

قرآن شناخت

سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این نشریه، 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، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و سردبیر

محمود رجبی

جانشین سردبیر

مجید شمس کلاهی

مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

عضای هیئت تحریریه

سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه قم

امیررضا اشرفی

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حمید آریان

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵) / دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

پایامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. 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.
5. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
6. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری 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 این‌گونه 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.
1. 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.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. 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.
 4. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 5. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت 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.
 6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج. یادآوری

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

فهرست مطالب

تحلیلی تازه از تعامل معناشناسی و تفسیر قرآن به قرآن با الهام از دیدگاه ایزوتسو / ۵

که حامد ساجدی / ابوالفضل ساجدی

تفسیر موضوعی در «بحارالانوار» / ۲۷

که سمیه منتظر / حسن طارمی راد / منصور پهلوان

واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن کریم: نحوه اثبات و ادله / ۴۳

که محمدرضا امین / احمد واعظی

بررسی پیش‌گویی قرآن بر اساس قرائات گوناگون آیات ابتدایی سوره روم / ۶۷

که اسماعیل سلطانی بیرامی / که محمد امیدیان

بررسی و نقد دیدگاه ریپین درباره خاستگاه و کارکرد اختلاف قرائات / ۹۱

که سمیه جعفری کلهرودی / نصرت نیلساز

تبارشناسی فکری - مذهبی نظام نیشابوری / ۱۱۵

احمد محمدی مجد

ملخص المقالات / ۱۳۵

۱۴۶ / Abstracts

تحلیلی تازه از تعامل معناشناسی و تفسیر قرآن به قرآن با الهام از دیدگاه ایزوتسو

sajedi2@gmail.com

کامد ساجدی / دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن

ابوالفضل ساجدی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۱۸

چکیده

«معناشناسی»، از علوم نوپا در دنیای غرب است که از زیرشاخه‌های زبان‌شناسی به شمار می‌آید و به دنبال فهم بهتر معنای سخن است. این علم در پی کشف سازوکارهای معنا با روشی علمی است. یکی از این نگاه‌های نو و کارآمد، نگاه معناشناسانه قرآن پژوه ژاپنی، توشیهیکو ایزوتسو، است. وی با به‌کارگیری معناشناسی قومی در متن قرآن، عملاً گونه‌ای از تفسیر «قرآن به قرآن» را عرضه کرده است. با این حال، دیدگاه وی دچار کاستی‌ها و ابهاماتی است. در واقع، وی تنها گام‌های اولیه را آغاز کرد و اکنون لازم است قدم‌های بعدی و تکمیلی طی شود. مقاله حاضر با روش «تحلیلی - توصیفی» درصدد رفع نقاط ابهام این فرضیه و بسط و تکمیل آن است تا با رسیدن به یک معناشناسی تکامل یافته، بیشتر و دقیق‌تر تفسیر قرآن را یاری کند. نوشتار پیش رو پس از پیرایش مبانی معناشناسی قومی، از دو عنصر «نسبیت زبانی» و «ترجمه‌ناپذیری» به مباحث «روش شناختی» می‌پردازد. ایزوتسو از تأثیر جهان‌بینی متکلم در فهم معنای واژگان سخن گفته است. در ادامه، نشان می‌دهد که می‌توان جهان‌بینی متکلم را به پنج ساحت تقسیم کرد تا تعامل جهان‌بینی و زبان بهتر و دقیق‌تر فهم شود. در مجموع، می‌توان گفت: توجه به پنج جهان‌بینی قرآنی را باید در فهم واژگان این کتاب دخیل دانست: جهان‌بینی تصدیقی در عرض معنای واژه؛ جهان‌بینی تصدیقی در طول معنای واژه؛ جهان‌بینی ترسیمی؛ جهان‌بینی تصویری؛ و جهان‌بینی لفظی.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن به قرآن، معناشناسی قومی، ایزوتسو، جهان‌بینی، متکلم.

مقدمه

از روش‌های تفسیر قرآن، که توجه مفسران، به ویژه مفسران معاصر را به خود جلب کرده، تفسیر «قرآن به قرآن» است. به‌طور خاص، می‌توان علامه طباطبایی را طلایه‌دار این نهضت دانست. گرچه این روش تفسیری از وی زاده نشد، اما با تلاش‌ها و ابتکارات تفسیری او، پر و بال گرفت و سر زبان‌ها افتاد. گرایش و عنایت به این روش تفسیری تا جایی پیش رفته است که امروز مهم‌ترین روش تفسیری شمرده می‌شود و در فواید و ضوابط آن قلم‌ها زده می‌شود. از سوی دیگر، آشنایی با علم معناشناسی، می‌تواند کمک شایانی به این روش تفسیری برساند.

در باب نقش معناشناسی در تفسیر قرآن و اینکه کدام سبک معناشناسانه با متن قرآنی سازگار است و به کار مفسر می‌آید، تحقیقاتی عرضه شده است (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۰؛ پاکتچی، ۱۳۸۷). «معناشناسی قومی» و به‌طور خاص، سبک ایزوتسو نیز مطرح‌نظر محققان بوده است (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۴) در این تحقیقات، به توضیح و تبیین و گاه نقد و بیان نقاط مثبت و منفی سبک وی اکتفا شده است. این مقدار کافی نیست. می‌توان با اصلاح و بسط و تکمیل سخن وی، گامی تازه در جهت تفسیر قرآن برداشت. بدین‌منظور، مقاله حاضر ابتدا تحلیلی نوین از «معناشناسی قومی» طرح می‌کند که به صورت تفصیلی و نظام‌یافته در سخن طرفداران این سبک معناشناسی یافت نمی‌شود. در گام بعدی، این تحقیق تفکیک پنج لایه جهان‌بینی را پیشنهاد می‌دهد. پژوهش پیش رو علاوه بر ارائه یک تحلیل معناشناختی نوین، سعی کرده است تناظری بین مفاهیم برخاسته از علوم زبان‌شناختی غربی و زبان‌شناسی اسلامی ایجاد کند. زبان‌شناسان غربی از فرهنگ واژگانی و اصطلاحاتی بهره‌جسته‌اند که با اصطلاحات رایج بین مفسران اسلامی همخوانی و هم‌زمانی ندارد. برای آنکه زبان‌شناسان اسلامی بهتر بتوانند با علوم همچون معناشناسی ارتباط برقرار کنند و جایگاه آن را در جغرافیای علوم اسلامی بیابند، یافتن معادل‌های علمی اصطلاحات معناشناسی در علوم اسلامی ضروری است.

در ادامه، ابتدا ساحت‌های تفسیر قرآن به قرآن را مطالعه می‌کنیم تا نشان دهیم دیدگاه معناشناختی ارائه شده به کدام یک از این ساحت‌ها کمک می‌کند. سپس به تعریف «معناشناسی» و رابطه معناشناسی و تفسیر می‌پردازیم. قدم بعد ارائه تحلیلی نو از معناشناسی قومی خواهد بود. در نهایت، شیوه معناشناختی پیشنهادی خود را، که تکمیل یافته شیوه ایزوتسو است، بیان می‌کنیم.

ساحت‌های کاربرد تفسیر قرآن به قرآن

برای فهم شایسته جایگاه یک دیدگاه معناشناسی در تفسیر قرآن به قرآن، ابتدا باید کارکردهای گوناگون تفسیر قرآن به قرآن را به نیکی بشناسیم. پیش از ورود به این وادی، باید بدانیم که رویکردهای متعددی نسبت به روش تفسیر «قرآن به قرآن» مطرح است که برخی از آنها منجر به «قرآن‌بسندگی» به معنای نفی هرگونه مراجعه به روایات در فهم قرآن می‌شود. از جمله، *ابوزید دمنه‌وری*، صاحب کتاب *الهدایه و الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن* و *سیدابوالفضل برقی* متمایل به این دیدگاه بوده‌اند. این رویکرد به تفصیل نقد شده و قابل پذیرش نیست (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۶۹؛ احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱ و ۲۸۸ و ۲۸۹؛ الاوسی و میرجلیلی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹-۱۸۲). در مجموع، می‌توان گفت: بیشتر تفاسیر بیان شده در باب تفسیر «قرآن به قرآن»، در یک نقطه مشترکند و آن استفاده حداکثری از قرآن در تفسیر است. مبنای مقاله حاضر نیز همین نقطه مشترک است.

با توجه به آنچه گفته شد عرصه‌های به‌کارگیری روش تفسیر «قرآن به قرآن» را می‌توان این‌گونه برشمرد:

نخست. تفسیر گزاره‌های قرآنی به گزاره‌های قرآنی دیگر

در این شیوه، گاه به استناد سیاق آیات سابق و لاحق و گاه با تأمل در آیات قرآنی دیگری، که به همین موضوع یا واقعه پرداخته‌اند و یا به هر نحو به این آیه ارتباطی دارند، به قراین متصل و منفصلی دست می‌یابیم که دارایی ما را در فهم معنا و مراد از یک گزاره قرآنی و یا حتی قرائت صحیح آن، افزایش می‌دهند. قراین به دست آمده ممکن است فقط در تفسیر همان یک آیه به کار بیایند و در نتیجه، برای تفسیر آیات دیگر، نیاز به قراین جدیدی داشته باشیم، و ممکن است آن قراین، عام و مشترک و در تفسیر آیات دیگر نیز قابل استفاده باشند.

دوم. تفسیر واژه‌های قرآنی به واژه‌های دیگر و گزاره‌های قرآنی

در این سبک، چنین فرض می‌شود که یک واژه خاص، جدا از گزاره‌ای که به آن تعلق دارد، در سایه کاربردهای قرآنی، می‌تواند بار معنایی خاصی را حمل کند که با تأمل در موارد استعمال آن، قابل کشف است. نتیجه به دست آوردن این بار معنایی تنها فهم یک گزاره خاص قرآنی نیست، بلکه در شناخت هر گزاره‌ای که این واژه در آن ظهور کرده است، باید به باری که بر شانه آن واژه سنگینی می‌کند نیز توجه شود. در واقع، باید گفت: تفسیر واژگانی از پیش‌نیازهای تفسیر گزاره‌ای است.

سوم. تفسیر روش‌های قرآنی با بررسی مصادیق به‌کارگیری آنها

در این رویکرد، همان پیش‌فرض و روش و هدفی که برای واژه‌های قرآنی در بند سابق مطرح شد، برای روش‌ها و سبک‌های بیانی قرآن در نظر گرفته می‌شود. برای نمونه، کسی که در پی یافتن نکته «التفات از تکلم به غیاب» در قرآن است، اگر به بررسی و کنار هم گذاشتن موارد گوناگون این نحوه از التفات بپردازد و به دنبال کشف نکته بلاغی واحدی باشد که در پس بیشتر این التفات‌ها پنهان بوده، از این رویکرد تفسیری استفاده کرده است.

گفتنی است بیشتر کسانی که تفسیر «قرآن به قرآن» را شرح و بسط داده و نمونه و مثال برایش آورده و گستره آن را نام برده و شماره اقسامش را حتی تا ده قسم نیز بالا برده‌اند، جملگی ناظر به قسم اول از سه قسم یاد شده بوده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۲۸؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲-۲۵؛ ذهبی، بی‌تا، ص ۳۸-۴۴؛ متولی، ۱۴۲۰، ص ۵۶-۶۴؛ رستمی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵-۱۳۳؛ ابوطبره، ۱۳۷۲، ص ۶۹-۷۵)؛ اما به‌طور قطع، باید گفت: دو حوزه اخیر نیز از عرصه‌های تفسیر «قرآن به قرآن» بود و عملاً مطمح نظر حامیان این رویکرد است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۷ و ۱۳۸؛ همان، ج ۴، ص ۵۲).

به‌هرحال، رویکرد معناشناسی پیش‌رو در میان این سه میدان، در مجال میانی جولان می‌دهد. برای آنکه نقش دیدگاه معناشناسی حاضر در تفسیر واژه‌های قرآنی آشکار شود، لازم است پس از تعریف علم «معناشناسی»، یافتن جایگاه آن در میان علوم مشابهش و بررسی رابطه آن با تفسیر، این دیدگاه را تبیین کنیم.

معناشناسی و تفسیر

«معناشناسی»، مطالعه معنا (معنای زبان) با روشی علمی (مبتنی بر مشاهده عینی) (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۲۲) و مبتنی بر دیدگاهی بنیادین است. در واقع، معناشناس به قواعد کلی حاکم بر معانی و کشف روابط بین معانی می‌پردازد و اصولی را برای درک و کشف معانی پیش‌می‌نهد.

مقصود از «معناشناسی» در اینجا، معناشناسی زبانی است که به شناخت معنای زبان و ویژگی‌های آن می‌پردازد. بنابراین، دو نوع معناشناسی دیگر از بحث ما خارج است: یکی «معناشناسی فلسفی» که به هستی‌شناسی معنا و تحلیل فلسفی معنا می‌پردازد؛ دیگری «معناشناسی منطقی» که معنای عبارت‌ها را در چهارچوب قواعد منطقی بررسی می‌کند و صحت و سقم جملات زبان را با توجه به موقعیت آن در جهان خارج تعیین می‌نماید و بخشی از منطق ریاضی است (کریمینز، ۱۹۹۸، ص ۷۸۵۳؛ صفوی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳). چيستی معنا هر چند زیرمجموعه «معناشناسی فلسفی» قرار می‌گیرد، ام از آن رو که در نگرش‌های معناشناسی زبانی تأثیرگذار است، موضوع توجه معناشناسان زبانی قرار گرفته است.

«تفسیر» را اگر فرایندی بدانیم که مفسر بر روی آیات قرآن انجام می‌دهد و طی آن معنا و مراد آیات را کشف می‌کند (طباطبایی، ۱۷۱۴ق، ج ۱، ص ۴؛ معرفت، ۱۸۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴)، با معناشناسی چند تفاوت خواهد داشت:

الف. تفسیر به دنبال مراد و مقصود است (هرچند برای رسیدن به مقصود، ابتدا باید معنا را بیابد)، و معناشناسی به دنبال معنا و مدلول و مقصود اقتضایی (هرچند برای رسیدن به آن، توجه به جهان‌بینی و اعتقاد متکلم را لازم بداند). این تفاوت همان تفاوتی است که بین معناشناسی و هرمنوتیک مطرح است.

ب. معناشناسی آنگاه که به گزاره‌ها می‌پردازد، موضوعش جمله است و موضوع تفسیر پاره‌گفتار. رابطه پاره‌گفتار و جمله از نوع مصداق و کلی است. معناشناس اگر معنای عبارتی را بررسی می‌کند موضوع تحت بررسی او آن عبارت به عنوان یک مصداق جزئی، که در زمان خاصی از گوینده خاصی صادر شده (پاره‌گفتار)، نیست، بلکه از آن عبارت به عنوان نمونه‌ای از یک هستی تعمیم یافته و انتزاعی‌تر، یعنی جمله بحث می‌کند (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۲۴ و ۲۵). البته در این انتزاع و کلی‌سازی، ممکن است خصوصیات متکلم و شرایط و محیط تکلم نیز به صفتی کلی برای آن جمله تبدیل شوند.

ج. هرچند در تفسیر نیز به معنای واژگان پرداخته می‌شود، اما این به عنوان پیش‌نیاز تفسیر است، نه هدف مفسر، برخلاف معناشناس که معنای واژگان یکی از اهداف تحقیق اوست.

بنابراین، باید گفت: تفسیری که زبینه قرآن است تفسیری معناشناسانه و یا تفسیریمبنتی بر معناشناسی است. این سخن به معنای تنزل دادن ارزش تفاسیر علمای اسلام نیست. چه بسا بسیاری از تفاسیر اندیشمندان اسلامی به معنای واقعی معناشناختی باشد، بدون اینکه چنین اسمی را یدک بکشد. به طور خاص، در منطق اسلامی و بسیار بیشتر و گسترده‌تر در علم اصول فقه، به مباحث معناشناسی پرداخته شده و مفسران تا حد زیادی مجهز به این دو علم بوده‌اند (اختیار، ۱۳۴۸، مقدمه و پیشگفتار؛ ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۲۶ و ۳۸؛ پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰-۱۵۲).

معناشناسی قومی

جایگاه علم معناشناسی و رابطه آن با تفسیر و ساحت‌های تفسیر «قرآن به قرآن» در سطور پیشین بیان شد. همچنین اشاره شد که دیدگاه معناشناسی حاضر در حوزه تفسیر «قرآن به قرآن واژگانی» قرار می‌گیرد. تشریح این سخن با تبیین دیدگاه معناشناختی قومی میسر می‌شود.

در این نوشتار، مجال آن نیست که دیدگاه‌های گوناگون معناشناسان بسط داده شود. بدین‌روی، تنها به دیدگاه‌هایی توجه می‌کنیم که مستقیماً در فهم روش و نگاه مقاله حاضر کمک‌کار باشد.

در این مکتب، بین زبان یک ملت از یک سو، و فرهنگ و جهان‌بینی آن قوم از سوی دیگر، پیوند برقرار می‌شود. هومبولت، که از پیش‌گامان این مکتب است، می‌گوید: گفتار و سخن هر ملتی، روح آن ملت است. روح هر ملت، گفتار و سخن آن ملت است. هر زبانی حاصل گذشته خویش است. معناها در پس مقوله‌بندی‌های اهل زبان شکل می‌گیرند و این مقوله‌بندی‌ها مبتنی بر فرهنگ و تجربه‌های آن قوم است (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰). وایسگریبر نیز بر لزوم تعامل زبان‌شناسی و مردم‌شناسی تأکید می‌کند. وی معتقد است: هر زبانی جهان‌بینی ویژه خود را داراست و اختلاف اصلی زبان‌ها در عمق جهان‌بینی متکلمان آن ریشه دارد (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱).

معناشناسان قومی بر رابطه زبان و فرهنگ تأکید کرده‌اند و آن را در قالب‌های گوناگونی تبیین کرده‌اند، اما تحلیل دقیقی از سازوکار تأثیرگذاری فرهنگ بر زبان ارائه ندهاده‌اند. نبود تحلیلی دقیق موجب شده است معناشناسان قومی به افراط کشیده شوند و لوازم نادرستی را بر این دیدگاه بار کنند. در ادامه، تحلیلی نوین از فرایند تأثیرپذیری زبان از فرهنگ مطرح می‌شود و در نتیجه، نادرستی آن لوازم آشکار می‌شود.

۱. تحلیلی نوین از معناشناسی قومی

معناشناسی قومی در واقع تفاوت معناها و مدلول‌های زبانی انسان‌های متعلق به فرهنگ‌های مختلف را برجسته می‌کند. حتی اگر دو قوم از نظام نشانه‌ای واحدی برخوردار باشند (مثلاً هر دو فارسی زبان باشند)، اگر اختلاف در جهان‌بینی داشته باشند، زبان‌های متفاوتی دارند؛ یعنی نشانه‌های یکسان نزد این دو قوم معناها و مدلول‌های متفاوتی را نشانه رفته‌اند. تفاوت معناهای زبانی می‌تواند در سه مرحله ذیل رخ دهد:

الف. تفاوت تصویرها پیش از نشانه‌گذاری آنها؛

ب. تفاوت تصویرها حین نشانه‌گذاری آنها؛

ج. تفاوت تصویرها پس از نشانه‌گذاری آنها.

برای تبیین تفاوت نوع الف تحلیل ذیل می‌تواند مفید باشد:

۱. تصورات از دل تصدیقات و سنجش بین آنها بیرون می‌آید. در بدو نظر، چنین می‌نماید که تصدیق فرع بر تصور است؛ زیرا تصدیق مربوط به قضیه‌ای است مرکب از موضوع و محمول و بدیهی است که درک یک مرکب فرع درک اجزای آن است. اما اگر «تصدیق» را به معنای درک حاکی از خارج بدانیم و در مقابل، «تصور» را درک غیرحاکی بشماریم، مسئله تغییر می‌کند (ممکن است چنین اصطلاحی مأنوس نباشد. اما فلاسفه قوام اصلی تصدیق را به حکایت‌گری از خارج دانسته‌اند (ابن‌سینا،

۱۴۰۴ق، ص ۲۳۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۱۹ و ۳۲۴). در واقع، ما سه مرحله تصدیق داریم: تصدیق بسیط؛ تصدیق گزاره‌ای؛ تصدیق مندمج.

توضیح آنکه وقتی - برای نمونه - ما برای اولین بار فردی را - مثلاً زید- در حال قیام می‌بینیم، همین که زید ایستاده را می‌بینیم، در واقع، یک درک حاکی از خارج و یک تصدیق و کشف و یافته داریم. اما این تصدیق دارای اجزا و موضوع و محمول نیست و در قالب گزاره در نمی‌آید و صرفاً یک درک بسیط از خارج است. در مرحله دوم، تصدیق گزاره‌ای و مرکب شکل می‌گیرد که آن را در قالب «زید قائم است» تعبیر می‌کنیم. در سومین مرحله، می‌توانیم وحدت قیام و زید را به صورت مندمج درک کنیم. اگر بخواهیم این تصدیق مندمج را در قالب گزاره‌ای بیاوریم باید نسبت ناقص «زید قائم» را به کار ببریم.

حال نوبت آن رسیده است که ببینیم جایگاه تصور «قیام» کجاست؟ این تصور قطعاً مقدم بر تصدیق گزاره‌ای است؛ زیرا تصدیق اتحاد موضوع و محمول فرع تصور موضوع و محمول است. اما جان سخن این است که تصور قیام پس از تصدیق بسیط رخ می‌دهد. در حقیقت، تصور قیام از مقایسه دو تصدیق بسیط شکل می‌گیرد. ابتدا انسانی را در حال قیام مشاهده می‌کنیم و سپس انسانی را در حال نشستن می‌بینیم. در مرحله بعد، بین این دو مشاهده مقایسه می‌کنیم و از دل این سنجش و تحلیل و با تفکیک حیثیت‌های آنچه درک کرده‌ایم، تصور قیام را به دست می‌آوریم.

۲. مفاهیم اعتباری بر اساس جامع‌های انتزاعی بین مصادیقشان شکل می‌گیرند. (مثل مفهوم «صحت» که شامل مطابق واقع بودن گزاره‌ها، مجزی بودن اعمال عبادی، سالم بودن بدن انسان و مانند آن می‌شود.) جامع انتزاعی جایی کاربرد دارد که برای مصادیق مورد ملاحظه، وجه مشترکی ذاتی که شامل تمام آن مصادیق بشود و شامل هیچ مصداق دیگری نشود، وجود نداشته باشد. در چنین وضعیتی، ذهن انسان برای آن مصادیق یک جامع انتزاعی و اشتراک بیرونی پیدا می‌کند تا به آنها اشاره نماید و برای آن مصادیق مفهوم سازی کند. نکته اصلی در این فرایند، آن است که ما تنها در صورتی به سراغ ساختن یک مفهوم اعتباری می‌رویم که غرض خاصی را در اشاره به آن مصادیق بیابیم. پس می‌توان گفت: مفاهیم اعتباری در پی اغراض انسان‌ها ساخته می‌شوند. همین سخن درباره تصورات مرکب نیز صادق است. ترکیب تصورات بر اساس اغراض فرد صورت می‌گیرد. از این‌رو، اقوامی که اغراض نوعی متفاوتی دارند تصورات مرکبشان یکسان نخواهد بود. مقصودمان از «اغراض» در اینجا، اغراضی است که در نقل و انتقال مفاهیم مؤثر است، نه اغراضی

که هر شخص برای خود دارد. بر این اساس، اعضای یک جامعه تقریباً دارای اغراض زبانی مشترکی هستند، هر چند اغراض شخصی کاملاً متفاوتی داشته باشند.

حامیان زبان‌شناسی قومی مقوله‌بندی‌های متفاوت اشیا در زبان‌های گوناگون را یاد می‌کنند و برایش نمونه‌هایی می‌آورند. تفاوت در مقوله‌بندی اشیا با توضیح مزبور قابل تبیین است؛ مثلاً اینکه مزه‌های گوناگون غذاها یا گستره رنگ‌ها را به چند دسته تقسیم کنیم و چگونه بین آنها مرزبندی نماییم، به اغراض ما بر می‌گردد. تفاوت برخی رنگ‌ها شاید برای ما مهم نباشد؛ زیرا در اغراض ما تأثیری نمی‌گذارد. در این صورت، آن تفاوت را نادیده می‌گیریم و در عوض، تفاوت‌هایی را که در اغراض ما مؤثرند ملاک مرزبندی و مفهوم‌سازی و نام‌گذاری رنگ‌ها قرار می‌دهیم. اینکه اسکیموها برای برف سه واژه دارند و عرب‌ها برای شتر یکصد واژه درست کرده‌اند نیز به همین سبب است که تأثیر تفاوت انواع برف‌ها و تفاوت انواع شترها در زندگی افراد این دو قوم بیشتر بوده است.

۳. بنابر آنچه در شماره (۱) بیان شد، تصورات در پی تصدیقات و سنجش بین آنها شکل می‌گیرد. فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌های مختلف قوم‌ها به معنای تفاوت نظام تصدیقات این اقوام و تفاوت در تصدیقاتی است که با هم سنجیده می‌شوند. لازمه این سخن تفاوت تصورات اقوام گوناگون است. همچنین اقوام گوناگون با توجه به شرایط متفاوتی که بر آنها حاکم است، اغراضشان متفاوت می‌شود و در نتیجه (بنابر مطالب شماره ۲)، مفاهیم اعتباری و تصورات، مرکب نابرابری را شکل می‌دهند.

تا اینجا، معلوم شد که تصورات دو قوم، حتی قبل از نشانه‌گذاری هم متفاوت است. تفاوت دوم (نوع ب) در حین نشانه‌گذاری رخ می‌دهد. روشن است که اهل زبان، معانی و تصوراتی را برای نشانه‌گذاری انتخاب می‌کنند که در انتقال مفاهیمشان سودمندتر باشد. اختلاف فرهنگ‌ها موجب می‌شود گزینش مناسب تصورات برای نشانه‌گذاری، برای اقوام مختلف، متفاوت باشد.

در مرحله آخر نیز فرهنگ‌های مختلف موجب می‌شود اهل زبان، نشانه‌ها را متفاوت به‌کارگیرند. معنای نشانه‌ها در طول زمان بر اثر کاربرد آنها تغییر می‌کند. حال وقتی دو فرایند در کاربرد نشانه‌ها در دو فرهنگ رخ داده باشد، دوگونه تغییر معنایی را باید انتظار داشته باشیم (تفاوت نوع ج).

خلاصه اینکه تفاوت فرهنگ‌ها یعنی: تفاوت تصدیقات و اغراض، و این یعنی:

- تفاوت تصورات و در نتیجه، تفاوت موضوع^۱ له الفاظ در «وضع تعینی» آنها؛

- تفاوت «استعمال» الفاظ و در نتیجه، تفاوت موضوع^۲ له الفاظ در «وضع‌های تعینی» و یا تفاوت

معنای الفاظ در «انصراف» هایی که برای آنها شکل می‌گیرد.

۲. دیدگاه‌های نادرست معناشناسان قومی

آنچه در عنوان سابق درباره معناشناسی قومی نگاشتیم، بیانی معقول از این مکتب است؛ اما برخی از افراد متعلق به این گروه سخنان ناصوابی را نیز بیان داشته‌اند:

الف. نسبیّت زبانی: گفته شد که جهان‌بینی (تصدیقات) بر تصورات و در نتیجه، بر زبان تأثیر می‌گذارد و همچنین زبان هم بر تصورات تأثیر می‌گذارد. *مالینفسکی*، *سایپر* و *ورف* بر روابط یادشده، رابطه دیگری را می‌افزایند: تأثیر زبان بر جهان‌بینی. *ورف* می‌گوید: زبان تنها وسیله برای بیان عقاید نیست، بلکه شکل‌دهنده عقاید است و بدین‌سان، ما جهان را آنچنان درک می‌کنیم که زبان برای ما ترسیم می‌نماید (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۱۰۰).

ورف در توضیح و اثبات فرضیه‌اش، مثال‌هایی از تفاوت زبان سرخ‌پوستان با زبان انگلیسی در تفکیک بین فعل و اسم، نحوه زمان‌بندی افعال و مقوله‌بندی اشیا بیان می‌کند، اما این مثال‌ها بیش از تفاوت در تصورها را نشان نمی‌دهند و نمی‌توانند شاهدهی برای تأثیر زبان بر جهان‌بینی تصدیقی انسان‌ها باشند. اینکه هوپیی‌ها برای حشره، خلبان و هواپیما تنها از یک واژه استفاده می‌کنند (همان) معنایش این نیست که آنها وجود تفاوت بین این سه مقوله را منکرند، بلکه به این معناست که آنها نیازی نمی‌بینند در ذهن خود، سه مفهوم متفاوت از موجودات پرنده ایجاد کنند.

ب. ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها: دیدگاه زبان‌شناسی قومی، یکسان نبودن تصورات دو قوم را تبیین کرد. این سخن زمینه را برای بحث ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها باز می‌کند (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). فرض کنید معنای یک لفظ، که متعلق به نظام معنایی قوم «الف» است، در نظام معنایی قوم «ب» وجود ندارد. در این صورت، چگونه می‌توان آن لفظ را برای قوم «ب» معنا کرد؟ در واقع، هیچ جای‌گزینی، که دقیقاً همان معنا را افاده کند، در تصورات قوم «ب» نیست. این یعنی: ترجمه‌ناپذیری.

البته برخی زبان‌شناسان قومی ترجمه‌ناپذیری مطلق را نفی کرده‌اند. به هر حال، ترجمه‌ناپذیری مطلق سخن ناصوابی است. تفاوت تصورات فرهنگ‌های گوناگون عمدتاً مربوط به تصورات مرکب و مفاهیم اعتباری است. بنابراین، با وجود اشتراک در تصورات بسیط، قوم دوم می‌تواند همان مفاهیم را با مواد اولیه، که در دست دارد بسازد؛ مثلاً، در عربی مفهومی به نام «ابلق» داریم، اما در فارسی نداریم. در عوض، تصورات بسیط شکل‌دهنده آن، یعنی سیاه و سفید را داریم. بدین‌وسیله، می‌توانیم مفهوم «ابلق» را برای فارسی‌زبان این‌گونه ترجمه کنیم: شیئی که دو رنگ سیاه و سفید در آن به کار رفته باشد.

در جایی هم که در خود تصورات بسیط تفاوت باشد، غالباً منشأ آن، تفاوت در تصدیق‌ها نیست، بلکه در نحوه مقایسه تصدیق‌هاست. بنابراین، با انتقال نحوه مقایسه تصدیقات یک زبان به زبان دیگر،

می‌توان آن تصورات بسیط را انتقال داد؛ مثلاً، اگر در قومی مفهومی برای رنگ ارغوانی ساخته نشده باشد، این به خاطر آن نیست که آن قوم هرگز چنین رنگی ندیده باشد و یا اینکه هیچ رنگی غیر از ارغوانی ندیده باشد! بلکه آن قوم درک رنگ ارغوانی را در تقابل با سایر رنگ‌های درک شده‌اش قرار نداده است تا تصور رنگ ارغوانی برایش پدید بیاید. بنابراین، با ایجاد چنین تقابلی می‌توان تصور این رنگ را به آن قوم منتقل کرد.

۳. معناشناسی قومی و تفسیر قرآن

آیا معناشناسی قومی می‌تواند مبنای تفسیر قرآن قرار گیرد؟

از مطالب پیشین، به خوبی پیداست که این مکتب، نظریه‌ای را به‌طور کلی برای تمام زبان‌ها مطرح می‌کند. بنابراین، طبیعی است بگوییم: شامل زبان قرآن هم می‌شود، مگر اینکه خصوصیت متمایزکننده‌ای در زبان قرآن از این نظر وجود داشته باشد.

برخی نویسندگان چنین پنداشته‌اند که معناشناسی قومی، جهانی و فرازمانی بودن قرآن را خدشه‌دار می‌کند (شریفی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵). در واقع، اینان از فرازمانی بودن قرآن، فرازمانی بودن آن را نتیجه گرفته‌اند؛ زیرا زبانی که مختص قوم خاصی است و مفاهیمش تنها با اعتقادات، نیازها و اهداف آن فرهنگ هماهنگی دارد، نمی‌تواند جهانی باشد و برای سایر اقوام سود چندانی داشته باشد. معناشناسی قومی با تفسیر ناصحیحش، که دو عنصر «نسبیت زبانی» و «ترجمه‌ناپذیری» زبان‌ها را در پی داشت، با فرازمانی و جهانی بودن قرآن سر ستیز دارد. اما اگر این مکتب از این دو عنصر مبرا شود به هیچ وجه فراقومی و همگانی بودن قرآن را نفی نمی‌کند. برای آنکه قرآن فراقومی باشد باید اولاً، تصدیقات و حقایقی را بیان کند که فراقومی باشند؛ ثانیاً، راه رسیدن به این معانی و فهمیدن مدلول قرآن، منحصر به افراد متعلق به قوم خاصی نباشد. بنابراین، اگر راه فهم معانی قرآن صرفاً در گرو درک جهان‌بینی قومی خاص باشد و این درک برای سایر اقوام نیز میسر باشد (ترجمه‌پذیری) و زبان، قابلیت ارائه تصدیقات فراقومی با استفاده از تصورات درون‌قومی را داشته باشد (نفی نسبیت زبانی)، فرازمانی بودن قرآن محفوظ می‌ماند. افزون بر آن، تأثیرپذیری زبان از فرهنگ، سخنی صحیح است، اما تمام اجزا و مؤلفه‌های فرهنگی در طول زمان تحول‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، عناصر مشترک فرهنگی نیز وجود دارد که در فرهنگ‌های گوناگون قابل فهم است. با تکیه بر همین مشترکات، می‌توان از حقایق ثابت نیز سخن گفت.

۴. شبوه عملکرد ایزوتسو

ایزوتسو علاوه بر اینکه مبنای معناشناسی قومی را قبول کرده، ممکن است مبانی دیگری را نیز پذیرفته باشد. وی به نسبت در اخلاق معتقد است. همچنین اینکه وی نسبت زبانی و ترجمه‌ناپذیری *ولف* را تا چه حدی تصدیق می‌کند، قابل بحث است. اما اینها مستقیماً به روش معناشناسی وی مربوط نیست. پیشنهادی که وی در معناشناسی قرآنی می‌دهد، نه مبتنی بر نسبت اخلاقی است و نه نسبت زبانی، بلکه بیش از هر چیز مبتنی است بر معناشناسی قومی با تبیین صحیحش. به عبارت دیگر، می‌توان الگوی روش‌شناختی *ایزوتسو* را پذیرفت، بدون اینکه مبانی نادرست او، یعنی نسبت در اخلاق و زبان را بپذیریم.

تمرکز بر تحول معنایی پس از نشانه‌گذاری: در تبیین معناشناسی قومی از سه شکاف معنایی ناشی از تفاوت فرهنگ‌ها یاد شد. به نظر می‌رسد *ایزوتسو* بیش از هر چیز، به ترمیم شکاف سوم (شکاف معنایی پس از نشانه‌گذاری) می‌پردازد و راه و رسم آن را بیان می‌کند. او به تعبیر خودش، در پی یافتن «معنای نسبی» کلمات است. هر کلمه‌ای و رای حضورش در «میدان‌های معناشناسی» مختلف، یک «معنای اساسی» دارد. این معنای اساسی با کمی تسامح، همان «موضوع» له» لفظ در ادبیات رایج بین اصولیان یا «روح معنی» طبق نظریه تفسیری است که به مرحوم علامه نسبت داده می‌شود. معنای اساسی همیشه همراه لفظ است. لیکن واژگان بعد از قرار گرفتن در هر نظام تصویری، مادام که عضو آن نظام هستند، لباس کاری عاریتی مناسب با آن نظام به تن می‌کنند تا خدمت بهتر و نیکوتری به آن دستگاه داشته باشند و نقششان را بهتر ایفا کنند. این لباس موقتی در بیان *ایزوتسو*، همان معنای نسبی واژگان است (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۳-۲۰). *ایزوتسو* معنای اساسی واژگان را «از پیش یافته» فرض می‌کند و رد پای معنای نسبی را دنبال می‌کند. بنابراین، او خود را در مرحله‌ای قرار می‌دهد که شکاف معنایی قبل از نشانه‌گذاری و حین نشانه‌گذاری را طی کرده، می‌خواهد شکاف معنایی پس از نشانه‌گذاری را بپیماید.

تفاوت شکاف معنایی سوم با دو شکاف قبلی این است که در دو شکاف قبلی، جهان‌بینی و حتی در نگاه ایستا و هم‌زمانی به زبان، مستقیماً در معنا تأثیر می‌گذاشت؛ اما شکاف معنایی پس از نشانه‌گذاری مستقیماً معلول تفاوت در جهان‌بینی نیست، بلکه جهان‌بینی ابتدا موجب تغییر در استعمال و کاربرد زبان می‌شود، و این تفاوت در کاربرد است که تغییر معنایی را شکل می‌دهد. در این صورت، این تغییر معنایی به تدریج، حاصل می‌شود و تنها با معناشناسی در زمانی (مطالعه معنای واژه در گذر

زمان) قابل کشف است. بر این اساس، ممکن است تفاوت معنایی حاصل از تفاوت جهان‌بینی، تنها در استعمالات متأخر قرآنی ظهور و بروز کرده باشد. /یزوتسو به این نکته توجه نداده است و گویی معانی نسبی را که کشف می‌کند به تمام قرآن نسبت می‌دهد.

به هر حال، /یزوتسو برای کشف معنای نسبی واژگان قرآنی، «کلمات کلیدی» متن قرآن، «میدان‌های معناشناسی» حاکم بر واژگان، همنشینی‌ها و جانشینی‌ها را دنبال می‌کند. از نقاط ضعف کار او، این است که روش مشخصی برای شناخت کلیدواژه‌ها بیان نمی‌دارد و همچنین تحلیلی برای سازوکار تأثیر این عناصر بیان نمی‌کند و بین لایه‌های جهان‌بینی تفکیک نمی‌کند.

طرح پیشنهادی: توجه به پنج جهان‌بینی مؤثر در فهم واژگان قرآنی

/یزوتسو تا بدین جا ما را پیش برد که در فهم معنای واژگان، باید به جهان‌بینی قرآن توجه کنیم. در طرح ذیل، این جهان‌بینی را به پنج لایه تقسیم می‌کنیم. تفکیک بین این پنج جهان‌بینی و تحلیل هر یک از آنها در کلام /یزوتسو موجود نیست، اما برای فهم روشمند قرآن و درک دقیق‌تر تعامل بین جهان‌بینی و زبان، چنین تفکیک و تحلیلی لازم است.

الف. توجه به جهان‌بینی تصدیقی متکلم در عرض معنای واژه

منظور از «جهان‌بینی تصدیقی»، واقعیت‌های خارجی مورد تصدیق متکلم است که درباره معنای واژه و مرتبط با آن هستند، و منظور از «در عرض معنای واژه بودن» این است که این واقعیت‌ها در تعیین مصداق واژه به ما کمکی نمی‌کنند، بلکه پس از تعیین مصداق، اطلاعات ما را نسبت به مصداق افزایش می‌دهند. روشن است که تنها وقتی از چنین واقعیت‌هایی سخن به میان می‌آید که معنا و مقصود عینی از واژه کاملاً مشخص شده باشد، وگرنه به واقعیت‌های حول چه چیزی قرار است توجه کنیم؟

یکی از موضوعاتی که /یزوتسو به آن پرداخته، تصویر معنای «الله» است. وی با مطالعه در زمانی و تطبیقی دو برش تاریخی عصر جاهلیت و عصر نزول قرآن، به زیبایی معنای «الله» را تصویر کرده است. با این توضیح، سؤالی که متولد می‌شود این است که پس از فهمیدن کامل معنای واژه، دیگر چه نیازی داریم که گزاره‌های تصدیقی مربوط به آن را هم بفهمیم؟ مگر نه این است که به غرضمان، یعنی فهم معنای واژه دست یافته‌ایم؟ برای مثال، واژه «الله» برای مفهوم جزئی مشخصی وضع شده و مراد جدی از آن هم خود اوست. حال اینکه- به تعبیر /یزوتسو- او را خدای مطلق بدانیم یا خدای برتر (طبق جهان‌بینی جاهلیت) (/یزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۷۸)، ذات همراه با صفات بشماریم یا ذات مجزای از

صفات (جهان بینی متکلمان) (همان، ص ۵۵)، دانستی بپنداریم یا شناختنی (جهان بینی عارف) (همان، ص ۵۷ و ۵۸)، خدای پرنقش در زندگی بدانیم یا خدای خشک و بی احساسی که خروجی براهین فلسفی است (همان، ص ۵۹ و ۶۰)، معنای خود واژه «الله» را تغییر نمی دهد. تمام این اختلافات درباره «او» است و نام «الله» نیز برای «او» قرار داده شده است، نه برای «او که شناختنی است» یا «او که تنها دانستی است» یا... پس توجه به این اطلاعات پیرامونی چه تأثیری در فهم معنای واژه خواهد داشت؟ (این سؤال از آن رو مطرح می شود که ما در پی تفسیر واژگانی و فهم معنای واژه هستیم، نه تفسیر گزاره و فهم صحیح گزاره های قرآنی).

در جواب می گوئیم: منظورمان از «جهان بینی متکلم»، آن دسته از بینش های متکلم است که در سخنانش تبلور یافته و روی آنها مانور داده شده و مورد توجه همیشگی اوست، به گونه ای که بر همه رفتارها و گفتارهایش تأثیرگذار باشد، نه هر بینشی که با ذهن او مساعد و موافق بوده، ولی در قالب استعمالات متکلم بروز جدی نیافته باشد. این نوع بینش ها در واقع، به منزله ذهنیتی است که همیشه همراه با واژه هستند و متکلم هرگاه آن واژه را در ذهن خود حاضر می کند این ذهنیت نیز در پس واژه می آید. این همان چیزی است که معناشناسان آن را معنای اضافی یا عرضی می نامند (احمد مختار، ۱۹۹۸، ص ۳۷) و به نوعی، مدلول التزامی واژه و یا قرینه عامه متصل به واژه است. تفاوت «بینش ذهنیت ساز» و سایر بینش های مقبول و موجود در کلام متکلم مثل تفاوت قرینه متصل و منفصل است. قرینه منفصل پس از انعقاد ظهور کلام، می خواهد در آن تصرف کند. از این رو، باید قدرت تصرف بیشتری داشته باشد، برخلاف قرینه متصل که از ابتدا مانع انعقاد ظهور کلام می شود. بدین روی، با نیروی کمتری هم می تواند از پس کار خود برآید.

معنای اضافی عملاً از دو طریق به فهم مقصود گوینده کمک می کند.

۱. فهم حکم مناسب با موضوع: وقتی موضوع یک معنای اضافی همراه خود دارد، حکمی که گوینده برای آن موضوع بیان می کند، علاوه بر اینکه باید با معنای اساسی (به تعبیر ایزوتسو) یا معنای اصلی و مرکزی (به تعبیر رایج معناشناسان) مناسبت داشته باشد، لازم است با معنای نسبی یا اضافی موضوع نیز تناسب داشته باشد. «تناسب حکم و موضوع»، عنوانی است که نزد اصولیان متداول و پرکاربرد است. این تناسب صرفاً به معنای متناقض نبودن حکم با تصدیقات پیرامون موضوع نیست (که در این صورت، تفسیر واژگانی فهم جدیدی را بر تفسیر گزاره ای نخواهد افزود). با مثال ذیل، مقصود روشن می گردد. فرض کنید ما پذیرفته ایم که رحمت بی حصر الهی با عذاب کردن گنه کاران عقلاً

منافاتی ندارد. حال کتابی را فرض کنید که در ۹۰ درصد گزاره‌های آن مستقیماً سخن از رحمت و مهربانی و دل‌سوزی و عشق‌ورزی خدا به بندگان آمده و در نتیجه، سیمایی بسیار مشفق و ودود از خالق هستی نمایش داده شده است. حال اگر در این کتاب، گزاره‌ای دال بر عذاب شدید و غلیظ و مستمر و تحمل‌ناشدنی به میان بیاید، با اینکه عذاب دردناک با رحمت الهی قابل جمع است، هیچ خلاف ظاهر نیست اگر بگوییم شاید مراد آتش عشق و فراق یار و هجران دوست است؟ اینکه می‌گوییم: خلاف ظاهر نیست به خاطر آن نیست که «عذاب» به معنای واقعی‌اش با رحمت الهی سازگار نیست، بلکه چون قرار دادن چنان خدایی با آن تصویر و سیما در موضوع جمله، چنین حکمی را در جمله می‌طلبد. اما اگر فرض کنیم در کتابی هرچند از رأفت و شفقت الهی، آن هم رأفت بی‌حد و حصر سخن بسیار گفته شده، به همان اندازه عواقب گناهان و پیامد اعمال گوشزد شده است؛ از سوی دیگر، ما نیز درک کرده ایم که رحمت لایتناهی با عذاب الیم قابل جمع است، نمی‌توانیم گزاره دال بر عذاب گنه‌کاران را به تأویل ببریم.

۲. تشخیص معنای مجازی مناسب با کلمه: در جایی که می‌دانیم معنای حقیقی واژه اراده نشده است و - به اصطلاح - قرینه صارفه داریم، چگونه معنای مجازی اراده شده را دریابیم؟ اهل ادب گفته‌اند: شرط معنای مجازی علاقه داشتن با معنای حقیقی است، و گاه نیز افزوده‌اند: هر چه معنای مجازی به معنای حقیقی نزدیک‌تر باشد، حمل کلام بر آن اولویت دارد. حال سؤال این است که «علاقه داشتن» و «اقرب المجازات» بودن چگونه تشخیص داده می‌شود؟ اینجا است که اهمیت معنای نسبی یا اضافی مشخص می‌شود. یک سوی ریسمان معنای مجازی قرار دارد و در سوی دیگر، معنای حقیقی همراه با معنای اضافی‌اش. معنای مجازی باید با معنای حقیقی همراه با ذهنیت و دیدی که به آن هست پیوند و تناسب داشته باشد، نه با سیمای عریان موضوع^۱له واژه. به همین سبب است که یک مفهوم واحد از فرهنگی تا فرهنگی، از زبانی تا زبانی، و در میان اقوام و فرق و مذاهب و تخصص‌ها و طرز تفکرها دست به دست می‌گردد و معنای مجازی‌اش تغییر می‌یابد.

ب. عنایت به جهان‌بینی تصدیقی متکلم در طول معنای واژه

منظور از «جهان‌بینی تصدیقی در طول معنای واژه»، آن دسته از ادراکاتی است که در تعیین مصداق موضوع^۲له واژه دخیل هستند و به عبارت دقیق‌تر، ملاک صدق موضوع^۳له را مشخص می‌کنند. توجه به این ادراکات متکلم به ما کمک می‌کند تا به مقصود و مراد جدی او پی ببریم. بفهمیم وقتی از یک «مفهوم کلی» استفاده می‌کند، به کدام «واقعیت خارجی» نظر دارد.

اینجا هم تأکید می‌کنیم آن بینش‌ها باید طوری برجسته شده باشد که تبدیل به ذهنیت همراه با واژه شده باشد تا بتواند واژه را «منصرف» به مصداقی کند که لازمه آن ذهنیت است. در غیر این صورت، واژه یا بر اساس ذهنیت عرفی حاکم، مصداقش را می‌یابد یا بر کلیت مفهومی‌اش باقی می‌ماند؛ مثلاً، اگر واژه «کریم» به معنای «بزرگواری و بزرگ‌منشی اخلاقی» باشد که در واقع، منتزع از برخورداری شخص از درجه قابل توجهی از ارزش‌های اخلاقی است، تشخیص خارجی‌اش در هر نظام ارزش‌گذاری اخلاقی تغییر می‌کند. حال فرض کنیم نظام ارزش‌گذاری قرآن با بینش عرف و فرهنگ حاکم متفاوت باشد. قرآن کسی را کریم و گرامی می‌داند که صفت تقوا و فروتنی برابر خدای متعال در او نهادینه شده و محرک او در کارهایش رضای الهی باشد، درحالی‌که در نگاه عرف، «کریم» کسی است که بسیار بخشنده باشد، نه چون بخشش موجب خشنودی خداست، بلکه چون سخاوت‌منش است و دست دهنده دارد کریم است (ایزوتسو، ۱۳۳۸، ص ۴۸). اما صرف این تفاوت نگاه موجب نمی‌شود بگوییم: هر جا واژه «کریم» در کتاب خدای متعال بدون قرینه به کار گرفته شد، برای اشاره به آن مصداق خارجی بزرگواری است که مولود تفسیر خاص قرآنی از «کرامت» است. ایزوتسو بین بینش سطحی و گذرای متکلم و بینش عمیق و عقیده رفتار ساز او تفاوت قایل شده است و تنها دومی را در معناشناسی مؤثر می‌داند. این تفکیک کافی نیست. عقیده متکلم هر چند در نهایت شدت و قوت باشد، تا به تبلور زبانی نرسد و متکلم در مجموع سخنانش وانمود نکند که الفاظ را مبتنی بر آن عقیده به کار می‌برد، برای واژه بار معنایی نمی‌سازد. به نظر می‌رسد/ ایزوتسو نیز به این نکته توجه داشته است (همان، ص ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۵۴ و ۱۵۵).

ج. نظر به جهان‌بینی ترسیمی متکلم

«جهان‌بینی ترسیمی» به معنای زاویه نگاه به جهان است. عالم واقع دارای ابعاد گوناگونی است که هر بعد به نوبه خود، حظی از واقعیت دارد و نافی ابعاد دیگر نیست. از این رو، دو تن با عقاید کاملاً یکسان، ممکن است از دو جنبه متفاوت به واقعیات پیرامونشان نگاه کنند. دو عکاس وقتی وارد یک محیط می‌شوند هر کدام به نحو خاصی عکس می‌گیرند و صحنه‌های خاصی را شکار می‌کنند. حال می‌خواهیم بدانیم نحوه عکس برداری متکلم از عالم واقع چگونه است؟ توجه به نحوه عکس برداری او در فهم مقصودش مؤثر است. برای مثال، فرض کنید یک نقاش و یک معمار وارد ساختمانی بشوند و پس از دقت در اجزای آن، معمار بگوید: «اصلاً زیبا نیست»، ولی نقاش بگوید: «بسیار زیبا است». آیا بین این دو گزاره تناقض و تعارضی وجود دارد؟ اگر به تفاوت جهان‌بینی

ترسیمی معمار و نقاش توجه نداشته باشیم، خواهیم گفت: این دو جمله ۱۸۰ درجه با هم تفاوت دارند. اما وقتی تفاوت دید دو متکلم را در نظر بگیریم، می فهمیم که این دو جمله هیچ تناقضی با هم ندارند. معمار بنا را از لحاظ نحوه چینش اتاق‌ها، به کارگیری مصالح در جای مناسب، استفاده بهینه از مکان و امثال اینها بررسی می کند، اما نقاش به ترکیب رنگ‌های آن نظر می کند. نه معمار منکر زیبایی رنگ آمیزی ساختمان است، نه نقاش منکر بدترکیبی بنا. اما تمرکز ذهنی هر کدام روی جنبه‌ای است که با آن سر و کار دارد و از این رو، آن جنبه را در نام گذاری به «زیبا» و «زشت» بیشتر دخالت می دهد. البته واضح است که به متکلم قرآن، نمی توانیم چنین معنایی از تمرکز را نسبت دهیم؛ زیرا همه حقایق نزد او بی هیچ تفاوتی حاضر است. بدین روی، اگر - مثلاً - خدای متعال زیبایی را به چیزی نسبت داد که از جهتی زیبا و از جهت دیگری زشت است، باید به این سبب باشد که آن جهت زیبایی از اهمیت ثبوتی بیشتری در مقایسه با جهت دیگر برخوردار بوده است. در این صورت، باید بگوییم: تنها «جهان بینی تصدیقی در طول معنای واژه» است که در تشخیص مقصود از زیبایی در کلام خدا مؤثر است، نه «جهان بینی ترسیمی».

اما می توان جهان بینی ترسیمی را جور دیگری توضیح داد تا در قرآن کریم نیز قابل طرح باشد، به این صورت که به جای تأکید بر «تمرکز و نحوه نگاه متکلم» سخن از «تمرکز کلام» باشد؛ یعنی از مجموع سخنان متکلم، یک جهان بینی ترسیمی به دست آوریم که قوام آن به کلام متکلم است، نه ذهنیت متکلم. در این صورت، خطا نیست اگر در پی جهان بینی ترسیمی ارائه شده در کتاب خدا باشیم؛ مثلاً، می توان گفت: در نگاه قرآنی، همه چیز به عنوان «نعمت خدا» دیده می شود. این نعم الهی آیات الهی هستند که برای بندگان فرستاده شده اند تا آنها را متذکر کنند. در چنین نگاهی، شاکر کسی است که قدردان آیات الهی باشد. این قدردانی جز با ایمان به خدا میسر نمی شود (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۴۰۷). پس انسان هر قدر مؤمن تر باشد شاکر تر است. حال اگر کسی را در نظر بگیریم که نسبت به هموعانش بسیار شاکر باشد و در مقابل نیکی و کمک رسانی آنها، نهایت قدردانی زبانی و عملی را از خود نشان دهد، هر چند از این زاویه انسان شاکری است، اما اگر به خدای متعال ایمان نداشته باشد، هرگز در زبان قرآن به او «شاکر» گفته نمی شود؛ زیرا زاویه نگاه در قرآن کریم، زاویه ارتباط انسان با خدای متعال است و شکر گزار بودن انسان نیز از همین زاویه سنجیده می شود. البته در این مثال و مانند آن، بسیار سخت است که منکر تأثیر جهان بینی تصدیقی طولی در برداشت معنای واژه بشویم. اما به هر حال، جهان بینی ترسیمی نیز بی تأثیر نیست.

د. ملاحظه جهان‌بینی تصویری متکلم

منظور از «جهان‌بینی تصویری» نحوهٔ چینش تصورات در ذهن متکلم و میزان نزدیکی و دوری و ارتباط بین مفاهیم گوناگون در ذهن اوست. اگر تصورات را به عنوان واقعیت‌های موجود در ذهن گوینده و در نتیجه، جزئی از جهان در نظر بگیریم، می‌توانیم نحوهٔ چینش این تصورات در ذهن وی را قسمتی از جهان‌بینی وی قلمداد کنیم. همان‌گونه که در جهان‌بینی ترسیمی گفتیم، برای آنکه بتوانیم چنین معنایی از جهان‌بینی را دربارهٔ کلام خدای متعال جاری کنیم، باید آن را کلام‌محور تعریف نماییم، نه متکلم‌محور. بدین‌روی، باید بگوییم: در جهان‌بینی تصویری، ما در پی چینشی از تصورات هستیم که کلام گوینده ما را به سمت چنان چینشی سوق می‌دهد؛ مثلاً، دو مفهوم «ایمان» و «الله» در استعمالات گوناگون قرآنی بسیار، به صورت «متعلق» و «متعلق‌به» (ایمان به الله) به کار رفته‌اند. این کثرت استعمال یک پیوند تصویری بین این دو مفهوم ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که اگر واژه «ایمان» در قرآن بدون متعلق به کار رفت، به سرعت می‌توان گفت: منظور «ایمان به الله» است. به همین صورت، کلمات «تقوا»، «تسلیم»، «آیه»، «سبیل»، «هادی» با قرار گرفتن در جهان‌بینی تصویری قرآن، به قول ایزوتسو رنگ دینی به خود گرفته و در حیطه ارتباط انسان با خدا تعریف شده است (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱، ۱۸۷-۱۸۵، ۲۵۶ و ۳۰۷). در واقع، بر اساس جهان‌بینی تصویری، نوعی «انصراف بر اثر کثرت استعمال» در اصطلاح اصولیان مطرح می‌شود، اما نه انصرافی که در کل زبان شکل می‌گیرد، بلکه انصرافی که در خصوص جملات یک متکلم خاص حاصل می‌شود.

ه. دقت در جهان‌بینی لفظی متکلم

تمایل و قرابت بین واژگان گاه حکایت از تمایل و ارتباط بین دو تصور دارد و جهان‌بینی تصویری متکلم را به ما می‌شناساند، اما گاه بدون اینکه بین دو تصور ارتباطی یافت شود، صرفاً در خود لفظ، چنین تمایلی احساس می‌شود. این ارتباط صرفاً لفظی وقتی خوب آشکار می‌شود که دو واژه یک معنا داشته باشند، اما یکی از آن دو با لفظ سومی ارتباط قوی‌تری نسبت به لفظ مترادفش داشته باشد؛ مثلاً، اگر فرض کنیم دو واژه «کسب» و «اکتساب» هر دو مترادف و به معنای «به دست آوردن» باشند، اما واژه دوم بیشتر برای متعلق‌های منفی به کار برود، برخلاف واژه اول، در این صورت نمی‌توان گفت: بین مفهوم «به دست آوردن» و متعلق‌های منفی ارتباط تصویری وجود دارد؛ زیرا اگر چنین بود باید چنین ارتباطی بین واژه

«کسب» و متعلق‌های منفی نیز احساس می‌شد، درحالی‌که چنین ارتباطی احساس نمی‌شود. پس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که خود لفظ «اکتسب» این ویژگی را به همراه دارد. به عبارت دیگر، ارتباط با متعلق‌های منفی، «قید استعمال» لفظ مذکور است، بدون اینکه معنای آن با معنای لفظ «کسب» فرقی داشته باشد (یعنی «مستعمل فیه» قیدی ندارد). معناشناسان «قید استعمال» الفاظ را تحت عنوان «معنای اسلوبی» قرار می‌دهند (احمدمختار، ۱۹۹۸، ص ۳۸). اگر اصرار بر تعبیر «جهان‌بینی» داشته باشیم، باید بگوییم علاوه بر چهار جهان‌بینی گذشته، «جهان‌بینی لفظی متکلم» نیز باید در فهم مقصود او مطرح نظر قرار گیرد.

طریقه کشف جهان‌بینی قرآنی

پس از اینکه معلوم شد برای فهم معنای واژگان قرآنی، باید به جهان‌بینی قرآن توجه کنیم، سؤالی که رخ می‌نماید این است که چگونه می‌توان این جهان‌بینی را از دل قرآن استخراج کرد؟/یزوتسو به این سؤال پاسخ داده و بزنگاه‌هایی را محل برداشت این جهان‌بینی شمرده است (ر.ک: یزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۸۳-۷۳). اما چون وی بین پنج جهان‌بینی تفکیک نکرده، ابزارهای پیشنهادی وی نیز تفکیک نشده است. در ادامه، این ابزارها را به تفکیک نوع جهان‌بینی که کشف می‌کنند، بیان می‌نمایم:

۱. ابزارهای کشف جهان‌بینی تصدیقی پیرامون واژه

روشن است که برای کشف این جهان‌بینی، باید تصدیق‌های پرتکراری را که در قرآن برجسته شده و موضوع آنها معنای اساسی آن واژه است، استخراج کنیم. برخی از اموری که/یزوتسو در کشف جهان‌بینی قرآنی از آنها یاد می‌کند در واقع، به این دسته تعلق دارند:

الف. تعریف بافتی یا منتهی یک واژه: گاهی خود قرآن تعریف یک واژه را اعلام می‌کند. منظور از «تعریف واژه» در اینجا، نه تعریف لفظی و شرح الاسمی است و نه تعریف حدی و رسمی به معنای خاصش (یعنی تعریف به لوازم ماهیت)، بلکه تعریف مفهوم به تعیین ملاک صدق و تحقق خارجی آن مقصود است؛ مثل این آیه:

«لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنَ اتِّقَى» (بقره: ۱۸۹)؛ نیکی به این نیست که از پشت دیوار به خانه درآیید، بلکه نیکی آن است که پارسا باشید.

این آیه به صراحت نشان می‌دهد که حقیقت بر در عالم خارج محقق نمی‌شود، جز به تقوا. آیه ۱۷۷ همین سوره نیز مصداق خارجی بر را به نحو تفصیلی‌تر بیان می‌کند.

تعریف بافتی بیش از هر چیز، در تعیین جهان‌بینی تصدیقی متکلم در طول معنای واژه مؤثر است.

ب. واژگان مترادف و موازنه‌ها: منظوری از «مترادفات» واژه‌هایی است که در یک بافت به جای هم به کار می‌روند. از چنین کاربردی، علاوه بر قرابت مفهومی، اتحاد مصداقی دو واژه دست‌کم به صورت موجهه جزئی به دست می‌آید؛ مثلاً، در آیه زیر، برای همان واقعیتی که در تعبیر آن واژه «ذنب» به کار گرفته شده، لفظ «خطیئه» هم استفاده شده است:

«... وَاسْتَعْفِرِي لِدُنْبِكَ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ» (یوسف: ۲۹)؛ و به خاطر گناهت طلب آمرزش کن که تو از خطاکاران بوده‌ای.

موازنه‌ها نیز ساختمان‌های گزاره‌ای واحدی هستند که دو واژه در آنها به جای هم به کار رفته، اما برخلاف مترادف‌ها، در دو جمله و بافت منفصل هستند؛ مثلاً، در دو آیه «مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ» (عنکبوت: ۴۷)؛ و «مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۹)، دو واژه «ظالم» و «کافر» به جای همدیگر به کار رفته‌اند. این نشان می‌دهد که این دو واژه - دست‌کم - در حیطه انکار آیات الهی، از دو بعد به یک واقعیت اشاره می‌کنند.

ج. واژگان متضاد: گاهی در استعمالات متکلم، دو واژه در تقابل با هم به کار می‌روند؛ مثلاً در قرآن، کافر در تضاد با مؤمن به کار می‌رود. اگر دو واژه قبل از استعمالات قرآنی، تضادی بینشان نبوده باشد، از تقابل آنها در قرآن نتیجه می‌گیریم که جهان‌بینی متکلم به گونه‌ای در معنای دو واژه تأثیر گذاشته و بین آنها تضاد ایجاد کرده است.

د. توصیفات که راجع به عکس یک واژه داده شده است: برای فهم معنای یک واژه، توجه به گزاره‌هایی که آثار و لوازم نقیض و نفی آن واژه را توضیح می‌دهند، مثمر ثمر است؛ مثلاً، برای فهم معنای «استکبار» می‌توان از آیه‌ای استفاده کرد که استکبار نوزیدن را شاخصه مؤمنان می‌شمرد:

«إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا حَرُّوا سُجْدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (سجده: ۱۵)؛ فقط کسانی به آیات ما ایمان دارند که هنگامی که آنها را به یادشان آرند به سجده درافتند و پروردگارشان را سپاس‌گزارانه تسبیح گویند و تکبر نوزند.

اینها نمونه‌هایی است که /ایزوتسو طرح می‌کند، اما کشف جهان‌بینی تصدیقی منحصر به اینها نیست. در اینجا به گزاره‌هایی که اسباب و مسببات و آثار و لوازم و صفات و اقسام معنای یک واژه را تشریح می‌کند، توجه شود.

۲. کشف جهان‌بینی ترسیمی‌واژه

ایزوتسو به «کلمات کانونی» نقش برجسته‌ای در کشف جهان‌بینی متکلم می‌دهد، اما تعریف دقیقی از آنها ارائه نداده است. به نظر می‌رسد باید بگوییم: «کلمات کانونی» (که نقش محوری در حوزه معنایی خود دارند) در خدمت کشف جهان‌بینی ترسیمی متکلم هستند. در این صورت، در تعریف کلمات کانونی، باید آنها را کلماتی بدانیم که بیش از بقیه، موضوع سخن قرار گرفته و راجع به آنها صحبت شده است، نه صرفاً کلماتی که بیشتر در کلام گوینده تکرار شده‌اند. در این صورت، معلوم می‌شود کلمات کانونی مورد توجه و تمرکز گوینده بوده‌اند. بر این اساس، زاویه نگاه متکلم به سایر پدیده‌ها و جهان‌بینی ترسیمی متکلم یافت می‌شود.

۳. کشف جهان‌بینی تصویری و لفظی

مسئولیت کشف جهان‌بینی تصویری و لفظی بر عهده حوزه‌های معنایی است. حوزه‌های معنایی واژگانی هستند که در برابند سخنان متکلم، بین آنها گرایش و میلی ایجاد می‌شود، به گونه‌ای که هر کدام می‌خواهد همراه دیگری به کار برود (البته هر حوزه معنایی یک کلمه کانونی دارد). این میدان‌های معنایی، از کثرت قرابت استعمالی واژگان به دست می‌آید. ایزوتسو مثال‌های فراوانی از این دسته‌های واژگان مطرح می‌کند؛ مثلاً، در قرآن کریم، واژه کتاب با واژگان «الله»، «وحی»، «تنزیل»، «نبی» و «اهل» ارتباط دارد و واژه «یوم» با «ساعت»، «قیامت»، «بعث» و «دین» مرتبط است. شناخت میدان‌های معنانشناسی برای فهم جهان‌بینی تصویری و جهان‌بینی لفظی متکلم لازم است. اگر بین دو معنا قرابت باشد، به گومه‌ای که آن دو معنا با هر لفظی به کار روند، چنین قرابتی را داشته باشند باید آن را در جهان‌بینی تصویری جای دهیم، و اگر بین دو لفظ (لفظ «الف» و «ب») قرابت باشد، به گونه‌ای که الفاظ دیگری که مترادف یکی (لفظ الف) است چنین قرابتی با دیگری (لفظ ب) نداشته باشند، یک جزء از جهان‌بینی لفظی متکلم شکار شده است.

در نهایت، این نکته را اضافه کنیم که ایزوتسو به استعمالات قرآنی واژه در بافت‌های غیر دینی نیز توجه می‌کند. گاه واژه تحت بررسی در برخی استعمالات قرآنی، خارج از آن جهان‌بینی قرآنی مخصوص به کار می‌رود؛ مثل جایی که آن لفظ به عنوان نقل قول از متکلم دیگری که این جهان‌بینی را ندارد استفاده شود. این گونه استعمالات برای فهم معنای اساسی و اصلی واژه راهگشاست. روشن است که فهم معنای نسبی واژگان در پی فهم صحیح معنای اساسی آنها به دست می‌آید.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در روش تفسیر «قرآن به قرآن»، برای رسیدن به تفسیر و برداشت صحیح از قرآن کریم، علاوه بر تفسیر گزاره‌ای قرآن کریم، به تفسیر واژگانی آن نیز نیازمندیم. در این زمینه، باید به فرهنگی که در بستر آن این کتاب الهی شکل گرفته است، توجه کنیم. فرهنگ حاکم بر زبان در سه مرحله «پیش از نشانه‌گذاری»، «حین نشانه‌گذاری» و «پس از نشانه‌گذاری» بر زبان تأثیر می‌گذارد. تأثیر فرهنگ بر زبان، مانع جهان‌شمول بودن محتوای کتاب و ترجمه‌پذیری نسبی آن نمی‌شود. در مرحله «پس از نشانه‌گذاری»، رسیدن به معنای صحیح واژگان قرآنی بدون توجه به جهان‌بینی متکلم ممکن نیست. منظور از «جهان‌بینی» بینش‌های عمیق و عقیده‌ساز و تصورات و ذهنیت‌هایی است که گوینده به آنها عنایت دارد و در کلام وی تبلور پیدا کرده است. در مجموع، پنج جهان‌بینی متکلم در فهم صحیح از واژگان سخن او مؤثر است:

الف. «جهان‌بینی تصدیقی متکلم در عرض معنای واژه»: این جهان‌بینی مخاطب را در تطبیق دادن دو قرینه عرفی کمک می‌کند:

۱. قرینه مناسب حکم و موضوع (در صورتی که لفظ در معنای حقیقی‌اش به کار رفته باشد).
۲. قرینه وجود علاقه یا وجود بیشترین علاقه بین معنای مجازی و معنای حقیقی (در صورتی که بدانیم لفظ در معنای حقیقی‌اش به کار نرفته است).

ب. «جهان‌بینی تصدیقی متکلم در طول معنای واژه»: این جهان‌بینی موجب انصراف لفظ به آن مصداقی از مفهوم کلی می‌شود که طبق جهان‌بینی متکلم، واقعاً مصداق آن مفهوم است.

ج. «جهان‌بینی ترسیمی متکلم»: این جهان‌بینی نیز لفظ را به آن مصداقی منصرف می‌کند که در زاویه نگاه متکلم مطمح‌نظر و عنایت است.

د. «جهان‌بینی تصویری متکلم»: این جهان‌بینی مفهوم مطلق را به مفهوم مقیدی که مقتضای مجاورت آن مفهوم با سایر مفاهیم است، منصرف می‌کند.

ه. «جهان‌بینی لفظی متکلم»: این جهان‌بینی بدون اینکه مفهوم مستقیم لفظ را تغییر دهد، موجب کشف «قید استعمال» آن لفظ می‌شود.

منابع

- ابوطبره، هدی جاسم محمد، ۱۳۷۲، *المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- احمد مختار، عمر، ۱۹۹۸م، *علم الدلالة*، چ پنجم، قاهره، عالم الکتب.
- احمدی، حبیب‌الله، ۱۳۸۱، *پژوهشی در علوم قرآن*، چ چهارم، قم، فاطیما.
- اختیار، منصور، ۱۳۴۸، *معناشناسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- الوسی، علی و میرجلیلی، سیدحسین، ۱۳۸۱، *روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۳۸، *خدا و انسان در قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ، ۱۳۷۸، *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، تهران، سهند.
- بابایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۱، *مکاتب تفسیری*، تهران، سمت.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۷، «مطالعه معنا در سنت اسلامی»، *نامه پژوهش فرهنگی*، ش ۳، ص ۱۲۱-۱۵۶.
- پالمر، فرانک، ۱۳۶۶، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، مرکز.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- ذهبی، محمدحسین، بی‌تا، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- رستمی، علی‌اکبر، ۱۳۸۰، *آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان*، بی‌جا، کتاب مبین.
- شریفی، علی، ۱۳۹۴، *معناشناسی قرآن در اندیشه شرق‌شناسان با تأکید بر ایزوتسو*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صفوی، کورش، ۱۳۷۷، *زبان‌شناسی و ادبیات*، تهران، هرمس.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۹۰، *معناشناسی شناختی قرآن*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- متولی، عبدالحمید محمود، ۱۴۲۰ق، *اضواء علی مناهج بعض المفسرین من زوایا علوم القرآن*، بی‌جا، اسلامیة.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر و المفسرون*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۴، «تبارشناسی مباحث لفظی علم اصول»، *تقد و نظر*، شماره ۴۰، ص ۲-۵۳.

Crimmins, mark, semantics, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 10, London and New York: Routledge, 1998, p.7856-7853.

Gadamer, Hans Georg: Truth and method, continuum New York, 1994.

Groundin, Jean, Introduction to Philosophical Hermeneutics, yale university press, 1994.

Lobner, Sebastian, understanding semantics, London: Arnold, 2002.

Morris, Charles w. , "foundations of the theory of signs", in international encyclopedia of unified science, ed. O. neurath, r. carnap & c. w. morris (Chicago: university of Chicago press, 1938), p. 138-77, reprinted in Charles w. moriss, writings on the general theory of signs, the hague: mouton, 1971.

Muller volmer, Kurt, The Hermeneutics reader, Basil Black well, 1986.

تفسیر موضوعی در «بحار الانوار»

somayeh.montazer@yahoo.com

کسب سمیه منتظر / دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث

حسن طارمی‌راد / معاون علمی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

منصور پهلوان / هیئت علمی دانشکده الهیات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۵/۸/۳ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸

چکیده

با بررسی شمول و گستردگی موضوعات «بحار الانوار» از یک‌سو، و کامل بودن آیات هر باب از سوی دیگر، نظم و انسجام روش علامه مجلسی در ورود به تفسیر آیات روشن می‌گردد. بررسی محتوای باب‌هایی که هم دارای آیات و هم تفسیر هستند، نمایانگر توسعه و ابتکار ایشان در گردآوری آیات بر اساس موضوع‌بندی ابواب تفسیری در «بحار الانوار» است که در ذیل آن، با نقل از دانشمندان و مفسران و بررسی و نقد اقوال ایشان، مقدمات رسیدن به مرحله بعد فراهم می‌شود. تحلیل، استنتاج و اظهار نظر اصلی‌ترین مرحله در تفسیر است که با پاسخ به شبهات از سوی مرحوم مجلسی و رفع تعارض‌ها با تکیه بر اصول تفسیری صورت گرفته است. از مجموع بررسی‌های صورت گرفته، وسعت و قوت کار علامه مجلسی ثابت می‌شود. نگاه دقیق مرحوم مجلسی در ترجیح نظر برخی از مفسران با استناد به سیاق آیات، شهرت و احادیث و نقد برخی دیگر از نظرات تفسیری به سبب تناقض با مسلمات اعتقادی و احادیث و همچنین جلوگیری از تکلف در تفسیر، گواه این مطلب است. هرچند نمی‌توان گفت ایشان در زمان خویش به دنبال تفسیر موضوعی به شیوه کنونی بوده، اما عمق و دقت کار وی در «بحار الانوار» به گونه‌ای است که می‌تواند برای دانشمندان و صاحب‌نظران حوزه تفسیر موضوعی منشأ الهام و پیشرفت باشد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر موضوعی، بحار الانوار، نگرش موضوعی به آیات، گردآوری آیات.

مقدمه

برای قضاوت و تأیید یا رد این نظر که آیا علامه مجلسی آغازگر سبک تفسیر موضوعی بوده است یا نه، باید به تعریف صحیحی از «تفسیر موضوعی» دست یابیم. قبل از آن، بهتر است بدانیم از مجموع ۲۲۹۶ باب، که شامل همهٔ باب‌ها تا قبل از بحث «اجازات» می‌شود، ۶۲۲ باب از *بحار الانوار* در ابتدای خود، دارای آیاتی مرتبط با عنوان باب است که از این تعداد نیز ۳۰۴ باب علاوه بر جمع آیات، دارای تفسیر و بررسی نیز هست.

در این پژوهش، برای دستیابی به برداشتی درست از «تفسیر موضوعی» در *بحار الانوار* از هر ده بابی که بحث تفسیر را در ذیل خود داشته، به صورت تصادفی و به روش قرعه، سه باب بررسی شده است. همان‌گونه که اشاره شد، بیشتر محققان علامه مجلسی را پیشرو و آغازگر روش تفسیر موضوعی در عصر حاضر می‌دانند. برای اثبات درستی این مطلب، باید ثابت شود که آیا روش مرحوم علامه مطابق تعریف تفسیر موضوعی است. آیا ایشان نظرات مفسران را نقل کرده یا آنها را بررسی و تحلیل نیز کرده است؟ و در نهایت، مهم‌ترین شرط تفسیر موضوعی، یعنی داوری و نتیجه‌گیری یکپارچه دربارهٔ آیات و نظرات مفسران، در روش مرحوم علامه مطمح نظر بوده است؟ پاسخ به این پرسش‌ها، تحت سه محور (گردآوری آیات ذیل باب‌ها، نقل و بررسی نظرات مفسران، و تحلیل و نتیجه‌گیری) ارزیابی می‌گردد.

معنای «تفسیر موضوعی»

بیشتر مفسران در کتاب‌های خود، تعریف واضحی از «تفسیر موضوعی» ارائه نکرده‌اند. اما از آثار آنها می‌توان به رویکردشان دربارهٔ تفسیر موضوعی دست یافت.

وجه مشترک تمام تعریف‌ها در «تفسیر موضوعی»، جمع‌آوری آیات تحت موضوع واحد، با هدفی خاص و تحلیل و بررسی آن توسط مفسر است. برخی از محققان رجوع به قرآن در این روش را اصل می‌دانند و در واقع، پایه و مایهٔ اصلی این روش را همان روش «قرآن به قرآن» معرفی می‌کنند (صدر، بی تا، ص ۲۹؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۲۸).

دستور قرآن در زمینه تفسیر آیات متشابه به وسیله آیات محکم (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ، آل عمران: ۷) دلیل برخی از پژوهشگران در اعتقاد به وجود جوانه‌های تفسیر موضوعی در قرآن است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴).

برخی کتب نیز مبدع و مخترع این روش تفسیری را پیامبر گرامی ﷺ و حضرت علیؑ و آموزه‌های اهل بیت ﷺ می‌دانند. آنچه مسلم است اینکه روش «تفسیر موضوعی» قرآن از همان سده‌های نخست موجود بوده است، هرچند این روش در ابتدا تنها به جنبه‌هایی از تفسیر، مانند فقه یا لغت اختصاص داشت و به تدریج، وسعت و تکامل یافت (علوی‌مهر، ۱۳۸۴، ص ۳۶۳).

برخی نیز در یک تقسیم‌بندی، تفسیر موضوعی را در دو بخش معرفی کرده‌اند: «تفسیر موضوعی اتحادی» که تنها از یک موضوع مستقل قرآنی بحث می‌کند، و «تفسیر موضوعی ارتباطی» که در آن دو موضوع مرتبط با یکدیگر همچون «ایمان و عمل صالح» بررسی می‌شود (همان، ص ۳۳۱).

برخی اندیشمندان نیز با الهام گرفتن از سخنان امیرالمؤمنین علیؑ درباره قرآن همچون «وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (نهج البلاغه، خ ۱۳۳)، به تعریف عمیق‌تری از «تفسیر موضوعی» دست یافته‌اند. روشی که در آن مفسر در بررسی‌ها و کاوش‌های خویش و دیگر مفسران، درباره مسئله و موضوع مورد نظر با قرآن گفت‌وگو می‌کند و در عملی فعال و هدفمند از قرآن سؤال می‌کند و از او جواب می‌گیرد و با بهره‌گیری از تمام نظرات، به داوری درباره آنها می‌نشیند و با استناد به روایات و توجه به سیاق آیات و دقت در ترتیب و شأن نزول‌ها به نتیجه‌گیری یکپارچه می‌رسد (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۲۹).

گردآوری آیات ذیل باب‌ها

اولین شرط در «تفسیر موضوعی» گردآوری آیات با موضوع واحد است. با احتساب باب‌هایی که دارای آیات هم‌مضمون هستند (۶۶۳) نسبت به کل باب‌ها تا قبل از بحث «اجازات» (۲۳۷۸)، می‌توان گفت: بیش از یک چهارم باب‌های *بحار الانوار* (۲۷/۸۸) دارای آیات هم‌مضمون است.

آنچه در تقسیم‌بندی موضوعی آیات *بحار الانوار* در مقایسه با تفسیرهای موضوعی موجود باید گفت، شمول و گستردگی موضوعات این کتاب از یک سو، و کامل بودن آیات هر باب از سوی دیگر است، تا جایی که مرحوم مجلسی در هیچ بابی از آوردن آیات (در صورت وجود) فروگذار نکرده است، هرچند در همه باب‌ها لزوماً به بحث تفسیر اقدام نکرده باشد.

مهم‌ترین شرط دستیابی به آیات موضوعی بسنده نکردن به دایره اشتراک در لفظ است؛ زیرا بسیاری از آیات از نظر مضمون، با هم مشابه هستند، بدون آنکه از لفظ مشترکی برخوردار باشند. برای مثال، یک مفسر برای دستیابی به آیات در موضوعی خاص، نمی‌تواند تنها به جست‌وجو در کتاب‌های معجم الفاظ قرآن بسنده کند، و از آیات دیگر در این زمینه، که هم‌موضوع هستند، اما از لفظ مشترکی برخوردار نیستند، غفلت ورزد.

در مجموعه بحار الانوار نیز هرچند ریشه کلمات یکی از اصلی ترین راه های دستیابی به آیه های هم موضوع است، اما در بسیاری از باب ها نیز عنوان باب به گونه ای است که مرحوم مجلسی طبق شناخت خود از آیات و با دریافت مفاهیمی که می تواند ذیل یک عنوان قرار گیرد، عمل کرده است. برای مثال، در عنوانی همچون «علة اختلاف احوال الخلق» آیاتی را می آورد که هیچ اشتراک لفظی نمی توان با عنوانش جست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۸۱). آیاتی همچون: «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِلُ بَقْدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ» (و اگر خدا روزی را بر بندگانش فراخ گرداند، مسلماً در زمین سر به عصیان برمی دارند، لیکن آنچه را بخواهد به اندازه ای [که مصلحت است] فرومی فرستد. به راستی که او به [حال] بندگانش آگاه بیناست، شوری: ۲۷)؛ «أَلَمْ يَتَّسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف: ۳۲)؛ آیا آنانند که رحمت پروردگارت را تقسیم می کنند؟ ما [وسایل] معاش آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده ایم، و برخی از آنان را از [نظر] درجات، بالاتر از بعضی [دیگر] قرار داده ایم تا بعضی از آنها بعضی [دیگر] را در خدمت گیرند.

و در موضوعی همچون «عقاب الكفار والفجار في الدنيا» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۵۴)، آیاتی را می آورد که لفظ «کفر» و «فجر» در آنها مشاهده نمی شود: «لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» (رعد: ۱۱)؛ برای او فرشتگانی است که پی در پی او را به فرمان خدا از پیش رو و از پشت سرش پاسداری می کنند. در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند. و چون خدا برای قومی آسیبی بخواهد، هیچ برگشتی برای آن نیست، و غیر از او حمایتگری برای آنان نخواهد بود. «وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أُغْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا» (کهف: ۳۲)؛ «قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانظُرْ إِلَى إِلْهَكِ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْتَحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لِنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا» (طه: ۹۷)؛ «وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ. وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (شوری: ۳۱-۳۲).

و در جای دیگر (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۶، ج ۱۷، ص ۱۳، ج ۱۸، ص ۷۰، ج ۱۹، ص ۱۳۰، ج ۱۷۹، ص ۸۰، ج ۱۷۹، ص ۱)، آیه «ما آتاكم الرسول فخذوه» (حشر: ۷) را ذیل عنوان «وجوب طاعته و حبه و التفریض الیه ﷺ» می آورد که باز هم اشتراک لفظی در آن مشاهده نمی شود.

در واقع، برخی عناوین در *بحار الانوار* به گونه‌ای انتخاب شده، که کاملاً مفهومی است و نمی‌توان به صورت لفظی به دنبال آیات مشابه آن گشت؛ عنوانی همچون «آداب العشرة معه وتفخیمه وتوقیره فی حیاته وبعد وفاته»، که آداب معاشرت با پیامبر ﷺ را بررسی می‌کند و در آن آیاتی آمده که هر کدام از جهتی با این عنوان تناسب دارد (همان، ج ۱۷، باب ۱۴، نیز ر.ک: همان، ج ۱۹، باب ۸، ص ۱۳۳؛ ج ۲۲، باب ۱۴، ص ۱۵ و ۴۴۱). در واقع، تنها اطلاعات و شناخت قبلی می‌تواند در انتخاب آیات یاری رساند. موضوع دیگری که یک مفسر نباید در انتخاب آیات از آن غفلت ورزد، وجود آیاتی دارای لفظ مترادف با موضوع است. برای مثال، در عنوانی همچون «حدوث العالم و بدء خلقه» تنها کلماتی که از ریشه «خلق» گرفته شده مورد توجه مرحوم مجلسی نبوده، بلکه کلماتی که از ریشه «جعل» گرفته شده نیز جزو آیات متناسب به حساب آمده است؛ زیرا در فرهنگ قرآن، همان مفهوم آفرینش پروردگار را می‌رساند (همان، ج ۵۴، باب ۱، ص ۲؛ ج ۶۷، باب ۵۲، ص ۱۳۰).

در جایی دیگر و در عنوانی همچون «کبر» علاوه بر آیاتی که ریشه «کبر» در آنها مشاهده می‌شود، آیاتی که از ریشه کلماتی همچون «فخر»، «عزت»، «جبر» و «مرح» گرفته شده، نیز آورده شده است (ر.ک: همان، ج ۷۰، باب ۱۳۰، ص ۱۷۹).

همچنین در باب «فضل التعزی و الصبر عند المصائب و المکاره»، تنها واژه «صبر» را در جمع آیات در نظر نمی‌گیرد، بلکه از مفاهیمی که از واژگانی همچون «ابتلاء» و «مصیبت» می‌آیند، نیز استفاده می‌کند (همان، ج ۷۹، باب ۱۸، ص ۱۲۵).

نمونه‌ای دیگر در باب «الحث علی المحافظة علی الصلوات و...» واژه‌هایی دیگر از ریشه «سرع» (سرعت در خیر) و «ذکر» را هم می‌آورد (همان، ج ۸۰، باب ۶، ص ۱؛ ج ۸۲، باب ۳۶، «فضل التعقیب و شرائطه و آدابه»، ص ۳۱۳؛ ج ۸۴، باب ۶، «فضل صلاة اللیل و عبادته»، ص ۱۱۶).

فراتر از دایره لغت، آیات با ظرافت و دقت نظر مرحوم علامه ذیل موضوعات قرار می‌گیرند. یکی از زیباترین انتخاب‌ها، آیه «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۱۴۳) ذیل باب «أن العمل جزء الإيمان وأن الإيمان ماثوث علی الجوارح» است که مرحوم مجلسی استدلال خویش برای انتخاب این آیه را چنین می‌آورد:

یعنی: نمازتان، و به این آیه استناد شده که عمل جزو ایمان است (بحار الانوار، ج ۶۶، باب ۳۰، ص ۱۸) که براین اساس، نماز خواندن، که عملی است عبادی، جزو ایمان قرار گرفته است.

یکی از راه‌های انتقال درست مفهوم و موضوع در هر زمینه‌ای استفاده از مفاهیم متضاد با معنای منظور است. برای مثال، شاید برای تبیین صفتی همچون «شجاعت» بهتر باشد مفهومی همچون «ترس»

نیز برای مخاطب بازگو شود تا مفهوم به صورت کامل روشن گردد. از این رو، در آیات انتخابی مرحوم مجلسی، گاه منطوق آیات در نظر گرفته شده که بالاتر از مفهوم است و معنای متضاد با آیات را هم دربر می‌گیرد. برای مثال، در موضوعی همچون «الباقین و الصبر علی الشدائد فی الدین» این آیه از سوره عنکبوت مشاهده می‌شود: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ» (عنکبوت: ۱۰).

این آیه و آیات مشابهی که درست در مقابل عنوان هستند (همان، ج ۹۳، باب ۱، ص ۱) به خوبی زوایای تفسیر یقین و صبر را آشکار می‌کنند. پس انتخاب این آیات لطمه‌ای به تناسب آیات نمی‌زند و به تبیین موضوع کمک شایانی می‌کند.

نکته پایانی که در تناسب آیات *بحار الانوار* باید مطرح شود، عام بودن برخی عنوان‌هاست. کلی بودن بعضی عنوان‌ها دست مرحوم مجلسی را برای انتخاب بیشتر آیات باز گذاشته و از محدودیت در انتخاب آیات جلوگیری کرده است؛ عناوینی مانند «جوامع التوحید» (همان، ج ۴، باب ۴، ص ۲۱۲)، «القرائة وأدبها وأحكامها» (همان، ج ۸۲، باب ۲۳، ص ۱)، «جوامع المکارم وآفاتها وما يوجب الفلاح والهدى» (همان، ج ۶۶، باب ۳۸، ص ۳۳۲)، «أحوال المتقين والمجرمين فى القيامة» (همان، ج ۷، باب ۸، ص ۱۳۱) که در عنوان آخر، عاقبت اهل صداقت، احسان، استجابت پروردگار، ایمان و عمل صالح را جزو احوال متقین می‌آورد و سرنوشت اهل کفر، کتمان حق، تفرقه، بخل، ظلم، گناه، ضلالت و تکذیب و باطل را ذیل مجرمان قرار می‌دهد.

نقل و بررسی نظرات مفسران

یکی دیگر از شروط تحقق تفسیر موضوعی در یک مجموعه، بررسی‌ها و تحلیل‌هایی است که توسط مفسر و معمولاً پس از نقل و بررسی نظرات سایر مفسران صورت می‌گیرد.

در نگاه اول به تفسیر در *بحار الانوار*، چنین مشاهده می‌کنیم که درصد زیادی از آن، نقل اقوال مفسران است که گاه صفحات زیادی را به خود اختصاص داده است (همان، ج ۸، باب ۲۳، «الجنة ونعيمها»؛ ج ۸، باب ۲۴، «النار»؛ ج ۹، باب ۱، «احتجاج الله على ارباب الملل المختلفة»؛ ج ۱۹، باب ۸ «نوادير الغزوات») اما با کمی دقت در این نقل‌ها، که هم از تفاسیر شیعه و هم اهل سنت انتخاب شده است مشاهده می‌کنیم که کار علامه مجلسی در تفسیر آیات، صرف نقل بدون اظهار نظر نیست.

آنچه در این نقل قول‌ها اهمیت دارد نظم و چینش هدفمند مرحوم علامه است که در نهایت، او را به نتیجه یکپارچه‌ای می‌رساند. اگر بخواهیم به طور خلاصه این نظم منطقی را بیان کنیم باید بدانیم که

ایشان در تبیین آیات موضوعی، ابتدا به شأن نزول آیات (همان، ج ۸، باب ۲۳، «الجنة ونعيمها»؛ ج ۸، باب ۲۴، «النار»؛ ج ۹، باب ۱، «احتجاج الله على ارباب الملل المختلفة»؛ ج ۱۹، باب ۸، «نوادير الغزوات») اشاره کرده، نظرات مختلف را بیان می‌کند. سپس تفسیر بخش‌هایی از آیات را با تکیه بر نظرات مشهور بیان می‌نماید (همان، ج ۶۶، ص ۵۰؛ ج ۵۴، ص ۲۴؛ ج ۷۷، باب ۱، «طهورية الماء»، ص ۴). و در ضمن توضیحات تفسیری، لغات و واژه‌های سخت‌تر را با تکیه بر کتب لغت (و بیش از آن، **مجمع البيان**) (همان، ج ۹، باب ۱، «احتجاج الله على ارباب الملل المختلفة»، ص ۱۸ و ۲۸؛ ج ۱۱، «باب قصة صالح»، ص ۳۷۰؛ ج ۱۹، باب ۸؛ ج ۲۰، باب ۱۴، «غزوة بنی النضير»، ص ۱۵۷) توضیح می‌دهد و در ادامه، برای تأیید نظرات مقبول خود، به روایات استناد می‌کند (همان، ج ۹، باب ۱، ص ۱۰۴ و ۱۳۶؛ ج ۱۷، باب ۱۴، ص ۱۵؛ ج ۱۹، باب ۸، ص ۵۸؛ ج ۲۱، باب ۲۶، ص ۹۱؛ ج ۲۳، باب ۱۶، ص ۲۷۳) و در نهایت، به نتیجه‌گیری دست می‌زند (همان، ج ۶۴، باب ۸، ص ۱۵۷؛ ج ۶۶، باب ۳۸، ص ۳۵۰؛ ج ۷۷، ص ۲).

نکته دیگر در نقل قول‌های تفسیری **بحار الانوار**، این است که نقل‌ها بجز در موارد اندک (همان، ج ۹، باب ۱، ص ۲) به صورت کوتاه و کاملاً تحلیلی و در مقایسه با تفاسیر دیگر مطرح می‌شود. در واقع، چنین نیست که مرحوم مجلسی بدون هیچ روند خاصی به نقل از تفاسیر بپردازد، بلکه نظر مفسران را بیان کرده، اختلاف و تفاوت و همسویی هر یک را با دیگری بررسی می‌کند (همان، ج ۷، باب ۸، «احوال المتقين»؛ ج ۶۳، باب ۱۹، ص ۸۹؛ ج ۶۶، باب ۳۸، ص ۳۲۲؛ ج ۸۴، باب ۶، ص ۱۱۶).

آنچه در اثبات تحلیلی بودن تفسیر موضوعی **بحار الانوار** کفایت می‌کند و این کتاب را از نقل صرف مبرا می‌دارد بیان سهو و اشتباه مفسران و مقایسه نقل‌ها در این بخش‌هاست (همان، ج ۸۴، باب ۳۶، «فضل التعقيب وشرايطه»؛ ج ۶۳، ص ۸۹)؛ مقایسه‌ای که گاه به رد نظر مفسران و ترجیح برخی نظرات و یا حتی همسویی با اهل سنت در برخی موارد منجر می‌گردد. بیان اختلاف مفسران نیز مسئله‌ای است که در بیان نقل‌ها بدان توجه شده است.

استقلال نظر علامه مجلسی تا جایی است که برخی نظرات مرحوم طبرسی را (با وجود آنکه بیشتر نقل‌های تفسیری خویش را از او گرفته است) رد می‌کند. برای مثال، ایشان تشبیه مرحوم طبرسی را در استعانت رسول اعظم ﷺ از مهاجران و انصار به استعانت حضرت یوسفؑ در زندان نمی‌پذیرد (مجلسی، ج ۱۲، ص ۲۳۱) و به اشتباه او در تعمیم معنای «فلاح» به «فوز» اشاره می‌کند (همان، ج ۱۷، ص ۲۳۵-۲۳۶). مقایسه نقل‌های تفسیری توسط مرحوم علامه نیز به گونه‌ای است که گاه به رد برخی از نظرات منتهی می‌شود. برای نمونه، در تفسیر «و لله يسجد» (نحل: ۴۹)، سجودهم به معنای عبادت (سجود) آمده است و هم «انقياد و خضوع». برخی از مفسران نیز «سجود» را لفظی مشترک برای هر دو معنا

گرفته‌اند. اما مرحوم علامه مجلسی قول آخر را ضعیف می‌داند و استعمال لفظ مشترک را برای هر دو مفهوم جایز نمی‌شمرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۷، ص ۱۶۷-۱۶۶).

در ترجیح نظر برخی مفسران (که غالباً نظر طبرسی در **مجمع البیان** را صحیح می‌داند) (همان، ج ۶۹، ص ۱۳-۱۲؛ ج ۷۹، ص ۳۲۱-۳۲۰)، نظر سایر تفاسیر را هم بیان می‌کند و دلیل خود را در تأیید یک نظر بیان می‌دارد؛ مانند تفسیر «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴) که پس از بیان نظرات مختلف مفسران، نظر صاحب تفسیر **مجمع البیان** را به سبب استناد به روایتی از أبوجعفر^ع می‌پذیرد و در معنای آن چنین می‌نویسد: آن (نماز) را هنگامی که به خاطر آوردی؛ پیادار، چه در وقت آن باشد یا غیر آن (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۵، ص ۲۹۰-۲۸۸).

برای مثال، **فخر رازی** در مورد «بَغِيْرَ عَمَدٍ تَرْوَنهَا» (رعد: ۲) پس از بیان نظرات تفسیری می‌گوید: نزد من وجهی دیگر است که از همه تفسیرها برتر است (و آن هم این است که: «عمد» به معنای قدرت خداست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۵، ص ۶۶).

بدین سان، **فخر رازی** تفسیر «عمد» به قدرت الهی را به خود نسبت می‌دهد و آن را بهترین نظر می‌داند، در صورتی که مرحوم مجلسی پس از بیان **فخر رازی** می‌گوید: می‌گویم این وجه اخیری را که (**فخر رازی**) به آن احتجاج نموده و به خودش نسبت داده، شیخ ما طبرسی آورده است (همان).

و جوهی که در تفسیر بیش از همه مؤید مرحوم مجلسی است، گاه به صورت روشن و قاطع بیان می‌گردد، و گاه نیز به صورت ضمنی و با عبارتهایی (تمایل به یک نظر) نشان داده می‌شود. برای مثال، در تفسیر عبارت قرآنی «فَعَلَهُ كَبِيْرُهُمْ هَذَا» (انبیاء: ۶۳) و جوهی از تفسیر را که توسط مفسران نقل شده است، بیان می‌کند که این جوه عبارتند از:

اول. این عبارت مشروط است؛ زیرا در ادامه می‌فرماید: «إِنْ كَانُوا يَنْطِقُوْنَ» و معلوم است که بت‌ها سخن نمی‌گویند و چون سخن گفتن بت‌ها منتفی است، آنچه به سخن گفتن تعلق می‌گیرد نیز منتفی می‌گردد؛ و حضرت ابراهیم^ع با این بیان، قصد آگاه کردن مردم و توییح آنها را داشته است؛ زیرا به عبادت آن چیزی مشغول گشته بودند که نه می‌شنود و نه می‌بیند و نه سخن می‌گوید.

دوم. هدف حضرت ابراهیم^ع نسبت دادن این فعل به بت نبوده، بلکه حضرت بر وجه تعریض، آن فعل را به خودش نسبت داده است.

سوم. حضرت ابراهیم^ع وقتی بت‌های دیگر را دید که به صورت منظم و در حالت تعظیم برای بت بزرگ در صفی مرتب شده‌اند، از بزرگ‌ترین بت بیشتر خشمگین گشت، و این فعل را به او نسبت داد؛ زیرا علت شکسته شدن دیگر بت‌ها تعظیم به بت بزرگ بود، و بت بزرگ علت و سبب از بین رفتن آنها شد.

چهارم. پاسخ حضرت ابراهیم^ع بر اساس مذهب آنهاست، و کسی که ادعای خدایی می‌کند قادر به این کار است، و غیر خدا کسی قادر به شکستن خدای دیگر نیست.

پنجم. این جمله کنایه است از آنچه ذکر شد، و در واقع، جمله این‌گونه است: «فَعَلَهُ مَنْ فَعَلَهُ». ششم. آنچه از کسایبی نقل شده است که بر سر «کَبِيرُهُمْ» وقف می‌کند. و سپس می‌گوید: «هَذَا فَسَأَلُوهُمْ» و معنایش این می‌شود که «بلکه بزرگ‌تر از آنها آن را انجام داد»، منظورش از «کَبِيرُهُمْ» خودش است؛ زیرا انسان بزرگ‌تر از هر بتی است.

در نهایت و پس از تمام وجوه مطرح شده دربارهٔ این آیه، علامه مجلسی نظر سید مرتضی را، که همان قول اول است، می‌پذیرد و به‌طور مشخص می‌گوید: همان‌گونه که در باب عصمت آوردیم، اخبار، بر وجه اول دلالت دارند. آنچه از بسیاری روایات ظاهر می‌شود این است که این کلام سبب توریه و مصلحت از حضرت صادر شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۵۱).

در جایی دیگر و در آیه «قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَوْتَكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» (هود: ۸۷) در تفسیر «لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» دو تفسیر از قول بیضاوی می‌آورد که مقصود قوم شعیب از گفتن این جمله، توهین و توصیف ایشان به ضد این اوصاف بوده و یا اینکه مقصودشان تعلل و انکار آنچه می‌شنیدند، بوده است (همان، ج ۱۲، ص ۳۸۱).

پس از بیان این نظرات، مرحوم مجلسی تمایل خود را به تفسیر علی بن ابراهیم این‌گونه نشان می‌دهد:

آنچه که در تفسیر علی بن ابراهیم ذکر شده، غیر از این دو وجه است، و حاصلش این است که خدای متعال کلام آنها را به ضد آنچه گفته‌اند، آورده است تا اشاره‌ای باشد؛ به آنچه آنها گفته‌اند، و نمی‌توان آن الفاظ را به علت زشتی و رکاکتش بیان نمود (همان).

همچنین در آیه «وَوَقَّالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده: ۶۴) احتمالات گوناگون مفسران را دربارهٔ سخن یهودیان می‌کند که عبارتند از:

اول. هنگامی که یهود آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید: ۱۱) را شنیدند، گفتند: «اگر خدا به قرض احتیاج دارد. پس فقیر است».

دوم. هنگامی که یهود اصحاب رسول الله^ص را در نهایت سختی و فقر دیدند، به حالت تمسخر گفتند: پروردگار محمد فقیر و دست‌بسته است.

سوم. یهودیان ثروتمندترین مردم بودند. هنگامی که پیامبر^ص مبعوث شد و یهودیان ایشان را تکذیب کردند، خداوند معیشت آنها را تنگ کرد. در آن حال بود که یهود این جمله را گفتند.

چهارم. میان یهودیان افرادی از فلاسفه وجود داشتند که منظورشان از بسته بودن دست خدا ناتوانایی او بر تغییر و تبدیل بود.

پنجم. منظور از این آیه این قول یهودیان است که می گفتند: «خداوند جز چند روز ما را عذاب نمی کند». از میان نظرات مطرح شده مرحوم مجلسی تمایل خود را به تفسیر چهارم این گونه بیان می کند: می گویم که وجه چهارم نزدیک به برخی از احادیث است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۹؛ ج ۶، ص ۱۸۵).

در فرق بین «رسول» و «نبی» و اختلاف نظر علما و مفسران در این زمینه می گوید: برخی معتقدند: فرقی بین «رسول» و «نبی» وجود ندارد. برخی نیز می گویند: «رسول» کسی است که بر او کتاب نازل شده است. اما «نبی» بر اساس کتب رسولان پیش، مردم زمان خود را راهنمایی و هدایت می کند. نظر سوم متعلق به کسانی است که «رسول» را صاحب معجزه و کتاب و شریعت جدید می دانند، و هر که این شرطها را با هم نداشته باشد، به عنوان «نبی» معرفی می کنند. عده ای از علما نیز معتقدند: کسی که فرشته وحی به طور مستقیم بر او ظاهر شود و او را به دعوت و هدایت مردم امر کند رسول است، و هر که فرشته را در خواب ببیند «نبی» است.

از میان نظرات مطرح شده، مرحوم مجلسی در انتخاب قول آخر، این گونه استدلال می کند که بر اساس روایات، نادرستی همه قولها بجز قول آخر، آشکار است (همان، ج ۱۱، ص ۵۴). براین اساس و با استناد به روایاتی که می آورد، بطلان دیگر اقوال را اعلام می کند.

در جایی دیگر و در بیان وجوه مطرح شده در تفسیر آیه «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ممتحنه: ۵)، معانی ذیل را به نقل از مفسران بیان می کند:

- ما را به دست کفار به عذاب و بلا دچار مکن.

- کفار را بر ما مسلط مگردان.

- بر ما لطف عنایت فرما تا بر آزار و اذیت آنها صبر کنیم.

- ما را از دوستی با کفار مصون دار.

- هنگامی که با آنها می جنگیم خوارمان مگردان.

پس از بیان این نظرات، مرحوم مجلسی در ترجیح قول اول چنین می گوید: آنچه از روایات برداشت می شود نزدیک به معنای اول است؛ زیرا فقر همان بلاست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۹، ص ۱۲).

در تفسیر عبارت «أُمَّةً وَاحِدَةً» در آیه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون» (انبیاء: ۹۲) نیز بر اساس روایات، معنای «امه» را همان ائمه اطهار علیهم السلام می داند، و نظرات دیگر را که

معنای «امه» را به «دین» و «جماعة واحدة» و «الذین تقدم ذکرهم من انبیاء» بر می‌گردانند، نمی‌پذیرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۱۵۵).

در آیه «اقم الصلاة للذکوک الشمس إلى غسق اللیل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر کان مشهوداً» (هود: ۷۸)، «لذکوک الشمس» را بنابر روایات مطرح شده از ابوجعفر و ابوعبدالله علیهما السلام همان زوال خورشید معرفی می‌کند، و قول دیگر را، که «دلوک» را به غروب خورشید معنا می‌کند، نمی‌پذیرد، و این عبارت طبرسی را تأیید می‌کند که قول اول جامع‌تر است؛ زیرا آیه تمام نمازهای پنج‌گانه را شامل می‌شود. پس «دلوک الشمس» به نماز ظهر و عصر اشاره دارد، و «غسق اللیل» به نماز مغرب و عشاء، و مقصود از «قرآن الفجر» نیز نماز صبح است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۹، ص ۳۲۰؛ ج ۸۵، ص ۲۸۸-۲۹۰؛ ج ۱۳، ص ۳۶-۳۵؛ ج ۴، ص ۹۸-۹۹؛ ج ۵۵، ص ۳۶۹-۳۶۸).

در جایی دیگر و در ترجیح نظر **مجمع البیان** در معنای «الصلاة الوسطی» (بقره: ۲۳۸) معنای نماز ظهر و جمعه را می‌پذیرد (همان، ج ۷۹، ص ۲۸۱-۲۷۹). در باب عصمت ملائکه و قصه هاروت و ماروت (همان، ج ۵۶، ص ۲۶۵) نیز پس از مقایسه، به تفاوت‌هایی در نقل روایات شیعه و اهل سنت می‌پردازد، و در نهایت، همسو با اهل سنت چنین می‌گوید:
نتیجه آنکه این داستان، هم از طریق شیعه و هم اهل سنت نقل شده، و از جمله حکایات غیرمستند نیست (همان، ص ۳۱۱).

بدین‌روی، محور دوم تفسیر موضوعی، یعنی بررسی نظرات مفسران و تحلیل آنها در مجموعه **بحار الانوار** به راحتی یافت می‌شود.

تحلیل و نتیجه

مهم‌ترین شرط تحقق تفسیر موضوعی داوری است که پس از مرحله گردآوری صورت می‌گیرد، و کسانی را که فقط دست به گردآوری موضوعی آیات زده‌اند نمی‌توان به عنوان مفسر موضوعی قلمداد کرد. اما آیا **بحار الانوار** را می‌توان طبق نظر برخی اندیشمندان، از پیشروان تفسیر موضوعی دانست؟ جواب این سؤال در گرو این مطلب است که آیا علامه مجلسی به مرحله گردآوری آیات بسنده کرده یا در زمینه تحلیل و داوری نیز قدم گذارده است؟

در جواب این سؤال، باید گفت: باب‌های **بحار الانوار** از نظر گردآوری آیات و مباحث تفسیری، به چند بخش تقسیم می‌شوند. در واقع، چنین نیست که در این کتاب، همه باب‌هایی که دارای آیات هم‌مضمون هستند از تفسیر نیز برخوردار باشند، و مرحوم علامه از مجموع ۶۲۲ باب، که دارای آیات موضوعی هستند، تنها به تفسیر در ۳۰۴ باب (کمتر از نصف) اقدام کرده است.

با یک بررسی کلی در باب‌های این کتاب مشاهده می‌کنیم که بجز ابوابی همچون «کتاب الإحتجاج» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹ و ۱۰) کتاب‌های مربوط به تاریخ ائمه علیهم‌السلام (همان، ج ۳۵-۵۳)، دعا (همان، ج ۹۲-۹۰)، اعمال السنین و الشهور (همان، ج ۹۵) مواظب اهل‌البیت علیهم‌السلام (همان، ج ۷۴)، «کتاب المزار» (همان، ج ۹۹-۹۷) و ابواب الوصایا (همان، ج ۱۰۰)، که به‌طور طبیعی خالی از آیات و تفاسیر است، برخی از ابواب همچون کتاب «عقل و جهل» (همان، ج ۸۱)، «کتاب الایمان و الکفر» (همان، ج ۷۰-۶۴)، «کتاب العشره» (همان، ج ۷۱)، «کتاب الزکاة» (همان، ج ۹۳)، «کتاب التوحید» (همان، ج ۲)، «کتاب الطهاره» (همان، ج ۷۷)، «کتاب صلاة» (همان، ج ۸۸-۷۹)، «کتاب القرآن» (همان، ج ۹۰-۸۹)، «کتاب الصوم» (همان، ج ۹۴-۹۳)، «کتاب الحج و العمرة» (همان، ج ۹۶)، «کتاب الجهاد» (همان، ج ۹۷) و «کتاب التجارات» (همان، ج ۱۰۰)، که آیات قابل توجهی را به خود اختصاص داده، بخش کمتری از مباحث تفسیری را به خود اختصاص داده‌اند. اما «کتاب العدل و المعاد» (همان، ج ۸-۵)، «کتاب النبوه» (همان، ج ۱۴-۱۱)، (قصص انبیاء) «کتاب تاریخ نبینا» (همان، ج ۱۸-۱۵) و «کتاب السماء و العالم» (همان، ج ۶۳-۵۴) از جمله موضوعاتی هستند که در زمینه تفسیر موضوعی مطمح نظر مرحوم علامه قرار گرفته‌اند. دلیل آن را هم می‌توان در علاقه مرحوم علامه به مباحث خاص و یا شرایط زمان و لزوم بررسی‌های بیشتر در زمینه‌های مورد نظر و گرایش کلامی ایشان در دفاع از عقاید خاص شیعه، به ویژه در موضوعات عدل، عصمت ملائکه و انبیاء و ائمه علیهم‌السلام جست‌وجو کرد.

اما روش مرحوم علامه در تفسیر (در مرحله داوری) پس از بیان نظرات مفسران، پاسخ به شبهات (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۷، ص ۵) و جمع اخبار و رفع تعارض‌های ظاهری بین آیات و روایات تفسیری (همان، ج ۷، ص ۲۴۲؛ ج ۱۴، ص ۳۵۱؛ ج ۵۴، ص ۲) و تکیه بر قول مشهور (همان، ج ۶۱، ص ۳۲۲) است. در نهایت، نظر خود را با تکیه بر آیات و روایات بیان می‌کند و این نظر را یا به صورت قطعی و غالباً با عبارت «أقول» و گاه نیز به صورت احتمال و با بیان «لعلّ» مطرح می‌کند (همان، ج ۵۵، ص ۲۱۷؛ ج ۸۲، باب «فضل السجود و اطالته»؛ ج ۸۴، باب «فضل الصلاة الیل»، ص ۱۱۶).

برای روشن‌تر شدن این روش، توجه به نمونه ضرورت دارد:

برای مثال، در تفسیر «فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» (مزمل: ۲۰) چند قول درباره واژه «اقروءوا» وجود دارد: اول اینکه منظور از این واژه «صلاه» است؛ زیرا قرائت یکی از اجزای نماز است و در اینجا، اسم جزء بر کل اطلاق شده و معنای آیه این است که آنچه برای شما مقدور است، نماز بخوانید. معنای دوم از «فاقروءوا» همان قرائت قرآن است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۹۴). در مقداری که شامل خواندن

می‌شود، اختلاف کرده‌اند. برای مثال، از سعید بن جبیر خواندن پنجاه آیه روایت شده است. از ابن عباس خواندن صد آیه و از سدی دویست آیه روایت شده است. اما مجلسی می‌گوید: بعضی از اصحاب ما به این آیه استدلال کرده‌اند که اگر فعل امر در این آیه بر وجوب دلالت کند، قرائت قرآن در نماز واجب است، اجتماعشان بر این است که در غیر نماز قرائت قرآن واجب نیست. به همین طریق، اجتماع نیز استدلال کرده‌اند به وجوب قرائت سوره‌ای از قرآن در نماز. اما لفظ «ماتیسر» عام است. پس قرائت آنچه میسر است، در نماز واجب می‌شود. اما وجوب قرائت زاید بر حمد و سوره در نماز به وسیله اجتماع رفع می‌شود و پاسخی دیگر که به این مسئله داده این است که کلمه «ما» در ما تیسر نکره موصوفه باشد، نه موصوله (که مفید عام است). پس معنای آیه به چیزی «از آنچه که می‌توانید» دلالت دارد. در واقع، این آیه به معنای تلاوت «آنچه که می‌خواهید یا دوست دارید» آمده است و با این معنا، شبهه‌ای باقی نمی‌ماند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۲، ص ۱۰).

در جای دیگر، درباره «طهارت» آب بحث لغوی مفصلی می‌آورد و پرسش و پاسخ مفسران را درباره اینکه آیا عبارت قرآنی «طهورا» (فرقان: ۴۸) فقط دلالت بر پاکی آب می‌کند یا دلالت بر پاک کننده بودن آب نیز دارد؟ مرحوم مجلسی پس از نقل نظرات مفسران، به این نتیجه می‌رسد که مفسران به اشتباه، در تفسیر این آیه در دایره لغت محدود شده‌اند، و با نگاه به روایات، به این پاسخ دست می‌یابد که مراد از «طهور»، مطهر و پاک کننده بودن آب نیز هست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۷، ص ۵).

نمود تعارض واقعی بین آیات از مبانی و اصول تفسیری مرحوم علامه است که بارها به آن اشاره می‌کند (همان، ج ۶، باب ۲؛ ج ۵۴، باب «حدوث العالم و بدء خلقه»). اما روش علامه مجلسی در تعارض روایات تفسیری (به عنوان بخشی از مرحله استنتاج و استنباط در تفسیر موضوعی) نیز مختلف است، و به‌طور معمول، احتمالات گوناگونی را بیان می‌کند. برای نمونه، در اختلاف روایاتی که برخی زمان بختنصر را متصل به زمان حضرت سلیمان^ع می‌دانند، و برخی دیگر خروج وی را به زمان پس از قتل حضرت یحیی^ع برمی‌گردانند، چند احتمال می‌دهد:

اول بختنصر در زمان هر دو پیامبر بوده است.

دوم ممکن است دسته‌ای از روایات تقیه‌ای و برای همسویی ظاهری با اهل سنت باشد. در نهایت، مرحوم علامه اخباری را که بر خروج او پس از قتل حضرت یحیی^ع دلالت می‌کنند، از نظر سندی قوی‌تر می‌داند، و به‌طور ضمنی این دست روایات را می‌پذیرد (همان، ج ۱۴، باب ۲۵، ص ۳۵۱).

درست است که علامه مجلسی در تعارض‌ها احتمالات مختلفی را در نظر می‌گیرد و حتی گاه هر

دو وجه از روایات را می‌پذیرد (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۶)، اما در بیشتر جاها یک دسته از روایات را مشمول حکم تقیه می‌داند (همان، ج ۱۱، ص ۳۱۶؛ ج ۱۲، ص ۴۹-۴۸ و ۳۳۶-۳۳۵). گاه نیز نظر عام‌تر را می‌پذیرد. در بسیاری از جاها هم نظر خود را در توقف‌ها بیان می‌کند.

برای مثال، در آیه «و قولوا للناس حسنا» (بقره: ۸۳)، نظرات مختلف را در تفسیر این عبارت می‌آورد؛ از جمله نظر بیضاوی که قول حسن را در تفسیر این آیه می‌پذیرد، و روایتی از امام صادق^ع که می‌فرماید: «قولوا محمداً رسول الله»، و نظراتی دیگر که معنای این عبارت را حسن معاشرت با مردم و قول و گفتار نیکو می‌دانند، و برخی که مصداق آن را «امر به معروف و نهی از منکر» معرفی می‌کنند. در نهایت، مرحوم علامه نقل بیضاوی را به خاطر تعمیمش و اینکه همه نظرات را در خود جای می‌دهد، اولی می‌داند و می‌پذیرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۶، ص ۴۳-۴۲).

در توقف‌ها نیز آنجا که مفسران درباره تعلق روح به بدن در برزخ نظر مشخصی را بیان نمی‌کنند، مرحوم علامه تعلق روح را در برزخ می‌پذیرد و می‌گوید: حق آن است که روح به بدن تعلق دارد، و گرنه قدرتی برای پاسخ‌گویی به فرشتگان نداشت. اما این تعلق، تعلقی ضعیف است (همان، ج ۶، ص ۲۱۳).

در هر یک از موارد مطرح شده، که تنها نمونه‌ای از روش تفسیری مرحوم علامه است، این مطلب نمودار است که تفسیر در *بحارالانوار* تنها یک جمع‌آوری صرف و بیان نظرات مختلف نیست؛ بلکه ایشان خود به داوری و نتیجه‌گیری و بیان نظر خود با کمک آیات و روایات می‌پردازد، و گاه با عبارت «اقول» نظر تفسیری خود را به صورت مشخص مطرح می‌سازد.

برای مثال، در تفسیر عبارت قرآنی «سَيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ» (فتح: ۲۹) پس از نقل‌های مختلف، که منظور این آیه را نورانی بودن مواضع سجود مؤمنان در قیامت می‌دانند، و برخی همان خاک بر پیشانی را و برخی دیگر زردی رنگ صورت و لاغری مؤمنان را علامت آنها می‌شمارند، با قاطعیت، علامتی را که در اثر سجود و به مرور زمان در پیشانی می‌ماند، به عنوان نشانه مؤمنان معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۲، باب فضل السجود و إطلاته، ص ۱۶۰).

گاه نیز به صورت احتمال و نه به صورت قطعی نظر خود را اعلام می‌کند. برای نمونه، درباره نظرکردن حضرت ابراهیم^ع در نجوم و حرمت آن می‌گوید: ممکن است گفته شود: حرمت نظر در نجوم بر انبیاء، که عالم به آن هستند، غیر مسلم است، و این حرمت برای غیر آنها - همان‌گونه که در شرح اخبار آمد- به علت عدم احاطه بر آن و نقص علمشان وارد می‌شود (همان، ج ۵۵، باب «علم النجوم و العمل به»، ص ۲۱۷).

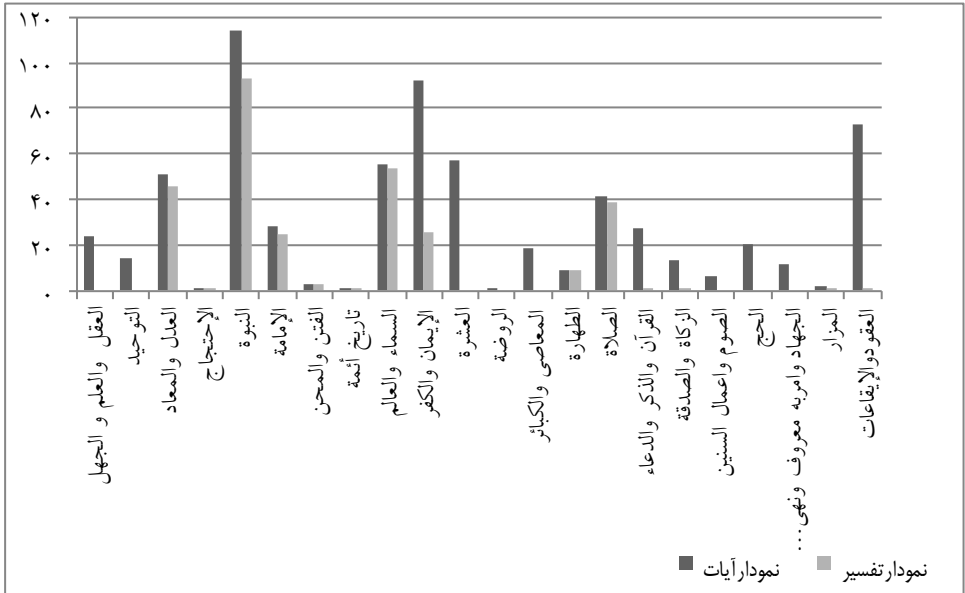
بدن روی، حرمت نظر در نجوم را به صورت احتمالی از انبیا و ائمه اطهار^{علیهم السلام} برمی‌دارد. در جای دیگر و در تفسیر عبارت «امشاج»، به صورت احتمال، معنای این عبارت را شئون مختلفی معرفی می‌کند که به تبع عناصر و وجوه مختلف در انسان و صفات متضاد و متباین در او قرار داده شده است (همان، ج ۵۷، باب «بدء خلق الانسان»، ص ۳۱۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع بررسی‌های صورت گرفته این مطالب نمودار است:

۱. تفسیر در *بحار الانوار* تنها یک جمع‌آوری صرف و بیان نظرات مختلف نیست، بلکه مرحوم مجلسی خود به داوری و استنتاج و بیان نظر خود با کمک آیات و روایات اقدام می‌کند.
۲. هر سه محور «گردآوری آیات»، «بیان نظرات مختلف» و «تحلیل آنها» و همچنین پاسخ به شبهات و رفع تعارض‌ها و داوری و نتیجه‌گیری، در *بحار الانوار* و در بخش تفسیر و آغاز باب‌ها وجود دارد. تنها مسئله تعداد کم باب‌هایی است که تفسیر موضوعی در آنها مطرح شده است. این مسئله تنها در قسم تفسیر (و نه گردآوری آیات) در مبحث «توحید» و چند جلد آخری که توسط مرحوم مجلسی پاک‌نویس نشده است، مشاهده می‌شود. با همه این اوصاف، نمی‌توان گفت که هدف علامه مجلسی از گردآوری آیات و تفسیر آنها در آغاز باب‌ها، دستیابی به تفسیر موضوعی به صورت کنونی بوده است، بلکه وی با هدف تبیین کامل هر موضوع از آیات و روایات استفاده کرده است و به طور معمول، با وجود نتیجه‌گیری‌ها، در مباحث اختلافی به نتیجه‌گیری کلی دربارهٔ مجموع آیات نمی‌پردازد.
۳. «موافقت با کتاب» از مهم‌ترین ملاک‌های مرحوم مجلسی در قبول روایات مؤثر است، و به هنگام تعارض روایات با آیات، روایتی را که مخالف با آیات باشد، نمی‌پذیرد و با تکیه بر اصول قابل اعتماد، روایت را مطابق با آیات تبیین می‌کند. «موافقت با سنت قطعی» نیز از ملاک‌های مهم و قابل استفاده مرحوم مجلسی در حل تعارض روایات است. طرح احتمال نسخ روایات نیز به هنگام دشوار بودن جمع روایات، از جانب ایشان مطرح شده است.
۴. دفاع از آموزه‌های تشیع همچون اعتقاد به عصمت انبیاء، دفاع از شأن اهل‌بیت^{علیهم السلام} و رفع اتهام از شیعه و همچنین در نظر گرفتن اصول و قواعد تفسیر از مبانی اصلی و مهم مرحوم مجلسی در ارزیابی و گزینش اقوال تفسیری است.

نمودار آیات و تفسیر در «بحار الانوار»



منابع

- رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- صدر، محمدا بقر، بی تا، *المدرسة القرآنية: التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزئی فی القرآن*، بیروت، دار التعارف.
- علوی مهر، حسین، ۱۳۸۴، *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- مجلسی، محمدا بقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار الفکر.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر و المفسرون*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، *پیام قرآن*، چ نهم، تهران، دار الکتب الاسلامیة.

واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن کریم: نحوه اثبات و ادله

mr.amin451@yahoo.com

ahmadvaezi01@hotmail.com

ک محمدرضا امین / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی / استاد دانشگاه باقر العلوم

دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲۵

چکیده

یکی از مسائل مهم و مرتبط با زبان قرآن، واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن است. برخلاف آثار پیشین، «واقع‌نمایی» را متفاوت با «معرفت‌بخشی» و مشتمل بر دو مؤلفه «قصد واقع‌گویی» و «مطابقت با واقع» می‌دانیم. وانگهی، برخلاف تصور غالب، واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن را علاوه بر دلایل برون‌دینی، گاهی می‌توان با دلایل نقلی قرآنی و روایی نیز بررسی و احیاناً اثبات کرد، به‌گونه‌ای که منجر به مصادره به مطلوب یا دور نشود. برای اثبات این مدعا، پس از بسط روش‌شناسی بحث و تبیین و اثبات امکان استفاده از دلایل درون‌دینی، از دلایل نقلی قرآنی و روایی و نیز دلایل عقلی مطرح در قرآن، که ویژگی‌های قرآن و خداوند را بیان می‌کنند و نیز از اصالة‌الظهور، استفاده کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: واقع‌نمایی، گزاره‌های خبری قرآن، دلایل نقلی، دلایل عقلی، نحوه اثبات واقع‌نمایی.

مقدمه

گرچه اکثر قریب به اتفاق قرآن‌پژوهان همه گزاره‌های قرآن را واقع‌نما می‌دانند، اما اندک دیدگاه‌های مخالفی هم در این زمینه وجود دارد. برخی همه گزاره‌های قرآن را «واقع‌ناما» (مجتهد شبستری، بازبایی شده در ۹۲/۷/۵) و برخی بخش‌هایی را واقع‌ناما (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۷۲) می‌دانند. مراد از «واقع‌نمایی»، ویژگی‌ای مرکب از «قصد واقع‌گویی متکلم» و «انطباق مفاد گزاره با واقع» است. واقع‌نمایی تنها «انطباق مفاد گزاره با واقع»، که گاه از آن به «صدق گزاره» تعبیر می‌شود، نیست، بلکه «قصد متکلم بر واقع‌گویی» نیز باید در تعریف لحاظ شود. دلایل این توسعه در تعریف عبارتند از:

الف. احتمال تفاوت مراد جدی متکلم با مراد استعمالی؛

ب. مرزبندی با فرضیات زبانی و هرمنوتیکی^۱ که گاه ارتباط معنای متن با قصد مؤلف را منکرند؛^۲
ج. موضوع پژوهش حاضر گزاره‌های خبری «قرآن» است که گوینده آنها هدف از بیانشان را با سعادت و شقاوت انسان مرتبط می‌داند؛ و این امور از مسائلی هستند که جدی بودن یا نبودن متکلم، واقع‌نما بودن یا نبودن کلام وی و مانند آن تأثیر مهمی در تحقق غرض وی از بیان آنها دارد. پس در کشف مراد متکلم، بر توجه به قصد متکلم نیز اصرار داریم (ر.ک: کریمی، ۱۳۸۳، ص ۴۷-۴۸). البته از این رو که قول به واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن عمدتاً ناشی از تشکیک در قصد متکلم است، بیشتر به همین بعد می‌پردازیم.

موضوع این نوشتار، متمایز از «معناداری» و «معرفت‌بخشی» است؛ زیرا مراد از «معناداری»، «مهمل نبودن و افاده معنا»، و از «معرفت‌بخشی»، «گزارش با قصد انتقال صرف آگاهی» و به عبارت دیگر، «خبری بودن و برخورداری از قابلیت صدق و کذب» است. همچنین گزاره‌های خبری‌نما، که به‌رغم ظاهر خبری‌شان، انشایی و فاقد قابلیت صدق و کذبند، خارج از بحث‌اند، ولی گزاره‌هایی که فاقد قرینه خبری نیستند، مد نظرند.

اندیشمندان غیرمسلمان نیز به گزاره‌های «مهمل یا بی‌معنا» (nonsense)، «شناختاری یا معرفت‌بخش» (cognitive)، «آگاهی‌بخش» (informative) و «حاکمی از واقع» (factual) پرداخته‌اند؛ اما به‌رغم اشتراک احتمالی اصطلاحات دانشوران غربی و علمای مسلمان، مراد از اصطلاحات «معناداری، معرفت‌بخشی، و واقع‌نمایی» همان است که گذشت. البته در علم اصول نیز—هرچند با تعابیری متفاوت—دو بعد پیش‌گفته واقع‌نمایی، یعنی «قصد واقع‌گویی» (ر.ک: استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۲۱) و «واقع‌گویی» (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۱۱) مطرح می‌شود.

هرچند اختلاف درباره واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن، ریشه‌ای دیرین و قوی ندارد، اما با توجه به برخی شبهات مطرح‌شده در مجامع علمی، توجه به آن ضروری می‌نماید. چنین شبهاتی می‌تواند موجب سلب اعتماد مخاطبان قرآن به گزاره‌های خبری آن شده، در راه سعادت جاودان، که منوط به اعتماد به این گزاره‌ها و عمل به آنهاست، رهنمی کند. وجه دیگر این اهمیت، جایگاه ویژه آن در مبانی تفسیر قرآن است؛ با این توضیح که مفسر بر فرض اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن، می‌تواند با استناد به آیات قرآن، گزارشی قابل اعتماد درباره بسیاری از پدیده‌های عالم شهود و یا حتی عالم غیب در موضوعاتی مانند برزخ، آخرت و فرشتگان، که ابزارهای شناختی انسان نسبت به آنها محدود است، ارائه دهد.

از آن رو که واقع‌نمایی قرآن پیش‌فرض تفسیری غالب مسلمانان بوده، به زحمت می‌توان تحقیق مستقلی درباره آن یافت. البته مطالبی مرتبط در برخی آثار آمده است؛ مانند: هم‌معنا دانستن «معرفت‌بخشی» با «واقع‌نمایی»، بدون تفکیک «قصد بیان واقع» از «بیان واقع» (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸-۲۵۰ و ۲۸۷)؛ معادل گرفتن «معرفت‌بخشی» و «واقع‌نمایی» و «ناظر بودن به واقعیت عینی» و «قابلیت صدق و کذب» (همو، ۱۳۹۲، ص ۵۸ و ۱۲)؛ طرح مباحث مرتبط با «معناداری، معرفت‌بخشی، واقع‌گرایی و شناختاری»، البته به گونه‌ای که روشن نیست مراد از آنها یکی است یا نه (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۹۵-۱۱۰)؛ اثبات «واقع‌نمایی به معنای عدم راه‌یابی باطل و دروغ به قرآن» با دو دلیل نقلی (رضایی‌اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲) و اشاره‌ای گذرا به پیامد بی‌توجهی به آن (همان، ص ۳۵۵)؛ هم‌گون دانستن معناداری و واقع‌نمایی و ارائه یک دلیل بر واقع‌نمایی زبان دین (مؤدب، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲-۱۹۵)؛ بررسی ارتباط «حکایت زبان حال» در قرآن با «واقع‌نمایی» (شاکر، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸-۱۱۹)؛ ابهام در اراده «قابلیت صدق و کذب» یا «داشتن پشتوانه واقعی» از «شناختاری بودن گزاره» (ساجدی، ۱۳۸۱، ص ۲۹ و ۲۶)؛ هم‌معنا دانستن «واقع‌گو» با «حقیقت‌نما و معرفت‌بخش»، و در جایی دیگر، با «حاکمی از واقع و دارای قصد بیان حقیقت» (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳ و ۱۹۵)؛ واقعی بودن داستان‌های تاریخی (معرفت، ۱۳۸۲، ص ۱۸۲-۱۹۲؛ همو، ۱۴۲۳ق) یا واقع‌نمایی - دست‌کم - بخشی از عناصر داستان‌های قرآن (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۲۰۶-۲۰۷)؛ احساسات‌نما دانستن زبان دین (ر.ک: مک‌کواری، ۱۳۷۸، ص ۴۵۵-۴۵۸؛ علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۷؛ سبحانی، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۵؛ پی. آلستون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۵۱-۵۳) و بالتبع، واقع‌نما شدن زبان قرآن و اسطوره‌ای دانستن زبان دین (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ هیک، ۱۳۷۲، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۷-۱۷۵؛ شهیدی، ۱۳۸۲، ص ۱۶-۱۷؛ هیک، ۱۳۷۹، ص ۲۰۴؛ رشیدرضا، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸؛ ابوزید، ۱۹۹۴، ص ۲۰۶) که به

واقع‌نامایی زبان قرآن می‌انجامد؛ و برخی تقریرها از نمادین بودن زبان دین (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰) که به واقع‌نامایی زبان قرآن منتهی می‌شود. در این پژوهش، با بازاندیشی یکی از پیش‌فرض‌های ناظر به متن قرآن، درصدد اثبات واقع‌نامایی گزاره‌های خبری قرآن هستیم؛ به این معنا که گزارش‌های قرآن درصدد بیان واقع و منطبق با واقع هستند و با این توضیح که گزارش قرآن از واقع، به حسب ظرف همان واقع، منطبق با واقع است.^۳ چون مخالفان واقع‌نامایی این گزاره‌ها از حیث نوع مدعا، استدلال و حتی معتقدات و دین و مذهب، متفاوتند و ادله گوناگونی، مانند زبان‌شناختی، معرفت‌شناختی و حتی درون‌دینی اقامه کرده‌اند، در مقام بررسی ادله ایشان، طیفی از ادله و شواهد نقلی و غیرنقلی، و حتی عقلایی اقامه می‌کنیم؛ با این توضیح که ادله عقلایی، مرجحی قوی و قابل اعتمادند که عقلاً امور خود را بر آنها مبتنی می‌کنند و تا یافتن دلیلی قطعی بر خلاف آنها، همان رویه را ادامه می‌دهند.

مراد از «گزاره»، «جمله خبری»، یعنی «کلام دارای معنای تام» است و قید «خبری» در اینجا، توضیحی و صرفاً برای توجه مکرر به خروج عبارات انشایی قرآن از حیطة موضوع است.^۴ از «خبر» نیز اصطلاح ادبی (مثلاً، ر.ک: انصاری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱، وج ۲، ص ۴۰۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹-۲۸؛ معین، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۹۷) و منطقی آن، یعنی «سخن محتمل الصدق و الکذب» مد نظر است (مظفر، بی‌تا، ص ۶۱-۶۲). پس گزاره خبری عبارت است از: «کلامی که به قصد حکایت ایجابی یا سلبی از نسبت خارجی القا شده، و قابلیت اتصاف به صدق و کذب دارد» (مثلاً، ر.ک: انصاری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۲، ص ۴۰۶؛ امین‌شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶).

برای واقع‌نامایی نیز معنای «نمایاندن و ارائه آن چیزی که ثبوت و تحقق داشته و واقعیت دارد» را مد نظر داریم، البته با ملاحظه دو نکته: اول به لحاظ معنای لغوی واقع؛ یعنی «شیء واجب و حتمی» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۲۲)؛ و دوم به لحاظ کاربردهای متعدد قرآنی ریشه آن (مانند: واقعه: ۱و۲؛ معارج: ۱؛ حاقه: ۱۵) که خصوصاً در موضوعی که هم‌راستا با موضوع این مقاله، همراه ماده «قول» آمده (نمل: ۸۲)، برخی از مفسران معنای «محقق شدن، به واقعیت پیوستن و تعین چیزی به عنوان مصداق کلام» را برای آن بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۹۵).

روش‌شناسی بحث

شاید تصور شود که روش بحث تنها عقلی است و استفاده از ادله نقلی، مصادره به مطلوب است؛ یعنی در روند استفاده از گزارش‌های قرآن برای اثبات واقع‌نامایی گزارش‌های آن، این گزاره‌ها را، یا «واقع‌نما»

می‌دانیم یا نمی‌دانیم. اگر آنها را واقع‌نما بدانیم مصادره به مطلوب کرده‌ایم، و اگر واقع‌نما ندانیم استدلال مشتمل بر آنها ارزش اثباتی ندارد؛ زیرا واقعیتی را نمی‌نمایاند. پس چیزی را اثبات نمی‌کند.

پاسخ: طرح این شواهد بدین روست که اولاً، نظر قرآن درباره واقع‌نمایی گزارش‌هایش را کشف کنیم، و ثانیاً، ببینیم آیا دیدگاه مشهور مبنی بر واقع‌نمایی این گزارش‌ها، بدون هیچ پشتوانه‌ای بین اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان و علمای اسلام رواج یافته، یا متون اسلامی مؤید آنهاست. وانگهی، تمسک ادله نقلی قرآنی به‌ویژه درباره مخاطبانی مؤثر است که قداست و حجّیتی برای قرآن کریم قایلند و همه آیاتش را واقع‌نما ندانسته و - مثلاً - تنها در واقع‌نمایی قصص یا وعد و وعیدهای اخروی تشکیک دارند، و ادله درون‌قرآنی آنها را قانع می‌کند. پس می‌توان درباره آنها، از آیاتی دال بر واقع‌نمایی استفاده کرد که هم عمومیت مفادشان سایر گروه‌های آیات خبری مانند قصص را نیز پوشش می‌دهند و هم واقع‌نمایی‌شان - دست‌کم ظاهراً و در استدلال‌آوری - از سوی طرف مقابل انکار نمی‌شود.

در خصوص اعتبار تمسک به ادله روایی نیز شاید سؤال شود که چون اعتبار روایات منوط به اعتبار قرآن است، چگونه می‌توان پیش از اثبات واقع‌نمایی گزارش‌های قرآن، آنها را تکیه‌گاه اعتبار روایات دانست و روایات را دلیل واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن شمرد؟

اما اولاً، عبارات قرآن یکسره خبری نیستند، بلکه برخی انشایی و ناظر به اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ هستند: «ما آتاکم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷). چنین آیاتی به ضمیمه روایات نبوی دال بر اعتبار روایات ائمه ﷺ، دلیلی قرآنی بر حجّیت روایات، و بی‌نیاز از واقع‌نمایی گزارش‌های قرآنند. ثانیاً، این مشکل درباره روایات نبوی مانند «إِذَا التَّبَسُّطُ عَلَيْكُمْ فَمَنْ لَيْسَ بِمُسْلِمًا فَلْيَسِّرْ لَهُ» (بقره: ۱۷۷) قابل قبول است. پس استناد به آنها نیز منوط به واقع‌نمایی گزارش‌های قرآن نیست.

ثالثاً، اعتبار چنین دلایلی از دو جنبه قابل توجه است:

۱. این دلایل برگرفته از کلام اشخاصی است که در صدر عقلا بوده و به‌گونه‌ای قابل اعتماد و دارای اعتبارند که حتی غیر هم‌کشانشان نیز برای سخنان ایشان اهمیت و اعتبار خاصی قایلند. در این زمینه - برای نمونه - آثار نویسندگانی مانند جرج جرداق مسیحی درباره امیرالمؤمنین علیؑ قابل توجه است. همچنین می‌توان به این نکته اشاره کرد که برخی از اهل سنت، امامان شیعه ﷺ را - دست‌کم - روایتی صادق، قابل اطمینان و قابل اعتماد می‌دانند (ر.ک: جرداق، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵-۱۷) و استنادشان به چنین روایاتی در مباحث علمی، یعنی بیان حقیقت در این روایات و انطباق آنها با واقعیت، را تلویحاً

می‌پذیرند. این اعتماد - مثلاً - در تفاسیر هویداست. برخی از مفسران به‌رغم تلاش در نادیده انگاشتن فضایل امیرالمؤمنین علیؑ - مثلاً از حیث تقدم در اسلام (ر.ک: ابن‌العربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۰۳) - به هنگام نقل احادیث ایشان می‌نویسند: «صحیح عن علی - رضی الله عنه - أنه قال...» (همان، ج ۲، ص ۸۵۸). از امثال تعبیر «صحیح»، هم روشن می‌شود که اولاً، نویسنده قایل است که این کلام متعلق به حضرت امیرؑ است؛ و ثانیاً، آن را پذیرفته، صادق می‌داند؛ و از اینکه روایت را در مباحث علمی خود به کار برده است و به آن استناد می‌کند، روشن می‌شود که آن را بیانگر حقیقت و واقعیت می‌داند. در غیر این صورت، چه وجهی دارد که در استدلالی علمی به آن استناد کند؟ این «صادق دانستن»، یعنی هم امامؑ را دارای قصد واقع‌گویی، و هم کلام او را منطبق با واقع می‌دانند. همان‌گونه که وقتی امامؑ کلام یا عملی را از حضرت رسولؐ نقل می‌کند، این گروه می‌پذیرند که آن حضرت واقعاً چنین فرموده‌اند یا چنین عمل کرده‌اند.

۲. اعتبار روایات و مدار «قرآن دارای پشتوانه عقلی اعجاز و تحدی» است. پس دلایل قرآنی و روایی بر دلیل عقلی مبتنی هستند و در نتیجه، از حیث نقلی بودن، خدش‌های بر آنها وارد نیست؛ یعنی بی‌ثمر نیستند، گرچه ثمر اقناعی آن محدود به کسانی است که حجیت و اعتبار قرآن را پذیرفته‌اند. گذشته از این، دربارهٔ تکیه‌گاه قرآنی روایات، باید توجه داشت که می‌توان در بحث، تنها از آیات انشایی قرآن به عنوان پشتوانهٔ روایات استفاده کرد؛ به این بیان که از آیاتی مانند «ما آتاکم الرسولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) بهره بگیریم که نه خبری، بلکه انشایی بوده و دلالت دارند که باید تابع تمام اوامر و نواهی رسول اکرمؐ بود. از دیگر سو، یکی از اوامر ایشان اطاعت از ائمهٔ اطهارؑ است که در قالب احادیثی مانند حدیث «تقلین» در منابع فریقین با عباراتی متحد‌المضمون آمده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۲۸؛ دارمی، ۱۳۴۹ق، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۳۲). در نتیجه، کلام ائمهٔ معصومؑ در قالب روایات، بر واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن تکیه ندارد، و استفاده از روایات در اثبات واقع‌نمایی این گزاره‌های قرآنی مصادره به مطلوب یا دور نیست. البته ناگفته نماند که یکی از مصادیق «اهل الذکر» در عبارات انشایی قرآن مانند «فَسئَلُوا أَهْلَ الذَّكْرِ» (نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷) حتی طبق برخی روایات اهل سنت (ر.ک: حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳۲-۴۳۷، ح ۴۵۹-۶۶۶) و روایات شیعی (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۴۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۸۰۲)، ائمهٔ اطهارؑ هستند، و این آیات انشایی نیز - به بیان پیش‌گفته دربارهٔ آیهٔ ۷ سورهٔ حشر - پشتوانهٔ غیرخبری قرآنی برای اعتبار روایات هستند. پس - دست‌کم - در برابر برخی از

اهل سنت نیز می‌توان از این آیات بهره برد. همچنین روایات در برابر دیدگاه‌هایی نیز که - دست‌کم - در مقام استدلال، فقط واقع‌نمایی قرآن - و نه روایات - را نمی‌پذیرند و ادله و شواهدشان تنها ناظر به قرآن است، کارآمدند.

بخشی از مستندات ما صرفاً شاهد هستند و مدعا را اثبات نمی‌کنند، اما کثرتشان اطمینان‌آور است. در ادامه، ابتدا به ادله قصد خداوند بر واقع‌گویی، و سپس به اثبات انطباق گزارش‌های قرآن بر واقع می‌پردازیم:

اثبات قصد واقع‌گویی در گزاره‌های قرآنی

مراد از «قصد واقع‌گویی خداوند در گزارش‌های قرآن»، «اراده اخبار واقع» از آنهاست؛ یعنی گوینده آنها «قصد انتقال اطلاعاتی واقعی از عالم خارج» را داشته، نه اینکه آنها را به انگیزه دیگری، مانند ارائه اطلاعات غلط به مخاطب و گمراه کردن او، انتقال مطالب حیرت‌زا^۹ (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۸۸-۹۰) به مخاطب، یا بیان نگرش کلی متکلم (مثلاً، پیامبر اکرم ﷺ) به دنیای خارج و گزارش او از برداشت خود از عالم،^۶ بیان کرده باشد. ادله این بخش را ابتدا به «ادله مستند به بنای عقلا و نقلی»، و قسم دوم را نیز به «قرآنی و روایی» تقسیم می‌کنیم.

الف. اصل عقلایی ظهور اخبار در قصد واقع‌گویی

از جمله مستندات قابل استفاده در مباحث علمی، فارغ از بود یا نبود دلیلی خاص بر مدعا، «اصل» است که لفظی یا عملی است (ر.ک: مشکینی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۶). مراد از «اصل»، قاعده و دلیلی است غیرمتکی به امور دیگر، و به‌خودی‌خود، دال بر مقصود؛ و در معرفی آن - مثلاً - گفته شده: «ما ثبت حکمه بنفسه ولم یبن علی غیره... ما یبنی علیه غیره، ولایبنی هو علی غیره» (مرکزالمعجم‌الفقهی، بی‌تا، ص ۳۴۷؛ مشکینی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۶-۵۷).

اصل عقلایی مورد نظر، که بر بنای عقلا تکیه دارد، اصالة الظهور است؛ به این بیان که عقلا اصل را بر لزوم اخذ به ظاهر اخبار می‌گذارند. تکیه بر بنای عقلا در علم اصول الفقه، به کثرت موضوع بحث بوده و بسیاری از استنباط‌های فقهی مبتنی بر آن است؛ زیرا امثال اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقة، اصالة العموم از مصادیق آن هستند. در اینجا، به سبب وجود ابعاد گوناگون برای گفتار - دست‌کم - دو مجرا برای اصالة الظهور داریم: «فعل متکلم یعنی: اخبار»، و «نفس گفتار خبری».

در خصوص مجرای اول، یعنی نفس فعل گفتاری متکلم، باید گفت: «اصل بر این است که قصد متکلم از اخبار، بیان واقع است»؛ یعنی هنگامی که متکلم خبر می‌دهد در صورت شک

در اینکه آیا قصد وی اخبار از واقع، یا - مثلاً- انتقال اطلاعات نادرست است، طبق اصل، از اخبارِ قصدی غیر از بیان واقع ندارد. پس اگر کلام، دلالتی صریح بر معنایی خاص نداشت و معنای مراد از آن چنداحتمالی بود، اما از میان آنها یکی ظاهر یا اظهر بود و قرینه‌ای برخلاف آن یافت نشد، عقلاً اصل را بر این می‌گذارند که همان احتمال اظهر، مراد است. بدین روی، به آن تمسک و احتجاج می‌کنند (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۵). این رویه عقلایی تأیید قرآنی نیز دارد؛ زیرا در کریمه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات: ۶)، «تبین» - به معنای تحقیق از صدق یا کذب خبر (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۴۳؛ مقدس‌اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶، ص ۷۸) - تنها در صورت فسق مُخبر لازم است. طبق مفهوم این شرط، اگر مُخبر فاسق نبود، تحقیق لازم نیست؛ یعنی اصل در خبر، این است که گوینده درصدد بیان واقع است. پس خبر وی حجیت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۱۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۱۱۰)؛ یعنی باید مطابق با واقع فرض شود و اصل، بر صدق آن باشد. واقعی فرض کردن خبر، به وضوح، همان اصل عقلایی «اصالت قصد واقع‌گویی» است.

نمونه بعدی جریان این اصل، مسلم‌انگاشتن آن از جانب بسیاری از مفسران، سرگذشت دو تن در داستان باغی سرسبز است (کهف: ۳۲-۳۴) که یکی از آنها به امکانات خود چنان مغرور شد که حتی معاد را انکار کرد. تلاش مفسران برای بیان اسامی واقعی این دو و چگونگی تملک اموال و تصرف در آنها (ر.ک: رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۳۵۰ به بعد؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۲۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۶۰؛ ابن جوزی ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸)، به صراحت نشان می‌دهد که گوینده را در مقام واقع‌گویی دانسته‌اند. شاید گفته شود، ممکن است مفسران در چنین آیاتی اصل مذکور را با تکیه بر ویژگی‌های خداوند یا قرآن جاری دانسته‌اند. اما صرف چنین احتمالی، به‌ویژه با وجود جریان این اصل، حتی در خصوص غیر قرآن و با وجود مؤید قرآنی پیش‌گفته، و با لحاظ عدم تصریح یا اشاره مفسران به آن، مانع نیست. وانگهی، حتی بر فرض که چنین باشد، پس عقلاً - دست‌کم - درباره قرآن، قایل به وجود قصد واقع‌گویی ماتن هستند. حتی اسماعیلیه، که آیات قرآن را بر معانی باطنی حمل می‌کنند، نیز گوینده آیات را واقع‌گو می‌دانند، ولی واقع را امر دیگری می‌دانند. گذشته از این، حتی مخالفان واقع‌گویی نیز - که طبیعتاً متوقعند مخاطبان‌شان از طریق سخنان خبری آنها به مرادشان پی‌ببرند - بر اصالة الظهور تکیه دارند.

ب. دلایل نقلی قرآنی

بر اساس برخی آیات قرآن، خداوند در گزارش‌های قرآن، قصد واقع‌گویی داشته، پس احتمال واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن از لحاظ احتمال کذب مُخبر، منتفی است.

اهداف قرآن و قصد واقع‌گویی

قرآن آیین‌نامه زندگی هدفمند و دارای اهداف متنوعی است که عمدتاً از خود قرآن نیز استخراج می‌شوند (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳-۴۲) و با دقت در آنها، می‌توان جهت‌گیری کلی و حتی خاص قرآن را دریافت، و پی‌برد که این کتاب آسمانی در چه مقامی گزارش می‌دهد.

با توجه به اینکه هر فاعل عاقلی برای نیل به اهدافش در انتخاب کارآمدترین شیوه‌ها، سازوکارها و ابزارها می‌کوشد، باید بین مقاصد و مقدماتی که در نظر داشته است و فراهم می‌نماید ارتباطی منطقی باشد. این نکته درباره فاعل حکیم روشن‌تر، و این ارتباط قطعاً منطقی، نظام‌مند و سازوار خواهد بود. پس دقت در ارتباط منطقی بین اجزای این مجموعه و تجزیه و تحلیل آنها و ویژگی‌هایشان، به کشف ویژگی‌ها و ماهیت سایر اجزا و نحوه عمل و خصایص آنها می‌انجامد. قرآن اهداف و کارکردهای فراوانی دارد که مجال بررسی همه آنها نیست، و تنها به نکات دارای ارتباط روشن‌تر با مسئله می‌پردازیم:

۱. تشویق به تعقل: طبق آیات قرآن، یکی از مهم‌ترین اهداف این کتاب آسمانی این است که انسان پس از اطلاع از معارف الهی و حصول علم به آنها، در حقانیت آنها اندیشیده، به آنها ایمان آورد، آنها را به درستی به کار بندد و در عرصه عمل پیاده کند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۰): «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲؛ بقره: ۲۴۲؛ نور: ۶۱).

این هدف روشن می‌کند که گوینده در مقام بیان واقعیات است؛ زیرا سخنی که با نگاه به واقع بیان نشده باشد، نمی‌تواند موجبات تعقل و اندیشه‌ورزی را فراهم آورد. این از آن روست که بر اساس مباحث لغوی، عقل، که «مرتبه بالاتری از علم و عرصه عمل زاجر از قبایح» (عسکری، ۱۴۱۲، ص ۳۶۶) و «مایه تدبیر» (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۲۳) است، متکفل واقع‌بینی (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۳-۳۵)، تمییز خیر و صلاح (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۹۶)، و دور کردن انسان از پلیدی‌ها و امور آسیب‌زاست. از این روست که قرآن به تعقل و به کارگیری عقل فراخوانده و عقل را قوه‌ای می‌داند که مایه هدایت به حقایق در زمینه معارف (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۴۲) و تشخیص حق از باطل (همان، ج ۱۳، ص ۱۵۶) و انجام عمل صالح (همان، ج ۲، ص ۲۵۰) است. پس با لحاظ اینکه

قرآن از یک‌سو، انسان را به تعقل دعوت کرده، و از دیگر سو، عقل را چنان ناظر به حقایق (همان، ج ۲۰، ص ۱۴) و منافع و مضار واقعی می‌داند که عدم تعقل را موجب جهنمی شدن می‌داند: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰)، درمی‌یابیم قرآن - دست کم - تلویحاً مدعی سخن گفتن از امور واقعی است.

۲. تدبیر در آیات: هدف دیگر از نزول قرآن، تدبیر در آیات است: «کتابٌ أنزلناه إلیک مبارکٌ لیدبروا آیاته» (ص: ۲۹). نکته اصلی در این مصدر و مشتقات آن، توجه به عاقبت امر و پیامدهاست (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۰۷؛ فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۸۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۴). پس یکی از اهداف نزول قرآن، تأمل و دقت در عواقب عمل نکردن به آموزه‌های عملی و پیامدهای معتقد نشدن به آموزه‌های اعتقادی و نتایج متخلّف نشدن به آموزه‌های اخلاقی قرآن است. حال اگر گزارش‌های قرآن - بخشی از آنچه قرآن برای تدبیر در آن آمده - در مقام واقع‌گویی نباشند معقول نیست که گوینده حکیم انتظار تأمل در عواقب بی‌توجهی به مضمونشان را داشته باشد.

۳. تفکر: از ویژگی‌های اختصاصی انسان و شاید مهم‌ترین آنها و از برترین اهداف نزول قرآن «تفکر» است: «أنزلنا إلیک الذکر... لعلهم یتفکرون» (نحل: ۴۴). تفکر به حدی اهمیت دارد که گرچه هدف از خلقت انس و جن عبادت است (ذاریات: ۵۶)، اما معلم بزرگ قرآن بهترین عبادت را «تفکر» می‌داند: «لا عبادة مثل التفكير» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۷۲)؛ یعنی ای انسان، اگر خواستار تحقق هدف خلقت خود هستی، باید تفکر کرده، در دلایل امور تأمل کنی؛ زیرا «التفکر تصرف القلب بالنظر فی الدلائل» (عسکری، ۱۴۱۲، ص ۱۲۱). پس قرآن خواستار دقت انسان در علل پدیده‌هاست. از سوی دیگر، امر به تفکر و هدف قرار دادن آن، با سخن گفتن بدون توجه به واقع سازگار نیست؛ زیرا امور غیرواقعی، دلیل ندارند. تفکر در قرآن کریم به امور گوناگونی تعلق گرفته که در یک دسته‌بندی کلی، عبارتند از: «قرآن کریم و آیات آن» (حشر: ۲۱؛ نحل: ۴۴) و «امور و پدیده‌های تکوینی» (زمر: ۴۲؛ روم: ۲۱). اما با لحاظ ابتدای این استنباط بر تحلیل معنای تفکر، گونه‌گونی متعلق آن تأثیری در نتیجه استدلال ندارد، به‌ویژه با لحاظ اینکه - دست کم - در جاهایی، متعلق تفکر در قرآن، امری مانند «دقایق و ظرایف نهفته در زنبور عسل و خلقت آن» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۹۳، ذیل انعام: ۶۹) است که حتی منکران دین هم در واقعی بودن آن تردید ندارند. پس گوینده‌ای که هدفش تفکر است در مقام حکایت، از واقع سخن می‌گوید.

۴. تذکر صاحبان عقل: هدف دیگر از نزول قرآن، متذکر شدن صاحبان عقل است: «کتابٌ أنزلناه...»

لَيْتَذَكَّرَ أُولَئِكَ أَلْتَلَّابُ» (ص: ۲۹). از ویژگی‌های «تذکر» (دست‌کم در فضای قرآنی)، انتقال از نتیجه به مقدمات، یا انتقال از شیء به نتایج آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۶). از سوی دیگر، امور غیر واقعی نتیجه، مقدمات یا اسباب ندارند؛ یعنی اگر هدف متکلمی تذکر، به‌ویژه تذکر عقلا بود، می‌بایست در مقام حکایت از واقع باشد تا مقدمه و نتیجه شیء، مجال مطرح شدن و توصیه شدن بیابند. پس هدف «تذکر صاحبان عقل» برای یک کتاب، نشان می‌دهد که گزارش‌های آن در مقام واقع‌گویی هستند.

۵. هدایت: این کارکرد در برخی آیات، یکی از کارکردهای قرآن گوشرذ، و انسان به آن توجه داده شده است: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ... ذَلِكَ هُدًى لِلَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ» (زمر: ۲۳). چون لغویان در توضیح ماده «ه دی» از ماده «ر شد» و امثال «ارشاد به خیر و صلاح» در قبال «غی، ضلالت و گم‌راهی» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۲؛ فرایندی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۸۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۴۶-۲۴۷) استفاده می‌کنند، و نیز چون غرض از هدایت را «بیمودن راه رشد» (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۹) گفته‌اند که مستلزم اقدامی عملی، یعنی طی طریق است، پس اگر قرآن درصدد هدایت انسان است باید در مقام «واقع‌گویی» باشد؛ زیرا کارکرد هدایت ارتباطی وثیق با واقعیت دارد و بدون قصد واقع‌گویی، نمی‌توان مخاطبان را به راهی صحیح و استوار، که عاقبت آن فلاح و صلاح است، هدایت کرد.

شاید اشکال شود که موضوع، فعل هدایت، و هدایتی است که عملاً در خارج صورت می‌گیرد. پس مباحث لغوی و ویژگی‌های هدایت عملی مرتبط با مقام نفس الامر را نمی‌نمایاند.

در پاسخ، می‌گوییم: الفاظ هادی، هدی و مانند آن در کلام خداوند، به زبان عربی به کار رفته است و برای فهم مراد الهی از این کلمات، باید به لغویان زبان عربی مراجعه کرد و آنان نیز ویژگی‌های پیش‌گفته را، که مستلزم واقع‌نمایی گزارش‌های موجود در کلام هادی است، برای هدایت بیان کرده‌اند.

ایراد محتمل دیگر بر استدلال به ویژگی هدایت‌گری، این است که هدایت - برخلاف حکمت، صدق، و حق، که هم ناظر به راه هستند و هم ناظر به هدف - نتیجه‌محور است؛ یعنی اگر هدایت، نتیجه مد نظر را حاصل کند، دیگر استفاده از کدام مسیر یا ابزار برای تحقق هدایت مهم نیست؛ اما باید گفت: فرایند هدایت، و نه واژه آن، امری واقعی (ر.ک: سبحانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۱۲) و تحققش منوط به حصول علم یقینی به ذوات امور است (ر.ک: قیصری‌رومی، ۱۳۷۵، ص ۵۸۹). پس نمی‌توان مسیر لازم برای تحقق این فرایند را نادیده انگاشت و اصطلاحاً گفت: «هدف، وسیله را توجیه می‌کند و هادی می‌تواند از هر شیوه و واسطه‌ای برای تحقق هدایت استعانت جوید» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷،

ص ۱۶۶ و ۱۶۷؛ اشرفی، ۱۳۸۵؛ امین و واعظی، ۱۳۹۲).^۸ حتی به بیان دقیق‌تر، باید گفت: فرایندی که مشتمل بر انتقال علم یقینی به ذوات امور نباشد و به جای گذر از مسیر واقعیت، از موهومات و تخیلات استفاده کند، در واقع هدایت نیست. باید توجه داشت که مراد از «هدایت در ساحت‌های دینی و معنوی»، با مفهوم «هدایت در زندگی روزمره» تفاوتی ماهوی داشته، ارزش ذاتی دارد؛ زیرا در زمرهٔ امور واقعی (سبحانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۱۲) و منوط به حصول علم یقینی به ذوات امور بوده (ر.ک: قیصری‌رومی، ۱۳۷۵، ص ۵۸۹) و ماهیت آن، حیات ابدی (طبرسی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۷۴) و نجات (مفید، ۱۴۱۴، ص ۵۱) است.

۶. تبیین: با لحاظ محدودیت‌های شناختی انسان، بخشی از نیاز به منبعی فرابشری و کامل در این زمینه با کارکرد تبیین‌گری قرآن تأمین می‌شود: «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹). طبق معنای لغوی «تبیان»، عنصر «وضوح، روشنی، توضیح، کشف و...» (جوهری، ۱۹۸۷، ج ۵، ص ۲۰۸۲-۲۰۸۳؛ فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۷) نقشی اساسی در معنای مشتقات مادهٔ «ب ی ن» دارد، و این رکن، خواه مراد از «لِکُلِّ شَيْءٍ»، «امور مرتبط با هدایت» باشد، خواه مراد از آن «همه چیز» باشد (ر.ک: کریمی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱-۲۲۴) مطرح است؛ زیرا به بیان پیش‌گفته، هم هدایت و- بالتبع - امور مرتبط با آن از سنخ واقعیت است، و هم «همه چیز» مشتمل بر امور واقعی است. پس به هر حال، آیه از تبیین امور و- بالتبع - از اخبار از آنها توسط قرآن خبر می‌دهد؛ یعنی ماتن این متن قصد واقع‌گویی دارد.

۷. تفکیک حق از باطل: مهم‌ترین انگیزهٔ انسان در برهان‌آوری و جانب‌داری از یکی از طرفین هر اختلافی، خواه در زندگی روزمره و خواه در عرصه‌های علمی، تفکیک حق از باطل است که علاوه بر علم، ابزار مناسب نیز می‌خواهد و بدون وجود آن نمی‌توان نتیجه گرفت؛ و چه ابزاری کارآمدتر از آنچه حق مطلق^۹ و عالم مطلق (روم: ۵۴؛ یوسف: ۸۳ و ۱۰۰؛ تحریم: ۲) به حق و باطل، به بشر بدهد. یکی از کارکردهای قرآن تأمین این نیاز است: «أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنَ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْقُرْآنِ» (بقره: ۱۸۵). حلقهٔ اتصال این کارکرد قرآن با بحث حاضر، وجود معنای «جداکنندهٔ حق از باطل» برای «فرقان» است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۴۷؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۹۸). از دیگر سو، مادهٔ «ح ق ق» مشتمل بر ارکانی مانند «ثبوت» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴۳)، «نقیض باطل بودن» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۹؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵)، «مطابقت و موافقت» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۸)، «احکام و صحت شیء»

(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵) و «ثبوت به همراه مطابقت با واقع» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۶۲) است که همگی از ویژگی‌های امور واقعی، و ناسازگار با غیرواقعیت هستند. پس گزارش‌های قرآنِ فارقی حق از باطل، در مقام واقع‌گویی بیان شده‌اند.

ویژگی‌های قرآن و قصد واقع‌گویی

عزیز: یکی از ویژگی‌های قرآن، صفت «عزیز» است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ» (فصلت: ۴۱). درباره موضوع اصلی آیه، گرچه واژه «الذِّکر» در قرآن دو مصداق محتمل دارد: پیامبر اکرم ﷺ (طلاق: ۱۰) و قرآن (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۱۳۰؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۷)؛ و هرچند معنای احتمالی کفر ورزیدن به آن حضرت نیز - فی نفسه - می‌تواند برای عبارت صدر آیه لحاظ شود، و گرچه «جاءَهُم» نیز به خودی خود می‌تواند به معنای محتمل ارسال پیامبر اکرم ﷺ به سوی کفار باشد، و صفت «عزیز» نیز در آیه شریفه مزبور، به صراحت برای واژه قرآن نیامده، بلکه موصوف آن «کتاب» است. اما با لحاظ عدم انطباق این موصوف بر مصداق احتمالی پیامبر اکرم ﷺ، مراد از «کتاب» در اینجا، قرآن است (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۱۳۰).

صفت «عزیز» از جمله، به معنای «شدت» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۶) است و «حالتی که موجب مغلوب نشدن می‌گردد» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۴). پس اگر خداوند قرآن را «عزیز» می‌نامد نباید در قرآن ویژگی‌ای باشد که موجب فقدان استحکام و شکست آن گردد. قرآن از سنخ علم و معرفت، و در قالب کتاب است. پس استحکام آن از جمله، به این است که مطالبش و از جمله، گزارش‌های آن در معرض شکست و زوال استحکام، یعنی قابل ایراد و خدشه نباشد؛ و یکی از لوازم اتصاف قرآن به این صفت، وجود قصد واقع‌گویی در بیان گزارش‌های آن است.

عبرت‌آموزی مقایسه‌ای: یکی از کارکردهای قرآن «هدایت اخلاقی»، و از جمله ابزارهای مورد استفاده قرآن برای انجام آن، عبرت‌دهی است. لغویان در شرح واژه «عبرت» به «لحاظ کردن آنچه گذشته» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۹۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۹) و «توجه به آنچه مشاهده می‌شود برای نیل به آنچه مشاهده نمی‌شود» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۹۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۹) اشاره می‌کنند. برخی نیز در ذیل آیه شریفه «فاعتبروا یا أولی الأبصار» (حشر: ۲)، می‌گویند: «کأنه قال: انظروا إلی من فَعَلَ ما فَعَلَ، فعوقب بما عوقب به، ففتجنَّبوا مثل صنیعهم لئلا ینزل بکم مثل ما نزل بأولئک» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۰). پس عبرت‌دهی کاملاً مبتنی بر حکایت از چیزی است که رخ داده و رخ می‌دهد؛ و البته «چیزی که رخ داده یا رخ می‌دهد» واقعیت دارد؛ یعنی فرایند

عبرت‌دهی مبتنی بر پیش‌فرض ناظر بودن به واقع و سخن گفتن درباره آن، یعنی مستلزم واقع‌گویی است؛ زیرا امور غیرواقعی «رخ نداده و رخ نمی‌دهند»، پس عبرت‌آموز نیستند. وانگهی، عبرت‌دهنده، عبرت‌دهی را به شیوه مقایسه وضعیت موجود با پدیده‌ای که قبلاً رخ داده است، با غرض اصلاح رفتار، گفتار یا وضعیت مخاطب بالفعل و واقعی انجام می‌دهد: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱). این آیه کریمه به امتی پیشین اشاره دارد و به مخاطبان گوشزد می‌کند که اعمالتان به خودتان بازمی‌گردد و در قبال اعمال دیگران بازخواست نمی‌شوید. اگر این یک افسانه و داستان باشد، منطقی نیست که به اعمال آن امت اشاره شده و با اعمال مخاطب ارتباط داده شود. در چنین مقایسه‌هایی که یک طرف - یعنی وضعیت مخاطب - واقعی است، طرف دیگر هم باید واقعی باشد تا مقایسه منطقی باشد و زمینه عبرت‌گیری حاصل گردد. پس عبرت‌دهنده در حال بیان واقع است. از دیگر سو، قصد عبرت‌دهی، که ناظر به تغییر وضعیت واقعی مخاطب است، مستلزم قصد واقع‌گویی متکلم است.

اخبار از گذشته و آینده: بخشی از مطالب قرآن، گزارش وقایعی از گذشته و آینده است که به شهادت تاریخ، پیش یا پس از نزول آیات رخ داده؛ مانند شکست و پیروزی روم، سرگذشت و طوفان حضرت نوح علیه السلام، سرگذشت اقوام عاد و ثمود، و سد ذوالقرنین. جالب آنکه این گزارش‌ها نزد مخاطبان حتی غیرمسلمان چنان در مقام واقع‌گویی تلقی می‌شد که - به سبب ضعف یا ناباوری برخی به تطابق آنها با واقع - صرفاً انطباق مفادشان با واقع، مورد مشاجره و شرط‌بندی بود (ابن‌عساکر، ۱۵۱۵ق، ج ۱، ص ۳۷۲؛ ابن‌کثیر، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۹۱؛ ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۱۲؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۳۰۸۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۶۹) و این یعنی پذیرش قصد واقع‌گویی متکلم.

اوصاف ماتن قرآن و قصد واقع‌گویی

گرچه اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن راه‌های گوناگونی دارد، اما در اینجا، می‌خواهیم با تکیه بر برخی صفات ماتن قرآن، که پشتوانه برهان عقلی نیز دارند، قصد واقع‌گویی قرآن در اخبارهای خود را اثبات کنیم. توضیح آنکه هر متکلمی ویژگی‌های خاصی دارد که با شناخت بیشتر آنها، زمینه سوء برداشت از گفتار وی برطرف شده، به درک دقیق‌تر مضمون سخنش می‌رسیم. درباره خداوند نیز در صورت آگاهی از صفاتش، به‌ویژه صفات مرتبط با تکلم و نزول قرآن، می‌توان فهم دقیق‌تری از گفتار او داشت و از خطاهای احتمالی بیشتر دوری کرد.

۱. **صادق:** یکی از اوصاف مذکور در منابع نقلی (و نیز مستند به دلیل عقلی)، صفت «صدق» است که به خداوند نسبت داده شده است: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء: ۸۷). در این آیه، «حَدِيثًا» بی‌تردید، قرآن را شامل می‌شود؛ زیرا قرآن کریم یکی از مصادیق سخن خداوند است و از این‌رو، صادق‌ترین بودن، که در این آیه به خداوند نسبت داده شده، مسلماً قرآن کریم را نیز شامل می‌شود. از دیگر سو، با توجه به اینکه عبارت آیه در مقام مباهات و تنزیه خداوند از نقص و عیب است، معنای آن نمی‌تواند صرفاً انطباق کلام خدا با واقع - ولو به طور اتفاقی - باشد، بلکه چنین مقامی اقتضا می‌کند که گوینده کلام صادق را با قصد صدق بیان کند.

۲. **هادی (به حق):** از صفاتی که قرآن کریم برای خداوند برمی‌شمرد، «هدایت» است: «قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ» (یونس: ۳۵). صرف نظر از اینکه در این آیه، صفت هدایت‌گری خداوند به «حق» تعلق گرفته - که به خودی خود، ارتباط خاصی با واقع دارد - و با لحاظ مطالب ذیل عنوان «هدایت» - که نشان می‌دهد خود هدایت از امور واقعی است - به دست می‌آید که اگر خداوند هادی است، در آنچه با هدف هدایت برای مخاطب گزارش می‌کند از واقع فاصله نمی‌گیرد.

البته شاید تردید شود که چنین استدلالی تنها واقع‌گویی متکلم درباره مسائل اصلی را ثابت می‌کند. پس امکان دارد گزاره‌های خبری قرآن کریم در مسائل فرعی و کم‌اهمیت در مقام واقع‌گویی بیان نشده باشند و در عین حال، خداوند هادی باشد. حال آیا می‌توان از «هادی بودن»، واقع‌گویی خداوند در تمام گزاره‌های خبری قرآن کریم را نتیجه گرفت؟

پاسخ این است که اطلاق صفت «هدایت» تمام اخبارهای قرآن، اعم از اصلی و فرعی، را شامل می‌شود و صرف احتمال خروج بخشی از خبرهای قرآن از این شمول قابل اعتنا نیست، بلکه باید مستدل باشد. پس تمام مطالب قرآن در راستای هدایت است.

ج. دلایل نقلی روایی

از میان انبوه دلایل روایی، تنها به چند نمونه بسنده می‌کنیم:

۱. **معیار بودن قرآن در داوری:** امیرالمؤمنین علیؑ قرآن را معیار حکمیت بین دو گروه حق و باطل می‌دانند: «علیکما أن تحکما بما فی کتاب الله، فإن لم تحکما بما فی کتاب الله فلا حکم لکما» (تمیمی مغربی، بی تا، ج ۲، ص ۶، ح ۳۸۶). پس با لحاظ اینکه حق امری واقعی است، قرآن برای تفکیک حق از باطل، باید در مقام واقع‌گویی باشد.

۲. لزوم تمسک به قرآن در فتنه‌ها: پیامبر اکرم ﷺ قرآن را مستمسکِ مسلمانان در فتنه‌ها می‌داند: «فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۹۸-۵۹۹، ح ۲). چون نجات از فتنه حیاتی است، پس کتاب خواهان نجات انسان از این معضل، باید در مقام واقع‌گویی باشد؛ زیرا نجات غریق با سخن گفتن بدون توجه به واقعیات و در مقامی غیر از واقع‌گویی محقق نمی‌شود.

۳. روایات تفسیری: بخشی از روایات معصومان ﷺ تفسیر محتوای آیات است و معنا، مقصود و گاه مصداق آنها را می‌نمایاند؛ مانند: «قال أبو جعفر: الأصل في ذلك بلعم، ثم ضربه الله مثلاً لكل مؤثر هواه على هدى الله من أهل القبلة» (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۹۵). جالب آنکه نمی‌بینیم این روایات گزارش‌های قرآن را بر غیر از قصد واقع‌گویی حمل کنند، بلکه حتی در توضیح داستان‌های قرآن کوشیده، نام افراد و مکان‌های مرتبط با آنها را ذکر و جزئیاتشان را بیان می‌کنند. در نتیجه، قصد واقع‌گویی گزارش‌های قرآن پیش‌فرض روایات است؛ زیرا اگر پیش‌فرض روایات غیر از این بود، اهتمام معصوم ﷺ به تبیین جزئیات آیات، توجیه معقولی داشت؟

اثبات مطابقت گزاره‌های قرآن با واقع با تکیه بر صفات ماتن قرآن

تا اینجا، دلایلی بر قصد واقع‌گویی در گزاره‌های قرآنی اقامه شد. در ادامه بحث، درصدد اثبات مطابقت گزاره‌های قرآنی با واقع بر اساس صفات خداوند هستیم:

۱. حکیم

ماده «حکم» یعنی «منع» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۶)، و از این رو، متکلمان دو معنا برای «حکیم» بیان کرده‌اند:

الف. فاعلی که فعل خود را در غایت احکام و اتقان انجام می‌دهد.

ب. فاعلی که عمل قبیح و اخلال به واجب از او سرنمی‌زند (سبحانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۵)؛ یعنی صفت «حکمت» موجب منع فاعل از انجام امور به صورت سست، ارتکاب اعمال قبیح و اخلال در کارهای لازم می‌شود. «حکیم» بر کسی اطلاق می‌گردد که نمی‌توان بر کار وی، خرده گرفت. از دیگر سو، در کلام غیرمنطبق با واقع، می‌توان به واسطه عدم انطباق خدشه کرد، که در این صورت، منسلخ از صفت اتقان و ناسازگار با فعل حکیم می‌شود. از این رو، کلام خداوند حکیم باید منطبق با واقع باشد. وانگهی، با لحاظ قبح نقض غرض، یکی از مقتضیات حکمت، «هدایت» است (وحیدخراسانی، بی‌تا،

ص ۲۰۷). از سوی دیگر، دلیلی بر مضایقه حکیم از هدایت نداریم، و هرگونه تعللی در هدایت، اخلاص به واجب، و قبیح است. از جمله این اخلاص‌ها، عدم تطابق مفاد خبر با واقع است که به‌ویژه در صورت اطلاع مخاطبان، و حتی در صورت احتمال وجود آن از سوی ایشان در کلام، منجر به سلب اعتماد و انتفای پیش‌شرط هدایت می‌شود، و در نتیجه، با وضعیت نقض غرض حکیم، که قبیح و بر وی ممتنع است، مواجه می‌شویم. پس باید چنین احتمالی منتفی گشته، گزارش حکیم مطابق با واقع باشد.

۲. عادل

صفت «عادل» برای خداوند، هم توسط متکلمان بر اساس ادله عقلی، و هم توسط مفسران با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، مستدل شده، و در قرآن نیز مستقیم یا غیرمستقیم، مثلاً به صورت نفی ظلم از خداوند، بارها آمده است. ریشه این صفت دو معنای متضاد «استواء» و «اعوجاج» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۶) را دارد که طبعاً معنای دارای بار منفی و دال بر اعوجاج و کژی قابل اطلاق بر خداوند نیست. اما معنای حامل بار مثبت آن، که در علم کلام ملازم با حسن عقلی دانسته می‌شود (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۴)، قابل اطلاق بر خداوند و از صفات اوست. متکلمان این معنا را مشتمل بر دو بُعد «انجام ندادن فعل قبیح» و «عدم اخلاص در امور واجب و ضروری» می‌دانند (عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۷). چنین معنایی در عبارات برخی با تعبیر معروف «وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» آمده است (فیاض، ج ۲، ص ۱۰۳) که ریشه روایی دارد (سیدرضی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۳)، و جالب آنکه همین معنا را از مقتضیات حکمت نیز دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹۰؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۶۵؛ قیصری‌رومی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸۲)؛ یعنی اگر بحث را با مفاد همین عبارت پیش ببریم، هم در استدلال به حکمت مفید خواهد بود و هم در استدلال به عدل.

حال در مسئله «تطابق یا عدم تطابق اخبار با واقع»، اگر اخبار با واقع تطابق نداشته باشد، می‌توان وصف «قبیح» را بر آن اطلاق کرد؛ زیرا «قبیح» و «حسن» دو صفت متقابل و متضاد هستند که جمع یا رفع آنها در یک موصوف واحد و از جهت واحد امکان ندارد. از دیگر سو، اخبار غیرمنطبق با واقع قطعاً - فی نفسه - قابل اتصاف به حسن نیست. پس متصف به قبیح، و غیرقابل انتساب به عادل است. پس «عادل» به معنای کسی است که مرتکب قبیح نمی‌شود. او در صورت فقدان مانع و قرینه، اخبار غیرمطابق با واقع نمی‌کند، هرچند حسن و قبح برای صدق و کذب، نه ذاتی بلکه، اقتضایی هستند. اما توجه داریم که محل بحث ما صورت فقدان مانع یا قرینه است.

وانگهی، اگر اخبار مطابق با واقع نباشد، «عدل» به معنای «عدم اخلاص به واجب و ضروری» نیز از

مخبر آن سلب می‌شود؛ به این بیان که لفظ، آیینۀ معناست و غرض از کاربرد آن و به‌ویژه غرض از به کارگیری اخبار، و مایۀ قوام خبر، انتقال معناست (نک. حکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۵۸). پس در صورت اخلال، بی‌دلیل و بدون وجود قرینه، عمّ از حالی یا مقالی - در کاربرد گزاره خبری و تغییر عملکرد آن، که موجب سلب تعریف «عدل» - وضع کل شیء فی موضعه - از متکلم می‌شود، دیگر نمی‌توان صفت «عادل» - «واضع کل شیء فی موضعه» - را بر گوینده کلام حمل کرد. اما با لحاظ ادله قاطع بر عادل بودن خداوند، صدور چنین فعلی از او امکان ندارد، مگر اینکه به دلیلی ثابت شود. پس اتصاف قطعی خداوند به صفت «عدل» نیز روشن می‌کند که اخبارهای او در قرآن، با واقعیت تطابق دارد.

۳. صادق

یکی از صفاتی که در روایات، هم بر خداوند و هم بر کلامش اطلاق شده «صدق» است؛ زیرا خبر غیرمنطبق بر واقع، مصداق «کذب» است پس اگر کلام و خبر خداوند متصف به «صدق» است، بدین معناست که با واقعیت انطباق دارد. با لحاظ علم مطلق خداوند، اغرای به جهل، حتی به صورت ناخواسته و ندانسته، متصور نیست؛ زیرا چنین متکلمی، حتی به عدم تطابق خبر با واقع نیز علم دارد. پس نمی‌تواند به صورت ندانسته اغرای به جهل کند. صدق مخبری، با صدق خبری تلازم دارد؛ یعنی خدایی که مطابق با اعتقاد - یا علم - خود خبر می‌دهد، چون علم مطلق دارد، به «انطباق یا عدم انطباق خبر، اعتقاد و علم خود با واقع» هم واقف است. پس متصور نیست که با علم به عدم انطباق خبر با واقع، آن را بیان کند؛ یعنی تمام خبرهای وی مطابق با واقع است، و این یعنی صدق خبری. در نتیجه، در خصوص خداوند، از صدق مخبری می‌توان صدق خبری را نیز استفاده کرد.

جالب آنکه برخی از عبارات روایی در باب صادق بودن خداوند شبیه همان عبارات قرآنی است که علاوه بر اثبات این صفت برای خداوند، برتری مطلق خداوند در این زمینه را نیز بیان می‌کند. برای نمونه، «عن النبی ﷺ اللهم انی أسألك باسمک ... یا أحکم الحاکمین، یا أعدل العادلین، یا أصدق الصادقین» (کفعمی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۰)، و نیز در بیته منسوب به امیر المؤمنین علیؑ آمده است: ولا تبخسنه حقه وارد الوری * إلیه فإن الله أصدق قائل (مجلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۳۴، ص ۴۳۳).

ایشان در روایت دیگری، کلام خداوند را صادق می‌دانند: «اللهم لک الحمد مقسط المیزان، ... صادق الکلام ...» (ابن طاووس، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷۹).

در نتیجه، این صفت الهی نیز اقتضا دارد گزاره‌های خبری، در کلام خداوند و از جمله در قرآن کریم، مطابق با واقع باشد، مگر اینکه دلیل قطعی بر خلاف آن داشته باشیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت و با لحاظ سایر ادله و شواهد قابل اقامه، روشن می‌شود که گزارش‌های قرآن اولاً، در مقام واقع‌گویی و ثانیاً، مطابق با واقعند. پس این ادعای واقع‌نمایی گزارش‌های قرآن است که محتاج اثبات است، نه اصل واقع‌نمایی آنها که منطبق با اصول کلی محاوره‌ی اخباری، و مؤید به ادله عقلایی، عقلی و نقلی است، هرچند به سبب ضیق مجال، فرصت ارائه دلایل و شواهد روایی بیشتر فراهم نشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره مهم‌ترین فرضیه‌های مرتبط، رک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷-۴۹۰.
۲. این افراط، به ارائه فرضیه «مرگ مؤلف» در مقاله «La mort de l'auteur»، نوشته رولان بارت انجامید (بارت، ۱۹۷۷). ایده‌ای که مثلاً زاک دریدا ضمن ایده «فشاندن متن» در کتابش با همین عنوان «Jacques Derrida, Dissemination, 1972» آن را دنبال کرد و خواننده را برای هرگونه برداشتی مستقل از منویات مؤلف آزاد دانست؛ زیرا از نظر بارت، دیگر نه شاعر و نه رمان‌نویس، هیچ‌یک وجود ندارد. هیچ‌چیز دیگری در میان نیست، جز یک نوشتار (رک: بارت، ۱۳۷۷، ص ۵۶؛ نصری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵-۱۱۳).
۳. مراد از «واقع» به حسب مورد، متفاوت است. پس مراد از واقع، صرف امور ملموس و محسوس نیست، بلکه هر امری که خارج از مدلول لفظ در ظرف خود تحقق داشته باشد، مراد است (قمی، بی‌تا، ص ۴۰۹).
۴. البته این قید در کاربرد عرفی و حتی گاه نزد برخی اندیشوران، احترازی بوده و «گزاره خبری»، مقابل «گزاره انشایی» است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳).
۵. انگاره حیرت‌زایی را والتر ترنس استیسی، فیلسوف تحلیلی، مطرح کرده و زبان دین را حیرت‌زا، نه حیرت‌زدا، می‌داند. طبق تحلیل وی، درک جهان به عنوان پدیده‌ای رازآلود، انسان را حیرت‌زده کرده و نهایتاً ناتوان می‌سازد. در نتیجه، عقل به تأملات عرفانی مبادرت می‌ورزد و این همان اقتضای شأن پیامبران و کتب مقدس است.
۶. قرآن یک قرائت نبوی از جهان است... می‌توانیم با شواهد و استدلال نشان دهیم که این متن یک قرائت از جهان است (مجتهد شبستری، بازیابی شده در تاریخ ۹۲/۴/۲).
۷. تفاوتی که اینجا بین هدف و کارکرد مدنظر می‌باشد این است که هدف معمولاً پیشاپیش به عنوان آنچه که انتظار می‌رود بر فعل مترتب گردد، تبیین شده و در عبارت نیز به صورت غایت فعل می‌آید، اما کارکرد به عنوان نقطه پایانی مورد انتظار از فعل مطرح نمی‌شود.
۸. علامه طباطبایی در بحثی پیرامون امکان مصلحت‌اندیشی مذموم از جانب قرآن، به امکان مشی قرآن بر اساس «هدف، وسیله را توجیه می‌کند» پرداخته، و ادله بطلان آن را بیان می‌کند.
۹. اما اینکه قرآن صریحاً می‌فرماید: «ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (حج: ۶۲)، «ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (لقمان: ۳۰)، «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) و نیز، انعام: ۶۲؛ مؤمنون: ۱۱۶؛ یونس: ۳۰ و ۳۱. خصوصاً باید توجه داشت که این آیات از ضمیر فاعل استفاده می‌کنند، که مفید تأکید و حصر است (استرآبادی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۵۷؛ امین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۷۵).

منابع

سیدرضی، *نهج البلاغه*، ۱۴۱۲ق، قم، دار الذخائر.

آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، چ سوم، تحقیق اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، بی تا، *احکام القرآن*، بی جا، بی نا.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الکتب العربی.
ابن حنبل، احمد، بی تا، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر.

ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۱۴ق، *الدروع الواقیه*، قم، مؤسسه آل‌البیت ❦ لإحياء التراث.

ابن عربی، محمد بن علی، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، بی نا.

ابن عساکر، علی بن الحسن، ۱۴۱۵ق، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر.

ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی جا، مکتبه الاعلام الاسلامی.

ابن کثیر، اسماعیل، ۱۳۹۶ق، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی عبدالواحد، بیروت، دار المعرفه.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ابوزید، نصر حامد، ۱۹۹۴م، *نقد الخطاب الدینی*، چ دوم، قاهره، سینا للنشر.

ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *التهدیب*، تعلیق عمر سلامی و عبدالکریم حامد، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

الاستراباذی، رضی الدین، ۱۳۹۵ق، *شرح الرضی علی الکافیة*، تحقیق یوسف حسن عمر، تهران، مؤسسه الصادق.

اشرفی، امیررضا، ۱۳۸۵، «پیراستگی قرآن از اندیشه‌ها و باورهای باطل (پژوهشی در باب یکی از مبانی تفسیری علامه طباطبائی)»، *معرفت*، ش ۱۰۷، ص ۲۸-۱۸.

امین، محمد رضا و احمد واعظی، ۱۳۹۲، «مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اخبار»، *قرآن‌شناخت*، ش ۱۱، ص ۵۱-۷۲.

امین شیرازی، احمد، ۱۴۲۲ق، *البلیغ فی المعانی و البیان و البدیع*، قم، فروغ قرآن.

انصاری، ابن هشام، ۱۴۰۴ق، *معنی اللیب*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.

بارت، رولان، ۱۳۷۷، *نقد و حقیقت*، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، مرکز.

بحرانی، هاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت.

بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، چ چهارم، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
پی‌آلستون، ویلیام و همکاران، ۱۳۷۶، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلام‌حسین توکلی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۰۳ق، *سنن الترمذی*، چ دوم، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفکر.

تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۱۱ق، *مختصر المعانی*، قم، دار الفکر.

تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، بی تا، *شرح الاخبار*، تحقیق محمد حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.

جرداق، جرج، ۱۳۷۹، *امام علی و صدای عدالت انسانی*، چ دهم، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران، کلبه شروق.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، چ دوم، قم، اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۹۸۷م، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، چ چهارم، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، قاهره، دار العلم للملایین.

حسکانی، عبیدالله بن احمد، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

حکیم، محسن، ۱۴۰۴ق، *مستمسک العروة*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، *النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر*، چ دوم، شرح مقداد سیوری، بیروت، دار الاضواء.

خلف‌الله، محمداحمد، ۱۹۹۹م، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، چ چهارم، تصحیح عبدالکریم خلیل، لندن، مؤسسه الانتشار العربی.

دارمی، عبدالله بن بهرام، ۱۳۴۹ق، *سنن الدارمی*، دمشق، بی تا.

دهخدا، علی اکبر، بازیابی شده در تاریخ ۹۲/۳/۴، *لغت‌نامه دهخدا*، از آدرس:

<http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-acbdd95f12734736ab14393f9b770d10-fa.html>

ذهبی، محمد بن احمد، ۱۴۰۷ق، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن احمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، بی تا.

رشیدرضا، محمد، بی تا، *تفسیر القرآن الحکیم (المنار)*، چ دوم، بیروت، دار المعرفة.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *منطق تفسیر قرآن (۱)*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.

زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شبری، بیروت، دار الفکر.

زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الكتاب العربی.

ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۱، «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی / تأملی در معیارهای غیرشناختاری در فهم زبان قرآن»، *قیسات*، ش ۲۵، ص ۳۸-۲۶.

—، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۹۲، *زبان قرآن (با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر)*، تهران، سمت.

سبحانی، جعفر، ۱۳۷۶، «زبان دین (۲)»، تئوری تحقیق‌پذیری معنا، *کلام اسلامی*، ش ۲۴، ص ۲۰-۴.

—، ۱۴۰۹ق، *الالهیات*، بیروت، الدار الاسلامیة.

سعیدی‌روشن، محمداقرا، ۱۳۸۲، «زبان قرآن / تعهدبرانگیزی در متن واقع‌گویی»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۳۴، ص ۲۰۵-۱۹۰.

—، ۱۳۸۹، *زبان قرآن و مسایل آن*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.

شاکر، محمداکظم، ۱۳۸۰، «جستاری در زبان قرآن»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی* (دانشگاه اصفهان)، ش ۲۴-۲۵، ص ۱۲۲-۱۰۹.

شهیدی، روح‌الله، ۱۳۸۲، «چیستی زبان قرآن»، *حدیث اندیشه*، ش ۶۵، ص ۱۳-۲۴.

صدوق، محمدبن‌علی، ۱۴۰۴ق، *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *بررسی‌های اسلامی*، چ سوم، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

—، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق لجنة من العلماء و المحققین الاخصائین، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

—، ۱۹۶۶، *الاحتجاج*، تحقیق محمداقرا خراسان، نجف اشرف، دار النعمان.

طبری، محمدبن‌جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی.

طوسی، محمدبن‌حسن، ۱۴۰۷ق، *الخلاف*، تحقیق جماعة من المحققین، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.

—، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین‌علی، ۱۴۰۹ق، *حقائق الایمان*، تحقیق مهدی رجایی، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی‌النجفی.

عسکری، ابوهلال، ۱۴۱۲ق، *الفروق اللغویة*، تحقیق مؤسسة النشر الإسلامی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.

علی‌زمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم.

- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیاض، محمداسحاق، ۱۴۱۹ق، *محاضرات فی اصول الفقه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فیض‌کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ق، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجرة.
- قائم‌نیا، علی‌رضا، ۱۳۸۱، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم، بوستان کتاب.
- قمی، ابوالقاسم، بی‌تا، *قوانین الاصول*، بی‌جا، بی‌نا.
- قیصری‌رومی، محمدداوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، بی‌جا، علمی و فرهنگ.
- کریمی، مصطفی، ۱۳۸۳، «علقه معنای متن به مؤلف»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۳۹، ص ۶۶-۷۱.
- _____، ۱۳۹۰، *جامعیت قرآن کریم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کفعمی، ابراهیم‌بن‌علی، ۱۴۰۳ق، *المصباح*، چ سوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الاصول من الکافی*، چ پنجم، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۳ق، *بحار الانوار*، بی‌جا، بی‌نا.
- مجتهدشبه‌ستری، محمد، بازبایی شده در تاریخ ۹۲/۴/۲، «قرائت نبوی از جهان (۱) بخش دوم»، از آدرس:
<http://neelofar.org/thinker/mojtahedshabestari/119-article/prophetic-interpretation-of-the-world/240-1-2.html>
- _____، بازبایی شده در تاریخ ۹۲/۷/۵، «قرائت نبوی از جهان (۱۵)»، از آدرس:
<http://neelofar.org/thinker/mojtahedshabestari/119-article/prophetic-interpretation-of-the-world/517-prophetic-interpretation-of-the-world15.html>
- مرکز المعجم الفقہی، بی‌تا، *المصطلحات*، بی‌جا، بی‌نا.
- مشکینی، علی، ۱۴۱۳ق، *اصطلاحات الاصول*، چ پنجم، قم، الهادی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *قرآن‌شناسی*، چ دوم، تحقیق محمود رجبی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ سوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مظفر، محمدرضا، بی‌تا، *اصول الفقه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____، بی‌تا، *المنطق*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۲، «زبان تاریخی قرآن نمادین یا واقع‌نمون»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۳۵-۳۶، ص ۱۸۲-۱۹۲.
- _____، ۱۴۲۳ق، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، مؤسسه التمهید.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی (۶جلدی)*، چ هشتم، تهران، امیرکبیر.
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۴، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، چ دوم، تحقیق حسین درگاهی، بیروت، دار المفید.

- مقدس اردبیلی، احمدبن محمد، بی تا، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران، مرتضوی.
- مک‌کواری، جان، ۱۳۷۸، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، امیرکبیر.
- مؤدب، رضا، ۱۳۸۸، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۱، *راز متن*، تهران، آفتاب توسعه.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر.
- وحیدخراسانی، حسین، بی تا، *مقدمه فی اصول الدین*، بی جا، بی نا.
- هیگ، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی.
- _____، ۱۳۷۹، «عیسی و ادیان جهانی»، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، *هفت آسمان*، ش ۶، ص ۱۸۳-۲۰۳.

Barthes, Roland, (1977), "The Death of the Author", in *Image-Music-Text*, (trans. Stephen Heath), New York: Noonday, p. 142-148.

بررسی پیش‌گویی قرآن بر اساس قرائات گوناگون آیات ابتدایی سوره روم

soltani@qabas.net

اسماعیل سلطانی بیرامی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد امیدیان / دانش‌آموخته حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۳۹۵/۵/۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۱۸

چکیده

از جمله وجوه اعجاز قرآن، پیش‌گویی‌های تاریخی آن است. آیات ابتدایی سوره روم از معروف‌ترین پیش‌گویی‌های قرآن کریم است. با این حال، این آیات بر اساس قول مشهور، قول غیرمشهور و روایت کتاب الکافی، دارای سه نوع قرائت است که مبتنی بر هر کدام از آنها، تفسیر آیات نیز تغییر می‌کند. این مقاله به روش «توصیفی و تحلیلی» به ارزیابی تاریخی این پیش‌گویی پرداخته و راه‌کارهای جمع بین این تفاسیر را تعیین کرده است نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد اشکالاتی که بر تفسیر مشهور گرفته شده از اعتبار کافی برخوردار نیست. همچنین در صورت حل اشکالات وارد بر توجیه تأویلی بودن روایت کتاب الکافی، می‌توان بین تفسیر مشهور به عنوان ظاهر آیه و این روایت و تفسیر غیرمشهور به عنوان تأویل آیه جمع بست. در نهایت، حتی در فرضی که این سه دسته تفسیر با همدیگر قابل جمع نباشند، هر یک متضمن یک پیش‌گویی است که به وقوع پیوسته و خود دلیل قاطعی بر اثبات اعجاز قرآن است.

کلیدواژه‌ها: اعجاز قرآن، پیش‌گویی، سوره روم، اختلاف قرائات.

اعجاز قرآن یکی از مسائل مهم علوم قرآنی است که از دیرباز مطمح نظر قرآن‌پژوهان قرار گرفته است. این بحث از آن رو اهمیت ویژه دارد که محکم‌ترین دلیل اثبات نبوت نبی اکرم ﷺ محسوب می‌شود. اما با تخصصی کوتاه در میان منابع مرتبط با این بحث، گاه احساس می‌شود که به این مسئله به شکل علمی و جدی، آن‌گونه که به گزاره‌های فقهی پرداخته می‌شود، کمتر توجه شده و بیشتر گفته‌های دیگران و حتی گاهی سخنان عامه‌پسند نقل گردیده است.

از جمله جنبه‌های اعجاز قرآن کریم، اخبار غیبی آن است. امیرمؤمنان علی ﷺ در خطبه ۱۵۸ **نهج البلاغه** می‌فرماید: «آگاه باشید که در آن، اخبار آینده و گذشته و داروی درد شما و نظم و نظام شماست».

گزاره‌های غیبی قرآن به دو قسم اخبار علمی تجربی (اعجاز علمی) و اخبار غیرعلمی تقسیم می‌شود. قسم دوم، خود به دو قسم خبر از گذشته و آینده قابل تقسیم است. خبرهای غیبی از آینده، یا محقق شده‌اند؛ مانند بازگشت پیروزمندان به مکه، ورود به مسجدالحرام، وجود نسل فراوان برای حضرت زهرا ﷺ، و یا محقق نشده‌اند؛ مانند خلافت حضرت مهدی موعود ﷺ و خبرهای غیبی از قیامت.

از آن‌رو که اولاً، اخبار غیبی که تاکنون محقق شده مطابق با واقع بوده و ثانیاً، مطابقت اخبار یادشده با واقع، نشانگر ارتباط آورنده آن با ماورای طبیعت است، این نتیجه به دست می‌آید که خبرهای غیبی نشانگر وحی و نبوت آورنده آن (پیامبر اکرم ﷺ) و یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم است. یکی از پیش‌گویی‌های قرآن آیات ابتدایی سوره روم است که در آن، به صراحت خبر از وقوع حادثه‌ای در آینده‌ای نزدیک (بین سه تا ۹ سال) می‌دهد که شادی مؤمنان را در پی خواهد داشت.

بنا به تفسیرقرائت مشهور، آیات ابتدایی این سوره در ارتباط با جنگ ایران و روم است و طبق آن، روم از ایرانیان شکست خورده، در مدت زمان معینی ایرانیان مغلوب روم می‌شوند. با وجود این، برخی اعتقاد دارند: این تفسیر دچار اشکالاتی است که اعتبار آن را زیر سؤال می‌برد.

در مقابل قرائت مشهور، قرائت غیرمشهوری وجود دارد که فعل «غلبت» معلوم و فعل «سیغلبون» مجهول قرائت می‌شود. طبق این قرائت، روم غالب است، اما در مدتی کمتر از ۱۰ سال، از مسلمانان شکست خواهد خورد.

همچنین قرائت سومی وجود دارد که در روایتی منقول از امام باقر^ع هر دو فعل «غلبت» و «سیغلبون» مجهول قرائت شده‌اند. طبق این قرائت، ابتدا رومیان از ایرانیان شکست می‌خورند و در نهایت، ایرانیان از مسلمین شکست خواهند خورد.

هدف اصلی از این پژوهش بررسی پیش‌گویی قرآن مبتنی بر قرائات گوناگون از آیات ابتدایی سوره روم است.

بحث از پیش‌گویی سوره روم از این نظر دارای اهمیت است که می‌توان از این رهگذر، به تبیین اعجاز غیبی قرآن پرداخت و نیز به برخی شبهات در پیش‌گویی یاد شده پاسخ داد و اعجاز غیبی سوره روم را ثابت نمود. باتوجه به وجود اختلاف قرائات، مقاله حاضر می‌کوشد با استفاده از روش «توصیفی - تحلیلی»، اشکالات وارد بر تفسیر مشهور را پاسخ مناسب دهد و نقاط ضعف و قوت تفسیر غیر مشهور را نشان دهد و نیز تفسیر مبتنی بر روایت کافی را تبیین نموده، وجه جمع آن را با قرائت مشهور تبیین کند.

در کتاب‌های تفسیر و علوم قرآن، از پیش‌گویی قرآن در آیه یاد شده، به اجمال سخن به میان آمده و در میان مقالات، تنها دو مقاله با عنوان «تفسیر قرائتی دیگر از آیات اول سوره روم» و «پیش‌گویی‌ها و خبرهای غیبی در قرآن» یافت شد که موضوع قرائت شاذ آیات اول سوره روم را ذکر کرده‌اند، ولی اثری که به صورت مستقل به همه قرائات این آیات و وجه جمع آن پرداخته باشد، مشاهده نشد.

قرائت مشهور

آیات ابتدایی سوره روم مطابق قرائت مشهور چنین است:

الم غَلَبَتِ الرُّومُ فِی اٰذْنِی الْاَرْضِ وَهَمُّ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سِیَغْلِبُوْنَ فِی بَضْعِ سِنِّیْنَ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ یَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ

لفظ «بضع» به معنای بخشی از زمان است. البته در مقدار آن، اختلاف شده است؛ برخی آن را عددی میان ۵ تا ۱۰ و برخی قرآن‌پژوهان آن را عددی بین ۳ تا ۱۰ دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۶۷۰)؛ چنان‌که در حدیثی از پیامبر^ص وارد شده است: «فکل ما دون العشر بضع» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵ ص ۱۵۱).

مقصود از «الارض» با توجه به الف و لام عهد، سرزمین حجاز و ترکیب «فی اذنی الارض» (نزدیکترین سرزمین) به سرزمین حجاز است؛ به این معنا که روم در نزدیک‌ترین سرزمین به

حجاز، شکست خورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۵۵). برخی آن سرزمین را اطراف سرزمین شام بین بصره و اذرعان دانسته‌اند (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۱، ص ۹). در عین حال، برخی اعتقاد دارند که مراد از «ادنی الارض» نزدیک‌ترین سرزمین از منطقه شام نسبت به فارس است (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۲۲۸).

مراد از ضمیر «هم» در عبارت «وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ» و همچنین ضمیر «او» در فعل «سیغلبون»، رومیان هستند. درباره مرجع ضمیر هم در عبارت «غلبهم» دو قول وجود دارد. برخی معتقدند: این ضمیر به ایرانیان برمی‌گردد؛ یعنی غلبه ایرانیان بر رومیان، و برخی نیز مرجع آن را همچون دیگر ضمایر این آیه، رومیان دانسته‌اند که در این صورت، از باب اضافه مصدر به مفعول خواهد بود؛ یعنی مغلوب شدن رومیان. در هر دو حال، معنا چنین خواهد بود که روم پس از مغلوب شدنش به زودی غالب خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۵۵). منظور از عبارت «یومئذ یفرح المؤمنون» زمانی است که رومیان بر ایرانیان غلبه پیدا کردند.

آنچه از این آیات و فارغ از روایات و شواهد خارجی فهمیده می‌شود این است:

اولاً، این آیات درباره جنگی نازل شده که یک طرف آن رومیان هستند.

ثانیاً، این خبر موجب ناراحتی مسلمانان شده است؛ زیرا فرح مؤمنین را منوط به واقع شدن پیش‌گویی در آیه سوم ساخته است.

ثالثاً، این مغلوبیت چنان مهم و بزرگ بوده که در شبه جزیره عرب شهرت یافته و از این‌رو، حتماً قدر متیقنی در مقام تخاطب وجود داشته که آیه به آن اشاره دارد.

رابعاً، حرف سین در فعل «سیغلبون» نشان می‌دهد که قرآن نسبت به این واقعه، دست به یک پیش‌گویی زده است.

خامساً، مفاد این پیش‌گویی آن است که در مدت زمانی معین، به وقوع خواهد پیوست.

۱. شأن نزول آیه

زهری می‌گوید: مشرکان و بت‌پرستان مکه با مسلمانان جدال کرده، می‌گفتند: دیدید ملت روم اهل کتاب بودند و آیین آسمانی (مسیحیت) داشتند و ملت فارس بر آنان پیروز شدند! اکنون شما مسلمانان، که خود را اهل کتاب (قرآن) می‌دانید که بر پیامبر شما نازل شده، به زودی ما بت‌پرستان مکه بر شما پیروز خواهیم شد؛ همان‌گونه که سپاه فارس بر سپاه روم پیروز شدند. در این وقت،

خداوند آیات «الم غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ» را نازل فرمود (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۴۶۲).

بررسی شأن نزول: درباره شأن نزول این آیات، روایات متعددی عمدتاً از جانب اهل سنت وارد شده است:

سیوطی روایتی از احمد، ترمذی، نسائی، ابن منذر، ابن ابی حاتم، طبرانی، حاکم، ابن مردویه، بیهقی، و ضیاء از ابن عباس روایت نقل می کند (با این توضیح که روایت یاد شده را ترمزی، حسن و حاکم صحیح شمرده اند) که درباره «الم غَلَبَتِ الرُّومُ» گفت: «غَلَبَت» و «غَلَبَت»، و ادامه داد: مشرکان دوست داشتند فارس بر روم غلبه کند؛ زیرا فارس ها نیز مانند ایشان دارای بت بودند؛ ولی مسلمانان دلشان می خواست که روم بر فارس غلبه کند؛ زیرا رومیان اهل کتاب بودند. ماجرا به گوش ابوبکر رسید، و او این خیر را به رسول خدا ﷺ عرضه داشت. رسول خدا ﷺ به وی فرمود: آگاه باشید که ایشان به زودی غلبه می کنند. ابوبکر پاسخ آن جناب را به آنها رسانید. مشرکان گفتند: مدتی برای این پیشگویی مقرر کن. اگر در این مدت فارسیان غلبه کردند، شما فلان مقدار به ما بدهید، و اگر رومیان غلبه کردند ما فلان مقدار می دهیم. ابوبکر مدت پنج سال معین کرد، و در این مدت، امپراتوری روم بر دیگری غلبه نکرد. ابوبکر موضوع را به عرض رسول خدا ﷺ رسانید، حضرت فرمودند: چرا کمتر از ده سال معین نکردی؟ آن گاه چیزی نگذشت که روم بر فارس غلبه کرد، و در این باره، آیه شریفه قرآن می فرماید: «الم غَلَبَتِ الرُّومُ»، پس رومیان هم مغلوب شدند، و هم غلبه کردند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۵۰).

سیوطی پس از این روایت، روایات دیگری را از ابن مسعود، براء بن عازب، یسار بن مكرم سلمی و ابن شهاب ذکر کرده و همین داستان را با اختلافاتی آورده است که هر یک به جزئیاتی اشاره دارند (همان، ص ۱۵۱).

علامه طباطبایی در جمع بندی روایات می نویسد: در روایات یادشده، تناقض دیده می شود؛ در بعضی روایات آمده که شرط بندی میان ابوبکر و ابی بن خلف بوده، و در برخی دیگر آمده که میان مسلمانان و مشرکان بوده است و ابوبکر از طرف مسلمانان و ابی از طرف مشرکان در این شرط بندی شرکت داشتند. درباره مدت این شرط بندی نیز میان سه الی هفت سال اختلاف مشاهده می شود... در بعضی روایات آمده است غلبه روم در روز جنگ بدر اتفاق افتاد و در بعضی دیگر آمده است که در روز حدیبیه واقع شد... آنچه همه روایات بر آن اتفاق نظر دارند این است که ابوبکر با مشرکان شرط

بست و شرط را برد، و این شرط‌بندی و قمار به اشاره رسول خدا ﷺ بوده، بعد توجیه کرده‌اند که این جریان قبل از نزول حرمت قمار بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۵).

با این حال، در این بین، به روایاتی نیز برمی‌خوریم که در آنها ذکری از شرط‌بندی نشده است. برای مثال، در *الدر المثور* آمده است: گویند: از *ابوسعید خدری* از این آیه پرسیدم، او گفت: ما با رسول خدا با مشرکان عرب می‌جنگیدیم و رومیان نیز با فارس می‌جنگیدند. پس خداوند ما را بر مشرکان عرب یاری داد و اهل کتاب را بر مجوس. پس ما خوشحال شدیم به خاطر نصرت خدا بر ما علیه مشرکان و بر اهل کتاب علیه مجوس، و به این خاطر است قول خداوند که فرمود: «و یومئذ یفرح المؤمنون» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۵۱).

مرحوم طبرسی نیز می‌نویسد: «*ابوعبداللّه حافظ* به اسناد خود، از *ابن عباس* در تفسیر آیه شریفه «الم غُلِبَتِ الرُّومُ» روایت کرده است که سپاه فارس با رومیان به جنگ پرداخته و پیروز شد و پس از چند سال رومیان بر آنان پیروز گردیدند و آنان را از سرزمین خود بیرون کردند و در همان هنگام بود که پیامبر ﷺ و مسلمانان با سپاه مشرکان مکه مواجه بوده و - جنگ سختی بین آنان در گرفته بود - اما خداوند سپاه اسلام را بر بت‌پرستان مکه پیروز ساخت؛ همان‌گونه که سپاه اهل کتاب روم را بر فارسین - که در آن وقت آتش پرست بودند - غالب گردانید. و با این پیروزی، رومیان و سپاه اسلام مسرور گشتند.

سفیان ثوری می‌گوید: شنیدم که پیروزی رومیان در روز جنگ بدر بود و مقاتل نقل کرده است که در جنگ بدر، چون مسلمانان بر لشکر بت‌پرستان مکه غالب شدند، همان وقت خبر رسید که رومیان هم بر سپاه فارس غالب شدند. و روایت شده است که رومیان بیت المقدس را پس گرفتند و به شکرانه این پیروزی، پادشاه روم پیاده به زیارت بیت المقدس رفت سر راه او را با گل و ریحان فرش کردند و روی گل‌ها حرکت نمود (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۴۶۲).

۲. بررسی تفسیر مشهور از نظر مفسران متقدم

تفسیر مذکور از دیرباز و در قدیمی‌ترین تفاسیر پذیرفته شده است. کهن‌ترین تفسیر کامل قرآن تفسیر *مقاتل بن سلیمان* مربوط به قرن دوم هجری است. وی در تفسیرش، از این قرائت و شأن نزول دفاع کرده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۴۰۶). از جمله مفسران و مورخان دیگری که تفسیر مشهور را پذیرفته‌اند، می‌توان از افراد ذیل یاد کرد:

فراء ابوزکریا، متوفای قرن دوم، صاحب تفسیر معانی القرآن (فرا ابوزکریا، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۹)، سمرقندی، متوفای قرن چهارم، صاحب تفسیر بحر العلوم (سمرقندی، ۱۶۱۶ق، ج ۳، ص ۳)، شیخ مفید، متوفای ۴۱۳ در الارشاد (مفید، ۱۶۱۳ق، ج ۱، ص ۳۱۳)، طبری آملی، متوفای قرن پنجم، صاحب کتاب نوادر المعجزات، که نه تنها قرائت مشهور و روایات مربوط به شرط بندی ابوبکر را پذیرفته، بلکه آن روایات را دلیل بر رد ابوبکر می داند (طبری آملی، ۱۶۲۷ق، ص ۳۰)، و شیخ طوسی، متوفای قرن پنجم، در التبیان به این تفسیر اذعان کرده و حتی قول به قرائت دیگر را به خاطر مخالفت با قول جمیع مفسران غلط دانسته اند (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۲۲۸).

از الزامات پذیرش این تفسیر، پذیرش مکی بودن این آیات است که با نظر جمهور مفسران مبنی بر مکی بودن سوره روم هماهنگ است.

۳. تطبیق تاریخی

نبردهای ایران و روم سابقه ای طولانی داشته است. ظهور پیامبر اکرم ﷺ مقارن با پادشاهی خسرو پرویز بر ایران بود. در سال ۶۰۳ میلادی، مریسیوس، امپراتور روم، که با خسرو روابط دوستانه داشت، به دست یکی از سرداران رومی به نام فکاس کشته شد و خود به جای او نشست. خسرو این امر را بهانه ساخت و به خون خواهی مریسیوس با قاتل او از در جنگ در آمد (۶۰۴ میلادی). جنگ های این دوره به مدت ۲۴ سال ادامه یافت. در آغاز، خسرو به بین النهرین حمله برد و شهرهای «دارا» و «آمدوادمس» و «حران» را گرفت و بر سوریه تاخت و تا حدود بیروت پیش رفت. دسته ای دیگر از سپاه او قسمت بزرگی از آسیا را به تصرف آوردند و به نزدیکی قسطنطنیه رسیدند (پرویز، ۱۳۴۳، ص ۲۱۲).

فکاس به دست هرقل (هراکلیوس) خلع شد، ولی جنگ به پایان نرسید (کریستن سن، ۱۳۶۸، ص ۵۸۳). سردار دیگر ایران، شاهین، نیز خود را به تنگه مصر رساند و هرقل ناچار درخواست صلح کرد. ولی خسرو درخواست او را نپذیرفت و سفیرش را به زندان افکند. دولت روم شرقی در این زمان نزدیک به انقراض بود؛ زیرا از یک سو، دولت ایران تمام متصرفات آسیایی آن را با مصر تسخیر کرده بود و از سوی دیگر، نیز قبایل آوار از جانب شمال بر آن دولت تاختند و به جانب قسطنطنیه پیش آمدند. هرقل نخست خزاین و نقایس سلطنتی روم را در کشتی ها نهاد و در صدد برآمد که به «قرطاحنه» (کارتاژ) بگریزد، ولی مردم با فرار او موافقت نکردند و دارایی های کلیساها را برای تهیه سپاه و مقاومت

در برابر شاه ایران در اختیار او نهادند (پرویز، ۱۳۴۳، ص ۲۱۳). اما با وجود پیروزی‌های ایران و در اوج ناامیدی و ناباوری، دولت روم تصمیم به مقابله با ساسانیان گرفت.

ادوارد گبین می‌نویسد:

هرقلی که توانش را از دست داده بود، در یک طراحی و برنامه‌ریزی بسیار شگفت‌آور پیروز شد. آمادگی‌های جنگی به تمام معنا در قسطنطنیه آغاز گردید. در سال ۶۲۲ میلادی، درست زمانی که هرقل همراه سپاهش از قسطنطنیه بیرون می‌رفت، شرایط به گونه‌ای به نظر می‌رسید که مردم فکر می‌کردند آخرین لشکر امپراتوری روم را می‌بینند. هرقل به خوبی می‌دانست که حکومت ایران از لحاظ نیروی دریایی بسیار ضعیف است. او ناوگان دریایی خود را آماده کرد تا از پشت حمله کند. از این‌رو، سپاه خود را از دریای سیاه عبور داد و آنها را در «آرمینیا» پیاده کرد و از آنجا به سپاه ایران حمله نمود که اسکندر به آنان حمله کرد و آنان را با شکست مواجه ساخت (خان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰).

عاقبت هرآکیلوس (هرقل) موفق شد که از پیشرفت سپاه فاتح ایران جلوگیری کند. افواج شاهنشاه باز پس راند. آسیای صغیر و ارمنستان را فتح کرد و به آذربایجان درآمد و در ۶۲۳ شهر «کنزک» را تسخیر و آتشکده‌آذرگشتسب را ویران کرد (کریستن سن، ۱۳۳۸، ص ۵۸۴).

او سه حمله مهم علیه ایرانیان انجام داد. این سه یورش در سال‌های ۶۲۳، ۶۲۴ و ۶۲۵ میلادی از ساحل جنوبی دریای سیاه صورت گرفت و بدین‌سان، مهاجمان وارد قلمرو ایران شدند و تا عراق قدیم پیش رفتند. پس از آن قدرت حکومت ساسانی رو به کاستی نهاد و تمام مناطق روم از زیر سلطه سپاه ایران آزاد شد. از این‌رو، فرصت مناسب برای حمله به پایتخت ایران فرارسید. جنگ نهایی و سرنوشت‌ساز در نینوا در کنار رودخانه دجله در دسامبر ۶۲۷ میلادی در گرفت. خسرو پرویز توان مقاومت را از دست داد و خود را برای فرار از آسایشگاه محبوبش «دستگرد» آماده کرد. در همین اثناء، درگیری‌های داخلی دربار شروع شد و پسرش شیرویه، او را دستگیر کرد و در یک زیرزمین زندانی ساخت. خسرو پرویز بعد از گذشت پنج روز، در نهایت خواری و ذلت، در زیرزمین جان داد و همجده پسر دیگرش در جلوی چشمانش کشته شدند (خان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰). در نهایت، در سال ۶۲۸ میلادی هرقل کاخ سلطنتی را در دستگرد به تصرف در آورد (کریستن سن، ۱۳۳۸، ص ۵۸۴).

از آنچه گذشت، به روشنی می‌توان فهمید که مقابله حقیقی رومیان با ایرانیان از سال ۶۲۲ آغاز شده و پیش از آن، پیروز اصلی میدان‌های نبرد، ایرانیان بوده‌اند. از سوی دیگر، برای اینکه خبر پیروزی ایرانیان بتواند در شبه جزیره عربستان شایع شود و در پی آن آیه‌ای نازل شود که موضوع آن برای اعراب آشنا باشد، می‌بایست این پیروزی‌ها چشمگیر و قابل اعتنا باشد؛ مثل جنگی‌هایی

که در حد تصرف دمشق در سال ۶۱۴ میلادی یا بیت المقدس بوده باشد و یا مربوط به دوران اوج قدرت حکومت ایران یعنی ۶۱۵ میلادی باشد تا پخش شدن آوازه این پیروزی‌ها و قدرت ایران در عربستان توجیه پذیر باشد. اگر از این سال‌ها، یعنی ۶۱۴ تا ۶۲۱ - یعنی تا قبل از مقابله جدی رومیان با ایرانیان - مقدار ۹ سال را، که حداکثر معنای کلمه «بضع» است اضافه کنیم، باید دید آیا از سال ۶۲۳ تا ۶۲۹ جنگی چشمگیر میان روم و ایران که منجر به پیروزی رومیان شده باشد، رخ داده است یا خیر. از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که از سال ۶۲۲ به بعد، یعنی تا پایان جنگ (۶۲۸ میلادی) پیروزی‌های پی در پی نصیب رومیان شده است که البته این امر قابل پیش‌بینی نبود؛ زیرا در دوره‌ای که رومیان شکست‌های پی در پی خورده بودند، امیدی به پیروزی آنها وجود نداشت و به گفته گبین، شرایط به گونه‌ای به نظر می‌رسید که مردم فکر می‌کردند آخرین لشکر امپراتوری روم را می‌بینند (خان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰).

گبین می‌گوید:

زمانی که این پیش‌گویی از زبان محمد ﷺ گفته شد، کمترین امکان تحقق آن از نظر اسباب ظاهری وجود نداشت و هیچ پیش‌گویی‌ای مانند این بدور از امکان نبود؛ زیرا دوازده سال آغازین حکومت هرقل از پایان و انقراض سلطنت روم خبر می‌داد (خان، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸).

با توجه به اینکه این پیش‌گویی در زمان اوج قدرت ایرانیان بوده و به‌طور عادی قابل پیش‌بینی نبوده است، تطبیق تاریخی این پیش‌گویی به خوبی مشخص می‌شود.

۴. اشکالات وارد بر قرائت مشهور

با وجود نقاط مثبتی که برای قرائت مشهور وجود دارد (یعنی قبول جمهور مفسران بزرگ و تطابق با واقعیت‌های تاریخی) در عین حال، از جهاتی مورد انتقاد واقع شده است، به گونه‌ای که برخی از محققان را واداشته تا به قرائت غیر مشهور روی آورده و تفسیر دیگری برای این آیات برگزینند. از جمله اهم این اشکالات، می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد:

۱. مضمون این اخبار با یگدیگر اختلاف فراوان دارد. برای مثال، /بویکر پس از پذیرش شرط‌بندی سه یا پنج یا شش یا هفت سال را - بنا به اختلاف روایات - تعیین کرد و وقتی موضوع را به رسول خدا ﷺ خبر داد، حضرت فرمودند: هر عددی کمتر از ده باشد بضع است بنابراین مدت را تا ۹ سال افزایش بده. و در برخی روایات است که فرمودند: هم بر شمار شتران بیفزا و هم مدت را تا ۹ سال اضافه کن (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۵۰). در برخی روایات، این شرط‌بندی میان مسلمانان و

مشرکان بوده و ابوبکر نماینده مسلمانان و ابی بن خلف نماینده مشرکان بود. مطابق بعضی از روایات، شرط بندی میان دو گروه، و در برخی هم بین ابوبکر و مشرکان بوده است. در برخی روایات، پیروزی رومیان همزمان با پیروزی مسلمانان در بدر (سال دوم هجری)، و در برخی همزمان با بازگشت پیامبر ﷺ و مسلمانان از حدیبیه (سال هشتم) بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۳).

۲. مطابق خبر دیگر، خود پیغمبر اکرم ﷺ وارد شرط بندی شدند، در حالی که از سوی دیگر، بنا بر برخی روایات، خود پیامبر ﷺ حکم به باطل بودن آن کردند و فرمودند: «هذا السُّحْتُ تصدَّقْ به» (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۲۸).

۳. با وجود رابطه تیره و تار میان مسلمانان و مشرکان، چگونه ابوبکر از آنها یکصد شتر ستاند و مشرکان خیلی خوش حساب بودند و بی درنگ، به عهد خود عمل کردند؟! (همان).

۴. در این روایات، ایرانیان بت پرست معرفی شده اند، در حالی که به گفته تاریخ نگاران، گرچه ایرانیان مشرک بودند، لیکن هیچ اثری از بت و بت پرستی در ایران وجود نداشته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۴).

۵. اهل کتاب ندانستن مجوس با سنت و شیوه پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ سازگاری ندارد (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۲۹).

۶. در وجه اینکه قمار به اشاره پیامبر ﷺ باشد، گفته اند: این کار پیش از تحریم قمار بوده که در سوره مائده (آخرین سوره نازل شده) آمده است، در حالی که خمر و قمار به نص آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» (بقره: ۲۱۹) اثم و گناه شمرده شده بود و «اِثْمٌ» به نص آیه ۳۳ اعراف، که سوره ای مکی است، حرام اعلام شده بود: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَأَلْيَاثِمَ وَالْبُغْيَ». از این رو، محال است که رسول خدا ﷺ به ابوبکر اشاره کرده باشند که با مشرکان قمار و شرط بندی کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۳).

۷. به فرض که در آن روز هنوز قمار حرام نشده بوده، این سخن پیامبر به ابوبکر که فرمودند: «این معامله سحت است؛ آن را صدقه بده» با هیچ یک از موازین فقهی سازگاری ندارد، و چرا مال به صاحب آن داده نشده است؟ (همان، ص ۱۶۴).

۸. در این آیات، «ادنی الارض» باید نسبت به سرزمین حجاز باشد که موضوع تخاطب قرار گرفته، در حالی که بر اساس گزاره های تاریخی، این پیروزی در «اذرعات شام» بوده که نه نزدیک ایران است و نه نزدیک حجاز (احمدی ۱۳۷۷، ص ۲۹).

۹. لحن آیه «بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ وَعَدَّ اللَّهُ لِمَنْ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۵ و ۶) با شأن نزول یاد شده سازگار نیست؛ زیرا این تعبیر فراخور جایی است که متکلم در برابر مخاطب تعهدی داشته و قولی داده، نه آنجا که دو گروه برای کشورگشایی به جان هم افتاده باشند (همان، ص ۳۰).

۱۰. در طول تاریخ، جنگ‌های زیادی بین ایران و روم صورت گرفته و پیروزی‌ها و شکست‌های فراوانی برای طرفین ثبت گردیده است. در این صورت، این پیش‌گویی امری عجیب نخواهد بود.

۵. بررسی اشکالات وارد بر قرائت مشهور

چنان‌که مشاهده شد، اشکال ۱ تا ۷ مربوط به روایاتی است که بر شرط‌بندی/بویکر با مشرکان مکه دلالت داشت. اشکالات یاد شده بر این دسته از اخبار، وارد هستند، اما رد این اخبار هیچ تلازمی با رد تفسیر مشهور ندارد؛ همچنان‌که علامه طباطبایی نیز این اخبار را رد کرده، ولی تعرضی به تفسیر مشهور ننموده است؛ زیرا اولاً، روایات منحصر در شرط‌بندی/بویکر نیست. ثانیاً، پذیرش این تفسیر از همان قرن دوم، آن هم بدون اشاره به تفسیری دیگر - دست‌کم - اطمینان به تفسیر و قرائت مشهور را بیشتر می‌کند. وانگهی، در این آیات، به صراحت ادعای پیش‌گویی شده و قاعدتاً این آیات اشاره به یک واقعت خارجی داشته است. با این اوصاف، بعید به نظر می‌رسد مسلمانانی که به شدت به حفظ و حراست و دفاع از قرآن اهتمام داشته‌اند درباره مسئله‌ای به این مهمی، که خود گواه اعجاز قرآن است، سهل‌انگاری کرده، هیچ مطلب یا شأن نزول دیگری را حفظ نکرده باشند.

اشکال هشتم مبنی بر «ادنی» بودن نسبت به سرزمین قوم موضوع تخاطب، اشکال واردی نیست؛ زیرا - چنان‌که پیش از این گفته شد - مقصود از «ارض» سرزمین حجاز است و نزدیک‌ترین بلاد نسبت به حجاز در آن عصر، که روم در آن مغلوب شد، سرزمین شام بود که تحت حاکمیت روم اداره می‌گردید.

علاوه بر این، می‌توان گفت: اذرعات نزدیک‌ترین موضع نسبت به ایران قدیم بوده است؛ زیرا عراق در آن دوره، جزئی از ایران بوده است. در نتیجه، هم به سرزمین ایران و هم به حجاز نزدیک است، ضمن آنکه نزدیک بودن هم مفهومی نسبی است.

در اشکال نهم، مستشکل وعده یاری رساندن خداوند به رومیان و پیروزی بر ایران را با اغراض دولت روم، که قصد کشورگشایی داشته است، چندان هماهنگ نمی‌بیند. درباره این اشکال، باید در نظر داشت که اولاً، این آیه هیچ دلالت صریحی بر وعده یاری به رومیان ندارد و مراد از وعده نصرتی که

در آیه ششم سوره روم به آن اشاره شده است، می‌تواند وعده‌ای باشد که مقارن پیروزی رومیان اتفاق افتاده؛ مثل جنگ بدر، و یا منظور آن باشد که با یاری رومیان، وعده الهی محقق شده است و در نتیجه، پیش‌گویی و اعجاز قرآن بر مشرکان ثابت می‌شود.

ثانیاً، بر فرض که مراد از وعده یاری، وعده کمک به رومیان باشد، این مسئله ربطی به تأیید دولت روم ندارد؛ زیرا بر اساس توحید افعالی، تمام پیروزی‌ها مستند به خداوند است و بدون عنایت خداوند، هیچ‌گونه شکست و پیروزی رخ نمی‌دهد. از این رو، جای تعجب نیست که وعده یاری به رومیان داده شده باشد.

درباره اشکال آخر نیز می‌توان گفت: اینکه بین ایرانیان و رومیان قرن‌ها جنگ وجود داشته، امر روشنی است؛ اما مسلم است که وقتی ما درباره این جنگ‌ها صحبت می‌کنیم، مرادمان تنها آن دوره از جنگ‌هاست که با بعثت پیغمبر اکرم ﷺ تقارن یافته و در آن دوران - آنچنان‌که گفته شد - پیروز میدان‌های نبرد برای سال‌های متمادی ایرانیان بودند و دولت روم متحمل هرج و مرج‌ها و شکست‌های پی در پی گشته بود. دقت کنیم که پیش‌گویی قرآن در فضایی صورت گرفته که هیچ احتمالی مبنی بر پیروزی رومیان وجود نداشته است. علاوه بر این، - آنچنان‌که گذشت - مراد از پیروزی، پیروزی‌های کوچک نیست، بلکه باید این پیروزی‌ها چنان بزرگ باشد که خبر آن تا شبه جزیره برسد و این پیروزی برای رومیان در آن شرایط قابل تصور نبود. علاوه بر آن، برای این پیروزی محدوده زمانی نیز مشخص شده است. بدین‌روی، نمی‌توان به بهانه وجود جنگ‌های مکرر بین ایران و روم، بر این تفسیر خدشه‌ای وارد آورد.

قرائت غیر مشهور

۱. بیان قرائت غیر مشهور و تفسیر متناسب با آن

در مقابل قرائت مشهور، قرائت غیر مشهوری هم وجود دارد که به لحاظ معلوم و مجهول بودن افعال، کاملاً عکس قرائت مشهور است.

بیضاوی در *انوار التنزیل* می‌نویسد: «غلبت» به فتح، یعنی به شکل معلومی و «سیغلبون» به ضم، یعنی به شکل مجهول خوانده شده است و معنای آن چنین می‌شود که روم در اراضی شام بر مسلمانان پیروز شد و مسلمانان در سال نهم، بعد از نزول این آیه، بر آنها غالب خواهند شد. بر این اساس، اضافه لفظ «غلبه» به فاعل خود خواهد بود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۰۱).

این قرائت در برخی منابع، بدون سند و نام قاری، بلکه تنها با ذکر اینکه شاذ است آمده (البیلی، بی تا، ص ۲۴)، ولی در برخی منابع، آن را به حضرت علی علیه السلام / ابوسعید خدری، ابن عباس، ابن عمر، معاویه / ابن قره و حسن نسبت داده‌اند (ایباری، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۱۳۶).

بر اساس این قرائت، ایرانیان در مفاد این آیه هیچ نقشی ندارند، بلکه مراد از فعل «غلبت»، غلبه رومیان بر مسلمانان در جنگ موته در سال ۸ هجری بوده و مراد از فعل «سیغلبون»، غلبه مسلمانان بر رومیان در چند سال بعد از آن است که از اواخر خلافت / بویکر آغاز می‌شود و با گشودن بیت المقدس در رجب سال ۱۶ هجری به اوج می‌رسد و در واقع، پیروزی نهایی مسلمانان بر رومیان تحقق می‌یابد (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۶۱).

برای پذیرش این تفسیر، لازم می‌آید تا این سوره را مدنی بدانیم، نه مکی؛ زیرا جنگ موته پس از هجرت نبی اکرم صلی الله علیه و آله واقع شده که البته مدنی بودن آن خلاف نظر جمهور مفسران است.

۲. شواهد مدنی بودن آیات

شواهد چندی مبنی بر مدنی بودن این سوره اقامه شده است که در ذیل به بیان و بررسی آن می‌پردازیم:

الف. مفسران مفاد سوره روم و عنکبوت را دارای پیوستگی معنوی می‌دانند. از این رو، اگر سوره عنکبوت مدنی باشد دست‌کم محتمل خواهد بود که سوره روم نیز مدنی باشد و بر اساس تصریح حضرت علی علیه السلام، سوره عنکبوت مدنی است؛ زیرا آن حضرت در خطبه ۱۵۶ **نهج البلاغه** که در بصره ایراد نمودند، در پاسخ فردی که از آن حضرت درباره معنای مذکور در سوره عنکبوت سؤال کرد، حضرت در ضمن پاسخ، به پرسش و پاسخ‌های خود از نبی اکرم صلی الله علیه و آله به هنگام نزول آیات ابتدایی سوره عنکبوت اشاره کردند و با یادآوری جنگ احد فرمودند: «پرسیدم: ای رسول خدا، مگر در روز احد، که گروهی از مسلمانان شهید شدند و شهادت نصیب من نشد و این مسئله من را نگران کرده بود، فرمودید: بشارت باد تو را که شهادت در انتظار توست؟ پیامبر فرمودند: آری» (نهج البلاغه، ص ۲۹۰).

بر اساس این روایت، سوره عنکبوت پس از جنگ احد نازل شده است. بنابراین، سوره عنکبوت مدنی است و به سبب ارتباط معنوی میان این دو سوره، سوره روم نیز مدنی به شمار می‌آید. علاوه بر این، بین ابتدای سوره روم با انتهای سوره عنکبوت ارتباط و پیوستگی معنوی وجود دارد (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۸ ص ۴۵۹) و وجود «الم» در هر دو سوره نیز می‌تواند مؤید پیوستگی معنوی این دو سوره و در نتیجه، اثبات‌کننده ادعای مدنی بودن آن دو باشد.

ب. آیه ۳۹ سوره روم درباره «ربا» است که با مکی بودن این سوره چندان سازگاری ندارد.

ج. مطابق روایتی که منقول از امام محمد باقر^ع است و در *الکافی* نقل شده، شأن نزول این آیات را پس از هجرت می‌دانند (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۶۹) که در بخش قرائت سوم از این آیه، این روایت را ذکر خواهیم کرد.

۳. نقد و بررسی شواهد مدنی بودن سوره

در زمینه تعیین ترتیب نزول سوره‌های قرآن، دو روش معمول وجود دارد: یکی قراین اجتهادی؛ مانند محتوای سوره، مخاطب و وجود «یا ایها الناس» که نشانه مکی بودن و «یا ایها الذین آمنوا» که نشان مدنی بودن (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۶۸-۷۹) است؛ و دیگری اتکا به روایات.

به سبب کلیت نداشتن قراین اجتهادی درباره همه سوره‌ها و آیات قرآن و نیز فقدان آن در برخی آیات قرآن، نمی‌توان براساس آن، ترتیب نزول سوره‌ها و آیات مکی و مدنی را به طور دقیق شناسایی کرد.

روایاتی هم که در برخی کتب تاریخی، روایی یا علوم قرآنی در باب ترتیب نزول سوره‌ها وارد شده، از نظر سند دارای اختلاف است. برخی روایات بدون سند نقل شده‌اند. شهرستانی در تفسیرش پنج روایت به ترتیب از مقاتل بن سلیمان، امیر مؤمنان^ع، ابن عباس، حسن بن واقد مروزی و امام صادق^ع بدون سند ذکر می‌کند (۴۰۷ق، ص ۱۲۸)، و نیز زرکشی یک روایت بدون سند نقل می‌کند (۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۴۹). روایاتی هم که با سند نقل شده، علاوه بر اینکه خبر واحدند - بجز یک روایت که در مقدمه کتاب *المبانی* آمده (ابن عطیه، ۱۳۹۲ص ۱۳-۱۵) - هیچ‌کدام به پیامبر^ص اتصال ندارند و روایت یاد شده نیز به سبب ناشناخته بودن مؤلف کتاب مزبور قابل اعتماد نیست. بقیه روایات از صحابه یا تابعان نقل شده‌اند و معلوم نیست اجتهاد از سوی راویان بوده یا از کسی نقل کرده است.

از نظر متن نیز در بیان تعداد سوره‌های مکی و مدنی اختلاف نظر وجود دارد. شیخ طبرسی ۱۱۰ سوره ذکر می‌کند که ۸۵ سوره مکی و ۲۵ سوره مدنی است (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۱۳). سیوطی به نقل از *ابوالحسن صفار*، ۲۰ سوره را به اتفاق مدنی و ۱۲ سوره را اختلافی و بقیه سوره‌ها را به اتفاق مکی دانسته است (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴). نیز در تقدم و تأخر سوره‌ها، اتفاق نظر ندارند. برخی روایات سوره‌هایی را مکی به حساب آورده، برخی روایات دیگر آنها را مدنی قلمداد کرده‌اند.

مشکل دیگر در رابطه با ترتیب نزول آیات یک سوره است؛ زیرا همه سوره‌های قرآن به صورت پیوسته نازل نمی‌شد؛ گاه اتفاق می‌افتاد که شماری از آیات یک سوره نازل می‌شد، سپس آیاتی از سوره دیگر نازل می‌شد و آن‌گاه دنباله آیات سوره قبلی فرود می‌آمد و به دستور پیامبر، در ادامه سوره پیشین قرار می‌گرفت. بنابراین، در صورتی می‌توان به روایات ترتیب نزول سوره‌های قرآن اعتماد کرد که بدانیم همه سوره به صورت یکجا نازل شده است و در آن آیات استثنا وجود ندارد.

ناگفته نماند که در صورت کثرت روایات ترتیب نزول و وجود موارد مشترک فراوان میان آنها، اطمینان نسبی حاصل می‌شود؛ چنان‌که تعدادی از قرآن‌پژوهان بر آنها اعتماد کرده‌اند. حداقل اینکه بر مشترکات میان آنها می‌توان تأکید کرد.

گرچه قراین اجتهادی در همه سوره‌ها کلیت نداشته و قابل اعتماد نیست و روایات ترتیب نزول سور قرآن نیز از نظر سند و متن، از اعتبار چندانی برخوردار نیست ولی با تجمیع دو روش، اطمینان نسبی حاصل می‌شود که سوره عنکبوت و روم در مکه معظمه نازل شده است.

محتوای هر دو سوره تناسب بیشتری با فضای مکه دارد؛ زیرا بیش از همه چیز، از مسئله «مبدأ» و «معاد» بحث می‌کند. دوران مکه دوران آموزشی اعتقادات اصیل اسلامی، توحید و مبارزه با شرک، و توجه به معاد و دادگاه رستاخیز بود، و در لابه‌لای این مباحث، مطالب دیگری در ارتباط با آنها نیز مطرح شده است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۵۵)؛ چنان‌که علامه طباطبایی نیز پس از بررسی محتوای آیات سوره عنکبوت، به ویژه آیات نخست این سوره و غرض آن، به مکی بودن سوره حکم نموده (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۹) و به سخن کسانی که سوره یاد شده را مدنی دانسته‌اند، پاسخ داده است (همان، ص ۱۱۰).

با بررسی روایات ترتیب نزول میان سوره‌های قرآن، معلوم شد همه روایات به اتفاق، سوره روم را مکی دانسته‌اند (ابن‌نجدیم، ۱۹۹۷، ص ۴۲؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۶۱۳؛ ص ۶۲-۶۴). گرچه در این بین، ممکن است آیاتی نیز مدنی باشند. و سخن امیرمؤمنان^ع می‌تواند ناظر به آیه‌ای باشد که در مدینه نازل شده است؛ چنان‌که علامه طباطبایی درباره آیه ۳۹ سوره روم می‌نویسد: «این آیه و آیه ماقبل آن شباهت بیشتری به مدنیات دارد تا مکیات» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۸۵). به هر حال، مدنی بودن یک یا چند آیه از یک سوره نمی‌تواند دلیل قابل قبولی برای مدنی بودن کل آن سوره باشد.

اما نسبت به روایت منقول از امام محمدباقر^ع چنان‌که پس از این می‌آید- درباره تأویل آیه است و نمی‌تواند اثبات‌کننده مدنی بودن سوره باشد.

با توجه به مطالب پیش گفته و اینکه هیچ نقل تاریخی، که نشان دهد این آیات مربوط به جنگ موته و فتح روم در زمان عمر است، در دست نداریم. همچنین با عنایت به اهتمام مسلمانان به قرآن، به ویژه در زمانی که قرآن دست به پیش‌گویی زده و مسئله از حساسیت ویژه‌ای برخوردار بوده است، پذیرفتن این تفسیر کمی بعید به نظر می‌رسد. از این رو، قائلان به این تفسیر باید به این سؤال پاسخ دهند که چرا در تاریخ، نقلی مبنی بر دیدگاه آنان وجود ندارد؟

در عین حال، این قرائت در صورت تأیید، دارای مؤیداتی نیز هست؛ زیرا تطبیق تاریخی ظاهر آیه به راحتی صورت می‌گیرد و با متن آیات هماهنگی بهتری دارد؛ یعنی هم دقیقاً مشخص است که مراد از غلبه کردن و مغلوب شدن رومیان چه زمانی است؛ یعنی جنگ موته که در سال ۸ هـ واقع شد (واقعی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۹۷)، و هم شکست رومیان توسط مسلمانان دقیقاً روشن است که با گشودن بیت المقدس در رجب سال ۱۶ هـ توسط عمر صورت گرفت، و هم اینکه وعده خدا و همچنین شادی مؤمنان توجیه بهتری پیدا می‌کند؛ یعنی شادی مؤمنان به خاطر پیروزی خودشان است، نه پیروزی قومی دیگر.

قرائت روایت «کافی» و «تفسیر قمی»

در کتاب شریف *الکافی* و همچنین در *تفسیر قمی* (با اندکی اختلاف)، روایتی از امام باقر^ع نقل شده که در آن، از امام درباره این آیات سوال شده است:

۱. متن روایت

متن روایت بر اساس *تفسیر قمی* چنین است:

إِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ^ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ «الْمِ غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَرْضِ» قَالَ: يَا أَبَا عُبَيْدَةَ، إِنَّ لَهَذَا تَأْوِيلًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ - وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنَ الْأُمَّةِ^ع إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ^ص لَمَّا هَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ وَقَدْ ظَهَرَ الْإِسْلَامَ كَتَبَ إِلَى مَلِكِ الرُّومِ كِتَابًا وَبَعَثَ إِلَيْهِ رَسُولًا يَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ وَكَتَبَ إِلَى مَلِكِ فَارِسَ كِتَابًا وَبَعَثَ إِلَيْهِ رَسُولًا يَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ وَأَكْرَمَ رَسُولُهُ؛ وَأَمَّا مَلِكُ فَارِسَ فَإِنَّهُ مَزَقَ كِتَابَهُ وَاسْتَخَفَّ بِرَسُولِ اللَّهِ^ص وَكَانَ مَلِكُ فَارِسَ يُقَاتِلُ يَوْمَئِذٍ مَلِكَ الرُّومِ وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يَهُوُونَ أَنْ يَغْلِبَ مَلِكُ الرُّومِ مَلِكَ فَارِسَ، وَكَانُوا لِنَاحِيَةِ مَلِكِ الرُّومِ أَرْجَى مِنْهُمْ لِمَلِكِ فَارِسَ. فَلَمَّا غَلَبَ مَلِكُ فَارِسَ مَلِكَ الرُّومِ بَكَى لِذَلِكَ الْمُسْلِمُونَ وَاعْتَمُوا. فَانزَلَ اللَّهُ «الْمِ غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَرْضِ» يَعْنِي: غَلَبَتْهَا فَارِسُ فِي أَرْضِ

الْأَرْضِ وَهِيَ الشَّامَاتُ وَمَا حَوْلَهَا «ثُمَّ قَالَ وَفَارِسُ مِنْ بَعْدِ غَلْبِهِمُ الرُّومُ سَيُعْلَبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ. وَقَوْلُهُ: لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ أَنْ يَأْمُرَ وَمِنْ بَعْدِهِ أَنْ يَقْضِيَ بِمَا يَشَاءُ وَقَوْلُهُ: وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ قُلْتُ: أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ: فِي بَضْعِ سِنِينَ وَقَدْ مَضَى لِلْمُسْلِمِينَ سِنُونَ كَثِيرَةٌ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَفِي إِمَارَةِ أَبِي بَكْرٍ وَإِنَّمَا غَلَبَتِ الْمُؤْمِنُونَ فَارِسَ فِي إِمَارَةِ عُمَرَ؟ فَقَالَ: «أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّ لِهَذَا تَأْوِيلًا وَتَفْسِيرًا. وَالْقُرْآنُ يَا أَبَاعَبِيدَةَ نَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ، أَمَا تَسْمَعُ قَوْلَهُ: «لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِهِ» يَعْنِي: إِلَيْهِ الْمَسِيبةُ فِي الْقَوْلِ أَنْ يُؤَخَّرَ مَا قَدَّمَ- وَيُقَدِّمُ مَا أَخَّرَ إِلَى يَوْمٍ يَحْتَمِ الْقَضَاءُ- بِنَزُولِ النَّصْرِ فِيهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَذَلِكَ قَوْلُهُ: يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵۲).

۲. قرائت مربوط به روایت

علامه مجلسی ذیل این روایت پس از نقل کلام بیضاوی درباره قرائت غیر مشهور، می نویسد: قول امام علیه السلام که می فرماید: «غلبتها فارس» دو احتمال دارد:

۱. واژه «غلب» در سخن امام، «غَلَبَتْهَا فَارِسُ» را مصدر دانسته و آن را اضافه به مفعول بدانیم؛ یعنی شکست روم از فارس، و یا آن را فعل ماضی معلوم بدانیم و «فارس» فاعل آن باشد؛ یعنی «فارس بر روم غلبه کرد». طبق این احتمال، دو فعل «غَلَبَتْ» و «سَيُعْلَبُونَ» هر دو مجهول است و قرائتی شکل می گیرد که ترکیبی از دو قرائت مشهور و غیر مشهور می شود و این گونه معنا می شود که روم از فارس شکست خورد و آنها (فارس) پس از شکست دادن رومیان از دست مسلمانان شکست خواهند خورد. طبق فرموده علامه مجلسی، این قرائت مرکب از دو قرائت مشهور و غیر مشهور است که از کسی نقل نشده، ولی هیچ بعدی ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۲۰۸). مرحوم فیض کاشانی نیز همین برداشت را نموده و فرموده است: طبق این دو روایت قرائت آیه برای هر دو فعل «غَلَبَتْ» و «سَيُعْلَبُونَ» به شکل مجهولی خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۲۶)، گرچه به نظر می رسد که این احتمال خالی از تکلف نباشد.

۲. اضافه مصدر «غلب» به فاعل و فارس مفعول آن باشد و فعل «غَلَبَتْ» در آیه، به صورت معلوم، و «سَيُعْلَبُونَ» به صورت مجهول خوانده شود که در این صورت، آیه شریفه به سه واقعه اشاره دارد: اول. غلبه روم بر فارس در عبارت «غَلَبَتْ الرُّومُ»؛ دوم. غلبه فارس بر روم در عبارت «و هم من بعد غلبهم» ضمیر هم به فارس برمی گردد (به قرینه مقام و اضافه مصدر «غلبهم» به فاعل)؛ و سوم شکست فارس از دست مسلمانان طبق عبارت «سَيُعْلَبُونَ» که مجهول قرائت می شود. البته طبق فرموده ایشان، این قرائت نیز نیازمند تکلف است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۲۰۸؛ ج ۴، ص ۱۰۱).

به هر تقدیر، طبق این روایت، باید این آیات را مدنی دانست؛ زیرا در متن روایت، به صراحت نزول این آیات مربوط به پس از هجرت دانسته شده است. همچنین قرائت آن را، چه مطابق قول غیر مشهور بدانیم و چه آن را قرائتی مجزا بدانیم ما را با این چالش رو به رو می‌کند که پیروزی مسلمانان در بضع سنین صورت نگرفته که در نگاه اول، مخالف آیه است.

۳. بررسی سندی دو روایت

الف. بررسی سند روایت «الکافی»: این روایت در کتاب *الروضه من الکافی* به صورت معلق آمده (چنانچه شروع سند حدیث بعدی در یک کتاب مانند حدیث قبلی باشد، از ذکر ابتدای سند خودداری می‌شود که در اصطلاح به آن تعلیق می‌گویند)، ولی سند کامل آن با مراجعه به حدیث قبلی چنین است: (مُحَمَّدُ بْنُ يُعْيَبِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَالْعِدَّةِ عَنْ سَهْلِ جَمِيلٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عُيَيْبَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۶۹).

چنان‌که مشاهده می‌شود، روایت دارای دو سند است؛ در یکی از دو سند، وجود سهل بن زیاد ممکن است موجب خدشه در سند باشد؛ زیرا او از شخصیت‌هایی است که دربارهٔ ثقه بودن یا نبودن او اختلاف نظر وجود دارد. ولی به سبب اینکه وی تنها مسیر کلینی به ابن‌محبوب نبوده، سند دیگری شکل می‌گیرد که به صحت و قابل اعتماد بودن روایت منجر می‌شود.

ب. بررسی سند روایت تفسیر قمی: سند *تفسیر قمی* نیز چنین است: «فَأَنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ (ابن‌محبوب) عَنْ جَمِيلِ بْنِ أَبِي عُيَيْبَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵۲). دربارهٔ سند این روایت، هیچ خدشه‌ای وارد نیست، جز اینکه دربارهٔ پدر علی بن ابراهیم توثیق خاصی نداریم و ابن‌ابی‌عمیر هم نسخه بدل دارد. ولی چون هر دو ثقه‌اند، مشکلی در سند ایجاد نمی‌کند و روایت به لحاظ سندی، بدون اشکال است.

با این حال، در میان محققان دربارهٔ انتساب کتاب *تفسیر قمی* به علی بن ابراهیم قمی اختلاف نظرهایی وجود دارد (ر.ک: پوران میرزایی، پژوهشی در تفسیر قمی، ص ۱۷۹). بدین‌روی با توجه به نبود اطمینان از انتساب کتاب به نویسنده، اعتماد به این روایت کار آسانی نیست، مگر اینکه این روایت با این سند در کتب حدیثی دیگر آمده باشد که در این صورت، قابل اعتنا خواهد بود و با بررسی صورت گرفته چنین روایتی مشاهده نشده است.

شایان ذکر است که در خصوص این آیات، روایات دیگری نیز در منابع شیعی یافت می‌شود

که البته هيچ يک به تفسير مشهور اشاره‌ای ندارد. برای مثال، در برخی تفاسير آمده است: حدثنا الحسن بن محمد بن جمهور القمي، عن أبيه، عن جعفر بن بشير الوشاء، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن تفسير: «الم غلبت الروم»، قال: «هم بنو امية، وإنما أنزلها الله عز وجل: الم غلبت الروم بنو امية في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله عند قيام القائم» (بحراني، ۱۶۱۶ق، ج ۴، ص ۳۳۵). بر اساس اين روايت، تأويل آيه درباره بني اميه است و بيان می‌دارد که آنان بر ملك و خلافت غالب شدند، ولی هنگام قيام قائم مغلوب خواهند شد.

۴. رويکردها نسبت به روايت «الكافي» و «تفسير قمی»

در مقابل اين روايات، موضع‌گيري‌های گوناگونی شده است. برخی اين روايات را به سبب محتوا، کاملاً رد می‌کنند؛ و گروهی با پذيرش روايت، آن را حمل بر تأويل يا ذوجوه بودن قرآن می‌کنند.

الف. رد روايت: مرحوم شعرانی در حاشیه خود بر شرح ملا صالح مازندرانی بر کتاب *الكافي*، اين روايت را به علل گوناگون رد می‌کند. ايشان معتقد است: شکی نيست که نزول سوره روم و خبر غلبه آنان بر فارس در مکه و پيش از هجرت نازل شده است. گرچه اين روايت از نظر سند صحيح است، اما اين امر منافی کذب مضمون روايت نيست. به عقیده ايشان، آنچه موجب تعجب راوی شده و خود را در تأويل معنای آيه به تکلف انداخته، ناباوری از ياری خداوند به روم بوده و اين امر را به عنوان گواه تأييد و رضایت خداوند از آنها قلمداد کرده است. از اين رو، برای خلاصی از اين مشکل، آيه را بر غلبه مسلمانان بر فارس حمل کرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۲، ص ۳۵۸).

ب. پذيرش و توجيه روايت: در مقابل، کسانی هستند که اين روايت را پذيرفته و برای توجيه اين روايت، به شيوه‌های گوناگون تمسک جسته‌اند.

سلطان محمد گنابادی در تفسير *بيان السعاده*، قرآن را ذوجوه دانسته، معتقد است که قرائات مختلف می‌تواند هر يک در جای خود صحيح باشد. او می‌نويسد:

بدان که قرآن بر حسب معانی اش، دارای وجوهی است. بر حسب الفاظ و قرائاتش دارای وجوهی است. جايز است جميع وجوه قرآن مقصود باشد و جميع قرائات آن نازل شده باشد، و بیشتر اوقات، معانی و وجوه اختلاف پیدا می‌کنند؛ آنچنان اختلاف کاملی که منجر به اراده دو ضد از لفظ بر حسب حقایق و مجازات و تعريضات و کنایه‌هايش می‌شود. بنابراین، تفسيرهای مختلفی که به اعتبار قرائت‌های سه‌گانه از *آئمه* عليهم السلام وارد شده صحيح می‌گردد و صحيح می‌شود تفسير «روم» به «بنی امیه» بنا بر تشبيه ايشان به اهل

روم در کثرت، یا در اهتمام به دنیا و اعتبارات آن، یا در گرفتن مذهب مجرد عادت و ملت، یا در اختلاف مذاهب و کثرت آنها (گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۲۹۵).

اما دیگر کسانی که این روایت را پذیرفته‌اند تلاش کرده‌اند تا این روایت را با تمسک به تفکیک میان ظاهر و تاویل آیه حل کنند.

صاحب *تفسیر الفرقان* پس از ذکر آیه «يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ» می‌نویسد: «بعد از رسول اکرم ﷺ در جنگ میان مسلمانان و فارس، این نصرت حاصل شد و مسلمین بر آنها غالب شدند و این تاویل آیه نصر است». سپس روایت *الکافی* را در پاورقی ذکر می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۳، ص ۱۱۷).

کمرهای در ترجمه *الروضه من الکافی*، بعد از نقل کلام مرحوم مجلسی می‌نویسد:

شرحی که امام ﷺ برای آیه داده است در تاریخ و تفسیر، کم و بیش معروف و مشهور است و اینکه امام ﷺ می‌فرماید: تاویلی دارد که جز خدا و رسول و اهل بیت نمی‌دانند، دو وجه دارد:

۱. مقصود این باشد که هنگام نزول آیه، که این پیش‌گویی از جانب خداوند در قرآن نازل شد، تاویل و آینده آن بر همه مردم جز خدا و رسول و اهل بیت مجهول بود؛ ولی پس از آنکه مدتی گذشت و... رومیان پس از چند سال بر فارسین غلبه کردند و هم مسلمین در آینده نزدیکی بر دولت ساسانی به آن عظمت و وسعت غلبه کرد، مفهوم آیه بر همه مردم روشن شد و جمله «ان لهذا تاویلاً لا يعلمه الخ» شعر به این معناست؛ زیرا تاویل به معنی سرانجام و آینده است...

۲. مقصود از «تاویلی که جز خدا و رسول ندانند»، دو خصوصیت مذکوره در خبر است که در تفاسیر مشهور نیست و از ظاهر آیه هم استفاده نمی‌شود و آن دو:

الف. معنی «سیغلوبون» این باشد که فارس در فاصله بین سه تا نه سال مغلوب مسلمانان می‌شوند، با اینکه ظاهر آیه این است که فارس بعد از این مدت مغلوب روم می‌شوند.

ب. تفسیر جمله «لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِهِ» به اینکه موعد بضع سنین قابل تقدیم و تأخیر است و حتمی نیست، با اینکه ظاهرش این است که کار با خداست پیش از مغلوب شدن روم و بعد از آن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۶).

همچنین آیت‌الله جوادی با ذکر روایت و استناد به کلام امام ﷺ در ابتدای روایت که فرمودند برای این آیه تاویلی است، چنین می‌نویسد:

حضرت فرمودند: «این آیه یک تفسیر دارد و یک تاویل» معلوم می‌شود بخش قابل توجهی از فرمایش حضرت ناظر به تاویل آیه است، نه تفسیر. فرمودند: «یا اباعبیده، ان لهذا تاویلاً لا يعلمه الا الله والراسخون فی العلم من آل محمد ﷺ». از اینجا معلوم می‌شود که مستفاد از ظاهر آیه نیست؛ چون اگر ظاهر آیه بود که خیلی از مفسران می‌فهمیدند. این مربوط به باطن آیه است و تاویل آیه است که حقیقتش نزد اهل بیت ﷺ است (جوادی آملی، ۱۳۹۱).

ج. بررسی نظر قائلان به تأویلی بودن روایت: توجیه این روایت با تمسک به تأویل، گرچه توجیه مناسبی است و با متن روایت نیز سازگاری دارد، اما با چالش‌هایی نیز روبه‌روست. در این روایت، به صراحت آمده که این آیات مدنی هستند. در نتیجه، لازم می‌آید که تفسیر مشهور، که مبتنی بر مکی بودن آیات است، رد شود.

در این صورت، قائلان به این رویکرد، یا باید بتوانند به شیوه‌ای دیگر - مثلاً با گنجاندن زمان نزول تحت عنوان تأویل - این مسئله را حل کنند، به این صورت که ثابت کنند با تمسک به تأویل، می‌توان زمان نزول آیه را تغییر داد و گفت: از نظر ظاهر آیه، زمان نزول مکی است؛ و از نظر تأویل، مدنی است، و یا دست از تفسیر مشهور بکشند و تفسیر غیرمشهور - یعنی جنگ موته و فتح روم در دوران عمر - را به عنوان تفسیر آیه و روایت را به عنوان تأویل آیه بپذیرند. البته پذیرش قول غیرمشهور نیز زمانی امکان‌پذیر خواهد که بتوان ثابت کرد قرائت مشهور مربوط به ظاهر و قرائت غیرمشهور مربوط به تأویل آیه است و دایره تأویل قرائت شاذ را نیز دربر می‌گیرد. در این صورت، می‌توان این روایت را به عنوان مؤیدی برای قرائت و تفسیر غیرمشهور در نظر گرفت و بین روایت و تفسیر غیرمشهور به واسطه تفکیک بین ظاهر و تدویل آیه جمع بست.

به هر حال، حتی اگر فرض کنیم که تمسک به تأویل نیز نمی‌تواند میان تفسیر روایت و دیگر تفاسیر آشتی برقرار کند و روایت را به خاطر محتوا رد نکنیم باز هم متضمن پیش‌گویی پیروزی مسلمانان بر رومیان است که امری قابل پیش‌بینی، به ویژه پس از شکست از آنها در جنگ موته نبوده، هرچند میزان مدت تحقق آن کمی بیش از نه سال باشد. بخصوص آنکه حضرت به وجود ناسخ و منسوخ در قرآن اشاره کرده و مقصود از آن امکان مقدم و مؤخر شدن برخی از مقدرات الهی است. پیداست که اصطلاح «نسخ» در این روایت، به معنایی اعم از نسخ احکام به کار رفته است؛ یعنی امری که مقدر شده بود کمتر از ده سال واقع شود در زمانی طولانی‌تر محقق خواهد شد و یا گاهی بعکس، در تحقق مقدری تعجیل شده، زودتر اتفاق افتد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. یکی وجوه اعجاز قرآن، «پیش‌گویی‌های تاریخی» آن است و یکی از معروف‌ترین مثال‌های آن آیات ابتدایی سوره روم است. با این حال، آیات یاد شده سه نوع قرائت (مشهور، غیرمشهور و روایت کتاب *الکافی*) دارد. قرائت مشهور قرائت قابل قبولی برای این آیه است و با وقایع تاریخی

سازگاری دارد، و اشکالاتی که بر تفسیر این قرائت گرفته شده، وارد نیست و نمی‌تواند آن را از اعتبار ساقط کند.

۲. گرچه دلایل گوناگونی وجود دارد که پذیرش قرائت غیرمشهور را با سختی مواجه می‌کند؛ اما با این حال، این قرائت نیز از مؤیدات خوبی برخوردار است که موجب می‌شود به راحتی نتوان آن را رد کرد؛ زیرا این قرائت تطابق دقیق‌تری با تاریخ دارد و به راحتی می‌توان زمان دقیق جنگ‌ها را تعیین کرد. برخی روایات شیعی هم چنین قرائتی را تأیید می‌کند.

۳. روایت منسوب به امام باقر^{علیه السلام} که در کتاب *الکافی* آمده به لحاظ سندی قابل اعتماد است و با حمل قرائت منسوب به روایت به تأویل، می‌توان بین دیدگاه مشهور به عنوان ظاهر آیه و این روایت به عنوان تأویل آیه تا حدی جمع کرد.

۴. از یک سو، هر یک از قرائات سه‌گانه مطرح شده برای این آیات دربردارنده یک پیش‌گویی تاریخی از سوی قرآن است، و از دیگر سو، هیچ نقل تاریخی - هرچند ضعیف - در دست نیست که نشان دهد مشرکان و یا مخالفان دین، که بعدها ظهور کردند و بیشترین انگیزه را در مبارزه با قرآن داشتند و برای مبارزه با آن به کوچک‌ترین دستاویزی تمسک می‌جستند، ادعای عدم تحقق این پیش‌گویی قرآن را کرده باشند. از این رو، حتی در فرضی که این سه دسته تفسیر با همدیگر قابل جمع نباشند، باز هم هر یک متضمن یک پیش‌گویی است که به وقوع پیوسته و با توجه به اسباب عادی امکان تحقق آن نبوده که خود دلیل قاطعی بر اثبات اعجاز قرآن است.

منابع

- سیدرضی، *نهج البلاغه*، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التئویر*، بی جا، مؤسسه التاریخ.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۹۹۷م، *الفهرست*، بیروت، دار المعرفه.
- ایبازی، ابراهیم، ۱۴۰۵ق، *الموسوعة القرآنیة*، بی جا، مؤسسه سجل العرب.
- احمدی، احمد، ۱۳۷۷، «تفسیر دیگری از آیات اول سوره روم»، *پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی*، ش ۳، ص ۸-۱۰ و ۶۱-۶۲.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- البیلی، احمد، بی تا، *الاختلاف بین القراءات*، بیروت، دار الجیل.
- پرویز، عباس، ۱۳۴۳، *تاریخ دو هزار و پانصد ساله ایران*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، *تفسیر سوره روم*، نسخه اینترنتی، قابل دسترسی در: <http://taqir.eshia.ir>
- حسینی استرآبادی، سیدشرف‌الدین، ۱۴۰۹ق، *تأویل الآیات الظاهره*، قم، جامعه مدرسین.
- خان، وحیدالدین، ۱۳۸۶، *اسلام به مبارزه می‌طلبد*، ترجمه نذیر احمد اسلامی، زاهدان، سنت احمد.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم.
- زرکشی، بدرالدین محمد، ۱۴۰۸ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، *بحر العلوم*، بیروت، دار الفکر.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ، بی تا، *الاتقان فی علوم القرآن*، بی جا، منشورات الشریف رضی.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *قرآن در اسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، فراهانی.
- طبری آملی صغیر، محمد بن جریر، ۱۴۲۷ق، *نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة*، قم، دلیل ما.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراء ابوزکریا، یحیی بن زیاد، بی تا، *معانی القرآن*، مصر، دار المصریه للتألیف و الترجمة.

فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر التمی*، قم، دار الکتب.

کریستن سن، آرتور، ۱۳۳۸، *ایران در زمان ساسانیان* (ویرایش چهارم)، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۴۰۷ق، *کافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.

گنابادی، سلطان محمد، ۱۳۷۲، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، ترجمه رضاخانی و حشمت الله ریاضی، تهران، دانشگاه پیام نور.

مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی - الأصول و الروضة*، تهران، المکتبه الإسلامية.

مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.

بررسی و نقد دیدگاه ریپین درباره خاستگاه و کارکرد اختلاف قرائات

somayehjafary@yahoo.com

کسمیه جعفری کلهرودی / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

نصرت نیلساز / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۵/۲/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۲۱

چکیده

اندرو ریپین، یکی از برجسته‌ترین قرآن‌پژوهان معاصر، در مقالات متعدد، آیات ۹۵ انبیاء، ۴۰ اعراف، ۲۴ نبأ و چالش‌های پیش‌روی مفسران در تعامل با ساختارهای نحوی دشوار یا واژگان غریب این آیات و نقش اختلاف قرائات در این روند را بررسی کرده است. او نیز مانند سایر خاورشناسان شکاک، اسانید روایات اسلامی را به‌طور کلی بی‌اعتبار دانسته و نسبت دادن قرائات به مراجعی از نسل نخست مسلمانان را جعلی و تنها عاملی برای اعتبار بخشیدن به این قرائات می‌داند. ریپین تأثیرپذیری از مفاهیم عهدینی و انگیزه‌های عقیدتی - کلامی را در پیدایش قرائات مختلف در بازه‌ای از زمان، که به تثبیت نهایی متن قرآن انجامید، مؤثر می‌داند. در این جستار، دیدگاه‌های وی در زمینه خاستگاه اختلاف قرائات و کارکرد اصلی آن تبیین و نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: اختلاف قرائات، خاستگاه، کارکرد، اندرو ریپین.

مقدمه

یکی از حوزه‌های پژوهشی مستشرقان، قرائات قرآن است. برخی از آنها مانند گلدتسیهر و نولدکه اختلاف قرائات را دلیلی بر تحریف قرآن و نبود نص واحد درباره آن دانسته‌اند (گلدتسیهر، ۱۳۱۴ق، ص ۴؛ نولدکه، ۱۹۳۸، ج ۳، ص ۵۷۴). برخی مانند بلاشر نیز معتقدند: اختلاف قرائات به معنای نفی قداست قرآن است. وی معتقد است: برای برخی از مؤمنان به واقع، این کلمات قرآن نیست که اهمیت دارد، بلکه مهم توجه به روح و معنای آن مهم است (بلاشر، ۱۳۷۴، ص ۸۶). دکتر ریپین اختلاف قرائات را ابزاری برای تفسیر می‌داند، ولی برداشت‌هایی که در این زمینه دارد خالی از اشکال نیست که این مقاله به آنها خواهد پرداخت. در همچنین آنچه وی به عنوان «خاستگاه اختلاف قرائات» بیان می‌کند و متأثر از دیدگاه گلدتسیهر است، قابل نقد است که در ادامه، به آن اشاره می‌شود.

آیه ۹۵ سوره انبیاء

ریپین در مقاله‌ای با عنوان «آیه ۹۵ سوره انبیاء: حرام علی قریة اهلکناها» (ریپین، ۱۹۷۹، ج ۱۴، ص ۴۳-۵۳) آیه ۹۵ سوره انبیاء «وَحَرَامٌ عَلٰی قَرْیَةٍ اٰهْلُکُنَاہَا اَنْہُمْ لَا یَرْجِعُوْنَ» را بررسی کرده است. وی بیان می‌کند که معنای بخش اول آیه، یعنی «حرام است بر هر شهری که ما آن را هلاک کردیم»، با معنای بخش دوم، یعنی «که آنها باز نگردند» برخلاف مفهوم منظور قرآن است و در واقع، باید این‌گونه باشد که «حرام است بر هر شهری که ما آنها را هلاک کردیم که آنها باز گردند».

ریپین برای حل این مسئله، نکات ذیل را بررسی کرده است: ۱. معنای واژه «حرام» و رابطه آن با برخی قرائت‌های این واژه؛ ۲. قرائت «انہم» در مقابل قرائت «انہم»؛ ۳. زاید بودن «لا» قبل از «یرجعون» (همان، ص ۴۳-۴۴).

وی با بررسی تفاسیر مختلف این آیه، به این نتیجه می‌رسد که بیشتر مفسران «حرام» را در این آیه، به معنای «ممنوع» می‌دانند و معتقد است: اگر «حرام» را بدین معنا بدانیم آیه به سبب وجود «لا» قبل از فعل «یرجعون»، معنایی مخالف آنچه مقصود واقعی آیه است، پیدا می‌کند (همان، ص ۴۴). از نظر وی، بهترین راه‌حل برای این مشکل آن است که گفته شود «لا» از دیدگاه معناشناسی، اضافی است که این مسئله با توجه به ریشه شفاهی قرآن، ضرورت احتمالی تأکید در سیاق این عبارات و نیز با ارجاع به دیگر آیات قرآن مانند آیه ۱۵۱ انعام، آیه ۱۲ انفال و ۵۴ سوره توبه (که بعد از فعل «منع»، یک لای اضافی آمده) قابل توجیه است. ریپین با توجه به این نمونه‌ها، معنای تحت‌اللفظی آیه را این‌گونه بیان می‌کند: «این ممنوع است برای شهری که ما آن را نابود کردیم که آنها باز گردند» (همان، ص ۴۴-۴۵).

وی در ادامه، آراء تفسیری را که با استفاده از اختلاف قرائات بیان شده، را مطرح کرده و در رأی اول، به قرائت واژه «آنَهَم» می‌پردازد و بیان می‌کند: زمخشری بدون ذکر هیچ‌گونه منبعی، قرائت «انَهَم» را به جای «آنَهَم» پیشنهاد می‌دهد تا دو قسمت آیه را از هم جدا کرده و هر کدام را به یک جمله مستقل تبدیل کند. بدین‌سان، عبارت «حرامٌ علی قریة اهلکناها» به‌طورکلی جدا می‌شود و نظریه وجود لای زاید نیز از بین می‌رود. در این حالت، «حرام» یک خبر مقدر دارد که به اعتقاد زمخشری، باید آن را در آیه قبل (فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ) جست‌وجو کرد. در این صورت، معنای آیه این‌گونه می‌شود: «به دست آوردن مزایای کارهای خوب و تلاش‌های شایسته برای این شهر حرام است».

اما ریپین سه نقد بر این قرائت وارد می‌کند:

۱. با این تفسیر، تناظر دو فراز مربوط به آیات ۹۵-۱۰۰ و ۱۰۱-۱۰۴ از میان می‌رود.
 ۲. این قرائت را زمخشری به هیچ مرجعی نسبت نداده است. به همین دلیل، نمی‌توان چندان بدان اعتماد کرد.
 ۳. ارائه این قرائت بدون پشتوانه بیشتر برای کاستن از مشکلات نحوی و همچنین سهولت تفسیر بوده است.
- وی معتقد است: شواهد نشان می‌دهد تلاش شده این نکته که «این قرائت بیشتر برای مقاصد تفسیری مطرح شده و چنین قرائتی واقعاً وجود نداشته است» خیلی واضح و آشکار نباشد (همان، ص ۴۷-۴۸).

ریپین در ادامه، به بررسی قرائت‌های گوناگون واژه «حرام» می‌پردازد و این قرائت‌ها را در سه گروه بررسی می‌کند:

الف. کسانی که بنا به نقل *ابن مجاهد*، این واژه را «حِرم» می‌خواندند و نه «حرام» (بنا به نقل *ابن مجاهد* (م ۳۲۴ق)، *ابوبکر* (م ۱۹۳) (یکی از راویان *عاصم* «م ۲۷ق»)، *حمزه* (م ۱۵۶ق) و *کسایی* (م ۱۸۹ق)).

ب. *فرا*، که مربوط به دوره قبل از تثبیت قرائات است، نقل می‌کند: برخی (اهل مدینه و حسن بصری) این واژه را با «الف» و به صورت «حرام» می‌خواندند و برخی دیگر (*ابن عباس* م ۶۸ق، *عامر* م ۱۱۸ق، *سعید بن جبیر* م ۹۴ق، *یحیی بن وثاب* م ۱۰۳ق و *ابراهیم نخعی* م ۹۶ق) بدون «الف» و به صورت «حِرم»؛

ج. قرائاتی که /بن جنی آنها را نقل کرده و در مجموعه‌های متأخر قرائات شاذ نیز آمده‌اند؛ از جمله: حَرَمَ (ابن عباس، سعید مسیب م ۹۴ق، عکر مه م ۱۰۵ق، قتاده م ۱۱۸ق)، حَرَمَ (ابن عباس، عکر مه)، حَرَمَ (قتاده)، حَرَمَ (عکر مه)، حَرَمَ (ابن عباس)، حَرَمَ (یمانی م ۳۶ق)، حَرَمَ (عکر مه). البته ریپین این قرائت را قرائتی عجیب می‌داند.

از نظر ریپین، اولین نکته قابل توجه در قرائت‌های مذکور این است که در همه آنها، بجز در واژه «حرام»، «الف» حذف شده است. از نظر ریپین، تنها توضیح این مسئله آن است که قرائت «حَرَمَ» را راه حل مصالحه‌ای میان قرائت «حَرَمَ» و «حرام» بدانیم؛ زیرا در هیچ یک از قرائت‌های دیگر، حتی بر اساس قرائت نافع (م ۱۶۸ق)^۱، واژه به صورت «حرام» نوشته نشده است. در تمام ۲۵ آیه دیگری که این واژه در آنها آمده، همگی با «الف» نوشته شده‌اند، بجز دو جا که این واژه صفت معرفه است. البته دو آیه دیگر (نحل: ۱۱۶؛ یونس: ۵۹)، بجز آیه ۹۵ سوره انبیاء در قرآن آمده که «حرام» در آنها اسم نکره است.

ریپین با ذکر این مثال‌ها، نتیجه می‌گیرد که چون در همه نمونه‌ها «حرام» به شکل کامل نوشته می‌شود، نوشتن آن به شکل «حَرَمَ» در آیه ۹۵ سوره انبیاء امری عجیب است. وی اضافه می‌کند که احتمالاً «الف»‌ها آخرین مصوت‌های بلندی بودند که در سیر تطور خط عربی به آن اضافه شدند و تا آنجا که متون «اصلی» قرآن نشان می‌دهد، قرائت نافع اهمیت کمی دارد. این شواهد نشان می‌دهد که تا زمان نافع، دو سنت نوشتاری برای واژه «حرام» در این آیه وجود داشته است: یکی همراه «الف» و دیگری بدون «الف» («حَرَمَ») به شکل اسمی و یا «حرم» (به صورت فعلی). آن گونه که شواهد نشان می‌دهد، احتمالاً نافع می‌خواسته است توافقی میان سبک نوشتاری مرسوم با قرائت رایج ایجاد کند.^۲ به نظر ریپین، ظاهراً بخشی از قرائت‌های مختلف شکل فعلی این واژه، شیوه‌ای برای ایجاد توافق میان شکل نوشتاری قرآن و کاربرد زبانی آن بوده است؛ مثلاً، درباره قرائت «حَرَمَ»، شش مرتبه دیگر این قرائت در قرآن به کار رفته است، درحالی که «حَرَمَ»، «حَرَمَ» یا «حَرَمَ» اصلاً در قرآن وجود ندارد. ظاهراً هدف از ارائه این قرائت‌های فعلی، تلاش برای روشن شدن معنای جمله است، البته بدون توجه به مصوت‌ها (قرائت). همچنین احتمالاً همگی درصدد ارائه معنای «این ممنوع است بر هر شهری...» بوده‌اند. با قرائت فعلی ریشه «حرم»، مشکل ناقص بودن جمله و نیز مشکل خبر مقدر حل می‌شود، ولی مشکل «لا» همچنان باقی می‌ماند.

به عقیده‌ی ریپین، بعید است مراجع نخستین - که این قرائات به آنها منسوب است - به چنین نکات نحوی ظریفی توجه کرده باشند. در واقع، احتمال می‌رود دیدگاه‌های مفسران بعدی در زمینه‌ی این نکات نحوی با انتساب به سلف مشهور، اعتبار یافته باشد، اگرچه برای اثبات این نکته، باید مطالعه‌ای دقیق‌تر در خصوص قرائات صورت گیرد. ریپین می‌گوید: در بیشتر جاها، برای از میان بردن اهمیت قرائات مختلف، اختلاف قرائات را تحت عنوان «تفاوت‌های لهجه‌ای» و ازگان توضیح می‌دهند. اما حتی اگر مفسر ترادف «حرام» یا «حرم» را به معنای «ممنوع» پذیرفته باشد، هنوز هم با مشکل وجود دو مفهوم منفی در آیه مواجه است. از این رو، برای حل این مشکل، تغییراتی در معنای قرائات به وجود آورده‌اند.

ریپین می‌گوید: طبری در روایتی از ابن عباس آورده که «حرم» به معنای «عزم» است؛ یعنی «این تصمیم گرفته شده» یا «اراده بر این است» یا «تصویب شده است». این مسئله که در دوره‌های اولیه‌ی تفسیر، این معنا برای «حرم» مطرح می‌شده و نه «حرام»، نشان‌دهنده‌ی پیشینه‌ی قرائت «حرم» است؛ بدین معنا که برای فرار از پذیرش معنای متداول «ممنوع» برای واژه «حرام»، واژه دیگری با همان شکل نوشتاری (در حروف صامت) که هیچ مشابه و نمونه‌ی قرآنی دیگری ندارد پیشنهاد شده است و با توجه به نیازهای متن معنا می‌شود. البته منظور این نیست که حرام لزوماً قرائت «اصلی» بوده؛ ممکن است بنا به گزارش طبری، روند کاملاً برعکس بوده باشد (همان، ص ۴۸-۵۲).

در نهایت، ریپین هیچ‌کدام از نکات مذکور را نمی‌پذیرد و برای یافتن معنای این واژه، به سراغ واژه توراتی «حیرم» می‌رود تا راه حلی برای «نفی مضاعف» موجود در این آیه بیابد. وی معتقد است: معنای «حیرم» مشخص می‌کند که لازم نیست معنای منفی مفروض برای حرام در این آیه را پذیرفت. واژه «حیرم» با معنای «منع» یا به‌طور دقیق‌تر، «وقف خدا» را می‌توان به عنوان جنبه‌ی مثبت رابطه‌ی دوسویه انسان و خدا در نظر گرفت و ریشه‌ی «حیرم» (hrm) را به معنای «ممنوع برای انسان» تلقی کرد؛ یعنی چیزی که وقف خداست، برای بشر ممنوع است. ریپین ترجمه‌ی آزاد این آیه را با توجه به این مفهوم، این‌گونه بیان می‌کند: «شهری که نابود کردیم، وقف خدا بود (در نتیجه) آنها برنخواهند گشت». ریپین معتقد است: اگر مفهوم «حرام» در این آیه، معادل مفهوم «حیرم» عبری باشد (که به نظر می‌رسد همین‌گونه هم هست)، علت سرگردانی مفسران متأخر و استفاده از قرائات مختلف برای حل مشکل معنایی آیه مشخص می‌شود. در واقع، چون آنها تلاش می‌کردند تا «حرام» را با واژگان مثبتی مانند «واجب» و «عزم» معنا کنند دچار مشکل می‌شدند و به همین سبب نیز بیشتر مفسران از اختلاف قرائات استفاده کرده‌اند تا معنایی دیگر برای این واژه بیابند. ریپین بر این باور است که ایده‌ی استفاده از اختلاف

قرائات برای تأیید تفسیرهای مختلف از آیات قرآن، باید در مرحله خاصی از مطالعات قرآنی به وجود آمده باشد. (احتمالاً قبل از سال ۲۰۰ هجری قمری) و برخی از این قرائات که محتمل‌تر و موثقل‌تر بوده به عنوان قرائت «رسمی» پذیرفته شده است. در نتیجه، مفسران بعدی نیز توانستند با بیان توضیحاتی درباره ساختار نحوی آیه، که گاهی تحت تأثیر نظریه «اعجاز قرآن» نیز بوده، از این قرائات در تفسیر استفاده کنند. ریپین معتقد است: در این شرایط هم قرائات نمایان‌گر هدف اصلی‌شان، یعنی توضیح دشواری‌های لغوی و نحوی آیات قرآن هستند. اگرچه این نکته درباره همه اختلاف قرائات صادق نیست و برخی از آنها به حدی جزئی و اندک هستند که نمی‌توانند هیچ مشکلی را حل کنند، اما در آیه ۹۵ سوره انبیاء و بسیاری آیات دیگر، ماهیت تفسیری قرائات مختلف آشکار است (همان، ص ۵۲-۵۳).

آیه ۴۰ سوره اعراف

وی در مقاله‌ای دیگر با عنوان «آیه ۴۰ سوره اعراف: حتی یلج الجمل فی سم الخیاط» (ریپین، ۱۹۸۰، ص ۱۰۷-۱۱۳)، معانی واژه «الجمل» را نزد دو گروه مفسران نخستین و مفسران قرن چهارم به بعد مورد بررسی قرار می‌دهد. در گروه مفسران نخستین، ابتدا نظر فرآء (م ۲۰۷ق) را بیان می‌کند که همان قرائت رایج «جمل» را صحیح می‌داند و معنای آن را «زوج الناقه» بیان می‌کند؛ خود وی نیز این نظر را می‌پذیرد. سپس ذکر می‌کند ابو عبید: (م ۲۰۹ق) بدون هیچ توضیحی در «باب جمل»، تنها به بیان معنای «سم الخیاط» می‌پردازد، و در نهایت، دیدگاه ابو عبید: (م ۲۲۳/۲۲۴ق) را بیان می‌کند که نظر ابن عباس را پذیرفته و این واژه را «جَمَل» خوانده است و معنای آن را نوعی «ریسمان دریایی» می‌داند.

در گروه مفسران قرن چهارم به بعد، طبری (م ۳۱۰ق) قرائت «جَمَل» به معنای «شتر» را ترجیح داده است، ولی چندین قرائت دیگر را، که معنای ریسمان دارند، نیز ذکر می‌کند. ریپین با توجه به اینکه طبری علاوه بر قرائت «جَمَل»، قرائت‌های دیگری را نیز برای این واژه ذکر می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که افزایش استنادسازی قرائات نشان می‌دهد در یک قرن، فاصله میان فرآء و طبری (قرن سوم تا چهارم ق) و تعداد تفاسیر زیاد شده است. از نظر وی، این مسئله اهمیت بحث اختلاف قرائات را نشان می‌دهد و با اینکه این اختلافات را طبری ثبت و ضبط کرده، ولی این موارد در نظام اختلاف قرائات، که در اوایل قرن چهارم رسمیت یافتند، نتوانستند جایگاه رسمی پیدا کنند. از این رو، تنها سال‌ها بعد در مجموعه قرائت‌های شاذ بود که چنین اختلاف قرائاتی گردآوری شد و اعتبار یافت. در همین زمینه، در کتاب‌های تفسیری پس از قرن چهارم، تعداد قرائات و افرادی که این قرائات به آنها نسبت

داده شده، افزایش بیشتری یافته است. وی در ادامه، نظر ابن جنی و ابن خالویه را، که تقریباً مشابه هم هستند، نیز بیان می‌کند (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹). ریپین سپس در این گروه، به زمخشری می‌رسد و می‌گوید: وی نیز با اینکه پنج قرائت شاذ را مطرح می‌کند، ولی همان قرائت متداول «جَمَل» را می‌پذیرد و «شتر» را واژه‌ای کاملاً مناسب می‌داند. فخررازی نیز در این گروه، «جمل» را تنها به همان معنای معروف «شتر» می‌داند و می‌گوید: نیازی به رجوع به قرائت مختلف نیست. مفسر بعدی، که ریپین در این گروه بررسی می‌کند، بیضاوی است. از نظر بیضاوی، اختلاف قرائت و معانی آنها جایگاه فرعی داشت. وی تمام قرائت را ذکر کرده، اما آنها را به کسی منتسب ننموده است. ریپین همچنین معتقد است: در زمان جلالین (جلال‌الدین محلی و جلال‌الدین سیوطی) بحث اختلاف قرائت موضوعی قدیمی شده بود و آنها نیازی به شرح این واژه نمی‌دیدند (همان، ص ۱۱۲-۱۱۳).

ریپین در ادامه، نظر خاورشناسان را در خصوص اختلاف قرائت بیان می‌کند. او نظر وات را نمی‌پذیرد که می‌گوید: این اختلاف قرائت و تفسیرها مبنی بر اینکه «جَمَل» در اصل، بر اساس «لهجه عامیانه و دریانوردان چند زبانه مدیترانه شرقی» بوده است. سپس نظر گلدتسیهر را بیان می‌کند که به تأثیر جدل‌ها و ارتباطات اسلامی - مسیحی بر ادبیات حدیثی توجه داشته و حتی به عنوان نمونه‌ای در این زمینه، در حوزه تفسیر، به تأثیر مفهوم مسیحی «شهید» بر تفسیر قرآنی این واژه اشاره می‌کند. ریپین اعتقاد دارد که این فرایند تأثیرگذاری را عیناً می‌توان برای آیه چهارم سوره اعراف نیز تصور کرد و این فرض با توجه به دوران بالنسبه جهان‌وطنی، که در عصر طبری وجود داشته است، قدرت بیشتری می‌یابد.

دیدگاه ریپین در مورد معنای واژه «جمل» این است که مفسران و متکلمان مسلمان هنگامی که با تفسیر دوگانه‌ای^۳ از واژه «کاملوس» در تفاسیر مسیحی برخورد کردند، از آن‌رو که دائم در صدد یافتن هر تفسیر و برداشت ممکن برای آیات قرآنی بودند تا برتری آن را بر سایر کتاب‌های آسمانی اثبات کنند، پس از برخورد با واژه «کاملوس»، به یگانه ابزار ممکن در آن زمان، یعنی اختلاف قرائت متوسل شدند. بدین‌روی، به تعدد تلفظ و تبیین لغوی از صورت بی‌اعراب «ج م ل» شاخ و برگ دادند. وی سپس به این نتیجه می‌رسد که هدف از تمام اختلاف قرائت ارائه شده برای واژه «جمل» در این آیه آن است که اعراب و تلفظ جای‌گزینی برای واژه «جمل» پدید بیاید که بتواند معنای ریسمان را برای آن تبیین کند و این تلاش در راستای اثبات برتری قرآن بر سایر کتاب‌های آسمانی است.

ریپین معتقد است: صرف‌نظر از هر نوع اعرابی که به واژه «جمل» داده شود، اینکه انتساب معنای «ریسمان» به این واژه سابقه‌ی کهنی داشته باشد، جای تردید دارد. وی اضافه می‌کند در آن عصر، هیچ

معنای بدیل دیگری برای واژه متداولی همچون «جمل» نمی‌توانستند بتراشند، بدین‌روی، مجبور به استفاده از قرائت‌های دیگری به عنوان ابزار تفسیری بودند. ریپین حتی این نظر را مطرح می‌کند که بعید نیست برای اعتباربخشی تاریخی و ایجاد مبنای علمی، فهرستی از نام قایلان و راویان متعدد را به هر یک از این قرائات و خوانش‌های مختلف اضافه کرده باشند (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰).

ریپین در ادامه مقاله، وضعیت اختلاف قرائات پس از زمخشری را بررسی می‌کند و شرایط را این‌گونه می‌بیند که پس از زمخشری، فشار جلد‌های کلامی کمتر شد، حوزه تفسیر محدودتر گردید و در نتیجه، از پرداختن به بحث قرائات مختلف و تفاسیر و معانی آنها دوری شد (همان، ص ۱۱۱-۱۱۲). ریپین در نهایت، دیدگاه کلی خود را بدین صورت بیان می‌کند: «قرائات مختلف از قبیل آنچه در آیه چهارم سوره اعراف دیدیم، وقتی پدید آمد که مفسران بیش از هر چیز، با فشارهای کلامی مواجه بودند و دیدگاه‌ها در باب متن قرآنی هنوز محدود نشده بود. البته این سخن بسیار نسنجیده است که بگوییم خاستگاه تمام اختلاف قرائات چنین بوده، اما مروری بر دیدگاه‌های مفسران در این تحقیق، نشان داد که ظاهراً در آیه چهارم سوره اعراف، قصه از این قرار است» (همان، ص ۱۱۳).

آیه ۲۴ سوره نبا

ریپین در مقاله «آیه ۲۴ سوره نبا: مطالعه‌ای در فرهنگ‌نویسی عربی» (ریپین، ۱۹۸۳، ص ۳۱۱-۳۲۰) به دنبال یافتن معانی مناسب برای واژگان آیه ۲۴ سوره نبا است، و در این زمینه، به ویژه برای روشن شدن معنای واژه «برد»، ارتباط بین آیه ۲۴ و ۲۵ این سوره را نیز بررسی می‌کند.

ریپین می‌گوید: با یک بررسی کلی، متوجه می‌شویم که این آیه جهنم را به‌عنوان جایی پر از آتش، که جهنمیان برای همیشه در آنند، توصیف می‌کند. درباره واژگان این آیه نیز وی ابتدا واژه «برد» را بررسی کرده، آن را برگرفته از ریشه سامی به معنای «سرد» می‌داند. اما در ادامه بررسی‌های خود در کتاب‌های تفسیری و فرهنگ‌های لغت، متوجه می‌شود بسیاری از مفسران (ابوعبیده، سجستانی م ۳۳۰ق و ابن‌حسنون م ۳۸۶ق) و فرهنگ‌های لغت «برد» در این آیه را دلالت بر «نوم» (خواب) می‌دانند که البته این مسئله تعجب ریپین را نیز در پی دارد؛ زیرا او انتظار دارد در بررسی واژه «برد» فقط با معنای «سرما» مواجه شود. البته برخی از مفسران (سجستانی م ۳۳۰ق، فرّاء، زمخشری و قرطبی م ۶۷۱ق) برای تأیید نظر خود بر معنای «نوم»، ضرب‌المثل و برخی شعری را آورده‌اند که البته ریپین معتقد است: هیچ کدام از این شواهد شعری و ضرب‌المثلی به سبب مشکلاتی که در اسناد و نقل و نیز جعل اسناد آنها وجود دارد، نمی‌تواند معتبر باشد.

معنای «خواب» برای واژه «برد» از نظر ریپین به قدری عجیب می‌آید که وی برای رفع این ابهام، کاربردهای دیگر این واژه را در قرآن بررسی می‌کند. نتایج بررسی‌های وی نشان می‌دهد که در مجموع، پنج واژه از این ریشه در قرآن به کار رفته است («بردأ»، انبیاء: ۶۹ و نبأ: ۲۴؛ «بارد»، ص: ۴۲ و واقعه: ۴۴؛ «برد»، نور: ۴۳) که شامل نکات ذیل است:

۱. آیه ۴۳ سوره نور؛ به نظر می‌رسد واژه «برد» در این آیه، از ریشه عبری «باراد» به معنای باریدن گرفته شده است.

۲. آیه ۴۲ سوره صاد و آیه ۴۴ سوره واقعه؛ قسمت سوم ریشه «برد» (منظور مصدر آن است) یعنی «بارد» در آنها به کار رفته و هر دو، به معنای «آنچه سرد است» می‌باشد.

۳. آیه ۴۲ سوره ص همانند آیه ۲۴ سوره نبأ، نکته قابل توجه کنار هم قرار گرفتن دو واژه «بارد» و «شراب» است.

۴. واژه «برد» در آیه ۶۹ سوره انبیاء نیز در مقابل آتش و گرمای ظاهر آمده است.

در نهایت، ریپین به این نتیجه دست می‌یابد که ترجمه «سرد» یا «سرما» برای این واژه هم به واسطه آیات دیگری که این واژه در آنها آمده است و هم به واسطه معنای ریشه‌ی واژه «برد»، منطقی به نظر می‌رسد. ریپین برای توضیح اینکه چگونه «برد» در آیه ۲۴ سوره نبأ می‌تواند به جای معنای «سرما» معنای «خواب» داشته باشد، ارتباط بین آیه ۲۴ و ۲۵ این سوره را نیز بررسی می‌کند (همان، ص ۳۱۲-۳۱۵).

وی پس از بررسی واژگان این آیه، به نتایج ذیل دست می‌یابد: واژه «حمیم» معنای «آب خیلی داغ» می‌دهد. واژه «غساق» واژه مشکلی است و از این ریشه فقط چهار نمونه در قرآن آمده که دو تای آن (نبأ: ۲۴؛ ص: ۵۶) به معنای «تاریکی» ترجمه شده که البته این معنا بدون مشکل نیست. برای دو نمونه دیگر نیز^۴ اطلاعات کافی برای انتخاب یک معنای مناسب وجود ندارد. در نتیجه، برخی مفسران (قرطبی) برای حل این مشکل، قریب یازده معنای احتمالی پیشنهاد کرده‌اند.

ریپین از میان این معانی، سه معنای مناسب‌تر را برمی‌گزیند. مشهورترین این معانی «ماده کثیف غلیظی که از پوست جهنمیان می‌چکد» است که در فرهنگ لغت لسن^۵ آمده و برخی از مفسران نیز همین نظر را مطرح کرده‌اند. دومین معنا «زمهریر» یا «باد سرد» است که طبری نیز همین معنا را مطرح کرده، و معنای آخر «سرمایی است که به علت سردی می‌سوزاند» که فراء و کسایی هم به آن اشاره کرده‌اند. ریپین معتقد است: مشهورترین قرائت این واژه، غساق (با سین غیر مشدد) است؛ ولی چون

قرائت حفص از عاصم یعنی «غساق» (با سین مشدد) به عنوان «قرائت رسمی» بین مردم پذیرفته شده، این واقعیت که مشهورترین قرائت این واژه، «غساق» (سین غیر مشدد) است تحریف گردیده است. ریپین می‌گوید: در بین هفت نوع قرائت برگزیده، فقط در قرائت حفص، حمزه و کسای، این واژه غساق (سین مشدد) خوانده شده است. از نظر وی، افزودن اسم کسای به این قرائت (غساق) از این نظر مهم است که بغوی (م ۵۱۶ق) بیان داشته ابن عباس، کسای و ابوعبیده همگی برای «برد» معنای «خواب» را ذکر کرده‌اند.

ریپین معتقد است: اینکه اسم کسای در هر دو معنای پیشنهادی واژه «غساق» دیده می‌شود، شاید به سبب انتساب غیر واقعی و دل‌خواهی قرائت به افراد مختلف بوده است. در ادامه، ریپین نظر زبیدی (م ۱۲۰۵ق) را مطرح می‌کند که اظهار می‌دارد: مطابق نظر برخی افراد، «غساق» به معنای «سرماي شدید» است و «غساق» به معنای «آن چیزی است که از بدن‌های جهنمیان می‌ریزد». با در نظر گرفتن این معانی، قرائت‌های مختلف و معانی «غساق» و «غساق» و «برد» همگی با هم و در الگوی فوق جور درمی‌آید. ریپین با استناد به نکات مزبور، به این نتیجه می‌رسد که برای حل مشکلات تفسیری این آیه، استفاده از اختلافات قرائت نیز یکی از راه‌حل‌های شناخته شده در آن شرایط بوده است (همان، ص ۳۱۹).

ریپین در ادامه، برای تکمیل پژوهش خود، کاربردهای واژه «الآ» را نیز بررسی می‌کند و می‌گوید: با اینکه «الآ» در آیه ۹۵ سوره نبا نقش «استثنا» دارد، اما باز هم مفسران در طول قرن‌های متمادی پنج دیدگاه متفاوت را برای کارکرد «الآ» مطرح می‌کنند تا شاید به واسطه آن، بتوانند مشکل معنایی آیه را حل کنند. از این پنج دیدگاه مطرح شده، در سه دیدگاه، «الآ» استثنای متصل است و در دو دیدگاه استثنای منقطع (ر.ک: همان، ص ۳۱۶-۳۱۸).

در نهایت، ریپین به این نتیجه می‌رسد: با اینکه معنای «خواب» برای واژه «برد» نیز معتبر است و در بیشتر کتاب‌های تفسیری و فرهنگ‌های لغت هم آمده است، اما شواهد نشان می‌دهد که این تعریف من‌درآوردی است و به امید حل تعارض‌های بین آیه‌های قرآن و عقاید موجود در آن^۶ ارائه شده است.

بررسی آراء ریپین درباره‌ی خاستگاه اختلاف قرائت

در مقالات مذکور، ریپین به صورت مجزا، به دو خاستگاه برای اختلاف قرائت اشاره می‌کند. وی در دیدگاه نخست، بیان می‌کند: برای تفسیر برخی واژه‌های قرآنی - برای مثال، واژه «شهید» - از

مفاهیم مسیحی آن واژه استفاده شده است و مسلمانان برای اثبات برتری قرآن بر دیگر کتاب‌های آسمانی، پس از اینکه با تفسیر دوگانه‌ای که مفسران مسیحی از واژه «کامیلوس» ارائه کرده بودند، مواجه شدند، به اختلاف قرائات متوسل شدند و برای اینکه معنای دیگری برای واژه «جمل» بیابند، مجبور به استفاده از قرائت‌های مختلف شدند و این مسئله خاستگاهی برای اختلاف قرائات شد (ربیین، ۱۹۸۰، ص ۱۱۰). در دیدگاه دوم، پدید آمدن قرائات مختلف را به زمانی نسبت می‌دهد که مفسران تحت تأثیر فشارهای جدلی و کلامی بودند و دیدگاه‌ها در خصوص نص قرآن هنوز در یک چارچوب خاص محدود نشده بود.^۷ البته خود وی اذعان دارد که این نظر را نمی‌توان خاستگاه تمامی اختلاف قرائات دانست (همان، ص ۱۱۳).

ربیین دیدگاه نخست را بیشتر می‌پذیرد؛ زیرا معتقد است: فرایند تأثیرگذاری تفسیر مسیحی بر تفسیر واژگان قرآن در آیهٔ چهلم سورهٔ اعراف کاملاً مشهود است و اعتقاد دارد: این تأثیرگذاری در دوران طبری بیشتر نیز شد. وی به همین علل، ریشه‌های این خاستگاه را قدیمی‌تر می‌داند، ضمن آنکه خود معتقد است: دیدگاه دوم را هم نمی‌توان خاستگاه تمام اختلاف قرائات دانست.

با بررسی‌های انجام شده، این نکته که خاستگاه اختلاف قرائات، حاصل برخورد با تفسیر دوگانهٔ مسیحیان از واژه «کامیلوس» باشد، در هیچ‌یک از منابع اسلامی یافت نشد. در منابع اسلامی، دربارهٔ این موضوع، اختلاف نظر وجود دارد. گروهی بر این باورند که آغاز اختلاف قرائات مربوط به دورهٔ نزول است؛ یعنی اختلافات نه از جانب پیامبر و نه صحابه، بلکه توقیفی و از جانب وحی است. بسیاری از اهل سنت، از جمله ابن‌قتیبیه، ابوالفضل رازی، و ابن‌جزری بر این نظریه تکیه دارند. در بین گروه، عده‌ای می‌گویند: زمان این اختلافات پس از هجرت بوده است (بیلی، بی‌تا، ص ۴۸). آنها بر این باورند که برخی از کلمات و عبارات قرآن چندین و چند بار و هر بار با قرائت جدیدی بر پیامبر نازل شده است. البته خود این گروه اختلاف قرائات در زمان عثمان را خوش‌یمن و به صلاح امت قلمداد نمی‌کنند و آن را حاصل اشتباه راویان می‌دانند.

گروهی دیگر پیدایش اختلاف قرائات مربوط به دورهٔ پیش از کتابت اولیه را نمی‌پذیرند، بلکه وقوع آنها را در دورهٔ پس از کتابت اولیه و حتی پس از رحلت نبی اکرم ﷺ می‌دانند. آنها معتقدند: این پدیده در اثر سهل‌انگاری یا نادیده گرفتن قرائت پیامبر و آزادی در تبدیل الفاظ وحی به غیر، از جانب قاریان، راویان و حافظان به وقوع پیوسته است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۵). شیخ طوسی، سیدبن طاووس، سید نعمت‌الله جزایری، و سید ابوالقاسم خوبی بر این نظریه تکیه دارند. بعضی مانند طبری

منشأ این اختلاف قرائات را به دوره/بویکر و عمر نسبت داده‌اند (ر.ک: دمیاطی، بی‌تا، مقدمه اتحاف فضلاء البشر؛ حموش القیسی، بی‌تا، الابانه عن معانی القرائات، ص ۲۶). اما بیشتر اهل سنت پیدایش این نوع اختلافات را به زمان عثمان و توحید مصاحف نسبت می‌دهند.

غیر از موارد مزبور، یکی از مهم‌ترین علل پیدایش اختلاف قرائات نادیده انگاشتن نقش قرائت شفاهی است. اگر به اختلافاتی که قبل و بعد از توحید مصاحف پدید آمده، توجه کنیم، می‌بینیم که در بیشتر جاها، بی‌توجهی به متن شفاهی به اختلاف قرائات دامن زده است؛ زیرا خط در زمان عثمان، همان خط دوره قبل بود و هیچ تغییری نکرده بود. اهل سنت در نقد کسانی، از جمله خاورشناسان، که رسم الخط را عامل اختلاف قرائات می‌دانند، نقش قرائت شفاهی را مطرح می‌کنند و می‌گویند: اصل در انتقال قرآن، قرائت شفاهی و نقل سینه به سینه است؛ زیرا - همان‌گونه که گفتیم - با اصلاح شدن خط نیز این اختلافات از بین نرفت (محمدی، ۱۳۹۱، ص ۴۰). اگر قرائت قرآن از طریق «سمع» و «تواتر» ضبط نمی‌شد و مسلمانان این روش را از پیشینیان خود به ارث نمی‌گرفتند و با دقت و توجه تمام در حفظ آن نمی‌کوشیدند، قرائت بسیاری از کلمات محال بود (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳-۱۲۲).

در نهایت، این بررسی‌ها نشان می‌دهد: پیدایش اختلاف قرائات، ارتباطی با تفاسیر مسیحی ندارد و منشأی که ریپین برای اختلاف قرائات ذکر می‌کند سند تاریخی و علمی ندارد و ادعای ریپین و در واقع، گلدتسیهر درباره خاستگاه اختلاف قرائات قابل اثبات نیست. علاوه بر این، منابع و مراجع مورد استناد ریپین در باب این مسئله نیز مشخص نیست. وی مشخص نمی‌کند به کمک چه شواهدی به این نتایج دست یافته است و همین مسئله پذیرش دیدگاه‌های وی در باب اختلاف قرائات را با تردید دوچندان مواجه می‌کند.

ریپین در رابطه با این نکته که اختلاف قرائات تحت فشارهای کلامی و جدلی به وجود آمدند، به ذکر دو نمونه بسنده می‌کند: در نمونه اول، وی هدف از تمامی اختلاف قرائات ارائه شده برای واژه «جمل» را تلاش در راستای اثبات برتری قرآن بر سایر کتاب‌های آسمانی می‌داند، در حالی که با توجه به نقدی که در این باره ارائه شد، این دیدگاه از اساس قابل قبول نیست و هیچ مدارک و شواهد مستدلی در منابع اسلامی درباره استفاده از اختلاف قرائات برای اثبات برتری قرآن بر سایر کتاب‌های آسمانی وجود ندارد.

در نمونه دوم نیز وی ارائه معانی مختلف برای واژه «برد» در آیه ۲۴ سوره نباء را راه‌حلی برای حل تعارض بین آیه‌های قرآن و عقاید موجود در آن می‌داند؛ زیرا وی معتقد است: از آن‌رو که جهنم

به عنوان جایی پر از آتش و گرما معرفی شده، وجود سرما در آن امکان‌پذیر نیست. در این باره، باید به دو نکته اشاره کرد:

اول اینکه در آیه ۱۳ سوره انسان به واژه «زمهریر» اشاره شده است. «زمهریر» نام یکی از طبقات جهنم است (مجلسی، بی تا، ج ۶، ص ۸۲) که در آن عذاب الهی به صورت سرمای جان‌فرسا جلوه‌گر است. این آیه نشان می‌دهد که وجود سرما در جهنم به‌طور کلی منتفی نیست.

دوم اینکه در آیه ۲۴ سوره نبأ، بین واژه «برد» و «شراب» مقابله افتاده، و ظاهر این مقابله آن است که مراد از «برد» مطلق هر چیز غیر نوشیدنی است که آدمی با آن خنک می‌شود؛ نظیر سایه‌ای خنک. پس مراد از چشیدن خنک، مطلق دسترسی و تماس با خنکی است، نه فقط چشیدن‌های آن (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۲۷۲). پس با توجه به این مطلب، منظور آیه مورد نظر این است که در جهنم، برای جهنمیان هیچ خنکی و سرمای مطلوبی وجود ندارد تا از آتش و گرمای طاقت‌فرسای جهنم برای لحظه‌ای به آن پناه ببرند و این مفهوم هیچ تعارضی را بین ظاهر آیات و مفهوم آنها نشان نمی‌دهد و ادعای ربیین در این زمینه بی‌اساس است.

بررسی آراء ربیین درباره کارکرد اصلی اختلاف قرائات

درباره دیدگاه ربیین در خصوص اختلاف قرائات، باید گفت: وی این دیدگاه را که اختلاف قرائات همان تفاوت‌های لهجه‌ای واژگان است که برخی از مستشرقان مانند نولدکه هم به آن باور دارند، نمی‌پذیرد و معتقد است: در بیشتر جاها، برای از میان بردن اهمیت قرائات از این توجیه استفاده شده است. ربیین هدف و کارکرد اصلی اختلاف قرائات را حل پیچیدگی‌های نحوی و واژگانی آیات قرآن در تفسیر و تلاش هوشمندانه‌ای برای دست به گریبان شدن با یک متن مبهم^۸ می‌داند (ربیین، ۱۹۷۹، ص ۴۴)؛ مانند قرائت‌های مختلفی که برای یافتن معنای واژه «جمل» از آنها استفاده شده است (ربیین، ۱۹۸۰، ص ۱۱۰). البته وی اشکال اساسی‌تری را به بحث اختلاف قرائات وارد می‌داند: او بر این باور است که مفسران برای حل مشکلات معنایی آیه، خودشان تغییراتی را در معنای قرائات به وجود می‌آوردند و برای اینکه به اهداف تفسیری خود دست یابند، قرائات را با توجه به نیاز متن معنا می‌کردند و به یکی از سلف مشهور نسبت می‌دادند. برای مثال، می‌گوید: اگر مفسران برای یافتن معنای واژه «حرام» در آیه ۹۵ سوره انبیاء، مترادف «حرم» یا «حرام» به معنای «ممنوع» را هم بپذیرند، باز هم با وجود دو نفی در آیه مواجه هستند. بدین‌روی، تلاش می‌کنند با تغییراتی در معنای این قرائات، این مشکل را حل کنند.

البته از نظر ریپین، با اینکه اختلاف قرائات یک ابزار تفسیری است که برای تبیین دشواری‌های لغوی و نحوی قرآن در تفسیر از آن استفاده می‌شود، ولی باز هم نمی‌توان از تردیدی که در وثاقت اسناد آنها وجود دارد چشم‌پوشی کرد. از نظر ریپین، غیرقابل قبول است که مفسران نخستین تا این اندازه به پیچیدگی‌ها و دشواری‌های لغوی و نحوی آیات قرآن توجه کرده باشند که مجبور به استفاده از اختلاف قرائات برای رفع این موارد شوند. وی می‌گوید: احتمالاً علت انتساب این قرائت‌ها به سلف مشهور، معتبر جلوه دادن آنها بوده است (ریپین، ۱۹۷۹، ص ۵۰). او این تردید خود را آشکارا در مقدمه کتاب *قرآن و سنت تفسیری آن* به این صورت بیان می‌کند: روایات اختلاف قرائات کاملاً جانب‌دارانه است و با هیچ اساس محکمی نمی‌توان دریافت که قرائت اصلی کدام بوده است. لغویان تمایل داشته‌اند، معمولاً با تمسک به اختلاف قرائات، در معانی واژگان دست‌کاری کنند (ریپین، ۲۰۰۱، ص x).

در اینجا، باید به یکی از اشکالات اصلی روش پژوهش ریپین، که همان نبود انسجام روش‌شناختی است، اشاره کرد. وی مکرر بیان می‌کند که انتساب قرائات به مفسران نخستین غیر قابل قبول است و این برای معتبر جلوه دادن این قرائت‌ها بوده، در حالی که در بحث واژه «جمل»، نظر فراء را که جزو مفسران نخستین است، بدون هیچ شک و تردیدی می‌پذیرد. علاوه بر این، ریپین برای غیرقابل قبول دانستن انتساب قرائات، هیچ‌گاه دلیل مشخص و قابل استنادی ارائه نمی‌کند.^۹ در نهایت اینکه همه شواهد موجود نشان از وجود یک سلیقه شخصی و بدون پشتوانه علمی در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از این‌گونه مطالب دارد که ممکن است به سبب تحت تأثیر قرار گرفتن از استادش، و نزربرو، نیز باشد.

در مجموع، با بررسی دیدگاه‌های ریپین در زمینه کارکرد اصلی اختلاف قرائات، مشخص شد محوره‌های اصلی تشکیک ریپین چهار تاست:

۱. ارائه تعاریف برساخته برای قرائات در جهت حل مشکلات تفسیری؛
۲. جانب‌دارانه دانستن اختلاف قرائات؛
۳. اسناد اختلاف قرائات؛ زیرا وی معتقد است: این قرائات با انتساب به مراجع نخستین اعتبار یافته است؛

۴. نداشتن معیار مناسب برای تعیین قرائت صحیح (به سبب وجود نگاه تاریخی به دین).
در بین این موضوع، آخری مهم‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا با یافتن قرائت صحیح، مشکلات سند و نیز جانب‌دارانه بودن آن هم حل خواهد شد. اما به نظر می‌رسد آنچه ریپین آن را نداشتن معیار مناسب

برای تعیین قرائت صحیح می‌داند، خالی از اشکال نیست؛ زیرا با بررسی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان، به معیارهایی برمی‌خوریم که از آنها برای تشخیص قرائت صحیح استفاده می‌شود. البته در این باره اختلاف دیدگاه وجود دارد.

ابن جزری سه رکن را برای تشخیص قرائت صحیح مطرح می‌کند که عبارتند از:
اول. قرائاتی که با قواعد عربی - ولو در یک وجه - موافق باشد.

دوم. قرائاتی که با یکی از مصاحف عثمانی - ولو به گونه احتمالی - موافق باشد.
سوم. سند این قرائات نیز صحیح باشد (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۹).

از زمان ابن جزری، معیار او رواج پیدا کرد و بسیاری از علما و محققان اصول او را پذیرفتند. اینان معتقدند: با فقدان یکی از این شرایط در دو قرائت، آن قرائت شاذ و خلاف قاعده به حساب می‌آید و چنین قرائتی، اعم از آنکه از قراء سبعة باشد یا دیگران، اعتبار خود را به عنوان قرآن از دست می‌دهد (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۹). البته با پذیرفتن این سه شرط، به عنوان صحت قرائت، اگر مشخص شود که سند قرائتی ساختگی و تشریفاتی است - همان‌گونه که ربیین احتمال آن را می‌دهد و در صحت سند و صحت انتساب آنها شک می‌کند - دو رکن دیگر، یعنی موافقت قرائت با رسم الخط مصحف و قواعد زبان بدون فایده خواهد بود؛ زیرا شاذترین قرائت‌ها را می‌توان با رسم الخط مصحف و قواعد زبان تطبیق داد (همان، ص ۱۴۴).

اما دیدگاه دیگری درباره تعیین قرائت صحیح وجود دارد که عبارت است از:

سوم. موافقت با قرائت جمهور مسلمانان، جدا از قرائت قراء؛ زیرا قرآن در دو مسیر طی طریق نموده است:

نخست طریقه مردمی که مسلمانان سینه به سینه از پدران و اجداد خود، از شخص پیامبر ﷺ اخذ کرده و تا به امروز رسانده‌اند. این قرائت مردمی، موافق با ثبت (نوشته) تمام مصحف‌های موجود در تمامی قرون است و نمایان‌گر آن، قرائت حفص است؛ زیرا حفص همان قرائت جمهور را قرائت کرده و حضرت علی ﷺ نیز همان را قرائت کرده که توده عظیم مردمی از پیامبر ﷺ شنیده‌اند. این مسیر، مسیر تواتر است و قرآن به گونه تواتر به ما رسیده است. ولی مسیر قراء و قرائات مسیر «اجتهاد» است (جز قرائت عاصم). اما اجتهاد در نص قرآن پذیرفته نیست و فاقد حجیت شرعی است.

برای تشخیص قرائت صحیح و متواتر، که توسط جمهور نقل و ضبط شده، سه شرط ذیل مطرح است:

۱. توافق با ثبت مصحف‌های موجود که در تمامی قرون به دست توانای مردمی ثبت و ضبط شده است.

۲. توافق با فصیح‌ترین و معروف‌ترین اصول و قواعد لغت عرب؛ زیرا قرآن با فصیح‌ترین لغت نازل شده است و هرگز جنبه‌های شذوذ لغوی در آن یافت نمی‌شود.

۳. توافق با اصول ثابت شریعت و احکام قطعی عقلی؛ زیرا قرآن پیوسته پایه‌گذار شریعت و روشن‌گر اندیشه‌های صحیح عقلی است و نمی‌شود که با آن مخالف باشد (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۴۸-۴۷).

اگر قرائتی دارای تمام این شروط بود، «قرائت صحیح» به شمار می‌آید و اگر قرائتی فاقد این شرایط و یا یکی از آنها بود، «قرائت شاذ» به حساب می‌آید. اگر با این شروط، قرائت صحیح تعیین شود، دیگر تشکیک درباره صحت سند و صحت انتساب آن وجود ندارد و می‌توان با این شرایط، قرائت اصلی را تعیین و در تفسیر از آن استفاده کرد. از این رو، با در نظر گرفتن این معیار در انتخاب قرائت صحیح، تشکیک ریبین درباره جعل سند و یا انتساب به سلف مشهور، تا حد زیادی از بین می‌رود؛ زیرا با در نظر گرفتن این معیار و شرایط دیگر، تردیدی در تشخیص قرائت صحیح باقی نمی‌ماند و می‌توان از این قرائت صحیح در صورت لزوم در تفسیر استفاده کرد.

البته برخی افراد معیارهای مزبور برای تشخیص قرائت صحیح را خالی از اشکال نمی‌دانند و نقدهایی بر آن وارد می‌کنند (رجبی، ۱۳۹۲، ص ۸۱-۷۹) و در نهایت، قرائت حفص از عاصم را از آن نظر که موافق با قرائت مشهور ثبت شده در قرآن موجود بوده است، قرائت صحیح قرآن کریم می‌دانند (همان، ص ۷۶)، در حالی که باید توجه داشت با استفاده از سه شرط مطرح شده در فوق نیز به همین قرائت حفص از عاصم به عنوان قرائت صحیح می‌رسیم؛ زیرا هر سه شرط مذکور فقط در قرائت وی صدق می‌کند و در واقع، نتیجه هر دو دیدگاه یکی است.

در رابطه با مسئله تعاریف بر ساخته برای قرائات نیز باید گفت: مفسران هیچ‌گاه معنایی را از پیش خود و بدون سند و مدرک مستدل عنوان نمی‌کنند و همواره شواهد گوناگونی از جمله شواهد شعری و ضرب‌المثلی^{۱۱} را در تأیید معنای مورد نظر خود برای یک قرائت بیان می‌کنند. ریبین با توجه به بی‌اعتمادی که به منابع اسلامی دارد، این شواهد را با ادعای ضعیف بودن اسناد آنها نمی‌پذیرد. به همین سبب هم وقتی مفسران چنین شواهدی را برای تأیید معنای منظور خود می‌آورند، آنها را نمی‌پذیرد و معنا را «من درآوردی» می‌داند.

ریپین به استفاده از اختلاف قرائات برای تفسیر واژگان مشکل و نیز نکات نحوی دشوار در قرآن اشاره می‌کند، ولی به چند نکته توجه نمی‌نماید: نخست اینکه اختلاف قرائات تا چه حد می‌تواند در ارائه تفسیر در این گونه حالات راه‌گشا باشد. دیگر اینکه چه تعدادی از این واژگان و موضوعات نحوی دشوار را می‌توان با بررسی قرائات مختلف حل کرد. سوم آنکه به‌طور کلی، اهمیت اختلاف قرائات و میزان تأثیرگذاری آنها بر تفسیر آیات قرآن چقدر است؟ آیا این تأثیر به همان اندازه که ریپین به آن اشاره کرده، است؟ بررسی این موضوعات می‌تواند در نتیجه‌گیری کلی مؤثر باشد.

آیات قرآن در ارتباط با مسئله اختلاف قرائات به دو دسته کلی تقسیم می‌شود:

۱. آیاتی که قرائات مختلف موجب تغییر معنای آنها نمی‌شوند:

الف. آیاتی که تنها یک قرائت مشهور داشته و قرائت‌های دیگر نقل شده شاذ و نادر هستند و تفسیر بر اساس همان قرائت مشهور انجام می‌شود.

ب. شماری از آیاتی که اختلاف قرائات تغییر محسوسی در معنای کلی آنها ایجاد نمی‌کند و تنها جنبه تأکیدی و تفنن در گفتار دارند؛ مانند «كَفَّارَةٌ طَعَامُ» (مائده: ۹۵) که برخی با تنوین کلمه اول و بعضی با اضافه آن خوانده‌اند، و یا کلمه «تنجیکم» (صف: ۱۰) که هم ثلاثی مجرد و هم از باب تفعیل خوانده شده است (همامی، ۱۳۸۳، ص ۳). این دو نمونه که مطرح شد، به علاوه آن دسته از آیات قرآن که فقط یک قرائت دارند، بیشترین بخش آیات قرآن را تشکیل می‌دهند و در نتیجه، مشکلی برای تفسیر آنها وجود ندارد و اختلاف قرائات در تفسیر آنها تأثیرگذار نیست.

۲. آیاتی که اختلاف قرائات در معنا و تفسیر آنها تأثیرگذار است:

الف. گونه‌ای که در معنای کلی عبارت تغییر ایجاد می‌کند، ولی این تغییر موجب تفاوت جدی در مفهوم آیه نمی‌شود؛ مانند آیه «فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» (بقره: ۳۷) که بنا بر فاعل بودن «آدم» و مفعول بودن «کلمات» و برعکس خوانده شده است.

ب. نوعی اختلاف در قرائات که موجب تفاوت در تفسیر شده، در معنای عبارت تغییر جدی ایجاد می‌کند؛ مانند آیه «ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها...» (بقره: ۱۰۶) که عبارات «ما ننسخ» و «ننسها» چندین قرائات دارد. البته مشابه این نمونه‌ها در قرآن زیاد نیست و می‌توان تفاسیر مختلف مبتنی بر اختلاف قرائات را به یکدیگر نزدیک کرد؛ ولی در همه جا این امکان وجود ندارد و در نهایت، باید یکی از تفاسیر منطبق با یکی از قرائات پذیرفته شده را برگزید که البته — همان‌گونه که ذکر شد — تعداد این نمونه‌ها اندک است (ر.ک: همامی، ۱۳۸۳؛ لسانی فشارکی، ۱۳۷۲).

نمونه‌های مزبور نشان می‌دهد بسیاری از اختلاف قرائات ارائه شده تاثیر چندانی در تفسیر آیات قرآن ندارد و فقط به عنوان برخی احتمالات معنایی و تفسیری مطرح می‌شوند. آنچه را ریپین در مقالات خود به عنوان نمونه‌هایی از اختلاف قرائات و نیز تأثیر آنها بر تفسیر بیان می‌کند نیز در شمار نمونه‌های دسته اول قرار می‌گیرد. این اختلاف قرائات چند تفسیر متفاوت از هم به وجود نمی‌آورد، بلکه فقط معانی و تفاسیر فرعی دیگری را برای آن آیات یادآور می‌شود که با یک جمع‌بندی مناسب، می‌توان به تفسیر درستی دست یافت و مفهوم آیه را درک کرد و دچار تناقض نشد. از این‌رو، از مثال‌های ذکر شده توسط وی، نمی‌توان به این نتیجه دست یافت که همه اختلاف قرائات برای حل مشکلات واژگانی و معنایی کاربرد دارد. علاوه بر این، به نظر می‌رسد برداشتی که ریپین از مشکلات واژگانی و واژگان مبهم و نیز دشواری‌های نحوی دارد، با آنچه واقعیت دارد متفاوت است. برای مثال، در مورد آیه ۴۰ سوره اعراف، معنای «جمل»، چه ستر باشد و چه ریسمان ضخیم، کنایه از امری محال است و این تفاوت معانی، در مفهوم و تفسیر کلی آیه خللی وارد نمی‌کند. درباره آیه ۹۵ سوره انبیاء و مشکلات تفسیری که ریپین درباره معنای واژه «حرام» و نیز نقش «لا» به آن اشاره می‌کند نیز دیدگاه مرحوم علامه بسیار راه‌گشا است:

و اما اینکه فرمود «انهم لا يرجعون» با اینکه ظاهر کلام اقتضا داشت، بفرماید «انهم یرجعون»، حق مطلب این است که در این تعبیر، مجاز عقلی به کار رفته؛ یعنی نتیجه تعلق فعل به چیزی در جای خود متعلق قرار گرفته. به عبارت دیگر، آن وضعی که متعلق فعل بعد از تعلق فعل بدان، به خود می‌گیرد در جای خود متعلق قرار گرفته. توضیح اینکه نتیجه تعلق حرمت به بازگشت به دنیا، این است که دیگر به دنیا برنگردند، و این نتیجه در جای خود رجوع، که متعلق حرمت است، قرار گرفته است. اگر گفته شود که غرض از این مجاز عقلی چه بوده و چرا از اول فرموده «و حرام علی قریة اهلکناها انهم یرجعون» و حرام است بر قریه‌ای که هلاکشان کردیم که برگردند؟ در جواب، می‌گوییم: فایده این مجاز این است که نفوذ فعل حرمت را افاده کند. انگار فرموده: آن‌قدر حرمت نافذ و مؤثر بود که به محضی که متعلق به رجوع آنان شد، رجوعشان بدون هیچ فاصله مبدل به عدم رجوع شد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۴۵۹).

مرحوم علامه به صراحت، با این دیدگاه، برداشت‌های دیگر از این آیه را رد می‌کند.

درباره معنای «برد» و «غساق» هم اختلاف نظر زیادی بین مفسران دیده نمی‌شود و نکات ذکر شده توسط ریپین احتمالات معنایی درباره معنای این واژگان است، و این احتمالات، تفسیر آیه را چندان تغییر نمی‌دهد. بیشتر مفسران با آنکه شاید معنای دیگری برای این واژگان ذکر کرده باشند، اما در

نهایت، «برد» را به معنای «سرد» و «غساق» را به معنای «ماده کثیف غلیظی که از پوست جهنمیان می‌چکد» می‌داند و اختلاف زیادی درباره معنای این واژگان وجود ندارد. با توجه به این نکات مشخص می‌شود که اختلاف قرائات در آیه‌های محل استناد ریپین، تأثیر تفسیری چندانی ندارند و در واقع، شاید بتوان گفت: برای درک معنای آیه و ارائه تفسیر آن، با توجه به دلایل ذکر شده، نیاز چندانی به استفاده از اختلاف قرائات نبوده است.

نکته مهم قابل ذکر دیگر این است که طبق حدیثی از امام باقر^ع «قرآن واحد است و از پیشگاه خداوند یکتا فرود آمده و اختلافی که در قرائت قرآن وجود دارد، به وسیله قاریان به وقوع پیوسته است» (اصول کافی، باب النوادر، کتاب فضیلت قرآن، روایت ۱۲). نیز بر اساس حدیثی از امام صادق^ع «قرآن بر حرف واحد و از نزد خدای واحد نازل گشته است» (همان، روایت ۱۳). قرآن و قرائات آن دو مقوله مجزا هستند. بزرگانی همچون بدرالدین زرکشی و آیت‌الله خویی در این باره فرموده‌اند: «قرآن و قرائات دو حقیقتند؛ آن وحی الهی است که بر پیغمبر اکرم فرود آمده و این، اختلاف قاریان بر سر شناخت آن وحی است که بیشتر مبنی بر اجتهادات شخصی آنان است» (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۱۵۲). ضمن درست است که قرائات توسط قاریان به‌طور متواتر برای ما نقل شده است، ولی متواتر بودن آنها از خود پیامبر، برای قاریان جای تردید است؛ زیرا اسناد این قرائات در کتاب‌های قرائت موجود است که همه آنها از پیامبر به صورت خبر واحد به ما رسیده، نه به‌طور متواتر (خویی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۳). علاوه بر آن، اینکه هریک از قاریان و پیروان آنها بر صحت قرائت خویش دلایلی می‌آورند و با همین دلایل نسبت به قرائت‌های دیگر اعتراض می‌کردند، نشان می‌دهد که این قرائت‌ها بر اجتهاد و نظریه خود قاریان مستند است؛ زیرا اگر هر یک از آنها به صورت تواتر و قطعی از پیامبر نقل می‌شد، دیگر اثبات آن محتاج دلیل و برهان نبود. بدین‌روی، قرآنی که از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده یکی است و قرائت صحیح همان است که مردم از پیامبر گرفته‌اند و قرائات موروثی هیچ ارتباطی با قرائت قراء، که مولود اجتهادات شخصی آنهاست، ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا قرآن موروثی جدا از قرآن اجتهادی است (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۱۵۱).

نتیجه‌گیری

بررسی مقالات ریپین در زمینه خاستگاه اختلاف قرائات، در نهایت، دو دیدگاه اصلی وی در این زمینه را مشخص می‌کند:

۱. مسلمانان برای اثبات برتری قرآن بر دیگر کتب آسمانی و برخورد با تفسیر دوگانه مسیحیان از برخی واژه‌ها، مجبور به استفاده از قرائت‌های مختلف شدند.

۲. بحث‌ها و فشارهای کلامی موجب به وجود آمدن قرائت‌های متفاوت از یک واژه شد. با بررسی‌هایی انجام شده، هیچ‌گونه مستنداتی که بتواند ادعاهای وی را در این زمینه اثبات کند، یافت نشد. همچنین باید متذکر شد موضوع خاستگاه اختلاف قرائات، موضوعی اختلافی است. برخی آن را مربوط به دوره نزول، یعنی توقیفی و از جانب وحی می‌دانند، و برخی دیگر وقوع آن را به پس از کتابت اولیه و حتی پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ نسبت می‌دهند. البته نادیده انگاشتن نقش قرائت شفاهی قرآن نیز یکی از علل مهم اختلاف قرائات است. بدین‌روی، آنچه را ریپین به آنها اشاره کرده است هیچ جایگاهی در پیدایش اختلاف قرائات ندارد. ریپین واژه «جمل» را به عنوان اولین واژه‌ای که برای آن قرائات مختلف نقل شده است، معرفی می‌کند، درحالی‌که در بحث اختلاف قرائات، هیچ‌گاه واژه اول و یا واژه آخر نداشته‌ایم، بلکه با دوره‌های زمانی مختلف سروکار داشته‌ایم.

وی در زمینه کارکرد اصلی اختلاف قرائات نیز به صراحت بیان می‌کند که مفسران مجبور بوده‌اند برای تفسیر واژه‌های به ظاهر مبهم قرآن، از قرائت‌های مختلف آن واژه به عنوان ابزاری برای تفسیر استفاده کنند. در این زمینه، با بررسی انواع اختلاف قرائات و تأثیر آنها بر روی مفهوم آیات، به این جمع‌بندی دست یافتیم که بیشتر اختلاف قرائات واژه‌ها، تغییر محسوسی در معنای کلی آنها در آیات ایجاد نمی‌کند و در بیشتر موارد، جنبه تأکیدی یا تفننی دارند. آن دسته از اختلاف قرائات را نیز که در تفسیر آیات تأثیرگذارند می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: گروه نخست که تغییر فاحش و مؤثری در مفهوم آیه ایجاد می‌کند، و گروه دوم که اختلاف قرائات موجب تفاوت در تفسیر آیه شده، در معنای عبارت تغییر جدی ایجاد می‌کند. البته گروه دوم تعداد اندکی از آیات را شامل می‌شود.

در اینجا، باید یادآوری کرد: اختلاف قرائاتی که ریپین در مقالات خود به آنها اشاره کرده است، مانند قرائات مختلف واژه «جمل»، و «حرام» هیچ‌کدام در شمار این گروه اخیر قرار نمی‌گیرد و قرائت‌های مختلف این واژه‌ها تغییر جدی و مهمی در معنای آیه ایجاد نمی‌کند.

در زمینه روش پژوهش ریپین نیز باید به چند اشکال مهم اشاره کرد: یکی از اشکالات اساسی وی نداشتن انسجام روشی است. برای مثال، وی می‌گوید: انتساب قرائات مختلف به مفسران نخستین، امری بعید بوده و برای معتبر جلوه دادن آنهاست؛ درحالی‌که خود، گاهی نظر برخی مفسران نخستین مانند ابن عباس (در معنای واژه «حرم») و فراء (در معنای واژه «جمل») را می‌پذیرد.

از دیگر اشکالات روشی ریپین این است که در برخی جاها، علت نپذیرفتن یک ادعا و یا غیر قابل قبول بودن یک نظریه از دیدگاه خود را بیان نمی‌کند و بدون ذکر مستندات علمی، آنها را رد می‌کند. برای مثال، ریپین برای نپذیرفتن نظر وات درباره‌ی معنای «جُمْل»، علت غیر واقعی دانستن انتساب معانی واژه «غساق» به کسانی و یا غیر قابل قبول دانستن اینکه موضوع را مفسران نخستین به پیچیدگی‌های لغوی و نحوی آیات قرآن توجه کرده باشند، دلیل علمی قابل قبولی ارائه نمی‌کند و فقط به ذکر این عبارت که «این موضوع غیر قابل قبول است»، بسنده می‌کند.

یکی دیگر از مسائل مهمی که در این مباحث دیده می‌شود این است که ریپین به‌طور کلی، هیچ‌کدام از نظریات مفسران مسلمان را قابل قبول نمی‌داند. وی شاید در برخی جاها اظهار بدارد که با نظر فلان مفسر هم عقیده است، ولی در نهایت، در زمان تبیین موضوع (برای مثال، با مطرح کردن الهام گرفتن مسلمانان از مسیحیان) و یا در زمان جمع‌بندی (برای مثال درباره‌ی واژه «حرام») سعی در رد نظرات آنها و القای نظر خود دارد. اگر ریپین به منابع اسلامی اعتماد می‌کرد و دیدگاه‌های مفسران مسلمان را مد نظر قرار می‌داد، شاید می‌توانست در برخی جاها نظر صحیح‌تری ارائه دهد. تویی مایر، یکی از منتقدان ریپین، در این زمینه می‌گوید: یک مشکل همیشگی ریپین، اهمیت ندادن وی به ادعاهای مطرح شده در منابع اسلامی است. او مسائل مطرح شده در این منابع را وارد نمی‌داند (مایر، ۲۰۰۲، ص ۱۰۰).

در نهایت، با وجود تحقیقات سخت و دشواری که ریپین انجام داده است، باز به سختی می‌توان روش کار وی را از روش کار مستشرقان قدیمی‌تر متمایز کرد. ریپین معتقد است: از یک روش انتقادی بی‌طرفانه، علمی و تاریخی استفاده کرده است، اما در عمل، چنین چیزی در پژوهش وی مشاهده نمی‌شود؛ زیرا بی‌اعتمادی وی به وثاقت منابع اسلامی مانع آن شده است که بتواند بی‌طرفی علمی را رعایت کند. همچنین مراجعه نکردن وی به منابع شیعه نقصانی در پژوهش وی ایجاد کرده است که گاهی می‌توانست در نتیجه به دست آمده تأثیر شایانی بگذارد؛ همان‌گونه که مایر هم در این باره می‌گوید: ریپین با وجود پژوهش تفکربرانگیزی که در مقالات خود داشته، نتوانسته است بی‌طرفی محض و فحوای غیرجدلی صریح را در پژوهش خود حفظ کند (همان، ص ۹۱-۱۰۶).

پی‌نوشت‌ها

۱. در این رابطه مطلبی در کتاب «المقنع» جالب توجه است که قرائت حرام، به شکل «خرم» نوشته و از نافع نقل می‌شود.
۲. در اینجا باید این نکته را یادآور شد که اگر منظور ربیین این باشد که نافع می‌خواسته به گونه‌ای قرائت کند که با سبک نوشتن آن واژه متناسب باشد، ناقض اصالت نقل شفاهی قرآن می‌باشد؛ زیرا اولاً قرائت قرآن شفاهی و سینه به سینه بوده است؛ ثانیاً نافع قاری بوده است و به سبک نوشتاری ارتباطی نداشته است.
۳. بنابر یکی از تفاسیر عهد جدید، واژه یونانی *kamelos* به معنای «شتر» احتمالاً *kamilos* به معنای «ریسمان» و «طناب» بوده است و در ضبط آن اشتباهی رخ داده است.
۴. غسق در آیه ۷۸ سوره اسراء و غاسق در آیه ۳ سوره فلق
۵. فرهنگ لغت عربی-انگلیسی Lane، چاپ لندن، ۹۳-۱۸۶۳م.
۶. چون این آیه جهنم را جایی پر از آتش معرفی می‌کند، لذا وجود سرما در آن از نظر ربیین نشان دهنده نوعی تعارض بین آیه‌های قرآن و عقاید آن است.
۷. این عبارت ربیین ناظر به نظریه چالش‌برانگیز استادش، ونزبرو، درباره تثبیت نهایی متن قرآن در ابتدای قرن سوم و آن هم در منطقه بین‌النهرین و نه حجاز است. در این باره، رکنا: نیلساز، ۱۳۸۷.
۸. ربیین از آن جهت که معتقد است در قرآن ساختارهای نحوی خاص و نیز واژگانی با چندین وجه وجود دارد، قرآن را متن مبهم می‌خواند.
۹. در ضمن باید متذکر شد بحث قرائات نتیجه کار قاریان است نه مفسران؛ اگرچه اینان نیز در ادامه به توجیه قرائات نقل شده و اثبات روایی یا اشکالات احتمالی آن پرداختند.
۱۰. منظور از شواهد شعری و یا ضرب‌المثلی، شواهد دوران جاهلی یا معاصر نزول است.

منابع

- ابن جزری، ابوالخیر محمد، بی تا، *النشر فی القرائات العشر*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بلاشر، رژی، ۱۳۷۴، *در آستانه قرآن*، ترجمه محمود رامیار، تهران، فرهنگ اسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.
- بیلی، احمد، بی تا، *الاختلاف بین القرائات*، بیروت، دار الجمیل.
- حموش القیسی، مکی بی ابیطالب، بی تا، *الابانه عن معانی القرائات*، تحقیق عبدالفتاح اسماعیل الشبلی، مصر، دار النهضه.
- خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۸۲، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، ترجمه محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دمیاطی، احمد بن محمد، بی تا، *اتحاف فضلاء البشر فی القرائات الاربعه عشر*، بیروت، دار الکتب.
- رجبی، محمود و همکاران، ۱۳۹۲، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۳، *قرآن در اسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۹۳، *المیزان فی التفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی التفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد، بی تا، *معانی القرآن*، مصر، دار المصریه للتألیف و الترجمة.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع الأحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- گلدتسیهر، ایگاس، ۱۳۸۰، *گرایش‌های تفسیری میان مسلمانان*، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران، ناصرخسرو.
- _____، ۱۴۱۳ق، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبدالحلیم نجار، بیروت، دار القراء.
- لسانی فشارکی، محمدعلی، ۱۳۷۲، *قراء سبعه و گزارش و بررسی قرائات ایشان*، پایان‌نامه دکتری دانشگاه تهران، رشته علوم قرآن و حدیث.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه.
- محمدی، طاهره، ۱۳۹۱، *گونه‌شناسی اختلافات در قرائات قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت معلم، رشته علوم قرآن و حدیث.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۵، *تاریخ قرآن*، تهران، سمت.

_____، ۱۳۷۹، *علوم قرآنی*، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

_____، ۱۴۱۵ق، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نولدکه، تئودور، ۱۹۳۸م، *تاریخ القرآن*، ترجمه جورج تامر، نیویورک، دار نشر جورج المز.

نیلساز، نصرت، ۱۳۸۷، «بررسی و نقد دیدگاه ونزوبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۸۸

همامی، عباس، ۱۳۸۳، «اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر»، *پژوهش‌های دینی*، شماره ۷.

Rippin, Andrew, *The Quran and its interpretative tradition*, Aldeeshot: Ashgate variorum, 2001, p.x.

_____, "Quran 21:95: A ban is upon any town", *Journal of Semitic Studies*, 1979, XXIV.

_____, "Quran 7.40: Until the camel passes through the eye of the needle", *Arabica*, 1980, XXVII.

_____, "Quran 78.24: A study in Arabic Iexicography", *Journal of semitic Studies*, 1983, XXVII.

Mayer, Toby, "Review article of *The Quran and its interpretive Tradition*", *Journal of Quranic studies*, 2/4, 2002.

تبارشناسی فکری - مذهبی نظام نیشابوری

mmajd.ahmad@yahoo.com

احمد محمدی مجد / استادیار جامعه‌المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

چکیده

حق‌گویی و بیان واقعیات از جمله شاخصه‌های ارزشمند در تحقیقات علمی است، ولی متأسفانه گاهی به علل گوناگون، مطالبی قابل تأمل و بررسی مطرح می‌گردد؛ مانند آنچه ذهنی درباره نظام نیشابوری، مفسر شهیر، گفته که «هیچ دلیلی بر اثبات تشیع او در تفسیرش وجود ندارد».

این پژوهش به بررسی این نظریه پرداخته و میزان حق و باطل بودن آن را در معرض نظر جویندگان حقیقت قرار داده است. در این میان، به یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های شناخت‌نامه مفسران، که همانا تبارشناسی فکری و مذهبی آنان است نیز پی ببریم. در این مسیر، تنها به آنچه نظام فقط در تفسیر گران‌سنگ خود - غرائب القرآن و رغائب الفرقان - درباره دیدگاه معرفتی و مذهبی خویش بیان نموده اکتفا شده است. نظام در تفسیرش هر جا مجالی برای ابراز باورهای مذهبی خود دیده، شواهد و دلایل فراوانی بر وابستگی خود به تشیع بیان نموده است.

کلیدواژه‌ها: نظام نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن، مذهب، تشیع، تسنن.

مقدمه

آگاهی از مکتب فکری و مذهبی اندیشمندان و مفسران مسلمان، از دیر باز مطرح نظر محققان و سیره‌نگاران بوده است؛ زیرا دشوار است که بپذیریم اندیشمند مسلمانی وابسته به فرقه اشاعره باشد، اما به لحاظ فکری و معرفتی، آدمی را در حوزه عمل، صاحب دست‌گزینشگر و دارای قدرت اختیار بدانند یا خرد انسانی را در تشخیص نیکو از ناروا توانمند بباید. این دادوستد مذهب و معرفت در بیان مفسران نمود بیشتری دارد و آثار مفسران به ما نشان می‌دهد که آنان تحت تأثیر باورهای مذهبی، به تفسیر کلام الهی پرداخته‌اند؛ و کمتر مفسری را می‌توان یافت که در نزاع‌های مذهبی تفسیر، رأی مذهب خویش را در تفسیر دخالت نداده باشد.

همین تأثیر‌گذاری و شناخت میراث علمی مذاهب اسلامی و بزرگان آن در گذشته، که پشتوانه‌ای گران‌قدر و موجب افتخار برای هر مذهبی است، و غیر مطابق واقع بودن برخی گزاره‌ها در خصوص مذهب اندیشوران، کاوش درباره گرایش مذهبی مفسرانی را که تاریخ از تعلق خاطر آنان به مذهب خاص به طور روشن پرده برداشته، یا خود به عللی، از جمله فرهنگ مذهبی مسلط زمانه و رعایت مصالح همزیستانه و تقیه، مذهب خویش را به صراحت اعلام نکرده‌اند، ضرورت می‌بخشد. به ویژه آنکه با گزارش‌های ناقص یا غرض‌آلود برخی از تراجم نویسندگان معاصر درباره بعضی از بزرگان مواجه هستیم. *نظام نیشابوری*، مفسر شهیر و مؤلف *عرائب القرآن و رغائب الفرقان*، از این دسته اندیشمندان است؛ چنان‌که ذهبی می‌گوید: «هیچ دلیلی بر اثبات تشیع او در تفسیرش وجود ندارد».

این مقاله بر آن است که به بررسی دیدگاه ذهبی مبنی بر تسنن نظام و نبود شاهدی بر تشیع او در تفسیرش - غیر از آنچه در خاتمه تفسیرش آورده که آن هم به نظر او کافی نیست - بپردازد. سعی بر این است که از پیش‌داوری یا اتکای محض به آنچه دیگران گفته‌اند بپرهیزد و تنها به آنچه نظام فقط در مقدمه تفسیر خود و ذیل آیات، از اول تا خاتمه درباره دیدگاه معرفتی خود بیان نموده است، استناد شود تا معلوم گردد ادعای ذهبی تا چه حد با واقعیت مطابقت دارد.

بدین منظور، ابتدا شناخت‌نامه‌ای گذرا از نظام و آثار وی بیان می‌شود و در ادامه، ادله ذهبی و نقد آن ذکر و سرانجام، دلایل و شواهد موجود بر تشیع نظام در تفسیرش تبیین می‌شود.

شناخت‌نامه‌ای گذرا از نظام نیشابوری

حسن بن محمد بن الحسن بن معروف به *نظام نیشابوری* (م بعد ۷۲۸ ق)، مفسر، ادیب، حکیم، ریاضی‌دان، منجم و از علمای پرآوزه اسلام بود. زادگاه وی شهر مقدس قم بود و سپس به نیشابور

هجرت کرد و از شاگردان قطب‌الدین شیرازی (م ۷۱۰) گردید و تألیفات متعددی در علوم گوناگون اسلامی به یادگار گذاشت.

تفسیر *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تفسیر عرفانی *لب التأویل، أوقاف القرآن، شرح الشافیه* در علم صرف، *توضیح التذکرة النصیریة* در علم هیئت و *تعبیر التحریر* از جمله آثار اوست (زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۲۱۴؛ نویهض، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۳۳؛ کحاله، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۱).

تفسیر *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تفسیری اجتهادی و جامع در چندین جلد، یکی از تفاسیر مشهور است که خلاصه مفیدی از تفسیر *رازی* همراه با اضافاتی از تفسیر کشاف و سایر منابع مانند کتاب *سجاولندی* در وقف را دربر دارد و از زمان تألیف تاکنون، توجه بسیاری را به خود جلب کرده است و مکرر به چاپ رسیده است.

ادله ذهبی بر تسنن نظام

دلیل اول

ذهبی برای اثبات تسنن نظام، به عبارت نظام در خاتمه تفسیرش تمسک جسته، می‌گوید: نیشابوری در خاتمه تفسیر خود، اعتراف می‌کند به اینکه «میل نکرده در تفسیرش جز به مذهب اهل سنت و جماعت» (ذهبی، ۱۳۹۵، ص ۳۲۸).

نقد و بررسی: متنی که نظام در خاتمه فرموده، چنین است:

وإني لم أمل في هذا الإملاء إلا إلى مذهب أهل السنة والجماعة فينت أصولهم ووجوه استدلالهم بها وما ورد عليها من الاعتراضات والأجوبة عنها. وأما في الفروع فذكرت استدلال كل طائفة بالأية على مذهبه من غير تعصب ومراء وجدال وهراء (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۶۰۷).

شاید در ابتدا از عبارت نظام، تسنن وی به ذهن آید، ولی تأمل در عبارات دقیق به کار رفته آن تصور ابتدایی را محو می‌کند. تنها به سه نکته اشاره می‌کنیم:

۱. «أمل» از «مال یمیل» و به معنای: «گرایش به یک طرف چیزی» (ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۹۳۳) و «روی آوردن به چیزی» است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۲۳۴). بنابراین، معنای عبارت نظام این می‌شود: من به هیچ‌یک از مذاهب، مگر مذهب اهل سنت و جماعت گرایش نخواهم داشت.

اما آیا این گرایش به خاطر اعتقاد نظام به مذهب اهل سنت است، یا به سبب زندگی در شهری که اکثریت آن اهل سنت بودند (جعفریان، ۱۳۸۸، ص ۷۷۷) و با وجود تعصبات و ترس از ضررهای

احتمالی، ناگزیر از گرایش به مذهب رایج بود؟ و یا اینکه به مذهب خاصی اعتقاد نداشت، اما به خاطر مصالحی که خود تشخیص می‌داد، به اعتقاد اکثریت گرایش داشت؟

اینها احتمالاتی است که عقلاً داده می‌شود. بنابراین، نمی‌توان با این عبارت به‌طور قاطع بر تسنن نظام حکم کرد، به‌ویژه که شواهد فراوانی در کلام نظام در تفسیرش هست که احتمال دوم و سوم را تقویت می‌کند که ذکر آنها خواهد آمد.

۲. عبارت «وما ورد علیها من الاعتراضات و الأجوبة عنها» شاید بیانگر این است که نظام جمله اول، یعنی «و اینی لم امل...» را مقدمه برای این جمله بیان نموده است، تا زمینه مناسب برای شنیدن اعتراضات بر ادله اهل سنت فراهم شود و حجت بر همه تمام و در نتیجه، مذهب حق آشکار گردد.

۳. در میان علمای مذاهب اسلامی، تفکیک بین اصول اعتقادی یک مذهب و فروع [احکام و فقه] آن امری غیرمتعارف است و تصریح نظام به بی‌تعصبی [اعتقادی] به فقه اهل سنت می‌تواند بیانگر این باشد که به اصول آن هم اعتقادی نداشته، اما به خاطر حساسیت فراوان نسبت به آن در جامعه - برخلاف فروع - گرایش خود را به آن اعلام نموده است.

به سبب این امور و شاید دلایل دیگر است که آقا بزرگ تهرانی می‌فرماید: شاید همین عبارت خاتمه جزو شواهد بر تشیع او باشد (تهرانی، بی تا، ج ۱۶، ص ۳۱).

دلیل دوم

رد ادله شیعه بر ولایت امام علی علیه السلام، در تفسیر آیه «ارتداد» توسط نظام است (ذهبی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۸).

برای بررسی این دلیل، ما اصل سخنان نظام را ذکر می‌کنیم:

واعلم، أن للمفسرين خلافاً فی أن القوم المذكورين فی الآية من هم؟

قال الحسن وقادة والضحاك وابن جریج: هم ابو بكر وأصحابه لأنهم الذين قاتلوا أهل الردة.
وقال السدي: نزلت فی الأنصار.

وقال مجاهد: هم أهل اليمن؛ لأنها لما نزلت أشار النبي صلى الله عليه وآله إلى أبي موسى الأشعري، وقال: هم قوم هذا.

وقال آخرون: هم الفرس لما روى أنه صلى الله عليه وآله سئل عن هذه الآية، فضرب يده على عاتق سلمان وقال: «هذا وذووه» ثم قال: «لو كان الدين معلقاً بالثريا لئله رجال من ابناء فارس».

وقالت الشيعة: نزلت فی علی - رضی الله عنه وكرم الله وجهه - لما روى أنه صلى الله عليه وآله دفع الراية إلى علی يوم خيبر وكان قد قال: لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، ولأن ما بعد هذه الآية نازلة فيه بانفاق أكثر المفسرين (نظام، ۱۴۱۶، ج ۲، ۶۰۵-۶۰۴).

نظام در مراد از «قوم» پنج قول را ذکر می‌کند: ابوبکر و اصحابش، انصار، اهل یمن، ایرانی‌ها، و حضرت علی علیه السلام. وی با ذکر قول پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمودند: پرچم را به دست کسی خواهم داد که خدا و رسولش را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست دارند، و بیان اتفاق اکثر مفسران بر نزول آیه بعد در شأن امام علی علیه السلام - و عدم رد قول اکثر - تأیید می‌کند که نزول درباره امام علی علیه السلام بوده و یا - دست‌کم - تمایل خود را به قول شیعه نشان می‌دهد. در ادامه، می‌گوید:

قال الإمام فخرالدین الرازی: هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الإمامية؛ لأن الذين اتفقوا على إمامة أبي بكر، لو كانوا أنكروا نصاً جليلاً على امامة علي - رضی الله عنه - لكان كلهم مرتدين، ثم لجاء الله بقوم تحاربهم وتردهم إلى الحق. ولما لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالضد، فإن فرقة الشيعة مقهورون أبداً حصل الجزم بعدم النص (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۰۵).

فخررازی می‌گوید: این آیه بهترین دلیل بر فساد مذهب امامیه است؛ زیرا چون کسانی که بر امامت ابوبکر اتفاق کردند اگر یک نص آشکار بر امامت حضرت علی علیه السلام را انکار می‌کردند، همه مرتد می‌شدند و باید خداوند قومی را می‌آورد تا با آنان جنگ کنند و آنان را به راه حق برگردانند، و حال آنکه چنین اتفاقی واقع نشد، بلکه عکس آن اتفاق افتاد و شیعه در طول تاریخ شکست خورده است. پس به عدم نص بر امامت یقین حاصل می‌شود.

نظام در رد فخررازی می‌گوید:

ولناصر مذهب الشيعة أن يقول: ما يدريك أنه تعالى لا يجيء بقوم تحاربهم، ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك؛ فإن محاربة من دان بدين الأوائل هي محاربة الأوائل وهذا إنما ذكرته بطريق المنع لا لأجل العvisية والميل؛ فإن اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام أمر فظيع، والله أعلم (همان).

مدافع شیعه می‌تواند جواب بدهد: فخررازی از کجا می‌دانی که خداوند متعال قومی را برای جنگ با ابوبکر و پیروان او نخواهد آورد؟ شاید مراد از این قوم «مهدی» باشد. [اگر اشکال شود که جنگ مهدی با ابوبکر و اصحاب او نیست، بلکه با مرتدان و کفار آخر الزمان است، جوابش این است که] جنگ با پیروان بعدی یک عقیده جنگ با طبقه اول حساب می‌شود. این جواب را بیان کردم تا روشن کنم استدلال فخررازی تمام نیست، نه اینکه از روی تعصب گفته باشم و نه از روی میل داشتن به این جواب؛ زیرا اعتقاد به مرتد شدن صحابه کرام، امر زشتی است و خداوند داناتر است.

نقد و بررسی: این بیان نظام هم به علل ذیل بر تسنن او دلالت ندارد:

الف. این استدلال در تفسیر فخررازی بوده و نظام آن را آورده است؛ همان‌گونه که ذهبی می‌گوید:

«وإن كان ما ذكره تلخيصاً لما قال الفخر الرازی فی تفسیره» (ذهبی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۸).

ب. *نظام* با جوابی دقیق و عالمانه به دفاع از نظریه شیعه می‌پردازد و استدلال *فخر رازی* را ناتمام می‌داند و حضرت مهدی را از [امامان] شیعه می‌شمارد و مبارزه با مرتدان آخر الزمان را مبارزه با مرتدان پس از رحلت پیامبر ﷺ می‌شمارد.

اقرار و عقیده *نظام* به شیعه بودن حضرت مهدی ﷺ بهترین دلیل بر تشیع او می‌تواند باشد، با توجه به اینکه تمام علمای اسلام به حقانیت مکتب امام مهدی به سبب روایات فراوان نقل شده از پیامبر ﷺ ایمان دارند.

ج. تعصب و نفی آن در جایی به کار می‌رود که گوینده به آنچه از آن دفاع می‌کند منسوب بوده و دفاع او نه به سبب وجود دلایل مقبول نزد عقلا بلکه فقط از روی همین انتساب باشد.

ابن منظور می‌گوید: عصبیت آن چیزی است که انسان را وادار کند بر یاری بستگانش و جمع شدن با بستگان علیه کسانی که قصد بستگان را کرده‌اند، چه بستگان ظالم باشند و چه مظلوم، و در حدیث آمده است: متعصب کسی است که قوم خود را حتی در ظلم کردن یاری می‌کند (*ابن منظور*، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۳۳).

به همین روی، *نظام* دفاع *فخر رازی* از خلفا در صدقه ندادن برای نجوای با پیامبر ﷺ (*فخر رازی*، ۱۴۲۱ق، ج ۲۹، ص ۲۳۶) را رد می‌کند و می‌گوید: «هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ما» (*نظام*، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۷۶)؛ این دفاع خالی از تعصب نیست. بنابراین، باید عبارت «لا لأجل العصبیه» بیانگر این باشد که *نظام* وابسته به تشیع است، اما دفاع او نه از روی تعصب، بلکه مبتنی بر استدلال است.

نکته مهم دیگر اینکه جمله «والله أعلم» را در مقابل نظریه ارتداد صحابه در پایان بحث ذکر می‌کند که هیچ عالم سنی چنین چیزی را به زبان نمی‌آورد، چه رسد به اینکه در کتاب خود آن را بنویسد؛ زیرا اعتقاد به برائت صحابه از هر نقصی را واجب می‌دانند: «الحق الذي يجب اعتقاده من جلاله الصحابة وبراءتهم من كل نقص» (*ابن حجر*، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۶۴۰)، بلکه آنان را معصوم می‌دانند: «أنهم محفوظون عما يوجب التخليل والتفسيق» (*تفتازانی*، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۱۱). در نتیجه، تمام بیانات *نظام* تا اینجا، نه تنها دلالتی بر تسنن او ندارد، بلکه مؤید و دلیل بر تشیع اوست، اما عدم اعتقاد او به ارتداد صحابه به دلایلی که در پی می‌آید، اثباتگر تسنن *نظام* نیست.

الف. علمای شیعه قایل به ارتداد تمام صحابه نبوده‌اند و *نظام* هم می‌تواند یکی از همین علما باشد، اگر مراد از «الصحابه» همه صحابه باشد.

ب. آنچه علمای شیعه در ارتداد بعضی از صحابه پس از پیامبر ﷺ می‌گویند، مراد «ارتداد صغیر» نپذیرفتن خلافت بلافضل امام علی ﷺ است، نه ارتداد کبیر در دنیا به معنای خروج از اصل دین، به گونه‌ای که احکام کفار بر آنان بار شود و نظام می‌تواند به عنوان یک عالم شیعی، اعتقاد به ارتداد صحابه را نفی کند و مرادش نفی ارتداد کبیر باشد.

دلیل سوم

رد ادله شیعه بر ولایت امام علی ﷺ توسط نظام در تفسیر آیه ولایت (مائده: ۵۵)، دلیل بعدی ذهبی است (ذهبی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۸). برای بررسی این ادعا سخنان نظام را مرور می‌کنیم:

نظام در تفسیر «ولیکم» دو قول ذکر می‌کند:

۱. مراد عامه مؤمنان باشد.

۲. مراد شخص خاصی باشد.

وی سپس در اینکه مراد از این فرد خاص کیست، دو قول را بازگو می‌کند:

الف. به نقل از عکرمه می‌گوید: مراد ابوبکر است. «روی عکرمه أنه ابوبکر».

ب. به نقل از عطاء از ابن عباس می‌گوید: مراد حضرت علی ﷺ است «و روی عطاء عن ابن عباس أنه علی ﷺ» و این قول دوم را با نقل دو روایت دیگر از عبدالله بن سلام و ابوذر تقویت می‌کند.

نظام سپس اضافه می‌کند:

فاستدلت الشيعة بها على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب ﷺ؛ لأن الولي هو الوالي المتصرف في أمور الأمة، وأنه علي ﷺ برواية أبي ذر وغيره.

شیعه به این روایت که امام بعد از رسول خدا ﷺ علی بن ابی طالب است استدلال کرده است؛ زیرا «ولی» به معنای متصرف در امور است و مصداق «ولی» بر اساس روایت ابوذر و غیر او حضرت علی ﷺ است.

نظام در ادامه، مراد از «ولیکم» را «عامه مؤمنین» می‌داند، و «ولی» را هم به «ناصر و محب» معنا می‌کند، نه «متصرف در امور امت». سپس با عبارت: «أجيب بالمنع...» چند دلیل بر رد استدلال شیعه ذکر می‌نماید و اضافه می‌کند:

والحق أنه إن صحت الرواية فللآية دلالة قوية على عظم شأن علي ﷺ، والمناقشة في أمثال ذلك تطويل بلا طائل إلا أن أصحاب المذاهب لما تكلموا فيها أوردنا حاصل كلامهم على سبيل الاختصار (نظام،

حق این است که اگر روایت [ابوذر] صحیح باشد، آیه دلالتی قوی بر عظمت حضرات علیؑ دارد، و مناقشه در مثل اینها، تطویل بلا طائل است؛ اما چون پیروان مذاهب درباره آن صحبت کرده‌اند به ناچار خلاصه آن را آوردم.

نقد و بررسی: نظام برای مصداق بودن ابوبکر یک روایت مختصر از عکرمه ذکر کرده، بدون دعایی برای ابوبکر، و بدون ذکر اینکه در حال رکوع صدقه‌ای داده باشد.

اما برای امام علیؑ سه روایت نقل می‌کند که اولی از ابن عباس استاد عکرمه در تفسیر است. شاید نظام با آوردن قول ابن عباس می‌خواهد دروغ بودن انتساب روایت را به عکرمه بفهماند - همچنان که بعض محققان فرموده‌اند (معرفت، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۰۳) - زیرا شأن نزول از امور سماعی است و شاگرد آنچه دارد از استادش است.

و روایت دوم از عبدالله بن سلام و روایت سوم از ابوذر است که مفصل و همراه با ذکر جزئیات خاتم‌بخشی است (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۰۶-۶۰۵). نظام در تفسیر این آیه، مکرر امام علیؑ را با عبارت «علیه السلام» توصیف می‌کند که رایج بین شیعیان است و در جواب از استدلال شیعه بر ولایت امام علیؑ تعبیر «أجیب»، (جواب داده شده) به کار می‌برد، و چنین تعبیری می‌تواند بیانگر عدم قبول این جواب‌ها باشد؛ همان‌گونه تعبیر به «قیل» در جوامع علمی نشانگر ضعف مطلب نزد گوینده و شاهد بر عدم قبول، رد جوابها در آیات مشابه توسط نظام است که در اینجا، به نمونه‌هایی از این ردها اشاره می‌شود:

یکی از جواب‌ها در رد استدلال شیعه این بود که ضمائر در آیه ولایت جمع و «علی» مفرد است. پس نمی‌تواند «علی» مراد باشد.

نظام این استدلال را در آیه استخلاف (نور: ۵۵) و آیات دیگر رد کرده و گفته است: مراد از ضمیر «منکم» می‌تواند حضرت علیؑ باشد و جمع آوردن برای تعظیم است (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۰۹) و شان نزول آیه ۲۱۵ و ۲۵۶ (سوره بقره).

یکی دیگر از جواب‌ها این بود که مراد از «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» زکات واجب است، و ثروتمندان زکات واجب می‌پردازند، در حالی که حضرت علیؑ فقیر بود. پس نمی‌تواند مصداق آیه باشد.

نظام این جواب را هم در آیات متعدد رد کرده است و گفته که مراد از «زکاة» مطلق صدقه [مستحب یا واجب] و عمل محمود است (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۰۹ و ۱۱۶). بنابراین، مراد زکات واجب نیست. پس حضرت علیؑ هم می‌توانسته است زکات بدهد و مصداق آیه باشد.

نکته بسیار قابل تأمل این است که نظام در آیات متعدد از جمله: ۲۷۲ بقره، ۳۴ انفال، ۲۸ شوری، و ۲۸ نور، «ولی» را مطابق مختار شیعه به معنای «سرپرست» معنا کرده است و در آیه اخیر گفته: [وهو الولی]: الذی یتولی أمور عباده (همان، ج ۶، ص ۷۸)؛ ولی کسی است که سرپرستی امور بندگان را به عهده می‌گیرد.

بنابراین، احتمال قوی وجود دارد که معنا کردن ولی در آیه ولایت به «ناصر و محب» از روی تقیه بوده باشد. ذکر حدیث /بوذر و اشکال نکردن بر آن توسط نظام هم احتمال تقیه را تقویت می‌کند.

گویا به خاطر همین خدشه در جواب‌ها بر استدلال شیعه، و معنا کردن «ولی» به «سرپرست» توسط خود نظام در آیات دیگر است که می‌گوید: «والحق أنه إن صحت الروایة فللآیة دلالة قویه علی عظم شأن علی». اگر روایت [ابوذر] صحیح باشد دلالت قوی بر منزلت حضرت علی^ع دارد و این مناقشه [اهل سنت] با وجود روایت بر مراد بودن امام علی^ع تطویل بلا طائل است.

با توجه به آنچه گفته شد، گفتار نظام در این آیه، او را شیعه در حال تقیه، و یا متمایل به شیعه، یا دست کم فردی غیرمتعصب به اهل سنت و شیعه نشان می‌دهد؛ زیرا نه مراد بودن /بوکر را به صراحت انتخاب می‌کند و نه امام علی^ع را، و ادله هر دو طرف را هم بیان کرده است.

در نهایت، بر فرض دلالت کلام نظام بر تسنن او در اینجا، این کلام معارض می‌شود با بیان صریحش در اعتقاد به ولایت امام علی^ع در خاتمه تفسیرش که ذهبی هم به آن اعتراف کرده است (ذهبی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۸) با عبارت: «وأتوسل الیه بوجهه الکریم، ثم بنیه القرشیّ الأبطحی، وولیه المعظم العلی...» (نظام، ۱۶۱۶، ج ۶، ص ۶۰۸ - ۶۰۹)؛ و توسل می‌جویم به کرم خداوند، سپس به نبی قرشی مکی و ولی بزرگ و عالی مرتبه او. و با وجود اختلاف در آراء یک عالم، قاعده پذیرفته شده در جوامع علمی، رجوع به آخرین دیدگاه است. بنابراین، استدلال ذهبی به بیان نظام در آیه ۵۴ و ۵۵ سوره مائده بر تسنن نظام ناتمام است، و ادعای وی که تنها شاهد بر تشیع نظام بیان او در خاتمه تفسیرش است نیز صحیح نیست و ما دلایل و شواهد متعددی را در ادامه، از تفسیر نظام بر تشیع او ذکر خواهیم کرد:

شواهد دال بر تشیع نظام

شواهد و ادله فراوانی در تفسیر نظام بر تشیعش دلالت دارد؛ از جمله:

۱. تمجید فراوان و عالی از آل پیامبر و استشهاد به کلمات و سبیره ائمه اطهار

این می تواند شاهی بر تشیع نظام باشد، مانند:

الف. کلید بهشت دانستن آل پیامبر - در خطبه تفسیرش «صلی الله علیه وعلی آله مفاتیح الجنة» (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴)؛

ب. شروع اولین مقدمه کتاب با تعبیر از امام علی علیه السلام به «امیرالمؤمنین»: «عن علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین، قال: قال رسول الله...» (همان، ص ۸) و نیز جاهای دیگر (همان، ص ۲۱۵؛ ج ۴، ص ۲۹۸، ۳۶۰ و ۴۱۷)، درحالی که نظام حتی یک جا هم این لقب را برای سایر خلفا به کار نبرده است و اختصاص این لقب به امام علی علیه السلام از عقاید شیعه است.

ج. شروع اولین مقدمه در فضل قرآن با نقل دو حدیث نبوی از طریق امام علی علیه السلام که یادآور فرمایش پیامبر صلی الله علیه وعلیه و آله است: «أنا مدينة العلم وعلی بابها فمن أراد المدينة فليأت الباب» (اصبهانی، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۱۰۶). احادیث بعدی - به ترتیب - از ابن عباس، عایشه و دیگران است.

د. بیان اینکه اقتدا کننده به امام علی علیه السلام گمراه نخواهد شد (ومن اقتدی به لن یضل)، و دعای پیامبر صلی الله علیه وعلیه و آله در حق امام علی علیه السلام را دلیل عدم گمراهی ذکر می کند که فرمودند: خدایا، همیشه حق را بر گرد علی علیه السلام قرار بده: (قال صلی الله علیه وسلم: اللهم أدر الحق معه حیث دار) (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۸۹).

قبول اینکه اقتدا کننده به امام علی علیه السلام گمراه نخواهد شد؛ یعنی عدم گمراهی شیعه حضرت علی علیه السلام و گمراهی کسانی که به غیر حضرت علی علیه السلام در موارد اختلافی اقتدا کردند. آیا اگر نظام به غیر امام علی علیه السلام اقتدا کرده بود و شیعه نبود در اول تفسیرش این چنین مدال گمراهی بر سینه خود می آویخت؟!

ه. بیان اینکه اقوال «اهل بیت» مطابق قاعده و اصول است (همان، ص ۳۶۰). نشانگر جایگاه ائمه اطهار علیهم السلام در دیدگاه معرفتی نظام، و بیانگر خلاف قاعده و باطل بودن راه و اقوال کسانی است که مقابل اهل بیت علیهم السلام قرار گرفته اند و این بهترین بیان برای اثبات حقانیت مکتب آنان است و غیر شیعه اینچنین حقانیت شیعه را اثبات نمی کند.

و. استشهاد مکرر به سخنان امامان شیعه؛ از جمله: امام علی علیه السلام (همان، ج ۱، ص ۸۸ و ۸۹...); امام حسن علیه السلام (همان، ج ۲، ص ۲۲۹؛ ج ۶، ص ۳۰۶، ۱۶۴); امام حسین علیه السلام (همان، ج ۱، ۲۳۲؛ ج ۲، ۲۱۱؛ ج ۵، ص ۵۳۷); امام زین العابدین علیه السلام (همان، ج ۴، ص ۲۱۵؛ ج ۶، ص ۱۵۳)، امام باقر علیه السلام (همان، ج ۱، ۶۴۷، ۳۲۵؛

ج ۲، ص ۲۱۳، ۳۹۳، ۵۵۷؛ ج ۴، ص ۲۳، ۷۸، ۲۱۹؛ امام صادق علیه السلام (همان، ج ۱، ص ۸۷، ج ۲، ص ۳۶۵، ۳۶۲، ۳۳۳؛ ج ۳، ص ۵۷۳؛ ج ۴، ص ۵۵، ۴۵۳، ۵۱۴؛ ج ۵، ص ۲۱۴، ۲۱۶؛ ج ۶، ص ۵۴۳، ۵۹۶، ۴۶۰ و...) و امام رضا علیه السلام (همان، ج ۶، ص ۵۲۴).

ز. توصیف امام علی علیه السلام (همان، ج ۲، ص ۱۷۸، ۲۷۰، ۱۷۹، ۲۷۵، ۴۱۱، ۳۸۶، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷ و...)؛ امام حسن علیه السلام (همان، ج ۱، ص ۱۳۷؛ ج ۴، ص ۳۲)؛ امام سجاد علیه السلام (همان، ج ۴، ص ۲۱۵، ج ۶، ص ۱۵)؛ امام باقر علیه السلام (همان، ج ۱، ص ۳۳۶)؛ و امام صادق علیه السلام (همان، ج ۳، ص ۵۳۴، ۵۴۱؛ ج ۵، ص ۲۱۴) به «علیه السلام»؛ زیرا متعارف در بین شیعیان است که از امام با عنوان «علیه السلام» یاد کنند. نظام «علیه السلام» را علاوه بر امامان شیعه، فقط برای انبیای الهی و ملائکه ذکر کرده است (همان، ج ۲، ص ۵۸۴، ۴۰۱، ۳۸۴، ۵۰۳).

این در حالی است که در تفاسیر اهل سنت هم عصر با نظام، از جمله تفسیر بیضاوی (م ۶۸۵ یا ۶۹۱ ق)، خازن (م ۷۱۰ ق) و ابن جزری (م ۷۴۱ ق) امام علی علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام را با عنوان «علیه السلام» نیاورده‌اند، بلکه ابن کثیر (م ۷۷۴ ق) عدم جواز استعمال آن را در غیر انبیا از جوینی سنی نقل می‌کند و خود، خلفای ثلاثه را سزاوارتر به «علیه السلام» از امام علی علیه السلام می‌داند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۶، ص ۴۲۴-۴۲۳).

ح. ذکر حدیث از قول امام حسن علیه السلام و تأیید آن به وسیله امام علی علیه السلام که مردم سه دسته‌اند: ناس و شباه الناس و النسناس (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۴، ص ۱۲۴) و بیان اینکه ناس ائمه علیهم السلام هستند، و شباه الناس شیعیان ائمه علیهم السلام و نسناس دشمنان ائمه علیهم السلام (نظام، ۱۴۱۶ ق، ج ۶، ص ۵۸۵).

۲. نظام و اقرار به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام

از دلایل قاطع بر تشیع نظام، بیان او در خاتمه تفسیرش است که می‌نویسد:
وإني أرجو من فضل الله العظيم وأتوسل إليه بوجهه الكريم، ثم نبينه القرشي الأبطحي، ووليه المعظم العلي... (نظام، ۱۴۱۶ ق، ج ۶، ص ۶۰۹-۶۰۸).

نظام با رعایت ترتیب، ابتدا به ذات اقدس الهی، سپس به مقام نبوت پیامبر اعظم، و در مرتبه بعد، به مقام ولایت و امامت امام علی علیه السلام - مانند یک شیعه - توسل می‌جوید و جمله «ولیه المعظم العلی» تصریح است به ولایت امام علی علیه السلام و در واقع، این بیان نظام آن هم در خاتمه تفسیرش، مهر تأیید قطعی و تفسیری صریح بر تمام آن کنایه‌ها، اشاره‌ها و شواهدی است که در تفسیرش از ابتدا تا خاتمه بر تشیع خود بیان نموده بود.

دلالت این عبارت بر تشیع نظام آن قدر روشن است که نهی با وجود نفی تمام شواهد در تفسیر نظام بر تشیع او، می گوید:

و علی کثرة ما قرأت فی هذا التفسیر لم أقع علی نص منه يدل علی تشیع مؤلفه، وکل ما وقعت علیه، أنه قال فی خاتمة تفسیره: «وإنی أرجو فضل الله العظیم، وأتوسل إليه بوجهه الکریم، ثم بنیبه القرشی الأبطحی وولیه المعظم العلی.. إلخ» وهذه الجملة الأخيرة: «وولیه المعظم العلی» وإن كانت اعترافاً منه بولاية علی -رضی الله عنه- ...

با وجود مطالعه زیاد این تفسیر، مطلبی که دلالت بر تشیع مؤلف آن بکند پیدا نکردم. تمام آنچه بر تشیع نظام دلالت می کند این است که او در خاتمه تفسیرش گفته: «وانی... وولیه المعظم العلی» و این جمله اخیر هر چند بیانگر اعتراف نظام به ولایت علی -رضی الله عنه- است ... (ذهبی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۸).

۳. ذکر نظرها و ادلة کلامی تشیع و تأیید آن

این موضوع می تواند دلیل دیگری بر تشیع نظام باشد؛ مانند:

الف. تأیید مختارهای شیعه در تفسیر آیه «مباهله» (آل عمران: ۶۱): نظام در تفسیر آیه «مباهله»، مهم ترین ادله شیعه را با توجه به محتوای آیه و روایات صادر شده درباره این آیه آورده و آنها را تأیید نموده است؛ از قبیل:

اول. پیامبر اکرم ﷺ تنها فاطمه زهرا، امام علی، حسن و حسین ﷺ را برای مباهله همراه خود آوردند و از آنان درخواست کردند هر وقت دعا گفت آمین بگویند (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۷۸).

دوم. نقل روایت اصحاب کساء از قول عایشه که هنگام خروج برای مباهله، حسن ﷺ آمد و پیامبر ﷺ او را زیر عبا قرار دادند، بعد حسین ﷺ، بعد علی ﷺ، بعد فاطمه زهرا ﷺ و سپس پیامبر ﷺ فرمودند: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» و تأیید روایت به اینکه صحت آن بین اهل حدیث و تفسیر تقریباً متفق علیه است (همان).

سوم. بیان اینکه مراد از «انفسنا» در آیه مباهله کسی است که مانند نفس پیامبر بوده باشد (همان). حال با این بیان نظام از «انفسنا»، با توجه به نقل او که فقط امام علی ﷺ از بین اصحاب همراه پیامبر ﷺ بوده، باید در دایره معرفتی نظام، امام علی ﷺ در غیر مختصات نبوت همانند پیامبر ﷺ باشد و این همان عقیده تشیع است.

چهارم. بیان دلالت آیه بر فضیلت اصحاب کساء (همان، ص ۱۷۹)؛

پنجم. تصریح به اینکه اصحاب کساء عزیزترین افراد برای پیامبر ﷺ بوده‌اند (همان) و این منافی با عقاید اهل سنت است بر اساس احادیثی که به پیامبر نسبت می‌دهند که فضیلت به ترتیب خلافت است (تفتازان، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۹۰).

ششم. نقل قول شیعه مبنی بر برتری امام علی ﷺ بر همه اصحاب پیامبر (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۷۹)؛

حال اگر نظام به تشیع خود تصریح می‌کرد، آیا مطلب مهم دیگر باقی می‌ماند که بیان نکرده باشد؟ تنها چیزی را که نظام در این آیه نمی‌پذیرد، برتری امام علی ﷺ بر سایر انبیا است و این هم ضرری به تشیع او نمی‌زند. شاید این موضوع در نظر او، غلو محسوب می‌شده؛ مانند ابن‌ولید شیعه که اول مرتبه غلو را نفی سهو از پیامبر ﷺ و امام ﷺ دانسته است (مفید، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳).

البته با نفس پیامبر خواندن امام علی ﷺ توسط نظام، آن حضرت باید بر همه انبیا غیر پیامبر اکرم ﷺ افضل باشد؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ از همه انبیا افضل است.

ب. آیه تبلیغ (مانده: ۶۷) و تمایل نظام به تشیع: در این آیه، نظام به ذکر اقوال در شأن نزول می‌پردازد و اولین آن را به نقل از ابوسعید خدری، ابن عباس، براء بن عازب و محمد بن علی، «روز عید غدیر و فضیلت امام علی ﷺ» ذکر می‌کند که پیامبر ﷺ فرمودند: «من كنت مولا فهدا علی مولا...»؛ هر که من مولای اویم این علی مولای اوست، و در ادامه، تبریک عمر به امام علی ﷺ را ذکر می‌کند که گفت: مبارک باد بر تو، پسر ابی طالب که مولای من و مولای تمام مردان و زنان مؤمن شدی (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۱۶)، و در ادامه، سایر اقوال را ذکر می‌کند.

حال با توجه به تقدیم این قول بر سایر اقوال، که گرایش اهل سنت به آنهاست و تأیید آن به تبریک عمر و عدم رد آن، دست‌کم می‌تواند نشانگر ترجیح این قول بر سایر دیدگاه‌ها و بیانگر تمایل او به تشیع بر اساس تفسیرش در این آیه شریفه باشد.

ج. آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) و تمایل به تفسیر آن بر اساس مذهب تشیع: در این آیه شریفه، نظام مراد از «اهل بیت» را «اهل عبا» می‌داند و به صورت ظنی احتمال می‌دهد زنان پیامبر را هم دربرگیرد (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۴۶۰). این بیان بسیار نزدیک به دیدگاه شیعه و بیانگر تشیع یا میل نظام به تشیع است.

د. آیه مودت (شوری: ۲۳) و اعتراف نظام به حرام بودن بهشت بر ظالمان به اهل بیت ﷺ: نظام در این آیه، چهار قول را ذکر می‌کند که قول دوم و چهارم آن مطابق عقاید شیعه است و در تشریح قول

چهارم، از سعید بن جبیر از قول پیامبر ﷺ آورده که مراد از «قربی» امام علیؑ و حضرت فاطمهؑ و فرزندان آن دو بزرگوار است.

در ادامه می‌نویسد: این یک افتخار بزرگ و شرف کامل است. سپس حدیث ورود خمسه طیه را به بهشت ذکر می‌کند و می‌نویسد: وعنه صلی الله علیه وسلم - «حرمت الجنة علی من ظلم اهل بیته و آذانی فی عترتی»؛ پیامبر فرمودند: بهشت بر کسانی که به اهل بیت من ظلم کنند و مرا با آزار اهل بیتم آزار دهند، حرام است.

سپس این حدیث مبارک و معیار را ذکر می‌کند که پیامبر فرمودند: «فاطمه پاره تن من است، و اذیت او اذیت من است». در ادامه می‌افزاید: به تواتر ثابت شده است که پیامبر، علی و حسن و حسینؑ را دوست می‌داشتند؛ و تأکید می‌کند: وقتی پیامبر آنان را دوست داشته است، این محبت و ارادت بر ما واجب می‌شود؛ زیرا خداوند فرمود: از پیامبر تبعیت کنید (انعام: ۱۵۳).

سپس می‌نویسد: کفایت می‌کند برای بلندی جایگاه و شرف آل پیامبر، اینکه تشهد نماز با ذکر آنان و صلوات بر آنان تمام می‌شود. و در ادامه، حدیث «سفینه» را ذکر می‌کند که بر اساس آن، سواره بر آن نجات می‌یابد و پیاده از آن غرق می‌شود (نظام، ۱۶، ج ۶، ص ۷۴-۷۳).

اکنون منصفانه می‌پرسیم: اگر کسی قایل به عقاید شیعه نباشد چرا باید این همه دلیل بر حقانیت تشیع، آن هم در تفسیر یک آیه ذکر کند؟

حال با توجه به ظلم‌هایی که پس از پیامبر ﷺ بر حضرت فاطمهؑ شد که بهترین دلیل بر اثبات آن، قبر مخفی ایشان است که راضی نشدند ظالمان بر ایشان نماز بخوانند و در تشیع جنازه‌اش شرکت کنند و بر سر مزار او بیایند، آیا نظام با ذکر حدیث حرمت بهشت بر ظالمان به اهل بیتؑ و اینکه اذیت حضرت فاطمه بسان آزار پیامبر است، درصدد اثبات حقانیت تشیع نیست؟ مگر مفسران شیعه در تفسیر این آیه، مباحثی غیر از آنچه نظام آورده ذکر کرده‌اند؟

البته نظام در تفسیر آیه پیش گفته، حدیث «اصحابی کالنجوم» را هم ذکر می‌کند و می‌نویسد: بر سفینه محبت اهل بیت سوارم و چشم به صحابه هم دارم (همان، ج ۶، ص ۷۴). در ذکر این حدیث از سوی نظام، چند احتمال وجود دارد:

اول. از باب تقیه بوده و آوردن چنین حدیثی پس آن‌همه احادیث و مطالب در حقانیت شیعه، آن هم در نیشابور با اکثریت اهل سنت، قابل توجیه است.

دوم. نظام مرتبه‌ای از تشیع را می‌پذیرد که بر اساس آن، تبری از خلفا را لازم نمی‌داند، و

همیشه در بین شیعه افرادی بوده‌اند که خلافت شیخین را پذیرفته و از روایان احادیث در فضایل اهل بیت^ع بوده‌اند و در کتب رجالی اهل سنت، آنان را با گرایش خفیف شیعی یاد می‌کنند و ذهبی احادیث این دسته از روایان را به دیده قبول می‌نگرد (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵) و هم‌اکنون هم شیعیان زیدی چنین عقیده‌ای دارند.

سوم. نظام از اهل سنت است، اما در مقابل احادیث دال بر فضایل اهل بیت و استدلالات محکم بر حقانیت آنان، عناد ندارد. از این گروه، به «شیعه» به معنای «محب اهل بیت» یاد می‌شود و در این قسم، افرادی مانند شافعی داخلند که اشعارش معروف است (دیوان امام شافعی، ج ۱، ص ۱۴).

ولی احتمال اخیر با ذکر آن‌همه روایت در یک آیه سازگار نیست، و با بیانات نظام در سایر آیات چندان همخوانی ندارد.

ه. آیه نجوا (مجادله: ۱۲) و دفاع بی نظیر نظام از فضایل امام علی^ع از دیگر ادله و شواهد بر تشیع نظام، دفاع شجاعانه او از فضایل امام علی^ع در مقابل خلفا در آیه ۱۲ سوره مجادله است که همراه با رد آراء بیضاوی و فخررازی است.

نظام در این آیه، از امام علی^ع نقل می‌کند که فرمودند: در کتاب خدا، یک آیه است که تنها من به آن عمل کردم و کسی قبل یا بعد من به آن عمل نکرده، و من یک دینار داشتم، آن را به ۱۰ درهم تبدیل کردم و هر بار که با پیامبر^ص صحبت می‌کردم، یک درهم صدقه می‌دادم (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۷۵).

سپس سخن بیضاوی را می‌آورد که این عمل امام علی^ع دلیل برتری او بر بزرگان صحابه نیست؛ شاید عمل نکردن دیگران به آیه به این سبب بوده که زمان عمل کوتاه بوده و فرصت عمل پیدا نکرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۹۵). بعد قول فخررازی را نقل می‌کند که گفته است: بر فرض که فرصت عمل هم برای بقیه اصحاب بوده، ولی عمل نکردن به این آیه توسط اکابر اصحاب هیچ نقصی نیست؛ زیرا عمل به این آیه و دادن صدقه و نجوا با پیامبر موجب دل‌تنگی فقرایی می‌شود که پول ندارند و همچنین باعث فرار اغنیا می‌شود. بنابراین، عمل نکردن به آیه که موجب الفت شود بهتر است از عمل کردن به آن که باعث وحشت شود. و صدقه دادن در هنگام مناجات واجب است، اما مناجات نه واجب است و نه مستحب، بلکه ترک مناجات به سبب پیامدها و عوارضی که دارد، بهتر است (فخررازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۹، ص ۲۳۶).

نظام در دفاع از امام علی^ع و ردّ دو مفسر بزرگ سنی می‌گوید: این بیان خالی از تعصب نیست. مگر واجب است بر ما که پایین‌تر بودن منزلت علی را در همه جا از اکابر اصحاب ثابت کنیم؟ چه عیبی دارد که علی فضیلتی داشته باشد که دیگر اصحاب از آن برخوردار نباشند؟

سپس برای اثبات برتری امام علی^ع در بعضی موارد بر سایر اصحاب در صدر اسلام، حدیث عبدالله بن عمر را می‌آورد که گفته است: علی سه خصلت داشت: «ازدواج با فاطمه، دادن پرچم در روز فتح خیبر به دست او توسط پیامبر؛ و عمل به آیه نجوا. اگر من یکی از آنها را داشتم برایم ارزشمندتر بود از شتران سرخموی» (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۷۶).

نظام در ادامه، دردمندانه می‌پرسد: آیا فرد منصفی پیدا می‌شود که بگوید: مناجات با پیامبر موجب نقص است؟! ضمن آنکه در آیه از مناجات نهی نشده، بلکه تنها به دادن صدقه امر شده است. بنابراین، هرکس به آیه عمل کند دو فضیلت کسب کرده است: اول. کمک به فقرا؛ دوم. دوست داشتن نجوای با پیامبر را. همین موجب قرب به پیامبر و حلّ مجهولات می‌شود و پرده برداشتن از این نکته که مناجات با پیامبر برای او محبوب‌تر از مال بوده است (همان).

این نحو مجادله علمی نظام با بزرگان اهل سنت - بیضاوی و فخر رازی - آزادگی و دفاع او از حق را نمایان می‌سازد و این ناشی از خارج بودن نظام از دایره اعتقادات اهل سنت و دخول در دایره معارف تشیع یا دست‌کم - تمایل کم‌نظیر او به اهل بیت^ع است.

در پایان، باید گفت: مایه عبرت است که فخر رازی در اثر تعصب شدید، عمل به آیه را مایه وحشت دانسته است تا به زعم خود، گرد نقصی بر دامن پیشوایانش که به آیه عمل نکردند، ننشیند. باید از فخر رازی پرسید: آیا خداوند متعال به پیامدهای منفی ادعایی شما در نزول آیه علم نداشته است؟!

۴. تسلط کم‌نظیر به نظریات فقهی تشیع و ادله آن

نظام در آیات الاحکام، آنچنان مسلط به نظرات فقهی شیعه و ادله آن است که خواننده تصور می‌کند فقهی شیعی بر کرسی تدریس و تفسیر نشسته است. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

الف. نظام درباره روزه در سفر، در تفسیر آیه ۱۸۴ سوره بقره، با عنوان: «امامیه صوم در سفر را جایز نمی‌داند» به بیان دیدگاه شیعه و ادله آن می‌پردازد (همان، ج ۱، ص ۴۹۷).

ب. در آیه ۱۹۶ بقره، درباره اقسام حج و افضل آنها می‌گوید: امامیه حج تمتع را برای «نائی» واجب می‌داند (همان، ص ۵۳۸).

ج. در آیه متعه (نساء: ۲۴)، اصل وجود آن را در فقه اسلامی اثبات می‌کند و به بیان استدلالات محکم شیعه درباره تشریح آن و نبود دلیل معتبر بر نسخ آن می‌پردازد (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۲).

۵. تأیید نظرات فقهی شیعه

نظام در موارد متعدد، پس از بیان نظر فقه شیعه، به تأیید آن پرداخته که این امر مؤیدی دیگر بر تشیع نظام است. برای مثال:

الف. در آیه پیش گفته - متعه - در ادامه، به نقل از طبری، حدیث امام علی علیه السلام را نقل می‌کند که «اگر عمر از متعه نهی نمی‌کرد جز انسان‌های شقی کسی زنا نمی‌کرد» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۰). همچنین قرائت ابی بن کعب و ابن عباس را می‌آورد که آیه را این طور تلاوت (تفسیری) می‌کردند: «فَمَا اسْتَمْنَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ [إِلَى أَجْلِ مَسْمِي] فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...» و صحابه اعتراض نمی‌کردند. پس حکم جواز متعه اجماعی است.

البته نظام ادله دیگران را هم ذکر کرده است، و تمام ادله آنان به نهی عمر برمی‌گردد، و با توجه به صلاحیت نداشتن عمر برای نسخ احکام الهی به اتفاق شیعه و سنی، آن نهی را این گونه توجیه می‌کند که نسخ آن توسط پیامبر نزد عمر ثابت شده است (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۳).

البته این استدلال بطلانش نزد محققان روشن است؛ زیرا آیه مختص عمر نبوده تا پیامبر صلی الله علیه و آله نسخ آن را فقط به او گفته باشد. گویا نظام از خواننده هوشمند می‌خواهد با توجه به ادله ذکر شده، شخصاً حق را از بین این اقوال و ادله آن تشخیص دهد که این امر چندان دشوار نیست.

ب. آیه طلاق (بقره: ۲۲۹) و مطابق قاعده دانستن دیدگاه «علماء اهل البیت»: نظام در تفسیر این آیه، متعرض حکم سه طلاق در مجلس واحد می‌شود و به بیان دیدگاه شافعی و ابوحنیفه و شیعه می‌پردازد و می‌فرماید: بعضی جمع بین سه طلاق را در مجلس واحد حرام و غیر مشروع می‌دانند و اضافه می‌کند این افراد معتقدند: از سه طلاق در مجلس واحد، تنها یک طلاق واقع می‌شود و این حکم مطابق قاعده است و بسیاری از علمای اهل بیت آن را اختیار کرده‌اند؛ زیرا نهی دلالت بر فساد می‌کند (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۳۰).

این بیان نظام که اقوال «علمای اهل بیت» مطابق قاعده است، بهترین تبلیغ برای اثبات حقانیت مکتب آنان و نیز شاهی بر تمایل نظام به مکتب تشیع است.

ج. آیه وضو (مانده: ۶) و ردّ قول مشهور اهل سنت: *نظام* در تفسیر آیه وضو می‌نویسد: بعضی گفته‌اند: باید ابتدای شروع شستن دست از کف به طرف آرنج باشد، و سپس این قول را رد نموده، می‌گوید: آیه در صدد بیان غایت وضو نیست، بلکه می‌خواهد مقداری را که باید شسته شود بیان کند (نظام، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۵۶).

د. اختیار جزئیت «بسم الله الرحمن الرحيم»: اینکه آیا «بسم الله الرحمن الرحيم» آیه‌ای مستقل از سوره حمد، و جزو قرآن در تمام سوره‌هاست، یا اینکه برای تبرک و فاصله بین سوره‌ها آمده، یکی از مباحث چالش‌برانگیز بین شیعه و بعضی از اهل سنت است و *نظام* نظریه شیعه را اختیار نموده و در اثبات این مطلب و ردّ قول مخالفان، به احادیث منقول از امام علی و امام صادق علیهما السلام تمسک جسته است (همان، ج ۱، ص ۸۸ و ۷۸).

ه. اختیار جهر به «بسم الله الرحمن الرحيم»: *نظام* در قرائت حمد در نماز، مانند عالمان شیعه به جهر «بسم الله الرحمن الرحيم» رأی داده و به سیره عملی امام علی علیه السلام تمسک جسته، می‌نویسد: «کان مذهبه [علی بن ابی طالب] الجهر بها فی جمیع الصلوات و قد ثبت هذا منه تواتراً، و من اقتدی به لن یضل»؛ علی بن ابی طالب روشش جهر به بسم الله الرحمن الرحيم در تمام نمازهایشان بود، و این جهر خواندن به خبر متواتر ثابت شده است، و هرکس از علی بن ابی طالب پیروی کند گمراه نمی‌شود، چون پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله فرمودند: «اللهم ادر الحق معه حیث دار» (همان) خدایا، بچرخان حق را به هر طرفی که علی می‌چرخد. و در ادامه، ادله دیگری برای اثبات جهر ذکر می‌کند.

آیا این بیان صریح *نظام* در مباحث اختلافی شیعه و اهل سنت که «هرکس به علی بن ابی طالب اقتدا کند گمراه نخواهد شد» بیانگر مکتب فکری وی نیست؟ به ویژه آنکه در اختیار آراء و عمل هم او را مقتدای خود قرار می‌دهد و مستند خود را در جهر، سیره امام علی علیه السلام ذکر می‌کند، نه رأی شافعی، هرچند شافعی نیز قایل به جهر است (جزیری، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۵۷).

سید محسن امین با عنایت به همین تمسک *نظام* به سیره امام علی علیه السلام و دعای پیامبر در حق او، شیعه بودن *نظام* را استنباط کرده است (امین، بی تا، ج ۵، ص ۲۴۸).

آنچه ذکر شد بخشی از مؤیدات، شواهد و دلایل موجود در تفسیر *نظام* بر تشیع اوست. مرحوم محمدتقی مجلسی با توجه به بیانات *نظام* در تفسیرش فرموده: به حسب ظاهر، از علمای بزرگ عامه است، ولی در واقع، شیعه است، با توجه به آنچه در ضمن تفسیرش فرموده است (خوانساری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۰۳ به نقل از: شرح فارسی محمدتقی مجلسی بر «من لایحضره الفقیه» کتاب «صوم»).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با مراجعه به تفسیر *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، روشن شد که نظام نیشابوری ادله و شواهد فراوانی را بر تشیع خود به ودیعه نهاده و مطالبی را گفته که علمای عامه به آن اعتقاد ندارند و با اهل سنت بودن او نمی‌سازد؛ مانند:

۱. اقرار به ولایت امام علی علیه السلام؛

۲. شیعه شمردن حضرت مهدی؛

۳. تمجید مکرر از امام علی علیه السلام به «امیرالمؤمنین» و به کار نبردن آن حتی در یک جا برای خلفا. این در حالی است که اختصاص این لقب به امام علی علیه السلام از عقاید شیعه است؛

۴. بیان اینکه «هرکس به امام علی علیه السلام اقتدا کند گمراه نخواهد شد»؛

۵. آل پیامبر را کلید بهشت دانستن؛

۶. بیان اینکه «علمای اهل بیت» اقوالشان مطابق قاعده است؛

۷. برتر دانستن امام علی علیه السلام از ابوبکر و عمر و عثمان در صدقه دادن برای نجوا؛

۸. توصیف مکرر امام علی به «علیه السلام»، و توصیف امام حسن، سجاد، باقر و صادق علیهم السلام و عدم توصیف خلفا به آن؛

۹. استشهاد مکرر به سخنان امام علی، حسن، حسین، زین‌العابدین، باقر، صادق و رضا علیهم السلام؛

۱۰. اصرار بر طرح دیدگاه‌های اعتقادی و فقهی شیعه و دفاع از آن در بیشتر جاها؛

بنابراین، روشن شد که ادعای ذهبی بر نبود دلیلی بر تشیع نظام در تفسیرش، بسیار دور از واقعیت است و معلوم شد که تعصبات دینی تا چه حد می‌تواند در آراء و نوشته‌ها تأثیر داشته باشد.

منابع

- ابن حجر، احمد، ۱۹۹۷م، *الصواعق المحرقة على أهل الرفض و الضلال و الزندقه*، بیروت، الرسالة.
- ابن فارس، احمد، ۱۳۸۷، *ترتیب مقائس اللغة*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن منظور، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- امین، سیدمحسن، بی تا، *اعیان الشیعه*، بیروت، دار التعارف.
- بیضاوی، عبدالله، ۱۴۱۶ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار الفکر.
- تفتازانی، مسعود، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، بی جا، الشریف الرضی.
- تهرانی، آقابزرگ، بی تا، *الدریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دار الاضواء.
- جزیری، ۱۴۰۶ق، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جعفریان، رسول، ۱۳۸۸، *تاریخ تشیع در ایران تا طلوع صفوی*، تهران، علم.
- خوانساری، محمداقبر، ۱۳۹۱ق، *روضات الجنات*، قم، اسماعیلیان.
- ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، ۱۳۸۲ق، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، علی محمد بجاوی، بیروت، دار المعرفه.
- ذهبی، محمدحسین، ۱۳۹۵ق، *التفسیر والمفسرون*، بیروت، دار الکتب الحدیثه.
- زرکلی، خیرالدین، ۱۹۸۰م، *الاعلام*، بیروت، دار العلم للملایین.
- شافعی، محمد، *دیوان*، نرم افزار مکتبه الشامله، بخش دیوان ها.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- فخر رازی، ۱۴۲۱ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- کحاله، عمر رضا، بی تا، *معجم المؤلفین*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۲۹ق، *التفسیر والمفسرون فی ثوبه التشیب*، مشهد، جامعه الرضویه.
- مفید، محمد، ۱۳۳۳، *تصحیح الاعتقاد*، قم، منشورات الرضی.
- نظام نیشابوری، حسن، ۱۴۱۶ق، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، زکریا عمران، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- نویهض، عادل، ۱۴۰۹ق، *معجم المفسرین*، حسن خالد، بی جا، مؤسسه نویهض الثقافیه.

ملخص المقالات

دراسة تحليلية جديدة حول التفاعل بين علم الدلالة وتفسير القرآن بالقرآن على ضوء آراء إيزوتسو

sajedi2@gmail.com

كـ حامد ساجدي / طالب ماجستير فى علوم القرآن والحديث بمعهد دراسات الحوزة والجامعة

أبو الفضل ساجدي / أستاذ معيد فى مؤسسه الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٤ رجب ١٤٣٧ - القبول: ٧ محرم ١٤٣٨

الملخص

علم الدلالة (السيمنطيقا) هو أحد العلوم الحديثة فى العالم الغربى حيث يتفرع على علم اللغة، ويراد منه فهم الكلام بشكل أفضل. يسعى هذا العلم إلى استكشاف طبيعة ارتباط المعنى بالأسلوب العلمى، ومن جملة الرؤى الجديدة والعملية المطروحة فى هذا الصدد هى الرؤية الدلالية التى تبناها الباحث اليابانى المختص بالقرآن الكريم توشيهيكو إيزوتسو، فقد استفاد من السيمنطيقا القومية فى النصوص القرآنية، ومن هذا المنطلق طرح نوعاً من التفسير يتقوم على أساس تفسير القرآن بالقرآن. ومع ذلك، فإن رؤيته ليست متكاملةً ويكتنفها نوعٌ من الغموض، لذا يمكن القول إن غاية ما فعله على هذا الصعيد أنه خطا الخطوة الأولى ومن ثم يجب على الآخرين بعده مواصلة الطريق بخطواتٍ جديدة تكمل ما جاء به.

تم تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ تحليليٍّ - توصيفيٍّ بهدف إزالة الغموض عن فرضية هذا العالم اليابانى وتوسيع نطاقها وإكمالها للتوصل إلى علم دلاليٍّ أكثر تكاملاً وشموليةً ودقةً حول تفسير القرآن الكريم، ومن هذا المنطلق بادر الباحثان إلى تنظيم أصول علم الدلالة القومى ومن ثم تطرقا إلى مباحث علم المنهجية على ضوء موضوعى النسبية اللغوية وعدم قابلية بعض الكلمات والعبارات للترجمة. يعتقد إيزوتسو بتأثير الإيديولوجية التى يتبناها المتكلم على فهم معانى الكلمات، وبالتالي أثبت إمكانية تقسيم هذه الإيديولوجية إلى خمسة أطر لكى يصبح التفاعل بينها وبين اللغة بشكل أفضل ويتم فهمها على نحو أكثر دقةً بشكل عامٍّ يمكن القول هناك خمس إيديولوجيات قرآنية لها تأثيرٌ فى فهم مفردات هذا الكتاب المبارك، وهى: الإيديولوجية التصديقية التى هى فى عرض معنى الكلمة، الإيديولوجية التصديقية التى هى فى طول معنى الكلمة، الإيديولوجية التخطيطية، الإيديولوجية التصويرية، الإيديولوجية اللفظية.

كلمات مفتاحية: تفسير القرآن بالقرآن، السيمنطيقا القومية، إيزوتسو، الإيديولوجيا، المتكلم.

التفسير الموضوعى للقرآن الكريم فى "بحار الأنوار"

somayeh.montazer@yahoo.com

سَمِيَّة مَنظَر / طالبة دكتوراه فى علوم القرآن والحديث

حسن طارمى راد/ مدير الشؤون العلمية فى مركز دائرة المعارف الإسلامية

منصور بهلوان/ عضو فى الهيئة التعليمية بكلية الإلهيات - جامعة طهران

الوصول: ٢٢ محرم ١٤٣٨ - القبول: ٩ جمادى الثاني ١٤٣٨

الملخص

لو تحررنا فى شمولية نطاق مواضيع بحار الأنوار من جهة، وتكامل الآيات المذكورة فى كل باب فيه من جهة أخرى، لأتضح لنا بشكل جلى مدى النظم والانسجام للعلامة المجلسى لدى تطرقه إلى تفسير القرآن الكريم. إن دراسة مضمون أبواب كتاب بحار الأنوار التى تحتوى على آيات قرآنية وتفسير، تدل على سعة نطاق فكر هذا العالم الفذ وإبداعه فى جمع الآيات على أساس موضوعى فى الأبواب التفسيرية، وقد نقل إلى جانب ذلك بعض آراء العلماء والمفسرين ثم تطرق إلى تحليلها ونقدها لأجل تمهيد الأرضية المناسبة لبلوغ المرحلة التالية. والجدير بالذكر أن أهم مرحلة فى التفسير تتمثل فى التحليل والاستنتاج والإعراب عن الرأى، وقد تحققت من قبل العلامة المجلسى من خلال الرد على الشبهات وإزالة التعارض اعتماداً على الأصول التفسيرية، ومن مجمل الدراسات التى أجريت تثبت لنا سعة نطاق رؤية ما قام به هذا العالم الفذ ومدى قوته، وهذه الحقيقة نلمسها بوضوح عبر رؤيته الثاقبة فى ترجيح آراء بعض المفسرين بالاعتماد على سياق الآيات والشهرة والأحاديث، ومن خلال نقد بعض الآراء التفسيرية التى تتناقض مع المعتقدات الإسلامية الثابتة والأحاديث، كذلك فهو لم يتكلف فى التفسير. وبالرغم من أنه لم يكن يقصد أنذاك طرح تفسير موضوعى حسب الأسلوب المعاصر، ولكن دقة إنجازه فى كتاب بحار الأنوار يمكن الاعتماد عليها باعتبارها منشأ إلهام وتطوراً للعلماء والمفكرين فى مجال التفسير الموضوعى.

كلمات مفتاحية: التفسير الموضوعى، بحار الأنوار، الرؤية الموضوعية للآيات، جمع الآيات.

أدلة إثبات واقعية الإخبارات القرآنية، وكيفية إثباتها

mr.amin451@yahoo.com

محمد رضا أمين / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

ahmadvaezi01@hotmail.com

أحمد واعظي / أستاذ معيد في جامعة باقر العلوم

الوصول: ١١ ذى الحجة ١٤٣٧ - القبول: ١٥ ربيع الثاني ١٤٣٨

الملخص

واقعية إخبارات القرآن الكريم هي إحدى المسائل الهامة المرتبطة بلغة هذا الكتاب المبارك، ويعتقد الباحثان في هذه المقالة بوجود اختلاف بين هذه الواقعية وبين الجانب المعرفي للقرآن الكريم، إذ إنها تشتمل على مفهومين هما قصد ذكر الواقع والتطابق معه؛ وهذا الرأي يختلف عما ذهب إليه العلماء السابقون. استناداً إلى ما ذكر وخلافاً للتصور السائد فواقعية الإخبارات القرآنية يمكن دراستها وإثباتها أحياناً على أساس الأدلة النقلية القرآنية والروائية فضلاً عن الأدلة غير الدينية بشكل لا يؤدي إلى مصادرة الموضوع أو الابتعاد عنه؛ ولأجل إثبات هذا الرأي قام الباحثان في هذه المقالة بشرح وتحليل الموضوع في إطار أسلوب منهجي ثم أثبتنا ضمن إطار توضيحي إمكانية الاعتماد على الأدلة الدينية، وذلك من خلال الأدلة النقلية القرآنية والروائية، وكذلك على أساس الأدلة العقلية المطروحة في القرآن الكريم والتي تسلط الضوء على خصائصه وخصائص الله تعالى، وأيضاً عن طريق أصالة الظهور.

كلمات مفتاحية: الواقعية، إخبارات القرآن، الأدلة النقلية، الأدلة العقلية، طريقة إثبات الواقعية.

دراسة تحليلية حول التنبؤ القرآني طبق مختلف قراءات الآيات الأولى من سورة الروم

soltani@qabas.net

إسماعيل سلطاني بيرامي / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

محمد أميدبان / متخرج من حوزة قم العلمية

الوصول: ٢٠ شوال ١٤٣٧ - القبول: ٧ ربيع الاول ١٤٣٨

الملخص

التنبؤ التاريخي في القرآن الكريم يعدّ واحداً من أوجه إعجازه، وأشهر ما ورد فيه على هذا الصعيد يتجلى بوضوح في الآيات الأولى من سورة الروم، ولكن هذه الآيات حسب القولين المشهور وغير المشهور وكذلك وفق رواية منقولة في كتاب (الكافي) تتلى في إطار ثلاثة أنواع من القراءات ولكل قراءة تفسيرها الخاص بها. تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ توصيفيٍّ - تحليليٍّ بهدف تقييم التنبؤات القرآنية تاريخياً وطرح سبلٍ يمكن من خلالها الجمع بين تفاسير الآيات المشار إليها، وأما نتيجة البحث فقد دلت على أنّ المؤاخذات التي ذكرت على التفسير المشهور ليست معتبرة بما فيه الكفاية؛ كما إذا أمكن الإجابة عن المؤاخذات الواردة على رواية الكافي بكونها تأويلية، ففي هذه الحالة يمكن الجمع بين التفسير المشهور بصفته يعكس ظاهر الآية وبين هذه الرواية والتفسير غير المشهور باعتبارهما دليلين يؤولان الآية. وفي نهاية المطاف، حتى وإن افترضنا أنّ التفاسير الثلاثة هذه غير قابلة للجمع مع بعضها، فالنتيجة أنّ كلّ واحدٍ منها يتضمّن تنبؤاً قد تحقّق فيما بعد، وهذا الأمر بحدّ ذاته يعتبر برهاناً جلياً على إثبات إعجاز القرآن الكريم في هذا المضمار.

كلمات مفتاحية: إعجاز القرآن، التنبؤ، سورة الروم، اختلاف القراءات.

دراسة نقدية لآراء أندرو ريبين حول منشأ اختلاف القراءات وفائدتها

somayehjafary@yahoo.com

كلمة سمية جعفرى كلهرودى / حائزة على شهادة ماجستير فى علوم القرآن والحديث

نصرت نيلساز / أستاذة مساعدة فى جامعة تربيت مدرّس

الوصول: ١٤ رمضان ١٤٣٧ - القبول: ١٠ ربيع الاول ١٤٣٨

الملخص

أندرو ريبين هو أحد أبرز الباحثين المتخصصين بالشأن القرآنى فى العصر الحديث، وقد سلط الضوء فى العديد من مقالاته على الآيات ٩٥ من سورة الأنبياء و ٤٠ من سورة الأعراف و ٢٤ من سورة النبأ، حيث تطرّق فى مقالاته هذه إلى دراسة وتحليل التحدّيات التى تعترض طريق المفسّرين فى التعامل مع التراكيب النحوية الصعبة أو الكلمات الغريبة الموجودة فى الآيات المذكورة، وأشار إلى دور اختلاف القراءات فى هذا المضمار. وهذا المفكّر الغربى يعدّ كسائر المستشرقين الشكوكيين، حيث فند أسانيد الروايات الإسلامية قاطبةً وقال إنّ القراءات المنسوبة إلى الرعيل الأول من المسلمين ليست صحيحةً وإنّما هى وضعٌ وجعلٌ وأنّها المرتكز الوحيد لإضفاء اعتبارٍ على هذه القراءات. كما يعتقد ريبين بتأثير مفاهيم العهدين والنزعات العقائدية - الكلامية على ظهور مختلف القراءات القرآنية خلال فترة زمنية محدّدة، وهذا الأمر أثر فيما بعد على ترسيخ النصّ القرآنى بشكلٍ نهائى.

تطرّقت الباحثتان فى هذه المقالة إلى دراسة وتحليل آراء أندرو ريبين حول منشأ اختلافات القراءات القرآنية وذكرنا فائدتها العملية الأساسية فى إطارٍ نقديّ.

كلمات مفتاحية: اختلاف القراءات، المنشأ، الفائدة العملية، أندرو ريبين.

الجنولوجيا الفكرية والدينية لنظام الدين النيسابورى

ahmad@yahoo.com

أحمد محمدى مجد / أستاذ مساعد فى جامعة المصطفى العالمية

الوصول: ٨ صفر ١٤٣٨ - القبول: ١٠ جمادى الثاني ١٤٣٨

الملخص

لا شكّ فى أنّ مسألة قول الحقّ وبيان الواقع كما هو، تعتبر من جملة المؤشّرات القيّمة فى البحوث العلمية، ولكن من المؤسف أنّها ولأسباب عديدة لا تراعى أحياناً فتطرح إثر ذلك بعض المباحث التى لا تتّصف مواضيعها بالدقّة الكافية، مثل ما ذكره الذهبى حول المفسّر الشهير نظام الدين النيسابورى، حيث قال: لا يوجد أى دليل فى تفسيره يثبت تشييعه.

تطرقّ الباحث هنا إلى دراسة وتحليل هذه النظرية ووضّح مدى حقّانيتها أو بطلانها كى يتّهل منها الباحثون عن الحقيقة، كما يمكنهم من خلالها الاطّلاع على واحدٍ من أهمّ مؤشّرات معرفة شخصية المفسّر، ألا وهو الجنولوجيا الفكرية والدينية لهم؛ وفى هذا السياق سلّط الضوء فقط على ما يرتبط بنظام الدين النيسابورى وآرائه المعرفية والدينية التى طرحها فى تفسيره القيّم غرائب القرآن ورغائب الفرقان، فهو فى هذا التفسير ذكر الكثير من الشواهد والأدلة على أتباعه مذهب التشييع أينما وجد مجالاً لطرح معتقداته الدينية.

كلمات مفتاحية: نظام الدين النيسابورى، تفسير غرائب القرآن، المذهب، التشييع، التسنن.

Religious Intellectual Genealogy of Nazzam Neyshaburi

Ahmad Mohammad Majd/ Assistant Professor of MIU

ahmad@yahoo.com

Received: 2016/11/09 - Accepted: 2017/03/09

Abstract

Truthfulness and expressing the facts is among the invaluable characteristics in scientific researches. Unfortunately, sometimes, due to various reasons, issues are raised which are not yet established; Like what Dhahabī has said about Nazzām Neyshaburi, the famous commentator, that" there is no evidence to prove his Shiism in his commentary. This paper seeks to study this view and exposes the criterion of its truth and falsehood for the truth seekers. Meanwhile, we try as well to find out one of the most important characters of commentators' biography which is their intellectual and religious genealogy.

In this regard, we have confined to what the Nazzam has stated about his cognitive and religious view in his invaluable interpretation- Gharaeb al-Qur'ān and Rghaeb al-Fūrḳān. Wherever Nazzām has found an opportunity to express his religious beliefs, in his interpretation, he has stated many evidences and reasons for his dependence on Shi'ism.

Keywords: Nazzām Neshabūri, Gharaeb al- Qur'ān, Religion, Shi'ism, Sunnism.

A Critical Study of Rippin's Viewpoints on the Origin and Function of Different Readings of the Qur'ān

✉ **Somayeh Jafari Kalahrodi** / MSc in Qur'ānic Science and Hadith
Nusrat Nilsaz / Assistant Professor of Tarbiat Modarres University

somayehjafary@yahoo.com

Received: 2016/06/20 - Accepted: 2016/12/11

Abstract

Andrew Rippin, one of the most prominent of contemporary Qur'ānic scholars has, in numerous articles, studied the Verses 95 of Sura al-Anbia, 40 of al-Araf, and 24 of Naba. He has also studied the challenges which the interpreters encounter in dealing with difficult syntactic structures or strange vocabularies in these verses as well as the role of different readings in this process.

He, like other skeptic orientalist, has considered the chains of authorities relating Islamic traditions as totally invalid. He has also considered the attribution of the Qur'ānic readings to the first generation of Muslims, which is the only way to validate these readings, as fake and forgery. Rippin considers the influence of biblical concepts and theological-ideological motives effective in appearance of various readings in a period of time, which ultimately led to consolidation of the text. In this inquiry, his viewpoints concerning the origin of the discrepancy in the readings and their main functions have been elaborated upon and critically assessed.

Keywords: Difference of the readings, source, function, Andrew Rippin.

The Study of the Qur'ān's Divination Based on Various Readings of the "Initial Verses of Surah Rum

Ismail Sultani Beyrami/ Assistant Professor of IKI

soltani@qabas.net

✦ **Mohammad Omidian**/ Graduate of Qom Seminary

Received: 2016/07/26 - **Accepted:** 2016/12/08

Abstract

Among the different miracles of the Qur'ān are its historical prophecies. The opening verses of the Surah Rum are the most famous prophecies of the Holy Qur'ān. However, based on a widely-held opinion and the tradition of al-Kafi as well as a saying which is not well-known, there are three readings associated with these verses each requiring a specific interpretation. This paper seeks to assess this historical divination through “descriptive analytical” method and it has determined many solutions to reconcile between these interpretations. The result of this study shows that the problems and criticism directed to the widely held interpretation, is not valid enough. Furthermore, in case of resolving the objections made against the narration of al-Kafi, as justified to be a hermeneutic interpretation, it is possible to reconcile among the generally accepted interpretation of the verse, the narration and the hermeneutic interpretation which is not generally accepted. Finally, even if these three interpretations are not presumably reconcilable, each involves a prophecy that occurred and is a conclusive argument to prove the miracles of the Qur'an.

Keywords: Miracles of the Qur'ān, prophecy, Surah Rum, various readings.

The Realism of the Descriptive Propositions of the Holy Qur'ān: Substantiation Method and Evidences

✉ **Mohammad Reza Amin**/ Assistant Professor of IKI
Ahmad Vaezi/ Professor of Baqir al-Ulum University

mr.amin451@yahoo.com
ahmadvaezi01@hotmail.com

Received: 2016/09/14 - Accepted: 2017/01/14

Abstract

One of the major issues associated with the language of the Qur'ān is the realism and verisimilitude of its descriptive propositions.

Unlike previous works, we consider the realism different from cognitivity, which consists of two components, "the Intention of telling the truth" and "correspondence with reality". Moreover, contrary to the dominant idea, the realism of the descriptive proposition of the Qur'ān, in addition to extra-religious reasons, sometimes can be proved through Qur'ānic and tradition based reasons, in a way that does not lead to begging the question or circular reasoning. To prove this, after extending the methodology of discussion, explaining and proving the possibility of using religious reasons, we have utilized the Qur'ānic and tradition based narrative reasons as well as rational arguments raised in the Qur'ān, which represent the attributes of Allah and the Qur'ān as we have also used the principality of the literal meaning (Isalatu al-Zawahir)

Keywords: Qur'ānic propositions, narrative reasons, rational reasons, the way of proofing the realism.

Thematic interpretation in "Bihar al-Anwar"

✉ **Somayeh Montazer**/ PhD Student of Qur'ān Sciences and Hadith somayeh.montazer@yahoo.com

Hassan Taremirad/ Scientific Deputy of the Foundation for the Encyclopedia of Islam

Mansour Pahlawan / Faculty Member of Tehran University, Faculty of Theology

Received: 2016/10/24 - Accepted: 2017/03/08

Abstract

Considering the inclusiveness and extensiveness of the subjects of "Bihar al-Anwar", on the one hand, and the completeness of verses in each chapter on the other, the order and coherence of Allāma Majlīsī's approach to interpretation become evident. The study of the content of chapters including both verses and interpretation represents his development and innovation in collecting verses based on thematic fields of interpretation in "Bihar al-Anwar which is followed by providing preliminaries to reach the next stage through quoting scholars and commentators and through critical study of their views.

Analysis, inference and comment are the main phase of an interpretation which has been carried out by late Majlīsī through answering the questions and resolving the contradictions based on the principles of interpretation. The result of the study ultimately proves the extent and strength of Allāma Majlīsī's work. Allāma Majlīsī's scrutiny in preferring some commentators viewpoints based on the context of the Qur'ānic verses, reputation and traditions as well as his critical observation on some other exegetical viewpoints, due to being in contrary with certainties of faith and due to preventing pretentious interpretation, is the proof of this study. Though it cannot be claimed that he had been following the thematic interpretation according to its current method, the depth and precision of his work in "Bihār al-Anwār" is such that it can be a source of inspiration and progress for scholars and experts in the field of thematic interpretation.

Keywords: Thematic interpretation, Bihār al-Anwār, Thematic approach to the verses, collecting the verses.

Abstracts

A new analysis of the interaction of semantics and interpretation of the Qur'ān by the Qur'ān as inspired from Izutsu's viewpoint

✉ **Hamed Sajedi**/ MA Student of Qur'ānic Sciences
Abolfazl Sajedi/ Associate Professor of IKI

sajedi2@gmail.com

Received: 2016/05/02 - Accepted: 2016/10/09

Abstract

"Semantics" is one of the modern sciences in the West which are considered to be among the sub-branches of linguistics and seeking a better understanding of the meaning of speech as well as exploring semantic mechanisms through a scientific method. One of the new and efficient perspectives in this field is the semantic viewpoint of Toshihiko Izutsu a Japanese Qur'ānic scholar. In fact, by applying ethno-semantics in the text of the Qur'ān, he has introduced a new method of interpreting the "Qur'ān by the Qur'ān". However, his view is involved with shortcomings and ambiguities. In fact, he has just taken the initial steps and now the ensuing and complementary steps are necessary to be taken. This paper seeks to do away with the ambiguity of this hypothesis and to develop and complete it through "descriptive-analytical" method to contribute towards a more accurate and precise interpretation of the Qur'ān through achieving devolved semantics. The present paper deals with "methodological" issues after removing the two elements of "linguistic relativism" and "untranslatability" from ethno-semantics basis. Izutsu has spoken of the influence of ideology in understanding the meaning of words. To understand the interaction of language and worldview better and more precisely, he indicates that the speaker's worldview can be divided into five domains. By and large, it can be said that the five Qur'ānic worldviews should be considered instrumental in understanding the words of the Qur'ān: assertoric worldview as a transversal meaning of word; assertoric worldview as a longitudinal meaning of word; graphic worldview, conceptual worldview; literal worldview.

Keywords: Interpretation of the Qur'ān by the Qur'ān, Ethno-semantics, Izutsu, Worldview, Speake.

Table of Contents

A new analysis of the interaction of semantics and interpretation of the Qur'ān by the Qur'ān as inspired from Izutsu's viewpoint / Hamed Sajedi / Abolfazl Sajedi 5

Thematic interpretation in "Bihar al-Anwar" / Somayeh Montazer / Hassan Taremirad / Mansour Pahlawan..... 27

The Realism of the Descriptive Propositions of the Holy Qur'ān: Substantiation Method and Evidences / Mohammad Reza Amin / Ahmad Vaezi .. 43

The Study of the Qur'ān's Divination Based on Various Readings of the "Initial Verses of Surah Rum / Ismail Sultani Beyrami / Mohammad Omidian..... 67

A Critical Study of Rippin's Viewpoints on the Origin and Function of Different Readings of the Qur'ān / Somayeh Jafari Kalahrodi / Nusrat Nilsaz..... 91

Religious Intellectual Genealogy of Nazzam Neyshaburi / Ahmad Mohammad Majd 115

In the Name of Allah

Qurān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.9, No.2

Fall & Winter 2016-17

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

Managing Director and Editor-in-chief: Mahmūd Rajabī

Deputy Editor-in-Chief: Majid Shams kolahi

Editorial Board:

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

Ayatullah Mahmoūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Alī Akbaī Babai \ *Associate 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 Ashrafī \ *Assistant Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Awsat Baqiri \ *Assistant professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Assistant Professor, IKI.*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

Tel: +982532113474

Fax: +982532934483

Box: 37185-4333

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
