمایز معنای تفسیری - مفهومی با معنای جری و تطبیقی در این باشد که اولی در حوزه دلالت‌ها و مفاهیم اما دومی در حوزه مصداق است. علامه طباطبائی رحمه الله در موارد متعدد، بر این تغایر و تمایز پای فشرده و تفسیر را ناظر به مرتبه معنایی کلام و جری و انطباق را صرفاً بیان برخی از مصداق آیات و در مرتبه انطباق بر موارد خارجی قرار داده است.^{۳۲}

البته جری و تطبیق آیات نیز خود دارای مراتب و مراحل است که قابلیت تعمیق و توسعه دارند. علامه با توجه به روایت «ظَهَرُ تَنْزِيلُهُ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ، مِنْهُ مَا مَضَى وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدُ، يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، كُلَّمَا جَاءَ مِنْهُ شَيْءٌ وَقَعَ» آیات را از خصوص مورد خارج و آنها را در گستره زمان جاری می‌داند و به‌کار می‌بندد. برای مثال، وی «مؤمنین» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» را بر همه مؤمنان از زمان نزول تا عصر حاضر قابل انطباق می‌داند.^{۳۳}

همچنین وی انطباق‌های ابتدایی را هم قابل توسعه و تعمیق می‌داند و میزان این توسعه را بسته به توان علمی و معنوی مفسر می‌شمارد؛ به طوری که هرچه این توان بیشتر باشد، توسعه نیز عمیق‌تر خواهد بود تا جایی که مختص به انبیا و اولیا می‌شود.^{۳۴}

وجوه و توسعه مصداقی نیز همانند توسعه دلالتی دوگونه است. برخی از این وجوه عقلی‌اند و برخی دیگر فراعقلی که در اولی مفسر می‌تواند با توجه به قواعد و مبانی تفسیری در مسیر توسعه مصداقی آیات گام بردارد و به آنها پی برد. مثلاً با توجه به اصل «فَأَنْزَلْنَاهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ...»^{۳۵} که در نهج البلاغه آمده است، می‌توان اهل‌بیت علیهم السلام را والاترین مصداق و مرتبه متقین در آیه «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ...» برشمرد. یا آنکه با در نظر گرفتن این اصل باید اهل‌بیت را در برترین مقامات قرآن در آیه «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ

فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ (نساء: ۶۹)
دانست که حتی از انبیا هم فراتر می‌رود:



توسعه وجه مصداقی در پرتو روش‌شناسی اهل بیت علیهم‌السلام

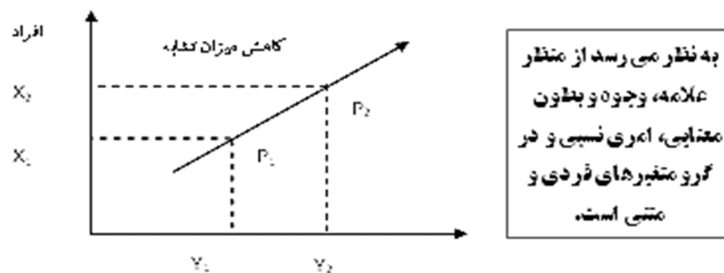
اما در وجوه فراعقلی، اگر مصادیق معنایی از جانب معصوم بیان نشود، مفسر قادر نخواهد بود که بدان حقیقت مصداقی دست‌یازد؛ برای مثال، در آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک: ۳۰) که مصداق «ماء معین» از آب گوارا به امام معصوم علیه‌السلام یا امام عصر علیه‌السلام توسعه یافته است.^{۳۶} یا آنکه در آیه «ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ» (حج: ۲۹) یکی از مصادیق معنایی «نذر» ملاقات با امام علیه‌السلام ذکر شده است.^{۳۷} یا آنکه مصداق «حسنه» و «سیئه» در آیه «من جاء بالحسنة فله خير منها و هم من فزع يومئذ آمنون و من جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار» برحسب روایات به ترتیب «ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام» و «دشمنان ایشان» ذکر شده است و علامه این‌گونه موارد را از قبیل جری دانسته است.^{۳۸}

در بعد معناشناسانه وجوه معنایی، از منظر علامه نکاتی شایان ذکر است که می‌تواند به وضوح مبانی تفسیری علامه در *المیزان* کمک شایانی می‌کند:

نخستین نکته در بعد معناشناسانه وجوه قرآن، موضوع نسبت وجوه و لایه‌های معنایی آیات است که علامه آن را از قراین روایی استنباط می‌کند و به تبیین و تشریح آن می‌پردازد. از منظر علامه ظاهر و بطن امری نسبی است و هر ظهری به نسبت ظاهر خود،

بطن و هر بطنی نیز به نسبت بطن خود، ظاهر است.^{۳۹} این موضوع حاکی از نسبیت وجوه و لایه‌های معنایی از حیث دلالتی است؛ یعنی ساختار قرآن کریم چندلایه است که هر لایه نسبت به لایه عمیق‌تر خود، ظاهر به شمار آمده و در مقایسه با لایه روین‌تر خود، بطن. این حیث از نسبیت را می‌توان نسبیت فاعلی نامید. در مقابل نسبیت قابل وجود دارد که در آن سخن از نسبیت از حیث فردی است؛ بدین معنا که علامه طباطبائی^{۴۰} پس از ذکر روایت امام صادق^{علیه السلام}: «الْمُحْكَمُ مَا يَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابَهُ مَا اشْتَبَهَ عَلَى جَاهِلِهِ؛ محکم قرآن آن است که به آن بتوان عمل کرد و متشابه آن است که بر ناآگاه مشتبه شود» می‌نویسد: از روایت بر می‌آید که محکم و متشابه نسبی‌اند و ممکن است آیه‌ای نسبت به فردی محکم و نسبت به فرد دیگر متشابه باشد.^{۴۱} این سخن علامه نیز دربردارنده این حقیقت است که هر اندازه ظرفیت‌های روحی و معرفتی افراد بیشتر باشد، توان درک و فهم وجوه و لایه‌های معنایی فزون‌تر و تشابهات و ابهامات معنایی کمتر می‌گردد. بنابراین، وجوه و بطون معنایی، امری نسبی و در گرو متغیرهای متنی و فردی است که می‌توان بر حسب نمودار زیر آن را چنین ترسیم کرد:

X: میزان ظرفیت روحی و معرفتی افراد Y: بطن و لایه‌های معنایی P: میزان فهم لایه‌ها و بطن معنایی



نمودار نسبیت بطون و وجوه معنایی

این نمودار رابطه نسبی کشف وجوه و لایه‌های معنایی آیات را با میزان ظرفیت‌های روحی و علمی افراد نشان می‌دهد. بدین معنا که ممکن است آیه‌ای برای فردی ظاهر باشد و هیچ‌گونه تشابه و ابهامی نداشته باشد، اما همان آیه برای فرد دیگر بطن باشد و او نتواند به معنای آن دست یابد. برای مثال، فردی که از حیث روحی و معرفتی در نقطه^۱ X^1 قرار می‌گیرد و به اندازه نقطه^۱ y^1 به معنای آیه دست یازیده، به اندازه اختلاف $p^1 - p^2$ از فردی که در مختصات x^2 و y^2 قرار دارد، به وجوه معنایی عمیق‌تر دسترسی ندارد. از این‌رو،

ممکن است آیه‌ای برای فرد X^1 که در وضعیت P^1 قرار دارد، بطن یا متشابه باشد، اما برای فرد X^2 که به میزان اختلاف Y^1 تا Y^2 با فرد X^1 از حیث بطون و وجوه معنایی تفاوت دارد و در وضعیت P^2 است، چنین نباشد و بلکه معنای آن ظاهر و محکم باشد؛ چراکه با افزایش طیف Y (بعد بطون و وجوه معنایی)، طیف P نیز تغییر می‌کند و براساس آن، فهم و درک آیات افزایش و میزان تشابه آنها کاهش می‌یابد.

نکته دیگری که در بحث وجوه معنانشناخته درخور تأمل است آنکه ظاهراً علامه جری و تطبیق را ناظر به مراد غیرانحصاری آیه و تفسیر را ناظر به مراد انحصاری آیه می‌دانند. برای مثال، علامه ذیل آیه شریفه «وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» روایتی نقل می‌کند که در آن، «لسان صدق»، علی بن ابی طالب علیه السلام در آخرالزمان معنا شده است. علامه بعد از ذکر روایت می‌نویسد: در این روایت دو احتمال هست: یکی اینکه تفسیر آیه باشد، یعنی غیر از علی بن ابی طالب علیه السلام کسی منظور نباشد؛ دوم اینکه از باب جری و تطبیق باشد، یعنی علی علیه السلام یکی از مصادیق لسان صدق باشد.^{۴۱} این بدین معنا است که در وجه تفسیری، مراد خداوند از آیه، تنها امام علی علیه السلام و در وجه جری و تطبیقی، امام علی علیه السلام یکی از مرادات آیه و البته برترین مصداق آن است.

علامه در تشخیص مفهوم از مصداق کارآزموده بودند و هرگز تفسیر را با تطبیق خلط نمی‌کردند و اگر روایت معتبری شأن نزول آیه را بیان می‌کرد یا بر انطباق محتوای آن بر گروهی از صحابه یا فردی از آنان دلالت می‌نمود هرگز آن را به حساب تفسیر آیه نمی‌گذاشتند که قضیه از کسوت کلیت بیرون آید و به صورت شخصی در آید و معتقد بودند که این، جری است نه تفسیر، و اگر برای آیه جز یک مصداق، فردی دیگری نباشد باز آیه به همان معنای جامع و مفهوم کلی خود تفسیر می‌شود و همواره زنده و حاکم است.^{۴۲}

وجه تمایز دیگری که علامه با باریک‌اندیشی خاص خود بدان اشاره می‌کند این است که وی جری و تطبیق را آن دسته از وجوه معنایی آیات می‌داند که با سیاق آنها ملازمه نداشته باشد؛ درحالی‌که در تفسیر همواره نوعی ملائمت و همخوانی سیاق و معنای ظاهری آیات به چشم می‌خورد. از این‌رو، علامه در *المیزان* ناسازگار نبودن سیاق آیات با روایات را نشانه بودن آن روایات از باب جری و تطبیقی می‌داند نه تفسیری بودن آنها.^{۴۳}

نکته پایانی در این محور موضوع معانی طولی آیات و عدم هم‌راستایی عرضی آنها و همچنین فقدان تنافر معنای ظاهر با باطن است که علامه بر آن تأکید و تصریح دارد.^{۴۴} ایشان تنزل قرآن کریم را به صورت تجلی می‌دانند نه تجافی، لذا معارف طولی آن را مورد نظر دارند و هریک از آنها را در رتبه خاص خویش قرار می‌دهند و هیچ‌یک از آنها را مانع حمل بر ظاهر و حجیت و اعتبار آن ندیده و اصالت را در هنگام تفسیر به ظاهر داده‌اند و هرگز در مقام تفسیر مفهومی آیه، اصل را باطن ندانسته‌اند که معنی فقط بر آن حمل گردد، بلکه از راه حفظ و حجیت ظاهر آن به باطن راه یافته و از آن باطن به باطن دیگر سلوک کرده‌اند که روایات معصومان علیهم‌السلام نیز این چنین است.^{۴۵} شاگرد برجسته علامه، آیت‌الله مصباح یزدی درباره این نظریه می‌گوید:

آیات قرآن، افزون بر تعمیم نسبت به آیندگان، دارای معانی نهانی متعددی است که در طول هم قرار دارند، نه در عرض یکدیگر. این معانی از ظاهر الفاظ آیه به دست نمی‌آید؛ ولی بی‌ارتباط با آن نیست. همچنین به دلیل طولی بودن، معانی بطنی، مدلول مطابقی آیه‌اند، نه لوازم متعدد ملزوم واحد؛ یعنی چند معنای مطابقی است که نسبت به یکدیگر در طول هم قرار دارند و به همین دلیل استعمال لفظ در بیش از یک معنا لازم نمی‌آید.^{۴۶}

از این رو لایه‌ها و وجوه درونی آسیبی و خللی به معانی ابتدایی و ظهور کلام وارد نکرده و هر دو معنا از حجیت و اعتبار برخوردار است. برای مثال، شیخ کلینی در *کافی* نقل می‌کند که عبدالله بن سنان می‌گوید: خدمت امام صادق علیه‌السلام رسیدم و گفتم: جانم فدایت! معنای آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ» چیست؟ امام فرمود: گرفتن شارب و کوتاه کردن ناخن‌ها و مانند آن. عبدالله بن سنان به امام می‌گوید: فدایت شوم. ذریح محاربی از قول شما درباره آیه گفته است: «لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» یعنی ملاقات با امام. امام صادق فرمودند: ذریح راست گفت و تو نیز راست گفتی؛ چراکه برای قرآن ظاهر و باطنی است و چه کسی همانند ذریح توان و ظرفیت حمل و پذیرش (معانی درونی) قرآن را دارد.^{۴۷}

اینکه امام می‌فرماید: «ذریح راست گفت و تو نیز راست گفتی» ناظر به این مطلب است که هر دو معنا صحیح و حجت است، اما اولی به لایه‌های رویین و دومی به لایه‌های زیرین برمی‌گردد. به دیگر معنا، در حدیث پیش‌گفته، امام علیه‌السلام علاوه بر یک معنای کشفی، یک معنای توسعه‌ای که از قبیل بطن آیه و فراعقلایی است، برای آیه بیان می‌کنند

که البته در مواردی کشف ارتباط و تناسب میان وجوه معنایی رویین و زیرین دور از دسترس نیست.^{۴۸}

بُعد آسیب‌شناسانه

بعد آسیب‌شناسانه وجوه معنایی قرآن را می‌توان در چارچوب مسئله تفسیر به رأی جست‌وجو و ارزیابی کرد. اساساً هر نظر و برداشتی که مبتنی بر ضوابط و مبانی فهم و تفسیر و از استظهار و استناد نقلی یا عقلی صحیح برخوردار نباشد، به ارائه وجه یا وجوه تفسیری ناصواب از آیات می‌انجامد. این وجوه ممکن است در دو بُعد مصداق و معنا خود را نمایان سازد. نکته درخور توجه در بعد آسیب‌شناسانه آن است که برخلاف بعد معناشناسانه، در این بعد موضوع تعمیق و لایه‌های معنایی معنا ندارد، چراکه اساساً حوزه باطل و ناصواب فاقد محتوا و مغز است و عمق‌بردار نیست. به دیگر بیان، ما در بعد آسیب‌شناسانه وجوه معنایی، تنها توسعه معنایی در راستای افقی داریم نه تعمیق معنایی در راستای عمودی. بدین معنا که تمام آرای صواب و ناصوابی که بر قرآن حمل می‌شوند، در یک سطح و راستا هستند نه آنکه آیات واجد لایه‌های عمیق معنایی مانند چهار معنی (حسب روایت پیش‌گفته) یا بیشتر باشند.

علامه طباطبائی^{۴۹} با عنایت به خاستگاه و منشأ پیدایش این وجوه معنایی هم‌عرض و ناصواب، اساساً تفسیر به رأی را چیزی جز به‌کار نبستن اصول و قواعد صحیح فهم کلام خدا به صورت روشمند نمی‌داند. وی در این باره می‌نویسد:

تفسیر به رأی که رسول خدا^{۵۰} از آن نهی فرموده عبارت است از طریقه و روشی که بخواهند با آن طریقه رموز قرآن را کشف کنند، یعنی نهی از طریقه کشف است، نه از مکشوف، و به عبارتی دیگر پیامبر اعظم از این نهی فرمود که بخواهند کلام خدا را مانند کلام غیر او بفهمند، هرچند که این قسم فهمیدن گاهی هم درست از آب درآید. شاهد بر این مطلب، روایت دیگری است که در آن فرمود: کسی که در قرآن به رأی خود سخن گوید و درست هم بگوید، باز خطا کرده و معلوم است که حکم به خطا کردن حتی در مورد صحیح بودن رأی، جز بدین جهت نیست که طریقه، طریقه درستی نیست، و منظور از خطا کردن خطای در طریقه است، نه در خود آن مطلب.^{۴۹} یعنی کلام خدا را به طریقی که کلام خلق تفسیر می‌شود نباید تفسیر کرد.^{۵۰}

بنابر نظر علامه، تفسیر به رأی و ارائه وجوه ناصواب معنایی از آیات، معلول و محصول به کار نبستن مبانی، روش‌ها^{۵۱} و قواعد صحیح تفسیری^{۵۲} است. نکته درخور ذکر در این میان آنکه عدم کاریست مبانی، روش‌ها و قواعد در حوزه تفسیر می‌تواند جاهلانه یا مغرضانه نیز باشد. در قسم جاهلانه به کار نبستن مبانی، بدون وجود علم است، اما در قسم مغرضانه عدم کاریست، با وجود علم است.

در قسم جاهلانه اگر فرد به ضوابط و قواعد فهم مراد الهی در قرآن علم داشته باشد، آن را به کار می‌بندد و مراد خداوند را فدای اغراض دنیایی و نفسانی خود نمی‌کند. نمونه‌های آن را می‌توان در آثار و آرای برخی مفسران و نویسندگان مشاهده کرد. برای مثال، علامه ذیل آیه «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (نمل: ۲۹-۳۰) درباره وجه تسمیه «کتاب» به «کریم» برداشت‌ها و معانی گوناگونی از مفسران نقل می‌کند و همه آنها را از مقوله تفسیر به رأی و وجوه ناصواب معنایی برمی‌شمارد. وی می‌نویسد: در توجیه اینکه چرا ملکه سبأ نامه را کتابی کریم خواند، جوهری ذکر کرده‌اند: یکی اینکه چون آن نامه، مهر شده بود و در حدیث هم آمده که اکرام کتاب به مهر کردن آن است. بعضی دیگر گفته‌اند: وجهش این است که خط آن فوق‌العاده زیبا بود و بیانی شیوا داشت. بعضی دیگر گفته‌اند که از این جهت کریمش خواند که از راه غیرطبیعی یعنی توسط مرغ هوا به او رسیده است، که چه بسا خیال کرده است کتابی است آسمانی. علامه همه وجوه مذکور و نظایر آن را بی‌پایه می‌داند و می‌نویسد: خواننده خوب می‌داند که این وجوه همه از قبیل تفسیر به رأی است.^{۵۳} ارائه این وجوه ناصواب از آن‌رو، است که آنها دنبال حق بودند اما به خطا افتادند نه آنکه حق را دیدند و عامدانه به آن پشت کردند.

ریشه این تقسیم‌بندی را می‌توان از بیان امیرمؤمنان علیه السلام استنباط کرد. آنجا که به همگان گوشزد می‌فرماید که در مواجهه با دو جریان معاویه‌گون و خوارج‌گون موضع یکسانی اتخاذ نکنند، بلکه میان این دو گروه تمایز قایل شوند. «لیس من طلب الحق فاخطاه کمن طلب الباطل فوجده»^{۵۴} یعنی کسانی که خواهان حق و حقیقت بودند اما اسیر دام نیرنگ و فریب شده و به خطا رفته‌اند هرگز مساوی و برابر نیستند با کسانی که اساساً به دنبال باطل و فتنه‌گری بوده‌اند و بر آن پای می‌فشارند. جالب آنکه در کارنامه سیاه معاویه ارائه وجه

ناصواب از نوع مغرضانه به چشم می‌خورد. امام علیه السلام، در نامه ۵۵ *نهج البلاغه* درباره برداشت و تفسیر نادرست از آیات، خطاب به معاویه بن ابی سفیان می‌نویسد:

«... وقد ابتلانی الله بک وابتلاک بی، فجعل احدنا حجة على الآخر. فعدوت على الدنيا بتأويل القرآن فطلبتنی بما لم تجن یدی ولا لسانی وعصبته انت واهل الشام بی وألب عالمکم جاهلکم وقائمکم قاعدکم...؛ همانا خداوند مرا با تو و تو را با من آزمود و یکی از ما را بر دیگری حجت قرار داد. تو با تأویل قرآن بر دنیا چیره‌شدی و مرا به چیزی که دست و زبانم مرتکب آن نشده بود، متهم ساختی و تو و اهل شام آن جنایت را به گردن من انداختید و به این شکل عالمتان جاهلتان را و ایستاده‌تان نشسته‌تان را بر ضد من خروشان‌دند و به دشمنی خواندند».

طبق نقل ابن میثم بحرانی (م ۶۷۹ ق) یکی از موارد تأویل قرآن از جانب معاویه آن بود که آیه «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا» (اسراء: ۳۳) را چنین معنا کرد که مصداق مظلوم، عثمان بن عفان و مصداق ولی و سرپرست خون او نیز ما (اهل شام) هستیم.^{۵۵} درواقع معاویه برای رسیدن به مقاصد خود نیاز داشت که مردم شام را بر ضد علی علیه السلام تحریک کند و ازاین‌رو بر اساس اغراض دنیوی خود، آیه را بر چنین وجه مصداقی حمل نمود و در این عرصه به نتایجی هم رسید.

بررسی فضای صدور کلام ۷۷ *نهج البلاغه* (لاتخاصمهم بالقرآن فان القرآن حمال ذو وجوه تقول و يقولون ولكن حاجبهم بالسنة فانهم لن يجدوا عنها محیصا)، این نکته را به مفسر و قرآن‌پژوه گوشزد می‌کند که به کار نبستن روش صحیح در تفسیر فرد را وارد وجوه آسیب‌شناسانه از آیات قرآن می‌نماید؛ همچنان‌که کسانی مانند خوارج را در ورطه تشابهات معنایی و وجوه باطل راند و آنها را در دره تفسیر به رأی ساقط نمود.

شاخصه‌های سیر روشمند در تفسیر و توسعه معنایی

وجوه‌پذیری قرآن به معنای کثرت قرائت‌ها و برداشت‌ها از متن آن گونه که برخی از دانشمندان غربی می‌انگارند^{۵۶} نیست، بلکه ناظر به دو بعد معناشناسانه و آسیب‌شناسانه است که پذیرش اولی و نفی دیگری بر اساس سیری روشمند و با توجه به اصول و قرائن لفظی، نقلی و عقلی انجام می‌پذیرد. ازاین‌رو، هرگونه قرائت و وجهی را به‌عنوان معنایی توسعه‌یافته یا بطون آیات نمی‌توان پذیرفت. بلکه به منظور پذیرش یک معنای توسعه‌ای،

اصول و ضوابطی نیاز است تا دچار انحراف تفسیری و کثرت قرائت‌ها یا لوازم دیدگاه هرمنوتیک فلسفی در متون نشویم. برخی از این اصول و ضوابط را از اندیشه تفسیری علامه طباطبائی رحمته الله علیه می‌توان استنباط کرد.

علامه نیل به وجوه معنایی و معارف عالی قرآن را ممکن می‌داند اما به شرط کاربست روش مخصوص آن. او با اشاره به دو دسته از روایات یعنی روایاتی که می‌گوید فهمیدن معارف قرآن و رسیدن به آن از خود قرآن، امری است ممکن و معارف قرآنی از عقول بشر پوشیده نیست، و روایاتی که خلاف این را می‌رساند، مانند روایت امام صادق علیه السلام مبنی بر اینکه قرآن بطنی دارد، و بطن قرآن ظاهری و هیچ چیزی به قدر قرآن از عقول دور نیست، وجه جمع این دو دسته از روایات را در تفسیر روشمند در پرتو بهره‌گیری از آیات قرآن و ممارست و انس با احادیث اهل بیت علیهم السلام می‌داند و می‌نویسد:

پس آنچه در باب تفسیر سفارش شده این است که مردم قرآن را از طریق خودشان تفسیر کنند، و تفسیری که از آن نهی شده، تفسیر از غیر طریق است، و طریق صحیح تفسیر این است که برای روشن شدن معنای یک آیه، از آیات دیگر استمداد شود، و این کار را تنها کسی می‌تواند بکند که بر اثر ممارست در روایات وارد شده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و از ائمه اهل بیت علیهم السلام، ذوقی به دست آورد. چنین کسی می‌تواند به تفسیر بپردازد.^{۵۷}

علامه وجوه و آرای مخالف با ظواهر آیات را نمی‌پذیرفت و با اطلاع نسبتاً فراگیری که در تمام ظواهر قرآنی داشت، هر آیه را طوری بحث می‌کرد که سراسر قرآن کریم مطمح نظر بود؛ زیرا یا از آیات موافق به عنوان استدلال یا استمداد بهره می‌جست یا اگر دلیل یا تأییدی از آیات دیگر وجود نداشت، به نحوی آیه محل بحث تفسیر می‌شد که با هیچ آیه‌ای از آیات قرآن مجید مناقض نباشد و هرگونه احتمال یا وجهی را که با دیگر آیات قرآنی مناقض می‌بود مردود می‌دانست، زیرا تناقض آیات با انسجام اعجاز‌آمیز کتاب الهی سازگار نیست.

ایشان سیری طولانی و عمیق در سنت مسلم معصومان علیهم السلام داشتند و لذا هر آیه را طوری تفسیر می‌کردند که اگر در بین سنت معصومین علیهم السلام دلیل یا تأییدی وجود دارد از آن به عنوان استدلال یا استمداد بهره‌برداری شود و اگر دلیل یا تأییدی وجود نداشت، به سبکی آیه محل بحث را تفسیر می‌نمودند که مناقض با سنت قطعی آن بزرگواران نباشد؛ زیرا تباین قرآن و سنت همان افتراق بین این دو حبل ممتد الهی است که جدایی ناپذیرند.

همچنین علامه - قدس سره - بر علوم پایه و ابزاری برای تفسیر آیات تسلط داشتند و در بسیاری از این علوم مانند فقه و اصول و حدیث و کلام و حکمت صاحب‌نظر و صاحب‌مبنا بودند، و اگر ادله یا شواهدی از آنها راجع به آیه مورد بحث وجود نمی‌داشت، هرگز آیه را بر وجهی حمل نمی‌نمودند که با مبانی حتمی آن رشته از علوم نقلی یا عقلی مناقض باشد، بلکه بر وجهی حمل می‌کردند که با آنها تبیینی نداشته باشد؛ زیرا آن مطالب گرچه فرعی به شمار می‌آیند، به استناد اصول یقینی قرآن و سنت قطعی تنظیم می‌شوند. دیگر آنکه این مفسر کم‌نظیر جهان اسلام به همه محکومات قرآن آشنا بودند و می‌فرمودند برجسته‌ترین آیه محکم همانا کریمه «لَئِیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» است و در شناخت متشابهات نیز ماهر بودند و لذا به طور روشن متشابهات را به محکومات که ام‌الکتاب و به منزله اصل و مادر همه مطالب قرآنی به‌شمار می‌روند، ارجاع می‌دادند و راه پیروی از آنها را به روی تیره‌دلان می‌بستند. در عرضه احادیث بر قرآن کریم نیز محکومات را میزان قطعی می‌دانستند و مبانی علوم دیگر را با این میزان قطعی که عقل نیز در برابر آن اذعان و خضوع دارد ارزیابی می‌کردند که این خود نشانه پیمودن راه راست است.^{۵۸}

نتیجه‌گیری

۱. از حیث امکان، علامه طباطبائی رحمته‌الله وجود وجوه و لایه‌های معنایی را در قرآن ممکن و آنها را دارای دو بعد معناشناسانه (ایجابی) و آسیب‌شناسانه (سلبی) می‌داند.
۲. در بُعد معناشناسانه آیات در دو جنبه مفهومی و مصداقی بسط می‌یابد که البته بخشی از این بسط و توسعه معنایی عقلی است که در قالب ضوابط و مبانی فهم و تفسیر تحقق می‌یابد و بخشی نیز فراعقلی است و نمایاندن بطون و لایه‌های زیرین وجوه آن، تنها از آن کسانی است که با حقیقت قرآن تماس و تماس دارند.
۳. وجوه و بطون معنایی، امری نسبی و در گرو متغیرهای مربوط به متن و مفسر و خواننده است؛ یعنی ساختار قرآن کریم ساختار چندلایه است که هر لایه نسبت به لایه عمیق‌تر خود، ظاهر به‌شمار می‌آید و در سنجش با لایه رویین‌تر خود، بطن. این حیث از نسبیّت را می‌توان نسبیّت فاعلی نامید که در آن، ظرفیت معرفتی یکسان اما متن متغیر است. اما در نسبیّت قابلی متن ثابت و ظرفیت فردی متغیر است؛ بدین معنا که ممکن است آیه‌ای نسبت به فردی محکم و نسبت به فرد دیگر متشابه باشد. این سخن علامه نیز دربردارنده این حقیقت است که هر اندازه ظرفیت‌های روحی و معرفتی افراد بیشتر

باشد، توان درک و فهم وجوه و لایه‌های معنایی فزون‌تر و تشابهات و ابهامات معنایی کمتر می‌شود.

۴. علامه جری و تطبیق را ناظر به مراد غیرانحصاری آیات می‌داند که ممکن است با سیاق آیات ملازمت نداشته باشد، اما تفسیر ناظر به مراد انحصاری و همواره با سیاق و ظواهر آیات ملائمت و همخوانی دارد؛ چراکه سازگاری سیاق آیات با روایات، نشانه جری و تطبیقی بودن آن روایات است نه تفسیری بودن آنها.

۵. علامه به معانی طولی آیات و عدم هم‌راستایی عرضی آنها باور دارد و تنافری میان معنای ظاهر با باطن و مانعی برای حمل باطن بر ظاهر و حجیت و اعتبار آن نمی‌بیند.

۶. علامه بعد آسیب‌شناسانه وجوه معنایی را در چارچوب مسئله تفسیر به رأی جست‌وجو و اساساً آن را معلول به کار نبستن ضوابط و مبانی فهم و تفسیر ارزیابی می‌نماید. ازاین‌رو، مفسر باید از برخورد سطحی با آیات بپرهیزد و همواره در نظر داشته باشد که قرآن تاب معانی شبه‌صحیح و واقع‌نما را نیز دارد. در بعد آسیب‌شناسانه نیز وجوه معنایی دو بعد مصداقی و مفهومی دارد؛ البته با این فرق که در این بعد توسعه در راستای افقی وجود دارد نه تعمیق معنایی در راستای عمودی.

۷. وجوه‌پذیری قرآن به معنای کثرت قرائت‌ها و برداشت‌ها از متن، آن‌گونه که صاحبان دیدگاه هرمنوتیک فلسفی می‌انگارند، نیست؛ بلکه ناظر به دو بعد معناشناسانه و آسیب‌شناسانه است که پذیرش اولی و نفی دومی بر اساس سیری روشمند و با توجه به اصول و قرائن نقلی، عقلی انجام می‌پذیرد. ازاین‌رو، نمی‌توان هرگونه قرائت و وجهی را به عنوان معانی توسعه‌یافته یا بطون آیات پذیرفت؛ بلکه به منظور پذیرش یک معنای توسعه‌ای، اصول و ضوابطی نیاز است تا دچار انحراف تفسیری و مسئله کثرت قرائت‌ها یا هرمنوتیک فلسفی در متون نشویم. از جمله این اصول در اندیشه علامه عبارت‌اند از: نپذیرفتن قولی که با ظواهر آیات مخالف باشد؛ تفسیر بر اساس تنافر نداشتن با سنت قطعی اهل بیت (ع)؛ تسلط به علوم پایه و ابزاری و برهان‌های منطقی و استدلالی؛ ارجاع متشابهات به محک‌ها.

پی‌نوشت‌ها

۱. نهج البلاغه، کلام ۷۷.
۲. نظریه‌ای که قرآن را در تفسیر خود کافی می‌داند. جهت مطالعه تفصیلی این نظریه ر.ک: (علی‌اکبر بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۲۷).
3. Hermenutic
۴. ر.ک: ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، ص ۴۸۵-۲۳۷؛ جعفر سبحانی، هرمنوتیک، ص ۶۳.
۵. نوعاً مفسران ظاهرگرایی که به معنای ظاهری و لفظی آیات اکتفا می‌کنند، از این دسته‌اند.
۶. وی در این باره می‌نویسد: هذه كلها مرسلات لا تقوم بها حجة اصلاً ولو صحت لما كان لهم في شيء منها حجة بوجه من الوجوه، (الاحكام في فصول الاحكام، ج ۳، ص ۲۷۱).
۷. ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۳ ص ۷۴؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۴ ذیل مانده: ۱۶.
۸. ر.ک: ابن سینا، رسائل، ص ۱۲۴؛ سیدمحمدعلی ایازی، قرآن کریم و نظام چند معنایی www.ayazi.net.
۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۶۴ و ۶۷.
۱۰. همان، ج ۱، ص ۲۳۴.
۱۱. همان، ج ۱۰، ص ۱۸۳-۱۸۶.
۱۲. نهج البلاغه، کلام ۷۷.
۱۳. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.
۱۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۳۱. با اندکی تلخیص
۱۵. ابن ابی جمهور الأحسائی، عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۵. به نظر می‌رسد این روایت از چند معصوم نقل شده باشد به طوری که در عوالی اللئالی از امام علی (ع) در تفسیر الصافی ملامحسن فیض کاشانی از امام صادق (ع) (ج ۱ ص ۳۱) و در مستدرک سفینه البحار نمازی از امام حسین (ع) (ج ۸ ص ۴۵۰) نقل شده است.
۱۶. نهج البلاغه، خطبه ۱۸.
۱۷. ر.ک: سیدمحمدحسین، المیزان، ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳، ج ۳ ص ۳۶۸، ج ۴ ص ۱۲۸؛ قرآن در اسلام، ص ۳۰ و ۳۱.
۱۸. قرآن در اسلام، ص ۲۸.
۱۹. محمدبن ابراهیم نعمانی، الغيبة، ص ۳۱۶؛ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۷، ص ۴۹.
۲۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص: ۳۸۹
۲۱. عن ابی جعفر (ع) فی قوله تعالى «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» قال: الى علمه الذي ياخذ عمّن ياخذ: (برقی، محاسن، ج ۱، ص ۳۴۷؛ محمدبن حسن طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۱۳).
۲۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ذیل آیه ۲۴ سوره عبس.
۲۳. همان، ج ۵، ص ۲۶۳.
۲۴. ر.ک: علی اکبر بابایی و همکاران، روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۲۴۳.
۲۵. ر.ک: قرآن در اسلام، ص ۲۸.
۲۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۳ ص ۴۹.
۲۷. ر.ک: همان، ص ۲۳-۲۴؛ محمدهادی معرفت، «تاویل از دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان»، قیسات؛ ش ۱۷. البته گفتنی است که تأویل به معنای بطن قرآن، شامل تمام موارد استعمال این واژه نمی‌گردد. در مقابل

روایات بطن (که باطن قرآن را تأویل نامیده‌اند) روایاتی وجود دارد که باطن قرآن را مصداق آیات و اشخاص خارجی معرفی کرده‌اند. (ر.ک: حسین علوی‌مهر، *دانشنامه موضوعی قرآن کریم*، تفسیر قرآن، تأویل قرآن، مبانی و کلیات تأویل قرآن، رهیافتی به تأویل، مقایسه دیدگاه آیت الله معرفت و علامه طباطبائی)

۲۸. *فوائد السور من الحروف المقطعة حيث لا ينال معانيها عامة الألفهام*، ج ۳ ص ۴۷

۲۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۶، ص ۳۹۲

۳۰. البته گفتنی است که علامه یکی دیگر از معانی تأویل را تفسیر متشابهات می‌داند که در این نوشتار محل بحث نمی‌باشد. (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۷ و ۴۶).

۳۱. هرچند اصطلاح «جری» کم و بیش در کتب تفسیری مطرح بود، اما تبیین شاخص بندی مناسب و محکمی برای آن صورت نگرفته بود تا این که مرحوم علامه طباطبائی رحمه‌الله در تفسیر المیزان از حقیقت آن بیشتر پرده برداشت و کاربست آن را در تفسیر استحکام بخشید و با استفاده از این قاعده بخوبی از حریم تشیع دفاع کرد.

ر.ک: (همان، ج ۵ ص ۱۴۶ و ۲۱۸، ج ۷ ص ۱۱۱، ج ۱۹ ص ۲۵۷، ج ۲۰ ص ۳۰۸)

۳۲. برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱۵ ص ۴۰۶؛ ج ۱۷، ص ۲۸۶؛ ج ۱۹ ص ۴۰۲؛ ج ۲۰ ص ۴۸؛ عبدالله جوادی‌آملی، ج ۱، ص ۱۶۸؛ علی‌رضا بهاردوست، ذیل مدخل جری و انطباق، <http://www.encyclopaediaislamica.com>

۳۳. و قوله ﷺ منه ما مضى و منه ما يأتى، ظاهره رجوع الضمير إلى القرآن باعتبار اشتماله على التنزيل و التأويل فقولہ: يجرى كما يجرى الشمس و القمر يجرى فيهما معا، فينطبق في التنزيل على الجرى الذى اصطلح عليه الأخبار فى انطباق الكلام بمعناه على المصداق كانطبق قوله: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۲۰) على كل طائفة من المؤمنين الموجودين فى الأعصار المتأخرة عن زمان نزول الآية، و هذا نوع من الانطباق؛ (سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۷۳ و ۷۴)

۳۴. و كانطبق آيات الجهاد على جهاد النفس، و انطبق آيات المنافقين على الفاسقين من المؤمنين، و هذا نوع آخر من الانطباق أدق من الأول، و كانطبقها و انطبق آيات المذنبين على أهل المراقبة و الذكر و الحضور فى تقصيرهم و مساهلتهم فى ذكر الله تعالى، و هذا نوع آخر أدق من ما تقدمه، و كانطبقها عليهم فى قصورهم الذاتى عن أداء حق الربوبية، و هذا نوع آخر أدق من الجميع (همان، ج ۳، ص ۷۳ و ۷۴).

۳۵. «و بینکم عتره نبیکم و هم ازمه الحق و اعلام الدین و السنة الصدق، فانزلوهم باحسن منازل القرآن...؛ اهل بیت پیامبر ﷺ در میان شما هستند، آنها که زمامداران حق، پیشوایان دین و زبانهای صادقند، پس باید آنها را در بهترین منازل قرآن جای دهید.» (*نهج البلاغه*، خطبه ۸۶)

۳۶. ر.ک: محمدبن یعقوب کلینی، *کافی*، ج ۱، ص ۲۴۰، حدیث ۱۴.

۳۷. سیدهاشم بحرانی، *البرهان*، ج ۳ ص ۸۸۰

۳۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۵ ص ۴۰۶

۳۹. همان، ج ۳، ص ۷۳ و ۷۴

۴۰. *قرآن در اسلام*، ص ۳۸.

۴۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۵، ص ۲۹۲.

۴۲. ر.ک: همان، ج ۱ ص ۸، ج ۱۳ ص ۲۴۲، ج ۱۵ ص ۴۰۶. همچنین: سیدمحمد باقر موسوی همدانی، *مقدمه بر ترجمه*

المیزان، ج ۱ ص ۲۳.

۴۳. علامه ذیل آیه (إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ) روایتی را از امام صادق (ع) چنین نقل می‌کند: (گردن‌هایشان - یعنی گردن‌های بنی امیه - با آمدن صبحه‌ای آسمانی به نام صاحب الامر، نرم و خاضع می‌شود. سپس می‌افزاید: این معنا را کلینی نیز در روضه کافی و صدوق در کمال‌الدین و مفید در ارشاد و شیخ در غیبت، روایت کرده‌اند. و ظاهراً این روایات همه از باب جری و تطبیق مصداق بر کلی است، نه از باب تفسیر، چون سیاق آیات با تفسیر بودن آنها نمی‌سازد. (ترجمه المیزان، ج ۱۵، ص ۳۵۳).

۴۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۴۵.

۴۵. همان، المیزان، ج ۳ ص ۶۳؛ سیدمحمدباقر موسوی همدانی، مقدمه بر ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۲۴.

۴۶. محمدتقی مصباح، قرآن‌شناسی، ج ۲، ص ۲۶۵.

۴۷. محمدبن یعقوب الکافی، ج ۴، کتاب الحج، ص ۵۴۹.

۴۸. به عنوان مثال حدیث پژوهان ذیل این حدیث آورده اند: «این حدیث در تفسیر و تأویل خود یک وجه مشترک دارد و آن تطهیر است که البته یکی مربوط به تطهیر از آلودگی‌های ظاهری است و دیگری تطهیر و پاک شدن از جهل و کوری است که در پرتو ملاقات با امام حاصل می‌شود». (علی اکبر غفاری، (تعلیقه)، الکافی، ج ۴، کتاب الحج، ص ۵۴۹)

۴۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۱۱۸؛ ج ۳، ص ۱۲۱.

۵۰. «مبانی تفسیر» اصولی است که در هستی و چگونگی فرآیند تفسیر قرآن و کشف معنا و مراد آیات ذخیل است؛

۵۱. روش تفسیری یا منهج تفسیری، فرآیندی است که مفسر آن را در نحوه استفاده از منابع برای فهم معانی و کشف مراد آیات به کار می‌بندد. به عنوان مثال روش تفسیر روایی، روشی است که در آن آیات قرآن با محوریت مراجعه به روایات تفسیر می‌شود. همان.

۵۲. قواعد، احکام کلی ای است که به وسیله آنها می توان به استنباط معانی قرآن دست یافت». (خالدبن عثمان السبت، قواعد التفسیر، ج ۱، ص ۳۰).

۵۳. ترجمه المیزان، ج ۱۵، ص ۵۱۰ و ۵۱۱.

۵۴. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۱۲.

۵۵. ر.ک: شرح نهج البلاغه، ج ۵ ص ۱۹۰.

۵۶. این موضوع با دیدگاه هرمنوتیک فلسفی ارتباط می‌یابد که در آن امکان برداشت و فهم واحد از متن ناممکن دانسته شده است چرا که بر پایه این نظریه از آنجا که پیش فرضهای ذهنی افراد متعدد و متفاوت است، از این رو هر گونه ضابطه برای درک تفسیر درست از نادرست انکار می‌شود و در نتیجه تمام کشف‌ها از آیات قرآن حالت نسبی پیدا می‌کند و آیه می‌تواند با توجه به تعدد قالب‌ها و پیش فرض‌ها ده‌ها نوع تفسیر پیدا کند. ر.ک:

George F. McLean, HERMENEUTICS, FAITH and RELATIONS, Page28

۵۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۸۷.

۵۸. بر گرفته از مقدمه المیزان، صص ۲۱-۲۴ با اندکی تغییر و تصرف.

منابع

- ابن حزم اندلسی، علی، *الاحکام فی فصول الاحکام*، تحقیق احمد شاکر، قاهره، زکریا علییوسف، بی تا.
- ابن سینا، عبدالله ابوعلی، *رسائل*، تهران، کتابخانه مرکزی، ۱۳۶۰.
- ابن میثم بحرانی، علی، *شرح نهج البلاغه*، بی جا، الکتاب، ۱۳۶۲.
- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللالی*، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سید الشهداء، ۱۴۰۳ق.
- ایازی، سیدمحمدعلی، *قرآن کریم و نظام چند معنایی قرآن کریم*، www.ayazi.net، شهریور ۱۳۸۶.
- بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، ج ۲، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- بابایی، علی اکبر و همکاران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۹ق.
- برقی، احمدبن محمد، *المحاسن*، تحقیق سیدجلال الدین حسینی، بی جا، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
- بهاردوست، علیرضا، *جری و انطباق، دانشنامه اسلامی*، <http://www.encyclopaediaislamica.com>
- پوررستمی، حامد، *مبانی فهم و تفسیر قرآن در نهج البلاغه*، رساله دکتری، دانشکده اصول الدین، بهار ۱۳۸۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، قم، ۱۳۸۳.
- ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- السبت، خالد بن عثمان، *قواعد التفسیر*، ریاض، دارابن عفان، ۱۹۹۷م.
- سبحانی، جعفر، *هرموتیک*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۰۴ق.
- علوی مهر، حسین، *رهیافتی به تأویل (مقایسه دیدگاه آیت الله معرفت و علامه طباطبائی)*، دانشنامه موضوعی قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم، <http://www.maarefquran.org>
- فیض کاشانی، ملامحسن، *التفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مصباح، محمدتقی، *قرآن شناسی*، ج ۲، تحقیق: غلامعلی عزیزی کیا، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- معرفت، محمدهادی، «تأویل از دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان»، *قیسات*، ش ۱۷، پاییز ۱۳۷۹.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵.
- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، *مقدمه بر ترجمه المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم، *الغیبه*، تحقیق فارس حسون، قم، آسیانا، ۱۴۲۸ق.
- نمازی، علی، *مستدرک سفینه البحار*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *مقدمه بر ترجمه تفسیر المیزان*، قم، اسلامی، ۱۳۷۴.
- George F.McLean, HERMENEUTICS, FAITH and RELATIONS, CRVP, 2003.

تأملی در طولی و نسبی بودن بطون قرآن از منظر علامه طباطبائی

علی‌اکبر بابایی *

چکیده

یکی از مباحث مهم و مؤثر علوم قرآنی در فهم و تفسیر قرآن، شناخت چستی و چگونگی بطون (معانی باطنی) قرآن است. از کتاب قرآن در اسلام و برخی مباحث المیزان استفاده می‌شود که علامه طباطبائی رحمته‌الله بطون قرآن را طولی و نسبی می‌داند. در این نوشتار، نخست دیدگاه ایشان درباره طولی و نسبی بودن بطون قرآن با استناد به عبارت‌هایی از دو کتاب یادشده بیان می‌شود، سپس تأمل‌هایی که در حاشیه دیدگاه ایشان به نظر می‌رسد، در بوتۀ داوری اندیشمندان و پژوهشگران قرار می‌گیرد. کلیدواژه‌ها: باطن قرآن، علامه طباطبائی رحمته‌الله، بطون طولی قرآن، نسبت بطون قرآن، المیزان، قرآن در اسلام.

مقدمه

در اصل وجود بطن و باطن (معنای باطنی) برای آیات قرآن تردید و اختلافی نیست و روایات بسیاری بر آن دلالت دارد؛^۱ ولی در بیان چستی و چگونگی معانی باطنی آیات قرآن دیدگاه‌ها و بیانات مفسران و دیگر دانشمندان بسیار مختلف است.^۲ شناخت واقعیت چستی باطن قرآن، هم در شناخت قرآن کریم و گستره معانی و معارف آن اثر دارد و هم در آگاه‌شدن به روش صحیح تفسیر باطن آن و هم در برخورد صحیح با روایات تفسیری. برای مثال، اگر کسی ظاهر قرآن را به الفاظ آن یا به الفاظ و معنایی که بدون نیاز به تفسیر و تدبر از آن فهمیده می‌شود اختصاص دهد و باطن قرآن را معنایی بداند که با تدبر و تفکر افراد عادی فهمیده می‌شود، اولاً معانی و معارف قرآن را به آنچه با تدبر و تفکر از آیات فهمیده می‌شود محدود می‌داند؛ ثانیاً فهم و تفسیر تمام باطن قرآن را برای افراد عادی ممکن می‌داند؛ ثالثاً روایاتی را که از معنایی برای آیات خبر داده‌اند که با تدبر افراد عادی فهمیده نمی‌شود انکار می‌کند یا به آنها اعتنا نمی‌کند اما اگر کسی اعتقاد پیدا کند که بطون قرآن بخش عظیمی از معانی و معارف است که آیات قرآن با زبانی ویژه بر آنها دلالت دارد و فقط پیامبر ﷺ و امامان معصومین  که به زبان ویژه قرآن آگاه‌اند توانایی فهم آن را دارند و دیگران جز به عنایت و کمک آنان نمی‌توانند به آن بخش از معارف قرآن پی‌برند، چنین کسی نه معانی و معارف قرآن را به آنچه با تدبر و تفکر افراد عادی فهمیده می‌شود محدود می‌داند و نه روایات بیان‌کننده معانی فاعرفی و فوق فهم افراد عادی برای آیات را انکار می‌کند، و برای فهم بخشی از معانی قرآن کمک گرفتن از بیانات و روایات پیامبر ﷺ و امامان معصومین  را لازم می‌داند.

مفسر بزرگ، علامه طباطبائی ﷺ، در چستی و چگونگی بطون قرآن و معانی باطنی آن، دیدگاه ویژه‌ای دارد. ایشان ظاهر و باطن قرآن را طولی و نسبی دانسته و در بیان آن گفته‌اند که از آیات، معانی متعددی در طول یکدیگر فهمیده می‌شود و هر معنایی نسبت به معنایی که فهم آن آسان‌تر است باطن قرآن و نسبت به معنایی که از آن عمیق‌تر و با تحلیل دقیق‌تر فهمیده می‌شود ظاهر آن است. با توجه به عظمت شخصیت علامه و آثاری که دیدگاه وی در چگونگی باطن قرآن می‌تواند در فهم معانی قرآن و روش تفسیر آن و برخورد با روایات تفسیری داشته باشد، اهمیت دارد که دیدگاه ایشان بیان و بررسی و تأمل‌هایی که در دیدگاه ایشان به نظر می‌رسد، در معرض داوری اندیشوران و محققان قرار

گیرد؛ از این رو، ابتدا دیدگاه ایشان را با استفاده از عبارت‌های قرآن در *اسلام* و *المیزان* بیان می‌کنیم و سپس تأمل‌های حاشیه‌ای خود را ارائه می‌دهیم.

دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی رحمته الله در کتاب *قرآن در اسلام* در بیان ظاهر و باطن داشتن قرآن مجید آیه «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (نساء: ۳۶) را ذکر کرده و فرموده است:

«ظاهر این کلام نهی از پرستش معمولی بت‌ها است؛ چنان‌که می‌فرماید: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» (یس: ۶۰). ولی با تأمل و تحلیل معلوم می‌شود که پرستش بت‌ها برای این ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیرخدا است و بت بودن معبود نیز خصوصیتی ندارد... و با تحلیلی دیگر معلوم می‌شود که در طاعت و گردن‌گذاری انسان میان خود و غیر فرقی نیست و چنان‌که از غیر نباید اطاعت کرد، از خواست‌های نفس در برابر خدای متعال نباید اطاعت و پیروی نمود... و با تحلیل دقیق‌تری معلوم می‌شود که اصلاً به غیرخدای متعال نباید التفات داشت و از وی غفلت نمود؛ زیرا توجه به غیرخدا همان استقلال دادن به او و خضوع و کوچکی نشان دادن در برابر او است و این ایمان روح عبادت و پرستش می‌باشد. خدای متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» تا آنجا که می‌فرماید: «أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹)؛ [بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم ... آنها همان غفلت‌کنندگان از خدا هستند]. چنان‌که ملاحظه می‌شود از آیه کریمه «وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» [آنچه] ابتدائاً فهمیده می‌شود اینکه نباید بت‌ها را پرستش نمود و با نظری وسیع‌تر اینکه انسان از دیگران به غیر اذن خدا پرستش نکند و با نظری وسیع‌تر از آن این انسان حتی از دلخواه خود نباید پیروی کند و با نظری وسیع‌تر از اینکه که نباید از خدا غفلت کرد و به غیر او التفات داشت. همین ترتیب یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبیر در این معنایی معنای حدیث معروف که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله مأثور و در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الى سبعة ابطن» روشن می‌شود. بنابراین آنچه گذشت، قرآن مجید ظاهر دارد و باطن (یا ظاهر و بطن) که هر دو از کلام اراده شده‌اند، جز اینکه این دو معنی در طول هم مرادند نه در عرض همدیگر، نه اراده ظاهر لفظ اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر می‌باشد.^۳

در تفسیر *المیزان* نیز پس از بیان انطباق شماری از آیات بر مصادیق آنها مانند: انطباق آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» توبه: (۱۲۰) بر گروهی از مؤمنان

موجود در زمان‌های متأخر از نزول آیه، انطباق آیات جهاد بر جهاد با نفس و... فرموده است:

از اینجا ظاهر می‌شود، اولاً برای قرآن به حسب مراتب و مقامات اهل آن، مراتبی از معانی مراد است. و ثانیاً ظهور بطن دو امر نسبی هستند. هر ظهری نسبت به ظهر آن بطن است و بالعکس (یعنی هر بطنی نسبت به بطن آن ظهر است)؛ چنان‌که از روایت بعد ظاهر می‌شود. در تفسیر عیاشی از جابر روایت شده است که گفت: «سألت ابا جعفر علیه السلام عن شيء من تفسير القرآن فاجابني ثم سأله ثانية فاجابني بجواب آخر. فقلت: جُعِلْتُ فداك! كنت اجبت في المسئلة بجواب غير هذا قبل اليوم! فقال: يا جابر! ان للقرآن بطناً و للبطن بطن و ظهوراً و للظهر ظهر. يا جابر! ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن. ان الآية تكون اولها في شيء و اوسطها في شيء و آخرها في شيء و هو كلام متصل ينصرف على وجوه؛^۴ [از ابا جعفر امام باقر علیه السلام چیزی از تفسیر قرآن را پرسیدم، به من پاسخ داد. سپس دوباره آن را پرسیدم، با جواب دیگری مرا پاسخ داد. گفتم: فدایت شوم، قبل از امروز در این مسئله با جوابی غیر این جواب پاسخ داده بودی! فرمود ای جابر به راستی برای قرآن بطنی است، و برای آن بطن نیز بطنی است، و برای قرآن ظاهری است و برای آن ظاهر نیز ظاهری است. ای جابر از عقول مردان چیزی دورتر از تفسیر قرآن نیست؛ همانا آیه، آغاز آن درباره چیزی است و وسط آن درباره چیزی است و آخر آن درباره چیزی است و حال آنکه آن، کلام پیوسته‌ای است که به وجوهی انصراف دارد].

از آنچه نقل شد اولاً به دست آمد منظور از طولی بودن بطون این است که معانی متعددی که از یک آیه اراده شده است، هریک از تحلیل معنای دیگر به دست می‌آید؛ به این ترتیب که از تحلیل معنای ظاهر آن معنای دیگری به دست می‌آید که بطن اول آن است و از تحلیل بطن اول آن معنای باطنی دیگری معلوم می‌شود که بطن دوم آن است و از تحلیل بطن دوم بطن سوم فهمیده می‌شود و هکذا. منظور از نسبی بودن بطون نیز این است که معانی متعددی که در طول یکدیگر از یک آیه فهمیده می‌شوند، هریک نسبت به معنایی که این معنی از تحلیل آن به دست آمده باطن است و نسبت به معنایی که از تحلیل این معنی به دست می‌آید ظاهر است. بنابراین، نخستین معنایی که از ظاهر آیه فهمیده می‌شود، ظاهر آیه است و باطن نیست و آخرین معنایی که معنای دیگری از تحلیل آن به دست نمی‌آید باطن آیه است و ظاهر نیست؛ ولی به نظر مرحوم علامه معنای دیگر هم ظاهر هستند و هم باطن. ثانیاً معلوم شد مستند طولی و نسبی بودن بطون، تحلیل مفاد بعضی از آیات، و ظاهر برخی روایات مانند روایت جابر است.

تأمل‌هایی در دیدگاه علامه طباطبائیؒ

در دیدگاه علامه طباطبائیؒ و سخنانی که از ایشان در بیان آن دیدگاه نقل شد، تأمل‌ها و نکاتی شایان ذکر است:

۱. در آیه کریمه «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...» (نساء: ۳۶) ظاهر جمله «و لا تشركوا به شیئاً» با قطع نظر از جمله‌های قبل و بعد و با توجه به اطلاق «لا تشركوا» و عموم «شیئاً» که نکره در سیاق نفی است، نهی از شریک قراردادن هر چیزی برای خدا در هر امری از امور است؛ یعنی آشکارا، هم دلالت می‌کند که هیچ چیزی را نباید شریک خدا قرار داد و هم افاده می‌کند که در هیچ امری از امور نباید برای خدا شریک قائل شد، نه در خلق و تدبیر و نه در اطاعت و نه در محبت و التفات. در نتیجه، همه مراتبی را که ایشان با تحلیل از آیه استفاده کرده‌اند، از ظاهر این جمله به دست می‌آید، ولی با مسبوق بودن این جمله به جمله «وَاعْبُدُوا اللَّهَ» چه بسا در اطلاق آن تأمل شود و در خصوص شرک در عبادت ظهور پیدا کند که در این صورت نیز عموم آیه بت‌ها و غیر بت‌ها اعم از خود و دیگران و هر مخلوق دیگر را شامل می‌شود و منع از شریک قراردادن آنها برای خدا در عبادت به هر معنایی که باشد، از ظاهر آیه استفاده می‌شود و از این جهت مرتبه‌ای در معنای آیه وجود ندارد. پس اگر عبادت به معنای پرستش و نهایت فروتنی باشد - که ظاهر نیز همین است - مدلول آیه نهی از پرستش غیر خدا اعم از بت‌ها و غیر بت‌ها و شریک قراردادن آنها در پرستش خدا است و پیروی از دلخواه در برابر خدا و التفات به غیر خدا و غفلت از خدا اگر به نحوی باشد که از نظر عرفی پرستش غیر خدا به‌شمار آید، نهی آیه آن را نیز دربرمی‌گیرد و منع از آن، از ظاهر آیه فهمیده می‌شود و اگر به نحوی باشد که پرستش خدا بر آن صدق نکند، نه ظاهر آیه بر منع از آن دلالتی دارد و نه با تحلیل می‌توان آن را از آیه فهمید؛ زیرا در صورتی می‌توان با تحلیل نهی را به غیر آنچه در ظاهر آیه به آن تعلق گرفته است تعمیم داد که با تحلیل مناطق قطعی تعلق نهی به آن چیز به دست آید و وجود آن مناطق در مورد تعمیم محرز باشد و با هیچ تحلیلی نمی‌توان مناطق قطعی نهی از پرستش را در مطلق پیروی از دلخواه خود یا التفات به غیر خدا احراز کرد. پرستش و نهایت فروتنی کجا و مطلق پیروی از دلخواه یا التفات به غیر خدا و غفلت از خدا کجا! و آیه دلالت‌کننده بر اینکه غافلان، اهل جهنم‌اند، اولاً مطلق غفلت از خدا را شامل نمی‌شود و بر فرض شمول، آن آیه دلالتی ندارد که در این آیه نیز چنین معنایی مراد است. اما اگر

عبادت در این آیه به قرینه جمله‌های بعد به معنای انجام‌دادن کارهای نیکو برای خوشنودی خدا باشد، همان‌طور که خود ایشان در تفسیر آیه فرموده‌اند: مدلول آیه نهی از شریک قراردادن غیر در مطلق اعمال نیکو برای خدا است و باز شمول آیه نسبت به غیر بت‌ها و منع پیروی از دلخواه و التفات به غیر خدا در حد شریک قرار دادن خود و دیگران در اعمال نیکو برای خدا مدلول ظاهر آیه کریمه است و مازاد بر آن را به وجهی که گذشت، حتی با تحلیل نیز نمی‌توان از آیه فهمید. بنابراین، در مدلول این آیه کریمه مرتبه‌ای وجود ندارد و خود علامه نیز در جایی که این آیه را تفسیر کرده است، مدلول ظاهر آن را به دلیل جمله‌های بعد توحید عملی (اتیان اعمال نیکو برای خوشنودی خدا و ثواب آخرت نه برای پیروی از دلخواه و شرک به خدا) دانسته و مرتبه‌ای برای آن قائل نشده است.^۵

۲. برفرض که در معنای این آیه و آیات دیگر، مراتب طولی باشد و هر مرتبه‌ای با تحلیل مرتبه قبل به دست آید، از دو حال خارج نیست: یا آنچه با تحلیل به دست می‌آید طبق قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره است یا طبق آن نیست. اگر طبق قواعد و اصول نامبرده نباشد که اعتبار ندارد و نمی‌توان آن را مدلول و مراد آیه دانست و اگر طبق قواعد اصول نامبرده باشد که در عرف عقلا از ظاهر آیات به‌شمار می‌آید؛ زیرا در نظر عرف ظاهر کلام اعم است از معنایی که دلالت کلام بر آن بدون بیان آشکار باشد و معنایی که دلالت کلام بر آن پس از تحلیل و تدبر لازم در مرتبه بعد آشکار گردد و لذا دلالت مفهومی کلام و آنچه با تنقیح مناط قطعی و قیاس اولویت با مساوات یا با دلالت اقتضا و ایما از کلام فهمیده می‌شود، از ظواهر کلام به‌شمار می‌آید و مشمول حجیت ظواهر است. پس، این مراتب بر فرض وجود، از مراتب ظاهر آیات کریمه است و باطن آیات چیز دیگری است و اگر هم باطن نامیده شوند، یا غیر آن باطنی است که در روایات برای آیات کریمه بیان شده است، یا دست‌کم قسمی از آن است؛ چون روشن است که بسیاری از باطن‌هایی را که در روایات برای آیات بیان شده، با تحلیلی که طبق اصول عقلایی محاوره معتبر باشد نمی‌توان از آیات کریمه فهمید. برای مثال، در روایتی اهل بیت علیهم‌السلام از معانی باطنی «الْقُرَى» الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا (سباء: ۱۸) و دانشمندانی که واسطه بین ایشان و مردم‌اند از معانی باطنی «قری ظاهره» در همان آیه به‌شمار آمده‌اند.^۶ کلمات «القری» و «قری» با توجه به سیاق ظهور دارند در اینکه مراد از آنها شهرهایی است که قوم سبا در آنها رفت و آمد داشته‌اند^۷

و با هیچ تحلیلی نمی‌توان اهل بیت علیهم‌السلام و دانشمندان واسطه بین آنان و مردم را مرتبه‌ای در طول معنای ظاهری آن کلمه‌ها بیان کرد. همچنین قرآن کریم با دلالت ظاهر و باطن خود همه چیز را بیان کرده است «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» و با تحلیل مزبور نمی‌توان همه چیز را از قرآن کریم به دست آورد.^۸ پس اگر در معانی آیات مراتب طولی و جود داشته باشد و هر مرتبه‌ای با تحلیل مرتبه قبل به دست آید و غیر از مرتبه اول بقیه مراتب از بطون آیات به‌شمار آید، قطعاً بطون قرآن منحصر به آن نیست و برای آن بطونی است که با دقیق‌ترین تحلیل نیز نمی‌توان آن را از آیه به دست آورد.

۳. همچنین اگر در معانی آیات مراتب طولی باشد و غیر از مرتبه اول سایر مراتب از بطون آیات به‌شمار آید، نسبی بودن بطون به معنایی که گذشت، بنابراین است که به هر بطنی به لحاظ معنایی که تحت آن است ظاهر یا ظاهر گفته شود و این شاهدهی ندارد، بلکه در فرضی که آن مراتب از بطون آیات باشد، صحیح نیست که به آنها ظاهر یا ظاهر گفته شود؛ همه آنها معانی باطنی و غیر ظاهرند، جز اینکه در بطنیت و خفای آنها مراتبی هست، خفا و بطنیت بعضی از بعض دیگر بیشتر است. همان‌طور که اگر آن مراتب را به لحاظ اینکه دلالت کلام بر آن طبق قواعد ادبی و اصول و عقلایی محاوره هرچند با تحلیل آشکار است، از ظواهر کلام به‌شمار آوردیم، هیچ‌یک از آن ظواهر را نباید به لحاظ مرتبه پیش از آن باطن نامید؛ همه آنها ظاهر هستند، لکن در ظهور آنها مراتبی هست. بعضی از مراتب پیش از مرتبه دیگر آشکار می‌شود. نسبی بودن برحسب فهم افراد - به این معنا که بعضی از مراتب ظاهر آیات برای افرادی که دارای صفای ذهن و درک صحیح و استعداد قوی بوده و پس از تحصیل مقدمات لازم ممارست بیشتری در فهم مفاد آیات داشته‌اند آشکار است، برای غیر آنان باطن است - انکارپذیر نیست و حتی می‌توان گفت تقسیم احکام و معارف قرآن به ظاهر و باطن، ویژه غیر را سخنان در علم (نبی اکرم و ائمه معصومین علیهم‌السلام) است، و گرنه برای آنان همه معارف و احکام قرآن ظاهر و آشکار است.

۴. هیچ یک از روایت «سبعة ابطن» و روایت جابر از نظر سند قابل اعتماد نیستند. روایت «سبعة ابطن» در کتاب *عوالی النالی* مرسل (بدون سند) از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده،^۹ و فیض کاشانی در مقدمه چهارم بدون سند با تعبیر «وعنه علیه‌السلام» و در مقدمه هشتم نیز بدون سند با تعبیر «و فی روایه اخری» آن را آورده،^{۱۰} و در *مستدرک سفینه البحار* نیز از *تفسیر صافی* نقل شده است^{۱۱} که اعتبار سندی نداشتن این نقل‌ها روشن است. روایت جابر

در تفسیر عیاشی که علامه آن را از آنجا نقل کرده، مرسل است و در محاسن برقی نیز که مسند است، سند آن به واسطه بشر یا شریس و ابشی ضعیف است؛^{۱۲} چون وثاقت وی ثابت نیست^{۱۳} و از نظر دلالت گرچه با توجه به عبارت «وللبطن بطن» در روایت جابر، و «لبطنه بطن الی سبعة ابطن» در روایت دیگر دلالت آن دو بر وجود مرتبه یا مراتب طولی برای باطن قرآن آشکار است و حتی روایت دوم بر تعدد مراتب بطون تا هفت مرتبه و روایت اول بر وجود مرتبه برای ظاهر قرآن نیز دلالت دارد، ولی در اینجا دو نکته شایان توجه است:

یک. از هیچ‌یک از این دو روایت استفاده نمی‌شود که بطن قرآن معنایی است که از تحلیل ظاهر آن به دست می‌آید و در طول آن است، بلکه در هر دو روایت ظاهر و بطن در عرض هم قرار گرفته و برای بطن در هر دو روایت و برای ظاهر در روایت جابر مرتبه بیان شده است. بلی، در روایت جابر به نقل دیگر عیاشی آمده است: «و للبطن ظهراً»^{۱۴} که از آن می‌توان استفاده کرد بطن قرآن مرتبه زیرین ظاهر آن است، ولی این نقل علاوه بر ارسال مبتلا به معارض است.^{۱۵}

دو. نسبی بودن بطون به معنایی که در کلام علامه است - که یک معنی نسبت به معنای فوق آن باطن و نسبت به معنای تحت آن ظاهر باشد - از هیچ‌یک از این دو روایت استفاده نمی‌شود. با توجه به توضیحی که در تأمل سوم بیان شد، وجه آن روشن است، بلکه در هر دو روایت بطن در مقابل ظاهر قرار گرفته است و از آن استفاده می‌شود باطن قرآن ظاهر آن نیست و به عکس.

بعضی از استادان در ذیل روایت حمران از روایات بسیاری که بر معانی طولی برای قرآن دلالت دارد خبر داده‌اند،^{۱۶} ولی با تتبع در روایات بطون غیر از مرسل «سبعة ابطن» و روایت جابر روایت دیگری یافت نشد که قابل استدلال برای طولی بودن معانی قرآن باشد. ممکن است برخی تصور کنند که روایت سکونی بر مدعای یاد شده دلالت دارد؛ از این‌رو، آن را نیز ذکر و بررسی می‌کنیم.

کلینی رحمه الله در کافی ضمن حدیث مفصلی از سکونی از امام صادق از پدرانش رحمهم الله از رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین روایت کرده است:

...فاذا التبت علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن.... وله ظهیر و بطن فظاهر حکم و باطنه علم ظاهره انیق و باطنه عمیق له نجوم و علی نجومه نجوم...^{۱۷}... پس وقتی که

فتنه‌ها مانند پاره‌های شب تاریک بر شما پوشیده و مبهم شد، به قرآن روی آورید... و برای آن ظهری و بطنی است. پس ظاهر آن حکم و باطن آن علم است. ظاهر آن نیکو و زیبا و باطن آن عمیق و ژرف است. برای آن ستارگانی است و بر ستارگانش نیز ستارگانی است... .

در سند این روایت از جهت نوفلی (حسین بن یزید) و سکونی (اسماعیل بن مسلم) بحث هست؛ زیرا برای هیچ‌یک از این دو راوی توثیق خاصی از رجال‌شناسان کهن - که احتمال حسی بودن در شهادت آنها هست - دیده نشده است و مجلسی - رحمه الله - در وصف سند روایت مزبور فرموده است: بنابر مشهور ضعیف است^{۱۸} ولی برای توثیق آن دو، اموری را ذکر کرده‌اند: ۱. هردو از رجال کامل الزیارات و تفسیر قمی هستند و مشمول توثیق عام ابن قولویه و قمی^{۱۹} ۲. شیخ طوسی درباره سکونی فرموده است: طائفه به روایتی از وی که در نزد آنان خلاف آن نباشد عمل کرده‌اند^{۲۰} و محقق در *المسائل الغریبه* او را توثیق نموده است؛^{۲۱} ۳. محدث نوری از اینکه فخر المحققین در کتاب *ایضاح* روایتی را که مشتمل بر نوفلی و سکونی است با تعبیر موثق یاد نموده است، شهادت به وثاقت آن دو را استفاده کرده و نقل روایت جمعی از بزرگان از نوفلی را موجب گمان به وثاقت وی دانسته است.^{۲۲} با توجه به این امور گروهی روایات مشتمل بر این دو را مقبوله می‌نامند. اما از نظر دلالت ممکن است به سه موضوع از این روایت بر طولی بودن معانی قرآن استدلال شود:

۱. «فظاهر حکم و باطنه علم»؛^۲ باطنه عمیق؛^۳ «له نجوم و علی نجومه نجوم». اما استدلال به جمله اول به این بیان است که گفته شود حکمی که ظاهر قرآن است، همان وجوب و حرمتی است که ظاهر آیات بر آن دلالت دارد و علمی که باطن قرآن است، مناط آن احکام است که از ظاهر آیات فهمیده نمی‌شود، بلکه از تحلیل آن احکام به دست می‌آید. پس باطن قرآن در طول ظاهر آن است، ولی این بیان ناتمام است؛ زیرا از کجا علمی که باطن قرآن است مناطی باشد که از تحلیل احکام به دست می‌آید؟! ممکن است مناط احکام نباشد بلکه علم دیگری باشد، یا اگر مناط احکام هم باشد، از تحلیل احکام به دست نیاید؛ بلکه از دلالت‌های باطنی قرآن که در عرض دلالت‌های ظاهر آن است استفاده شود.

اما استدلال به جمله دوم به این بیان است که عمیق بودن باطن دلالت می‌کند که معارف قرآن سطحی دارد که همان ظاهر آن است و عمقی دارد که باطن آن است. پس باطن در تحت ظاهر و در طول آن است، ولی این استدلال نیز تمام نیست؛ زیرا در طول ظاهر بودن باطن به این است که باطن از تحلیل ظاهر به دست آید؛ یعنی برای فهم باطن ابتدا ظاهر فهمیده شود و بعد باطن، ولی عمیق بودن باطن هیچ دلالتی ندارد که در طول ظاهر باشد و از تحلیل آن به دست آید ممکن است از قرآن دو معنی اراده شود که دلالت قرآن بر یکی از آنها آشکار باشد و به این ظاهر قرآن گفته شود و به معنای دیگر آن - که عمیق است یعنی برای فهم آن تعمق بیشتری لازم است و با فهم ساده قابل ادراک نیست - باطن قرآن گفته شود و از تحلیل معنای ظاهر به دست نیامده باشد؛ بلکه قرآن بر هریک از آن دو معنا دلالت مستقل داشته باشد. بلی، اگر ضمیر «باطنه» به «ظاهره» بر می‌گشت، دلالت می‌کرد که باطن آن در طول ظاهر آن است، ولی روشن است که ضمیر آن به خود قرآن بر می‌گردد.

اما استدلال به جمله سوم به این بیان است که گفته شود «له نجوم» یعنی برای آن مرتبه‌ای از معنی است که به لحاظ نورانی بودن به آن نجوم گفته شده است و بر نجوم آن نجومی است، یعنی بر آن مرتبه از معنای آن، مرتبه دیگری از معنی است، ولی دلیلی نداریم که منظور از نجوم مرتبه‌ای از معنای قرآن باشد. علامه مجلسی فرموده است شاید مراد از اینکه که برای قرآن ستارگانی و بر ستارگان آن ستارگانی است این باشد که در قرآن آیاتی است که بر احکام خدا دلالت می‌کنند و به وسیله آنها هدایت حاصل می‌شود و در قرآن آیات (دیگری) است که بر آن آیات دلالت می‌کند و آن آیات را توضیح می‌دهد یا منظور از نجوم سوم سنت است؛ زیرا سنت، قرآن را توضیح می‌دهد. یا منظور از آن ائمه علیهم‌السلام است که عالم به قرآن هستند یا معجزات است؛ زیرا آنها بر حقیقت بودن آیات دلالت می‌کنند^{۲۳} و این معنی اگر ظاهر نباشد دست‌کم احتمالی است که مانع از ظهور در معنای اول است و در نتیجه دلالت این جمله نیز بر طولی بودن معانی آیات ثابت نمی‌شود.

ناگفته نماند که فیض در *وافی* این روایت را ذکر کرده و به جای «نجوم» «تخوم» آورده است و در توضیح آن فرموده است تخوم جمع *تخُم* است و آن منتهای شیء است و بعد گفته است در بعضی از نسخ با نون و جیم (یعنی نجوم) ذکر شده است.^{۲۴} در *تفسیر عیاشی*

نیز به جای «نجوم»، «تخوم» هست^{۲۵} ممکن است کسی به تصور اینکه تخوم به معنای نهایت شیء از جهت عمق است، به این روایت طبق این نسخه بر طولی بودن معانی قرآن استدلال کند؛ ولی اولاً نسخه «تخوم» محرز نیست و ثانیاً تخوم به معنای نهایت شیء از جهت عمق نیست، زیرا در کتب لغت «تخوم» به انتهای زمین شهرها و قریه‌ها، مرز و حد فاصل بین دو شهر و دو قریه، علائم و حدود شهرها و قریه‌ها معنی شده است^{۲۶} و در هیچ‌یک از این معانی خصوصیت طولیت و عمق وجود ندارد و ظاهراً منظور فیض نیز از نهایت شیء همان نهایت عرضی است. پس این حدیث طبق این نسخه نیز بر طولی بودن معانی قرآن دلالت ندارد.^{۲۷}

نتیجه‌گیری

دیدگاه طولی و نسبی بودن بطون قرآن مستند قابل اعتمادی ندارد و مستندات آن ضعیف است و با صرف نظر از ضعف مستندات، اشکال عمده این دیدگاه شمول نداشتن آن نسبت به تمام معانی باطنی نقل شده در روایات است؛ زیرا بسیاری از معانی باطنی آیات که در روایات بیان شده است، طولی و نسبی نیست. برای نمونه، در برخی روایات، اهل بیت پیامبر ﷺ از معانی باطنی «الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا» (سبأ: ۱۸) و دانشمندانی که واسطه بین ایشان و مردم‌اند از معانی باطنی (قری ظاهره) به‌شمار آمده‌اند^{۲۸} و با هیچ تحلیلی نمی‌توان «اهل بیت» و دانشمندان واسطه بین آنان و مردم را مرتبه‌ای در طول معنای ظاهر آن دو کلمه بیان کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. دربارهٔ اقوال دانشمندان شیعه و سنی و دسته‌های مختلف روایات: ر.ک: علی‌اکبر بابایی، «باطن قرآن کریم»، معرفت، ش ۲۶ ص ۱۲-۸.
۲. برای اطلاع از پانزده دیدگاه و احتمال دربارهٔ ماهیت باطن قرآن ر.ک: همو، مکاتب تفسیری، ج ۲ ص ۱۱-۱۳.
۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۳۳ تا ۳۶.
۴. همو، المیزان، ج ۳ ص ۷۴-۷۵.
۵. ر.ک: همو، المیزان، ج ۴ ص ۳۵۳-۳۵۴.
۶. ر.ک: شیخ صدوق، کمال‌الدین، ص ۴۸۳، طوسی، الغیبة، ص ۳۴۶.
۷. برخی آن را به قریه‌های شام و برخی آن را به بیت‌المقدس تفسیر کرده‌اند (ر.ک: شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸ ص ۳۸۹).
۸. روایات بر این نکته دلالت دارند. علامه نیز به دلالت روایات بر این نکته اشاره کرده و فرموده است: و لو صحت الروایات لکان من اللازم ان یکون المراد بالتبیان الاعم مما یکون من طریق الدلالة اللفظية فلعل هناك اشارات من غیر طریق الدلالة اللفظية تكشف عن اسرار و خبايا لاسبیل للفهم المتعارف اليها (سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۲ ص ۳۲۵) به نظر می‌رسد در صحت این روایات جای تأمل نیست؛ زیرا افزون بر کثرت روایات که موجب وثوق خبری است روایت صحیح السند نیز در میان روایات وجود دارد؛ برای توضیح (ر.ک: علی‌اکبر بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۲ ص ۱۴۸-۱۵۰).
۹. ابن‌ابی‌جمهور الاحسایی، عوالی الثالی، ج ۴، ص ۱۰۷.
۱۰. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۵۹، ۳۱.
۱۱. نمازی شاه‌رودی، مستدرک سفینه البحار، ص ۴۵۵.
۱۲. احمد برقی، المحاسن، طبع طهران ص ۳۰۰.
۱۳. ر.ک: خویی، معجم رجال‌الحديث، ج ۳ ص ۳۲۲ رقم ۱۷۶۵، ج ۹ ص ۱۸ رقم ۵۷۰۸.
۱۴. محمدبن مسعود عیاشی، التفسیر، ج ۱ ص ۱۱ حدیث ۲.
۱۵. دربارهٔ معارض آن ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۹۲ ص ۹۵ حدیث ۴۸، ص ۹۱ حدیث ۳۷، برقی کتاب المحاسن ص ۳۰۰ (کتاب العلل حدیث ۵).
۱۶. ر.ک: شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۲۵۹، تعلیقه استاد مصباح.
۱۷. ر.ک: محمدبن یعقوب، کلینی، اصول کافی، ج ۲ ص ۵۹۹ (کتاب فضل القرآن حدیث ۲).
۱۸. ر.ک: محمدباقر مجلسی، مرآة‌العقول، ج ۱۲ ص ۴۷۸.
۱۹. ر.ک: خویی، معجم رجال‌الحديث، ج ۶، ص ۱۱۴.
۲۰. طوسی، عدة الاصول، ص ۵۶.
۲۱. ر.ک: تجلیل، معجم الثقات، ص ۱۷.
۲۲. محمد نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳ ص ۵۷۵.

-
۲۳. محمدتقی مجلسی، *مرآة العقول*، ج ۱۲ ص ۴۷۸.
۲۴. فیض کاشانی، *کتاب الوافی*، ج ۹ ص ۱۷۰۱-۱۷۰۲.
۲۵. محمدبن مسعود عیاشی، همان، ج ۱ ص ۲ حدیث ۱.
۲۶. فراهیدی، *العین*؛ ابن فارس، *معجم مقائیس اللغة*؛ فیومی، *المصباح المنیر*؛ فیروزآبادی، *القاموس المحیط*؛ صفی پور، *منتهی الارب*؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ طریحی، *معجم البحرین* واژه «تنخم»
۲۷. ر.ک: علی اکبر بابایی، «چیستی باطن قرآن از منظر روایات»، *علوم حدیث* ش ۴۲، ص ۲۷-۲۸.
۲۸. ر.ک: صدوق، *کمال الدین*، ص ۸۳، طوسی، *الغیبة*، ص ۳۴۶.

منابع

- ابن ابی جمهور الاحسائی، محمدبن علی، *عوالی الثالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة*، قم، سید الشهداء، ۱۴۰۵ ق.
- ابن فارس، احمد، *معجم مقانیس اللغة*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- بابایی، علی اکبر، «باطن قرآن کریم»، معرفت، ش ۳۶، سال هفتم ش ۹، آذر ۱۳۸۰.
- ____، «جیستی باطن قرآن کریم از منظور روایات»، *علوم حدیث*، ش ۴۲، سال یازدهم، ش ۱۴، زمستان ۱۳۸۵.
- ____، *مکاتب تفسیری*، ج ۲، قم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، ۱۳۸۶ ش.
- برقی، احمدبن محمدبن خالد، *المحاسن*، طهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۰ ق / ۱۳۳۰ ش.
- بروجردی، سیدحسین، *جامع احادیث الشیعه*، قم، المطبعة العلمية، ۱۳۹۹.
- تجلیل، ابوطالب، *معجم الثقات و ترتیب الطبقات*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- شیخ حر عاملی، محمدبن الحسن، *وسائل الشیعة*، تهران، المكتبة الاسلامية، ۱۴۰۳ ق.
- خویی، سیدابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، قم، مدینه العلم، ۱۴۰۹ ق.
- زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، مصر، المطبعة الخیریة، ۱۳۰۶.
- شیخ صدوق، محمدبن علی، *کمال الدین و تمام النعمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- ____، *معانی الاخبار*، قم، منشورات جامعة المدرسين، ۱۳۶۱ ش.
- صفی‌پور، عبد الکریم، *منتهی الارب*، بی‌جا، کتابخانه سنایی، بی‌تا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، بی‌جا، آخوندی، ۱۳۹۴ ق.
- ____، *قرآن در اسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۵۳ ش.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۹۸۵ م.
- شیخ طوسی، محمدبن الحسن، *الغیبة*، قم، موسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۱.
- ____، *عدة الاصول*، بی‌جا، موسسه آل‌بیت علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.
- ____، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- عیاشی، محمدبن مسعود، *التفسیر*، تهران، المكتبة العلمیه الاسلامیة، بی‌تا.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، بی‌جا، موسسه دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت، دار المعرفة، بی‌تا.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، *کتاب الوافی*، اصفهان، مكتبة الامام امیرالمومنین علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
- ____، *تفسیر الصافی*، قم، موسسه الهادی، ۱۴۱۹ ق / ۱۳۴۷ ش.
- فیومی، احمدبن محمد، *المصباح المنیر*، القاهرة، المطبعة الامیریة، قم، دارالکتب العلمیة، ۱۹۲۸ م.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول الکافی*، طهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م.
- ____، *مرآة العقول*، طهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش.
- نمازی شاهرودی، علی، *مستدرک سفینه البحار*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
- نوری، میرزااحسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، المكتبة الاسلامية، ۱۳۸۲ ق.

ملخص المقالات

ضرورة علم البديع في تفسير القرآن نظرة في تفسير الميزان

محمد عشايري منفرد*

الملخص

منذ قديم الزمان، علماء التفسير وعلوم القرآن يثيرون مسألة تعداد العلوم التي يرونها لازمة وضرورية في عملية التفسير. ولم يقتصر التعرض لهذه المسألة في كتب علوم القرآن، بل نستطيع أن نجدها أيضاً في مقدمة كثير من كتب التفسير.

وكان علم البديع هو أحد تلك العلوم التي تم التأكيد على اعتبارها لازمة وضرورية في علم التفسير. غير أن ما نشهده اليوم من وجود قطيعة إلى حد كبير بين تفسير القرآن وبين الجانب الجمالي للقرآني، لا بد من إعادة طرح هذه المسألة، وهي أن أثر علم البديع هل ينحصر في الجانب الجمالي للقرآن، أم أن له دوراً مؤثراً أيضاً في تفسير آياته؟

وهذا ما تسعى هذه المقالة إلى معالجته، لغرض التوصل إلى نتيجة واضحة حول مسألة الحاجة إلى علم البديع في علم التفسير، وذلك عن طريق تسليط الضوء على تفسير الميزان، لمعرفة المكانة التي يحتلها هذا العلم في الأسلوب التفسيري الذي يعتمد عليه العلامة الطباطبائي.

والنتيجة التي تتوصل إليها هذه المقالة هي أن علم البديع هو أحد ضرورات علم التفسير، وأن العلامة الطباطبائي كثيراً ما استفاد من هذا العلم في مقام تفسير آيات الله تعالى.

الكلمات المفتاحية: علم البديع، تفسير القرآن، تفسير الميزان، العلامة الطباطبائي، الجانب الجمالي، فن النظم والترتيب.

علم أصول الفقه ودوره في تفسير القرآن من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

حسن صادقي*

الملخص

يرى العلامة الطباطبائي أن لعلم أصول الفقه دوراً بارزاً وكبيراً في تفسير القرآن الكريم، وفي الكشف عن مضامينه ومقاصد الباري عز وجل من آياته وجمله. وفي مقالتنا هذه، تعرض الكاتب بأسلوب وصفي - تحليلي للحديث عن المجالات والموارد التي يبرز فيها تدخل علم أصول الفقه في تفسير القرآن، من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، مشيراً إلى مستوى تأثير مسائل أصول الفقه في التفسير، ومستعرضاً - بإيجاز - جملة من التطبيقات الأصولية ذات الطابع العملي والعيني في تفسير آيات الكتاب العزيز، ولا سيما في غير مجال ما يُعرف بـ آيات الأحكام، وكل ذلك - طبعاً - من رأي العلامة الطباطبائي. كما تبين هذه المقالة رأي السيد العلامة (ره)، وهو أن علم أصول الفقه يتدخل بشكل فعال وكبير في مجالات ثلاثة، هي: مباني التفسير، قواعد التفسير، ومصادر التفسير، وإن كان الأكثر تأثراً بعلم الأصول من بين هذه المجالات والفروع هو ما يتعلق بقواعد التفسير. الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، مباني التفسير، قواعد التفسير، ومصادر التفسير.

العرض الواقعيّ للقرآن وتأثيره في التفسير من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ (مع التأكيد على الأبعاد البلاغيّة)

محمد تقي زاده *

الملخص

تضمّنت آيات القرآن الكريم أصنافاً وأنواعاً من التعابير البلاغيّة، من قبيل: التشبيهات، والمجازات، والاستعارات. تحاول هذه المقالة التي بين أيدينا إثبات هذا الموضوع في آراء العلامة الطباطبائيّ، والإجابة عن الشبهات المطروحة في هذا المجال. فمن بين أقسام التشبيه نجد أنّ التشبيه الوهمي لا وجود له في القرآن الكريم، فلا صحّة للاذعاءات التي ادّعت - مثلاً - أنّ من هذا التشبيه ما ورد من تشبيه طلع شجرة الزقوم في جهنّم برؤوس الشياطين، أو تشبيه المجنون بمن مسّه الجنّ. كما أنّ المجازات والاستعارات القرآنيّة كلّها لها وجود في عالم الواقع، وهذا الوجود الواقعيّ - في الحقيقة - المعيار في صحّة أو خطأ استعمال المجاز والاستعارة. ومن بين أقسام المبالغة، اشتمل القرآن الكريم على قسمين: التبليغ، والإغراق؛ لإمكانهما عقلاً، بخلاف (الغلو) الذي هو فاقد للإمكان العقليّ، فإنّه لا وجود له في القرآن الكريم، وما قد يُدعى من الأمثلة له يمكن الجواب عنه. ومن جملة المظاهر البلاغيّة في القرآن: القصص القرآنيّة، التي ذهب بعض الباحثين إلى اعتبارها غير واقعيّة، نظراً لجنباتها التمثيليّة، ولكنّ كلامهم هذا مردود وباطل. الكلمات المفتاحية: التشبيه الوهمي، الاستعارات القرآنيّة، الإغراق، المبالغة، العلامة الطباطبائي.

اختلاف القاءات ودوره في التفسير من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ

محمد فاکر ميبدي*

الملخص

يحتاج تفسير القرآن - فيما يحتاج إليه من معلوماتٍ مسبقة - إلى تشخيص وتحديد القراءة التي أبلغها الرسول الأكرم ﷺ للآية، هذه القراءة التي - هي بنظر العلامة الطباطبائيّ - تكون مخفيةً ومخبأةً بين القراءات المختلفة التي وردت لها.

وعلى هذا الأساس، انطلق العلامة في عملية بحثٍ واستقصاء عن هذه القراءة بعينها واستخراجها من تلك القراءات المختلفة، ما أسفر بالنتيجة عن تأليف وتدوين كتابه القيم (الميزان في تفسير القرآن).

لا يرتضى العلامة دعوى تواتر القراءات، بل يرى ثبوتها بنحو الشهرة والاستفاضة، كما أنه لا يحصر القراءة الصحيحة في قراءة (عاصم)، وهذا ما يجعله يتعامل - باهتمام - مع سائر القراءات الأخرى، شريطة أن تتوفر في هذه القراءات خصائص ثلاث: صحة السند، وأن تكون جاريةً على وفق قواعد اللغة العربية، والمطابقة للرسم الثابت في المصحف.

وأما القرائن التي تنفع في ترجيح أن تكون هذه القراءة هي القراءة التي أبلغها النبي (ص)، فهي - من وجهة نظر العلامة - عبارة عن: الأفصحية، سياق الآيات، القواعد الصرفية، الانسجام مع مضامين الآيات، الدليل العقلي، وأيضاً الروايات.

كما يتمسك العلامة بالروايات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام)، والتي ورد فيها الأمر باتّباع المشهور من القراءات، ومن هنا، فهو لا يستفيد من القراءات المنسوبة إلى الأئمة (عليهم السلام) إلّا بوصفها مؤيداً، أو في مقام تفسير الآيات.

الكلمات المفتاحية: تفسير القرآن، العلامة الطباطبائيّ، القراءة، اختلاف القراءات، تفسير الميزان.

استقلالية القرآن في البيان ودور الروايات في التفسير من منظور العلامة الطباطبائي

مهدي رستم نژاد*

الملخص

لعلّ من أبرز وأهمّ المسائل الأساسية التي يتمّ تناولها عادةً في مباحث علوم القرآن: البحث عن الدور الذي تلعبه الروايات التفسيرية على صعيد فهم الآيات. وقد ذهب كثير من الباحثين إلى أنّ العلامة الطباطبائيّ حيث اعتمد بشكلٍ أساسيٍّ على طريقة تفسير القرآن بالقرآن، فهو لا محالة يعتقد باستقلالية القرآن واستغنائه في مقام التفسير عن الروايات الواردة.

غير أنّ هذا الكلام - مضافاً إلى أنّه لا ينسجم مع المسلك العمليّ الذي اتّخذه العلامة في تفسير الميزان - وقع محلاً للإشكال والاعتراض من قبل كثيرٍ من أبرز تلامذة العلامة. وفي هذه المقالة، ينطلق الكاتب - بعيداً عن جميع التصوّرات التي ذُكرت حول نظرية العلامة في هذه المسألة - للحديث بشكلٍ مباشر عن تصريحاته وكلماته التي أدلى بها حول دور ومكانة الروايات في تفسير الكتاب العزيز، ليتوصّل من خلال هذا البحث إلى النتيجة التالية، وهي أنّ كلمات العلامة في هذا المجال تتوزّع على محورين:

الأوّل: فيما يتعلّق باستقلالية ألفاظ القرآن في الدلالة على معانيها، يرى العلامة بطلان ما ذهب إليه الأخباريون من عدم كون القرآن مستقلاً في مقام الدلالة، ومن عدم ثبوت الحجّة لظواهره. ومن الواضح: أنّ بين هذا الكلام، وبين دعوى استقلالية القرآن في مقابل السنّة واستغنائه عنها، بوناً شاسعاً.

والثاني: إنّ العلامة عندما قال باستقلالية القرآن في بيان مراداته ومصاديقه، فهو لا يريد بذلك نفى الحاجة إلى بيان المعصوم عليه السلام، وإنّما مراده من ذلك: أنّ المعصوم عليه السلام إنّما يتصدّى لتفسير آيات القرآن لأجل بيان ما هو مراد من آيات القرآن ممّا لم تكن لنا القدرة على استكشافه وفهمه قبل ورود هذا البيان المعصوم عليه السلام.

الكلمات المفتاحية: استقلالية القرآن، تفسير القرآن بالقرآن، تفسير الميزان، العلامة الطباطبائيّ، دور الروايات في التفسير.

تعدد الوجوه وتوسعة معانى آيات القرآن الكريم في فكر العلامة الطباطبائي

حامد پوررستمی*

الملخص

يرى العلامة الطباطبائي أن لآيات القرآن الكريم وجوهاً معنائية عدة يمكن أن يُسلط عليها الضوء من ناحيتين: معرفة المعاني، ومعرفة المشاكل والأضرار. أما البُعد الأول، وهو معرفة المعاني وإيصالها، فإن الوجوه والبطون المعنائية أمور نسبية مرهونة بمتغيرات ترتبط بكل من المتن والمفسر. وأما بُعد معرفة الأضرار والمشاكل التي قد تواجه عملية التفسير، فهو ناظر إلى مسألة التفسير بالرأي، وشامل للعديد من الوجوه المعنائية المختلفة التي تبتنى على أسس وضوابط الفهم الصحيح، من غير أن تكون مستندة إلى أدلة عقلية أو عقلية. ففي رأي العلامة، أن التفسير بالرأي والخطأ على مستوى استخراج الوجوه المعنائية من الآيات، كل ذلك، ناجم عن عدم الضبط والإحكام لأسس التفسير وقواعده الصحيحة، والابتعاد عن تعاليم القرآن الكريم والعترة الطاهرة.

وفي فكر العلامة الطباطبائي، فإن القبول بفكرة اشتغال القرآن على وجوه عديدة ليس بمعنى كثرة القراءات وتعدد الاستنتاجات الممكنة من المتن - كما يميل إليه بعض مفكرى الغرب - وإنما هو ناظر إلى البُعدين المذكورين، بحيث يُصار إلى إدراك المعاني ومعرفتها، وتلافى المشاكل والأضرار، بالاعتماد على منهجية هادفة ومدروسة تراعى كافة الأصول والقرائن اللفظية والنقلية والعقلية.

الكلمات المفتاحية: تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، الوجوه المعنائية، بُعد إدراك المعاني، بُعد معرفة المشاكل والأضرار وتلافيها.

طوليّة ونسبيّة بطون القرآن قراءة في فكر العلامة الطباطبائيّ

على أكبر بابايي*

الملخص:

تعدّ مسألة التعرّف على بطون القرآن (المعاني الباطنيّة للقرآن)، ماهيّةً وكيفيّةً، من أهمّ المباحث الهامة والمؤثّرة في مسائل علوم القرآن. وفي هذه المقالة، استفاد الكاتب من كتاب (القرآن في الإسلام)، ومن بعض المباحث الواردة في تفسير الميزان، لإثبات أنّ العلامة الطباطبائيّ كان يميل إلى القول بأنّ بطون القرآن طوليّة ونسبيّة. وفي بداية البحث حاول الكاتب توضيح وبيان هذه النظريّة استناداً إلى عباراتٍ اقتبسها من الكتابين، ليخلص إلى محاكمة ما أورده البعض على هذه النظريّة من ملاحظات وتعليقات على ضوء ما أثبتته العلماء وأهل التحقيق. الكلمات المفتاحيّة: باطن القرآن، العلامة الطباطبائيّ، البطون الطوليّة للقرآن، نسبيّة بطون القرآن، الميزان، القرآن في الإسلام.

**A Study of the Internal Aspects of the
Quran in terms of their being Hierarchical and Relative from the
Viewpoint of Allama Tabatabai**

*Ali Akbar Babai**

Abstract

One of the important issues in Quranic studies that influences understanding and interpreting the Quran is knowing the nature and quality of the internal meanings of the Quran. Allama Tabatabai – as understood from his statements in “Quran in Islam And Al- Mizan- considers the internal aspects or meanings of the Quran hierarchical and relative. The present article first presents his view about the hierarchical and relative nature of the internal meanings of the Quran based on quotations from the above mentioned books. Then certain comments on Allama’s view are put before thinkers and researchers for judgment and evaluation.

Keywords: internal aspect of the Quran, Allama Tabatabai, hierarchical internal meanings of the Quran, relativity of the internal meanings of the Quran, al- Mizan, Quran in Islam

* Assistant Professor *Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

quranmag@qabas.net

Received: 2011/11/20 **Accepted:** 2012/4/23

**Semantic Extension and Semantic
Nuances of Quranic Verses in the Thought of Allama Tabatabai**

*Hamed purrostami**

Abstract

According to Allama Tabatabai, Quranic verses have semantic nuances extending in two fields: semantic and pathological. Semantically various semantic nuances are a relative issue depending on variables relevant to the text and the interpreter. In the pathological field, however, we face the issue of interpretation based on personal opinion embracing various semantic nuances not relying on correct rules and principles of understanding nor on rational or textual arguments. According to Allama, interpretation based on personal opinion and presentation of undue semantic nuances for the verses originate from lack of applying correct exegetical rules and foundations and being far from the teachings of the Quran and the Household of the Prophet. According to Allama, the Quran being liable to various meanings does not support the plurality of readings and conceptions from the same text- as some western scholars suppose. Rather, it is based on two aspects i.e. semantic and pathological, the acceptance of the former and negation of the latter are the result of a methodological process based on verbal, textual, and rational contexts.

* Assistant Professor, Tehran University (Pardis Qom)

purrostami@ut.ac.ir

Received: 2011/10/22 **Accepted:** 2012/2/29

**Independence of the Quran in Communication
of its Messages and the Role of Traditions in Exegesis from the
Viewpoint of Allama Tabatabai**

*Mahdi Rostamnejad**

Abstract

One of the most essential issues in Quranic studies is study of the extent of contribution of exegetical traditions in the process of understanding Quranic verses. A good number of scholars hold that Allama Tabatabai- taking the exegetical method of interpreting the Quran by the Quran- believed in the Quran as a text independent and self sufficient in its interpretation, hence no need to traditions in this field. In addition to its inconsistency with the practical approach of Allama in Al- Mizan, this statement is rejected by a large number of his outstanding students. Regardless of all justifications concerning Allama's view, presenting quotations of Allama on the role and position of traditions in interpreting the verses, the author has come to the conclusion that Allama's statements in this regard are in two different contexts: The first context is that of the independence of the Quran in its literal or verbal meaning rejecting Akhbaryyya's claim on dependency of the Quran on other sources for its signification and interpretation, hence rejecting the authority of its literal meanings and its external aspects. It is quite clear that this statement is far apart from independence of the Quran from the Sunnah. The second context is that of the independence of the Quran in stating its intents and extensions. Thus his purpose is not denying the need to the explanation of the infallible, but confirming the fact that whatever the infallible says in the process of interpretation of the verses is the same as that stated in the Quran though we may not have the capacity of understanding it before the explanation or clarification of the infallible.

Keywords: independence of the Quran, the Quran, Sunnah, Al- Mizan commentary, Allama Tabatabai, authority

Keywords: interpretation of the Quran, Allama Tabatabai, semantic nuances, semantic aspect of meaning, pathological aspect of meaning

* Assistant Professor Jame'at al-mustafa al-Alamiyah

rostamnejad1946@gmail.com

Received: 2011/11/11 **Accepted:** 2012/3/3

Variant Readings and their Role in Interpretation from the Viewpoint of Allama Tabatabai

*Mohammad Faker Meibodi**

Abstract

One of the prerequisites of interpretation of the Quran is having access to the reading communicated by the holy prophet. Allama seems to believe that this type of reading is hidden among other variants. Thus he has paid attention to variant readings in order to restore the authentic one and taken it into consideration in authoring Al-Mizan. Rejecting the theory of successive narration of readings and considering them the only dominant ones, and not confining the authentic reading to Asim's, he takes other readings into account too. According to Allama, there are three characteristics available in these readings: validity of the chain of transmission, following Arabic grammatical rules, and conformity with calligraphy of the codex. According to Allama, the evidence leading to restoration of the reading recognized by the holy prophet are more eloquency, context of the verses, morphological rules, consistency with the general idea of the verses, rational arguments, and traditions. Relying on the traditions of the infallible, Allama believes that they have ordered following the well known and dominant reading. Thus he relies on the readings attributed to the Infallible Imams only in supporting his own opinions or in interpreting the verses.

Keywords: exegesis of the Quran, Allama Tabatabai, reading, variation of readings, Al- Mizan Commentary

* Associate Professor Jame'at al-mustafa al-Alamiyah

m_faker@miu.ac.ir

Received: 2011/8/7 **Accepted:** 2012/3/11

**Realism of the Quran and its Influence on
Exegesis from the Viewpoint of Allama Tabatabai
(with especial focus on rhetorical aspects)**

*Mohammad Naghibzadeh**

Abstract

The holy Quran in its rhetorical expressions such as similes, figurative expressions and metaphors intends conveying the reality. To prove this claim, the present article takes Allama Tabatabai's view into account and responds to the spurious arguments in this regard. Among all types of simile, imaginative simile is not used in the Quran and its alleged examples such as likening spathes of *Zaqqum* tree to devils' heads and likening the insane to those captured by Jinn are not true instances of this type of simile. Quranic metaphor and figurative expressions have their evidence in the external and real world and the same fact is the criterion for validity or invalidity of using figurative expressions or metaphors. Among different types of hyperbole, its two types of conveyance and exaggeration which are rationally possible are found in the Quran. However, overstatement (*ghuluww*) being rationally impossible is not found in the Quran and the alleged examples can be rejected. Another manifestation of rhetoric in the Quran is Quranic narratives which certain authors have considered unreal because of their allegorical form. However, their statement is not acceptable.

* Assistant Professor, IKI

Naghibzadeh@Anjomedu.ir

Received: 2011/10/30 **Accepted:** 2012/4/18

Role of Principles of Jurisprudence in the Exegesis of the Quran from the Viewpoint of Allama Tabatabai

*Hasan Sadeghi**

Abstract

According to Allama Tabatabai, the discipline of principles of jurisprudence has a big and significant role in the exegesis of the Quran and reaching the divine meaning and intent through the words and sentences of the holy Quran. Taking a descriptive and analytical method, the present article aims at presentation and explanation of the instances and the extent of the contribution of the principles of jurisprudence in the exegesis of the Quran according to Allama Tabatabai. This article states the instances and the significance of the role of the principles of jurisprudence in exegesis and certain practical and objective usages of this discipline in the exegesis of the Quran particularly in verses other than those concerning practical regulations mentioned in Al- Mizan. According to Allama Tabatabai, the principles of jurisprudence contributes to exegesis in three parts: foundations of exegesis, rules of exegesis, and sources of exegesis. However, the biggest role goes to the rules of exegesis.

Keywords: principles of jurisprudence, exegesis of the Quran, Allama Tabatabai, foundations of exegesis, rules of exegesis, sources of exegesis

* A.M of Exegesis

sadegi114@gmail.com

Received: 2011/9/25 **Accepted:** 2012/4/11

Abstracts

Necessity of Rhetoric in Exegesis of the Quran with a Glance at Al- Mizan Commentary

*Mohammad Ashayeri Monfared**

Abstract

Since the early centuries of Islam one of the big concerns of Muslim scholars in interpretation and Quranic studies has been enumerating the necessary disciplines towards exegesis of the Quran. This issue has been dealt with in the introductions of most of commentaries as well as the works concerning Quranic sciences. It has been emphasized on rhetoric as one of the disciplines necessary for exegesis of the Quran. However, nowadays there is a serious argument about the distinction between exegesis of the Quran and aesthetics. Therefore the question arises whether rhetoric has its role merely in aesthetics or has its contribution to the exegesis of the Quran. Studying this topic towards reaching a clear result about the necessity of rhetoric towards interpretation of the Quran, the present article attempts to survey Al-Mizan Commentary and locate the position of rhetoric in the exegetical method of Allama Tabatabai. It will conclude that rhetoric is one of the necessary disciplines towards exegesis of the Quran and Allama has benefitted from this discipline in the process of interpreting divine verses.

Keywords: discipline of rhetoric, exegesis of the Quran, Al Mizan Commentary, Allama Tabatabai, aesthetics, study of figures of speech

* Graduate of Qom Seminary

m.ashaiery@gmail.com

Received: 2011/8/7 **Accepted:** 2012/3/11

Table of Contents

Necessity of Rhetoric in Exegesis of the Quran with a Glance at Al-Mizan Commentary / Mohammad Ashayeri Monfared	7
Role of Principles of Jurisprudence in the Exegesis of the Quran from the Viewpoint of Allama Tabatabai / Hasan Sadeghi	35
Realism of the Quran and its Influence on Exegesis from the Viewpoint of Allama Tabatabai (with especial focus on rhetorical aspects) / Mohammad Naghibzadeh	65
Variant Readings and their Role in Interpretation from the Viewpoint of Allama Tabatabai / Mohammad Faker Meibodi	93
Independence of the Quran in Communication of its Messages and the Role of Traditions in Exegesis from the Viewpoint of Allama Tabatabai / Mahdi Rostamnejad	121
Semantic Extension and Semantic Nuances of Quranic Verses in the Thought of Allama Tabatabai / Hamed purrostami	145
A Study of the Internal Aspects of the Quran in terms of their being Hierarchical and Relative from the Viewpoint of Allama Tabatabai / Ali Akbar Babai	171

In the Name of Allah

Qurān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.4, No.2

Fall & Winte 2011-12

Director-in-charge: Iam Khomeini Education and Research Institute

Managing Director and Editor-in-chief: Mahmūd Rajabī

Deputy Editor-in-Chief: Ali Awsat Baqiri

Translation of Arabic Abstracts: *Syeed Kamal Masoud Zabih.*

Translation of English Abstracts: *D.r Mahmud Karimi.*

Editorial Board:

Hujjat al-Islam Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati \ *Professor, Tehran University*

Ayatullah Mahmūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Alī Akbaī Babai \ *Assistant Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Fathullah NajjarZadigan \ *professer, Tehran University, Qom Pardis*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Riza Jabbari \ *Associate professor, , IKI.*

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Associate Professor, Qum University*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Baqir Saīdī Roshan \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafi \ *Assistant Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Awsat Baqiri \ *Assistant professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Hamīd Aryān \ *Assistant Professor, IKI.*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd., Qum, Iran

Tel: +982512113474

Fax: +982512934483

Box: 37185-4333

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

E-mail: Quranmag@Qabas.net
