

تفسیر مبانی قرآن مفسر: محمد بهرامی

محمد بهرامی

پژوهشگاه اسلام تمدنی

مبانی تفسیر قرآن به قرآن

محمد بهرامی

۲۷

مباحث بسیاری در تفسیر قرآن به قرآن به عنوان یکی از روش‌های تفسیری در خور بحث و بررسی است که بحث مبانی از جدی‌ترین و مهم‌ترین آنها است. مبانی قرآنی تفسیر مجموعه‌باورهایی است که بنیان تفسیر را شکل می‌دهد و تفسیر قرآن با نظر داشت آن باورها شکل می‌گیرد و مبانی تفسیر قرآن به قرآن آن دسته از باورهایی است که ناظر به خصوصیات و ویژگی‌های یک روش تفسیر است. برخی از مهم‌ترین باورهایی که می‌توان مبانی تفسیر قرآن به قرآن به شمار آورد و ممکن است جداً محل تأمل قرار گیرد، عبارت‌اند از: کاشفیت فهم و تفسیر؛ فهم‌پذیری قرآن؛ تفسیرپذیری قرآن؛ وحیانیت قرآن؛ عدم تحریف قرآن؛ نوشتاری‌بودن قرآن؛ نمادین‌بودن زبان قرآن؛ پیوستگی آیات؛ قرآن‌بسندگی؛ حجیت ظواهر؛ مؤلف‌محوری.



ISBN: 978-600-195-508-2

تفسیر مبانی تفسیر قرآن به قرآن

محمد بهرامی



مبانی تفسیر قرآن به قرآن

محمد بهرامی

ناشر

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

تهیه

پژوهشکده اسلام تمدنی

سرپرستار

محمدباقر انصاری

ویراستار

وحید حامد

لینتوگرافی، چاپ و صحافی

چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب

چاپ اول: پاییز ۱۳۹۸

شمارگان: ۴۰۰

قیمت: ۱۰۰۰۰۰ تومان

عنوان: ۵۳۷؛ مسلسل: ۸۳۳

نشانی

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، نشر

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تلفن و دورنگار: ۳۷۸۳۲۸۳۳-۰۲۵

ص.پ: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸

کدپستی: ۳۷۱۵۶۱۶۵۹۱

مراکز پخش

۱. قم، میدان شهدا، تلفن و دورنگار ۳۷۸۳۲۸۳۴-۰۲۵

۲. تهران، خیابان انقلاب، روبروی در دانشگاه تهران،

پاساژ فروزنده، طبقه همکف، واحد ۳۱۲، تلفن:

۳۷۱۵۶۱۵۳۴-۰۲۱

وبگاه: www.pub.isca.ac.ir

رایانامه: nashr@isca.ac.ir

فروشگاه مجازی نشر: www.shop.isca.ac.ir

فروشگاه نشر دیجیتال: www.pajoohaan.ir

همه حقوق برای ناشر محفوظ است.

سرشناسه:

بهرامی، محمد، ۱۳۴۱-

عنوان و نام پدیدآور:

مبانی تفسیر به تفسیر قرآن/ محمد بهرامی؛ تهیه پژوهشکده اسلام تمدنی

مشخصات نشر:

قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ

اسلامی، ۱۳۹۸

مشخصات ظاهری:

۶۴۰ ص

شابک:

۱۰۰۰۰۰ ریال

978-600-195-508-2

وضعیت فهرست‌نویسی:

فیبا

یادداشت:

کتابنامه: ص. [۵۶۵]- ۵۸۸؛ همچنین به صورت زیرنویس

یادداشت:

نمایه

موضوع:

تفسیر- فن

موضوع:

تفاسیر شیعه- قرن ۱۴

شناسه افزوده:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ

اسلامی. پژوهشکده اسلام تمدنی

رده‌بندی کنگره:

BP ۹۱/۵

رده‌بندی دیویی:

۲۹۷/۱۷۱

شماره کتابشناسی ملی:

۵۷۳۰۸۴۴

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فهرست مطالب

۲۱	سخنی با خواننده
۲۵	مقدمه
۲۸	پیشینه

بخش اول: اصطلاح‌شناسی

۳۵	فصل اول: اصطلاح‌شناسی مبانی
۳۶	معنای لغوی مبانی
۳۷	معنای اصطلاحی مبانی
۴۰	تعریف مختار
۴۳	فصل دوم: اصطلاح‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن
۴۵	پیشینه تفسیر قرآن به قرآن
۴۹	گرایش‌های تفسیر قرآن به قرآن
۵۱	گونه‌های مختلف تفسیر قرآن به قرآن
۵۱	تبیین مجملات به مبینات
۵۲	تفسیر عام به خاص
۵۴	تفسیر مطلق به مقید
۵۵	تفسیر متشابه به محکم
۵۷	نتیجه

۵۷ مبانی تفسیر قرآن به قرآن

بخش دوم: مبانی عام تفسیر قرآن به قرآن

۶۳	فصل اول: کاشفیت فهم و تفسیر از کلام خدا
۶۴	فهم و تفسیر در هرمنوتیک
۶۶	فهم و تفسیر در دانش‌های اسلامی
۶۶	تعریف فهم
۶۷	نتیجه
۶۸	تعریف تفسیر
۷۲	نتیجه
۷۳	تفاوت فهم و تفسیر
۷۴	نتیجه
۷۷	فصل دوم: فهم‌پذیری قرآن
۷۸	فهم‌پذیری آیات
۷۹	نظریه نخست
۸۰	نقد و بررسی
۸۱	نظریه دوم
۸۱	نقد و سنجش
۸۲	نظریه سوم
۸۲	مستندات این نظریه
۸۴	سنجش و ارزیابی
۸۹	نظریه چهارم
۸۹	نقد و بررسی

۹۰	نظریه پنجم
۹۰	مستندات این نظریه
۹۱	۱. صفات قرآن
۹۲	۲. آیات تدبّر
۹۳	۳. روایات عرضه احادیث به قرآن
۹۴	۴. روایاتی که به بهره‌وری از آیات قرآن فرامی‌خواند
۹۵	۵. روایاتی که جنبه روش دهی دارند،
۹۷	نتیجه
۹۸	نتیجه کلی
۱۰۱	فصل سوم: تفسیرپذیری قرآن
۱۰۲	تفسیرپذیری آیات قرآن
۱۰۲	جواز تفسیر
۱۰۳	۱. عدم جواز تفسیر برای همگان
۱۰۵	نتیجه
۱۰۵	سنجش و ارزیابی
۱۰۸	۲. جواز تفسیر برای همگان
۱۰۹	سنجش و بررسی
۱۱۱	۳. جواز تفسیر به رأی واجدان شرایط و عدم جواز برای دیگران
۱۱۱	گروه نخست
۱۱۲	سنجش و نقد
۱۱۳	گروه دوم
۱۱۴	نقد و بررسی
۱۱۵	گروه سوم

۱۷۴	اصطلاح‌شناسی تحریف
۱۷۵	تحریف در قرآن
۱۷۹	مستندات طرفداران تحریف
۱۸۰	دلیل اول
۱۸۳	نقد و بررسی دلیل نخست
۱۸۳	ارزیابی مقدمه اول
۱۸۹	نقد و بررسی مقدمه دوم
۱۹۰	دلیل دوم
۱۹۰	سنجش و نقد
۱۹۰	دلیل سوم
۱۹۲	دلیل چهارم
۱۹۳	نقد و سنجش
۱۹۴	مستندات مخالفان تحریف قرآن
۱۹۴	مستندات قرآنی
۱۹۵	مستندات روایی
۱۹۶	مبنای بودن یا نبودن تحریف‌نشدن قرآن
۱۹۶	نظریه نخست
۱۹۷	نظریه دوم
۱۹۸	مرحله نخست
۲۰۰	مرحله دوم؛
۲۰۳	فصل سوم: نوشتاری بودن قرآن
۲۰۵	پیشینه بحث
۲۰۵	۱. محمد ارکون

۱۱۵	سنجش و بررسی
۱۱۵	گروه چهارم
۱۱۶	نتیجه

بخش سوم: مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن

۱۲۱	فصل اول: وحيانیت قرآن
۱۲۲	وحيانیت قرآن
۱۲۲	دیدگاه نخست
۱۲۳	تصرف نخست
۱۲۴	تصرف دوم
۱۲۴	دلایل دیدگاه نخست
۱۲۴	آیات قرآن
۱۳۷	دیدگاه دوم
۱۴۱	دلایل دیدگاه دوم
۱۴۱	مستندات قرآنی
۱۵۳	دیدگاه سوم
۱۵۸	شواهد قرآنی استاد شبستری
۱۶۵	دیدگاه چهارم
۱۶۵	نتیجه
۱۶۸	ارزیابی و سنجش
۱۶۸	بررسی نظریه اول
۱۶۸	سنجش نظریه دوم
۱۷۳	فصل دوم: تحریف‌نشدن قرآن

۲۴۵	ماهیت معنا	۲۰۷	۲. نصر حامد ابوزید
۲۵۳	نتیجه	۲۰۹	نتایج گفتاربودگی قرآن از نگاه ابوزید
۲۵۳	نمادگرایی	۲۰۹	الف) بویایی و سرزندگی
۲۵۳	نماد در لغت	۲۱۱	ب) تاریخمندی قرآن
۲۵۴	نماد در اصطلاح	۲۱۲	ج) سازگاری آیات
۲۵۸	انواع نماد	۲۱۵	د) تحمل ناپذیری نگاه ایدئولوژیک به قرآن
۲۵۸	۱. نماد عام	۲۱۶	ه) محدودیت معنایی
۲۶۳	پیشینه نماد (زبان نمادین) به معنای عام	۲۱۶	و) پذیرش احتمالات مختلف
۲۶۴	الف) پیشینه زبان نمادین به معنای عام	۲۲۰	متن‌بودگی قرآن مبنای تفسیر قرآن به قرآن
۲۶۴	ب) خاستگاه زبان نمادین به معنای عام		نشانه‌های سخن ابوزید در ارتباط تفسیر قرآن به قرآن و گفتاری بودن قرآن
۲۶۷	۲. نماد خاص	۲۲۲	قرآن
۲۷۴	الف) ویژگی‌های نمادهای دینی	۲۲۴	بررسی و سنجش نشانه‌ها
۲۸۰	ب) پیشینه زبان نمادین خاص	۲۲۷	تفاوت‌های گفتار و نوشتار
۲۸۱	ج) خاستگاه زبان نمادین خاص	۲۳۶	نتیجه
۲۸۱	د) سطوح گوناگون نماد اندیشی دینی	۲۳۷	نتیجه کلی
۲۸۵	ه) ملاک‌های اعتبار نمادهای دینی		فصل چهارم: نمادین‌بودن زبان قرآن (تمثیل‌گرایی، مجازگرایی، نمادگرایی به معنای خاص «تبلیش»)
۲۸۶	و) انواع نماد در نگاه تبلیش	۲۳۹	مقدمه
۲۸۷	ز) محکی نمادهای دینی	۲۴۰	دیدگاه نخست: غیرشناختاری بودن زبان دین
۲۸۹	ح) نقد نظریه تبلیش	۲۴۰	دیدگاه دوم: شناختاری بودن زبان دین
۲۹۴	نمادگرایی در قرآن	۲۴۳	دلایل این نظریه
۲۹۵	نمادگرایی عام	۲۴۴	دلایل برون‌دینی
۲۹۶	تمثیل‌گرایی	۲۴۴	نقد و بررسی
۳۰۶	هدف تمثیلات قرآن		

۳۰۸	قلمرو تمثیلات	۳۴۴	شکل‌های گوناگون پیوستگی آیات
۳۱۱	فهم‌پذیری تمثیلات قرآن	۳۴۵	قرآن‌شناسان و ارتباط آیات
۳۱۳	انواع تمثیل	۳۴۶	ارزیابی
۳۱۴	سنجش و ارزیابی تمثیل‌گرایی در قرآن	۳۴۸	دلایل پیوستگی آیات
۳۱۵	مینابودن یا نبودن نمادگرایی عام برای تفسیر قرآن به قرآن	۳۴۸	دلیل نخست
۳۱۵	مینابودن یا نبودن تمثیل‌گرایی	۳۴۹	ارزیابی
۳۱۹	مجازگرایی	۳۵۱	دلیل دوم
۳۱۹	تعریف حقیقت و مجاز	۳۵۲	سنجش
۳۲۰	پیشینه حقیقت و مجاز	۳۵۲	نتیجه
۳۲۱	اختلاف نگاه‌ها در حقیقت و مجاز	۳۵۳	دلایل ناپیوستگی
۳۲۲	دلایل مخالفان مجاز	۳۵۵	ارزیابی
۳۲۴	سنجش و نقد	۳۵۶	نتیجه
۳۲۵	دلایل موافقان	۳۵۶	مینابودن یا نبودن پیوستگی آیات قرآن
۳۲۷	مینابودن یا نبودن مجازگرایی در قرآن	۳۵۷	مقام نخست
۳۳۱	نمادگرایی خاص	۳۵۷	نمونه نخست
۳۳۱	دلایل نمادگرایی خاص	۳۵۸	نمونه دوم
۳۳۲	نقد نمادگرایی خاص تیلیش	۳۵۹	نمونه سوم
۳۳۶	نمادگرایی در بطون قرآن	۳۶۴	نمونه چهارم:
۳۳۷	نمادگرایی در حروف مقطعه	۳۶۷	مقام دوم
۳۳۸	مینابودن یا نبودن نمادین بودن قرآن به معنای مورد نظر تیلیش	۳۶۸	الف) پیوند محکم و متشابه
۳۴۱	فصل پنجم: پیوستگی آیات	۳۷۰	ب) پیوند مجمل و مبین
۳۴۳	پیوند آیات قرآن	۳۷۳	ج) پیوستگی عام و خاص
۳۴۴	سطوح پیوستگی آیات	۳۷۷	د) پیوند مطلق و مقید

۴۱۱	سنجش مستند پنجم	۳۷۸	ه) پیوند ناسخ و منسوخ
۴۱۲	ب) روایات	۳۸۰	نتیجه
۴۱۲	سنجش و نقد روایت اول و دوم	۳۸۵	فصل ششم: قرآن بسندگی در تفسیر
۴۱۴	سنجش و نقد روایت سوم	۳۸۶	خودبسندگی قرآن
۴۱۷	ارزیابی و سنجش روایت چهارم	۳۸۶	دیدگاه نخست (قرآن بسندگی)
۴۱۹	سنجش و نقد روایات پنجم	۳۸۸	دیدگاه دوم (قرآن نابسندگی)
۴۲۰	سنجش روایت ششم	۳۸۸	دلایل دیدگاه نخست
۴۲۱	ارزیابی روایت هفتم	۳۸۸	الف) آیات
۴۲۲	نقد روایت هشتم	۳۸۸	یک - آیات صفات قرآن
۴۲۳	ارزیابی روایت نهم	۳۹۱	دو - آیات تحدی
۴۲۴	ارزیابی روایت یازدهم	۳۹۲	سه - خطابات عام قرآن
۴۲۵	ج) سخنان صحابه	۳۹۴	چهار - فهم پذیری آیات برای کافران
۴۲۵	نقد و بررسی	۳۹۵	پنج - جامعیت زمانی قرآن
۴۲۶	نتیجه بحث	۳۹۶	شش - عربیت قرآن
۴۲۹	فصل هفتم: حجیت ظواهر	۳۹۶	هفت - آیه ارجاع متشابهات به محکّمات
۴۳۰	مقام نخست: اصطلاح شناسی	۳۹۷	ب) روایات
۴۳۰	معانی حجیت	۴۰۰	ج) سیره اهل بیت :
۴۳۷	معانی ظواهر	۴۰۱	د) سیره صحابه و تابعین
۴۳۹	تعریف اصولی و اخباری	۴۰۳	دلایل دیدگاه دوم (ناخودبسندگی)
۴۳۹	نظریه اصولیان	۴۰۳	الف) آیات
۴۴۱	نظریه اخباریان	۴۰۶	سنجش و نقد مستند قرآنی اول و دوم
۴۴۳	نتیجه	۴۰۹	سنجش مستند قرآنی سوم
۴۴۳	سنجش و ارزیابی	۴۱۰	ارزیابی مستند قرآنی چهارم

۴۸۹	نظریه آخوند خراسانی	۴۴۶	مقام دوم: حجیت ظواهر قرآن
۴۹۰	نظریه محمدباقر صدر	۴۴۶	نظریه مخالفان
۴۹۱	مقام نخست: در حجیت قول لغوی در موارد استعمال	۴۵۵	نظریه موافقان
۴۹۴	مقام دوم: در حجیت قول لغوی در تعیین معنای حقیقی یا مجازی	۴۶۰	نتیجه
۴۹۶	نظریه آیت الله خوبی	۴۶۱	دلایل حجیت ظواهر
۴۹۹	نتیجه	۴۶۲	مستندات اصولیان
۵۰۰	نظریات مختلف در حجیت قول لغوی	۴۶۲	۱. آیات
۵۰۰	نظریه نخست	۴۶۴	نتیجه
۵۰۰	نظریه دوم	۴۶۴	۲. روایات
۵۰۰	نظریه سوم	۴۶۵	ب) عرضه روایات به آیات
۵۰۱	دلایل حجیت قول لغوی	۴۶۶	۳. سیره عقلا
۵۰۲	دلیل نخست	۴۶۸	۴. سیره متشرعه
۵۰۲	نقد دلیل نخست	۴۶۸	۵. اجماع
۵۰۴	نقد نقد	۴۷۰	۶. استناد اهل بیت : به ظواهر قرآن
۵۰۴	دلیل دوم	۴۷۱	دلایل عدم حجیت ظواهر
۵۰۵	ارزیابی	۴۷۱	سنجش و نقد
۵۰۶	دلیل سوم	۴۷۱	۱. اجمال قرآن
۵۰۷	ارزیابی	۴۷۲	دلایل اجمال ذاتی
۵۰۷	دلیل چهارم	۴۷۳	دلایل اجمال عرضی
۵۰۷	سنجش	۴۷۶	مدعای دوم: عدم حجیت ظواهر
۵۱۰	دلیل پنجم	۴۸۲	نتیجه
۵۱۰	نقد و بررسی	۴۸۸	حجیت قول لغوی
۵۱۱	دلیل ششم	۴۸۹	محل نزاع

۵۵۲	نقد و بررسی
۵۶۳	نتیجه
۵۶۵	کتابنامه

نمایه‌ها

۵۸۹	آیات
۶۰۳	روایات
۶۰۷	موضوعات
۶۳۳	اعلام و مشاهیر
۶۳۸	کتاب‌ها
۶۳۹	مقاله‌ها

۵۱۲	سنجش و نقد
۵۱۵	دلیل هفتم
۵۱۵	سنجش و نقد
۵۱۸	دلایل منکران حجیت قول لغوی
۵۱۸	دلیل اول
۵۱۸	نقد و بررسی
۵۱۸	دلیل دوم
۵۱۹	بررسی و سنجش
۵۱۹	دلیل سوم
۵۲۰	ارزیابی
۵۲۱	دلیل چهارم
۵۲۲	نقد و بررسی
۵۲۲	دلیل پنجم
۵۲۲	بررسی و سنجش
۵۲۳	نتیجه
۵۲۵	فصل هشتم: مؤلف محوری
۵۲۶	مؤلف محوری در دانش تفسیر
۵۳۰	مؤلف محوری در هرمنوتیک
۵۳۰	الف) مؤلف محوران
۵۳۵	ب) مخاطب محوران
۵۳۶	ج) متن محوران
۵۳۷	د) تلفیق گرایان
۵۴۴	همانندی‌های تفسیر و هرمنوتیک شلایر ماخر

سخنی با خواننده

درباره تمایز و وحدت علوم، نظریات گوناگونی در میان دانشمندان اسلامی و فیلسوفان علم مطرح شده است. بر پایه یکی از این نظریات، روش شناسی، تاریخ و فلسفه هر دانشی آن را از دیگر دانش‌های هم‌جوار خویش جدا می‌کند. در میان علوم اسلامی، تفسیر، از جمله دانش‌هایی است که تاریخ، فلسفه و روش شناسی ویژه خود را دارد. عمر فلسفه این دانش بسیار کوتاه است و راه درازی پیش رو دارد؛ اما تاریخ و روش‌شناسی آن، در درازنای تاریخ تفسیر قرآن کریم، معرکه‌آرای مفسران و دانشوران مسلمان بوده است.

روش‌شناسی تفسیر قرآن کریم با رهنمودها و راهنمایی‌های تفسیری پیامبر اکرم ﷺ آغاز شد و با اشاره‌ها و ارشادهای معلمان راستین قرآن کریم، اهل بیت : عصمت و طهارت : بالیدن گرفت و به دست شاگردان ایشان رشد و گسترش پیدا کرد و در سده‌های طلایی تمدن اسلامی، تنوع و گوناگونی چشمگیری یافت. رفته‌رفته تفسیرگران در آغاز تفاسیر و آثار تفسیری، روش‌شناسی خویش را تبیین می‌کردند و با استنادات عقلی و نقلی، در استوارسازی آن و برجسته‌سازی روش خود در میان روش‌های دیگر می‌کوشیدند.

همبای تفسیر قرآن به قرآن، روش‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن با شیب کند و ملایمی در میان تفسیرگران آغازیدن گرفت تا در دروان معاصر گام نهاد. مرحوم علامه طباطبایی با طرح نظریه تفسیر قرآن به قرآن در آثار قرآنی و تفسیری خویش - چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی - روش‌شناسی آن را توسعه و تعمیق بخشید و در طول دو دهه از عمر شریف خود، به شبهات و ابهامات مخالفان این روش پاسخ داد. در دهه‌های بعد، شاگردان ایشان به‌ویژه آیت‌الله جوادی آملی راه استاد را ادامه دادند و در تشریح و توضیح این روش، انواع و اقسام آن، مبانی، اصول و قواعد آن، شبهات و ایرادات نوپدید از سوی مفسران و قرآن‌پژوهان و... نهایت سعی و تلاش خود را به کار بستند و از جمله در تفسیر تسنیم به بسط نظریه استاد خود پرداختند.

در این میان مبانی تفسیر قرآن به قرآن از گلوگاه‌هایی است که مرز مخالفان و موافقان این روش تفسیری را از یکدیگر جدا می‌کند. در چند دهه اخیر آثار فراوانی از سوی مفسران و قرآن‌پژوهان در اثبات و رد روش تفسیر قرآن به قرآن نگاشته شده؛ اما به مبانی این روش که گرانیگاه آن نیز به شمار می‌آید، کمتر پرداخته شده است.

پژوهشکده اسلام تمدنی با هدف ایجاد بینش تمدنی بر پایه اسلام اصیل و تأمین بنیادهای نظری و پشتوانه‌های علمی تمدن نوین اسلامی - ایرانی از طریق نگرش به قرآن کریم به مثابه کتاب تمدن‌ساز و توانمند در پربایی جامعه متعالی، توسعه علوم اسلامی به‌ویژه بازسازی و توانمندسازی روش‌شناسی علوم اسلامی از جمله تفسیر قرآن کریم را در دستور کار خویش قرار داده است.

آنچه اکنون در پیش روی خوانندگان گرامی قرار دارد، در راستای تحقق هدف یادشده ساخته و پرداخته شده که حاصل پژوهش جناب آقای محمد

بهرامی عضو هیئت علمی گروه قرآن و مطالعات اجتماعی پژوهشکده اسلام تمدنی است. نویسنده محترم با پژوهشی روشمند و علمی، ضمن اصطلاح‌شناسی مفاهیم مرتبط، مبانی عام و خاص تفسیر قرآن به قرآن را بررسی نموده و با نگاهی انتقادی و موشکافانه کوشیده تأثیر دقیق انتخاب یا عدم‌گزینش هر مبنایی را در تفسیر قرآن به قرآن به روشنی نشان دهد و آثار هریک را آشکار کند. مهم‌ترین برجستگی این کتاب، جامعیت در بررسی و نقد اقوال و نظریات گوناگون درباره هریک از مبانی عام و خاص است که آن را به یک اثر پژوهشی تمام‌عیار نزدیک کرده است.

ضمن سپاس از ایشان و نکوداشت ناظر محترم مرحوم استاد آیت‌الله محمد واعظزاده خراسانی، از ارزیابان این اثر جناب حجت‌الاسلام و المسلمین استاد سیدمحمدعلی ایازی و جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای دکتر سیدرضا مؤدب و شورای محترم علمی گروه قرآن و مطالعات اجتماعی و کارشناس محترم گروه جناب آقای کاظم مصباح و شورای محترم پژوهشکده اسلام تمدنی تشکر می‌کنم. بایسته است از حمایت‌های رئیس محترم دفتر تبلیغات اسلامی استان خراسان رضوی جناب حجت‌الاسلام و المسلمین آقای مسعودی و رئیس محترم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر لک‌زایی که زمینه انتشار این اثر را فراهم کردند نیز نشر پژوهشگاه که عهده‌دار آماده‌سازی فنی و چاپ و نشر اثر حاضر بوده و هست، تشکر نمایم.

سید مصطفی احمدزاده

رئیس پژوهشکده اسلام تمدنی

مشهد مقدس

مقدمه

تاریخ پر فراز و نشیب قرآن از کاربرد روش‌های گوناگون تفسیری در فهم آیات وحی حکایت دارد. در عصر نزول که پیامبر ﷺ تفسیر و تبیین آیات وحی را بر عهده داشت،^۱ مسلمانان تفسیر آیات را از حضرت جویا می‌شدند. پس از ارتحال رسول خدا ﷺ، مفسران از صحابه، روش تفسیر روایی و نقلی را برگزیدند و افرادی چون ابن عباس، سعید بن جبیر، مجاهد و عکرمه در مدرسه تفسیری مکه و صحابه‌ای مانند ابی بن کعب زید بن اسلم در مدرسه تفسیری مدینه و شخصیت‌هایی نظیر ابن مسعود از مدرسه تفسیر عراق، آیات را بر اساس سخنان پیامبر ﷺ تفسیر می‌کردند. با پایان یافتن عصر صحابه، تابعین عهده‌دار تفسیر قرآن شدند و افرادی همچون حسن بصری و قتاده در کنار روش نقلی، از روش عقلی نیز در تفسیر آیات سود می‌جستند و شماری نیز تفسیر دل‌خواهی آیات را پیشه کردند و برابرسازی آیات قرآن با باورها و

۱. هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (جمعه: ۲). أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (نحل: ۴۴). وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (نحل: ۶۴).

عقاید فرقه‌ای را دنبال می‌نمودند. پس از عصر تابعین، روش‌ها و رویکردهای تفسیری تنوع و تکثر یافت و در دوره‌های گوناگون، برخی روش‌ها نسبت به روش‌های دیگر اقبال بیشتری یافت.

یکی از روش‌هایی که در طول تاریخ تفسیر، فراز و نشیب بسیار داشته و برخی مفسران اقبال بسیار به آن نشان داده و شماری دیگر به آن کم‌توجه بوده‌اند و برخی آن را هم‌سطح و هم‌اندازه روش‌های دیگر تفسیر دیده‌اند، تفسیر قرآن به قرآن است.

روش تفسیر قرآن به قرآن از جهات گوناگونی می‌تواند به عنوان یک مسئله مطرح شود که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

- آیا تفسیر قرآن به قرآن قواعد خاصی دارد؟

- ضوابط تفسیر قرآن به قرآن کدام‌اند؟

- آیا تفسیر قرآن به قرآن شرایط خاصی دارد؟

- مبانی تفسیر قرآن به قرآن چیست؟

در میان مسائل یادشده، سؤال از مبانی تفسیر قرآن به قرآن یکی از مباحث مهم و کلیدی روش‌شناسی روش شناخته می‌شود. بر این اساس مسئله اصلی این نوشتار، مبانی تفسیر قرآن به قرآن است و سؤال اصلی و برخی سؤالات فرعی این مسئله عبارت‌اند از:

- روش تفسیر قرآن به قرآن به چه معناست؟

- تعریف مبانی چیست؟

- تفاوت مبانی، اصول و قواعد چیست؟

- مبانی تفسیر قرآن به قرآن کدام است؟

و ...

اهمیت بحث مبانی تفسیر قرآن به قرآن از این جهات است:

۱. بخش درخور توجهی از اختلافات تفسیری و روشی، برآمده از اختلاف مفسران در مبانی تفسیر است و آشکارسازی مبانی این روش تفسیری، مددکار مفسران در انتخاب روش تفسیری خواهد بود.

۲. امروزه تفسیر قرآن به قرآن به عنوان یکی از بهترین روش‌های تفسیری و به باور برخی، تنها روش درست تفسیری شناخته می‌شود؛ بنابراین با توجه به اقبال گسترده مفسران به این روش تفسیری، شناسایی موضوعاتی که می‌تواند - مبنای این روش تفسیری قرار گیرد، از ضروریات مباحث قرآنی می‌نماید.

۳. کتاب‌ها و مقاله‌هایی که در مورد مبانی تفسیر به زیور طبع آراسته شده، تنها مجموعه‌ای از موضوعات را در خود جای داده است؛ بی‌آنکه احتمال مبنانبودن به صورت کلی و جزئی بحث و بررسی شده باشد؛ از این رو در این نوشتار - افزون بر طرح موضوعات - احتمال مبنانبودن نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ برای نمونه حجیت ظواهر که بسیاری آن را یکی از مبانی شمرده‌اند، به صورت مطلق مبنای تفسیر قرآن به قرآن به صورت خاص نخواهد بود.

۴. تا کنون پژوهش مستقلی در مورد مبانی تفسیر قرآن به قرآن صورت نگرفته است و بحث از مبانی تفسیر به طور مطلق نیز با توجه به اینکه تفسیر مطلق و بی‌روش وجود بیرونی ندارد و تمامی تفاسیر صورت گرفته از گذشته تا کنون همگی با یک یا تلفیقی از چند روش صورت گرفته است، چندان ثمربخش نیست.

هدف پژوهش پیش رو در مرحله نخست، شناسایی و طرح موضوعاتی

است که احتمال مبنابودن آنها قوی است و در مرحله دوم، قضاوت در مورد مبنابودن یا نبودن آن موضوعات است. موضوعاتی که امکان و عدم امکان تفسیر متن به متن به نگاه مفسر گره خورده تا آنجا که به صورت منطقی انکار یک یا چند مبنا، تفسیر متن به متن را ناممکن می‌کند و قبول تمامی مبانی به امکان تفسیر متن به متن می‌انجامد.

پیشینه

تفسیرگران قرآن از گذشته تا کنون مبانی تفسیری خویش را در مقدمه تفسیر یا در ذیل تفسیر برخی آیات بحث و بررسی کرده‌اند. قرآن پژوهان نیز به مبانی تفسیر توجه کرده و آثار ارزشمندی به جهان علم و اندیشه عرضه داشته‌اند. برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: دکتر محمد کاظم شاکر کتاب مبانی و روش‌های تفسیری را با نگاهی نو به مبانی به زیور طبع آراسته. پس از ایشان، دکتر مؤدب با نگاه علم‌شناسانه و به اصطلاح فلسفه تفسیر، مبانی تفسیر را در کتاب مبانی تفسیر به بحث و بررسی گرفت. در ادامه حجت‌الاسلام فتح‌الله نجارزادگان کتاب بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین را با هدف مقایسه مبانی تفسیری شیعه و اهل سنت به سامان رساند. پس از آن حجت‌الاسلام سیدمحمدرضا صفوی کتاب بازخوانی مبانی تفسیر قرآن را با رویکرد انتقادی به مبانی تفسیر به سامان رساند و حجت‌الاسلام محمد فاکر میبیدی کتاب مبانی تفسیر روایی و ابوالحسن حسنی و دیگران مبانی معرفتی تفسیر سیاسی قرآن را به زیور طبع آراستند.

افزون بر کتاب‌های یادشده، آثار دیگری نیز در قالب مقاله و پایان‌نامه به سامان رسیده که جهت کوتاه‌شدن مقدمه از یاد آنها صرف نظر می‌شود.

با وجود آثار یادشده تا کنون اثر مستقل و کاملی در مورد «مبانی تفسیر قرآن به قرآن» همراه با ارزیابی مبنابودن یا نبودن موضوعات به سرانجام نرسیده است. بر این اساس، نوشتار پیش رو مبانی تفسیر قرآن به قرآن را به بحث و بررسی می‌گیرد.

لازم به یاد است که:

الف) در این نوشتار، مبانی قرآنی تفسیر قرآن به قرآن - اعم از مبانی عام و خاص - بحث و بررسی شده و از طرح مبانی کلامی، فلسفی، هستی‌شناسانه و... تفسیر قرآن به قرآن یا دسته‌بندی مبانی به صدور و دلالتی پرهیز شده است.

ب) در طرح موضوعاتی که به عنوان مبانی معرفی می‌شود، گزیده‌گویی اصل قرار گرفته و از زیاده‌گویی و طرح تمامی مباحث و مسائل زیرمجموعه موضوع اجتناب شده است؛ بنابراین خواننده محترم انتظار طرح تمامی مباحث زیرمجموعه یک موضوع و بهره‌گیری از تمامی منابع یک موضوع را نداشته باشد؛ چه اینکه در این صورت خروجی پژوهش بسیار حجیم خواهد شد و از هدف اصلی این نوشتار فاصله خواهد گرفت.

ج) طرح نظریات مختلف و مستندسازی آن نظریات، تنها با هدف تبیین نقش نظریه در مبنابودن یا مبنابودن موضوع صورت گرفته و بیانگر همراهی نویسنده با یک نظریه نیست؛ برای نمونه طرح نظریه گفتاری بودن قرآن و دیدگاه تحریف قرآن و مستندسازی آنها به معنای موافقت نویسنده با آن نظریات نیست.

د) طرح هر موضوع، لزوماً به معنای مبنابودن آن موضوع به صورت مطلق نیست؛ چه اینکه برخی موضوعات به صورت مطلق مبنا خوانده شده، شماری به

صورت مشروط مبنا قرار گرفته و مبنابودن برخی موضوعات به صورت جدی محل تردید قرار گرفته است.

در پایان از قرآن پژوه توانمند و خستگی ناپذیر، مرحوم حضرت آیت الله واعظزاده خراسانی که نظارت طرح را پذیرا شدند و با رهنمودها و نکته سنجی های خویش در به سامان رسیدن پژوهش بیش رو بسیار نقش آفرین بودند، کمال قدردانی را دارم و از درگاه خداوند برای ایشان آمرزش می خواهم.

بخش اول

اصطلاح شناسی

عنوان «مبانی تفسیر قرآن به قرآن» از دو بخش شکل گرفته است: قسمت اول واژه «مبانی» و بخش دوم عبارت «تفسیر قرآن به قرآن» است؛ بنابراین برای اصطلاح‌شناسی عنوان «مبانی تفسیر قرآن به قرآن» باید هر دو بخش تشکیل‌دهنده عنوان را به صورت مستقل اصطلاح‌شناسی کرد و آن‌گاه نتیجه ترکیب دو اصطلاح را به عنوان تعریف عنوان معرفی نمود.

فصل اول

اصطلاح‌شناسی مبانی

یکی از واژگان پرکاربرد در ادبیات دینی، واژه «مبانی» است. این کلمه در جای‌جای متون اسلامی - اعم از اصولی، فقهی، فلسفی، کلامی و تفسیری - معانی متفاوتی به خود گرفته است. در برخی موارد به معنایی غیراز معنای واژگان اصول، قاعده، روش و مسائل به کار رفته است و در مواردی به معنای اصل، قاعده، معنا و... آمده است.

در آثار یادشده گاهی از مبانی تفسیری سخن گفته می‌شود و گاه از مبانی اعتقادی و شرعی یا اصولی، فقهی یا فکری و اخلاقی سخن به میان می‌آید. برای نمونه اخفش، ادیب سرشناس سدهٔ دوم و سوم هجری، حروف مقطعهٔ قرآن را سوگندهای خداوند دانسته، علت سوگند خداوند به حروف مقطعه را شرف و فضل این حروف خوانده و شرف و فضل این حروف را مبنابودن آنها برای کتاب‌های آسمانی، اسماء و صفات خداوند می‌شناسد: «انما اقسام الله بالحروف المعجمه لشرورها وفضلها ولانها مبانی کتبه المنزله باللسن المختلفه ومبانی اسمائه الحسنی و...»^۱

۱. ابواسحاق ثعلبی؛ الکشف و البیان عن تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۱۳۷. حسین بغوی؛ معالم التنزیل؛

افزون بر موارد یادشده کلمه «مبانی» زینت بخش برخی عناوین کتاب‌ها نیز قرار گرفته و اندیشمندان جهان اسلام از این واژه در زیباسازی عنوان اثر خویش بهره گرفته‌اند؛ برای نمونه علامه حلی یکی از آثار اصولی خویش را مبانی الاصول نام نهاد و جعفر بن الشیخ عبدالحسن آل الشیخ راضی النجفی، یکی از آثار خویش را با عنوان المبانی الجعفریه به جهان علم و اندیشه عرضه داشت.

در دوره معاصر نیز آثار درخور توجهی کلمه مبانی را در عنوان خود جای داده‌اند؛ برای نمونه مبانی تکملة المنهاج، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الاساسیه، مبانی خداشناسی، مبانی زبان‌شناسی، مبانی و کلیات علم حقوق، مبانی اقتصاد اسلامی، مبانی جامعه‌شناسی و ...

در تمامی موارد یادشده مبانی معانی گوناگونی به خود گرفته است و میان نویسندگان رشته‌های مختلف و حتی یک رشته علمی اتفاق نظر در معنای مبانی وجود ندارد. بنابراین بسیار شایسته است که در سرآغاز بحث، معنای مبنا مشخص شود و مراد از مبانی در عنوان «مبانی تفسیر قرآن به قرآن» بیان گردد و در مرحله دوم، تفسیر قرآن به قرآن به عنوان یکی از روش‌های تفسیر تبیین مفهومی شود.

معنای لغوی مبانی

واژه «مبانی» جمع «مبنی» است^۱ و مبنی در لغت به معنای چندی آمده که

→

ج ۱، ص ۴۴، سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۸، ص ۶.

۱. محب‌الدین زبیدی؛ تاج العروس؛ ج ۱، ص ۷۹.

برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: شالوده، بنیاد، پایه، ریشه، محل بنا.^۱

معنای اصطلاحی مبانی

تأمل و دقت نظر در کاربرد مبنا و مبانی در متون قرآن پژوهی و تفسیر از نبود معنایی خاص که بتوان از آن به عنوان معنای اصطلاحی مبانی یاد کرد، برای مبنا - دست‌کم تا یک دهه - خبر می‌دهد. بر این اساس قرآن‌پژوهانی که اصول و مبانی را به بحث و بررسی می‌گیرند و در مقام تعریف مبانی هستند، درحقیقت اصطلاح‌سازی می‌کنند؛ نه آنکه اصطلاحی وجود داشته و ایشان در پی کشف و عرضه آن هستند.

قرآن‌شناسانی که مبانی را به عنوان یک اصطلاح دیده و آن را متفاوت از معنای لغوی تعریف می‌کنند، به چند گروه تقسیم می‌شوند:

گروه نخست آنان که مبانی اصطلاحی را همان روش‌ها دانسته و میان مبانی تفسیر و روش‌های تفسیری هیچ تفاوتی نمی‌بینند؛ برای نمونه نویسنده کتاب مبانی و روش‌های تفسیر قرآن مبانی و روش‌ها را هم‌معنا دانسته و در جای‌جای اثر خویش از این هم‌معنایی پرده بر می‌دارد. وی در مقام تعریف عناصر تشکیل‌دهنده متن، مبنا و روش را دارای بار معنایی واحد دانسته و در تعریف آن دو می‌نویسد: «مبنا و روش تفسیری عبارت است از مستند و مستندات که مفسر بر اساس آن کلامی را که خود ساخته و پرداخته است، به عنوان تفسیر کلام خدا و معنا و مقصود آیات الهی قلمداد می‌کند و تنها راه دستیابی کامل به مقاصد قرآن را منحصرأ همان مستند و مستندات می‌شمارد و دیگر مبانی و روش‌ها را تخطئه

۱. فواد افرام البستانی؛ المنجد الابجدی؛ ص ۷۷۶.

می‌کند و آنها را برای رسیدن به همه مفاهیم و مقاصد قرآن کافی نمی‌داند»^۱.

استوار بر این باور، روش‌های تفسیری را همان مبانی تفسیر شناخته و با عطف روش به مبانی، عمده‌ترین مبانی و روش‌های تفسیر را به شرح ذیل بیان می‌دارد: «۱. مبنا و روش تفسیر نقلی یا تفسیر به مأثور؛ ۲. مبنا و روش تفسیر به رأی؛ ۳. مبنا و روش تفسیر اجتهادی یا عقلی؛ ۴. مبنا و روش تفسیر قرآن به قرآن؛ ۵. مبنا و روش تفسیر جامع»^۲.

گروه دوم، مبانی را برابر با اصول شناخته، هیچ ابایی از کاربرد هر یک از این دو کلمه به جای دیگری ندارند؛ برای نمونه دکتر مؤدب مبانی و اصول را مترادف می‌بیند. ایشان مبانی را باور و اصول پذیرفته‌شده و مسلم مفسران می‌خواند و مبانی و اصول را در فرایند تفسیر سهیم شناخته، پذیرش و نفی آنها را سبب رویکردی خاص در تفسیر می‌داند. نویسنده کتاب مبانی تفسیر در این‌همانی معنای مبانی و اصول می‌نویسد: «مبانی با اصول تفسیر نیز یکسان و در اصطلاح، مترادف هستند و مقصود از اصول، مسلمات یا اساس پایه‌های فکری مفسر است که در تفسیر همواره بدان نظر دارد»^۳.

گروه سوم، برابری مفهومی مبانی و شرایط و مسائل را باور دارند و مسائل و شرایط تفسیر را همان مبانی می‌شناسند.

گروه چهارم، قرآن‌پژوهانی‌اند که مبانی، اصول، شرایط، مسائل، مبادی و... را از جهت مفهومی متفاوت می‌بینند و با تعریف مبانی، در جداسازی مبانی از اصول، شرایط، مبادی و مسائل می‌کوشند.

۱. عباسعلی عمید زنجانی؛ مبانی و روش‌های تفسیر قرآن؛ ص ۲۱.

۲. همان، ص ۲۱۶.

۳. رضا مؤدب؛ مبانی تفسیر قرآن؛ ص ۲۴.

نویسنده کتاب باز خوانی مبانی تفسیر قرآن مبانی را قضایایی می‌داند که اثبات و نفی آنها در چگونگی تفسیر مؤثر است.^۱

نویسنده ترمینولوژی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن مبانی را همان پیش‌فرض‌های اعتقادی یا علمی می‌داند و بی‌آنکه جایگاه مبانی در تفسیر قرآن یا تأثیرگذاری مبانی در تفسیر را بیان کند، در یک تعریف دوری از مبانی می‌نویسد: «مبانی تفسیر قرآن به آن دسته از پیش‌فرض‌ها و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آنها، به تفسیر قرآن می‌پردازد؛ به عبارت دیگر هر مفسری ناگزیر است مبنای خود را در مورد عناصر اساسی دخیل در فرایند تفسیر قرآن روشن سازد»^۲.

نویسندگان کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن نیز اصول را متفاوت از مبانی دیده و با تعریف هر یک از مبانی و اصول، جدایی مفهومی آن دو را فریاد می‌کنند. این گروه در تعریف مبانی می‌نویسند: «در مبانی تفسیر، از اصول بنیادینی سخن گفته می‌شود که هر نوع موضع‌گیری در خصوص آنها، موجودیت تفسیر یا قواعد روش تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد»^۳.

هم ایشان در تعریف اصول می‌گویند: «مقصود از اصول تفسیر در این نوشتار، اموری است که تفسیر صحیح آیات قرآن بر آن مبتنی است و بدون شناخت آن امور و رعایت آنها، تفسیر صحیح سامان نمی‌یابد»^۴.

۱. محمدرضا صفوی؛ بازخوانی مبانی تفسیر قرآن؛ ص ۳۸.

۲. محمدرضا شاکر؛ «ترمینولوژی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن»؛ مقالات و بررسی‌ها؛ مقاله هشت، دوره ۷۲، ص ۱۴۰.

۳. علی‌اکبر بابایی و دیگران؛ روش‌شناسی تفسیر قرآن؛ ص ۳.

۴. همان، ص ۶۰.

این گروه دو تعریف متفاوت از مبانی و اصول دارند و مبانی را متفاوت از اصول جلوه می‌دهند؛ اما در واقع مبانی را همان اصول و اصول را همان مبانی می‌شناسند. ایشان در تعریف نخست، مبانی را اصول بنیادین خوانده، موجودیت تفسیر، قواعد و شرایط تفسیر را به اصول پیوند می‌دهند و هرگونه موضع‌گیری در مورد اصول را به موجودیت تفسیر، قواعد و شرایط تفسیر سرایت می‌دهند و در تعریف دوم، اصول را اموری می‌خوانند که مبنای درستی و نادرستی تفسیر هستند.

بنابراین در هر صورت نویسندگان محترم کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن مبانی را همان اصول می‌شناسند و اصول را همان مبانی؛ هرچند اصول در تعریف نخست را متفاوت از اصول در تعریف دوم می‌شناسند.

دوم آنکه نویسندگان محترم در تعریف اصول تفسیر، معانی لغوی تفسیر را مدنظر قرار نداده‌اند و اصل را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که هیچ ارتباطی با معنای لغوی اصل نمی‌یابد؛ در صورتی که در مقام اصطلاح‌سازی توجه به معنای لغوی ضروری می‌نماید.

سوم آنکه اصول تفسیر صحیح را تعریف می‌کنند، نه اصول مطلق تفسیر را. چهارم آنکه اگر مبانی تفسیر، تنها در موجودیت تفسیر تأثیرگذار نیست و به مباحث زیرمجموعه تفسیر نیز سرایت می‌کند، به کدامین دلیل اصول تفسیر، تنها به تفسیر صحیح محدود شود و در زیرمجموعه تفسیر چون قواعد صحیح تفسیر، شرایط تفسیر صحیح و... جاری نگردد.

تعریف مختار

مبانی تفسیر مجموعه باورهایی است که بنیان تفسیر قرآن را تشکیل داده و

تفسیر قرآن با توجه به آن باورها شکل گرفته است؛ به گونه‌ای که نبود باورهای یادشده، شکل‌گیری تفسیر را ناممکن می‌کند.

بر این اساس مبانی تفسیر قرآن به قرآن به باورهایی گفته می‌شود که شکل‌گیری تفسیر قرآن به قرآن منوط به آنهاست و با نبود آنها اصل تفسیر قرآن به قرآن شکل نخواهد گرفت.

مبانی یادشده اعم از آنکه در مورد تفسیر باشد یا ناظر به یکی از روش‌های تفسیری چون تفسیر قرآن به قرآن باشد، ویژگی‌های خاصی دارد که تنها با وجود آنها می‌توان مدعی مبنابودن یک باور شد:

الف) یکی از ویژگی‌های اصلی مبانی تفسیر قرآن به قرآن، کلی‌بودن آنهاست.

ب) مبانی تفسیر قرآن به قرآن در مورد آیاتی که هنوز در قالب تفسیر قرار نگرفته و به شکل متن به متن تفسیر نشده، کمک‌کننده است و مفسر را بر تفسیر قرآن به قرآن توانا می‌کند.

ج) اعتبار و حجیت تفسیر قرآن به قرآن به مبانی تفسیر پیوند خورده و مبانی، خاستگاه اعتبار تفسیر شناخته می‌شود.

د) صاحبان مبانی در تفسیر خویش از آیات وحی مختارند و آنان که مبانی ایشان را بر نمی‌تابند، حق نکوهش و سرزنش ایشان را ندارند؛ برای نمونه منکر تفسیر‌پذیری آیات قرآن حق اعتراض و مذمت مفسر معتقد به تفسیر‌پذیری آیات را ندارد و نمی‌تواند او را به جهت تفسیر آیات نکوهش کند.

بر اساس تعریف مبانی و با فرض اینکه اصل را چیزی تعریف کنیم که وجود دیگری متوقف بر وجود آن است یا مانند فخر رازی اصل را محتاج‌الیه معنا کنیم، در این صورت مبانی و اصول برابر معنایی خواهند بود.

فصل دوم

اصطلاح‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن

تفسیر قرآن به قرآن یکی از روش‌های تفسیری قرآن است که تفسیرگر قرآن از آیات وحی برای تفسیر آیات قرآن سود می‌برد و نگاه برون‌قرآنی را در تفسیر قرآن دخالت نمی‌دهد. ابن تیمیه تفسیر یک آیه به ظاهر آیه دیگر و چشم‌پوشی از ظاهر آیه دیگر را تفسیر قرآن به قرآن خوانده و مسلمانان را بر جواز این روش تفسیری متفق معرفی می‌کند:

وَيَجُوزُ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ أَنْ تُفَسَّرَ إِحْدَى الْآيَتَيْنِ بِظَاهِرِ الْأُخْرَى
وَيُضْرَفَ الْكَلَامُ عَنْ ظَاهِرِهِ؛ إِذْ لَا مَحْدُورَ فِي ذَلِكَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ
السُّنَّةِ وَإِنْ سُمِّيَ تَأْوِيلًا وَضُرْفًا عَنِ الظَّاهِرِ فَذَلِكَ لِذِلَالَةِ الْقُرْآنِ عَلَيْهِ
وَلِمُوَافَقَةِ السُّنَّةِ وَالسَّلَفِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ؛ لَيْسَ تَفْسِيرًا لَهُ
بِالرَّأْيِ. وَالْمَحْدُورُ إِنَّمَا هُوَ ضُرْفُ الْقُرْآنِ عَنِ فَحْوَاهُ بِغَيْرِ دَلَالَةٍ مِنَ اللَّهِ
وَرَسُولِهِ وَالسَّابِقِينَ كَمَا تَقَدَّمَ.^۱

زرکشی تفسیر قرآن به قرآن را بهترین روش تفسیری شناخته، آیات مفصل قرآن را تفسیرگر آیات مجمل و آیات مبسوط و مشروح قرآن را مفسر آیات

۱. ابن تیمیه؛ مجموعه الفتاوی؛ ج ۶، ص ۲۱.

مختصر قرآن می‌خواند. ابن‌کثیر نیز روش تفسیر قرآن به قرآن را مقدم بر روش‌های دیگر می‌خواند.

ذهبی روش تفسیر قرآن به قرآن را تفسیر قرآن به کمک آیات وحی می‌داند و شماری از آیات را مفسر گروهی دیگر می‌خواند؛ او یکی از مصادر تفسیر در عصر صحابه را آیات قرآن شناخته، بر این باور است که آیات قرآن ایجاز و اطناب، اجمال و تبیین، اطلاق و تقیید و عموم و خصوص دارد. آیاتی که در موردی موجز آمده است، در مورد دیگری بسط داده شده و آیاتی که در موردی مجمل آمده، در موردی دیگر بیان شده است و آیاتی که مطلق آمده، در جایی دیگر مقید شده و آنچه عام است، تخصیص می‌خورد.

بر پایه این باور، ذهبی می‌گوید: بنابراین در تفسیر آیات قرآن نخست باید تمام آیات را مدنظر داشت و آیات هم‌موضوع را در یک مجموعه قرار داد و آیات را در برابر یکدیگر گذاشت، آن‌گاه برخی از آیات را به گروهی دیگر تفسیر کرد. بر این اساس از تفصیل، موجز قرآن را شناخت از مبین در تفسیر مجملات سود گرفت، مطلق را حمل بر مقید کرد و عام را بر خاص حمل نمود. با این نگاه، ذهبی تفسیر موجز به تفصیل، حمل مجمل بر مبین، حمل مطلق بر مقید، حمل عام بر خاص، جمع میان آیاتی که توهم ناسازگاری آنها می‌رود، حمل برخی قرائات بر غیر آنها، حمل متشابهات بر محکمات را از تفسیر قرآن به قرآن می‌داند.^۱ نویسنده دیگری از تفسیر برخی آیات با شماری دیگر می‌گوید؛ ولی تصریح دارد که بسیاری آیات قرآن مفسر برخی دیگر هستند، نه تمامی آیات.^۲

۱. محمدحسین ذهبی؛ التفسیر والمفسرون؛ ج ۱، ص ۲۸-۲۹.

۲. محمداسماعیل ابراهیم؛ القرآن واعجازه العلی؛ ص ۳۳.

پیشینه تفسیر قرآن به قرآن

تفسیر قرآن به قرآن پیشینه‌ای بس بلند دارد. پیامبر اسلام ۹ نخستین شخصیتی است که آیات قرآن را به روش تفسیر قرآن به قرآن تفسیر کرده و مسلمانان را به فهم و درک معارف و مفاهیم بلند قرآن رهنمون می‌کند؛ برای نمونه پیامبر ۹ یکی از دو آیه ذیل را مفسر و دیگری را مفسر می‌شناسد:

«الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»^۱

کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند، آنان راست ایمنی و ایشان راه‌یافتگان‌اند».

«إِنَّ الشُّرُكَاءَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»^۲ همانا شرک ظلمی بزرگ است».

زمانی که آیه نخست فرود آمد، شماری از مسلمانان که خویشتن را از شناخت و درک آیه ناتوان می‌دیدند، خدمت پیامبر ۹ رسیدند و گفتند: اگر مراد از واژه «ظلم» ستم و جور است، همه ما ظالم و سزاوار عذاب هستیم. رسول خدا ۹ در پاسخ این گروه که از فهم و تفسیر آیه ناتوان می‌نمودند، از روش تفسیر قرآن به قرآن سود برد و آیه دوم را مفسر آیه نخست معرفی می‌کرد. به باور پیامبر ۹ مراد از شرک در آیه نخست - به قرینه آیه دوم - همان ظلم است.^۳

چنان‌که هم ایشان «مقتسمین» و «عضین» در آیات ذیل با روش تفسیر قرآن به قرآن به یهود و نصارا و پذیرش برخی آیات و انکار شماری دیگر

۱. انعام: ۸۲.

۲. لقمان: ۱۳.

۳. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۴، ص ۱۹۶.

«وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا»^۱ و کسانی که از خدا و پیامبر ۹ اطاعت کنند، در زمره کسانی خواهند بود که خدا ایشان را گرامی داشته، [یعنی] با پیامبران و راستان و شهیدان و شایستگان اند و آنان چه نیکو همدمانند».

امام ۷ آیه دوم از آیات یادشده را مفسر آیه نخست و آیه چهارم را مفسر آیه سوم می خواند.^۲

امام باقر ۷ نیز میان دو آیه ذیل ارتباط دیده و آیه دوم را مفسر آیه نخست معرفی می کند:

«فَاضْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا»^۳ پس صبر کن، صبری نیکو».

«قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۴ گفت من شکایت غم و اندوه خود را پیش خدا می برم و از [عنایت] خدا چیزی می دانم که شما نمی دانید».

در نگاه امام باقر ۷ آیه دوم مفسر آیه نخست است و مراد از صبر در آیه نخست را به شکایت نبردن نزد مردم تفسیر می کند.^۵

۱. نساء: ۶۹.

۲. شیخ صدوق؛ معانی الاخبار؛ ص ۳۶. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۲۴، ص ۱۰. امام عسکری ۷؛ تفسیر منسوب به الامام العسکری ۷؛ ص ۴۸. ملا محسن فیض کاشانی؛ التفسیر الصافی؛ ج ۱، ص ۸۷.

۳. معارج: ۵.

۴. یوسف: ۸۶.

۵. محمد اسکافی؛ التمهیص؛ ص ۶۳. میرزا حسین نوری طبرسی؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۲، ص ۶۹. سید بن طاووس؛ سعد السعود؛ ص ۱۲۰. محمد عیاشی؛ تفسیر العیاشی؛ ج ۲، ص ۱۸۸.

تفسیر می کنند. پیامبر ۹ فرمود: مراد از مقتسمین، یهود و نصاری هستند و مراد از عظیمین، پذیرش برخی از آیات و انکار برخی دیگر است:^۱

«الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ وَ رَبِّكَ لَنْسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»^۲ همان گونه که عذاب را بر قسمت کنندگان نازل کردیم؛ همانان که قرآن را جزء جزء کردند [به برخی از آن عمل کردند و بعضی را رها نمودند]، پس سوگند به پروردگارت که از همه آنان خواهیم پرسید».

پس از رحلت پیامبر ۹، امام علی ۷، اهل بیت ۳، عبد الله بن مسعود، ابی بن کعب و زید بن ثابت^۳ روش تفسیر قرآن به قرآن را دنبال کردند و برخی آیات را به کمک شماری دیگر تفسیر می نمودند؛ برای نمونه امام علی ۷ از دو آیه از آیات ذیل برای تفسیر دو آیه دیگر سود برد:

«ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَ فِيهِ يُعْصِرُونَ»^۴ آن گاه پس از آن، سالی فرا می رسد که به مردم در آن [سال] باران می رسد و در آن آب میوه می گیرند».

«وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا»^۵ و از ابرهای مترکم، آبی ریزان فرود آوردیم».

«صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ»^۶ راه آنهایی

که برخوردارشان کرده ای؛ همانان که نه درخور خشم اند و نه گمگشتگان».

۱. همان، ص ۲۶۸.

۲. حجر: ۹۰-۹۲.

۳. ابوحنبل اندلسی؛ تفسیر البحر المحیط؛ ج ۱، ص ۱۱۸.

۴. یوسف: ۴۹.

۵. نباء: ۱۴.

۶. فاتحه: ۷.

این گروه برای آموزش تفسیر و توانمند کردن مسلمانان، سه مدرسه تفسیری ذیل را پایه گذاری کردند:

مدرسه مکه: در این مدرسه ابن عباس در صدر قرار داشت و افرادی چون سعید بن جبیر، مجاهد، عکرمه و طاووس بن کیسان تفسیر آیات قرآن و روش های تفسیر را از وی می آموختند.

مدرسه مدینه: در مدرسه مدینه ابی بن کعب تفسیر آیات و آموزش علاقه مندان به تفسیر قرآن را بر عهده داشت و کسانی مانند زید بن اسلم، ابوالعالیه و محمد بن کعب قرظی در این مدرسه، تفسیر آیات را فرا گرفتند.

مدرسه عراق: امام علی 7 در این مدرسه تفسیرگر آیات بود و ابن مسعود پس از آن حضرت به تفسیر آیات می پرداخت. علقمه، اسود بن یزید، حسن بصری و قتاده از شاگردان این مدرسه بودند.

پس از عصر صحابه و تابعین، تفسیر قرآن به قرآن به شدت مورد استقبال تفسیرنویسان قرار گرفت و مفسران بسیاری با این شیوه تفسیری، آیات قرآن را تفسیر کردند. شریف رضی در کتاب گرانسنگ حقائق التأویل فی متشابه التزیل، آیات متشابه قرآن را به کمک آیات محکم قرآن تفسیر می کرد. شیخ طوسی در تفسیر ارزشمند التبیان فی علوم القرآن در تفسیر برخی آیات، از شماری دیگر سود می برد. مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع البیان شماری از آیات را مفسر تعدادی دیگر قرار می داد و... .

روش تفسیر قرآن به قرآن نه تنها از سوی تفسیرگران امامیه، بلکه از سوی تمامی مفسران قرآن با هر مذهب و مکتب فکری استقبال شد و مفسرانی چند در عنوان اثرشان روش تفسیری خویش را نشان دادند. برای نمونه ابراهیم بن محمد بن اسماعیل بن صلاح الامیر الصنعانی تفسیر خویش از آیات قرآن را

مفاتیح الرضوان فی تفسیر القرآن بالقرآن نام نهاد^۱ و ابراهیم بن محمد بن اسماعیل حمزی هاشمی از مفسران زیدیه، نام اثر تفسیری خویش را فتح الرحمن فی تفسیر القرآن بالقرآن گذاشت.^۲

در برابر گروه یادشده، برخی به شدت موضع گیری کردند و از پذیرش تفسیر قرآن به قرآن به عنوان یکی از روش های تفسیری یا تنها روش تفسیری درست قرآن طفره می روند و تنها راه دستیابی به مراد خداوند را بهره گیری از روایات می دانند. افراطیون این جماعت، اصل این روش را درخور تأمل دانسته، فهم آیات را بدون روایات ناممکن معرفی می کنند و میانه روها تفسیر قرآن به قرآن را به عنوان یکی از روش های تفسیری باور دارند و از پذیرش این روش به عنوان تنها روش درست تفسیر آیات سر باز می زنند. در نگاه این گروه، طرفداران تفسیر قرآن به قرآن به عنوان تنها روش درست تفسیر آیات قرآن به صورت زبانی از اعتبار و جایگاه روایات به خصوص حدیث تقلین دفاع می کنند؛ اما عملاً برای روایات - در تفسیر آیات - هیچ نقشی قایل نیستند و با جداسازی عترت از قرآن، زمینه گمراهی امت را فراهم می کنند.

گرایش های تفسیر قرآن به قرآن

طرفداران تفسیر قرآن به قرآن در یک دسته بندی کلی به سه گروه با سه گرایش متفاوت تقسیم می شوند:

گروه نخست:

آنان که تفسیر قرآن به قرآن را به عنوان یکی از روش های تفسیر قرآن

۱. عمر کحاله؛ معجم المؤلفین؛ ج ۱، ص ۸۶.

۲. خیرالدین زرکلی؛ الاعلام؛ ج ۱، ص ۶۹.

باشد، در این صورت قرآن معیار درستی و نادرستی قرار نخواهد گرفت.^۱

گونه‌های مختلف تفسیر قرآن به قرآن

در تفسیر قرآن به قرآن ارتباط میان آیات چه در قالب روابط لفظی و چه در قالب روابط معنوی به شکل‌ها و گونه‌های مختلفی بروز و ظهور می‌یابد که تفسیر مجملات به مبینات، عام به خاص، مطلقات به مقیدات و متشابهات به محکّمات از مهم‌ترین آنها شناخته می‌شود؛ هرچند در برخی موارد نیز از قرائت در تفسیر آیات قرآن سود برده می‌شود.

تبیین مجملات به مبینات

در میان آیات وحی، شماری از آیات، مجمل و تعدادی دیگر مبین آمده است. در این گونه از آیات، مفسران از شیوه تفسیر قرآن به قرآن سود برده و آیات مجمل را به آیات مبین تفسیر می‌کنند. برای نمونه در آیه شریفه ذیل واژه «کلمات» مجمل آمده و روشن نیست که آدم چه کلماتی از خداوند آموخته است.

«فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»^۲ سپس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت نمود و [خدا] بر او ببخشد؛ آری، او [ست که] توبه‌پذیرِ مهربان است».

مفسران قرآن برای تفسیر آیه یادشده از آیه شریفه ذیل سود برده و آیه دوم را مبین آیه نخست معرفی می‌کنند.

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱، ص ۶.

۲. بقره: ۳۷.

شناخته و مدعی هم‌سطحی این روش تفسیری با روش‌های تفسیری دیگر هستند. در نظرگاه این گروه، برای تفسیر آیات وحی در مرحله نخست باید سراغ آیات رفت و در مرحله دوم از روایات، عقل و... در تفسیر آیات بهره گرفت. طبری، ابن تیمیه، شیخ طوسی، مرحوم طبرسی و شمار دیگری از مفسران اهل سنت و شیعه در این گروه قرار می‌گیرند.

گروه دوم:

تفسیرگران و مفسرانی که اعتبار و ارزش بیشتری برای تفسیر قرآن به قرآن باور دارند و بر خلاف گروه نخست، تنها روایات متواتر را مفسر آیات می‌دانند و از پذیرش هر روایتی به عنوان مفسر آیات قرآن سر باز می‌زنند.

گروه سوم:

آنان که تفسیر قرآن به قرآن را تنها روش درست تفسیری دانسته و در تفسیر آیات وحی خود را نیازمند هیچ منبع دیگری جز قرآن نمی‌بینند؛ برای نمونه علامه طباطبایی روش تفسیر قرآن به قرآن را برای رسیدن به مراد خداوند کافی می‌شناسد و در تفسیر آیات وحی، هیچ نیازی به روش‌های تفسیری دیگر نمی‌بیند. ایشان برای اثبات مدعای خویش دو دلیل عرضه می‌کند: دلیل نخست صفات قرآن است؛ صفاتی چون تبیان، هدایت، موعظه و... اگر قرآن تبیان هر چیزی است، بنابراین تبیان خود نیز خواهد بود و در رساندن مراد خود به مخاطب نیازمند هیچ منبع بیرونی و غیرقرآنی نخواهد بود. دلیل دوم ایشان معیاربودن قرآن برای احراز درستی و نادرستی روایات است. قرآن بر اساس روایات، معیار درستی و نادرستی روایات معرفی شده است؛ بنابراین اگر قرآن در رساندن مقصود خود به مخاطب ناتوان باشد و نیازمند منبع بیرونی مثلاً روایات

«قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۱
گفتند پروردگارا! ما بر خویشتن ستم کردیم و اگر بر ما نبخشایی و به ما رحم نکنی، بی گمان از زیانکاران خواهیم بود.»
برای نمونه زمخشری از تفسیرگران معتزله می نویسد: «اگر بگویی آن کلمات چیست، می گویم آن کلمات آیه شریفه "رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا" است.»^۲

تفسیر عام به خاص

«وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَيَّضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»^۳ و کسانی از شما که می میرند و همسرانی بر جای می گذارند، [همسران] چهار ماه و ده روز انتظار می برند؛ پس هر گاه عده خود را به پایان رساندند، در آنچه آنان به نحو پسندیده درباره خود انجام دهند، گناهی بر شما نیست و خداوند به آنچه انجام می دهید، آگاه است.»

«وَاللَّائِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَجِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِن أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا»^۴ و آن زنانی که از خون دیدن [ماهان] نومیدند، اگر شک دارید [که خون می بینند یا نه؟] عده آنان سه ماه است و [دخترانی] که [هنوز] خون ندیده اند [نیز عده آنان سه ماه است] و زنان آبستن مدتشان این است که

۱. اعراف: ۲۳.

۲. محمود بن عمر زمخشری؛ الکشاف؛ ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. بقره: ۲۳۴.

۴. طلاق: ۴.

وضع حمل کنند، و هرکس از خدا پروا دارد، [خدا] برای او در کارش تسهیلی فراهم کند.».

تفسیرگران قرآن آیه نخست را که درباره عده وفات است، عام می دانند و در تفسیر آن از آیه شریفه دوم بهره می گیرند.

نمونه دوم

«وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَغَبْتُمْكُمْ وَ لَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَغَبْتُمْكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ اللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَ يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»^۱ و با زنان مشرک ازدواج نکنید تا ایمان بیاورند. قطعاً کنیز باایمان بهتر از زن مشرک است؛ هرچند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد و به مردان مشرک زن ندهید تا ایمان بیاورند. قطعاً برده باایمان بهتر از مرد آزاد مشرک است؛ هرچند شما را به شگفت آورد. آنان [شما را] به سوی آتش فرا می خوانند و خدا به فرمان خود، [شما را] به سوی بهشت و آمرزش می خواند و آیات خود را برای مردم می افروزد؛ باشد که متذکر شوند.»

«الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَ لَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۲ امروز چیزهای پاکیزه برای شما حلال شده و طعام کسانی که اهل کتاب اند، برای شما حلال و طعام شما برای آنان حلال است، و [بر شما حلال است ازدواج با] زنان پاکدامن

۱. بقره: ۲۲۱.

۲. مانده: ۵.

و نعمت خود را بر شما تمام کردم و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم و هر کس دچار گرسنگی شود، بی آنکه به گناه متمایل باشد [اگر از آنچه منع شده است، بخورد]، بی گمان خدا آمرزنده مهربان است.»

«قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلَ لَيْعٍ اللَّهُ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۱ بگو در آنچه به من وحی شده است، بر خورنده‌ای که آن را می‌خورد، هیچ حرامی نمی‌یابم؛ مگر آنکه مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک باشد که اینها همه پلیدند؛ یا [قربانی‌ای که] از روی نافرمانی، [به هنگام ذبح] نام غیر خدا بر آن برده شده باشد. پس کسی که بدون سرکشی و زیاده‌خواهی [به خوردن آنها] ناچار گردد، قطعاً پروردگار تو آمرزنده مهربان است.»

مفسران قرآن رابطه دو آیه یادشده را مطلق و مقید دیده، آیه نخست را مطلق می‌دانند و واژه «الدم» را مطلق خون بیرون از بدن مذبوح یا داخل بدن مذبوح شناخته، برای تفسیر آن از آیه دوم که «دم» را مقید به مسفوح کرده، سود می‌برند. زمخشری مراد از «دم» را خون فصد می‌داند؛ یعنی خونی که با شکافتن بدن حیوان کشیده می‌شود.^۲

تفسیر متشابه به محکم

بسیاری از مفسران قرآن متشابهات را درخور تفسیر می‌دانند و اختصاص تفسیر متشابهات به پیامبر ۹ و اهل بیت : را باور ندارند. در نگاه این گروه،

از مسلمان، و زنان پاکدامن از کسانی که پیش از شما کتاب [آسمانی] به آنان داده شده؛ به شرط آنکه مهرهایشان را به ایشان بدهید؛ درحالی که خود پاکدامن باشید، نه زناکار و نه آنکه زنان را در پنهانی دوست خود بگیرید و هرکس در ایمان خود شک کند، قطعاً عملش تباه شده و در آخرت از زیانکاران است.»

مفسران قرآن آیه نخست را عام و نهی از ازدواج با زنان مشرک می‌دانند و به کمک آیه دوم که خاص است، آیه اول را تفسیر می‌کنند.

تفسیر مطلق به مقید

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَيْعٍ اللَّهُ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُؤَفَّقَةُ وَ الْمُنْتَرِدَةُ وَ التَّطْيِبَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُيْعَ عَلَى النَّسَبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسِقُّ الْيَوْمِ يَسُسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ احْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِنِّمَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۱

بر شما حرام شده است مردار و خون و گوشت خوک و آنچه به نام غیر خدا کشته شده باشد و [حیوان حلال گوشت] خفه شده و به چوب مرده و از بلندی افتاده و به ضرب شاخ مرده و آنچه درنده از آن خورده باشد؛ مگر آنچه را [که زنده دریافته و خود] سر ببرید و [همچنین] آنچه برای بتان سر بریده شده و [نیز] قسمت کردن شما [چیزی را] باتیرهای قرعه؛ این [کارها همه] نافرمانی [خدا] است. امروز کسانی که کفر ورزیده‌اند، از [کارشکنی در] دین شما ناامید شده‌اند. پس، از ایشان نترسید و از من بترسید. امروز دین شما را برایتان کامل

۱. انعام: ۱۴۵.

۲. محمود بن عمر زمخشری؛ الکشاف؛ ج ۱، ص ۶۰۳.

۱. مانده: ۳.

برای نمونه تفسیر آیات شریفه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۱ در آن روز چهره‌هایی شاداب‌اند و به سوی پروردگار خود می‌نگرند».

«وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا»^۲ و چون بخواهیم شهری را هلاک کنیم، خوش‌گذرانانش را و می‌داریم تا در آن به انحراف [و فساد] بپردازند و در نتیجه عذاب بر آن [شهر] لازم گردد؛ پس آن را [یکسره] زیر و زیر کنیم.

نتیجه

با توجه به اصطلاح‌شناسی مبانی و اصطلاح‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن، مراد از عنوان «مبانی تفسیر قرآن به قرآن» مجموعه‌باورهایی است که در شکل‌گیری تفسیر متن به متن تأثیرگذار است و با نبود آنها، اصل تفسیر قرآن به قرآن شکل نخواهد گرفت.

بر این اساس از آن جهت که مبانی تفسیر قرآن به قرآن بسیار کلی است و مبانی هستی‌شناختی، فلسفی، کلامی و... را در بر می‌گیرد و در یک نوشته با حجم خاص نمی‌گنجد، در این نوشتار، تنها مبانی قرآنی تفسیر قرآن به قرآن بحث و بررسی می‌شود و از بحث در مورد مبانی کلامی و فلسفی و هستی‌شناختی تفسیر قرآن به قرآن پرهیز می‌شود.

مبانی تفسیر قرآن به قرآن

این گروه از مبانی به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌شود:

۱. قیامت: ۲۲-۲۳.

۲. اسرا: ۱۶.

برای تفسیر متشابهات باید از محکمت سود برد. علامه طباطبایی نویسنده تفسیر گرانسنگ المیزان برخی آیات وحی را مفسر شماری دیگر دانسته، مفسر متشابهات قرآن را محکمت آن می‌خواند. برای نمونه سه آیه ذیل را در شمار محکمت و متشابهات قرار می‌دهد:

«إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۱ و به سوی پروردگار خود می‌نگرند».

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۲ چیزی مانند او نیست و او شنوای

بیناست».

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^۳ چشم‌ها او را

در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را در می‌یابد و او لطیف آگاه است».

به باور علامه طباطبایی آیه نخست در شمار متشابهات قرار می‌گیرد و آیه دوم و سوم که از محکمت قرآن خوانده می‌شوند، مفسر آیه نخست هستند. مراد از «نظر» در آیه نخست، رؤیت بصری نیست؛ بلکه رؤیت قلبی است:

أن المراد بها نظرة ورؤية من غير سنخ رؤية البصر الحسى وقد قال تعالى «ما كذب الفؤاد ما رأى» (النجم: ۱۱) أفتمارونه على ما يرى إلى أن قال: لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (النجم: ۱۸) فأثبت للقلب رؤية تخصه وليس هو الفكر فإن الفكر إنما يتعلق بالتصديق والمركب الذهني والرؤية إنما تتعلق بالمفرد العيني فيتبين بذلك أنه توجه من القلب ليست بالحسية المادية ولا بالعقلية الذهنية والامر على هذه الوتيرة فى سائر المتشابهات.^۴

۱. قیامت: ۲۳.

۲. شوری: ۱۱.

۳. انعام: ۱۰۳.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۴۳-۴۴.

دسته نخست باورهایی که میان تمامی روش‌های تفسیری مشترک‌اند و به یک روش تفسیری خاص اختصاص ندارد؛ برای نمونه فهم‌پذیری قرآن، باوری است که با اعتقاد به آن، تمامی روش‌های تفسیری امکان‌پذیر است و با نفی آن هیچ‌یک از روش‌های تفسیری را نمی‌توان اجرا کرد؛ چنان‌که تفسیرپذیری قرآن نیز در شمار مبانی عام قرار می‌گیرد. با اعتقاد به آن، تفسیر ناممکن می‌شود و با پذیرش آن، امکان تفسیر فراهم می‌گردد.

دسته دوم باورهایی است که خاص یک روش تفسیری است و در روش‌های تفسیری دیگر مبنا شناخته نمی‌شود؛ برای نمونه پیوستگی آیات قرآن مبنای تفسیر قرآن به قرآن است؛ اما مبنای روش‌های تفسیری دیگر نیست. روش تفسیر قرآن به روایت با فرض اعتقادنداشتن مفسر به ارتباط میان آیات نیز امکان‌پذیر است؛ اما روش تفسیر قرآن به قرآن با فرض پیوستگی‌نداشتن امکان‌پذیر نیست.

بر اساس دسته‌بندی یادشده، مبانی عام تفسیر قرآن به قرآن در بخش دوم آورده می‌شود و مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن در بخش سوم بحث و بررسی خواهد شد.

بخش دوم

مبانی عام تفسیر قرآن به قرآن

تمامی روش‌های تفسیر قرآن بر باورهای خاصی استوار شده که با وجود آنها تفسیر در هر قالب و شکلی امکان‌پذیر است و با نبود آنها اجرای روش‌های تفسیر امکان‌پذیر نیست. این باورها که در بنیان‌سازی هر شکلی از تفسیر اثرگذار است و به عنوان پیش‌فرض‌های روش‌های تفسیری شناخته می‌شود، «مبانی عام» نامیده می‌شود.

در این بخش هر یک از مبانی عام تفسیر قرآن به قرآن را در فصلی مستقل بحث و بررسی خواهیم کرد و عمومیت کلی یا جزئی هر مبنا را به سنجش و ارزیابی خواهیم نشست.

فصل اول

کاشفیت فهم و تفسیر از کلام خدا

یکی از باورهای قرآنی که می‌تواند به عنوان مبنای عام روش تفسیر قرآن به قرآن شناخته شود، کاشفیت فهم و تفسیر است. آنان که فهم و تفسیر را کشف می‌خوانند و بر کاشفیت فهم و تفسیر تأکید دارند، به سختی از تفسیر قرآن به قرآن دفاع می‌کنند و این روش تفسیری را بهترین روش تفسیر آیات قرآن معرفی می‌کنند و کسانی که فهم و تفسیر را کشف نمی‌دانند و از تولیدی بودن فهم و تفسیر دفاع می‌کنند و مفسر را ناگزیر از ساخت معنا برای متن می‌دانند، به صورت جدی با تفسیر قرآن به قرآن مخالفت می‌کنند.

کاشفیت فهم و تفسیر نه تنها در روش تفسیر متن به متن، بلکه در تمامی روش‌های تفسیری به عنوان یک پیش‌فرض اساسی شناخته می‌شود. مفسران قرآن با هر روشی که آیات قرآن را تفسیر کنند، یک پیش‌فرض اصلی دارند که همانا کاشفیت فهم و تفسیر است. البته ممکن است برخی مفسران را به تولید و ساخت مراد متهم کرد؛ اما پرواضح است که این گروه از مفسران به هیچ روی این اتهام را باور ندارند و تفسیر خویش از آیات را کشف می‌شناسند؛ برای نمونه بسیاری تفسیر به رأی قرآن را تولید و ساخت مراد مفسر می‌دانند؛ اما هیچ یک

از کسانی که آیات قرآن را تفسیر به رأی می‌کنند و به تفسیر به رأی متهم‌اند، تفسیر را ساخت مراد خویش نمی‌دانند؛ بلکه تفسیر را کشف مراد می‌دانند و خود را کاشف معرفی می‌کنند.

اما از آن جهت که در تعریف فهم و تفسیر، نظریات گوناگونی وجود دارد و نمی‌توان تمامی مفسران را معتقد به کاشفیت فهم و تفسیر معرفی کرد یا همگان را مخالف کاشفیت نشان داد و در نتیجه کاشفیت را به صورت مطلق مبنا معرفی کرد یا به صورت کلی، منکر مبنابودن کاشفیت فهم و تفسیر شد، ناگزیر از طرح اولاً دیدگاه‌های جدید در مورد فهم و تفسیر، ثانیاً بیان آرای مفسران در تعریف فهم و تفسیر و ثالثاً مقایسه دیدگاه‌ها با یکدیگر هستیم.

فهم و تفسیر در هرمنوتیک

فهم و تفسیر در دانش‌های زبانی و به‌ویژه هرمنوتیک جایگاه بسیار والایی یافته و تمامی هرمنوتیست‌ها فهم را در کانون هرمنوتیک خویش قرار داده‌اند. شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) هرمنوتیک را علم فهم زبانی و متکفل تبیین شرایط فهم می‌بیند. دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱م) هرمنوتیک را موظف به تبیین جریان ذهنی فهم و فهم را قوه‌ای در انسان می‌شناسد که از طریق آن زندگی با زندگی روبرو می‌شود. هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) کاوش فلسفی در خصوص خصلت و شرایط لازم برای هرگونه فهم را دنبال می‌کند. او فهم را به معنای «understandink» نمی‌داند؛ بلکه قدرت درک امکان‌های خود شخص برای هستی می‌بیند. فهم، حالت یا جزء جدایی‌ناپذیر دازاین «هستی - در - جهان» است. فهم با وجود آدمی هم‌ریشه و هم‌پیوند است، در هر عمل تأویل حضور دارد و اساس هر تأویل نیز شناخته می‌شود. بدین ترتیب فهم به لحاظ

هستی‌شناختی، بنیادی و مقدم بر هر فعل وجود است. فهم، عمل ذهنی نیست؛ بلکه عمل هستی‌شناختی است؛ از همین رو فهم، اساس زبان و تأویل است و تأویل عبارت است از صراحت‌بخشیدن به فهم.^۱

گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲م) نیز مسئله اصلی هرمنوتیک را پاسخ به چگونگی رخداد فهم می‌داند. او مانند هایدگر، فهم را فعلی تاریخی و در ارتباط با زمان حال می‌داند و امکان فهم، بیرون از تاریخ را باور ندارد. مفسر فهم امروزی دارد و نمی‌تواند و نباید خود را از این فهم جدا کند و از متن، فهم دیروزی داشته باشد.^۲ گادامر فهم و تأویل را در نهایت یک چیز می‌داند و فرایند فهم را فرایندی زبانی و تأویلی نشان می‌دهد: «ما تشخیص اهمیت نظام‌مند سرشت زبانی گفتگو در هر شکلی از فهم را مدیون رمانتیسم آلمانی هستیم؛ این آیین به ما آموخته است که فهم و تأویل در نهایت یک چیز هستند».^۳

هرش (۱۹۲۸) به شدت مخالف نظریه هایدگر و گادامر در بحث فهم و تفسیر است. او موضوع دو کارکرد فهم و تفسیر را معنای لغوی جمله‌ها و واژگان می‌داند. واژه «فهم» را برای «مهارت فهمی» و اصطلاح «تفسیر» را برای «مهارت تشریحی» به کار می‌برد. در مهارت فهمی، مفسر به ساختن معنای متن بر حسب خود متن اشاره می‌کند^۴ و هدف او شناخت شالوده معنایی متن بر اساس اصطلاحات و واژگان و راهنمای معنایی خود متن است؛ گونه‌ای تفسیر متن به متن.^۵ در مهارت تشریحی، تفسیرگر آنچه را فهمیده و دریافته، شرح، توضیح و

۱. ریچارد پالمر؛ علم هرمنوتیک؛ ص ۱۴۵.

۲. همان، ص ۵۲.

۳. نیچه و دیگران؛ هرمنوتیک مدرن؛ ص ۲۱۰.

۴. دیوید کازنز هوی؛ حلقه انتقادی؛ ص ۱۱۷.

۵. بابک احمدی؛ ساختار و تأویل متن؛ ج ۲، ص ۵۹۲.

توصیف می‌کند. در مرحله تفسیر، مفسر از اصطلاحات و واژگان بیشتری سود می‌برد و خود را به اصطلاحات و توضیح متن بر اساس واژه‌ها و اصطلاحات متن محدود نمی‌کند. او در پی آن است که فهم خود از متن را برای دیگران و به زبان آنان بیان کند؛ هرچند در این راه ناگزیر باشد از واژگانی سود برد که در متن موجود نیست. از همین رو هرش معتقد است آنچه به هنگام اظهار نظر عملی نوشته می‌شود، تفسیر است، نه فهم؛ زیرا به اعتقاد هرش، فهم همیشه با عبارات متن صورت می‌گیرد؛ اما تفسیر و توضیح آن متن با عبارات مفسر.

فهم و تفسیر در دانش‌های اسلامی

در علوم اسلامی به‌ویژه تفسیر و علوم قرآنی، فهم و تفسیر بسیار مورد توجه قرار گرفته و اندیشمندان بسیاری به بحث و بررسی فهم و تفسیر نشستند. یکی از مباحث مهم فهم و تفسیر که بسیار معرکه‌آرای اندیشمندان مسلمان قرار گرفته، تعریف فهم و تفسیر است.

تعریف فهم

واژه‌شناسان و مفسران بسیاری فهم را تعریف کرده‌اند. تعاریف این گروه با وجود اختلاف بسیار به چند گروه تقسیم می‌شود:

(الف) تعاریفی که فهم را یک علم معرفی می‌کنند: «أنَّ الفهم هو العلم بمعانی الکلام عند سماعه خاصّة»^۱.

(ب) تعاریفی که فهم را ادراک می‌خوانند: «فالفهم هو الاستنتاج العلمی

۱. حسن مصطفوی؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ ج ۹، ص ۱۲۳. ابی هلال عسکری؛ الفروق اللغویه؛ ص ۴۱۴.

والإدراك عن شیء مسموع أو مرئی أو بمنزلتهم»^۱

«الفهم ادراک خفی، دقیق»^۲.

(ج) تعاریفی که فهم را تصور می‌نامند: «الفهم: تصور المعنی من لفظ المخاطب»^۳.

(د) تعاریف که فهم را اتقان جلوه می‌دهند: «الفهم عبارة عن إتقان الشیء والثقة به علی الوجه الذی هو به عن نظر»^۴.

(ه) تعاریفی که فهم را جودة ذهن می‌نامند: «الفهم عبارة عن جودة الذهن، من جهة تهيؤه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب»^۵.

نتیجه

الف) در تمامی تعاریف یادشده در متعلق فهم اختلاف وجود دارد:

۱. برخی متعلق فهم را معانی می‌دانند.

۲. شماری دیگر متعلق فهم را مراد می‌دانند.

از گروه نخست، بعضی معانی کلام و غیرکلام (اشاره) را دنبال می‌کنند و شماری معنای کلام مسموع یا اعم از مسموع و غیرمسموع را رهگیری می‌کنند.

از گروه دوم نیز شماری تنها مراد متکلم از کلام را پی می‌گیرند و تعدادی مراد متکلم و غیرمتکلم را می‌جویند.

۱. حسن مصطفوی؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ ج ۹، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۲. ابی هلال عسکری؛ الفروق اللغویه؛ ص ۴۱۴.

۳. محمود عبدالرحمن عبدالمنعم؛ معجم المصطلحات و الالفاظ الفقیه؛ ج ۱، ص ۴۸۱. فخرالدین رازی؛ تفسیر الرازی؛ ج ۲، ص ۲۰۵. ابی هلال عسکری؛ الفروق اللغویه؛ ص ۴۱۴.

۴. بدرالدین زرکشی؛ البحر المحیط فی اصول الفقه؛ ج ۱، ص ۱۴.

۵. علامه حلی؛ تذکره الفقهاء؛ ج ۱، مقدمه. ابن میثم بحرانی؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۳، ص ۳۱. علی آمدی؛ الاحکام؛ ج ۱، ص ۶.

«التفسیر معناه كشف المراد عن اللفظ المشكل».

«التفسیر كشف المغطى».^۱

«ان التفسیر هو كشف المعانى المحجوبة دون الظاهرة الواضحة».^۲

«التفسیر هو الكشف عما يدل عليه الكلام».^۳

(ب) تفسیر بیان است:

«التفسیر بیان لفظ لا یحتمل إلا وجهها واحدا».^۴

«التفسیر: بیان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً كتفسیر الصراط بالطریق

والصیب بالمطر».^۵

«التفسیر بیان الظاهر».^۶

«على فرض أن يكون التفسیر بیان محصل مدلول الآیة».^۷

«التفسیر بیان المعنى وإيضاحه حتى فی مورد ظهور اللفظ».^۸

«وبعضهم یرى أن التفسیر یخالف التأویل، ویجعل التفسیر أعم مطلقاً، وكأنه

یرید من التأویل بیان مدلول اللفظ بغير المتبادر منه لدلیل، ویرید من التفسیر بیان

۱. محقق اردبیلی؛ زبدة البیان فی احکام القرآن؛ ص ۲. احمد البحرانی القطیفی؛ الرسائل الاحمدیه؛

ج ۳، ص ۱۲۶. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۱، ص ۳۹. الزبیدی؛ تاج العروس ج ۱۴، ص ۳۲.

۲. علی غروی ایروانی؛ نهاية النهایه؛ ج ۲، ص ۵۳.

۳. فضل بن حسن طبرسی؛ تفسیر جوامع الجامع؛ ج ۲، ص ۶۵۱، فخرالدین رازی؛ تفسیر الرازی؛ ج ۲۴، ص ۷۹-۸۰. ابو حیان اندلسی؛ تفسیر البحر المحیط؛ ج ۶، ص ۴۵۵-۴۵۶.

۴. علی خان مدنی شیرازی؛ ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیدالساجدین 7؛ ج ۵، ص ۴۳۴-۴۳۵.

۵. همان.

۶. سیدحسین بروجردی؛ تفسیر الصراط المستقیم؛ ج ۲، ص ۳۳-۳۴.

۷. سیدمحمدحسین طباطبائی؛ قرآن در اسلام؛ ص ۷۶.

۸. محمدباقر حکیم؛ علوم القرآن؛ ص ۲۲۱-۲۲۲.

(ب) تعریف فهم به ادراک، تفاوت چندانى با تعریف فهم به علم ندارد. ادراک به معنای حصول شیء در نفس ناطقه، همان علم است؛ با این تفاوت که اولاً علم مطلق ادراک است؛ در صورتی که فهم، ادراک خفی و دقیق است و ثانیاً علم، مطلق ادراک - اعم از مسموع و غیر مسموع - است؛ در صورتی که فهم، ادراک برآمده از مسموع و غیر مسموع و نازل منزله آن دو است.

(ج) تعریف فهم به تصور نیز متفاوت از تعریف فهم به علم و ادراک نیست؛ زیرا تصور، یکی از اقسام علم حصولی است و علم و ادراک مورد نظر در تعریف فهم، علم و ادراک حصولی است.

(د) تعریف فهم، به «جوذة الذهن» و «هیئة النفس» نیز همان تعریف فهم به ادراک است.

بنابراین فهم با توجه به کاربرد اصطلاح تفسیر و تفاوت آن دو با یکدیگر به معنای ادراک معنا خواهد بود؛ چه متعلق فهم، کلام باشد یا غیر کلام.

تعریف تفسیر

قرآن پژوهان، تفسیرگران، فقها و لغت نویسان بسیاری تفسیر را به تعریف و

معنا نشستند. تعاریف این گروه از تفسیر به چند دسته تقسیم می شود:

(الف) تفسیر کشف است:

«التفسیر عبارة عن كشف القناع».^۱

۱. آنان که تفسیر را کشف قناع می دانند، هر آیه ای را نیازمند تفسیر نمی دانند؛ بلکه تنها آیاتی را محتاج تفسیر می شناسند که اولاً به کشف و ثانیاً به قناع نیاز داشته باشد؛ بنابراین تنها آیات متشابه قرآن تفسیر پذیر خواهند بود.

۲. آقا ضیاء عراقی؛ نهاية الافکار؛ ج ۳، ص ۹۲. سیدابوالقاسم خویی؛ مصباح الاصول؛ ج ۲، ص ۱۲۵.

مدلول اللفظ مطلقاً، أعم من أن يكون بالمتبادر، أو بغير المتبادر»^١.

(ج) تفسير كشف و بيان است:

«لأن التفسير معناه: الكشف والبيان»^٢.

«وقال اللغويون أيضاً: إن التفسير هو كشف معنى اللفظ وإظهاره»^٣.

«أن التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد أعم من أن

يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنى الظاهر وغيره»^٤.

(د) تفسير ايضاح است:

«التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز»^٥.

(ه) تفسير قطع است:

«وقال الماتريدي: التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على

الله إنه عنى باللفظ هذا، فان قام دليل مقطوع به فصحيح وإلا فتفسير بالرأى وهو

المنهى عنه»^٦.

(و) تفسير اخبار است:

«والتفسير إخبار عن دليل المراد لأن اللفظ يكشف عن المراد»^٧.

١. جلال الدين سيوطي؛ تفسير الجلالين؛ ج ١، مقدمه.

٢. عبدالرحمن ثعالبي؛ جواهر الحسان في تفسير القرآن؛ ج ١، ص ٤٦.

٣. فضل بن حسن طبرسي؛ مجمع البيان؛ ج ١، ص ١٧.

٤. علي خان مدني شيرازي؛ رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين 7؛ ج ٥، شرح ص ٤٣٤-٤٣٥.

٥. سيد ابوالقاسم خويي؛ البيان في تفسير القرآن؛ ص ٣٩٦-٣٩٧.

٦. علي خان مدني شيرازي؛ رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين 7؛ ج ٥، شرح ص ٤٣٤-٤٣٥. ابي هلال عسكري؛ الفروق اللغوية؛ ص ١٣٠-١٣١. جلال الدين سيوطي؛ الانتقان

في علوم القرآن؛ ج ٢، ص ٤٦٠.

٧. علي خان مدني شيرازي؛ رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين 7؛ ج ٥، شرح ص ٤٣٤-٤٣٥.

(ز) تفسير علم است:

«التفسير: علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيّه 7 وبيان معانيه واستخراج

أحكامه وحكمه»^١.

«التفسير: علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم

ترتيب مكّيها أو مدنيّتها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصّها وعامّها

ومطلقها ومقيدها وحلالها وحرامها ووعدّها ووعدّها وأمرها ونهيها وعبرها

وأمثالها»^٢.

«التفسير علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد من حيث دلالاته على

مراده»^٣.

«التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيّه محمد 9، وبيان

معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو

والتصريف وعلم»^٣.

«التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها

الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتنمات»^٤.

«التفسير علم من العلوم الدينية التي يقصد به إيضاح القرآن وتبينه للكشف

عن مراميه وأسراره، وقد وضع المفسر»^٥.

١. همان، شرح ص ٤٣٥. جلال الدين سيوطي؛ الانتقان في علوم القرآن؛ ج ٢، ص ٤٦٢.

٢. علي خان مدني شيرازي؛ رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين 7؛ ج ٥، شرح ص ٤٣٥.

٣. بدرالدين زركشي؛ البرهان في علوم القرآن؛ ج ١، ص ١٣.

٤. جلال الدين سيوطي؛ الانتقان في علوم القرآن؛ ج ٢، ص ٤٦٢.

٥. محمد اسماعيل ابراهيم؛ القرآن واعجازه العلمي؛ ص ٣٣.

نتیجه

الف) طرفداران تعریف نخست با تأکید بر کشفی بودن تفسیر، در چند نکته با یکدیگر اختلاف دارند:

برخی تفسیر را کشف مراد، شماری تفسیر را کشف معنا و بعضی کشف مدلول کلام می خوانند.

گروهی تفسیر را کشف معنای مطلق واژگان، تعدادی کشف معنای کلمات دشوار و جماعتی کشف معنای مطلق کلام می دانند.

ب) مدافعان تعریف دوم بر «بیان» بودن تفسیر تأکید دارند و تفسیر را تنها درباره الفاظ ظاهر و تک وجهی جاری می دانند.

ج) حامیان تعریف سوم با تأکید بر دو عنصر کشف و بیان، به دو گروه تقسیم می شوند: یک گروه تفسیر را تنها کشف و بیان الفاظ دشوار می دانند و گروه دوم تفسیر را مطلق کشف و بیان می دانند؛ چه آن کشف و بیان از لفظ دشوار برآمده باشد یا از لفظ آسان، ظاهر و پنهان.

د) در تعریف چهارم بر «ایضاح» تأکید می شود و مفسر، مراد خداوند از قرآن را آشکار می کند.

ه) در تعریف پنجم، اولاً دو عنصر قطع و شهادت برجسته می شود و ثانیاً قطع و شهادت بر مراد دنبال می شود، نه معنای لفظی کلمات و جملات.

و) در تعریف ششم، لفظ، کاشف مراد و تفسیر، اخبار از الفاظ است، نه اخبار از مراد یا معنا.

ز) طرفداران تعریف هفتم نیز اختلاف دارند:

برخی تفسیر را دانشی می شناسند که به کمک آن قرآن فهمیده می شود، معنای بیان می گردد و احکام و حکم استخراج می شود.

شماری تفسیر را علم به دانش ها و ویژگی های قرآن می دانند.

گروهی تفسیر را علمی از احوال کتاب خدا می شناسند؛ از آن جهت که بر مراد خدا دلالت دارد.

بعضی تفسیر را دانشی می شناسند که به کمک آن کتاب خدا فهم و معانی و احکام آن بیان و استخراج می شود.

برخی تفسیر را از شمار علوم دینی می خوانند که به کمک آن، قرآن ایضاح و تبیین می شود.

عده ای تفسیر را علم به کیفیت قرائت قرآن و مدلولات و احکام و معانی می دانند.

تفاوت فهم و تفسیر

بیان تفاوت فهم و تفسیر به نظر داشت تعاریف فهم و تفسیر منوط است و نظر داشت تعاریف و مقایسه هر یک با دیگری، به حجیم شدن این بخش از بحث می انجامد؛ بنابراین در تفاوت فهم و تفسیر، تنها به واژگان کلیدی و مشترک میان تعاریف توجه خواهیم داشت و از زیاده گویی پرهیز خواهیم کرد.

اگر فهم، علم خوانده شود و تفسیر، کشف معرفی گردد، در این صورت فهم، عام و تفسیر، خاص خواهد بود. فهم در تمامی قسمت های متن جریان خواهد داشت؛ اما تفسیر، تنها در قسمت هایی جاری است که معنا یا مراد پنهان باشد.

اگر فهم، علم به معانی باشد و تفسیر، علم به مراد، در این صورت موضوع فهم، دلالت تصویری و موضوع تفسیر، دلالت تصدیقی متن خواهد بود.

اگر فهم، علم و تفسیر، کشف و بیان باشد، فهم همیشه ساکت و تفسیر همیشه گویاست.

اگر فهم، علم و تفسیر نیز علم باشد، علم نخست به معنای لغوی و علم دوم، علمی است که دارای قواعد و ضوابط خاصی است.

اگر فهم را مانند برخی تفسیرگران، به فهم عام و خاص تقسیم کنیم و فهم عام را همان ادراک نخستین و فهم خاص را ادراک همراه تأمل و تدبیر بشناسیم، در این صورت فهم برابر با تفسیر به معنای کشف خواهد بود؛ نه تفسیر به معنای کشف مراد یا تفسیر به معنای کشف و بیان معنا یا کشف و بیان مراد یا بیان معنا یا مراد.

در تمامی تعاریف فهم، فهم امری کلی و فراگیر دانسته شده که درباره هر پدیده‌ای جاری است؛ اما تفسیر در بیشتر تعاریف، یک اصطلاح قرآنی نمایانده شده است.

نتیجه

با نظر داشت تعاریف گفته شده از فهم و تفسیر و همانندی‌ها و تفاوت‌های این دو واژه کلیدی، نه می‌توان به صورت مطلق، حکم به مبنابودن کاشفیت فهم و تفسیر داشت و نه به صورت کلی به نفی مبنابودن حکم کرد. مبنابودن یا نبودن فهم و تفسیر، تنها با نظر داشت معنای این دو کلمه و تفاوت‌های آن دو با یکدیگر امکان‌پذیر است. بر این اساس:

۱. اگر فهم، علم دیده شود، چنین فهمی مبنای تفسیر قرآن به قرآن نخواهد بود؛ چه اینکه تفسیر قرآن به قرآن و هر روش دیگری، کشف مراد خداوند به کمک آیات است و چنین کشفی منوط به علم نیست.

۲. اگر فهم، علم به معنای باشد، در این صورت نیز فهم، مبنای تفسیر قرآن به قرآن و روش‌های تفسیری دیگر نخواهد بود، چه اینکه تفسیر، کشف مراد

است و علم به معنای اعم از معنای تصویری و تصدیق است.

۳. اگر فهم را به فهم عام و خاص تقسیم کنیم و فهم عام را ادراک ابتدایی بخوانیم و فهم خاص را ادراک همراه با تأمل و تدبیر، در این صورت نیز تفسیر قرآن به قرآن به فهم منوط نخواهد بود؛ چه اینکه در تفسیر قرآن به قرآن، مفسر مراد صاحب متن را می‌جوید، نه مطلق کشف را.

فصل دوم

فهم‌پذیری قرآن

یکی دیگر از باورهایی که قابلیت عام‌بودن را دارد و می‌تواند یک مبنای عام برای تفسیر قرآن به قرآن شناخته شود، فهم‌پذیری آیات قرآن است. با پیش‌فرض فهم‌پذیری آیات، امکان تفسیر قرآن به قرآن وجود دارد و با پیش‌فرض فهم‌ناپذیری آیات قرآن، تفسیر قرآن به قرآن ناممکن می‌نماید. بر این اساس آنان که قرآن را فهم‌پذیر می‌شناسند، برای فهم آیات قرآن می‌توانند تفسیر قرآن به قرآن داشته باشند و کسانی که منکر فهم‌پذیری آیات هستند، تفسیر قرآن به قرآن را باور ندارند یا اگر باور داشته باشند تنها درباره‌ی اهل بیت : رساننده به فهم می‌شناسند.

فهم‌پذیری آیات از آن جهت در شمار مبانی عام تفسیر قرآن به قرآن قرار می‌گیرد که ویژه‌ی این روش تفسیری نیست؛ بلکه در روش‌های تفسیری دیگر نیز به عنوان یک پیش‌فرض مطرح است؛ برای نمونه آنان که تفسیر روایی آیات را دنبال می‌کنند از آن جهت از این روش بهره می‌گیرند که قرآن را فهم‌پذیر می‌دانند که اگر فهم‌پذیری را منکر باشند، هیچ‌گاه تفسیر قرآن به روایت نخواهند داشت، چنان‌که تفسیر قرآن به عقل نیز با پیش‌فرض فهم‌پذیری قرآن صورت می‌گیرد و با فرض فهم‌ناپذیری قرآن، تفسیر عقلی قرآن ناممکن خواهد بود.

بنابراین برای تحلیل و تبیین هر چه بهتر مبنای بودن یا نبودن فهم‌پذیری آیات شایسته است نخست بحث فهم‌پذیری و فهم‌ناپذیری قرآن به بحث و بررسی گذاشته شود و دلایل هریک از دو نظریه به صورت مستقل عرضه گردد و در پایان - با توجه به مستندات هر گروه - در مورد مبنای بودن یا نبودن و عام یا خاص بودن اظهار نظر شود.

فهم‌پذیری آیات

فهم‌پذیری آیات قرآن یکی از موضوعات مهم و دشوار دانش‌های قرآنی است. این موضوع در تفاسیر و آثار قرآنی بسیار مورد توجه قرار گرفته و نظریات گوناگونی درباره آن شکل گرفته است. شماری از فهم‌ناپذیری آیات قرآن سخن گفته و فهم پیامبر ۹ از آیات را مانند اصل آیات وحیانی می‌دانند؛ گروهی آیات را فهم‌پذیر دانسته و تنها پیامبر ۹ (به باور اهل سنت) یا پیامبر ۹ و اهل بیت (به باور شیعه) را قادر بر فهم می‌شناسند؛ عده‌ای آیات را دسته‌بندی کرده، برخی را درخور فهم و شماری را فهم‌ناپذیر می‌خوانند و برخی سخن از فهم‌پذیری تمامی آیات می‌گویند و هیچ تفاوتی میان آیات نمی‌بینند.

تمامی گروه‌های یادشده مستندات قرآنی و روایی چندی برای اثبات مدعای خویش عرضه می‌دارند که با نظر داشت تفاوت تفسیر و فهم، دلایل

۱. برخی سخن از فهم‌پذیری دارند و فهم را به اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌کنند؛ برای نمونه ذهبی از فهم صحابه می‌گوید و فهم ایشان را به اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌کند. به باور او صحابه از آیات قرآن فهم اجمالی داشتند؛ اما فهم تفصیلی نداشتند؛ چه اینکه در قرآن مجمل، مشکل، متشابه و... وجود دارد و این امور تنها با بحث و نظر و رجوع به پیامبر ۹ برطرف می‌گردد.

ایشان برابر با مدعای آنان نخواهد بود. برخی مستندات ناظر به مقام تفسیر است، شماری ناظر به استنباط و... .

نظریه نخست

شماری معتقد به فهم‌ناپذیری آیات قرآن هستند. در نگاه این گروه، روایات تفسیری پیامبر اسلام ۹ مانند آیات قرآن، وحی الهی و برآمده از علمی است که جبرئیل به رسول خدا ۹ آموخته است، نه فهم مستقل و شخصی پیامبر ۹.

مهم‌ترین مستندات این نظریه دو روایت ذیل است:

۱. «ماکان رسول الله یفسر القرآن، الا آیات معدودات علمه ایاهنّ جبرئیل: ۱» پیامبر ۹ از قرآن جز چند آیه را که جبرئیل به وی آموخته بود، تفسیر نمی‌کرد».

در این روایت، اولاً تفسیر آیات وحی از پیامبر ۹ نفی شده است و ثانیاً آیاتی که از سوی پیامبر ۹ تفسیر شده، اندک و برگرفته از جبرئیل است.

۲. «یا رسول الله إنک تأتینا بکلام من کلام العرب وما نعرفه ولنحن العرب حقاً؟ فقال رسول الله: إن ربی علّمنی فتعلّمت، وادّبنی فتأدّبت: ۲» ای پیامبر خدا! تو سخنی از سخنان عرب برای ما می‌آوری که با اینکه عرب هستیم، آنها را نمی‌شناسیم. پیامبر ۹ فرمود: همانا پروردگارم به من آموخت و من یاد گرفتم و مرا ادب آموخت و من نیز فراگرفتم».

۱. خالد عبدالرحمن العک؛ اصول التفسیر و قواعد؛ ص ۴۴.

۲. عبدالرحمن تعالی؛ جواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۴۸۱. بدرالدین زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۲۸۴.

۲. ضعف سند روایت: گروهی از قرآن‌شناسان اهل سنت روایت نخست را از نظر سند مخدوش می‌دانند و آن را درخور استناد نمی‌بینند.^۱

ارزیابی روایت دوم:

۱. نابرابری دلیل با مدعا: مستند دوم بیشتر ناظر به زبان قرآن و نامأنوس بودن برخی کلمات قرآن است؛ چنان‌که در برخی روایات، کلمه «نحاس» در آیه «وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ» و «شواظ» در آیه «يُؤَسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِّن نَّارٍ» به عنوان کلمات نامأنوس قرآن یاد شده‌اند.^۲

۲. ضعف سند: برخی سند این روایت را مخدوش می‌دانند و از استناد به آن ابا دارند.^۳

نظریه دوم

حشویه و اهل جبر تنها پیامبر ۹ را بر فهم آیات توانا می‌شناسند و دیگران را از فهم آیات ناتوان معرفی می‌کنند.^۴

نقد و سنجش

شیخ طوسی این مدعا را با آیه شریفه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۵ ناسازگار می‌شناسد.^۶

برخی دیگر چون علامه طباطبایی انحصار فهم آیات به پیامبر ۹ و ناتوان خواندن

نقد و بررسی

اصل نظریه نخست و مستندات آن از چندین جهت محل تردید و تأمل است:

اول آنکه این نظریه به لغویت و بیهودگی آیات وحی می‌انجامد و این نتیجه با صفات باری تعالی ناسازگار می‌نماید.

دوم آنکه بر اساس این نظریه، وضعیت پیامبر ۹ و مسلمانان پیش از وحی و پس از آن یکسان است و نزول آیات هیچ تأثیری در وضعیت ایشان نداشته است.

سوم آنکه نظریه فهم‌ناپذیری با آیه شریفه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^۱ ناسازگار می‌نماید.

چهارم آنکه این نظریه با صفات قرآن ناسازگار است.

مستندات روایی این نظریه نیز محل اشکال است:

سنجش روایت نخست:

۱. نابرابری دلیل با مدعا: مدعا در نظریه نخست، فهم‌ناپذیری قرآن است؛

در صورتی‌که دلیل نخست ناظر به تفسیر قرآن است،^۲ نه فهم‌ناپذیری. روایت بر

نفی تفسیر دلالت دارد نه نفی فهم؛ بنابراین آیات وحی برای پیامبر ۹ فهم‌پذیر

بود؛ اما پیامبر ۹ فهم خویش را در قالب تفسیر عرضه نمی‌کرد.

۱. نحل: ۴۴.

۲. البته این دلیل بر تفسیر‌ناپذیری قرآن نیز دلالت ندارد؛ چه اینکه مراد از آیاتی که تفسیر آنها برگرفته از کلام پیامبر ۹ است، آیات خاصی است که به باور برخی، تفسیر آیاتی است که تفسیر آنها تنها از طرف خداست (ابن عطیه اندلسی؛ المحرر الوجیز؛ ج ۱، ص ۴۱. غرناطی؛ الشهبلی؛ ج ۱، ص ۱۹. ابوحنیان اندلسی؛ تفسیر البحر المحیط؛ ج ۱، ص ۱۱۹). این سخن مانند آن روایتی است که آیات را از نظر تفسیر به چند دسته تقسیم می‌کند.

۱. بدرالدین زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۲۸۴.

۲. هبشی؛ مجمع الزوائد؛ ج ۶، ص ۳۰۳.

۳. بدرالدین زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۲۸۴.

۴. محمد بن حسن طوسی؛ تبیان؛ ج ۳، ص ۲۷۰. محمدتقی مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۵، ص ۵۳۶.

۵. نساء: ۸۲.

۶. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان؛ ج ۳، ص ۲۷۰.

دیگران از فهم آیات را با صفات قرآن، خطابات عام قرآن و روایاتی که ملاک درستی و نادرستی احادیث را عرضه آنها به قرآن می‌دانند، ناسازگار می‌خواند.^۱

نظریه سوم

تنها پیامبر ۹ و اهل بیت : توان فهم آیات قرآن را دارند و دیگران به هیچ روی نمی‌توانند آیات را فهم کنند. شعبه بن حجاج و گروهی می‌گویند: «اقوال التابعین فی الفروع لیست حجة فکیف تكون حجة فی التفسیر».^۲

اصفهانى در مقدمه تفسیر خویش می‌نویسد: «ورأى أنه لا يجوز لأحد الإقدام على ذلك، وإن كان على درجة عالية من العلم، وأما له أن ينتهي إلى ما ورد عن النبي وعن الصحابة الذين شهدوا الوحي والتنزيل».^۳

سعید بن مسیب می‌گوید: «لأقول فی القرآن شیئاً».^۴

عبیده سلمانی نیز در پی درخواست برخی از مسلمانان برای تفسیر آیاتی از قرآن گفت: «علیک بالسداد؛ فقد ذهب الذين علموا فيهم أنزل القرآن: ۵ بر تو باد به استواری؛ آنان که می‌دانستند قرآن درباره چه نازل شده، رفته‌اند.

مستندات این نظریه

طرفداران نظریه دوم برای اثبات درستی باور خویش، بیشتر به روایات

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ قرآن در اسلام؛ ص ۷۷.

۲. مجاهد بن جبر؛ تفسیر مجاهد؛ ج ۱، ص ۲۳. ابن‌کنیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۱، ص ۶.

۳. محمدحسین ذهبی؛ التفسیر والمفسرون؛ ج ۱، ص ۲۵۶.

۴. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۵۹. ابن‌سعد؛ الطبقات الکبری؛ ج ۲، ص ۳۸۱ و ج ۵، ص ۱۳۷. شمس‌الدین ذهبی؛ سیر اعلام النبلاء؛ ج ۴، ص ۲۴۲.

۵. خطیب بغدادی؛ تاریخ بغداد؛ ج ۱۱، ص ۱۲۰. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۵۹.

ذیل استناد می‌کنند:

۱. «من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار».^۱

۲. «من قال في القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار».^۲

۳. «من تكلم في القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار».^۳

۴. «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ».^۴

«من قال في القرآن بغير ما يعلم جاء يوم القيامة ملجأ بلجام من النار».^۵ «قال أبو عبدالله 7 لأبي حنيفة أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: بما تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه. قال يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم. قال 7: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً، ويلك، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا وما ورتك الله تعالى من كتابه حرفاً».^۶ «ودخل قتادة على أبي جعفر 7، فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال 7: بلغني أنك تفسر

۱. ابن‌ابی‌جمهور احسانى؛ عوالمى اللئالى؛ ج ۴، ص ۱۰۴. فیض کاشانى؛ التفسیر الصافى؛ ج ۱، ص ۳۵.

۲. شیخ صدوق؛ التوحید؛ ص ۹۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۲۰۴. فیض کاشانى؛ الوافى؛ ج ۱، ص ۳۶۶.

۳. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۵۵. بدرالدین زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۱۶۸.

۴. البهوتى؛ کشف القناع؛ ج ۱، ص ۵۲۵. ترمذی؛ سنن الترمذی؛ ج ۴، ص ۲۶۹. نسائی؛ سنن النسائی؛ ج ۵، ص ۳۱. قرطبی؛ الجامع لاحکام القرآن؛ ج ۱، ص ۳۲.

۵. شهید ثانی؛ منیة المرید؛ ص ۳۶۹. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۸۹، ص ۱۱۲. ابویعلی الموصلى؛ مسند ابی‌یعلی؛ ج ۴، ص ۴۵۸.

۶. در این روایت نیز مضمون کلام امام این است که تفسیر و دانش‌های قرآنی که شرط تفسیر است، در اختیار کسانی است که قرآن بر ایشان نازل شده است.

۷. شیخ صدوق؛ علل الشرائع؛ ج ۱، ص ۸۹. فیض کاشانى؛ الوافى؛ ج ۲۶، ص ۴۴۴. همو، التفسیر الصافى؛ ج ۱، ص ۲۲.

القرآن. قال: نعم. إلی أن قال: إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرتَه من الرجال فقد هلكت وأهلك. یا قتادة - ويحك - إنما يعرف القرآن من خوطب به»^۱ و^۲ و^۳

سنجش و ارزیابی

اول آنکه نمونه‌های عرضه شده ناظر به مقام فهم و امکان فهم نیست: نظریه شعبه بن حجاج در مورد حجیت قول تابعی در تفسیر و غیر تفسیر است، نه فهم و امکان آن.^۴ دیدگاه اصفهانی اولاً ناظر به مقام تفسیر است، نه فهم و ثانیاً سخن از جواز و عدم جواز دارد، نه امکان و عدم آن.

سخن سعید بن مسیب نیز اولاً ناظر به مقام جواز و عدم جواز است؛ ثانیاً

-
۱. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۸، ص ۳۱۱. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۱۸۵. محمدباقر مجلسی؛ مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول؛ ج ۲۶، ص ۴۰۸.
 ۲. با وجود حذف‌هایی که در این روایت رخ داده است، جمله امام نشان از آن دارد که شناخت و تفسیر قرآن خاص «من خوطب به» است.
 ۳. مستندات نظریه دوم از سوی اخباریان برای عدم جواز استناد به آیات برای حکمی از احکام، همچنین استدلال به آیه‌ای از آیات آورده شده است؛ اما نگاه اخباریان از سوی بسیاری نقد شده و در کتب اصولی به صورت مفصل پاسخ داده شده است؛ اما این مستندات روایی نظریه دوم اثبات نظریه اخباریان را ندارد؛ زیرا اولاً روایات بر تفسیر دلالت دارد و تفسیر کشف معنای پنهان یا مشکل از الفاظ است، مانند مجملات و متشابهات؛ بنابراین روایات بر عدم جواز استناد به ظواهر و نصوص دلالت نخواهد داشت و اگر تفسیر به معنای تأویل باشد، ما نیز قبول داریم متشابهات را باید از اهل بیت : آموخت؛ اما این چه ربطی دارد به استناد به ظواهر آیات قرآن؟! بله، اگر تفسیر به معنای بیان و ایضاح باشد، در این صورت روایات یادشده برای استناد اخباریان درست است.
 ۴. ابن کثیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۱، ص ۶. ابن تیمیّه؛ مجموعه الفتاوی؛ ج ۱۳، ص ۳۷۰. مجاهد بن جبر؛ تفسیر مجاهد؛ ج ۱، ص ۲۳.

به بخشی از آیات قرآن توجه دارد، نه تمامی آیات وحی و ثالثاً نفی تفسیر به رأی است.^۱

پاسخ عبیده سلیمانی نیز در مورد نزول یک آیه شریفه بوده است، نه فهم آیه یا آیات قرآن.

مستندات نظریه دوم نیز بر مدعای طرفداران این نظریه دلالت ندارد؛ چه اینکه اولاً بیشتر روایات یادشده ناظر به مقام تفسیر، بیان و گفتار است، نه فهم؛ ثانیاً ناظر به عدم جواز است، نه امکان و ثالثاً ناظر به تفسیر و درحقیقت تطبیق آیات بر باورها و نظریات شخصی مفسر است.

علامه طباطبایی می‌گوید: مراد از روایات تفسیر به رأی، تطبیق آیات بر باورها و اندیشه‌هاست. تفسیرگری که مذهب باطل خویش را اصل قرار دهد و تفسیر را تابع مذهب خود گرداند و آیات را برابر با نظریات خود تفسیر کند، تفسیر به رأی کرده است.^۲ همو پس از نقد نظریات گوناگون در تفسیر به رأی می‌نویسد:

والمحصل أن المنهی عنه إنّما هو الاستقلال فی تفسیر القرآن واعتماد المفسّر علی نفسه من غیر رجوع إلی غیره ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إلیه، وهذا الغير لامحالة إما هو الكتاب أو السنة، وكونه هی السنة ینافی القرآن ونفس السنة الآمرة بالرجوع إلیه وعرض الأخبار علیه، فلا ینقی للرجوع إلیه والاستعداد منه فی تفسیر القرآن إلاّ نفس القرآن.^۳

۱. هاشم بحرانی؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۳۷.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۷۹.

۳. همان، ص ۱۱۱.

آیت‌الله خوئی نیز دلالت روایات «تفسیر به رأی» بر فهم‌ناپذیری قرآن را باور ندارد و مراد از تفسیر به رأی را تفسیر آیات بدون مراجعه به اهل‌بیت می‌داند:

ویحتمل أن معنى التفسير بالرأى الاستقلال فى الفتوى من غيرمراجعة الأئمة ،، مع أنَّهم قرناء الكتاب فى وجوب التمسك، ولزوم الانتهاء إليهم، فإذا عمل الإنسان بالعموم أو الإطلاق الوارد فى الكتاب أو لم يأخذ التخصيص أو التقييد الوارد عن الأئمة : كان هذا من التفسير بالرأى.^۱

برخی نیز مراد از رأی را «الاعتبار العقلى الظنى الراجع الى الاستحسان» می‌دانند و مراد از تفسیر به رأی را حمل لفظ بر خلاف معنای ظاهر یا یکی از احتمالات معنایی به رأی خود می‌دانند؛ چنان‌که غزالی در احیاء العلوم می‌گوید: مراد تفسیر بر اساس هوی و میل طبع است به اینکه فرد یک رأی و نظری در موضوعی دارد و بعد در تفسیر آیه قرآن آیه را مطابق باور خود تفسیر می‌کند. افزون بر این نظریه فهم‌پذیری آیات برای پیامبر ۹ و اهل‌بیت : و ناتوانی دیگران از فهم آیات، با آیات ذیل ناسازگار می‌نماید:

«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».^۲

«كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ فُرْنَا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».^۳

«وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ».^۴

۱. سیدابوالقاسم خوئی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۶۹.

۲. حشر: ۷.

۳. فصلت: ۳.

۴. نحل: ۱۰۳.

علامه در تفسیر آیه نخست می‌نویسد: آیه شریفه پیامبر ۹ را موظف به تفصیل احکام، قصص و معاد می‌خواند و وظیفه آن حضرت را تعلیمی دانسته و تعلیم را هدایت و ارشاد مخاطب به چیزی که علم و حصول به آن دشوار است، نه ناممکن معرفی می‌کند. تعلیم تسهیل طریق و تقریب به مقصد است، نه ایجاد طریق و خلق مقصد؛ بنابراین پیامبر ۹ قرآنی را که فهم‌پذیر است، بیان می‌دارد؛ نه آنکه تبیین پیامبر ۹ نسبت به قرآنی باشد که برای مردم فهم‌پذیر نیست که چنین باشد. نظریه فهم‌ناپذیری قرآن جز برای پیامبر ۹ و اهل‌بیت : ناسازگار با آیات ذیل می‌نماید:^۱

روایت من خوطب به نیز اولاً ناظر به تفسیر است، نه فهم آیات و ثانیاً بر فرض برابری فهم و تفسیر، بر انحصار مطلق فهم به پیامبر ۹ و اهل‌بیت : دلالت ندارد؛ بلکه بر انحصار فهم کامل و جامع قرآن و شناخت ظاهر و باطن، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ به «من خوطب به» دلالت دارد، نه فهم آیات قرآن.

فاضل تونی در این باره می‌نویسد:

الف) اختصاص علم و تفسیر قرآن به ائمه : در مواردی است که آیه بر خلاف مدلول ظاهری حمل گردد؛ اما اگر آیه بر مدلول ظاهری حمل گردد، در این صورت علم به مدلول ظاهری خاص اهل‌بیت : و پیامبر ۹ نیست.

ب) علمی که در روایت «من خوطب به» به پیامبر ۹ و اهل‌بیت : اختصاص داده شده است، علم به تمامی قرآن است، نه علم به برخی آیات.

ج) انحصار فهم آیات به اهل‌بیت : ناسازگار با روایاتی است که ملائک

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۸۵.

صحت روایات را عرضه آیات به روایات می‌داند. براساس نظریه دوم، علم به آیات تنها به کمک روایات حاصل می‌شود و اگر قرار باشد علم به درستی روایات نیز به آیات دانسته گردد، در این صورت دور لازم خواهد آمد.^۱

میرزای قمی نیز روایت «من خوطب به» را دلیل نظریه دوم نمی‌شناسد. به باور او مراد از «من خوطب به» تمامی حاضران مجلس وحی یا تمامی کسانی هستند که در عصر پیامبر ۹ زندگی می‌کردند، نه شخص پیامبر ۹ یا اهل بیت ایشان^۲:

نویسنده بیان نیز دلالت روایت «من خوطب به» را بر درستی نظریه دوم پذیرا نیست: «بر فرض درستی سند و دلالت روایت من خوطب به، این روایت تنها بر انحصار فهم بینه آیات یا فهم قرآن به گونه‌ای که حق قرآن ادا شود، دلالت دارد، نه مطلق فهم».^۳ افزون بر این، اگر فهم آیات، خاص «من خوطب به» باشد، در این صورت با همان ملاک، فهم دیدگاه یا نظریات تفسیری پیامبر ۹ و اهل بیت : نیز خاص «من خوطب به» ایشان خواهد بود.

افزون بر روایاتی که آیات را ملاک درستی و نادرستی روایات قرآن می‌داند و این مهم نشانه فهم‌پذیری قرآن است، همچنین استناد امامان : به آیات برای مردم نشان از فهم‌پذیری دارد. استناد فقها به آیات وحی نیز نشان از فهم‌پذیری دارد؛ چنان‌که قرائت آیات از سوی پیامبر ۹ برای مردم نیز نشان از فهم‌پذیری آیات دارد.

نظریه چهارم

آیات قرآن برای همگان فهم‌پذیر است. طرفداران این نظریه چند شرط برای فهم‌پذیری دارند: اول آنکه فهم برخی آیات خاص خدا، پیامبر ۹ و اهل بیت : است: «وجوه التفسیر الی اربعة اقسام: تفسیر لایعذر احد بجهالته، و تفسیر تعرفه العرب بکلامها، و تفسیر یعلمه العلماء، و تفسیر لایعلمه الا الله... فاما الذی لا یعلمه الا الله فهو ما یجرى مجرى الغیوب، و قیام الساعة».^۱ دوم آنکه فهم آیات برای آنان که در قلب خویش بدعت، کبر، هوای نفس، حب دنیا، اصرار بر گناه، ضعف تحقیق و... دارند، حاصل نمی‌شود: «اعلم انه لا یحصل للناظر فهم معانی الوحی، ولا یظهر له اسراره و فی قلبه بدعه او کبر او هوی او حب الدنیا، او وهو مصر علی ذنب او غیر متحقق بالایمان او ضعیف التحقیق، او یعتمد علی قول مفسر لیس عنده علم، او راجع الی معقوله، و هذه کلها حجب و موانع بعضها أكد من بعض».^۲

نقد و بررسی

هرچند در روایت یادشده واژه «تفسیر» به کار رفته است و تفسیر چنان‌که گفته شد، خاص و فهم عام است؛ اما قراین لفظیه این روایت نشان از آن دارد که مراد از کلمه تفسیر در روایت، معنایی برابر با فهم است؛ بنابراین بر اساس روایت ابن عباس، آیات از جهت فهم به چند گروه تقسیم می‌شوند: برخی برای همگان فهم‌پذیرند؛ شماری تنها برای کسانی که عرب زبان‌اند یا با زبان عربی

۱. فاضل تونی؛ الوافیة فی اصول الفقه؛ ص ۲۵۸-۲۵۹.

۲. میرزای قمی؛ قوانین الاصول؛ ص ۳۹۷.

۳. سیدابوالقاسم خوبی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ۱۳۹۵، ص ۲۶۸.

۱. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۱، ص ۲۶. ابن تیمیة؛ مجموعه الفتاوی؛ ج ۳، ص ۵۵.

سمرقندی؛ تفسیر سمرقندی؛ ج ۱، ص ۱۶۵. شوکانی؛ فتح القدیر؛ ج ۱، ص ۳۱۹.

۲. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۴، ص ۲۱۶.

آشنایی دارند، فهم‌پذیر هستند؛ تعدادی تنها برای اهل علم فهم‌پذیر هستند و گروهی تنها برای خدا فهم‌پذیر است و دیگران توان فهم آنها را ندارند.

نظریه پنجم

برخی تمامی آیات قرآن را فهم‌پذیر می‌دانند و هیچ آیه‌ای را بیرون از فهم نمی‌بینند، برای نمونه علامه طباطبایی قرآن را فهم‌پذیر خوانده،^۱ هیچ آیه‌ای از آیات قرآن را فهم‌ناپذیر نمی‌شناسد.^۲

در نگاه طرفداران این نظریه، قرآن از جهت فهم مانند دیگر متون بشری است و چنان‌که متون بشری برای همگان درخور فهم هستند، آیات وحی نیز برای تمامی عرب‌زبانان و آشنایان زبان عربی دریافتنی است.^۳

مستندات این نظریه

این گروه برای اثبات فهم‌پذیری آیات قرآن به چند مجموعه از آیات وحی استناد می‌کنند:

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۸۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۲.

۳. عین همین عبارت را ابن‌خلدون در مقدمه کتابش آورده است: «ان القرآن نزل بلبغه العرب وعلی اسالیب بلاغتهم فکانوا کلهم یفهمونه ویعلمون معانیه فی مفرداته و تراکیبه». ذهبی می‌گوید: من این عبارت را حق نمی‌دانم؛ زیرا نزول قرآن به زبان عربی اقتضا ندارد که تمامی عرب قرآن را در مفرداتش و تراکیبش بفهمند و اقرب دلیل بر این مطلب این است که بسیاری از اهل یک لغت بسیاری از کتب خود را نمی‌فهمند؛ زیرا فهم تنها به معرفت لغت محدود نمی‌شود؛ بلکه باید یک موهبت عقلی خاص برای صاحب فهم وجود داشته باشد.

البته سخن ذهبی درخور تأمل و نقد است. واقعاً این‌گونه نیست که صاحبان یک لغت متونی که به لغت ایشان نوشته شده را نفهمند؛ به‌ویژه آنکه مراد ذهبی از فهم، فهم اجمالی است، نه تفصیلی و مثال‌هایی که می‌آورد اولاً در مورد مراد از کلمات است و ثانیاً در مورد کلماتی است که به لغات مختلف آمده است؛ همان‌که گفته شده مثلاً قرآن به «سبعة احرف» فرود آمده است؛ اما بقیه کتاب‌ها که این‌گونه نیست.

۱. صفات قرآن

نخستین دلیل علامه بر فهم‌پذیری آیات قرآن صفاتی است که در قرآن برای قرآن یاد شده است:

«شهر رمضان الذی أنزل فیہ القرآن هدی للناس».^۱

«هذا بیان للناس و هدی و موعظة للمتقین».^۲

«و مصدقاً لما بین یدیہ من التوراة و هدی و موعظة للمتقین».^۳

«و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین».^۴

«و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین».^۵

توصیف قرآن به هدایت، رحمت، موعظه، شفا و... وقتی با معناست که قرآن برای تمامی مخاطبان دریافتنی باشد و درک آیات در انحصار گروه خاصی قرار نگیرد. علامه طباطبایی در توضیح دلالت آخرین آیه می‌نویسد: «بسنده کردن به نظریات تفسیری صحابه و تابعین و محدود ساختن فهم به فهم بدون تعمق و دقت ایشان، آیه شریفه "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ" را بی‌محتوا و بی‌معنا خواهد ساخت».^۶

۱. بقره: ۱۸۵.

۲. آل‌عمران: ۱۳۸.

۳. مائده: ۴۶.

۴. اسراء: ۸۲.

۵. نحل: ۸۹.

۶. سیدمحمدحسین طباطبایی در پی اثبات فهم‌پذیری آیات قرآن برای همگان است؛ اما مراد ایشان از فهم به قرینه عبارت یاد شده و عبارت‌های دیگری که دارد، فهم عمیق و عالمانه است و به نظر روشن است که مستندات ایشان چنین فهمی را نتیجه نمی‌دهد. باید تأمل شود.

علامه در نتیجه‌گیری از آیات یادشده می‌نویسد: «قرآن طریق فهم خویش است. قرآن مقاصد خود را تبیین می‌کند. چگونه ممکن است قرآن خود را هدایت، نور و تبیان معرفی کند؛ اما در انتقال مفاهیم خویش به مخاطبان نیاز به هادی، مفسر و بیان‌کننده داشته باشد».^۱

۲. آیات تدبیر

فراخوان مخاطبان قرآن به تأمل و تدبیر در آیات وحی فرع فهم‌پذیری آیات قرآن است.^۳ اگر قرآن فهم‌پذیر باشد، تأمل و تدبیر در آن امکان‌پذیر است؛ در غیر این صورت تدبیر و تأمل در قرآن ممکن نخواهد بود.^۴

۱. درست است که قرآن به این صفات توصیف شده است؛ اما این صفات بر فهم عموم مردم دلالت دارد و فهم عموم مردم فهمی عامیانه است، نه عمیق و عالمانه؛ به بیان دیگر صفات قرآن حکایت از آن دارد که قرآن برای همگان قابل فهم است؛ اما بر این دلالت ندارد که همگان فهمی عمیق و عالمانه از قرآن خواهند داشت؛ در صورتی که مدعای علامه این است که قرآن برای همگان درخور فهم است، به فهم عالمانه. قرینه این سخن این است که ایشان در مستندات بعدی خود از مقایسه قرآن و روایات می‌گویند و پرواضح است که این مقایسه باید میان فهمی عمیق قرآن و روایات صورت گیرد، نه فهمی عامیانه و سطحی.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان؛ ج ۳، ص ۸۶.

۳. حر عاملی دعوت قرآن به تدبیر را مستلزم فهم آیات نمی‌داند؛ چه اینکه به باور ایشان، بسیاری در آیات قرآن تدبیر می‌کنند اما آیات را نمی‌فهمند (حر عاملی؛ الفوائد الطوسیة؛ ص ۱۷۲). البته برخی بر این باورند که تدبیر قرآن بدون فهم معانی آن امکان‌پذیر نیست (جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۴، ص ۲۰۲).

۴. فهم عامیانه مقدمه تأمل و تدبیر است، نه فهم عمیق و دقیق و عالمانه یا خاص؛ به بیان دیگر تدبیر و تأمل با فهمی عادی رخ می‌دهد و لازم نیست. به این خاطر حر عاملی می‌گوید گاه تأمل و تدبیر می‌کنیم و به فهم نمی‌رسیم. مقصود او این است که به فهم عمیق نمی‌رسیم. بنابراین اگر مدعای علامه از فهم‌پذیری آیات، فهم دقیق و عالمانه است، چنین فهمی مقدمه تأمل و تدبیر نیست.

برای نمونه آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۱ از امکان رسیدن به معارف قرآن حکایت دارد و فهم را در انحصار پیامبر ۹، صحابه و تابعین قرار نمی‌دهد. فهم صحابه و تابعین یا با ظاهر آیات قرآن سازگار است یا ناسازگار؛ اگر با ظاهر سازگار باشد، ما نیز چون ایشان می‌توانیم به فهم آیات برسیم و اگر ناسازگار است، در این صورت با مقام تحدی سازگار نخواهد بود.

۳. روایات عرضه احادیث به قرآن

دلیل سوم علامه بر فهم‌پذیری آیات قرآن، روایاتی است که ملاک درستی و نادرستی روایات را عرضه روایات به قرآن معرفی می‌کند:^۲

«عن أبي عبد الله 7: كل شيء مردود الى الكتاب والسنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».^۳

«وقال التّبي 9: اذا جاءكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فاقبلوه، وما خالفه فاضربوه به عرض الحائط».^۴

«قال رسول الله 9: فما وافق كتاب الله فخذوا به، وما خالف كتاب الله

۱. نساء: ۸۲.

۲. پرواضح است که مراد این است که کسانی که فهمی عمیق از آیات دارند، به مقایسه آیات بپردازند؛ نه هرکس که فهمی عامیانه از آیات نیز داشت؛ در صورتی که مراد علامه این است که قرآن برای تمام کسانی که عرب‌زبان هستند یا با ادبیات عرب آشنایی دارند، درخور فهم است. وقتی می‌توان روایات را با آیات به مقایسه گرفت که فهم ما از آیات عمیق و عالمانه باشد، نه عوامانه.

۳. فیض کاشانی؛ الحق المبين في تحقيق كيفية التفقه في الدين؛ ص ۹. محمدباقر بهبهانی؛ الرسائل الفقهية؛ ص ۲۰۳. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۶۹. حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۷ ص ۱۱۰. محمد بن مسعود العیاشی؛ تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۸.

۴. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۱، ص ۳۹. فیض کاشانی؛ التفسیر الصافی؛ ج ۱، ص ۳۶.

فدعه».^۱ علامه طباطبایی در تبیین دلالت این گونه روایات می‌نویسد: «روایات متواتری که در مورد تمسک به قرآن و عرضه روایات به قرآن آمده است، تنها در صورتی درست است که امکان استفاده هرآنچه پیامبر ۹ گفته است، از قرآن ممکن باشد که اگر استفاده ما از قرآن منوط به بیان پیامبر ۹ باشد و بیان پیامبر ۹ منوط به استفاده ما از قرآن، در این صورت دور لازم می‌آید».^{۲ و ۳}

۴. روایاتی که به بهره‌وری از آیات قرآن فرا می‌خواند

«أنتی تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتی أهل بیتی، وإتھما لن یفترقا حتّی یردا علی الحوض».^۴

«دخلت المسجد فإذا أناس یخوضون فی أحادیث، فدخلت علی علی فقلت: ألا تری أن أناساً یخوضون فی الأحادیث فی المسجد؟ فقال: قد فعلوها؟ قلت: نعم، قال أما إئتی قد سمعت رسول الله ۹ یقول: ستکون فتن، قلت: وما المخرج منها؟ قال: کتاب الله فیہ نبأ ما قبلکم وخبر ما بعدکم وحکم ما بینکم، هو الفصل لیس بالهزل، هو الذی من ترکه من جبار قصمه الله، ومن ابتغی الهوی فی غیره أضلّه الله، فهو حبل الله المتین...».^۵

۱. فیض کاشانی؛ التفسیر الصافی؛ ج ۱، ص ۷۵.

۲. باید توجه داشت که این معیار نیز برای کسی معنا دارد که فهمی عالمانه از آیات داشته باشد؛ در صورتی که مدعی علامه این است که همگان توان فهم آیات را دارند و وقتی ایشان می‌گویند همگان توان فهم دارند، مقصود ایشان فهم عامیانه است، نه عالمانه؛ بنابراین در اینجا نیز دلیل علامه برابر با مدعی ایشان نیست.

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

۴. میرزا حسین نوری؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۷، ص ۲۵۵. شریف مرتضی؛ الانتصار؛ ص ۸۰، محقق حلی؛ المعبر؛ ص ۲۳.

۵. عبدالله بن الرحمن الدارمی؛ سنن الدارمی؛ ج ۲، ص ۴۳۵. سیدابوالقاسم خویی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۱۸.

این گونه روایات از فهم‌پذیری آیات حکایت دارد و قرآن را هادی به حق و عدالت نشان می‌دهد.

برخی با استناد به روایت نخست می‌گویند: سخن پیامبر ۹ بر حجیت قول اهل بیت : در قرآن و وجوب پیروی از تفاسیر ایشان و بسنده کردن به آن تفاسیر دلالت دارد که اگر این گونه نباشد، تفرقه میان ایشان و کتاب خدا رخ می‌دهد.

علامه طباطبایی در پاسخ به این استناد می‌نویسد:

آنچه در مورد روایات تفسیر پیامبر ۹ گفتم، در مورد سخن اهل بیت : نیز جاری است. حدیث پیامبر ۹ دلالت بر عدم حجیت ظاهر قرآن و قصر حجیت بر ظاهر بیان اهل بیت : ندارد؛ به‌ویژه آن که پیامبر ۹ فرمود: «لن یفترقا»؛ یعنی پیامبر ۹ حجیت را برای قرآن و سخن اهل بیت : قرار داد. قرآن دلالت بر معانی خود و کشف از معارف الهی دارد و اهل بیت : نیز به طریق راهنمایی می‌کنند و مردم را به اغراض و مقاصد قرآن رهنمون می‌کنند؛ زیرا همان دعوت به اخذ به قرآن و تدبر در قرآن و عرضه روایات به قرآن در کلام اهل بیت : نیز آمده است.^{۱ و ۲}

۵. روایاتی که جنبه روش دهی دارند،

علی 7 می‌فرماید: «کتاب الله... نطق بعضه ببعض ویشهد بعضه علی بعض،

۱. به نظر می‌رسد با توجه به اینکه علامه آیات را مطلقاً فهم‌پذیر می‌داند، روایت یادشده برابر با مدعی علامه نیست؛ چه اینکه آیه شریفه از جدایی‌ناپذیری قرآن و سنت حکایت دارد. اینکه عترت پیامبر ۹ از قرآن جدا نیست، از آن جهت است که رابطه آنها دوسویه است؛ قرآن به کمک فهم سنت می‌آید و سنت به کمک فهم قرآن.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۸۶.

لا یختلف فی الله»^۱.

در بیانی دیگر نیز می‌فرماید: «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن یناطق لکم... فلو سألتهمونی عنه لأخبر تکم عنه لأنی أعلمکم»^۲.

عرضه روش در تفسیر آیات قرآن، نشانه فهم‌پذیری قرآن است. علامه می‌گوید: «اینکه در بسیاری از روایات تفسیری برای يك آیه به آیه دیگری استدلال شده و برای يك معنا به معنای دیگری استشهاد شده است، در صورت فهم‌پذیری آیات است»^۳.

سیره صحابه و مسلمانان در فهم آیات وحی، تنش‌های ایشان در فهم قرآن، اشتراك زبانی، حکمت خداوند و فصاحت و بلاغت قرآن از دلایل دیگر فهم‌پذیری قرآن خوانده شده است.^۴

چنان‌که روایاتی که بر تمسک به قرآن دلالت دارد و عرضه روایات به قرآن را مطالبه می‌کند، بر فهم‌پذیری قرآن دلالت دارد که اگر فهم قرآن منوط به بیان پیامبر ۹ باشد و فهم سخن پیامبر ۹ نیز منوط به عرضه سخن آن حضرت به قرآن، در این صورت دور لازم خواهد آمد.^۵ همین مطلب در مورد حجیت قول

۱. امام علی ۷؛ نهج البلاغه؛ خ ۱۳۳.

۲. همان، خ ۱۵۷.

۳. استدلال علامه در مورد تمامی آیات قرآن صادق نیست. درست است که در روایات یادشده بر فهم‌پذیری قرآن دلالت دارد؛ اما آیا این روایات بر فهم‌پذیری تمامی آیات - آن هم به فهم عالمانه و درست - دلالت دارد. افزون بر این استناد به آیات برای بیان آیات که در همه موارد نیست؛ یعنی احتمال دارد آیه‌ای وجود داشته باشد که فهم‌پذیر نباشد و برای فهم‌پذیری آن به آیه دیگری نیز استناد نشده باشد.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۸۷.

۵. همان، ص ۸۶.

۶. همان، ص ۸۵.

اهل بیت : در مورد قرآن نیز خواهد بود.^۱

علامه می‌گوید اختلاف صحابه در فهم آیات قرآن نشان می‌دهد بعید نیست که معانی آیات بر ایشان پنهان مانده باشد؛ چه اینکه اختلاف تنها در صورت خفا حق معنا و مفهوم پیدا می‌کند.^۲

علامه در يك مورد از عصمت ائمه : در فهم می‌گوید: «و هو معصوم فی فهمه»^۳.

نتیجه

از میان چند نظریه یادشده، نظریه نخست به هیچ روی تفسیر قرآن به قرآن را بر نمی‌تابد. نظریه دوم تفسیر قرآن به قرآن را تنها برای پیامبر ۹ روا دانسته و دیگران را مجاز در تفسیر نمی‌شناسند. نظریه سوم به جواز تفسیر قرآن به قرآن برای پیامبر ۹ و اهل بیت : حکم می‌دهد. نظریه چهارم تفسیر قرآن به قرآن را در مورد برخی آیات روا می‌داند و درباره شماری دیگر نادرست می‌خواند. نظریه پنجم تفسیر قرآن به قرآن را برای همگان جایز می‌داند و هیچ منعی از اعمال این روش تفسیری برای عموم ندارد.

دو جریان افراطی و تفريطی در موضوع تفسیر قرآن وجود دارد: برخی با استناد به عربی بودن قرآن و اینکه صحابه و مسلمانان بدون هیچ مشکلی آیات قرآن را فهم و درک می‌کردند، تکلم‌کنندگان به زبان عربی را نیازمند تفسیر آیات نمی‌دانند و شماری دیگر نص قرآنی را غیر قابل فهم دانسته، فهم دقیق را تنها در

۱. همان، ص ۸۶.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۰۰.

صورتی امکان پذیر می‌دانند که نص با تفسیر دقیقی از سوی اهل بیت : همراه باشد.

نتیجه کلی

مبنا بودن یا نبودن فهم پذیری آیات برای تفسیر قرآن به قرآن بستگی کامل به نظریاتی دارد که در مورد فهم پذیری آیات بیان شده است.

اگر قرآن را فهم ناپذیر برای همگان ببینیم و فهم پیامبر ۹ را الهی و نه بشری بدانیم، در این صورت نه تنها روش تفسیر قرآن به قرآن، بلکه تمامی روش‌های تفسیری ناممکن می‌شود. با فرض فهم ناپذیری آیات، امکان دستیابی به مراد خداوند وجود ندارد و تمامی تلاش مفسران در هر قالب و روشی برای کشف مراد خداوند ناکام خواهد بود.

اگر قرآن را برای پیامبر ۹ درخور فهم بشناسیم و دیگران را در فهم آیات ناتوان معرفی کنیم، در این صورت نیز فهم پذیری آیات مبنای تفسیر قرآن به قرآن و روش‌های تفسیری دیگر خواهد بود؛ چه اینکه با فرض فهم ناپذیر بودن آیات، محلی برای روش‌های تفسیری گوناگون از جمله تفسیر قرآن به قرآن نخواهد بود.

اگر قرآن را برای پیامبر ۹ و اهل بیت : فهم پذیر بدانیم و برای دیگران غیر قابل فهم معرفی کنیم، در این صورت نیز فهم پذیری آیات مبنای هر شکل از تفسیر خواهد بود. اما اگر قرآن را برای همگان فهم پذیر بدانیم، در این صورت باور فهم پذیری قرآن نه یک مبنای خاص و ویژه تفسیر قرآن به قرآن، بلکه یک مبنای عام شناخته می‌شود؛ اما عمومیت آن به گونه‌ای نیست که تمامی روش‌های تفسیری را پوشش دهد؛ بلکه برای برخی روش‌ها مبناست و

برای تعدادی دیگر مبنا دیده نمی‌شود. برای نمونه فهم‌پذیری قرآن مبنای روش تفسیر متن به متن است و با فهم ناپذیری قرآن، تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر نیست؛ چنان‌که فهم‌پذیری مبنای روش تفسیر عقلی است و با فرض ناهم‌پذیر بودن آیات قرآن نمی‌توان روش تفسیر عقلی را اجرا کرد. مفسری می‌تواند از روش تفسیر عقلی در کشف مراد خداوند بهره‌گیرد که فهم‌پذیری آیات قرآن را باور داشته باشد؛ اما اگر قرآن را درخور فهم نداند، در این صورت نمی‌تواند از آیات قرآن تفسیر عقلی داشته باشد. اما این باور درباره روش تفسیر روایی مبنا دیده نمی‌شود. مفسری که از روش تفسیر روایی در فهم آیات سود می‌برد، با این پیش‌فرض از این شیوه بهره می‌گیرد که قرآن را فهم‌پذیر نمی‌داند. بنابراین فهم‌پذیری آیات برای کسی که روش تفسیر روایی را دنبال می‌کند، یک مبنا نخواهد بود که اگر فهم‌پذیری را باور داشته باشد، نیازمند رجوع به روایات برای فهم آیات نخواهد بود.

بنابراین فهم‌پذیری آیات قرآن هرچند برای برخی روش‌های تفسیری مبنا به شمار می‌رود؛ اما برای شمار دیگری مبنا نخواهد بود.

فصل سوم

تفسیرپذیری قرآن

یکی دیگر از مبانی عام تفسیر قرآن به قرآن، تفسیرپذیری آیات قرآن است. آنان که قرآن را تفسیرناپذیر می‌شناسند، تفسیر قرآن به قرآن را باور ندارند و کسانی که قرآن را تفسیرپذیر می‌بینند، تفسیر قرآن به قرآن را یکی از روش‌های تفسیر آیات می‌نامند و به درستی و کارآمدی این روش تفسیری حکم می‌کنند.

باور تفسیرپذیری قرآن از آن جهت در شمار مبانی عام تفسیر قرآن به قرآن قرار می‌گیرد که در روش‌های تفسیری دیگر نیز به عنوان پیش‌فرض شناخته می‌شود؛ برای نمونه تفسیر روایی بر باور تفسیرپذیری قرآن استوار است و با فرض تفسیرناپذیری قرآن، امکان تفسیر قرآن به روایت وجود نخواهد داشت؛ چنان‌که تفسیر عقلی قرآن نیز با فرض تفسیرپذیری آیات قرآن مطرح می‌شود و با اعتقاد به تفسیرناپذیری آیات، هیچ محلی برای بحث تفسیر عقلی آیات نیست. بنابراین برای بررسی این مبنا ناگزیر از طرح اصل بحث و بیان نظریات مختلف و دلایل ایشان هستیم.

مجموعه نشانه‌های یادشده را می‌توان در چند گروه قرار داد و برای هر گروه یک مدعا یا دیدگاه اصلی بیان کرد. برخی از مهم‌ترین آن دیدگاهها عبارت‌اند از:

۱. عدم جواز تفسیر برای همگان

در این دیدگاه، میان پیامبر ۹، اهل بیت : و عموم مردم هیچ تفاوتی دیده نمی‌شود و عدم جواز به صورت مطلق بیان می‌گردد:

«قال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شىء...»^۱

«ومنهم من توقف عن الكلام فيه احتياطاً لما ورد من التشديد فى

ذلك»^۲.

دیدگاه نخست از مجموعه‌ای از دلایل شکل گرفته که مهم‌ترین آن دلایل

عبارت‌اند از:

۱. «ماكان رسول الله يفسر القرآن، الا آیات معدودات علمه اياهنّ

جبرئیل: ^۳ و ^۴ پیامبر ۹ آیات قرآن را تفسیر نمی‌کرد؛ مگر تنها آیات معدودی که

جبرئیل به ایشان آموخته بود».

۲. «لیس شیء ابعده من عقول الرجال من تفسیر القرآن، ان الایة تكون اولها

۱. جلال‌الدین سیوطی؛ الانتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۴۷۷.

۲. غرناطی؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ ج ۱، ص ۱۹.

۳. هیشمی؛ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛ ج ۶، ص ۳۰۳. ابن عطیه اندلسی؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ ج ۱، ص ۴۱. قرطبی؛ الجامع لاحکام القرآن؛ ج ۱، ص ۳۱.

۴. این روایت چندین احتمال را برمی‌تابد که یکی از آن احتمالات این است که تمامی آیات قرآن تفسیر ندارند؛ به این معنا که بخش عمده‌ای از آیات قرآن ظواهر هستند و ظواهر به کشف و بیان نیاز ندارند.

تفسیرپذیری آیات قرآن

تفسیر معانی گوناگونی دارد؛ چنان‌که فهم معانی گوناگونی دارد؛ بنابراین اگر تفسیر همان بار معنایی فهم را داشته باشد، تمامی نظریات فهم‌پذیری قرآن در مورد تفسیر نیز جاری خواهد بود؛ اما اگر تفسیر از جهت معنایی متفاوت از فهم باشد و عناصر تأثیرگذار در تفسیر مانند کشف و بیان در فهم وجود نداشته باشد، در این صورت موضوع تفسیرپذیری متفاوت از فهم‌پذیری خواهد بود.

گفتنی است که در این بخش از بحث، مراد از تفسیر، معنای رایج تفسیر، یعنی همان کشف و بیان است.

در بحث تفسیرپذیری قرآن یک بار بحث از امکان تفسیر است و بار دیگر سخن در مورد جواز تفسیر است.

بحث امکان تفسیر در هرمنوتیک یکی از مباحث مهم و درخور توجه این علم شناخته می‌شود؛ در صورتی‌که در منابع تفسیری و قرآن، این موضوع مسلم انگاشته شده و تمامی مفسران و قرآن‌پژوهان تنها از جواز یا عدم جواز تفسیر سخن می‌گویند.

جواز تفسیر

در جای‌جای متون دینی، نشانه‌های گوناگونی از جواز یا عدم جواز تفسیر وجود دارد. در برخی آیات قرآن جواز تفسیر آمده است، در متون روایی، برخی روایات بر جواز تفسیر و شماری دیگر بر عدم جواز تفسیر دلالت دارند و در همین متون و منابع تاریخی، سخنانی از مخالفت شدید صحابه با جواز تفسیر آیات وجود دارد.

فی شیء و آخرها فی شیء وهو کلام متصل ینصرف الی وجوه»^۱.

۳. «من فسر القرآن برأیه فلیتبتوء مقعده من النار»^۲.

۴. «من قال فی القرآن بغير علم فلیتبتوء مقعده من النار»^۳.

۵. «من تکلم فی القرآن برأیه فلیتبتوء مقعده من النار»^۴.

۶. «من قال فی القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ»^۵.

۷. «من قال فی القرآن بغير ما یعلم جاء یوم القيامة ملجأ بلجام من النار»^۶.

افزون بر این، صحابه و تابعین نیز از تفسیر آیات قرآن ابا داشتند و به

پرسش‌های تفسیری مردم پاسخ نمی‌دادند.

عبدالله بن عمر می‌گوید: «لقد ادركت فقهاء المدينة وانهم لیعظمون القول فی

التفسیر»^۷. سعید بن مسیب نیز گاه به سؤالات تفسیری مردم بی‌توجه بود و گاه

در پاسخ پرسش تفسیری ایشان می‌گفت: «انا لاقول فی القرآن شیئا»^۸.

نتیجه

روایت نخست از عدم جواز تفسیر برای پیامبر ۹ حکایت دارد و تفسیر آن حضرت از برخی آیات را وحی الهی جلوه می‌دهد.

روایت دوم صاحبان خرد و اندیشه را از تفسیر آیات ناتوان معرفی می‌نماید و به عدم جواز تفسیر به صورت کلی حکم می‌کند.

روایت سوم، چهارم، پنجم، ششم و هفتم نیز تفسیر به رأی و سخن گفتن درباره قرآن را ناروا می‌خواند و به عدم جواز تفسیر حکم می‌دهد.

سنجش و ارزیابی

اصل دیدگاه نخست از چندین جهت محل تأمل است:

اول آنکه چنین دیدگاهی تنها در حد یک احتمال است و در عالم واقعیت، کسی به عدم جواز تفسیر برای پیامبر ۹ و اهل بیت : معتقد نیست. عبارت سیوطی و غرناطی نیز از اعتقاد گروهی از مسلمانان به عدم جواز تفسیر در حق پیامبر ۹ حکایت ندارد. سیوطی دو رأی در بحث جواز تفسیر بیان می‌کند: رأی نخست عدم جواز تفسیر را باور دارد و تفسیر غیرمستند به روایت پیامبر ۹ را روا نمی‌داند و رأی دوم از جواز تفسیر در حق دارندگان شرایط تفسیر حکایت دارد؛ چنان‌که غرناطی نیز سلف صالح را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اکثریت که آیات را تفسیر می‌کنند و گروه اقلیت که از تفسیر آیات قرآن ابا دارند و آن را خلاف احتیاط می‌خوانند. بنابراین نه عبارت سیوطی و نه عبارت غرناطی از اعتقاد برخی از مفسران به عدم جواز تفسیر درباره پیامبر ۹ حکایت ندارد. دوم آنکه با حکم به عدم جواز تفسیر، بخشی از دانش‌های قرآنی و معارف

۱. محمد اسماعیل خواجوبی؛ الرسائل الفقهیه؛ ج ۱، ص ۴۷۱. یوسف بحرانی؛ الحدائق الناضره؛ ج ۱، ص ۲۸، برقی؛ المحاسن؛ ج ۲، ص ۳۰۰.

۲. بحرانی؛ الحدائق الناضره؛ ج ۳، ص ۱۲۱. برقی؛ المحاسن؛ ج ۲، ص ۳۰۰.

۳. احسانی؛ عوالی اللئالی؛ ج ۴، ص ۱۰۴. فیض کاشانی؛ التفسیر الصافی؛ ج ۱، ص ۳۵.

۴. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۵۵. زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۱۶۸.

۵. بهوتی؛ کشف القناع؛ ج ۱، ص ۵۲۵. ترمذی؛ سنن الترمذی؛ ج ۴، ص ۲۶۹. طبرانی؛ المعجم الاوسط؛ ج ۵، ص ۲۰۸.

۶. ابویعلی موصلی؛ مسند ابویعلی؛ ج ۴، ص ۴۵۸. عبدالعظیم منذری؛ الترغیب والترهیب من الحدیث الشریف؛ ج ۱، ص ۱۲۱.

۷. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۵۹. ابن‌کنیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۱، ص ۷. ابن‌تیمیه؛ مجموعه الفتاوی؛ ج ۱۳، ص ۳۷۴.

۸. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۵۹-۶۰. ابن‌کنیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۱، ص ۷. ابن‌سعد؛ الطبقات الکبری؛ ج ۲، ص ۳۸۲.

قرآن همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی خواهد ماند و ابهام، اجمال، تشابه و... از ساحت قرآن برداشته نمی‌شود و معارف بلند و عمیق قرآن آشکار نمی‌گردد.

سوم آنکه با حکم به عدم جواز تفسیر، کشف مراد خداوند ناممکن می‌شود و قرآن ملاک درستی و نادرستی روایات قرار نمی‌گیرد و در نتیجه روایاتی که قرآن را ملاک درستی و نادرستی معرفی می‌کند، لغو و بیهوده می‌نماید.

چهارم آنکه رجوع به قرآن در فتنه‌ها که مدلول برخی روایات است، امکان‌پذیر نخواهد بود.

پنجم آنکه صفات قرآن چون هدایتگری، نوربودن، بیان‌بودن و... بیهوده و لغو می‌نماید.

افزون بر این، مستندات گروه نخست نیز بر درستی مدعای ایشان دلالت ندارد؛ چه اینکه دلیل نخست:

اولاً مورد پذیرش سندی قرار نگرفته و حدیث منکر خوانده می‌شود.^۱

ثانیاً از جهت دلالتی نیز - به صورت جدی - تردید بزرگان اهل سنت را برانگیخته است: برخی مفسران اهل سنت این روایت را ناظر به آیات مشکل قرآن مانند مغیبات قرآن، مجملات، مبهمات چون زمان برقراری قیامت، تعداد نفحات و... می‌دانند، نه تمامی آیات قرآن.^۲ گروهی دیگر روایت را دال بر نیاز پیامبر ۹ به دریافت تفسیر از جبرئیل می‌دانند؛ چنان‌که ایشان در تنزیل نیز به فرشته وحی

۱. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۶۱. هیشمی؛ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛ ج ۶، ص ۳۰۳. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۵۳۹.

۲. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل القرآن؛ ج ۱، ص ۶۰. ابن عطیه اندلسی؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ ج ۱، ص ۴۱. قرطبی؛ الجامع لاحکام القرآن؛ ج ۱، ص ۳۱. غرناطی؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ ج ۱، ص ۲۰. ابو حیان اندلسی؛ تفسیر البحر المحیط؛ ج ۱، ص ۴۱. صالحی؛ سبل الهدی و الرشاد؛ ج ۹، ص ۱۵۵.

نیاز داشتند. عده‌ای روایت را حاکی از همراهی تفسیر با تنزیل می‌دانند و بر این باورند که بر اساس روایت یادشده، پیامبر ۹ همزمان با تنزیل، به تفسیر آیات وحی می‌پرداخت.^۱

ثالثاً برابری دلیل و مدعا وجود ندارد. مدعا عدم جواز تفسیر برای همگان، حتی پیامبر ۹ است و دلیل از تفسیر پیامبر ۹ و در نتیجه جواز تفسیر برای آن حضرت حکایت دارد، نه از عدم جواز تفسیر؛ به بیان دیگر در روایت نخست، دو احتمال مطرح است: احتمال نخست آنکه روایت ناظر به توان پیامبر ۹ در تفسیر آیات وحی به صورت مستقل است و احتمال دوم آنکه روایت ناظر به عدم جواز تفسیر حتی در حق پیامبر ۹ است. بر اساس احتمال نخست، پیامبر ۹ به صورت مستقل توان تفسیر آیات وحی را ندارد و باید تفسیر آیات را از جبرئیل بگیرد و بر اساس احتمال دوم، پیامبر ۹ در تفسیر آیات مجاز نیست و آن تعداد آیه‌ای که تفسیر کرده، آیه‌ای است که تفسیر آنها را از جبرئیل آموخته است.

دلیل دوم نیز عدم جواز تفسیر به صورت مطلق را نتیجه نمی‌دهد؛ چه اینکه اولاً خود امام در صدر روایت، آیه‌ای از آیات قرآن را تفسیر می‌کند و تفسیر امام دست‌کم بر جواز تفسیر برای اهل بیت : حکایت دارد و عدم جواز تفسیر به صورت مطلق را نتیجه نمی‌دهد. در صدر روایت می‌خوانیم: «سالت ابا جعفر 7 عن شی من التفسیر فاجابنی ثم سألته عنه ثانیة فاجابنی بجواب آخر فقلت: کنت اجبتنی فی هذه المسئلة بجواب غیر هذا فقال یا جابر...»^۲

ثانیاً سخن امام و واژگان به کار گرفته شده در آن، ناظر به حاکم کردن عقل

۱. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۶۱.

۲. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۱۹۲.

در تفسیر آیات و بی توجهی به تفسیر اهل بیت : است.

دلیل سوم نیز دال بر عدم جواز مطلق تفسیر نیست؛ بلکه ناظر به تفسیر برآمده از میل شخصی مفسر و بی توجهی به شرایط و ضوابط تفسیر است؛ تفسیری که همراهی ظاهر قرآن را با خود ندارد و نصی از پیامبر ۹ یا اهل بیت : آن را تأیید نمی‌کند.^۱

دلیل چهارم، پنجم و ششم نیز اولاً ناظر به تفسیر آیات نیست؛ بلکه ناظر به قول و کلام درباره قرآن است و ثانیاً قول و کلامی نکوهش شده که بدون پشتوانه علمی، شرایط و ضوابط انجام گرفته باشد.^۲

۲. جواز تفسیر برای همگان

در این دیدگاه نیز هیچ تفاوتی میان افراد وجود ندارد و چنان که پیامبر ۹، اهل بیت : و صحابه می‌توانند آیات را تفسیر کنند، عموم افراد نیز در تفسیر آیات قرآن مجازند.

این دیدگاه را نیز می‌توان به دلایلی مستند کرد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. آیه شریفه: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»^۳.

استفهام انکاری در آیه شریفه و بازگشت ضمیر «یتدبرون» به هریک از سه گروه (نفرین‌شدگان، یهودیان و منافقان) از امکان و جواز تفسیر برای همگان خیر می‌دهد و اختصاص تفسیر به گروهی خاص یا عدم جواز تفسیر

۱. شیخ مفید؛ تفسیر القرآن المجید؛ ص ۲۱. ابوحیان اندلسی؛ تفسیر البحر المحیط؛ ج ۱، ص ۱۱۹.

۲. غرناطی؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ ج ۱، ص ۱۹.

۳. محمد؛ ۲۴.

به صورت مطلق را ناروا جلوه می‌دهد.

۲. روایت پیامبر ۹: «اما القرآن فاعملوا بمحکمه و آمنوا بمتشابهه»^۱.

فراخوان عموم مردم به عمل به محکمت قرآن در روایت یادشده اولاً از توان عموم مردم در تفسیر آیات قرآن پرده بر می‌دارد و ثانیاً بر جواز تفسیر برای عموم مردم دلالت دارد.

۳. سخن ابن مسعود و سعید بن جبیر:

«كان الرجل منا اذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن

و العمل بهن»^۲.

«من قرأ القرآن و لم يفسره كان كالأعمى او كالاعرابي»^۳.

سنجش و بررسی

دلالت دلیل اول بر جواز تفسیر به رأی عموم مردم از چندین جهت محل تأمل و تردید است:

۱. تدبر با نظر داشت معانی لغوی و اصطلاحی آن برابر با تفسیر نیست و دلالت آیه شریفه بر جواز تدبر به معنای جواز تفسیر نخواهد بود.

۲. تدبر در آیه شریفه امری قلبی است، نه علمی و ذهنی؛ بنابراین با فرض برابری تدبر و تفسیر، مراد از تدبر در آیه شریفه تفسیر نخواهد بود؛ چه اینکه تدبر

۱. صدوق؛ الخصال؛ ص ۱۶۵. کراچکی؛ معدن الجواهر؛ ص ۳۱.

۲. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۵۶. ابن کثیر؛ تفسیر القرآن

العظیم؛ ج ۱، ص ۴. تعالی؛ جواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۵۴.

۳. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۱۷. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان

عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۵۷.

در آیه قلبی است؛ در صورتی که تفسیر ذهنی و علمی است و جواز تدبر به عنوان یک امر قلبی، به جواز تفسیر به عنوان یک امر علمی و ذهنی نمی‌انجامد.

دلالت دلیل دوم نیز از چند جهت محل تردید است:

۱. آیات محکم قرآن، آیات صریح و روشن هستند و به تفسیر نیاز ندارند؛ بنابراین عمل به محکومات قرآن منوط به جواز تفسیر آیات قرآن نخواهد بود.

۲. عبارت «فاعملوا بمحکمه و آمنوا بمتشابهه» با توجه به صدر روایت، معنا و مفهوم می‌یابد. در صدر روایت سه نگرانی پیامبر ۹ درباره امت خویش بیان شده است که نخستین آن نگرانی‌ها، تأویل‌های ناروای امت پیامبر ۹ است.^۱ بنابراین عبارت «فاعملوا بمحکمه و آمنوا بمتشابهه» با توجه به صدر روایت، راهکار پیامبر ۹ برای جلوگیری از تأویل‌های ناروا خواهد بود.

۳. سخن پیامبر ۹ به قرینه صدر روایت (نگرانی پیامبر ۹ از تأویل‌های ناروا)، ناظر به تأویل آیات است، نه تفسیر آیات؛ چنان‌که در آیه شریفه ذیل از عمل به متشابهات بازداشته شده و ایمان به متشابهات خواسته شده است: «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 آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ».^۲

دلیل سوم نیز مدعای نظریه دوم را اثبات نمی‌کند؛ چه اینکه:

۱. قال رسول الله ۹: «انما اتخوف على امتي من بعدى ثلاث خصال: ان يتأولوا القرآن على غير تأويله او يتبعوا زله العالم، او يظهر فيهم المال حتى يظفوا ويبيطروا وسابنكم المخرج من ذلك: اما القرآن فاعملوا بمحکمه و آمنوا بمتشابهه...».

۲. آل عمران: ۷.

اول آنکه سیره صحابه به دلیل عدم حجیت، دلیل بر جواز تفسیر آیات به صورت مطلق نیست.

دوم آنکه سخن ابن مسعود ناظر به شناخت و درک معناست، نه تفسیر به معنای کشف مراد خداوند.

سوم آنکه سیره صحابه از استقلال ایشان در درک و فهم معنا حکایت ندارد؛ چه اینکه ممکن است به قرینه روایات دیگر، صحابه به کمک اهل بیت : به درک و فهم معنای آیات می‌رسیدند.

گفته سعید بن جبیر نیز - با فرض درستی سند و دلالت - از نظریه شخصی او در مورد جواز تفسیر حکایت دارد و نمی‌تواند به عنوان دلیل جواز تفسیر به صورت مطلق دیده شود.

۳. جواز تفسیر به رأی واجدان شرایط و عدم جواز برای دیگران

این دیدگاه نه اطلاق رأی نخست را باور دارد و نه اطلاق رأی دوم را. در این دیدگاه، جواز تفسیر آیات، در حق دارندگان شرایط تفسیر است و عدم جواز از آن کسانی که شرایط تفسیر را ندارند.

در دیدگاه تفصیل نیز چند گروه در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند:

گروه نخست

این عده تنها پیامبر ۹ را دارای شرایط تفسیر و مجاز در تفسیر می‌دانند و دیگران را واجد شرایط تفسیر و مجاز در تفسیر نمی‌شناسند. این شمار برای اثبات باور خویش دلایلی دارند که روایت ذیل مهم‌ترین آنهاست:

«ان تفسیر القرآن لایجوز الا بالأثر الصحیح والنص الصریح»^۱ در این روایت، جواز تفسیر به بهره‌گیری از اثر صحیح و نص صریح پیوند خورده و در نتیجه تنها پیامبر ۹ مجاز به تفسیر آیات خوانده شده است.

سنجش و نقد

اول آنکه واژه «القرآن» در روایت یادشده، بر نفی جواز تفسیر تمامی آیات قرآن دلالت دارد، نه نفی جواز تفسیر برخی آیات یا بیشتر آیات.^۲ دوم آنکه احتمال اینکه مراد از تفسیر لایجوز، تفسیر آیات متشابه و آیاتی باشد که تفسیر آنها تنها در اختیار خدا و پیامبر ۹ است، بسیار زیاد است و با این احتمال نمی‌توان تنها پیامبر ۹ را دارنده شرایط تفسیر و مجاز در تفسیر خواند.

سوم آنکه روایت یادشده در متون روایی و تفسیری به پیامبر ۹ و اهل بیت : نسبت داده شده است: «ان الخبر قد صح عن النبی ۹ وعن الائمة : القائمین مقامه». با این نسبت – چنان‌که روایت تفسیری پیامبر ۹ اثر صحیح شناخته شده – روایت تفسیری اهل بیت : نیز روایت صحیح خوانده می‌شود و چنان‌که پیامبر ۹ دارنده شرایط تفسیر و مجاز در تفسیر دیده می‌شود، اهل بیت : نیز از دارندگان شرایط تفسیر و مجاز در تفسیر معرفی می‌شوند.^۳

۱. مقدس اردبیلی؛ زبدة البیان فی احکام القرآن؛ ص ۱. کاظمی؛ مسالک الافهام فی آیات الاحکام؛ ج ۱، ص ۱۱. حر عاملی؛ وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه؛ ج ۲۷، ص ۲۰۴.
 ۲. در روایت منسوب به ابن عباس، آیات قرآن به چند گروه تقسیم می‌شوند که یک گروه از آنها آیاتی است که تنها خدا و یک گروه آیاتی است که تنها پیامبر ۹ تفسیر آنها را می‌داند.
 ۳. محمدحسین شیرازی؛ تقریب القرآن الی الاذهان؛ ج ۱، ص ۲۵.

گروه دوم

این عده جواز تفسیر را خاص پیامبر ۹ نمی‌دانند و اهل بیت : را مانند پیامبر ۹ در تفسیر آیات مجاز می‌خوانند.

گروه دوم برای اثبات درستی مدعای خود دلایلی دارند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. «قال أبو عبدالله 7 لأبي حنيفة أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: بما تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه. قال يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم. قال 7: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً، ويحك، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويحك ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا وما ورتك الله تعالى من كتابه حرفاً».^{۱و۲}

۲. «ودخل قتادة على أبي جعفر 7، فقال له: أنت فقيه اهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال 7: بلغني أنك تفسر القرآن. قال: نعم. إلى أن قال: إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلكت. يا قتادة – ويحك – إنما يعرف القرآن من خوطب به»^{۳و۴}

۱. در این روایت نیز مضمون کلام امام این است که تفسیر و دانش‌های قرآنی که شرط تفسیر است، در اختیار کسانی است که قرآن بر ایشان نازل شده است.
 ۲. شیخ صدوق؛ علل الشرائع؛ ج ۱، ص ۸۹. فیض کاشانی؛ تفسیر صافی؛ ج ۱، ص ۲۲.
 ۳. در این روایت – با وجود حذف‌هایی که در آن رخ داده است – جمله امام نشان از آن دارد که شناخت و تفسیر قرآن خاص «من خوطب به» است.
 ۴. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۱۹، ص ۹۶. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۸، ص ۳۱۱. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۱۸۵.

خاص «من خوطب به» خواهد بود.

گروه سوم

این عده جواز تفسیر را خاص پیامبر ۹ و اهل بیت : نمی‌دانند و افزون بر پیامبر ۹ و اهل بیت :، صحابه را دارای شرایط تفسیر و مجاز در تفسیر معرفی می‌کنند. به باور این گروه، دلیل اصلی این مدعا، شاهد بودن صحابه نسبت به تنزیل و فراگیری تأویل و تفسیر از پیامبر ۹ و معصومین : است.

سنجش و بررسی

اولاً شاهد بودن نسبت به تنزیل، دلیل جواز تفسیر نیست که اگر دلیل باشد، باید تمامی صحابه خود را مجاز در تفسیر آیات می‌شناختند؛ در صورتی که جماعت انبوهی از صحابه از تفسیر آیات ابا داشتند و پاسخگوی پرسش‌های تفسیری نبودند.

ثانیاً فراگیری تأویل و تفسیر، نه دلیل جواز تفسیر، بلکه دلیل عدم جواز تفسیر به رأی صحابه است که اگر جز این بود، صحابه در تفسیر استقلالی قرآن مجاز بودند.

گروه چهارم

این گروه، جواز تفسیر را خاص پیامبر ۹، اهل بیت : و صحابه نمی‌دانند و تمامی دارندگان شرایط تفسیر را مجاز در تفسیر آیات معرفی می‌کنند.

به باور این گروه، عربی بودن قرآن: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا»^۱ مبین بودن قرآن

۱. یوسف: ۲.

۳. روایت نخست معرفت قرآن و دانش‌های قرآنی را در اختیار اهل بیت : قرار داده و از اختصاص تفسیر به پیامبر ۹ و اهل بیت : حکایت می‌کند. روایت دوم نیز تنها «من خوطب به» (که در روایات پیامبر ۹ و اهل بیت : معرفی می‌شوند) را مجاز در تفسیر آیات نشان می‌دهد.

نقد و بررسی

روایت نخست از چند درخور تأمل است:

اول آنکه روایت یادشده ناظر به مقام استنباط احکام است، نه تفسیر قرآن. دوم آنکه با فرض این‌همانی استنباط و تفسیر، مراد نفی هرگونه تفسیر نیست؛ بلکه مقصود تفسیری است که حق تفسیر را ادا کند.

روایت دوم نیز از چند جهت برابر با مدعا نیست:

اولاً روایت یادشده ناظر به مطلق تفسیر نیست؛ بلکه ناظر به تفسیر جامع، کامل و بهینه‌ای است که خاص «من خوطب به» است.^۱

ثانیاً اختصاص تفسیر قرآن به پیامبر ۹ و ائمه : در صورتی است که تفسیر بر خلاف مدلول ظاهری باشد، نه برابر با مدلول ظاهری.^۲

ثالثاً «من خوطب به» تمام حاضران مجلس وحی هستند، نه خصوص پیامبر ۹ و اهل بیت ایشان :.^۳

رابعاً اگر تفسیر آیات خاص «من خوطب به» باشد، در این صورت تفسیر روایات تفسیری پیامبر ۹ و اهل بیت : نیز - به همان ملاک و معیار -

۱. سیدابوالقاسم خوبی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۰۸.

۲. فاضل تونی؛ الوافیة فی اصول الفقه؛ ص ۲۵۸-۲۵۹.

۳. میرازی قمی؛ قوانین الاصول؛ ص ۳۹۷.

«وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»^۱ و به زبان قوم بودن قرآن. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ»^۲ از دلایل اصلی مجاز بودن تفسیر به رأی تمامی دارندگان شرایط تفسیر است و از آن جهت که بسیاری از افراد شرایط تفسیر را دارند، در تفسیر آیات نیز مجازند.

نتیجه

سه دیدگاه اصلی در مورد جواز و عدم جواز تفسیر درخور تصور و مستندسازی است. دیدگاه نخست جواز تفسیر به صورت مطلق؛ دیدگاه دوم عدم جواز تفسیر به صورت مطلق؛ دیدگاه سوم جواز تفسیر به رأی واجدان شرایط و عدم جواز درباره کسانی که شرایط تفسیر را ندارند.

طرفداران دیدگاه سوم را می‌توان به چند گروه تقسیم کرد: گروه نخست آنان که تنها پیامبر ۹ را مجاز در تفسیر می‌دانند. گروه دوم کسانی که پیامبر ۹ و اهل بیت : را مجاز در تفسیر می‌خوانند. گروه سوم جماعتی که پیامبر ۹، اهل بیت : و صحابه را مجاز در تفسیر می‌بینند و گروه چهارم آنان که تمامی دارندگان شرایط تفسیر را مجاز در تفسیر می‌دانند و از اختصاص جواز تفسیر به پیامبر ۹، اهل بیت : و صحابه ابا دارند.

از میان سه دیدگاه اصلی، دیدگاه سوم درست است و از میان چند گروه طرفدار دیدگاه سوم، باور آنان که تمامی دارندگان شرایط تفسیر را مجاز در تفسیر می‌دانند و از اختصاص جواز تفسیر به افراد و گروه‌های خاصی طفره می‌روند، به صواب نزدیک‌تر است.

بخش سوم

مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن

۱. نحل: ۱۰۳.

۲. ابراهیم: ۴.

در این بخش مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن به بحث و بررسی گذاشته می‌شود. مبانی خاص هر روش تفسیری آن دسته از باورهای است که در ساخت بنیان یک روش تفسیری اثرگذار است و در شکل‌گیری روش‌های دیگر یا به کلی بی‌اثر است یا اثری نیست که در حد و اندازه بنیان‌سازی برای یک روش تفسیری باشد.

مبانی هر روش تفسیری ارتباط عمیق و شدید با خصوصیت هر روش تفسیری دارد؛ به گونه‌ای که با وجود خصوصیت ویژه، مبانی خاص شکل می‌گیرد و با نبود آن خصوصیت، مبانی خاص شکل نخواهد گرفت؛ برای نمونه ویژگی اصلی تفسیر قرآن به قرآن، تأکید و تکیه بر خود متن است و در نتیجه هر باوری که ناظر به متن قرآن باشد، مبنای خاص تفسیر قرآن به قرآن خواهد بود؛ چنان‌که خصوصیت اصلی تفسیر قرآن به روایت و قرآن به عقل، تأکید و تکیه بر روایت و عقل است و بنابراین هر باوری که ناظر به روایت و ارتباط روایت با تفسیر باشد، در شمار مبانی خاص تفسیر قرآن به روایت قرار می‌گیرد و هر باوری که ناظر به ارتباط عقل و ارتباط عقل با آیات است، مبنای تفسیر قرآن به عقل خواهد بود.

بر این اساس حجیت ظواهر، تحریف‌نشدن قرآن، پیوستگی آیات، قرآن‌بستگی، نوشتاری بودن و... از آن جهت در این بخش در شمار مبانی

خاص تفسیر قرآن به قرآن قرار گرفته که هر یک ناظر به متن به عنوان خصوصیت اصلی تفسیر قرآن به قرآن است.

لازم به یاد است که مرتب‌سازی و چینش مبانی در این بخش بر اساس سه محور اصلی (صاحب اثر، متن و مخاطب متن) شکل‌گیری متن صورت گرفته است. مبنای اول که از آن با عنوان «وحيانيت قرآن» نام برده شده، در فصل نخست آمده است. باور تحریف‌نشدن قرآن، نوشتاری بودن قرآن، نمادین نبودن زبان قرآن، پیوستگی آیات و قرآن‌بستگی که ناظر به خود متن است، در فصول دوم، سوم، چهارم، پنجم و ششم آمده است و بحث حجیت ظواهر، حجیت قول لغوی و مؤلف‌محوری که در ارتباط با مخاطب متن است، در فصل هفتم، هشتم و نهم بیان شده است.

فصل اول

وحيانيت قرآن

یکی از مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن، وحيانيت قرآن است. وحيانيت قرآن از آن جهت که ناظر به صاحب قرآن است، بر تمامی مبانی خاص قرآن مقدم خواهد بود. بر اساس این مبنا، مفسری که از برخی آیات برای تفسیر شماری دیگر سود می‌برد، در مرحله نخست باید به الهی بودن آیات قرآن اطمینان داشته باشد که اگر جز این باشد، تفسیر آیاتی که وحی الهی است، به قسمت‌هایی که وحی الهی نیست یا در وحيانيت آن تردید وجود دارد، درست نخواهد بود. بنابراین کسی که روش تفسیر قرآن به قرآن را انتخاب می‌کند، در نخستین مرحله باید از الهی بودن قرآن اطمینان داشته باشد و با این پیش‌فرض، از روش تفسیر قرآن به قرآن سود ببرد که اگر الهی بودن آیات وحی را باور نداشته باشد یا به الهی بودن قرآن تردید داشته باشد، امکان تفسیر قرآن به قرآن برای او وجود نخواهد داشت.

در مینابودن یا نبودن وحيانيت قرآن دو دیدگاه می‌توان تصور کرد. دیدگاه نخست آنکه وحيانيت قرآن مبنای خاص تفسیر قرآن به قرآن است و دیدگاه دوم آنکه وحيانيت قرآن از مبانی شمرده نمی‌شود و بشری بودن قرآن از مبانی

است. گروه نخست با معیار قراردادن مراد خداوند، وحيانيت قرآن را مبنای تفسیر قرآن به قرآن قرار می‌دهند و گروه دوم با معیار قراردادن زبان و ماهیت آن، منکر وحيانيت قرآن می‌شوند و مبنای تفسیر قرآن به قرآن را بشری بودن آن می‌دانند.

پیش از بحث تفصیلی در مورد این مبنا شایسته است نخست نگاهی گذار به نظریات مطرح در بحث وحيانيت قرآن داشته باشیم و آن‌گاه مبنای بودن نبودن وحيانيت قرآن را به بحث و بررسی بشینیم.

وحيانيت قرآن

در وحيانيت قرآن به عنوان یکی از مباحث قرآنی، چهار دیدگاه درخور تصور است:

دیدگاه نخست

بسیاری از قرآن‌پژوهان و تفسیرگران قرآن، صورت و محتوای قرآن را وحيانی می‌دانند.^۱ این شمار در کیفیت انزال و تنزیل قرآن نظریات متفاوتی دارند. در نزول قرآن بر فرشته وحي از قالب الهام آیات بر جبرئیل یا حفظ آیات از لوح محفوظ توسط جبرئیل دفاع می‌کنند و بر این باورند که معانی هر حرف قرآن در لوح محفوظ را تنها خدا می‌داند و در تنزیل آیات معتقدند جبرئیل به صورت فرشته و بشر، آیات را نه بر قلب پیامبر^۲ بلکه برای خود

۱. البته صدر المتألهین ادعای اجماع بر وحيانی بودن صورت قرآن دارد و مدعی است پیامبر^۳ کلمات وحي را می‌شنیده است.

۲. فخرالدین رازی؛ تفسیر الکبیر؛ ج ۲۲، ص ۴۵.

پیامبر^۴ می‌خوانده است.^۱

در این نظریه با وجود تأکید بر وحيانی بودن صورت و محتوا، امکان وقوع دو تصرف از ناحیه فرشته وحي و پیامبر^۵ وجود دارد:

تصرف نخست

آنکه جبرئیل عین کلمات را به پیامبر^۶ منتقل نکند، بلکه هرآنچه را در قالب الفاظی خاص دریافت داشته، در قالبی دیگر به پیامبر^۷ برساند؛ قالبی که از جهت شکل ظاهری و کلمات و جملات شکل‌دهنده به متن، متفاوت با قالب ارائه‌شده بی‌واسطه از سوی خداوند باشد؛ اما از جهت محتوا هیچ تفاوتی میان آنها وجود نداشته باشد.^۲

تصرف یادشده را می‌توان به این آیه شریفه مستند کرد: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ وَ مَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ:»^۳ که [قرآن] سخن فرشته بزرگواری است. نیرومند [که] پیش خداوند عرش، بلندپایگاه است، در آنجا [هم] مُطَاع [و هم] امین است و رفیق شما مجنون نیست.^۴

۱. زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۲۲۹. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛

ج ۱، ص ۱۵۷. فخر رازی؛ تفسیر الکبیر؛ ج ۳، ص ۱۹۶ و ج ۲۴، ص ۱۶۶.

۲. این گونه تصرفات هیچ منافاتی با مقام و جایگاه فرشته وحي ندارند؛ چه‌اینکه در این گونه تصرفات، بی‌امانتی رخ نمی‌دهد و عین مقصود خداوند به پیامبر^۵ منتقل می‌گردد. بی‌امانتی در صورتی است که جبرئیل در مقاصد خداوند تصرف کند و از مقاصد بکاهد یا بر آنها بیفزاید.

۳. تکویر: ۱۹-۲۲.

۴. سه احتمال می‌توان در مورد آیه شریفه مطرح کرد: احتمال نخست آنکه بر اساس آیه شریفه، صورت و محتوای قرآن از سوی جبرئیل است. احتمال دوم آنکه محتوا از سوی خداوند است و صورت از جبرئیل و احتمال سوم آنکه احتمال و محتوا از سوی خداوند است و چون فرشته وحي رساننده وحي است، به این اعتبار، قرآن کلام او معرفی شده است.

چه اینکه اولاً در آیه شریفه به قرینه سیاق پیشینی، مراد از «رَسُولٍ كَرِيمٍ» فرشته وحی است، ثانیاً به حکم وجوب حمل لفظ بر ظاهر، قرآن، کلام فرشته وحی است، نه خداوند، ثالثاً با فرض نبود قطع به وجوب حمل لفظ بر ظاهر، احتمال وجوب حمل لفظ بر ظاهر به قوت خود باقی است و در نتیجه ملکی بودن قرآن محتمل خواهد بود؛ چنان که الهی بودن قرآن نیز محتمل است. یادکردنی است که در این فرض می توان دو احتمال برای الهی یا ملکی بودن قرآن در نظر گرفت: احتمال نخست آنکه محتوا و صورت قرآن از سوی جبرئیل است و خداوند هیچ نقشی در محتوا و شکل قرآن نداشته است. احتمال دوم آنکه محتوا از سوی خداوند است و صورت بندی و شکل سازی قرآن از سوی فرشته وحی صورت گرفته است.

تصرف دوم

آنکه پیامبر ۹ آورده زبانی فرشته وحی را به صورت جزئی یا کلی تغییر دهد و صورتی متفاوت برای وحی عرضه دارد؛ صورتی که از جهت محتوا مانند صورت ارائه شده از سوی جبرئیل است؛ اما از جهت شکل ظاهری، متفاوت است.

دلایل دیدگاه نخست

طرفداران این نظریه برای اثبات مدعای خویش دلایلی دارند که برخی از مهم ترین آنها عبارت اند از:

آیات قرآن

طرفداران و حیانت صورت و محتوای قرآن چند گروه از آیات را مستند

دیدگاه خویش معرفی می کنند که مهم ترین آنها عبارت اند از:

دسته نخست آیاتی که صریح در و حیانتی بودن قرآن است:

۱. «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ»^۱ [خدای] رحمان، قرآن را یاد داد.

برخی مفعول دوم آیه شریفه را پیامبر اسلام ۹ دانسته، آیه را اشاره به و حیانت قرآن می دانند و از پذیرش قرآن به عنوان کلام پیامبر اسلام ۹ سرباز می زنند.^۲

شماری بر این باورند که آیه شریفه پاسخ اهل مکه در اعتقاد به بشری بودن قرآن است؛^۳ چنان که در آیه دیگری می خوانیم: «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»^۴ و نیک می دانیم که آنان می گویند جز این نیست که بشری به او می آموزد. [نه چنین نیست؛ زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می دهند، غیر عربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است.^۵

۱. الرحمن: ۱-۲.

۲. فخرالدین رازی؛ تفسیر الکبیر؛ ج ۲۹، ص ۸۴.

۳. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۲، ص ۳۲۹. واحدی نیشابوری؛ الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ ج ۲، ص ۱۰۵۲.

۴. نحل: ۱۰۳.

۵. در مورد اینکه اعراب چه کسی را معلم پیامبر ۹ می دانستند، اختلاف وجود دارد که در تفاسیر نه نظریه بیان شده است. آنچه درخور توجه است، آن است که برخی مفسران بر این باورند که: اینکه خداوند نفرمود «عجمی» بلکه فرمود «اعجمی» به این جهت است که اگر عجمی بود، مراد این بود که کلام آن بشر غیر عربی است؛ یعنی عجمی است؛ اما وقتی می گوید اعجمی است، یعنی اینکه آن بشر فصیح نیست. بنابراین می شود گفت زبان آن بشر عربی بوده است؛ اما دارای فصاحت نبوده است. خداوند می فرماید چگونه ممکن است کسانی که مرتبه بالایی از فصاحت دارند، نمی توانند مانند قرآن بیاورند و بعد ادعا کنیم قرآن کلام آن اعجمی است (فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۶، ص ۲۰۰. فخرالدین رازی؛ تفسیر الکبیر؛ ج ۲۰، ص ۱۱۸).

سنجش و نقد

کاربرد «تعلیم» در آیات «عَلَّمَ الْقُرْآنَ» و «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى»^۱ بیشتر با وحیانی بودن محتوای قرآن سازگار است، نه وحیانی بودن صورت و محتوا که اگر جز این بود، شایسته بود واژگان دیگری چون «تلقین» و «املا» به کار برده شود. بر این اساس علامه طباطبایی شبهه مخالفان را دارای دو قسمت می‌داند: قسمت نخست شبهه در وحیانی بودن محتوای قرآن است^۲ و قسمت دوم آن در وحیانی بودن صورت قرآن. شبهه در وحیانی بودن محتوای قرآن به آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» زدوده می‌شود و شبهه در وحیانی بودن صورت قرآن به سیاق پسینی آیات ۱۰۳ و ۱۰۴ از میان می‌رود.^۳ افزون بر این، برخی واژه «علم» را به معنای «یسر» می‌دانند.^۴

۲. «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ»^۵ زیانت را [در هنگام وحی] زود به حرکت درنیاور تا در خواندن [قرآن] شتابزدگی به خرج دهی. درحقیقت گردآوردن و خواندن آن بر [عهده] ماست؛ پس چون آن را برخواندیم، [همان‌گونه] خواندن آن را دنبال کن».

پیامبر ۹ که بر حفظ و نگهداری آیات وحی کوشش بسیار داشت و نگران فراموش کردن آیات قرآن بود، پس از شنیدن آیات قرآن، بی‌درنگ آیات را

۱. نجم: ۵. مرجع ضمیر در «علمه» پیامبر ۹ است و مفعول دوم که وحی بوده، محذوف است. در این صورت باید بحث کرد که آیا در قرآن، وحی تنها بر قرآن صادق است که مفعول دوم را در این آیه شریفه قرآن بگیریم؛ آن هم قرآنی که زبانی است یا مراد از وحی، همان محتوای قرآن است.

۲. الرحمن: ۱-۲.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۲، ص ۳۴۸.

۴. محمد عزه دروزه؛ التفسیر الحدیث؛ ج ۶، ص ۸۹.

۵. قیامت: ۱۶.

تلاوت می‌کرد و تحمل تمام شدن قرائت آیات از سوی جبرئیل را نداشت.^۱ بنابراین تعجیل رسول ۹ در خواندن قرآن، از الهی بودن مطلق قرآن - اعم از صورت و محتوا - حکایت دارد که اگر جز این بود و تنها محتوای قرآن الهی بود، در این صورت منع پیامبر ۹ از تعجیل در قرائت آیات وحی شایسته نبود و افزون بر این کاربرد واژه‌های «قرآن» و «قرآن» در آیه شریفه، بیشتر از الهی بودن صورت قرآن حکایت می‌کند، نه بشری بودن صورت قرآن. اطلاق دو کلمه «قرآن» و «قرآن» در موردی است که صورت‌سازی قرآن الهی باشد که اگر صورت‌سازی بشری باشد و تنها محتوا بر پیامبر ۹ فرود آمده باشد، کلمات «قرآن»، «قرآن» و «قرآن» درباره محتوا به کار نخواهد رفت.

ارزیابی

اول آنکه برخی مرجع ضمیر در «به» را به وحی بر می‌گردانند، نه قرآن. بر این اساس آیه شریفه از نگرانی پیامبر ۹ در نگهداری وحی و تعجیل ایشان در قالب‌سازی وحی خبر می‌دهد، نه تعجیل پیامبر ۹ در قرائت آیات قرآن. پیامبر ۹ با این تصور که تمامی آیات قرآن در یک زمان بر ایشان نازل می‌شود، در قالب‌سازی آیات وحی تعجیل داشت. به این جهت خطاب رسید: «ای پیامبر! نگران نگهداری وحی نباش و در قالب‌سازی وحی تعجیل نکن. صبر کن! در زمان مناسب که وحی محتوایی رخ داد، در همان زمان قالب‌سازی کن».^۲

دوم آنکه با فرض بازگشت ضمیر «به» به قرآن، آیه شریفه می‌تواند ناظر به صورت‌سازی آیات از سوی پیامبر ۹ باشد. پیامبر ۹ همزمان با نزول محتوای قرآن، به صورت‌سازی آیات اقدام می‌کرد و از آن جهت که صورت‌سازی همیشه

۱. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۱۰، ص ۱۹۷.

۲. همان.

[خواندن] قرآن، پیش از آنکه وحی آن بر تو پایان یابد، شتاب نکن و بگو
پروردگارا! بر دانشم بیفزای.».

در تفسیر آیه شریفه سه نظریه وجود دارد: در نظریه نخست، ابن عباس،
حسن بصری و جبائی آیه شریفه را ناظر به تعجیل پیامبر ۹ در قرائت قرآن^۱
پیش از تمام شدن قرائت جبرئیل می دانند. در نظریه دوم، مجاهد، قتاده، عطیه و
ابومسلم آیه شریفه را در مورد منع قرائت و املائی قرآن از سوی پیامبر ۹
برای صحابه، پیش از آگاهی از معانی قرآن می دانند. در نظریه سوم، برخی آیه
شریفه را ناظر به منع پیامبر ۹ از پرسش درباره انزال قرآن پیش از وحی
می دانند و نزول قرآن را منوط به مصالح و نیاز مسلمانان می شناسند.

از میان نظریات یادشده، تنها نظریه ای که می تواند پایه استدلال طرفداران
و حیانی بودن محتوا و صورت قرآن، قرار بگیرد، نظریه نخست است و نظریات
دیگر به هیچ روی و حیانت محتوایی و صوری قرآن را نتیجه نمی دهد.^۲

نقد و بررسی

آیه شریفه از نزول محتوایی قرآن بر قلب پیامبر ۹ حکایت دارد و منع
پیامبر ۹ از تعجیل در قرائت قرآن را ناظر به مقام صورت سازی قرآن نشان
می دهد، نه نزول محتوایی و صوری قرآن. تعجیل پیامبر ۹ در قرائت قرآن پیش
از قرائت جبرئیل به معنای صورت سازی همان محتوایی است که خداوند بر قلب

۱. علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «ام یقولون» افتراه ضمیر را به قرآن باز می گرداند و اتصاف
سوره به قرآن را دلیل آن می داند که قرآن بر کم یا زیاد آیات صدق می کند (سیدمحمدحسین
طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۰، ص ۶۴)؛ یعنی چنان که مجموعه آیات، «قرآن» خوانده می شود، یک
سوره قرآن نیز «قرآن» نام می گیرد.

۲. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۷، ص ۶۰. ابن ادریس حلی؛ المنتخب من تفسیر القرآن؛
ص ۱۱۱.

همراه با خواندن است، خداوند آن حضرت را از تعجیل در قالب سازی لفظی
قرآن بازداشت. درست به این سبب است که خداوند جمع آوری وجود خارجی
قرآن و جمع آوری قرآن در ذهن پیامبر ۹ را به خود نسبت می دهد: «إِنَّ عَلَيْنَا
جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ» که اگر نزول قرآن لفظی بود، جمع آوری قرآن به دست پیامبر ۹
انجام نمی گرفت و ثانیاً اگر مراد، جمع در صدر پیامبر ۹ باشد - چنان که برخی
گفته اند - صدر پیامبر ۹ جایگاه نگهداری قرآن به عنوان مجموعه ای از کلمات
و قرآن نبود.

افزون بر این آیه شریفه نشان می دهد پیامبر ۹ به جهت نزول محتوایی
قرآن، با محتوای آن آشنا بود و به این جهت از تعجیل در صورت سازی زبانی
قرآن منع شد. البته این منع چنان که گفته شد، ناظر به منع از اصل صورت سازی
نیست؛ بلکه منع از صورت سازی دفعی است. گویا پیامبر ۹ قصد داشت به یکباره
برای محتوای قرآن، قالب زبانی بسازد و خداوند پیامبر ۹ را از شتاب در ساخت
یکباره قرآن و بی توجهی به بستر نزول و زمان و مکان مناسب نزول بازداشت.

نتیجه آنکه آیه شریفه محتوای قرآن را الهی و صورت آن را نبوی معرفی
می کند. آیه شریفه پیامبر ۹ را از تعجیل در صورت سازی قرآن منع می کند.
خداوند نگرانی پیامبر ۹ را در مورد نسیان محتوای قرآن بر طرف می کند و
نگهداشت محتوا در عالم خارج و در ذهن پیامبر ۹ را بر خویشتن واجب
می خواند و در ادامه، پیامبر ۹ را به صورت سازی قرآن جمع شده در عالم
خارج و ذهن پیامبر ۹ فرا می خواند.

۳. «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ
وَ حِيَّهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»^۱ پس بلند مرتبه است خدا، فرمانروای برحق، و در

آن حضرت فرود می آورده است که اگر جز این باشد، امکان صورت‌سازی برای چیزی که رخ نداده است، به‌طورجدی محل تأمل و تردید است.

۴. «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزُلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُزْسَلِينَ: ۱ [این‌ها] آیات خداست که ما آن را به حق بر تو می‌خوانیم و به راستی تو از جمله پیامبرانی».

«تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزُلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ: ۲ اینها آیات خداست که آن را به حق بر تو می‌خوانیم و خداوند هیچ ستمی بر جهانیان نمی‌خواهد».

«تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزُلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَ آيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ: ۳ این [ها] است آیات خدا که به‌راستی آن را بر تو می‌خوانیم؛ پس، بعد از خدا و نشانه‌های او به کدام سخن خواهند گروید؟»

به باور برخی، آیات شریفه یکی از دلایل و حیانی بودن محتوا و صورت قرآن است؛ چه اینکه «نتلوه‌ها» در آیات بر خواندنی بودن آیات دلالت دارد؛ در صورتی که اگر محتوا و حیانی بود و صورت وجود خارجی نداشت، کاربرد کلمه خواندنی درباره معنا یا محتوا به‌طورجدی محل تأمل بود؛ بنابر این کاربرد «نتلوه‌ها» در آیات، از نزول محتوایی و صوری قرآن خبر می‌دهد.^۴

سنجش و ارزیابی

چنان‌که برخی تفسیرگران فعل تلاوت را به جبرئیل نسبت می‌دهند، نه

۱. بقره: ۲۵۲.

۲. آل عمران: ۱۰۸.

۳. جائیه: ۶.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۵، ص ۳۱۷.

خداوند،^۱ استناد فعل تلاوت به پیامبر ۹ اسلام نیز هیچ محذوری نخواهد داشت؛^۲ پیامبر ۹ که محتوای قرآن را از خدا دریافت داشته، به صورت‌سازی قرآن می‌پردازد و آیات را برای خود قرائت می‌کند.

البته احتمال نابرابری مفهومی میان تلاوت و قرائت نیز وجود دارد که در این صورت شاید بتوان تلاوت را به معنای نزول یا معنای دیگری گرفت که با نظریه صورت‌سازی قرآن از سوی پیامبر ۹ سازگار باشد.

دسته دوم: آیاتی که بر فوق‌بشری بودن قرآن دلالت دارد:

«وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَ اذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ: ۳» و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم، شك دارید، پس اگر راست می‌گویید، سوره‌ای مانند آن بیاورید و گواهان خود را غیر خدا فرا خوانید؛ پس اگر نکردید و هرگز نمی‌توانید کرد، از آن آتشی که سوختش مردمان و سنگ‌ها هستند و برای کافران آماده شده، بپرهیزید».

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَ اذْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ: ۴» یا می‌گویند: آن را به‌دروغ ساخته است؟» بگو: اگر راست

۱. ابی‌السعود؛ تفسیر ابی‌السعود؛ ج ۱، ص ۲۴۵. آلوسی؛ تفسیر آلوسی؛ ج ۲، ص ۱۷۴ و ج ۴، ص ۲۶.

طنطاوی؛ التفسیر الوسیط؛ ج ۱، ص ۵۷۵.

۲. چنان‌که برخی بر خلاف ظاهر آیه شریفه رفتار می‌کنند و با پیش‌فرضی خاص، فعل تلاوت را به جبرئیل نسبت می‌دهند و علت نسبت تلاوت به خداوند را نشان‌دادن جایگاه بلند جبرئیل می‌دانند، استناد فعل تلاوت به پیامبر ۹ نیز می‌تواند با همین هدف صورت گرفته باشد. خداوند برای نشان‌دادن جایگاه والای پیامبر ۹ فعل پیامبر ۹ را به خود نسبت می‌دهد.

۳. بقره: ۲۳.

۴. یونس: ۳۸.

می‌گویید، سوره‌ای مانند آن بیاورید و هر که را جز خدا می‌توانید، فرا خوانید». «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ»^۱ پس اگر راست می‌گویند، سخنی مانند آن بیاورند».

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»^۲ بگو: اگر انس و جن گرد آیند تا نظیر این قرآن را بیاورند، مانند آن را نخواهند آورد؛ هر چند برخی از آنها پشتیبان برخی [دیگر] باشند».

در آیه اول و دوم، تحدی به یک سوره قرآن، در آیه سوم تحدی به ده سوره قرآن و در آیه چهارم تحدی به مانند قرآن خواسته شده و در آخرین آیه، ناتوانی تمامی مخلوقات خداوند از آوردن مانند قرآن بیان شده است.

طرفداران و حیابیت محتوا و صورت قرآن، دعوت به تحدی را دلیل و حیابیت محتوایی و صوری قرآن می‌دانند و ناتوانی مشرکان از آوردن یک سوره، ده سوره و مانند قرآن را دلیل و حیابیت این کتاب آسمانی می‌بینند. در نگاه این گروه، اگر قرآن - آن‌گونه که مشرکان باور داشتند - ساخته خود پیامبر ۹ بود، ایشان نیز به انسانی‌تی مشترک با پیامبر ۹ خواهند توانست جمله‌ها و عبارت‌هایی همچون قرآن بیاورند؛ در صورتی که ایشان اگر از جن و انس نیز کمک بگیرند، هرگز نخواهند توانست یک سوره مانند سوره‌های قرآن بیاورند. بنابراین نتیجه می‌گیریم که محتوا و صورت قرآن الهی است و پیامبر ۹ در ساخت آن هیچ نقشی نداشته است.

۱. طور: ۳۴.

۲. اسراء: ۸۸.

ارزیابی

دلالت آیات یادشده که اصطلاحاً آیات تحدی نامیده می‌شوند، از چند جهت محل تأمل است:

الف) اگر ضمیر «مِثْلِهِ» در سه آیه نخست به پیامبر ۹ بازگردد، دعوت‌شدگان به تحدی، کسانی خواهند بود که چون پیامبر ۹ معلم‌ندیده، توانایی خواندن نداشته و در شمار افراد باسواد نباشند، بنابراین تأکید بر اینکه تحدی‌کنندگان چون پیامبر ۹ باشند، حکایت از این واقعیت دارد که تحدی مورد نظر خداوند، تحدی به محتواست، نه شکل ظاهری که اگر تحدی به صورت قرآن مراد بود، اولاً بر ناتوانی تحدی‌کنندگان از خواندن و نوشتن و استاد ندیدن تأکید صورت نمی‌گرفت. ثانیاً آثار ادبی عصر جاهلی به عنوان تحدی مطرح می‌شد و ثالثاً در نقد آثاری که به عنوان تحدی به قرآن مطرح می‌شد، محتوای آثار و مقایسه آنها با قرآن ملاک ارزیابی قرار نمی‌گرفت. برای نمونه سوره فیلی که مسیلمه در برابر سوره فیل آورده بود،^۱ از آن جهت که محتوای ارزشمندی نداشت در حد و اندازه قرآن شناخته نشده است.

ب) سیاق پیشینی و پسینی، آیات تحدی را بیشتر ناظر به محتوای قرآن نشان می‌دهد؛ نه کلمات و جملاتی که فصاحت و بلاغت قرآن را می‌سازد؛ برای نمونه واژه‌های «تصدیق» و «تفصیل» که در سیاق آیه شریفه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ» آمده است، از تصدیق و تفصیل در ناحیه محتوا حکایت دارد، نه تصدیق در ناحیه کلمات و جملات. قرآن تصدیق و تفصیل نسبت به محتوای کتاب‌های گذشته یا باورهای اهل کتاب یا کافران است، نه تصدیق کلمات و جملاتی

۱. الفیل وما الفیل وما ادراک ما الفیل له ذنب و بیبل و خرطوم طویل.

بنابراین تحدی مورد نظر خداوند، به محتوای قرآن است، نه تحدی به شکل ظاهری قرآن که عربی است. دعوت به تحدی به شکل ظاهری قرآن که از آن به فصاحت و بلاغت یاد می‌شود، در صورتی درست است که مخاطب قرآن، تنها عرب‌زبانان باشند؛ آن هم افراد خاصی که در شمار ادیبان هستند.

ز) اعجاز قرآن از جهت محتوا اجماعی است؛ اما اعجاز صوری قرآن که به کلمات و جملات مربوط می‌شود، محل اختلاف است. برخی مانند نظام معتزلی قرآن را از جهت صوری معجزه ندانسته و عدم تحدی به ظاهر قرآن را به جهت صرفه می‌دانند و شماری دیگر تحدی به ظاهر را امکان‌پذیر دانسته، برخی متن‌های بشری را از جهت فصاحت و بلاغت در حد و اندازه قرآن دانسته، اما تحدی به محتوای قرآن را ناممکن می‌دانند و آثار هم‌سطح قرآن را از جهت فصاحت و بلاغت به علت آنکه از جهت محتوایی هم‌سطح قرآن نیستند، پذیرا نیستند.

دسته سوم: آیاتی که بر مصونیت قرآن از اشتباه و سازگاری آیات با یکدیگر دلالت دارد:

«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»^۱ از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویش نمی‌آید؛ وحی [نامه‌ای است از حکیمی ستوده [صفات].

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۲ آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، بی‌گمان در آن

که اهل کتاب یا کتب دیگر دارند و کاملاً متفاوت با شکل ظاهری قرآن است. (ج) عبارت «وَ اذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ» در آیه نخست و عبارت «وَ اذْعُوا مَنْ اَشْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ» در آیه سوم شاهد دیگری است که مراد از تحدی، تحدی به محتواست، چه اینکه اطلاق آیه شریفه، عرب‌زبانان و غیرایشان را در بر می‌گیرد و پرواضح است که غیر عرب‌زبانان - به جهت ناآشنایی با زبان عربی - توان یاری‌رساندن به مخاطبان قرآن را ندارند؛ چه برسد به اینکه در فصاحت و بلاغت قرآن مددکار ایشان باشند.

(د) عبارت «أَتَمَّا أَنْزَلَ بَعْلَمُ اللَّهِ» در سیاق پسینی آیه سوم، تحدی مورد نظر خداوند را تحدی به محتوا معرفی می‌کند؛ چه اینکه برخی افراد می‌توانند بیانی فصیح و بلیغ داشته باشند؛ بی آنکه توان خواندن و نوشتن داشته باشند و در شمار عالمان قرار داده شوند.

(ه) عبارت «فَذَكِّرْهُمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ»^۱ در سیاق پیشینی آیه چهارم نشان از آن دارد که آیه چهارم ناظر به تحدی به محتواست. کافران به جهت محتوای قرآن، پیامبر ۹ را کاهن معرفی می‌کردند و خداوند با نفی کاهن‌بودن و مجنون‌بودن پیامبر ۹، محتوای قرآن را الهی می‌خواند؛ چنان‌که در آیات دیگری، ایمان‌نیابردن به کلام کاهن به نبود پند در کلام کاهن مستند شده است و پرواضح است که پند، مربوط به محتوای قرآن است، نه شکل ظاهری قرآن.

(و) مخاطب آیه شریفه «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ...» نشان از آن دارد که مخاطب آیه تحدی، نه عرب‌زبانان، بلکه تمامی انسان‌ها و جنیان هستند؛

۱. فصلت: ۴۲.

۲. نساء: ۸۲.

۱. طور: ۲۹.

اختلاف بسیاری می‌یافتند.

به باور طرفداران و حیانت محتوایی و لفظی قرآن، مصونیت قرآن از اشتباه و سازگاری آیات با یکدیگر از و حیانت قرآن خبر می‌دهد که اگر قرآن متنی بشری بود، ناسازگاری میان بخش‌های مختلف آن کاملاً مشهود و رخداد اشتباه و خطا در قرآن انکارناپذیر بود.

سنجش و نقد

آیه نخست بر تحریف‌نشدن قرآن دلالت دارد و بر فرض دلالت بر و حیانت، تنها بر و حیانت محتوا دلالت خواهد داشت؛ چه اینکه اشتباه و خطا در محتوا رخ می‌دهد؛ نه در قالبی که پیامبر ۹ برای آیات قرآن ساخته است.

آیه دوم نیز تنها از و حیانت محتوایی قرآن خبر می‌دهد، نه و حیانت محتوا و صورت؛ چه اینکه عدم ناسازگاری، تنها درباره محتوای قرآن درست است، نه در مورد صورت قرآن. تمام شکل‌های گوناگون ناسازگاری آیات در ناحیه ظاهر آیات است، نه در ناحیه محتوا و درست از همین خاطر است که تفسیرگران قرآن با تصرف در کلمات و جملات قرآن، کوشش بسیار در سازگار نشان دادن قرآن دارند.

دسته چهارم: وعده تورات و انجیل به قرآن و پیامبر ۹

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا التَّوْرَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^۱

۱. اعراف: ۱۵۷.

همانان که از این فرستاده، پیامبر ۹ درس‌نخوانده که [نام] او را نزد خود، در تورات و انجیل نوشته می‌یابند، پیروی می‌کنند؛ [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند باز می‌دارد و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می‌گرداند و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است، بر می‌دارد؛ پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاری‌اش کردند و نوری را که با او نازل شده است، پیروی کردند، آنان همان رستگاران‌اند.

سنجش و نقد

آیه شریفه تنها بر نبوت پیامبر ۹ اسلام دلالت دارد و درباره و حیانت قرآن ساکت است.

دیدگاه دوم

شمار اندکی از اندیشمندان مسلمان به‌ویژه آنان که گرایش فلسفی و کلامی دارند، معانی قرآن را وحی و الفاظ و واژگان را ساخت پیامبر ۹ می‌دانند. سیوطی در این باره می‌نویسد: «نظریه دوم: فرشته وحی تنها معانی را به پیامبر ۹ رساند و پیامبر ۹ آن معانی را دریافت [کرد] و آنها را به زبان عربی در آورد».^۱ ابن کلاب متکلم برجسته سده سوم با نگاهی متفاوت به کلام خدا، تحلیلی دیگر از وحی قرآنی عرضه می‌دارد؛ او کلام خدا را معنایی ازلی و قائم به ذات باری تعالی می‌داند و آن را در شمار صفات ذات آورده و قدیم می‌خواند.^۲ به

۱. جلال‌الدین سیوطی؛ الانتقان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۱۵۷.

۲. اشعری رئیس اشاعره نیز چون ابن کلاب کلام خدا را قدیم و در شمار صفات ذاتیه خداوند قرار می‌دهد؛ اما قرآن را عبارت کلام خدا، نه حکایت کلام خدا می‌بیند. اشعری حکایت بودن قرآن را

باور این کلاب، اطلاق کلام، خاص محتوا یا ویژه حروف و کلمات نیست؛ بلکه اصطلاحی است که اطلاق آن بر صورت و محتوا و معنا صحیح است. اطلاق کلام بر معنا از آن جهت صحیح است که کلام برای آنچه متکلم در نفس خود پیش از تکلم مدنظر داشته، وضع شده است و اطلاق کلام بر صورت (کلمات و جملات) به آن جهت درست است که صورت رساننده به معناست. بر این اساس اطلاق کلام بر معنا، حقیقی و بر کلمات و جملات، مجازی است.

نگاه خاص رئیس فرقه کلابیه به کلام خدا، دیدگاه او درباره قرآن را متحول کرده، قرآن شنیدنی و خواندنی را حکایت کلام خدا، نه نفس کلام خدا معرفی می‌کند.^۱

دانشمندان اسماعیلی مانند بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام، وجود واسطه در دریافت وحی را ضروری می‌بینند؛ اما نزول وحی را در قالب کلمات و جملات نمی‌دانند. سجستانی در این باره می‌نویسد:

این باور که فرشتگان از آسمان فرود آمده و با پیامبران چون سخن گفتن برخی از مردم با شماری دیگر سخن گفته‌اند، به هیچ روی درخور دفاع عقلانی نیست. اگر فرشتگان وحی را در قالب الفاظ به

→

مانند محکی قدیم می‌خواند و از این رو نظریه این کلاب درباره حکایت بودن قرآن را بر نمی‌تابد (عبدالجبار معتزلی؛ شرح الاصول الخمسه؛ ص ۵۲۷-۵۲۸).
۱. نظریه این کلاب نه تنها در جهان اسلام طرفدارانی یافت؛ بلکه در نگاه متکلمان یهودی نیز بسیار موجه جلوه نمود؛ تا آنجا که ابن میمون متکلم برجسته یهود، کلام خدا را برابر معنایی نطق نمی‌دید و اطلاق کلام را بر مجموعه‌ای از حروف را صحیح نمی‌دانست. به باور ابن میمون، کلام خدا ممکن است دو معنا داشته باشد؛ معنای نخست آن معنای مفهوم از سوی خدا، چه آن معنا به صوت مخلوقی دانسته شود یا از سوی پیامبری ۹ بیان گردد و معنای دوم کنایه از اراده و مشیت (ابن میمون؛ دلالت الحائین؛ ص ۱۶۲-۱۶۳).

پیامبر ۹ منتقل می‌کنند و پیامبر ۹ نیز به مدد شنوایی خویش وحی را می‌گیرد، در این صورت میان پیامبر ۹ با مردم عادی هیچ تفاوتی در دریافت وحی نخواهد بود. چنان که پیامبر ۹ حس شنوایی دارد، مردم عادی نیز از چنین حسی برخوردار هستند و می‌توانند وحی را از فرشته به صورت مستقیم دریافت دارند و با این فرض، هیچ نیازی به پیامبران نخواهند داشت.^۱

هم ایشان پس از بیان شرطیه فوق، به نادرستی آن اشاره کرده و با نیازمند خواندن مردم به پیامبران، به لفظی نبودن کلام وحی حکم می‌کند:

مردم نیاز به پیامبران دارند و بی‌نیازی ایشان از پیامبران غیر قابل تصور است؛ بنابراین از اینکه مردم نیاز به پیامبران دارند، در می‌یابیم که وحی در قالب صوت و لفظ نبوده است. وحی از سوی ملائکه به توفیق و اصابه و دریافت آن از طرف پیامبر ۹ قلبی بوده است.^۲

مؤید شیرازی از دیگر اندیشمندان بنام اسماعیلیه نیز وحی قرآن را معنایی می‌شناسد و سازنده الفاظ و کلمات قرآن را پیامبر اسلام ۹ معرفی می‌کند. به باور او تفاوت پیامبران و انسان‌های عادی در این حقیقت است که در مورد انسان‌های عادی نفوس لطیفه در خدمت جسم، نظریات و آرزوهای دنیوی ایشان است؛ اما در مورد پیامبران، نفس در صدر نشسته و جسم و خواسته‌های ایشان در خدمت نفوس است. بر این اساس نفوس انسان‌های عادی از قوای حسی بی‌نیاز نیستند؛ اما نفوس پیامبران در رسیدن به معارف به هیچ حسی نیاز ندارند و در ارتباط با فرشتگان از قوای حسی خویش سود نمی‌برند. ایشان

۱. ابویعقوب سجستانی؛ الافتخار؛ ص ۵۷.

۲. ابویعقوب سجستانی؛ الافتخار؛ ص ۱۳۹.

خامساً مراد واقعی خداوند، همان چیزی باشد که پیامبر ۹ در قالب کلمات و جملات قصد انتقال آنها به مخاطبان را دارد و از همه مهم‌تر آنکه اگر پیامبر ۹ عصمت مطلق نداشته باشد و برای نمونه سهو و نسیان را برای پیامبر ۹ روا بدانیم - با این فرض - صورت‌سازی قرآن با مشکلات جدی روبرو خواهد شد و ما نیز در مواجهه با آیات قرآن احتمال نسیان و سهو می‌دهیم؛ برای نمونه تکرار در آیات را به فراموشی پیامبر ۹ نسبت می‌دهیم و ناسازگاری آیات را برآمده از نسیان پیامبر ۹ می‌دانیم.^۱

دلایل دیدگاه دوم

طرفداران این نظریه برای اثبات مدعای خویش دلایلی دارند که برخی قرآنی و شماری عقلی است.

مستندات قرآنی

آیه نخست: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^۲ روح‌الامین آن را بر دلت نازل کرد تا از [جمله] هشداردهندگان باشی، به زبان عربی روشن».

→

فهم مخاطب قرآن از مراد واسطه به صورت جدی محل تأمل است. اولاً از آن جهت که رسیدن به مراد متن بشری محدودیت‌های بسیار دارد و هم از آن جهت که ممکن است برداشت مفسر از فهم واسطه انسانی برابر با مراد خداوند نباشد.

۱. در نگاه بخش عمده‌ای از تفسیرگران قرآن، پیامبر ۹ در دریافت وحی هیچ‌گونه اشتباهی نکرد و قصه غرائق که در برخی متون روایی اهل سنت آمده است، به هیچ روی پذیرفتنی نیست؛ چه اینکه پیامبر ۹ معصوم است و عصمت ایشان مانع لغزش در دریافت وحی است.

۲. شعرا: ۱۹۳-۱۹۵.

حقیقت وحی را از فرشتگان می‌گیرند و دریافت‌های خویش را در قالب کلمات و جملات در می‌آورند و به مخاطبان خویش ارائه می‌دهند.

ناصر خسرو اسماعیلی نیز از پذیرش جسمی بودن وحی سرباز می‌زند و وحی بر پیامبر ۹ را روحی می‌خواند. چنان‌که شاه ولی‌الله دهلوی نیز الفاظ و جملات قرآن را بشری می‌داند و بر این باور است که خداوند مضامین و معانی را بر قلب پیامبر ۹ فرود آورد و آن‌گاه پیامبر ۹ آن محتوا را در قالب زبان عربی ریخته و به امت خویش عرضه داشته است.^۱ در دوره معاصر نیز ابوزید مدعی الهی بودن محتوا و بشری بودن صورت قرآن است.^۲

در این نظریه - بر خلاف نظریه نخست - دو یا چند مراد وجود دارد. مراد نخست همان که خداوند در قالب الهام بر قلب پیامبر ۹ افکنده و مراد دوم همان چیزی است که پیامبر ۹ در قالب کلمات و واژگان قصد انتقال آن را داشته است؛ بنابر این تفسیر قرآن به قرآن به عنوان روشی برای رسیدن به مراد خداوند، تنها در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که:

اولاً پیامبر ۹ توانایی دریافت مراد خداوند را داشته باشد.

ثانیاً بر دریافت تمامی مراد خداوند توانا باشد.

ثالثاً بتواند در یک زمان، تمامی مراد خداوند را فهم کند.

رابعاً با توجه به معانی بلند و پر محتوای قرآن، توانایی رساندن معانی به مخاطبان را داشته باشد.^۳

۱. رک: سیداحمد خان هندی؛ تفسیر القرآن وهو الهدی والفرقان؛ ج ۱، مقدمه و ص ۳۰.

۲. رک: نصر حامد ابوزید؛ معنای متن پژوهی در علوم قرآن؛ ص ۵۱۷.

۳. پیامبر ۹ به جهت انسانیت مشترک با مخاطب نتوانسته به صورت تمام و کمال مراد خویش را به مخاطب منتقل کند و بر فرض که واسطه انسانی به صورت کامل مراد خداوند را دریافت کرده باشد، ←

آیه دوم: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ»^۱ بگو کسی که دشمن جبرئیل است [در واقع دشمن خداست]؛ چراکه او - به فرمان خدا - قرآن را بر قلبت نازل کرده است؛ در حالی که مؤید [کتاب‌های آسمانی] پیش از آن و هدایت و بشارتی برای مؤمنان است».

در دو آیه یادشده، واسطه در وحی، جبرئیل و محل نزول آیات، قلب معرفی شده است؛ بنابراین دریافت وحی از سوی پیامبر ﷺ نه با قوای حسی مانند قوه شنوایی، بلکه با قوای معنوی صورت گرفته است. مؤید شیرازی در این باره می‌نویسد:

آیه شریفه «نزل به الروح الامین علی قلبک» و «فانه نزله علی قلبک» بر ارتباط نه حسی روح‌الامین با پیامبر ﷺ دلالت دارد و عبارت «لتكون من المنذرین بلسان عربی مبین» از صورت‌سازی آیات توسط پیامبر ﷺ خبر می‌دهد.^۲

ناصر خسرو دلالت آیه شریفه را این‌گونه تقریر می‌کند:

و اندر این آیه پیداست که وحی سوی رسول - صلعم - روحی بود، نه جسمی و آواز از جسم آید، نه از روح؛ پس ظاهر است به حکم این آیه که وحی، اشارتی بود نه آوازی و چون این گفتار به آواز نبود، به اشارتی بود سوی این نوشته الهی که عالم است از بهر آنکه مرسانیدن علم را به مردم جز این دو طریق، سیومی نیست و نمودن آفریدگار مر آن یک تن را نوشته خویش به روشن کردن بود مر

بصیرت او را به روحی که بدو فرستاد از امر خویش تا اندیشه کرد اندر آفرینش بر شگفتی عالم و بیدار شد بر آنچه دیگران از آن غافل و خفته بودند و بدید آنچه دیگران همی ندیدند؛ چنان‌که مانند آن به کسی رسد از واقف شدن بر چیزی که آن پیش از آن بر او پوشیده باشد به اندیشه روشن که پدید آید مر کسی را بیرون از دیگران؛ چنانکه خدای تعالی همی گوید: «حَتَّمَ اللَّهُ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ وَعَلَيَّ سَمْعَهُمْ وَعَلَيَّ أَبْصَارَهُمْ غَشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^۱ و چون بر جاهلان را همی نیکوهد بدانچه بر [دل‌ها و گوش‌های ایشان مهری است و بر] چشم‌های ایشان پرده است، این قول دلیل است بر آنکه بر دل و گوش رسول ﷺ مهر نیست و بر چشم او پرده نیست و همی بیند [چیزهایی که آنها که بر چشم‌های ایشان پرده است همی مر آن را نبینند] و فضل رسول ﷺ بر خلق به علم بود؛ پس واجب آید که بدین که بر چشم رسول ﷺ پرده نبود، مر او را علمی حاصل شد و علم از راه بینایی جز به خواندن نوشته حاصل نشود. پس پیدا شد که رسول ﷺ به برگرفتن آن غشاوه (از چشم) او توانست مر این نوشته الهی را خواندن و پیش از آنکه بر چشم او نیز غشاوه بود، مر این نوشته را همی نتوانست خواندن و از این کتابت امی بود؛ چنان‌که خدای تعالی گفت: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»^۲ اندر این آیه نیز پیداست که پیش از رسیدن وحی، رسول ﷺ نیز امی بود و

۱. بقره: ۷.

۲. جمعه: ۲.

۱. بقره: ۹۷.

۲. مؤید شیرازی؛ مجالس المؤیدیه؛ ج ۱، ص ۸۳.

ثالثاً؛ سیاق پسینی آیه شریفه، یعنی آیه شریفه «وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأُولِينَ»^۱ نشانه خوبی است که مراد از «قرآن» محتوای قرآن است نه صورت زبانی آن؛ چه اینکه پرواضح است که صورت زبانی قرآن در کتاب‌های پیشین نیامده؛ بلکه محتوای قرآن آمده است و اینکه برخی مفسران در ظاهر آیه شریفه تصرف می‌کنند و ضمیر «انه» را به ذکر نزول قرآن^۲ یا ذکر آمدن پیامبر ۹ باز می‌گردانند، تصرف ناروایی است که به جهت پیش‌فرض‌هایی خاص صورت گرفته است. البته در این میان برخی مفسران^۳ تعبد خویش را به ظاهر آیه نشان می‌دهند و ضمیر را به معانی قرآن باز می‌گردانند؛ در صورتی که خیلی بهتر بود مانند شمار دیگری از مفسران، ضمیر را به قرآن بازگردانند^۴ و از وجود قرآن در کتاب‌های آسمانی سخن بگویند که در این صورت آنچه در کتاب‌های آسمانی دیگر وجود دارد، محتوای قرآن است، نه صورت زبانی قرآن.

ب) در دو آیه شریفه عبارت «علی قلبک» نشان از وحیانی بودن محتوا و صورت قرآن دارد که اگر محتوا از سوی خداوند بود و صورت از سوی پیامبر ۹ در این صورت عبارت «علی قلبی» بهتر از عبارت «علی قلبک» بود.

پاسخ یادشده نیز پذیرفتنی نیست؛ چه اینکه پیامبر ۹ ناگزیر از قالب‌سازی برای محتوایی است که خداوند بر قلب ایشان فرود آورده است؛ بنابراین چون

۱. شعراء: ۱۹۶.

۲. ابن‌کثیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۳، ص ۳۵۹. جلال‌الدین سیوطی؛ تفسیر الجلالین؛ ص ۴۹۱. آلوسی؛ تفسیر آلوسی؛ ج ۱۹، ص ۱۲۰. وهبة زحیلی؛ التفسیر الوسیط؛ ج ۲، ص ۱۸۵۳.

۳. بیضاوی؛ تفسیر بیضاوی؛ ج ۴، ص ۲۵۲.

۴. الفرناطی؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ ج ۲، ص ۹۵. ابو حیان اندلسی؛ تفسیر البحر المحیط؛ ج ۷، ص ۳۸. تعالی؛ جواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ ج ۴، ص ۲۳۶.

امی آن باشد که نوشته را نتواند خواند و چون همی گوید پس از بعث و نبوت بر خلق آیات را خواندن گرفت و بفرمودش تا مرایشان را کتاب و حکمت بیاموزد»^۱.

نصر حامد ابوزید نیز به استناد آیه شریفه، محتوای قرآن را الهی و صورت قرآن را نبوی می‌بیند.^۲

سنجش آیه اول و دوم

مخالفان بشری بودن آیات، از چندین جهت دلالت آیه اول و دوم را محل تردید و تأمل می‌دانند:

الف) در هردو آیه، ضمیر «نَزَّلَهُ» به قرآن اشاره دارد و قرآن مجموعه‌ای از الفاظ و معانی است.

پاسخ یادشده مشکلات پرشماری دارد که برخی عبارت‌اند از:

اولاً قرآن نام مجموعه محتوا و صورت قرآن نیست؛ چه اینکه در آیه شریفه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۳ مراد از قرآن، محتوای قرآن است، نه قالب زبانی قرآن که اگر مراد، قالب زبانی قرآن باشد، با توجه به اینکه نزول قرآن در شب رمضان، دفعی بوده است، امکان نزول دفعی تمامی قرآن بر قلب پیامبر ۹ وجود نداشته است.

ثانیاً اگر ضمیر به قرآن بازگردد و مراد از قرآن همین الفاظ و کلمات باشد، در این صورت جایگاه الفاظ و جملات قلب پیامبر ۹ نخواهد بود؛

در صورتی که در آیه شریفه، نزول بر قلب صورت گرفته است.

۱. ناصر خسرو؛ زاد المسافرین؛ ص ۲۱۵.

۲. رک: نصر حامد ابوزید؛ معنای متن پژوهی در علوم قرآن؛ ص ۵۱۷.

۳. بقره: ۱۸۵.

محتوا از نزول بر قلب پیامبر ۹ می‌گوید، پیامبر ۹ نیز باید صورت زبانی را به همین شکل تولید کند.

(ج) در آیه نخست عبارت «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» آمده است.

علامه طباطبایی بر این باور است که عبارت «علی قلبک» به جای «علیک» شاید به این جهت بوده که خداوند کیفیت دریافت وحی از سوی پیامبر ۹ را بیان کند؛ به این معنا که خداوند خواسته بگوید دریافت وحی از سوی پیامبر ۹ به اعضای حواس ظاهری در ادراک امور جزئی نبوده است؛ پیامبر ۹ اسلام به هنگام وحی می‌دید و می‌شنید بی آنکه از قوه شنوایی و بینایی خود بهره گیرد؛ چنانکه روایت شده پیامبر ۹ وحی را در حالتی شبیه اغما دریافت می‌کرد؛ بنابراین پیامبر ۹ شخص را می‌دید و صدا را می‌شنید؛ بی آنکه مانند ما از حواس مادی خویش بهره گیرد که اگر جز این بود و پیامبر ۹ در هنگام وحی از قوه بینایی و شنوایی خود سود می‌گرفت، ما نیز بر دیدن فرشته وحی و شنیدن آیات قرآن توانا بودیم؛ در صورتی که نقل قطعی، چنین چیزی را نمی‌گوید. پیامبر ۹ در میان مردم وحی را دریافت می‌کرد؛ بی آنکه دیگران چیزی دیده باشند یا صدایی شنیده باشند.^۱

تفسیر علامه از آیه شریفه، درست در برابر نظر اسماعیلیه قرار می‌گیرد. اسماعیلیه از اینکه دیگران توان شنیدن وحی و دیدن فرشته وحی را نداشتند، نتیجه می‌گیرند که محتوای قرآن، الهی و کلمات و جملات قرآن بشری است؛ اما علامه با نگاه متفاوت خود به دریافت وحی از سوی پیامبر ۹ بر نادرستی بشری بودن ظواهر قرآن، تأکید و بر الهی بودن صورت و محتوای وحی اصرار دارد.

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۵، ص ۳۱۸.

فخرالدین رازی نیز بر وحیانبیت محتوایی و لفظی قرآن اصرار دارد و در پاسخ طرفداران وحیانبیت محتوایی، نه لفظی می‌گوید: به دو جهت خداوند در آیه شریفه از نزول قرآن بر قلب پیامبر ۹ سخن گفته است با اینکه نزول بر خود پیامبر ۹ بوده است، نه قلب ایشان.^۱ هم ایشان در نقد استناد مخالفان به آیه شریفه به لسان عربی مبین نیز می‌گوید:

فالباء إما أن تتعلق بالمنذرین فيكون المعنى لتكون من الذين أنذروا بهذا اللسان، وهم خمسة هود وصالح وشعيب وإسماعيل ومحمد ؛ وإما أن تتعلق بنزل فيكون المعنى نزله باللسان العربي لينذر به لأنه لو نزله باللسان الأعجمي [لتجافوا عنه أهلاً و] لقالوا له ما نضع بما لا نفهمه فيتعذر الإنذار به، وفي هذا الوجه أن تنزيله بالعربية التي هي لسانك ولسان قومك تنزيل له على قلبك لأنك تفهمه ويفهمه قومك، ولو كان أعجمياً لكان نازلاً على سمعك دون قلبك، لأنك تسمع أجراس حروف لا تفهم معانيها.^۲

مرحوم طبرسی ذیل این آیه می‌فرماید:

«فَأَنَّمَا يَسْرُتَاهُ بِلِسَانِكَ» یعنی قرآن را آسان کردیم به اینکه آن را به زبان تو که همان زبان عرب است، نازل کردیم تا فهم قرآن برایشان آسان شود؛ چراکه اگر آن را به زبان دیگری نازل می‌کردیم، برای مردم عرب قابل فهم نبود یا اینکه [قرائت آن را بر زبان تو آسان کردیم، یعنی] به تو توان قرائت آن را دادیم.

۱. فخرالدین رازی؛ تفسیر الکبیر؛ ج ۲۴، ص ۱۶۶.

۲. همان، ص ۱۶۸.

سنجش‌های یادشده بیشتر از آن جهت صورت گرفته که برخی وحی‌انیت محتوا و صورت قرآن را اصل مسلم و خدشه‌ناپذیر می‌دانند و نبوی بودن صورت قرآن را نادرست و دارای پیامدهای بسیار می‌بینند و به شکل‌های گوناگون در توجیه و تفسیر آیاتی می‌کوشند که تنها بر وحی‌انیت محتوای قرآن دلالت دارد؛ در صورتی که اولاً وحی‌انیت محتوایی و لفظی قرآن اصل مسلم دیده نشده و مستندات قرآنی آن محل تأمل و تردید جدی است؛ ثانیاً برخی اندیشمندان مسلمان تنها وحی‌انیت محتوای قرآن را باور دارند و وحی‌انیت محتوا و صورت قرآن را بر نمی‌تابند؛ ثالثاً مشکلات نظریه نبوی بودن صورت قرآن اگر کمتر از پیامدهای نظریه وحی‌انیت مطلق نباشد، بیشتر نخواهد بود و رابعاً سیاق پسینی «وَ إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأُولِينَ» از وجود محتوای قرآن در کتاب‌های پیشینیان خبر می‌دهد، نه از صورت زبانی قرآن یا ذکر قرآن یا خبر آمدن پیامبر ﷺ و نظریات دیگر که در این زمینه ابراز شده است. بنابراین مراد از وحی که مرجع ضمیر قبلی است، صورت زبانی قرآن نیست؛ بلکه محتوای قرآن است که این محتوا را پیامبر ﷺ به حکم آیه شریفه در قالب زبان عربی ریخته و به امت خویش عرضه می‌کند.

آیه سوم: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ* وَ مَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ* وَ لَا يَقُولُ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ* تَنْزِيلٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ: ۱» که [قرآن] قطعاً گفتار فرستاده‌ای بزرگوار است و آن گفتار شاعری نیست [که] کمتر [به آن] ایمان دارید و نه گفتار کاهنی [که] کمتر [از آن] پند می‌گیرید؛ [پیام] فرودآمده‌ای از جانب پروردگار جهانیان است.

طرفداران نبوی بودن صورت قرآن، آیه شریفه را یکی از دلایل اصلی

مدعای خویش می‌خوانند. در نگاه ایشان ضمیر در «إِنَّهُ» به قرآن باز می‌گردد و مراد از «رسول کریم» به صفاتی که در سیاق آیه شریفه آمده است، پیامبر ﷺ اسلام است، نه روح القدس. بر این اساس گروه یادشده کلمات و جملات قرآن را ساخت پیامبر ﷺ می‌دانند و به استناد آیه شریفه، به نبوی بودن صورت قرآن حکم می‌کنند.

ارزیابی آیه سوم

تفسیرگران قرآن دلالت آیه شریفه بر نبوی بودن صورت قرآن را درخور پذیرش ندانسته، برخی «رسول کریم» را جبرئیل می‌شناسند^۱ و اکثریتی که «رسول کریم» را پیامبر ﷺ اسلام می‌دانند، در توجیه نسبت قرآن به پیامبر ﷺ اسلام تفاسیر گوناگونی دارند. برای نمونه فخر رازی قرآن را الهی می‌بیند و استناد قرآن به پیامبر ﷺ در آیه یادشده و استناد قرآن به جبرئیل^۲ در آیه شریفه «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ وَ مَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ»^۳ را به اعتبارات گوناگون می‌داند. الهی بودن قرآن از آن

۱. وهبه زحیلی؛ التفسیر الوسیط؛ ج ۳، ص ۲۷-۲۹.

۲. البته برخی نیز مراد از «رسول کریم» را پیامبر ﷺ دانسته و به نظر می‌رسد سیاق آیه شریفه نیز با این برداشت موافق است و نمی‌توان سیاق را دلیل آن دانست که «رسول» در مورد بحث، به معنای فرشته است؛ برای نمونه شوکانی می‌گوید اگر مراد از «رسول کریم» را پیامبر ﷺ بدانیم در این صورت معنا این گونه می‌شود: «انه ذو قوه علی تبلیغ الرساله الی الامه، مطاع یطیعه من اطاع الله، امین علی الوحی (طنطاوی؛ التفسیر الوسیط للقرآن الکریم؛ ج ۱۵، ص ۳۰۲). البته به نظر می‌رسد که واژه «رسول» در آیات قرآن خاص پیامبران ﷺ است و برای فرشتگان به کار نمی‌رود که باید در این مورد تحقیق شود که آیا غیر از این مورد نیز در قرآن، واژه «رسول» برای فرشته به کار رفته است یا خیر. البته شاید مراد کسانی که می‌گویند مراد از «رسول کریم» در آیه شریفه، فرشته است، سیاق پسینی آیه شریفه است، آنجا که فرمود: «وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ».

۳. تکویر: ۲۲.

جهت است که خداوند قرآن را در لوح محفوظ ظاهر کرد و به آن نظم و ترتیب داد؛ ملکی بودن قرآن از آن روست که جبرئیل آیات قرآن را از آسمان بر زمین فرود آورد و نبوی بودن قرآن به آن جهت است که پیامبر ۹ آیات را برای مردم ظاهر نمود، ایشان را به آن دعوت کرد و دلیل نبوت خویش معرفی کرد.^۱ علامه طباطبایی می‌گوید:

استناد قرآن به رسول، هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ چه اینکه نسبت قرآن به رسول از آن جهت انجام پذیرفته که پیامبر ۹ رسول است و پیامبر ۹ از آن جهت که رسول است، تنها قول فرستنده خود را نقل می‌کند و از خود چیزی برای عرضه ندارد.^۱

هرچند تمامی مفسران انتساب قرآن به پیامبر ۹ اسلام را به معنای ابلاغ و ادای قرآن توسط پیامبر ۹ دانسته‌اند؛ اما شاید بتوان نبوی بودن قرآن را به معنای صورت‌سازی و شکل‌سازی آیات قرآن از سوی پیامبر ۹ گرفت و از وحیانی بودن محتوای قرآن و نبوی بودن واژگان و جملات قرآن سخن گفت؛ بی‌آنکه نگرانی برخی مفسران در مورد ناسازگاری آیه شریفه «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» و آیه «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» رخ نماید.^۲ ناسازگاری میان دو آیه شریفه در صورتی است که دو آیه ناظر به یک مرحله از نزول باشند. اگر آیه نخست قرآن را کلام پیامبر ۹ معرفی کند و آیه دوم، قرآن را وحی الهی نشان دهد، در این صورت میان دو آیه شریفه ناسازگاری رخ می‌دهد؛ اما اگر آیه نخست ناظر به شکل‌سازی محتوا توسط پیامبر ۹ باشد و آیه دوم ناظر به نزول محتوایی

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۹، ص ۴۰۴.

۲. ابن تیمیه ضمیر در دو آیه شریفه را به قرآن ارجاع می‌دهد؛ بر این اساس مدعی است که نبوی بودن قرآن که در آیه ۴۰ آمده، ناسازگار با آیه ۴۳ است (ابن تیمیه؛ دقائق التفسیر؛ ج ۲، ص ۱۸۶).

قرآن بر پیامبر ۹، در این صورت می‌توان به اعتبار نخست، صورت قرآن را سخن پیامبر ۹ دانست و به اعتبار دوم، قرآن را کلام خداوند معرفی کرد. افزون بر این تقابل میان چند آیه شریفه نیز می‌تواند نشانه دیگری از نبوی بودن الفاظ قرآن باشد؛ چه اینکه نفی در آیه دوم «وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ» و آیه سوم «وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ» ناظر به محتوای کلام شاعر و کاهن است و درست به این جهت نفی در آیه دوم به ایمان‌نداشتن به کلام شاعر و نفی در آیه سوم به نبود پند در کلام کاهن مستند شده است. بر این اساس اثبات در آیه «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» نیز به قرینه مقابله ناظر به محتوای کلام پیامبر ۹ خواهد بود، نه صورت ظاهری کلام ایشان.

بنابراین مدلول آیات یادشده این است: محتوای قرآن از سوی خداوند است و کلمات و جملات قرآن گفتار پیامبر ۹ است، نه گفتار شاعر و کاهن که اگر این‌گونه بود، به کلام شاعر ایمان می‌آوردید و از کلام کاهن پند می‌گرفتید؛ در صورتی که به قرآن ایمان دارید و از آن پند می‌گیرید.

آیه چهارم: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۱ و همین‌گونه روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم؛ تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان [کدام است]؛ ولی آن را نوری گردانیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم، با آن راه می‌نماییم و به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می‌کنی».

طرفداران بشری بودن صورت قرآن و وحیانی بودن محتوای قرآن، مراد از کلمه

۱. شوری: ۵۲.

«روح» در آیه شریفه را قرآن و روح را یکی از نام‌های قرآن می‌دانند.^۱ در نگاه این گروه، اطلاق کلمه «روح» بر قرآن در آیه شریفه از حیثیت محتوای قرآن حکایت دارد که اگر جز این بود و کلمات و جملات نیز بر پیامبر ۹ نازل می‌شد، خداوند از کلمه روح که مناسب با امور مادی است، برای قرآن بهره نمی‌برد.

سنجش آیه چهارم

اولاً اختلاف شدیدی میان مفسران در مراد از واژه «روح» وجود دارد: برخی مراد از روح را جبرئیل دانسته و این نظریه را بهترین دیدگاه می‌خوانند؛^۲ شماری به قرینه سیاق پیشینی و پسینی، روح را قرآن می‌دانند؛^۳ عده‌ای روح را وحی می‌شناسند؛ تعدادی روح را نبوت معرفی می‌کنند و... .

بنابراین در آیه شریفه، احتمالات چندی مطرح است که بر اساس آن نمی‌توان یک نظریه را انتخاب کرد و بر اساس آن به دلالت آیه شریفه بر نبوی بودن قرآن حکم کرد.

ثانیاً آنان که روح را قرآن می‌دانند، در وجه تسمیه قرآن به «روح» ناگزیر از تکلف می‌شود و روح بودن قرآن را حیات بخشی ارواح، قلوب و عقول می‌دانند و رهنمون‌سازی قرآن به معرفت خدا، ملائکه، کتاب‌های آسمانی و رسولان الهی را حیات بخشی ارواح و عقول می‌شناسند.^۴

۱. فخرالدین رازی؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۲، ص ۱۶ و ج ۸، ص ۳۸.

۲. ابن‌ادریس حلی؛ اکمال النقصان من تفسیر منتخب البیان؛ ص ۲۸۷. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان؛ ج ۱، ص ۵۶۹. محمد بن حسن طوسی؛ تبیان؛ ج ۱، ص ۳۴۰.

۳. فخرالدین رازی؛ تفسیر الکبیر؛ ج ۲۱، ص ۳۸.

۴. همان، ص ۲۸. سمرقندی؛ تفسیر سمرقندی؛ ج ۳، ص ۲۳۷. جصاص؛ احکام القرآن؛ ج ۲، ص ۷. فضل بن حسن طبری؛ مجمع البیان؛ ج ۹، ص ۶۴. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۱۹۵. سمعانی؛ تفسیر سمعانی؛ ج ۵، ص ۸۸. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان؛ ج ۱، ص ۵۷۰. قرطبی؛ الجامع لاحکام القرآن؛ ج ۲، ص ۲۴.

ارزیابی سنجش

اولاً سیاق آیه شریفه تنها احتمال برابری روح و قرآن را تأیید می‌کند و نظریات دیگر را برنمی‌تابد.

ثانیاً تکلف در وجه تسمیه روح به قرآن در صورتی است که مدعی دلالت آیه شریفه بر حیثیت محتوا و صورت باشیم؛ اما اگر آیه شریفه بر نبوی بودن صورت قرآن دلالت داشته باشد، در این صورت هیچ تکلفی در وجه تسمیه روح به قرآن رخ نخواهد داد؛ چه اینکه بر اساس نظریه حیثیت محتوا و نبوی بودن صورت قرآن، وجه تسمیه قرآن به روح، همان مادی نبودن قرآن است. قرآنی که محتوا و صورت آن الهی باشد (با توجه به اینکه صورت مجموعه‌ای از کلمات و جملات است) مادی است و تسمیه آن به روح به صورت جدی محل تردید و تأمل است؛ اما قرآنی که محتوای آن الهی و صورت آن بشری باشد، به اعتبار محتوا غیرمادی است و اطلاق روح بر آن صحیح است و هیچ نیازی به توجیه و تأویل وجه تسمیه نخواهد داشت. جبرئیل مادی نیست؛ بنابراین اطلاق کلمه روح بر جبرئیل درست است و هیچ نیازی نیست که مانند گروه نخست، روح بودن جبرئیل را به اعتبار حیات بخشی ارواح و عقول از سوی جبرئیل بدانیم.^۱

دیدگاه سوم

محتوا و صورت قرآن بشری است. نظریه سوم در طول تاریخ اسلام به شکل‌های گوناگونی بیان شده است؛ برای نمونه در عصر پیامبر ۹ چند گروه الهی بودن قرآن را بر نمی‌تافتند: گروهی قرآن را اثر پیامبر ۹ اما برآمده از القای

۱. محمد بن حسن طوسی؛ تبیان؛ ج ۱، ص ۳۴۰.

را یک ضرورت می‌خوانند. به باور ایشان تحلیل وحی و زبان قرآن با نگاه فلسفی و کلامی به فهم‌ناپذیری قرآن می‌انجامد و با نگاه هرمنوتیکی و فلسفه‌زبانی به فهم‌پذیری قرآن ختم می‌شود. به این جهت نویسنده قرائت نبوی فهم و تفسیر متن را به بحث می‌گیرد و از چگونگی فهم همگانی (مؤمنان و غیر مؤمنان) قرآن، در عصر پیامبر ۹ سخن می‌گوید؛ بی‌آنکه در تبیین تجربه نبوی ورود کند یا کوششی در جهت تحلیل کلام خدا یا حقیقت وحی داشته باشد.^۱

→

برای امور جزئی نمی‌توان برهان آورد: «الجزئی لایکون کاسباً ولا مکتسباً».

۱. به باور استاد شبستری «فهم تفسیری عقلانی (همگانی) که با هدف فهمیدن یک متن به عنوان کلام مکتوب یک گوینده و به عنوان «komenikasion» ارتباط میان گوینده و مخاطب انجام می‌گیرد. مراد از فهم روند فهمیده‌شدن است که در نه سطح متفاوت صورت می‌گیرد و مراد از معنا همان فهمیده‌شدن است؛ بنابراین اگر تحقق معنا همان تحقق روند فهمیده‌شدن است که در عالم انسان‌ها به وسیله انسان‌ها و در بطن و متن زندگی اجتماعی - تاریخی انسان‌ها رخ می‌دهد، در نتیجه کلام معنادار نیز «همان چیزی است که در عالم انسان‌ها به وسیله انسان‌ها و در بطن و متن زندگی اجتماعی - تاریخی انسان‌ها پدید می‌آید و نه هیچ چیز دیگر. حال اگر کسانی چنین فرض کنند که واقعیت دیگری وجود دارد که نه در عالم انسان‌ها و به وسیله انسان‌ها، بلکه در عالم دیگری به وجود می‌آید (مثلاً «خلق» می‌شود) و معنا می‌دهد، باید توجه کنند معنادهی آن واقعیت - هرچه هست - از جنس معنادهی کلام که تا کنون توضیح داده‌ایم، نمی‌تواند باشد. چون این جنس فقط در عالم بین‌الذاتانی انسان‌ها ممکن است شکل بگیرد. وقتی آن معنادهی از این جنس نباشد، دیگر نمی‌توان گفت جملاتی معنادار (به آن معنا که ما از معناداری جملات می‌فهمیم) در عالمی دیگر (غیرانسانی) به گونه‌ای ادا شده و به وسیله پیامبر ۹ به عالم انسان منتقل شده است. تصور وجود یافتن چنین جملاتی معنادار در عالمی غیر از عالم انسان و جز به وسیله گوینده انسانی ممکن نیست».

استاد شبستری در ادامه می‌نویسد: «آیا مسلمانان در مقام فهم که یک مسئله عقلانی است، نه اعتقادی، راهی جز این دارند که بگویند قرآن کلام حضرت محمد(ص) است؟ البته این مدعا مقتضای مقام فهمیدن عقلانی است؛ اما آنان می‌توانند در مقام ایمان، این عقیده را داشته باشند که پیامبر اسلام ۹ این کلام را با تأثر از تکلم مستقیم یا غیرمستقیم خدا با وی یا هر امداد ویژه الهی دیگر که از آنها در خود قرآن به وحی تعبیر شده و از جنس جملات معنادار نیست، ادا کرده است. آقای شبستری کشف حقیقت وحی محمد را یک موضوع ایمانی و بیرون از بحث خود دانسته و چگونگی فهمیدن را یک موضوع عقلانی و محل بحث خویش معرفی می‌کند و مدعی است که به هیچ روی قصد ندارد در این موضوع بحث کند که

←

شیطان می‌دانستند؛ شماری دیگر قرآن را اثر پیامبر ۹ دانسته، آن حضرت را ساحر، کاهن و شاعر خوانده و قرآن را سحر، رجز و شعر می‌دانستند؛ عده‌ای قرآن را اثری بشری و درس‌آموخته‌های پیامبر ۹ از سلمان فارسی یا بلعام نصرانی یا یعیش یا غلام رومی و... می‌شناختند؛^۱ تعدادی قرآن را مخلوق می‌دانستند و عرض معرفی می‌کردند. معمریه^۲ در این باره می‌گویند: «قرآن مخلوق است و عرض است و محال است که به حقیقت آن حاصل فعل خدا باشد؛ زیرا اعراض فعل او نباشند. اینان پندارند که قرآن فعلی است که در جایی که شنیده شود، روی دهد؛ چه بسا که از درختی شنیده شود؛ در این صورت قرآن فعل درخت است. هر جا که قرآن شنیده شود، فعلی است که از آنجا سرزند».^۳

بر پایه نگاه یادشده، معمریه قرآن را فعل پیامبر ۹ می‌شناختند و از پذیرش وحیانی بودن آن سر باز می‌زدند. در نگاه ایشان، عرض بودن قرآن از یک سو و تعلق نداشتن فعل خداوند به اعراض از سویی دیگر، مانع اصلی وحیانی بودن قرآن شناخته می‌شود.

در برابر گروه یادشده و آنان که به کلام خدا و حقیقت وحی و کلام قرآن نگاه کلامی و فلسفی دارند، برخی نگاه کلامی و فلسفی را ناسازگار با هرمنوتیک فلسفی جدید و فلسفه زبان می‌دانند^۴ و نگاه هرمنوتیکی و فلسفه زبانی به قرآن

۱. ثعلبی؛ الکشف و البیان؛ ج ۶، ص ۴۳-۴۴. البغوی؛ معالم التنزیل؛ ج ۳، ص ۸۵. النسفی؛ مدارک التنزیل؛ ج ۲، ص ۲۷۱. ابن جوزی؛ زاد المسیر؛ ج ۴، ص ۳۶۰. فخرالدین رازی؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۲۰ ص ۱۱۷. شوکانی؛ فتح القدیر؛ ج ۳، ص ۱۹۴.

۲. پیروان معمر بن عباد السملی از نوادیشان بنام معتزله.

۳. ابوالحسن اشعری؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ ص ۹۹.

۴. آقای شبستری می‌گوید تمامی متکلمان (اعم از معتزله)، فلاسفه و عرفا هیچ برهان عقلی و طریق تجربی برای اینکه اثبات کنند قرآن همان چیزی است که ایشان به عنوان کلام خداوند می‌شناسند، در اختیار ندارند. برهانی عقلی ندارند؛ چه اینکه نزاع در یک امر جزئی، یعنی متن قرآن است و

←

هم ایشان قرآن را کلام پیامبر ۹ می‌داند و بر این باور است که پیامبر ۹ این دعوی را نداشته که آیات قرآن همان‌طور که فعلاً در مصحف شریف دیده می‌شود، با لفظ و معنا از سوی خدا به او می‌رسد و او صرفاً آنها را برای مردم

→

آیا عقلاً ممکن است سخنی به زبان انسانی به وجود آید که گوینده آن انسان نباشد. ایشان در جای‌جای مقالات خویش تصریح دارد که در مقام بحث در مورد حقیقت وحی، کلام خدا و وحی قرآنی و حتی بحث در مورد امکان عقلی سخن‌گفتن غیرانسان به زبان انسانی نیست؛ بلکه در مقام بیان این واقعیت است که با فرض الهی‌بودن لفظ و محتوای قرآن، قرآن درخور فهم برای همگان خواهد بود یا خیر؟ و اگر تحلیل فیلسوفان از وحی و کلام خداوند عقلانی باشد، دست‌کم در مقام چگونه مفهوم‌شدن قرآن صحیح نیست؛ چه اینکه وقتی سخن از فهم همگانی (مراد از فهم همگانی فهم واحد مؤمن و غیر مؤمن نیست؛ بلکه انواع فهمیدن [شبستری در مقاله "فهمیدن انسان یا همانندن خدا" هشت نوع فهمیدن را بیان می‌کند و ادعا می‌کند در تمامی انواع فهمیدن وجود گوینده یا نویسنده ضروری است؛ چه اینکه انواع فهمیدن‌ها تجربی هستند و به صورت بین‌الذهانی قابل‌گفتگو هستند؛ بنابراین پیام‌دهنده یا طرف گفتگو یا بازیگر زبانی باید تجربی، یعنی صاحب ذهن باشد که متن تنها با مفروض بودن دو ذهن یعنی ذهن، گوینده و شنونده شکل می‌گیرد] است که مؤمن و غیر مؤمن به آنها روی می‌آورند؛ هر چند محصول فهمیدن‌های آنها متفاوت است). یک سخن به زبان انسانی مطرح می‌شود، تنها باید گوینده سخن را یک انسان دانست و هیچ راه دیگری برای فرض غیرانسان‌بودن گوینده نیست که اگر گوینده غیرانسانی فرض شود، در این صورت فهم همگانی از متن به هیچ روی امکان‌پذیر نخواهد بود و چون درباره متن موجود قرآن به بداهت یک فهم همگانی عقلانی اتفاق می‌افتد، پس این فهم بر مبنای مفروض شدن یک گوینده واقعی انسانی اتفاق می‌افتد. برای نمونه تحلیل لاهیجی از کلام خداوند و کیفیت وحی بیرون از قلمرو اراده و آگاهی و معارف اکتسابی و خصایل انسانی پیامبر ۹ قرار می‌گیرد و هیچ‌گونه سنخیتی با کلام معنادار و مفهوم‌موردنظر جهان انسانی ندارد. «پیامبر ۹ وقتی آیات قرآن را برای مخاطبان می‌خواند با آگاهی و اراده خود از نشانه‌ها و سمبل‌های قراردادی و توافقی زبان عربی در بطن و متن زندگی اجتماعی تاریخی استفاده نمی‌کند و آنها را به کار نمی‌گیرد و فقط آنچه را برایش متمثل می‌شود، عیناً برای دیگران می‌خواند، دیگران این "خوانده‌شده به وسیله او" را چگونه می‌فهمند؟ متنی که الفاظ و جملات آن به وسیله انسان به عنوان نشانه‌های زبان عربی به کار گرفته نشده، چگونه قابل‌فهمیده‌شدن از سوی دیگران است؟ نشانه‌های زبان انسانی در صورتی نشانه می‌شوند و معنایی پدید می‌آورند که در یک جهان بین‌الذهانی انسانی از سوی انسان به عنوان نشانه به کار برده شوند (شکل و قیافه آنها خودبه‌خود هیچ دلالتی ندارد). اگر چنین واقعهای درباره متن قرآن اتفاق نمی‌افتد، پس کلمات و جملات قرآن نمی‌توانند نشانه‌هایی از زبان انسانی باشند و معنایی پدید آورند؛ آن‌طور که در تکلم انسان‌های عادی معنا پدید می‌آید».

می‌خواند؛ بلکه ایشان الفاظ و معانی را از خود می‌دانسته و خداوند را معلم خویش تجربه می‌کرده که به یک امداد غیبی که از آن به «وحی» تعبیر می‌شود، پیامبر ۹ را قادر بر اظهار کلمات و جملات معنادار و فهم‌پذیر ساخته و پیامبر ۹ سراسر جهان را آیات خدا تجربه کرده و آن را موحدانه قرائت کرده است.

به باور آقای شبستری پیامبر ۹ در تجربه خویش، کلام خدا را دریافته: «اما کلام خدا با الفاظ و مفاهیم شکل نگرفته است و بنابراین "وحی محمدی" از جنس الفاظ و جملات و مفاهیم نبوده است».^۱

نویسنده قرائت نبوی در مقامی دیگر می‌نویسد: «متن مُصحف، یک پدیده تدریجی‌الحصول "تاریخی" است که به صورت موجودی مشخص و شناسنامه‌دار در زمان و مکان مشخص با گویندگی یک "انسان نبی" پدید آمده است».^۲

۱. ایشان در مقاله دوم پیش‌فرض‌های تفسیر آزاد قرآن مدعای خویش را این‌گونه بیان می‌دارد: «صاحب این قلم یک موضوع مشخص درباره قرآن را بررسی می‌کند و آن این است که در عصر حاضر، قرآن به عنوان یک متن عربی با کدامین پیش‌فهم‌ها یا پیش‌فرض‌ها قابل‌فهمیدن تفسیری عقلانی (همگانی) است. در این باب یک پیش‌فهم و پیش‌فرض کلامی رایج در میان مسلمانان وجود دارد که صاحب این قلم در مقام نقد آن برآمده؛ چون آن را مانع تفسیر عقلانی (آزاد) قرآن و تکامل آن می‌یابد. آن نظر رایج این است که مصحف شریف (قرآن) با همه الفاظ و جملات و معانی آنها عیناً از سوی خدا به پیامبر اسلام ۹ داده شده و او مانند یک قاری - بدون هیچ دخل و تصرفی - آنها را برای مخاطبان خوانده و دعوی کرده که آنچه می‌خوانم، عیناً کلام خداست و کلام من نیست. دعوی نگارنده این است که نمی‌توان قرآن را به عنوان کلام یک گوینده، بر اساس این پیش‌فهم یا پیش‌فرض فهمید. منظور ما هم از فهم، فهم تفسیری عقلانی مقدر برای همگان است؛ فهمی که اولاً کوشش می‌کند در تحصیل معانی قرآن تا حد ممکن ژرف‌کاوی و تأمل کند؛ ثانیاً عقلانی است؛ یعنی هر شخصی با خردورزی لازم می‌تواند مستقیماً یا با وساطت مفسران از آن برخوردار شود».

۲. ر.ک: محمد مجتهد شبستری؛ قرائت نبوی از جهان؛ مقاله هشتم.

شواهد قرآنی استناد شبستری

ایشان برای اثبات مدعای خویش از شواهد قرآنی سود می‌برد و مدعی است از این شواهد، تنها استفاده تاریخی می‌برد:

شاهد نخست: مطالعه قرآن به عنوان یک متن تاریخی نشان از رخداد یک گفتگوی جدی و درخورفهم میان پیامبر ۹ و امت ایشان دارد. این گفتگو و به طبع آن فهم‌پذیری، از زبانی بودن قرآن حکایت دارد و زبانی بودن قرآن، بشری بودن معنا و محتوای قرآن را می‌طلبد که اگر معنا یا لفظ از سوی خدا باشد و پیامبر ۹ تنها رساننده و واسطه باشد، در این صورت به هیچ روی قرآن زبانی نخواهد بود؛ چه اینکه زبان یک سیستم از شکل‌های «اظهارات» است که به وسیله انسان پدید آمده و تکامل یافته و پنج محور ذیل را در خود جای داده باشد:

۱. محور «گوینده» که زبان از او نشئت می‌گیرد.
۲. محور «شنونده» یا آدرس که زبان به او متوجه می‌شود.
۳. محور «زمینه متن یا متنِ متن (context) که جایگاه زبان است.
۴. محور «جماعت و اهل آن زبان» که زبان در میان آنها یک وسیله تفاهم مشترک است و زبان همه آنها است.
۵. محور «محتوا» که زبان آن را بیان می‌کند.

بر این اساس قرآنی که ادعا شده لفظ و معنای آن از سوی خداوند بر پیامبر ۹ نازل شده و پیامبر ۹ تنها واسطه در رساندن آنها به مردم بوده است، نه زبانی است، نه متن دیده می‌شود، نه جمله دارد، نه دارای دلالت تصدیقی است و نه درخور فهم، تفسیر و تحلیل خواهد بود؛ چه اینکه زبان یک

سیستم بین‌الذهانی انسانی است^۱ که بر پنج محور یادشده قوام می‌یابد و واسطه بودن پیامبر ۹ به معنای تحقق محور نخست نیست؛ چه اینکه: «مراد از گوینده آن شخص ذهن‌دار است که می‌توان سخن او را فهمید و می‌توان آن را به وی نسبت داد و گفت این سخن را فلان شخص می‌گوید».^۲

شاهد دوم: توصیف پیامبر ۹ به صفاتی چون داعی به سوی خدا، بصیرت درونی، مبشر حیات اخروی و رحمت الهی، بیم‌دهنده از عذاب الهی، هدایت‌کننده مردم به صراط مستقیم، تعلیم‌دهنده کتاب و حکمت و... تنها در صورتی شایسته است که پیامبر ۹ تنها به عنوان کانال انتقال اصوات به مردم شناخته نشود و نقش بسیار برجسته‌تری داشته باشد و قرآن کلام او شناخته شود.

شاهد سوم: شواهد تاریخی قرآن از برانگیختگی پیامبر ۹ حکایت دارد و این برانگیختگی در صورتی است که قرآن کلام پیامبر ۹ باشد، نه یک کانال انتقالی صرف برای رساندن قرآن به مخاطبان که اگر این‌گونه بود، کانال ارتباطی نیازی به برانگیختگی ندارد.

شاهد چهارم: بر اساس شواهد تاریخی قرآن، مخالفان پیامبر ۹ را شاعر، کاهن و ساحر می‌دیدند. این نگاه مخالفان به رسول خدا ۹ نشان از آن دارد

۱. آقای شبستری در تعریف بین‌الذهانی بودن زبان قرآن می‌نویسد: «منظورم از این فهم بین‌الذهانی تنها این نیست که معانی جملات عربی قرآن مثلاً جمله «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» را همگان فهمیده‌اند؛ منظورم این است که اندازها و تبشیرها، حکایت‌کردن‌ها، امرها و نهی‌ها، ارزش‌گذاری‌ها، دعاکردن‌ها، استدلال‌ها، پیش‌بینی‌ها، خبردادن‌ها، موعظه‌کردن‌ها، پاسخ‌دادن به اعتراضات و شبهه‌افکنی‌های مخالفان و... که سراسر آیات قرآن را تشکیل داده است، برای همه مخاطبان پیامبر ۹ اعم از مؤمن و غیرمؤمن مفهوم می‌شد و پس از آن هم مفهوم شده است. این فهم بسیار گسترده‌تر از فهم معانی جملات عربی است و بدون شک بدون مفروض گرفتن یک فاعل برای فهم این فعل‌های گفتاری و فهم فاعلیت آن فاعل حاصل نمی‌شود».

۲. رک: محمد مجتهد شبستری؛ قرائت نبوی از جهان؛ مقاله هشتم .

در نگاه آقای شبستری، وضوح شواهد تاریخی قرآن در دلالت بر نبوی بودن قرآن به گونه‌ای است که ما را ناگزیر از دوباره‌فهمی آیات به‌ظاهر ناسازگار با نبوی بودن قرآن می‌کند. برای نمونه عبارت‌هایی چون «انزال کتاب» یا «انزال وحی» از نفی نبوی بودن قرآن خبر نمی‌دهد؛ چه اینکه در این گونه موارد انزال قرآن به عامل طبیعی آن، یعنی پیامبر ۹ مستند می‌گردد؛ چنان‌که انزال آب در آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا لِّبَيْنِ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»^۱ به عوامل طبیعی بستگی دارد و نفی عوامل طبیعی را نتیجه نمی‌دهد:

آری، در قرآن آمده که قرآن وحیانی است؛ از سوی خدا بر قلب پیامبر ۹ نازل شده؛ قبل از قرآن، پیامبر ۹ نمی‌دانست کتاب چیست و ایمان چیست؛ پیامبر ۹ از روی هوا و هوس حرف نمی‌زند؛ جبرئیل در نزول قرآن دخالت داشته؛ قرآن یک وجود پیشین در لوح محفوظ داشته و... اما طرفه این است که هیچ‌کدام از این تعبیرات و اصطلاحات با نظر دقیق، این مدعا را که مصحف شریف در درجه اول، کلام نبوی خود پیامبر ۹ است رد نمی‌کنند و با آن منافات ندارد. مهم‌تر اینکه همین آیات مورد نظر اگر کلام محمد (انسان) فرض نشوند، قابل فهم نخواهند بود.

در ادامه آقای شبستری قرآن را حکایت فهمی - تفسیری - دینی پیامبر ۹ از همه حوادث طبیعی، تاریخی و سرنوشت انسان به صورت افعال خداوند می‌خواند. قرآن از چگونه بودن جهان خبر نمی‌دهد؛ بلکه از چگونه دیدن جهان

که آنها قرآن را کلام پیامبر ۹ می‌شناختند که اگر قرآن از سوی خداوند بود و پیامبر ۹ تنها کانال انتقال قرآن به امت خویش بود، در این صورت: «مفهوم و مقبول نبود که به پیامبر ۹ بگویند تو یکی از این‌ها هستی؛ چون ساحر یا کاهن یا شاعر به علت کارهایی که از آنها صادر می‌شود و به خود آنها منسوب است، با این نام‌ها نامیده می‌شوند»^۱.

«از مجموعه آیات قرآن به دست می‌آید که دعوی پیامبر ۹ این بوده که آنچه او می‌خواند، محصول وحی است؛ به این معنا که وی بر اثر وحی توانا به چنین سخن‌گفتنی^۲ می‌شود»^۳. بنابراین از آن جهت که پیامبر ۹ علت طبیعی قرآن است و متکلم به قرآن است، کلام پیامبر ۹ و از آن جهت که خداوند به امداد غیبی (وحی) پیامبر ۹ را بر چنین کلامی توانا می‌سازد، کلام خداوند شناخته می‌شود. این ارتباط میان خدا و پیامبر ۹ هر چند در قالب تعلیم و تعلم قرار می‌گیرد؛ اما ارتباط زبانی انسانی نبوده است؛ چه اینکه مقدمات ارتباط زبانی - انسانی در آن ساحت وجود نداشته است»^۴.

۱. همان.

۲. آقای مجتهد شبستری معتقد است که پیامبر ۹ سخن می‌گفته است و سخن‌گفتن فعل گفتاری است و در نتیجه اگر سخن‌گفتن فعل گفتاری شد، انسان سخنگو در هر فعل گفتاری سه عمل می‌دهد: اظهار جمله و جملات معنادار دارد؛ اظهار را ابزار یک عمل قرار می‌دهد؛ با اظهار ایجاد اثر می‌کند. بر اساس این نظریه، هر «فعل گفتاری بخشی از مجموعه‌ای از افعال و واقعیتهاست که در زندگی فاعل، هر گفتار و زمینه تاریخی و اجتماعی آن گفتار رخ می‌دهد. هر فعل گفتاری تنها با آگاه‌شدن از زمینه تاریخی و اجتماعی آن قابل فهمیده شدن می‌گردد» (محمد مجتهد شبستری؛ قرآن (مصحف شریف) یک متن تاریخی است، نه یک متن ماوراءالطبیعی. ر.ک: همو، کلام نبوی) و دلالت سمانتیکی فقط برای فهم فعل گفتاری کافی نیست.

۳. ر.ک: همو، قرائت نبوی از جهان؛ مقاله هشتم.

۴. ر.ک: همان.

۱. فرقان: ۴۸.

توسط پیامبر ۹ حکایت می‌کند.^۱ استوار بر این نگاه، استاد شبستری تمامی قرآن را قرائت پیامبر ۹ از جهان می‌بیند و این قرائت را با دسته‌بندی آیات قرآن به چند گروه ذیل تقسیم می‌کند:

- قرائت نبوی از پدیده‌های طبیعی؛
- قرائت نبوی از سرنوشت انسان؛
- قرائت نبوی از تاریخ اقوام؛
- قرائت نبوی از واقعیات اجتماعی؛
- قرائت نبوی و احوال وجودی؛

بر پایه مبانی زبانی، هرمنوتیکی و ادبی یادشده، آقای شبستری اصل نظریه خویش را شکل می‌دهد و دو مدعای ذیل را نتیجه می‌گیرد:

مدعای اول: بر اساس داده‌های فلسفه زبان در دو بیست سال اخیر، قرآن (مصحف شریف) را به مثابه یک متن زبانی عربی قابل فهم برای همگان (اعم از مؤمن و غیرمؤمن) تنها به انسان (پیامبر اسلام ۹) می‌توان منسوب کرد و آن را کلام یک انسان باید دانست. نسبت دادن (اسناد حقیقی) مستقیم و بلاواسطه این متن با مشخصه یک متن عربی به خدا نه تنها مفهوم «همگانی» بودن آن را از میان می‌برد؛ بلکه اصل «مفهوم» بودن آن را ناممکن می‌سازد.

مدعای دوم: نوع ادبی اکثریت قاطع آیات قرآن، حکایت و روایت است. قرآن قرائتی موحدانه از جهان است که بر اساس تجربه هرمنوتیکی نبوی شکل گرفته است. انواع دیگری از تجربه‌های نبوی

در این متن وجود دارد که به صورتی غیراز حکایت و روایت بیان شده؛ اما این تجربه‌ها هم محتوای همان تجربه هرمنوتیکی را فربه‌تر و غنی‌تر می‌سازند. قرآن بنیانگذار یک قرائت توحیدی از جهان است و نه مخزن حقیقت‌هایی اخباری از واقعیات هستی.^۱

استاد شبستری مدعای نخست را در حوزه هرمنوتیک فلسفی می‌بیند و حوزه مدعای دوم را در حوزه علم ادبیات. به باور ایشان مدعای نخست، ادامه نزاع اهل کلام در بحث الفاظ و معانی قرآن یا حدوث و قدم یا مخلوق بودن یا نبودن قرآن نیست؛ بلکه مدعایی هرمنوتیکی است که با حقیقت فهمیدن و چگونه فهمیدن ارتباط دارد. فهمیدن هر متنی پیش فرض‌ها و پیش‌فهم‌هایی دارد که یکی از مهم‌ترین آنها مفروض بودن یک گوینده واقعی (یک انسان) برای یک متن زبانی انسانی است. بنابراین از اینکه قرآن فهم‌پذیر است و همگان بر فهم آیات قرآن توانا هستند، زبانی بودن و انسانی بودن قرآن را نتیجه می‌گیریم که اگر جز این بود و قرآن گوینده انسانی نداشت، فهم آیات قرآن اولاً امکان‌پذیر نبود و ثانیاً عمومیت نداشت. چه اینکه متنی که برای همگان فهم‌پذیر نباشد، به هیچ صورت دیگری فهم‌پذیر نخواهد بود.

آقای شبستری ثمره بحث «قرآن فعل گفتاری پیامبر ۹ یا عین کلام خداوند» را در مقام تفسیر قرآن ظاهر می‌بیند:

تفسیر قرآن به مثابه سخن گفتن پیامبر ۹ تفسیر یک متن تاریخی است که در بطن و متن زندگی تاریخی، فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها اتفاق افتاده و با پیرامون و زمینه خود صددرصد تعامل و تناظر دارد.

۱. ر.ک: محمد مجتهد شبستری؛ قرائت نبوی از جهان؛ مقاله هشتم.

۱. ر.ک: همان.

از چنان پدیده‌ای می‌توان تفسیرهای کاملاً متفاوت به عمل آورد و اعتبار یا بی‌اعتباری چنان تفسیری را به صورت بین‌الذهانی با دیگران در میان گذاشت؛ اما در تفسیر متن قرآن به مثابه عین سخن خدا، ارتباط دیالکتیکی آن سخن با واقعیات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی که روند فهمیدن عقلانی همگانی به آن موقوف است، به علت فقدان گوینده، قابل‌تصور نمی‌شود و فهم و تفسیر قرآن مسئله‌ی تعبدی و غیرعقلانی می‌گردد که هیچ معیاری برای تشخیص صحت و سقم آن در دست نیست و عده‌ای متولی فهم و تفسیر قرآن خواهند بود که دیگران باید با تعبد، فهم و تفسیر آنان را بپذیرند.^۱

نقد و بررسی دیدگاه سوم: در متون کلامی، قرآنی و تفسیری تأملات جدی در مورد این دیدگاه وجود دارد. برخی صاحب‌نظران سحر دانستن قرآن را به نقد گرفته، شماری شیطان‌دانستن قرآن را به سنجش گرفته، گروهی منتسب‌بودن قرآن به سلمان فارسی یا بلعام نصرانی یا یعیش را ناروا خوانده و شماری به نقد و بررسی دیدگاه استاد شبستری نشسته‌اند و تأملات جدی درباره‌ی این دیدگاه مطرح می‌کنند. برخی از تأملات ایشان عبارت‌اند از:

- بهره‌گیری از زبان‌شناسی و حکم به اعتماد و درستی آن در تمامی زمینه‌ها و دوره‌ها؛

- فراموشی افق متن و بهره‌گیری بی‌تردید از متدولوژی جدید؛

- ناسازگاری با اشتراک اصولی میان متون مقدس در ادیان ابراهیمی که اگر قرآن تجربه‌ی پیامبر ۹ بود، در این صورت باید میان متون مقدس

تفاوت‌های اساسی وجود داشته‌باد.

- اسطوره‌ای‌تربودن پیامبر ۹ از خدا (پیامبر ۹ است که متن آورده، امت ساخته و بر همه‌ی اوضاع زمانه سلطه دارد)؛

- خودخواهی و فریب‌کاری پیامبر ۹ بر اساس آیاتی که ویژگی‌های خاص برای پیامبر ۹ بیان می‌کند؛ مانند چندمسیحی، عزت‌طلبی برای خویش و ...؛

- بی‌توجهی به هدف اصلی قرآن.^۱

دیدگاه چهارم

محتوای قرآن از سوی پیامبر ۹ است و صورت ظاهری قرآن از سوی خداوند فرود آمده است.

این نظریه تنها در حد یک تصور عقلی است و وقوع خارجی ندارد و هیچ نویسنده و گوینده‌ای چنین دیدگاهی در مورد آیات قرآن ندارد.

نتیجه

مبنای نبودن و حیانت قرآن باید با توجه به نظریات مختلفی که در مورد و حیانت قرآن مطرح است، به بحث و بررسی گذاشته شود. بنابراین شایسته است دو نظریه‌ی و حیانتی‌بودن قرآن و بشری‌بودن قرآن در کنار یکدیگر به ارزیابی و سنجش گذاشته شود و نظریه‌ی و حیانتی‌بودن محتوا و بشری‌بودن به صورت جداگانه مطرح گردد.

۱. تقی رحمانی؛ قرآن و نظریه‌ی تجربه‌ی نبوی

۱. ر.ک: همان.

مبنا بودن با فرض وحی‌انیت محتوا و صورت قرآن و بشری بودن صورت و محتوا

دو دیدگاه اصلی در این زمینه می‌توان طرح کرد: دیدگاه نخست آنکه وحی‌انیت لفظی و محتوایی قرآن مبنای تفسیر قرآن به قرآن شناخته شود و دیدگاه دوم آنکه بشری بودن محتوا و صورت قرآن مبنا معرفی شود و وحی‌انیت لفظی و محتوایی به عنوان مبنای تفسیر قرآن به قرآن انکار گردد. هریک از دو دیدگاه یادشده از دو معیار و ملاک متفاوت برای اثبات مدعای خویش سود می‌برند؛ دیدگاه نخست از تعریف تفسیر و جایگاه مراد خداوند به عنوان معیار سود می‌برد و دیدگاه دوم از تعریف زبان و خصوصیات اصلی شکل‌دهنده زبان به عنوان ملاک بهره می‌گیرد.

دیدگاه نخست بر این باور است که تفسیر به عنوان کشف مراد و تفسیر متن به متن به عنوان بهترین یا تنهاترین روش تفسیری بر وحی‌انیت لفظی و معنوی قرآن استوار است؛ به شکلی که با الهی نبودن قرآن، تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر نخواهد بود. در نگاه این گروه، قرآن برابر با وحی الهی است و تفسیر قرآن به قرآن یعنی تفسیر بخشی از وحی به کمک بخش دیگری از آن. بنابراین با فرض الهی نبودن قرآن نه تنها تفسیر قرآن به قرآن، بلکه اصل تفسیر به عنوان یک اصطلاح نیز در فهم آیات قرآن کاربرد نخواهد داشت.

دیدگاه دوم، قرآن مورد نظر دیدگاه اول را زبانی نمی‌بیند. در نگاه این شمار، قرآن وقتی متنی زبانی شناخته می‌شود که تمامی خصوصیات زبان (به عنوان سیستم بیان مافی‌الضمیر) را داشته باشد؛ در صورتی که با فرض الهی بودن محتوا و الفاظ قرآن، پیامبر ۹ تنها ناقل کلمات و جملات قرآن خواهد بود و متن قرآن گوینده بشری نخواهد داشت؛ در نتیجه در چنین متنی نه مراد جدی

صاحب متن مجال طرح می‌یابد، نه دلالتی به عنوان دلالت تصدیقی برای متن وجود خواهد داشت و نه تفسیر قرآن به قرآن یا حتی توضیح و تبیین متن امکان‌پذیر است. به بیان دیگر این گروه از فهم‌پذیری قرآن به بشری بودن قرآن می‌رسند. ایشان بر این باورند که اگر قرآنی بشری نباشد، در این صورت فهم‌پذیر نیست و چون ما قرآن را فهم‌پذیر می‌دانیم، بنابراین قرآن الهی نیست؛ بلکه بشری است؛ یعنی سخن پیامبر ۹ است که خداوند او را بر این تکلم توانا کرده است.^۱ به باور این شمار، متونی درخور تفسیر و توضیح‌اند که پنج خصوصیت را در خود جای داده باشند:

(الف) گوینده بشری داشته باشد.

(ب) شنونده بشری داشته باشد.

(ج) محور زمینه درخور فهم تمامی انسان‌ها داشته باشد.

(د) محور اهل زبان که زبان در میان آنها یک وسیله تفاهم مشترک است، وجود داشته باشد.

(ه) از محتوا برخوردار باشد.

در نگاه این گروه، قرآنی که صورت و محتوای آن الهی باشد و پیامبر ۹

۱. البته شاید بتوان همین نقش خداوند را که آقای شبستری به عنوان وحی می‌شناسد را نیز محل اشکال قرار داد؛ چون در تفهیم و تفهیم‌های بشری، خداوند هیچ نقشی - به این شکلی که آقای شبستری می‌گوید - ندارد؛ یعنی می‌توان گفت زبانی درخور فهم است که موجودی ماورایی در ایجاد توان تکلم برای متکلم نقش نداشته باشد. به ملاکی که آقای شبستری بحث می‌کند، زبان چنین خصوصیتی دارد؛ بنابراین اگر خداوند پیامبر ۹ را به این گونه تکلم کردن توانا کرده است، این تکلم شاید فهم‌پذیر نباشد؛ چون چنین معانی در عالم انسان‌ها شکل نگرفته است. به هر حال وقتی خداوند توانا می‌کند، معنای این تواناسازی چیست؟ خداوند پیامبر ۹ را بر چه چیزی توانا می‌کند که دیگران آن توانایی را ندارند؟!

محتوای قرآن را الهی و نه بشری می‌دانند و دلایل استواری برای اثبات مدعای خویش عرضه می‌کنند.

دوم آنکه دلایل بسیاری بر نادرستی بشری بودن قرآن دلالت دارد. سوم آنکه با فرض و حیانی بودن قرآن، امکان تفسیر قرآن به قرآن کماکان به قوت خود باقی است؛ چه اینکه چنان‌که در تمامی مخلوقات خداوند می‌توان از بخشی از مخلوق برای تفسیر قسمتی دیگر سود برد، در مورد قرآن مخلوق نیز می‌توان چنین کاری انجام داد. می‌توان قسمت‌هایی از قرآن را هر چند وحی الهی است، برای تفسیر بخش‌های دیگر قرآن به کار گرفت.

دو نظریه یادشده از آن جهت که یکی صورت و محتوای قرآن را و حیانی می‌دانست و دیگری صورت و محتوا را انسانی می‌دید، در برابر هم قرار می‌گیرند و در مبنای بودن یا نبودن و حیانت قرآن کاملاً با یکدیگر در تعارض‌اند.

مبنای بودن با فرض و حیانی بودن محتوا و بشری بودن صورت

در این فرض چند مراد وجود دارد:

۱. مراد خداوند که در قالب الهام بر قلب پیامبر ﷺ افکنده شده است.

۲. مراد پیامبر ﷺ که در قالب واژگان و جملات برای مردم بیان شده است.

در مورد مراد خداوند چند پرسش اساسی وجود دارد:

۱. آیا پیامبر ﷺ با توجه به تکرر و تعدد مراد خداوند، توان دریافت تمام

مراد خداوند را داشته است؟

۲. با توجه به نزول دفعی و آنی محتوای قرآن، دریافت تمامی آنچه خداوند

اراده کرده است، برای پیامبر ﷺ امکان‌پذیر است؟ یا پیامبر ﷺ تنها مراد اصلی

خداوند را دریافت می‌کند و بر اساس همان مراد اصلی، مجموعه‌ای از قوانین،

احکام، باورها و... را به قالب زبان عربی در می‌آورد.

تنها نقش انتقالی بر عهده داشته باشد، فاقد گوینده^۱ خواهد بود و در نتیجه متنی زبانی، دارای مراد جدی و مدلول تصدیقی نخواهد بود و تفسیر بخش‌هایی از آن به کمک بخش‌های دیگر امکان‌پذیر نیست.

ارزیابی و سنجش

بررسی نظریه اول

برخی در نقد نظریه نخست به نبود عبارت «مراد خداوند» در بسیاری از تعاریف تفسیر استناد کرده‌اند و از اینکه در بیشتر تعاریف تفسیر، کشف، کشف مراد، کشف معنا، کشف مدلول، کشف و بیان و... هیچ اشاره‌ای به مراد خداوند نشده، نادرستی نظریه اول را نتیجه می‌گیرند.

در برخی تعاریف تفسیر، عبارت «مراد خداوند» وجود ندارد؛ اما مفسرانی که روش تفسیر قرآن به قرآن را انتخاب کرده‌اند، و حیانی بودن قرآن را پیش فرض خود می‌دانند و با عملیات تفسیر، مراد خداوند را دنبال می‌کنند که اگر جز این باشد، هیچ نیازی به تفسیر آیات قرآن ندارند و معنای ظاهری آیات را - قطع نظر از مراد صاحب متن - برای همگان امکان‌پذیر می‌دانند.

سنجش نظریه دوم

نظریه دوم از سه جهت محل تأمل است:

اول آنکه قریب به اتفاق قرآن پژوهان و تفسیرگران قرآن، صورت و

۱. به باور آقای شبستری این‌گونه متون از آن جهت گوینده ندارد که اولاً بر فهمچنین سخنانی توانایی نداریم و ثانیاً نمی‌توانیم این‌گونه سخنان را به فردی خاص نسبت دهیم و بگوییم مثلاً این جملات سخن پیامبر ﷺ اسلام است.

در مورد مراد پیامبر ۹ نیز چند پرسش وجود دارد:

معیار تفسیر، رسیدن به مراد خداوند است یا ملاک اصلی دریافت مراد پیامبر ۹؟

در صورت احراز نابرابری مراد پیامبر ۹ و مراد خداوند، وظیفه چیست؟ آیا مفسر با استناد به کلمات و جملات قرآن باید مراد پیامبر ۹ را مقدم بداند یا با استناد به حکم عقل، یافته‌های قطعی علمی و... سخن از نابرابری مراد خداوند و مراد پیامبر ۹ گوید؟ که مثلاً اگر خداوند بود، برای بیان مراد خویش از کلمات و جملات دیگری سود می‌برد که آن جملات و کلمات کاملاً متفاوت با کلمات و جملات مورد استفاده پیامبر ۹ بود؟ چنان‌که در میان افراد انسانی برای بیان یک محتوا از عبارت‌های متفاوت بهره برده می‌شود، ممکن است پیامبر ۹ نیز برای محتوایی که خداوند برای او فرستاده است، کلمات و جملات خاصی را برگزیند؛ چنان‌که اگر مثلاً پیامبر ۹ دیگری، همان محتوا را دریافت می‌کرده ممکن بود متنی متفاوت تولید کند.

مراد پیامبر ۹ همان مراد خداوند است؟

اولاً با توجه به تکرر و تعدد مقاصد خداوند به‌ویژه نزول آنی مقاصد خداوند به شکل الهام، پیامبر ۹ توان دریافت مراد خداوند را داشته باشد.

ثانیاً با توجه به مقاصد و محتوای بلند قرآن و محدودیت‌های بشری، امکان انتقال مراد خداوند در قالب الفاظ و جملات وجود داشته باشد^۱

۱. پیامبر ۹ به جهت انسانیت مشترک با مخاطب نتوانسته به صورت تمام و کمال مراد خویش را به مخاطب منتقل کند و بر فرض که واسطه انسانی به صورت کامل مراد خداوند را دریافت کرده باشد، فهم مخاطب قرآن از مراد واسطه به‌صورت جدی محل تأمل است: اولاً از آن جهت که رسیدن به مراد متن بشری محدودیت‌های بسیار دارد و هم از آن جهت که ممکن است برداشت مفسر از فهم واسطه انسانی برابر با مراد خداوند نباشد.

ثالثاً مراد پیامبر ۹ که در قالب زبانی به مخاطبان ایشان رسیده است، همان مراد خداوند باشد که در قالب الهام به پیامبر ۹ رسیده است.^۱ در این فرض، طرفداران و حیانی‌بودن صورت و محتوا می‌توانند مدعی مینابودن و حیانیت قرآن برای تفسیر قرآن به قرآن باشند؛ چه اینکه این گروه معیار رأی و نظر خویش را مراد خداوند قرار داده‌اند و در فرض و حیانیت محتوا و بشری‌بودن صورت، این معیار وجود دارد؛ البته با این تفاوت که در این فرض، تنها در صورتی می‌توان مدعی مینابودن شد که مراد پیامبر ۹ همان مراد خداوند باشد.

اما گروه دوم که مدعی بشری‌بودن محتوا و صورت هستند، نمی‌توانند در این فرض به مینابودن و حیانیت حکم کنند؛ چه اینکه ایشان زبانی‌شدن و تفسیرپذیری قرآن را به انسانی‌بودن صورت و محتوا منوط می‌دانند و حیانی‌بودن صورت یا و حیانی‌بودن محتوا را نافی بشری‌بودن قرآن می‌شناسند. در نگاه این گروه، یکی از خصوصیات ضروری زبان، بشری‌بودن محتواست.

۱. در نگاه بخش عمده‌ای از تفسیرگران قرآن، پیامبر ۹ در دریافت وحی هیچ‌گونه اشتباهی نکرد و افسانه‌گرایی که در برخی متون روایی اهل سنت آمده است، به هیچ روی پذیرفتنی نیست؛ چه اینکه پیامبر ۹ معصوم است و عصمت ایشان مانع لغزش در دریافت وحی است.

فصل دوم

تحریف‌نشدن قرآن

یکی دیگر از مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن، تحریف‌نشدن قرآن است. تحریف‌نشدن قرآن از آن جهت در شمار مبانی خاص قرار می‌گیرد که ناظر به متن بودن قرآن به عنوان خصوصیت اصلی و کلیدی تفسیر متن به متن است.

بر اساس این مبنا، تفسیر آیات به آیات، بر نظریهٔ تحریف‌نشدن قرآن استوار است که اگر جز این باشد و تحریف به هر شکلی در آیات صورت پذیرفته باشد، تفسیر قرآن به قرآن جاری نخواهد بود؛ چه اینکه در تفسیر هر آیه احتمال تحریف آیه‌ای که می‌توانسته مفسر قرار بگیرد، وجود دارد و در این صورت تفسیر متن به متن عملاً امکان‌پذیر نخواهد بود. در صورتی که در روش‌های تفسیری دیگر تحریف‌نشدن قرآن ناظر به خصوصیت خاص آن روش تفسیری نیست؛ برای نمونه در روش تفسیر روایی که تأکید و تکیه بر روایات تفسیری است و تفسیر آیات به کمک روایات صورت می‌گیرد، تحریف‌نشدن قرآن باور اصلی و کلیدی این شیوهٔ تفسیری شناخته نمی‌شود و بود و نبود تفسیر قرآن به روایت به بود و نبود، تحریف‌نشدن قرآن وابسته نیست؛ تا آنجا که تفسیر قرآن به

بَعْدَ مَا عَقَلُوهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ»^۱، «مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»^۲ و «قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ»^۳.

تحریف در اصطلاح، معانی چندی به خود گرفته است که هریک از این معانی، نوع خاصی از تعریف را شکل می‌دهند. معنای نخست تحریف یا نوع نخست تحریف، تحریف به معناست. این نوع تحریف با تغییر کلمه یا جمله و به‌کاربردن آنها در غیر مورد واقعی رخ می‌نماید.

معنای دوم تحریف، کاهش یا افزایش حرکات، حروف و کلمات است؛ به‌گونه‌ای که معنای اصلی کلام هیچ‌گونه تغییری نکند.

معنای سوم تحریف، افزودن بر کلمات و جملات متن است؛ به شکلی که معنای متن تغییر کند و تمامی متن اثر پدیدآورنده متن شناخته نشود.

معنای چهارم تحریف، کاهش کلمات و جملات متن اصلی است؛ به‌گونه‌ای که متن تحریف‌شده، متن مورد نظر صاحب متن خوانده نشود.

تحریف در قرآن

از میان انواع یادشده برخی شکل‌های تحریف در آیات قرآن رخ داده و شماری دیگر مورد اختلاف است.

معنای اول تحریف که همان نوع اول تحریف شناخته می‌شود، در آیات قرآن رخ داده است. اهل سنت آیات را برابر با باور خویش تفسیر می‌کنند و

۱. بقره: ۷۵.

۲. نساء: ۴۶.

۳. بقره: ۷۵.

روایت با اعتقاد به تحریف قرآن نیز سازگار است چنان‌که با باور تحریف‌نشدن نیز می‌سازد. بر این اساس حشویه و برخی محدثان شیعه با وجود اعتقاد به تحریف قرآن، از آیات قرآن تفسیر روایی دارند و میان باور خویش به تحریف قرآن و روش انتخابی خویش در تفسیر آیات ناسازگاری نمی‌بینند.

در تفسیر عقلی نیز تحریف‌نشدن قرآن پیش‌فرض دیده نمی‌شود؛ چه اینکه مرکز ثقل این تفسیر عقل است و عقل راهنما و حاکم نهایی است، نه متن و اگر هم متن در تفسیر اثرگذار باشد، این اثرگذاری به شکلی نیست که اصل تفسیر عقلی به خصوصیت متن پیوند بخورد و با نبود ویژگی متن، اصل روش به صورت کلی محل تأمل و تردید قرار بگیرد.

بر این اساس برای روشن‌شدن محل بحث و تعیین مبنای بودن یا نبودن تحریف قرآن شایسته است نخست اصطلاح‌شناسی تحریف صورت پذیرد، در مرحله دوم، انواع تحریف و تحریف‌نشدن قرآن بیان گردد و در پایان در قالب مبنای بودن یا نبودن تحریف‌نشدن قرآن، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

اصطلاح‌شناسی تحریف

تحریف در لغت از ریشه «حرف» و به معنای کناره آمده است. بر این اساس تحریف در عبادت به معنای پرستش خدا بر کناره (لفظی و بدون عمل و ایمان قلبی) است: «وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ»^۱ و تحریف در کلام به معنای کناره‌بردن معنا و انحراف از معنای حقیقی و مراد خواهد بود: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ

۱. حج: ۱۱.

تُؤْمَرُونَ»^۱ به «اسرعوا» که برخی به قرائت ابن مسعود نسبت داده‌اند.

معنای سوم تحریف یا همان تحریف به زیاده را شیعه نمی‌پذیرد؛ اما شمار اندکی از اهل سنت این گونه تحریف را باور دارند و برای اثبات مدعای خویش به سخن ابن عباس و ابن مسعود استناد می‌کنند. ابن مسعود معوذتین را از سوره‌های قرآنی نمی‌دانست و به این جهت در مصحف خود تنها ۱۱۲ سوره قرآن را در کنار یکدیگر قرار داد.

معنای چهارم مورد اختلاف است. در حالی که بسیاری از مفسران و قرآن‌پژوهان منکر تحریف به تقیصه در آیات وحی هستند،^۲ حشویه^۳ و شمار اندکی از اندیشمندان اهل سنت و محدثان شیعه از تحریف قرآن سخن می‌گویند. برای نمونه شعرانی مدعی تحریف به تقیصه در آیات قرآن و توانایی خود برای بیان آیات حذف‌شده است.^۴ جابری از شخصیت‌های برجسته اهل سنت تحریف به کمی را در دو مقطع زمانی به بحث می‌نشیند: در مقطع نخست که پیش از جمع‌آوری قرآن است، تحریف آیات را محتمل می‌خواند و بر معصوم‌نبودن کسانی که عهده‌دار جمع‌آوری قرآن بودند، تأکید دارد و در مقطع دوم که پس از جمع‌آوری و مصحف‌شدن قرآن است، احتمال تحریف را نمی‌پذیرد:

و خلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه زمن

۱. حجر: ۶۵.

۲. برای نمونه شیخ صدوق، محمد بن حسن طوسی، سیدمرتضی، مرحوم طبرسی و... نظریه تحریف‌نشدن را از اعتقادات امامیه معرفی می‌کنند.

۳. آلوسی نسبت تحریف را به هیچ‌یک از اهل سنت باور ندارد و در این باره می‌نویسد: «ان احداً من علماء اهل السنة لم يذهب الى ذلك» (محمود آلوسی؛ روح المعانی؛ ج ۱، ص ۲۴).

۴. رک: عبدالوهاب شعرانی؛ الکبريت الاحمر علی هامش البواقيت و الجواهر؛ ص ۱۴۳.

معتزله قرآن را در راستای افکار و اندیشه‌های اعتزالی خویش می‌فهمند. بر این اساس برخی قرآن‌پژوهان فرقه‌های اسلامی، مفسران فرقه‌های اسلامی دیگر را به تحریف و جایگزینی معانی کناره به جای معانی اصلی متهم می‌کنند؛ برای نمونه زرقانی و ذهبی از قرآن‌پژوهان برجسته اهل سنت تفاسیر معتزله و شیعه را تفسیر برای مذموم (که برابر معنایی تحریف قرآن است) می‌شناسند.^۱ از آن سو تفسیر نویسان معتزله، تفاسیر اهل سنت را تغییر در معانی آیات می‌دانند و تحمیل معانی کناره و طرد معانی اصلی آیات می‌شناسند.

معنای دوم تحریف یا همان نوع دوم تحریف نیز در صدر اسلام رخ داده است. نمونه تحریف به حرکت مانند قرائت واژه «یطهرن» در آیه شریفه «و يسألونك عن المَحِيزِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيزِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»^۲ که اهل کوفه این واژه را به تشدید و قاریان دیگر به تخفیف قرائت می‌کنند.^۳

نمونه تحریف حروف مانند قرائت کلمه «مالک» در آیه شریفه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»^۴ که برخی قاریان مانند عاصم، کسائی، خلف و یعقوب با «الف» قرائت می‌کنند و شماری دیگر بدون «الف» و به صورت «ملک» قرائت می‌کنند.^۵

نمونه تحریف کلمه مانند تغییر کلمه «امضوا» در آیه شریفه «و امضوا حَيْثُ

۱. عبدالعظیم زرقانی؛ مناهل العرفان؛ ج ۲، ص ۵۹، محمدحسین ذهبی؛ التفسیر و المفسرون؛ ج ۱، ص ۲۳۸.

۲. بقره: ۲۲۲.

۳. شریف مرتضی؛ الانتصار؛ ص ۱۲۹. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲ ص ۲۱۹. فضل بن حسن طبرسی؛ جوامع الجامع؛ ج ۱، ص ۲۱۰.

۴. فاتحه: ۴.

۵. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۳۳.

از دانشمندان شیعه نیز شماری^۱ تحریف به کمی را باور دارند و برای اثبات مدعای خویش به مجموعه‌ای از آیات و روایات استناد می‌کنند.

مستندات طرفداران تحریف

طرفداران تحریف دلایلی چند برای اثبات مدعای خویش عرضه می‌کنند که برخی از مهم‌ترین آن دلایل عبارت‌اند از:

→
و اما احتمال تحریف شیخین للقرآن - عمداً - فی الآيات التي لا تمس بزعامتهما، وزعامه أصحابهما فهو بعيد في نفسه، إذ لا غرض لهما في ذلك، على أن ذلك مقطوع بعدمه، وكيف يمكن وقوع التحريف منهما مع أن الخلافة كانت مبتنية على السياسة، وإظهار الاهتمام بأمر الدين؟ وهلا احتج بذلك أحد الممتنعين عن بيعتهما، والمعترضين على أبي بكر في أمر الخلافة كسعد بن عباد وأصحابه؟ وهلا ذكر ذلك أمير المؤمنين 7 في خطبته الشقشقية المعروفة، أو في غيرها من كلماته التي اعترض بها على من تقدمه؟ ولا يمكن دعوى اعتراض المسلمين عليهما بذلك، واختفاء ذلك عنا، فإن هذه الدعوى واضحة البطلان. واما احتمال وقوع التحريف من الشيخين عمداً، في آيات تمس بزعامتهما فهو أيضا مقطوع بعدمه، فإن أمير المؤمنين 7 وزوجته الصديقة الطاهرة 3 وجماعة من أصحابه قد عارضوا الشيخين في أمر الخلافة، واحتجوا عليهما بما سمعوا من النبي ﷺ واستشهدوا على ذلك من شهد من المهاجرين والأنصار، واحتجوا عليه بحديث الغدير وغيره، وقد ذكر في كتاب الاحتجاج: احتجاج اثني عشر رجلاً على أبي بكر في الخلافة، وذكروا له النص فيها، وقد عقد العلامة المجلسي باباً لاحتجاج أمير المؤمنين 7 في أمر الخلافة ولو كان في القرآن شيء يمس زعامتهم لكان أحق بالذكر في مقام الاحتجاج، وأحرى بالاستشهاد عليه من جميع المسلمين، ولا سيما أن أمر الخلافة كان قبل جمع القرآن على زعمهم بكثير، ففي ترك الصحابة ذكر ذلك في أول أمر الخلافة وبعد انتهائها إلى على 7 دلالة قطعية على عدم التحريف المذكور (سيدابوالقاسم خويي؛ البيان؛ ص 215-218).

۱. اینکه برخی محدثان شیعه روایات تحریف را بیان می‌کنند، دلیل گرایش آنان به نظریه تحریف قرآن نیست بلکه هدف ایشان جمع‌آوری مجموعه روایاتی است که از اهل بیت : بر جای مانده است. بنابراین چنان‌که از ذکر روایات تحریف در متون روایی اهل سنت نمی‌توان به اعتقاد محدث عامه به تحریف قرآن رسید، در مورد محدثان شیعه نیز چنین نتیجه‌ای کاملاً بدیهی است. نتیجه آنکه هدف مرحوم کلینی، فیض کاشانی، محدث نوری و مانند ایشان جمع‌آوری مجموعه روایات است؛ نه آنکه هر روایتی اعم از درست و نادرست، صحیح یا موقوف یا... اعتقاد ایشان باشد.

عثمان. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقاً في "صحف" وفي صدور الصحابة. ومن المؤكد أن كثيراً مما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذاك من القرآن - مكتوباً أو محفوظاً - كان يختلف عما كان عند غيره، كما وترتيباً. ومن الجائر أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا.^{۱و۲}

۱. محمد عابد جابری؛ مدخل الى القرآن الكريم؛ ج ۱، ص ۲۳۲.
۲. آیت‌الله خویی در نقد نظریه تحریف پیش از عصر عثمان می‌نویسد: أن القائل بالتحريف إما أن يدعى وقوعه من الشيخين، بعد وفاة النبي ﷺ وإما من عثمان بعد انتهاء الأمر إليه، وإما من شخص آخر بعد انتهاء الدور الأول من الخلافة، وجميع هذه الدعاوى باطلة. أما دعوى وقوع التحريف من أبي بكر وعمر، فيبطلها انهما في هذا التحريف إما أن يكونا غير عامدين، وإنما صدر عنهما من جهة عدم وصول القرآن إليهما بتمامه، لأنه لم يكن مجموعاً قبل ذلك، وإما أن يكونا متعمدين في هذا التحريف، وإذا كانا عامدين فإما أن يكون التحريف الذي وقع منهما في آيات تمس بزعامتهما وإما أن يكون في آيات ليس لها تعلق بذلك، فالاحتمالات المتصورة ثلاثة: أما احتمال عدم وصول القرآن إليهما بتمامه فهو ساقط قطعاً، فإن اهتمام النبي ﷺ بأمر القرآن بحفظه، وقراءته، وترتيب آياته، واهتمام الصحابة بذلك في عهد رسول الله ﷺ وبعد وفاته يورث القطع بكون القرآن محفوظاً عندهم، جمعاً أو متفرقاً، حفظاً في الصدور، أو تدويناً في القراطيس، وقد اهتموا بحفظ أشعار الجاهلية وخطبها، فكيف لا يهتمون بأمر الكتاب العزيز، الذي عرضوا أنفسهم للقتل في دعوتهم، وإعلان أحكامهم، وهجروا في سبيله أو طأنهم، وبذلوا أموالهم، وأعرضوا عن نسائهم وأطفالهم، ووقفوا المواقف التي يبضوا بها وجه التاريخ، وهل يحتمل عاقل مع ذلك كله عدم اعتنائهم بالقرآن؟ حتى يضع بين الناس، وحتى يحتاج في إثباته إلى شهادة شاهدين؟ وهل هذا إلا كاحتمال الزيادة في القرآن بل كاحتمال عدم بقاء شيء من القرآن المنزل؟ على أن روايات الثقلين المتظاهرة «المقدمة» دالة على بطلان هذا الاحتمال، فإن قوله 9: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي» لا يصح إذا كان بعض القرآن ضائعاً في عصره، فإن المتروك حينئذ يكون بعض الكتاب لا جميعه، بل وفي هذه الروايات دلالة صريحة على تدوين القرآن، وجمعه في زمان النبي ﷺ لان الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرقات، ولا على المحفوظ في الصدور. وستعرض للكلام فيمن جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ وإذا سلم عدم اهتمام المسلمين بجمع القرآن على عهده 9 فلماذا لم يهتم بذلك النبي ﷺ بنفسه مع اهتمامه الشديد بأمر القرآن؟ فهل كان غافلاً عن نتائج هذا الاغفال، أو كان غير متمكن من الجمع، لعدم تهيؤ الوسائل عنده؟! ومن الواضح بطلان جميع ذلك.

[آسمانی] پندارید؛ با اینکه آن از کتاب [آسمانی] نیست و می‌گویند: آن از جانب خداست؛ در صورتی که از جانب خدا نیست و بر خدا دروغ می‌بندند؛ با اینکه خودشان [هم] می‌دانند».

۴. «فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَ لَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاغْفُ عَنَّهُمْ وَ اصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»^۱ پس به [سزای] پیمان‌شکستندگان لعنتشان کردیم و دل‌هایشان را سخت گردانیدیم؛ [به‌طوری‌که] کلمات را از مواضع خود تحریف می‌کنند و بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند، به فراموشی سپردند و تو همواره بر خیانتی از آنان آگاه می‌شوی؛ مگر [شماری] اندک از ایشان [که خیانتکار نیستند]. پس از آنان درگذر و چشم‌پوشی کن که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد».

۵. «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاخْذَرُوا وَ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^۲ ای پیامبر! کسانی که در کفر شتاب می‌ورزند، تو را غمگین نکنند؛ [چه] از آنان که با زبان خود گفتند: ایمان آوردیم و حال آنکه دل‌هایشان ایمان نیاورده بود و [چه] از یهودیان [انان] که [به سخنان تو] گوش می‌سپارند [تا بهانه‌ای] برای تکذیب [تو بیابند] و برای گروهی دیگر که [خود] نزد تو نیامده‌اند، خبر چینی

دلیل اول

این همانی تحریف کتاب مقدس و قرآن

این دلیل از دو مقدمه شکل گرفته است:

مقدمه نخست؛ آیات قرآن بر تحریف کتاب مقدس دلالت دارد:

۱. «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ»^۱ آیا طمع دارید که [اینان] به شما ایمان بیاورند؟ با آنکه گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می‌کردند و خودشان نیز می‌دانستند».

۲. «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رُوحًا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ»^۲ پس وای بر کسانی که کتاب [تحریف شده‌ای] با دست‌های خود می‌نویسند! سپس می‌گویند: این از جانب خداست تا بدان بهای ناچیزی به دست آورند؛ پس وای بر ایشان از آنچه دست‌هایشان نوشته‌اند و وای بر ایشان از آنچه [از این راه] به دست می‌آورند».

۳. «وَ إِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقٌ يَلُونِ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ»^۳ و از میان آنان گروهی هستند که زبان خود را به [خواندن] کتاب [تحریف شده‌ای] می‌بیجانند تا آن [برباخته] را از [مطالب] کتاب

۱. بقره: ۷۵.

۲. بقره: ۷۹.

۳. آل‌عمران: ۷۸.

۱. مائده: ۱۳.

۲. مائده: ۴۱.

[و جاسوسی] می‌کنند، کلمات را از جاهای خود دگرگون می‌کنند [و] می‌گویند: «اگر این [حکم] به شما داده شد، آن را بپذیرید و اگر آن به شما داده نشد، پس دوری کنید؛ و هر که را خدا بخواهد، به فتنه درافکند، هرگز در برابر خدا برای او از دست تو چیزی بر نمی‌آید. اینان‌اند که خدا نخواستند دل‌هایشان را پاک گرداند. در دنیا برای آنان رسوایی و در آخرت عذابی بزرگ خواهد بود».

۶. «مَنْ الدِّينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ يَقُولُونَ سَمِعْنَا وَ عَصَيْنَا وَ اسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَ رَاعِنَا لِيَا بِالسِّنِّيهِمْ وَ طَعْنَا فِي الدِّينِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ اسْمَعْ وَ انظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَ أَقْوَمَ وَ لَكِن لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا»^۱ برخی از آنان که یهودی‌اند، کلمات را از جاهای خود بر می‌گردانند و با بیجانیدن زبان خود و به قصد طعنه‌زدن در دین [اسلام، با درآمیختن عبری به عربی] می‌گویند: شنیدیم و نافرمانی کردیم و بشنو [که کاش] ناشنوا گردی؛ و [نیز از روی استهزا می‌گویند]: «راعنا» [که در عربی یعنی به ما التفات کن؛ ولی در عبری یعنی خبیث ما] و اگر آنان می‌گفتند: شنیدیم و فرمان بردیم و بشنو و به ما بنگر، قطعاً برای آنان بهتر و درست‌تر بود؛ ولی خدا آنان را به علت کفرشان لعنت کرد؛ در نتیجه جز [گروهی] اندک ایمان نمی‌آورند».

مقدمه دوم؛ شماری از روایات از این‌همانی سرنوشت قرآن و کتاب مقدس حکایت دارد:

پیامبر ۹ فرمود: «یکون فی هذه الامة كلما كان فی الامم السالفه حذو النعل بالنعل والقذه بالقذه»^۲.

نتیجه: نظر داشت دو مقدمه در کنار یکدیگر تحریف قرآن را نتیجه می‌دهد و قرآن را مانند کتاب مقدس تحریف شده نشان می‌دهد که اگر قرآن مانند کتاب‌های آسمانی دیگر تحریف شده نباشد، در این صورت معنای روایات این‌همانی سرنوشت قرآن و کتاب مقدس درست نخواهد بود.

نقد و بررسی دلیل نخست

دلیل نخست از دو مقدمه شکل گرفته است و سستی یک یا هر دو مقدمه به سستی دلیل نخست و استحکام هر دو مقدمه از درستی دلیل اول حکایت دارد؛ بنابراین شایسته است مقدمات مورد نظر بحث و بررسی شود و نادرستی یا درستی هر دو دلیل بیان گردد.

ارزیابی مقدمه اول

هیچ‌یک از آیاتی که در مقدمه نخست برای اثبات تحریف کتاب مقدس اقامه شده است، بر تحریف اصطلاحی کتاب مقدس دلالت ندارد.

آیه نخست احتمالات گوناگونی را بر می‌تابد؛ اما چند احتمالی که با اسناد تاریخی و اسباب نزول و ظاهر آیه سازگارتر است، بدین قرار است:

الف) آنچه تحریف شده، تورات است و تحریف‌گران، یهودیان عصر پیامبر ۹ هستند و تحریف به گونه لفظی مراد است.^۱

ب) تحریف شده تورات و تحریف‌گران، یهودیان عصر پیامبر ۹ و تحریف به شکل معنوی است.

۱. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۱، ص ۱۴۱. فتح‌الله کاشانی؛ منهج الصادقین؛ ج ۱،

ص ۲۳۶. لاهیجی؛ تفسیر شریف لاهیجی؛ ج ۱، ص ۷۰. علی بن ابراهیم قمی؛ تفسیر قمی؛ ج ۱، ص ۵۰.

۱. نساء: ۴۶.

۲. سیدهاشم بحرانی؛ مدینه المعاجز؛ ج ۷، ص ۱۵۳. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۲۵، ص ۱۳۵.

ج) محرف، کلام خدا با موسی در طور، تحریفگران، هفتاد برگزیده موسی و تحریف، لفظی است.^۱

د) محرف، کلام خدا با موسی در طور، تحریفگران، هفتاد برگزیده موسی و تحریف، معنوی است.^۲

از میان احتمالات یادشده، تنها احتمال نخست، تحریف اصطلاحی را نتیجه می‌دهد؛ در صورتی که این احتمال و احتمال دوم – افزون بر ناسازگاری با نشانه‌ها و شواهدی که در تفاسیر آمده است – با واژگان آیه نیز ناهمخوان است؛ چراکه آمدن واژه «بسمعون» نشان می‌دهد آنچه تحریف شده، تورات مکتوب نبوده است.

آیه دوم، احتمالات گوناگونی را پذیراست:

۱. آیه بر تحریف تورات دلالت دارد. گروهی از یهودیان با تحریف صفات و ویژگی‌هایی که برای پیامبر ۹ در تورات آمده است یا با تحریف احکام تورات، آن را به گونه‌ای دیگر جلوه داده‌اند؛ این احتمال دو شکل تحریف لفظی و تحریف معنوی را در خود دارد.

۲. تفسیرگران و تأویل‌نویسان تورات با تفسیر خودخواهانه خویش از انتقال پیام‌های تورات سر باز می‌زنند و خواسته‌ها و دل‌بستگی‌های شخصی را به عنوان تفسیر تورات عرضه می‌کنند.

۱. ابوالفتوح رازی؛ روض الجنان و روح الجنان؛ ج ۲، ص ۲۰. حسین جرجانی؛ تفسیر گارز؛ ج ۱، ص ۱۰۸. کمال‌الدین واعظ کاشفی؛ مواهب علیه؛ ج ۱، ص ۲۱. فتح‌الله کاشانی؛ منهج الصادقین؛ ج ۱، ص ۲۳۶. ناصر مکارم شیرازی؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱، ص ۲۱۸. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان؛ ج ۱، ص ۳۱۳.

۲. محمد رشید رضا؛ المنار؛ ج ۱، ص ۳۵۵.

۳. گروهی از نویسندگان یهود دست‌نوشته‌های خود را برگرفته از تورات معرفی می‌کنند و تصور مردم نیز از این کتاب‌ها که در شمار کتاب‌های دینی قرار می‌گیرد، آن است که بر اساس تورات شکل گرفته است.

۴. مراد یکی از کاتبان پیامبر ۹ است که آنچه را رسول خدا ۹ املا می‌کرد، تغییر می‌داد.

بسیاری از تفسیرگران قرآن، از میان احتمالات یادشده تنها احتمال سوم را می‌پذیرند و آن را سازگار با واژگان و ساختار آیه معرفی می‌کنند؛ برای نمونه فخر رازی می‌گوید: «قلم‌زدن در راستای گمراه کردن دیگران ناپسند به شمار می‌آید».^۱

رشید رضا نیز می‌نویسد: «وای و نابودی بزرگ بر دانشمندی که کتاب می‌نویسد و نظریات و باورهای خویش را در کتاب می‌آورد، مردم را به پذیرش آن کتب فرا می‌خوانند، آثار خویش را سخن خدا معرفی می‌کنند و مردم را بی‌نیاز از کتاب خدا می‌خوانند...».^۲

آیه سوم که برداشت‌های گوناگونی می‌توان از آن آیه شریفه ارائه کرد؛ از جمله:

۱. آیه شریفه درباره دست‌نوشته‌های یهودیان است؛ آنان آثار خویش را به گونه‌ای قرائت می‌کنند که مخاطبان گمان می‌کنند آنچه را می‌خوانند، از کتاب [خدا] است؛ در حالی که از کتاب خدا نیست.

۲. آیه بیانگر تحریف لفظی تورات است.^۳

۱. فخرالدین رازی؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۳، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۲. محمد رشید رضا؛ المنار؛ ج ۱، ص ۳۶۱.

۳. فخرالدین رازی؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۸، ص ۱۱۴.

۳. آیه بیانگر تحریف معنوی تورات است؛ برخی از یهودیان برداشت‌های نادرست خویش را به عنوان تفسیر آیات برای مردم می‌خواندند و به گونه‌ای عمل می‌کردند که مخاطبان تصور می‌کردند سخنان ایشان برگرفته از تورات است.^۱

از میان احتمالات یادشده احتمال نخست با ظاهر آیه سازگاری بیشتری دارد و با آیه «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»^۲ همخوانی دارد.

آیه چهارم نیز بر تحریف تورات دلالت ندارد؛ چه اینکه از آیه یادشده برداشت‌های گوناگونی شده است:

۱. برخی میثاق را ماجرای غدیر و تحریف را گرفتن حق حضرت علی 7 می‌دانند.^۳
۲. گروهی از آیه، تحریف لفظی تورات را نتیجه می‌گیرند.^۴
- ابن عباس بر این باور بود که آیه به تحریف حدود تورات اشاره دارد. مقاتل نیز تحریف لفظی صفات پیامبر 9 را نتیجه گرفته است.^۵
۳. عده‌ای از تفسیرگران، تحریف معنوی را مدلول آیه می‌دانند؛ برای نمونه زجاج تحریف در آیه شریفه را تفسیر تورات می‌خواند.^۶

۱. محمد رشید رضا؛ المنار؛ ج ۳، ص ۳۴۴.

۲. بقره: ۷۹.

۳. علی بن ابراهیم قمی؛ تفسیر قمی؛ ج ۱، ص ۱۶۳.

۴. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان فی تأویل آی القرآن؛ ج ۶، ص ۲۱۲. شوکانی؛ فتح القدر؛ ج ۲، ص ۲۲.

۵. محمود بن عمر قرطبی؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۶، ص ۱۱۶.

۶. ابن جوزی؛ زاد المسیر؛ ج ۲، ص ۲۵۲. قرطبی؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۶، ص ۱۱۵.

از این قرائت‌های متفاوت، تنها برداشت دوم تحریف اصطلاحی را نتیجه می‌دهد و برداشت‌های دیگر به تحریف تورات ارتباط ندارد یا اگر ارتباط دارد، به عنوان کاستی تورات شناخته نمی‌شود.

آیه پنجم احتمالات متفاوتی را بر می‌تابد.

احتمال نخست: مراد از تحریف، تحریف رجم به جلد است.^۱

احتمال دوم: مقصود تحریف سخنان پیامبر 9 از سوی یهودیان است.^۲

احتمال سوم: منظور پنهان‌داشتن صفات پیامبر 9 است.

احتمال چهارم: مراد تحریف قصاص به دیه است.^۳

احتمال پنجم: تحریف در این آیه، تحریف حکم «کلم» است، نه خود «کلم».^۴

احتمال ششم: جمله «يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ»، بر تحریف معنوی و «من بعد مواضعه» به تحریف لفظی اشاره دارد.^۵

از میان احتمالات یادشده احتمال دوم با سیاق جمله «يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» سازگاری بیشتری دارد؛ چه اینکه سیاق آیه درباره یهودیان جاسوسی است که برای تکذیب پیامبر 9 به سخنان وی به‌دقت گوش می‌دهند و سپس سخنان آن حضرت را تحریف می‌کنند.

احتمالات دیگر نیز هرچند از سوی برخی از مفسران طرح شده یا با عنوان

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۵، ص ۳۶۹.

۲. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان؛ ج ۳، ص ۵۳۳.

۳. ابن‌کثیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۲، ص ۶۰.

۴. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان فی تأویل آی القرآن؛ ج ۶، ص ۳۲۱.

۵. فخرالدین رازی؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۱۰، ص ۱۱۸. ناصر مکارم شیرازی؛ تفسیر نمونه؛ ج ۴،

ص ۳۸۰.

۴. بر این احتمالات می‌توان احتمال دیگری افزود و آن اینکه جمله «و یقولون سمعنا و عصینا» همان تحریفی است که برخی از یهود انجام دادند. از احتمالات یادشده تنها احتمال نخست بر تحریف تورات به کاستی یا افزونی دلالت دارد و از این میان احتمال چهارم با ظاهر آیه سازگاری بیشتری دارد.

نقد و بررسی مقدمه دوم

مقدمه دوم دلیل نخست نیز از جهاتی چند محل تأمل و بررسی است: اول آنکه روایات یادشده در شمار اخبار احاد قرار گرفته و متواتر دیده نمی‌شود.

دوم آنکه در کتاب مقدس دو نوع تحریف به کمی و زیادی صورت گرفته است و برابر روایات این‌همانی باید دو نوع تحریف کمی و زیادی در آیات قرآن رخ داده باشد؛ در صورتی که طرفداران تحریف از این‌گونه روایات؛ تنها تحریف به کمی را نتیجه گرفته‌اند و هیچ اعتقادی به تحریف به زیادی ندارند. سوم آنکه مقایسه تاریخ امت‌ها از نابرابری رخدادها حکایت دارد. برخی وقایع امت‌های گذشته در اسلام رخ نداده و شماری از وقایع امت اسلامی در میان امت‌های گذشته روی نداده است؛ برای نمونه گوساله‌پرستی، غرق‌شدن فرعون و فرعونیان، ولادت حضرت عیسی، باردارشدن حضرت مریم بدون همسر و... در امت اسلامی رخ نداده است. نتیجه آنکه روایات این‌همانی تنها بر مشابهت برخی وقایع دلالت دارد، نه تمامی وقایع.

چهارم آنکه روایات این‌همانی بر فرض درستی سند و دلالت، بر مطلق تحریف دلالت دارد و اثبات تحریف در گذشته که مدعای معتقدان به تحریف

«قبیل» آمده است؛ اما این احتمالات نیز بر فرض درستی، ناظر به تحریف معنوی تورات است، نه تحریف لفظی؛ چه اینکه در جلسه پرسش و پاسخی که میان پیامبر ۹ و ابن‌صوریا، دانشمند برجسته یهود رخ داد، ابن‌صوریا وجود رجم زناکار محسن را در تورات پذیرفت.^۱ این پذیرش نشان می‌دهد برخی یهودیان، آیات تورات را تحریف لفظی نکرده‌اند؛ بلکه با نوعی تأویل، از پذیرش رجم محسن سر باز زده‌اند و تازیانه‌زدن زناکار را توصیه و عمل می‌کردند.

افزون بر این، نسبت‌دادن تحریف به گروهی از یهودیان نشان می‌دهد تحریف لفظی انجام نشده است و برخی از یهودیان با پذیرش حکم تورات، زناکار محسن را رجم می‌کردند؛ چنان‌که در حدیثی که در منابع تفسیری اهل سنت آمده است، عبدالله بن سلام در برابر گروهی از یهودیان که منکر رجم زناکار بودند، به تورات استناد کرد و با آوردن آیه رجم، وجود رجم زناکار محسن را در تورات اثبات نمود.

آیه ششم که برای آن تفاسیر متفاوتی عرضه شده است:

۱. برخی جمله «یحرفون الکلم عن مواضعه» را نشانه تحریف لفظی تورات می‌دانند.

۲. گروهی از آیه شریفه تحریف معنوی را نتیجه گرفته‌اند؛ به باور ایشان تأویلات نادرست آیات و حمل آیات بر غیر معنای حقیقی، تحریف است و برخی از یهودیان تحریفگر آیات تورات هستند.

۳. مراد از «کلم» سخنان پیامبر ۹ است و عده‌ای با شنیدن فرموده‌های آن حضرت به تحریف آن می‌پردازند.

۱. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۲، ص ۱۹۳.

است، هیچ‌گونه دلیلی ندارد.

نتیجه آنکه نه آیات بر تحریف اصطلاحی کتاب مقدس دلالت دارد و نه روایات سند و دلالت درستی دارد.

دلیل دوم

در روایات خصوصیات و صفاتی برای مصحف امام علی 7 بیان شده که آن ویژگی‌ها در قرآن عثمانی وجود ندارد؛ بنابراین در قرآن موجود تحریف صورت گرفته و برخی از خصوصیات قرآن اصلی نیامده است.

سنجش و نقد

خصوصیات مصحف امام علی 7 بخشی از آیات قرآن نبوده است که بود و نبود آنها در قرآن موجود به نظریه تحریف و تحریف‌نشدن ختم شود. مصحف امام علی 7 از دو بخش شکل گرفته است: بخش نخست آیات قرآن است و بخش دوم بیان مراد خداوند و خصوصیات قرآن. بخش نخست مصحف امام علی 7 در قرآن کنونی بدون هیچ کم و کاستی آمده است و آیات قرآن موجود، همان آیات مصحف امام علی 7 است؛ اما بخش دوم مصحف امام علی 7 که تأویل و تنزیل آیات قرآن، بیان مراد خداوند، بیان ناسخ و منسوخ، تفصیل احکام، بیان محکم و متشابه است، در قرآن موجود نیامده است و در روایات نیز هیچ دلیلی بر قرآنی‌بودن بخش دوم مصحف امام علی 7 وجود ندارد.

دلیل سوم

مجموعه روایاتی که در منابع اهل سنت و شیعه بر تحریف قرآن دلالت دارد:

برای نمونه عمر بن خطاب قرآن را دارای یک میلیون حرف^۱ و در روایتی بیش از یک میلیون حرف می‌داند؛^۲ در صورتی که قرآن عثمانی در حدود ۳۲۰۰۰۰ حرف دارد.^۳ همو عبارت «اذا زنی الشیخ والشیخه فارجموهما البته» را آیه‌ای از قرآن دانسته^۴ که در قرآن عثمانی هیچ اثری از آن به چشم نمی‌خورد.

عایشه سوره احزاب را دارای دویست آیه و ابی بن کعب برابر با سوره بقره^۵ می‌دانست؛ در صورتی که در قرآن کنونی شمار آیات سوره احزاب بیش از ۷۳ آیه نیست.

در منابع روایی شیعه نیز روایات بسیاری در مورد تحریف قرآن وجود دارد که این روایات از چندین جهت محل تأمل و تردید جدی است:

۱. بسیاری از روایات تحریف مرسله و مرفوعه است و راویان آنها ضعیف‌اند؛ برای نمونه خالد برقی قمی که راوی شمار فراوانی از روایات تحریف است، ضعیف خوانده شده که در نقل روایات به روایات مرسله اعتماد می‌کند؛^۶ چنان‌که احمد بن مهران یکی دیگر از راویان روایات تحریف، ناشناخته معرفی شده و در شمار ضعیفان قرار گرفته است.^۷
۲. بخش چشمگیری از روایات تحریف از اخبار احاد شناخته می‌شود.

۱. ان القرآن الف حرف فمن قرأه صابراً محتسباً كان له بكل حرف زوجة من الحور العين (جلال‌الدین سیوطی؛ الانتقان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۱۹۰).

۲. القرآن الف حرف وسبعه وعشرون الف حرف.. (ذهبی؛ میزان الاعتدال؛ ج ۳، ص ۶۳۹. ابن حجر؛ لسان المیزان؛ ج ۵، ص ۲۷۷).

۳. قاریان قرآن شمار حروف قرآن عثمانی را ۳۲۳۶۷۱ حرف می‌دانند.

۴. النووی؛ المجموع؛ ج ۲۰، ص ۷. البکری الدمیاطی؛ اعانة الطالبین؛ ج ۴، ص ۱۶۶.

۵. حکیم نیشابوری؛ المستدرک؛ ج ۲، ص ۴۱۵.

۶. ابن داوود حلی؛ رجال ابن داوود؛ ص ۲۲۹.

۷. احمد بن الحسین غضائری؛ رجال ابن غضائری؛ ص ۴۲.

شیخ طوسی در این باره می‌نویسد: روایات بسیاری از اهل سنت و شیعه در مورد تحریف قرآن به تقیصه رسیده است؛ اما از آن جهت که این روایات واحد است، اطمینان و علم نمی‌آورد.^۱

۳. شماری از روایات معتبر تحریف، تنها بر تحریف معنوی قرآن دلالت دارد و به هیچ روی تحریف اصطلاحی آیات را نتیجه نمی‌دهد. در این روایات از مخالفان اهل بیت^۲، سخن گفته شده و ایشان افرادی معرفی می‌شوند که قرآن را برابر با خواسته‌های خویش می‌فهمند.

۴. در برخی روایات، تفسیر و تأویل امام علی ۷ بخشی از قرآن شناخته می‌شود و مخاطب به تصور اینکه بخشی از آیه حذف شده است، به تحریف حکم می‌کند؛ در صورتی که مقصود حضرت بیان مقصود آیه بوده است؛ برای نمونه امام عبارت «بلغ ما انزل الیک فی علی» را به عنوان تأویل آیه بیان می‌فرماید، نه آنکه آیه شریفه غدیر تحریف شده و برخی واژگان آن حذف شده است.

۴. روایات تحریف ناسازگار با روایات بیشتر و معتبرتری است که به صراحت و روشنی بر تحریف‌نشدن قرآن دلالت دارد؛ بنابراین روایات تحریف از درجه اعتبار ساقط است.

دلیل چهارم

کیفیت گردآوری قرآن و معصوم‌نبودن جمع‌کننده قرآن به صورت طبیعی به تحریف آیات قرآن می‌انجامد. سختگیری‌های انجام‌شده در هنگام جمع‌آوری

۱. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان؛ ج ۱، ص ۳، مقدمه.

آیات قرآن مانند اقامه دو شاهد از آورنده آیات، از میان بردن مصحف‌ها، شهادت گروه بسیاری از قاریان و حافظان قرآن، دشمنی‌ها و... سبب تحریف آیات قرآن می‌شود. ثبت‌کنندگان آیات از تمامی کسانی که مدعی نگهداری بخشی از آیات بودند، دو شاهد می‌خواستند و در صورتی که افراد نمی‌توانستند دو شاهد برای اثبات اینکه محفوظات ایشان از آیات قرآن است، بیاورند، گروه جمع‌آورنده قرآن از پذیرش مدعای ایشان سر باز می‌زدند و چه‌بسا در این میان برخی از آیات قرآن به جهت نبود دو شاهد، از قرآن تحریف می‌شد. افزون بر این با شهادت بسیاری از حافظان قرآن، نظریه تحریف قرآن قوت می‌گیرد یا دست‌کم احتمال تحریف آیات را دو چندان می‌کند.

نقد و سنجش

آیت‌الله خویی در پاسخ این شبهه می‌نویسد:

اول آنکه روایات جمع قرآن آحاد شناخته می‌شوند و مفید علم نیستند و افزون بر این با یکدیگر ناسازگار هستند. برخی از موارد ناسازگاری روایات در کلام آیت‌الله خویی عبارت‌اند از:

الف) برخی روایات بر جمع‌آوری قرآن در زمان ابوبکر، شماری در زمان عمر و تعدادی در زمان عثمان دلالت دارند.

ب) در برخی روایات، متصدی جمع‌آوری قرآن ابوبکر، در شماری زید بن ثابت و در برخی زید و عمر معرفی شده است.

ج) در برخی روایات، جمع‌آوری قرآن به صورت کامل پیش از زمان عثمان صورت گرفته است و در روایتی، برخی آیات باقیمانده در

بیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویش نمی‌آید؛ وحی [نامه] ای است از حکیمی ستوده [صفات]».

جابری در نقد مستندات قرآنی تحریف‌نشدن قرآن می‌نویسد: «میان مدعای من و آیات قرآنی که مستند تحریف‌نشدن قرار گرفته است، هیچ‌گونه ناسازگاری وجود ندارد»^۱.

مستندات روایی

۱. حدیث ثقلین

روایت یادشده از دو جهت بر تحریف‌نشدن قرآن دلالت دارد:

جهت نخست آنکه نظریه تحریف، واجب‌نبودن تمسک به قرآن را نتیجه می‌دهد؛ در صورتی که بر اساس حدیث ثقلین، تمسک به قرآن تا قیامت واجب است.

جهت دوم آنکه نظریه تحریف به عدم حجیت قرآن انجامیده، ظواهر قرآن را استنادناپذیر کرده و طرفداران تحریف را ناگزیر از رجوع به اهل‌بیت : برای امضای قرآن می‌کند؛ در صورتی که قرآن ثقل اکبر است و حجیت آن به حجیت ثقل اصغر وابسته نیست.

۲. روایات جواز قرائت سوره در نماز

اهل‌بیت : قرائت یک سوره کامل در رکعت اول و دوم پس از نماز واجب و همچنین قرائت بخش‌های گوناگون یک سوره را در نماز آیات اجازه داده‌اند؛ در صورتی که بر اساس نظریه تحریف، قرائت سوره‌ها محل تأمل است؛

۱. محمدعابد جابری؛ مدخل الی القرآن الکریم؛ الجزء الاول فی التعریف بالقرآن، ص ۲۳۲.

زمان عثمان جمع‌آوری گردید.^۱

دوم آنکه روایات جمع با برخی آیات قرآن ناسازگار است.

سوم آنکه حکم عقل ناسازگار با روایات جمع است؛ چه اینکه در آیات قرآن جهاتی وجود دارد که آن جهات سبب توجه و عنایت مسلمانان به قرآن می‌شود؛ برای نمونه بلاغت قرآن، تأکید پیامبر ﷺ بر حفظ آیات قرآن، جایگاه حافظان قرآن و اجر و ثواب قاریان و حافظان نشان از جمع‌آوری قرآن در عصر پیامبر ﷺ دارد.

چهارم آنکه روایات جمع با اجماع ناسازگار است. مسلمانان اجماع دارند بر اینکه طریق اثبات قرآن تنها تواتر است و قرآن به خبر واحد اثبات نمی‌گردد؛ در صورتی که در روایات جمع قرآن به اقامه دو شاهد یا شاهد برابر با دو نفر اثبات می‌گردد.

پنجم آنکه اگر روایات جمع بر تحریف به کمی دلالت داشته باشد، بر تحریف به زیادی نیز دلالت خواهد داشت.^۲

مستندات مخالفان تحریف قرآن

مستندات قرآنی

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۳ بی‌گمان ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم و قطعاً نگهدارنده آن خواهیم بود».

«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَتْرَبِلُ»^۴ از

۱. سیدابوالقاسم خوبی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۴۸.

۲. همان، ص ۲۵۷-۲۵۷.

۳. حجر: ۹.

۴. فصلت: ۴۲.

چه اینکه اشتغال یقینی برائت ذمه یقینی را می‌طلبد؛ در صورتی که طرفدار تحریف به برائت یقینی نمی‌رسد.

مبنابودن یا نبودن تحریف‌نشدن قرآن

آیات قرآن انواع گوناگونی دارد؛ برخی آیات قرآن فقهی، شماری کلامی، تعدادی علمی و بعضی اخلاقی و... هستند. با نظر داشت انواع یادشده، بحث مبنابودن تحریف‌نشدن قرآن باید در تمامی انواع آیات به صورت مستقل طرح شود. آیا در تمامی انواع آیات، تحریف‌نشدن مبنای تفسیر قرآن به قرآن است یا در برخی انواع مبنا خوانده می‌شود و در شماری دیگر مبنا دیده نمی‌شود و آیا هر دو صورت تحریف‌نشدن، یعنی تحریف به کمی و زیادی مبناست یا تحریف به کمی مبناست و تحریف به زیاده مبناست یا تحریف به کمی مبناست.

در پاسخ به پرسش‌های یادشده دو دیدگاه درخور طرح و عرضه است:

نظریه نخست

تحریف‌نشدن به هیچ شکلی مبنای تفسیر قرآن به قرآن نیست؛ چه اینکه مراد از قرآن در عبارت تفسیر قرآن به قرآن یا متن در عبارت تفسیر متن به متن، قرآن موجود یا متن موجود است؛ قطع نظر از اینکه گرفتار تحریف به کمی یا زیادی شده باشد یا نشده باشد. قصد مفسر بهره‌گیری از قسمت‌هایی از متن برای فهم بخش‌های دیگری از متن است؛ بی‌آنکه به تحریف‌شدن یا تحریف‌نشدن توجه داشته باشد. همین که مفسر متنی، از بخشی از متن برای فهم قسمت دیگری از متن سود ببرد، عنوان تفسیر متن به متن صادق خواهد

بود و این صدق عنوان، نه به موضوع تغییر نیافتن آیات وابسته است و نه به بحث تحریف‌نشدن قرآن. مفسر یک متن می‌تواند با اعتقاد به تحریف متن از بخشی از متن برای تفسیر بخشی دیگر بهره بگیرد.

نظریه دوم

تفسیر متن به متن بر تحریف‌نشدن استوار شده؛ به گونه‌ای که با حذف برخی از قسمت‌های متن یا افزایش بعضی بخش‌ها به متن، عنوان متن صادق نخواهد بود. قرآن همان مجموعه‌آیاتی است که از سوی خداوند بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است؛ بنابراین اگر از آن مجموعه آیات چیزی کاسته شود، عنوان قرآن به عنوان یک مجموعه بر آن صادق نخواهد بود؛ چنان‌که اگر بر مجموعه آیات چیزی افزوده شود، باز هم عنوان قرآن صادق نخواهد افتاد و عملیات مفسر، تفسیر قرآن به غیر قرآن است، نه تفسیر قرآن به قرآن. در نظریه تحریف به کمی، تفسیر بخشی از قرآن به قسمتی دیگر صورت می‌گیرد، نه تفسیر قرآن به قرآن و در نظریه تحریف به زیادی، تفسیر بخشی از قرآن به غیر قرآن صورت می‌گیرد. در تحریف به کمی، آیاتی که محتمل است در تعیین مراد خداوند تأثیرگذار باشد، هیچ نقشی در تفسیر آیات دیگر نخواهند داشت و در تحریف به زیاده، آنچه کلام وحی نیست، در فهم کلام وحی به کار گرفته می‌شود و صدق عنوان تفسیر قرآن به قرآن را محل تأمل می‌کند.

برای کشف درستی یا نادرستی هریک از دو نظریه، شایسته است یک نمونه از تفسیر قرآن به قرآن با فرض تحریف‌نشدن به کمی و با فرض تحریف به کمی بیان شود و آن‌گاه در مورد درستی هریک از دو نظریه و نادرستی دلیل دیگر سخن گفته شود.

با توجه به دشواری تفسیر آیات الاحکام و احتمال عام یا خاص، ناسخ یا منسوخ، مطلق یا مقید، محکم یا متشابه در آیات مورد نظر، شایسته است نمونه مورد نظر از آیات الاحکام قرآن انتخاب شود.

برای نمونه اگر بخواهیم آیه شریفه «لَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا»^۱ که نخستین آیه حکم زنا در قرآن است را به شیوه تفسیر متن به متن تفسیر کنیم؛ ناگزیر از انجام دو مرحله هستیم:

مرحله نخست

جمع آوری آیات ذیل که همگی در مورد زنا و حکم آن است:

۱. «وَ اللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»^۲ و از زنان شما، کسانی که مرتکب زنا می شوند، چهار تن از میان خود [مسلمانان] بر آنان گواه بگیرید؛ پس اگر شهادت دادند، آنان [زنان] را در خانه ها نگه دارید تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای آنان قرار دهد.

۲. «وَ اللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا»^۳ و از میان شما، آن دو تن را که مرتکب زشتکاری می شوند، آزارشان دهید؛ پس اگر توبه کردند و درستکار شدند، از آنان صرف نظر کنید؛ زیرا خداوند توبه پذیر مهربان است.

۳. «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ

السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ»^۱ و درحقیقت [آن زن] آهنگ وی کرد و [یوسف نیز] اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، آهنگ او می کرد. چنین [کردیم] تا بدی و زشتکاری را از او بازگردانیم؛ چراکه او از بندگان مخلص ما بود.

۴. «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لِيَشْهَدَ عَدَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»^۲ به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، در [کار] دین خدا، بر آن دو دلسوزی نکنید و باید گروهی از مؤمنان در کیفر آن دو حضور یابند.

۵. «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَ حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^۳ مرد زناکار، جز زن زناکار یا مشرک را به همسری نگیرد و زن زناکار را جز مرد زناکار یا مشرک به زنی نگیرد و بر مؤمنان این [امر] حرام گردیده است.

۶. «وَ الَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَ لَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا»^۴ و کسانی اند که با خدا معبودی دیگر نمی خوانند و کسی را که خدا [خونش را] حرام کرده است، جز به حق نمی کشند و زنا نمی کنند و هرکس اینها را انجام دهد، سزایش را دریافت خواهد کرد.

۱. یوسف: ۲۴.

۲. نور: ۲.

۳. نور: ۳.

۴. فرقان: ۶۸.

۱. اسراء: ۳۲.

۲. نساء: ۱۵.

۳. نساء: ۱۶.

۷. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُبْسِرْنَ بِاللهِ شَيْئاً وَ لَا يَسْرِقْنَ وَ لَا يَزْنِينَ وَ لَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَ لَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَ أَرْجُلِهِنَّ وَ لَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَائِعِهِنَّ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهُ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۱ ای پیامبر! چون زنان با ایمان نزد تو آیند که [با این شرط] با تو بیعت کنند که چیزی را با خدا شریک نکنند و دزدی نکنند و زنا نکنند و فرزندان خود را نکشند و بچه‌های حرام‌زاده‌ای را که پس انداخته‌اند، با بُهتان [و حيله] به شوهر نبندند و در [کار] نیک از تو نافرمانی نکنند، با آنان بیعت کن و از خدا برای آنان آمرزش بخواه؛ زیرا خداوند آمرزندهٔ مهربان است».

مرحلهٔ دوم؛

دسته‌بندی آیات و کشف نسبت آیات با یکدیگر آیات یادشده به دو گروه تقسیم می‌شوند: برخی آیات تنها از زشتی عمل زنا حکایت دارند؛ مانند آیات سوم، پنجم، ششم و هفتم و شماری دیگر بیانگر کیفر زناکاران است؛ مانند آیات اول، دوم و چهارم.

به منظور پرهیز از زیاده‌گویی، تنها یک دسته از دو گروه آیات که بیانگر کیفر زنا کار است، به بحث و بررسی گذاشته می‌شود. تفسیر این نمونه از آیات با دو فرض گوناگون، ممکن است انجام شود:

فرض نخست: تحریف‌نشدن آیات؛ فرض دوم: تحریف قرآن.

در فرض نخست، سه آیهٔ قرآن به‌ظاهر با یکدیگر ناسازگار می‌نمایند: آیهٔ نخست از حبس خانگی زنا کاران می‌گوید؛ آیهٔ دوم اذیت و آزار زناکاران را

مطرح می‌کند و آیهٔ سوم کیفر زنا کاران را صد تازیانه بیان می‌کند.

در فرض دوم، سه آیهٔ اول، دوم و چهارم با عبارت «اذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البته» که برخی مدعی تحریف آن هستند، در ناسازگاری می‌افتند. یک آیه، کیفر زنا کار را حبس، دومی اذیت و آزار، سومی صد تازیانه و چهارمی رجم بیان می‌کند.

در فرض نخست چند نظریه وجود دارد:

الف) مشهور بر این باورند که رابطهٔ میان آیات یادشده، نسخ است. آیات اول و دوم منسوخ و آیهٔ سوم ناسخ است و کیفر زناکار صد تازیانه است.

ب) شماری رابطهٔ نسخ را نمی‌پذیرند و احکام موقتی را درخور نسخ نمی‌خوانند. در نگاه این شمار، احکامی که محدودیت زمانی دارند، منسوخ قرار نمی‌گیرند. بر این اساس عبارت «يَجْعَلُ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً» از موقتی بودن حکم و محدودیت زمانی آن خبر می‌دهد، نه مطلق بودن حکم.

ج) گروهی دیگر رابطهٔ نسخ، میان آیات یادشده را نمی‌پذیرند و میان آیات اول، دوم و سوم هیچ‌گونه ناسازگاری نمی‌بینند. به باور این شمار، آیات اول و دوم به قرینهٔ تنبیهٔ موصول در آیهٔ دوم، دربارهٔ مسأله است، نه زنا.

نتیجه: در فرض تحریف، کیفر قرآنی زنا کار سنگسار نیست و تفسیر قرآن به قرآن به هیچ روی به کیفر سنگسار و رابطهٔ آن با تازیانه و حبس خانگی و اذیت و آزار نمی‌رسد.

در فرض دوم نیز چند نظریهٔ درخور طرح است:

نظریهٔ نخست آنکه میان تمامی آیات ناسازگاری وجود دارد و برخی آیات ناسخ شماری دیگر هستند. کیفر اولی زناکاران که حبس خانگی بود، به تازیانه نسخ گردید و تازیانه نیز به رجم منسوخ شد.

نظریهٔ دوم آنکه هیچ‌گونه ناسازگاری میان آیات وجود ندارد و شماری ناسخ و شماری دیگر منسوخ شناخته نمی‌شوند.

نظریهٔ سوم ناسازگاری میان آیات، تنها میان دو آیهٔ سنگسار و تازیانه است و آیه اول و دوم از آن جهت که در مورد مساحقه است، به هیچ روی با دو آیهٔ دیگر ناسازگار نیست.

نتیجه: در فرض تحریف‌نشدن، تمامی آیات کیفر زنا کار، درخور مقایسه و تفسیر است و تفسیر قرآن به قرآن میان آیاتی که کیفر سنگسار، تازیانه، حبس خانگی و اذیت و آزار زنا کار را مطرح می‌کنند، امکان‌پذیر است؛ اما در فرض تحریف، تمامی آیات در اختیار مفسر نیست و تفسیرگر قرآن هر چند امکان تفسیر دارد؛ اما عملیات تفسیری او تنها دربارهٔ تعدادی از احکام زنا انجام می‌گیرد، نه برای تمامی آیات.

بنابراین می‌توان به صورت قطعی، تحریف‌نشدن قرآن را مبنای تفسیر قرآن به قرآن دانست؛ چه اینکه در مثال مورد نظر، با احتمال تحریف آیهٔ سنگسار، امکان کنار هم قراردادن آیات قرآن و اعمال روش تفسیر قرآن به قرآن، امکان‌پذیر نخواهد بود.

فصل سوم

نوشتاری بودن قرآن

یکی دیگر از باورهایی که قابلیت طرح به عنوان مبنای خاص تفسیر قرآن به قرآن را دارد، نوشتاری بودن قرآن است. نوشتاری بودن قرآن از آن جهت که در شمار ویژگی‌های متن قرار می‌گیرد و متن معیار اصلی و کلید اساسی روش تفسیر قرآن به قرآن شناخته می‌شود، از مبانی خاص تفسیر متن به متن است و در مورد روش‌های تفسیری دیگر پیش‌فرض قرار نمی‌گیرد. تفسیر قرآن به قرآن با فرض نوشتاری بودن قرآن ممکن است و با فرض گفتاری بودن امکان‌پذیر نیست؛^۱ در صورتی که روش‌های تفسیری دیگر با هر دو فرض

۱. اگر قرآن گفتاری باشد و گفتار سیاق خاص خود را داشته باشد، در این صورت نمی‌توان از بخشی از گفتار که با سیاق خاصی است، برای تفسیر برخی گفتار دیگر که سیاق دیگری دارد، بهره گرفت. سیاق خاص هر گفتار مانع آن است که ما برخی آیات را به برخی دیگر تفسیر کنیم. در اینجا ابوزید سخنی در مورد این دارد که ممکن است به بحث کمک کند و آن اینکه ایشان می‌گویند گفتار همواره با موضوع آن تعریف نمی‌شود که کسی ادعا کند که مثلاً چون این آیات هم موضوع هستند، بنابراین ما برخی آیات را به برخی دیگر تفسیر می‌کنیم؛ بلکه گفتار با ساخت گفتگویی، مجادله‌ای، تهاجمی و... تعریف می‌شود. به این ترتیب که بر تعامل با قرآن به مثابه گفتار مبتنی است، می‌تواند به ما کمک کند اجزای این گفتار را که در مصحف پراکنده شده‌اند، بر

گفتاری بودن و نوشتاری بودن قرآن سازگار است. می‌توان از آیات قرآن تفسیر روایی داشت؛ بی‌آن که به نوشتاری بودن یا گفتاری بودن متن قرآن اعتقاد داشته باشیم.

آنان که روش تفسیر قرآن به روایت را دنبال می‌کنند و تنها روش درست تفسیر آیات را روایی می‌دانند، هیچ ضرورتی در اعتقاد به نوشتاری بودن قرآن احساس نمی‌کنند؛ چه اینکه ایشان تفسیر آیات را از کسانی می‌گیرند که با فضا و بستر نزول آیات قرآن آشنا هستند و تحلیل گفتار دارند، نه تفسیر متن. در نتیجه این مفسران قرآن به روش روایی هیچ‌گاه به صورت مستقل و قطع نظر از روایات، آیات قرآن را تفسیر نمی‌کنند تا برخی ادعا کنند ایشان به جهت گفتاری بودن قرآن، توان تفسیر آیات آن را ندارند.

در مورد تفسیر عقلی نیز که معیار و کلید اصلی، عقل است، خصوصیت متن هیچ‌گاه به عنوان پیش‌فرض در نظر گرفته نمی‌شود. تفسیر عقلی از آیات قرآن روا است؛ هر چند مفسر به گفتاری یا نوشتاری بودن آیات قرآن اعتقاد نداشته باشد.

در این فصل نیز برای روشن شدن مبنای بودن یا مبنای نبودن، نوشتاری بودن قرآن، ناگزیر از طرح دیدگاه نوشتاری و گفتاری بودن قرآن و مقایسه آن دو با یکدیگر و برداشت‌های مختلفی که از نظریه گفتاری بودن قرآن و مبنای بودن آن

→

اساس ترتیب نزول جمع کنیم. لازم است به این نکته اشاره کنم که جمع‌آوری قطعات پراکنده در سور مختلف دقیقاً همان روش «تفسیر موضوعی» نیست. زیرا گفتار همواره با موضوع آن تعریف نمی‌شود؛ بلکه با ساخت گفتگویی، مجادله‌ای، تهاجمی و... آن تعریف می‌گردد (رک: حامد ابوزید؛ رویکردی نو به قرآن؛ از متن تا گفتار، به سوی تأویل‌گرایی انسانی).

شده است، خواهیم پرداخت و درستی و نادرستی مبنای نوشتاری بودن قرآن را بحث و بررسی خواهیم کرد.

پیشینه بحث

نظریه گفتار انگاری قرآن نخستین بار از سوی برخی قرآن‌پژوهان و اندیشمندان جهان عرب مطرح شد. مهم‌ترین شخصیت‌هایی که گفتار انگاری قرآن را مطرح کرده و نوشتاری بودن قرآن را نقد و بررسی نموده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. محمد ارکون^۲

ارکون از پیشگامان درک قرآن به مثابه گفتار است؛ او که قرآن را گفتار می‌دید، در کمال تعجب از طبقه‌بندی پل ریکور درباره گونه‌های ادبی در عهد قدیم به مثابه متن الگو می‌گرفت و گفتارهای قرآنی را به گفتار نبوی یا پیش‌گویانه، گفتار قانونگذارانه (تشریحی)، گفتار داستانی، گفتار تقدیس‌گرانه، گفتار

۱. شاید بتوان بحث را این‌گونه مطرح کرد که در مورد رسانه وحی اختلاف وجود دارد؛ برخی رسانه وحی را شنیداری و گروهی آن را دیداری می‌شناسند. رسانه شنیداری سه زیررسانه دارد که عبارت‌اند از: گفتار، موسیقی و صداهای محیطی.

۲. ارکون برجسته‌ترین اندیشمند جهان عرب شناخته می‌شود. او در سال ۱۹۲۸ میلادی دیده به جهان گشود و در سال ۲۰۱۰ میلادی از دنیا رفت. برخی از مهم‌ترین آثار ارکون عبارت‌اند از: *الفکر العربی: ترجمة د. عادل العوّا؛ بیروت: دار عویدات سلسلة ذنی علماء الإسلام بین الأمم والغد؛ ترجمة علی مقلد؛ بیروت. تاریخ الفکر العربی الإسلامی؛ ترجمة هاشم صالح. بیروت: مرکز الإنماء القومي، ۱۹۸۶م.* *الفکر الإسلامی: قراءة علمية؛ ترجمة هاشم صالح. بیروت: مرکز الإنماء القومي، ۱۹۸۷م.* *الإسلام، الأخلاق والسیاسة؛ ترجمة هاشم صالح؛ بیروت: مرکز الإنماء القومي بالتعاون مع اليونیسکو، ۱۹۸۶م و...*

نیایشی (غناپی و شعری) تقسیم می‌کرد.^۱ در نگاه ارکون، قرآن موجود نه مقدس است و نه وحیانی:

او بدون آنکه در سرشت وحی پرسش کند، می‌اندیشید کلمات وحی شده همه شفاهی بودند و پیامبر ۹ خود هرگز قرآن را نوشت؛ در نتیجه وحی مقدس، گفتاری شفاهی بود که به شکلی تکرارناپذیر برای يك بار در تاریخ روی داد. متن امروزی قرآن که مصحف عثمان خوانده می‌شود، متنی است حاصل گردآوری یادداشت‌های کسان بسیار از گفته‌های پیامبر اسلام ۹. در شورای تدوین قرآن درباره سوره‌بندی و آیه‌بندی و ترتیب آیات و نیز ناسخ و منسوخ تصمیم گرفته شده است. شورای تدوین قرآن به دستور خلیفه سوم مسلمانان، عثمان بن عفان تشکیل شده است. بنابراین تدوین متن نهایی و قطعی قرآن در شرایطی یکسره سیاسی صورت گرفته است. ارکون می‌اندیشید سرشت گفتار شفاهی با متن نوشتاری متفاوت است. قرآن در تبدیل از گفتار شفاهی (وحی) به متن نوشتاری (مصحف) دگرگونی معنایی یافته است. گفتار شفاهی، مقدس اما غیرقابل دسترس است. آنچه قابل دسترس است، همین متن نوشتاری است که نامقدس است و می‌توان با روش نقد تاریخی درباره ترجیح قرائت‌ها و روایت‌ها و تکوین آن بحث کرد و متن نهایی و بسته‌شده را از نو گشود.^۲

ارکون برای اثبات مدعای خویش از واژه «قرآن» نیز برای اثبات

۱. ر.ک: محمد مهدی خلجی؛ نتایج متن‌انگاری و گفتار‌انگاری قرآن.

2. a. wikipedia.org/wiki محمد_ارکون

گفتار‌انگاری قرآن نیز سود می‌برد:

ارکون ریشه واژه «قرآن» را ماده «قرأ» می‌داند؛ او یاد می‌کند که در خود قرآن ماده «قرأ» به معنای تلاوت به کار رفته است؛ زیرا خواندن از روی کتاب در آن زمان معنا نداشته است. وجود نصی مکتوب در هنگام به‌زبان آوردن قرآن برای نخستین بار از سوی پیامبر ۹ نمی‌توانسته پیشاپیش فرض گرفته شود. در این باره ارکون به آیه ۱۶ سوره قیامت اشاره می‌کند: «لا تحرك به لسانك لتعجل». مسئله اساسی تلاوت قرآن مطابق گفتار شنیده‌شده و نه خوانده‌شده است؛ به همین دلیل است که ارکون ترجیح می‌دهد در توصیف مرحله نخستین تلفظ قرآن از سوی پیامبر ۹ از گفتار قرآن به جای نص قرآنی یا متن قرآنی سخن بگوید.^۱

محمد ارکون سی سال پیش نظریه گفتاری بودن قرآن را طرح کرد (کتاب مهم خوانش قرآن (Lecture du Coran) نخست در سال ۱۹۸۲ میلادی چاپ شد).^۲

۲. نصر حامد ابوزید^۳

ابوزید قرآن را گفتاری می‌داند و برای تقریر نظریه خویش، فرایند وحی را

۱. محمد مهدی خلجی؛ آرا و اندیشه‌های دکتر محمد ارکون؛ ص ۱۳۲-۱۳۳.

۲. نقد خلجی درباره نظریه اشکوری.

۳. ابوزید از اندیشمندان بنام جهان عرب است. او در سال ۱۹۴۳ میلادی در روستای کحافه از توابع شهر طنطا در غرب مصر دیده به جهان گشود. برخی از مهم‌ترین آثار این اندیشمند مصری عبارت‌اند از: الامام الشافعی وتأسيس الايدولوجية الوسطية، نقد الخطاب الديني، البحث عن أقنعة الازهاب، التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية اهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، مفهوم النص، التفكير في زمن التكفير، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، دوائر الخوف و... .

از دو بعد عمودی و افقی بحث و بررسی می‌کند:

الف) بعد عمودی: در این بعد، از ارتباط میان خدا و پیامبر ﷺ سخن گفته، آغاز این ارتباط را سال ۶۱۲ میلادی دیده و مدت ارتباط را بیست سال می‌داند. در این بعد، ارتباط خدا و پیامبر ﷺ از نوع رسانه گفتاری است و قالب این گفتار، آیات و سوره‌های کوتاه قرآن و مجموعه‌ای از آیات بوده است.

به باور ابوزید، در مرحله جمع‌آوری و تدوین آیات قرآن، ترتیب زمانی قرآن گفتاری مورد توجه قرار نگرفت و قرآن بر اساس کوتاهی و بلندی سوره‌های آن مرتب شد.^۱ با شکل‌گیری قرآن نوشتاری، مسلمانان قرآن را متن دیدند و از سرشت اصلی آنکه گفتاری بود و با سیاق‌های متفاوت و مخاطبان گوناگون صورت پذیرفته بود، به صورت گسترده غفلت کردند.

قرآن آینده از گفتگوها و جدل‌ها و مناظره‌ها و نفی و قبول‌هاست، نه فقط در ارتباط با هنجارها و فرهنگ‌ها و گونه‌های سلوک پیش از پیدایش خود یا علیه آنها؛ بلکه حتی با هنجارها و احکام و تأکیدهای خود نیز رابطه‌ای یویا دارد. «گفتار قرآنی» روندی مکالمه‌ای و مناقشه‌ای و حک و اصلاحی را باز می‌تاباند که طی حدود بیست سال تداوم داشته؛ در زندگی دریافت‌کننده و سخنگوی نخستین که محمد پیامبر ﷺ است و در زندگی دریافت‌کنندگان و سخنگویان دیگر که در اصل، عرب‌ها و یهودیان و مسیحیان بودند و سپس مؤمنان و کافران و منافقان طی سال‌های بعد.^۲

۱. در این مرحله، افزون بر پیامبر ﷺ که در حلقه ارتباط میان خدا و انسان قرار داشت، نقش انسان اولاً در فرایند چینش و ترتیب آیات و ثانیاً در نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری آیات کاملاً مشهود است.

۲. نصر حامد ابوزید؛ نوآوری، تحریم و شناخت علمی و فرار از تکفیر؛ ص ۱۱۸.

نتایج گفتاربودگی قرآن از نگاه ابوزید

به باور ابوزید، گفتاری بودن قرآن نتایج بسیار مهمی به همراه دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) پویایی و سرزندگی

یکی از نتایج مهم و اصلی نظریه گفتارنگاری قرآن، پویایی قرآن است. در نظریه گفتاربودگی قرآن، قرآن در زندگی مسلمانان بسیار تأثیرگذار است و پویایی و زندگی خود را خواهد داشت؛ اما در نظریه متن‌بودگی یا همان نوشتارنگاری قرآن، از پویایی و تأثیرگذاری قرآن کاسته خواهد شد: «با پژوهشی که من درباره قرآن در زندگی روزمره انجام داده‌ام، دریافتم که تعامل با قرآن، تنها به مثابه متن، از سرزندگی آن می‌کاهد. تصور متن‌بودن قرآن این حقیقت را نادیده می‌گیرد که قرآن همچنان در زندگی روزمره مسلمانان به مثابه گفتار کارکرد دارد، نه صرفاً متن».^۱

ابوزید قرآن صدر اسلام و پیش از تدوین به صورت مصحف را «گفتار زنده» می‌بیند و قرآن نوشتاری را که همان «مصحف» می‌شناسد، «صامت» معرفی می‌کند. او برای اثبات مدعای خویش به تمایز امام علی ۷ میان قرآن صامت و قرآن به‌سخن آمده از سوی مردمان استناد می‌کند و نطق قرآن و استشهاد به آیات وحی را حامل معنا و تفسیری از آیات می‌خواند که حرکات بدنی و اشاراتی چون وقف، تأکید و تغنیم در پویایی و سرزندگی قرآن

۱. همان، ص ۱۱۱.

تأثیرگذار است. به باور ابوزید:

هر رویکرد نو به قرآن - چه در پژوهش‌های دانشگاهی و چه در کاربرد زندگی روزمره - که سرشت اصلی قرآن به مثابه «گفتار» را در کانون توجه قرار ندهد، نمی‌تواند هرمنوتیکی «زنده و گشوده» به بار آورد. آغازگاه تلاش برای بنیاد نهادن «هرمنوتیکی زنده و گشوده» - علیه هرمنوتیک‌های اقتدارگرایانه و توتالیتار - این واقعیت است که تأویل قرآن کوشش برای صورت‌بندی «معنای زندگی» است. اگر به‌راستی در تلاش خود برای آزادسازی اندیشه دینی از اقتدار زور و قدرت - چه سیاسی، چه اجتماعی و چه دینی - جدی هستیم و آرمان ما حقانیت‌بخشیدن دوباره به صورت‌بندی معنای دینی برای مؤمنان است، چاره‌ای نداریم جز آنکه برای تدوین روش‌شناسی هرمنوتیکی بکوشیم که پذیرای تأویل دیگری باشد؛ چه آن تأویل را بپذیریم، چه نپذیریم.

این هرمنوتیک گشوده از این واقعیت مایه می‌گیرد که اختلافات تجربی در معنای دینی، بخشی از سرشت انسانی ماست و ریشه در اختلاف ما بر سر معنای زندگی دارد و این امری است که باید در بستر زندگی مدرن، ارزشی مثبت برای آن قایل شد. این ارزش، پرسش «معنای قرآن» را به پرسش «معنای زندگی» دوباره پیوند می‌دهد. قرآن آکنده از گفتگوها و جدلها و مناظره‌ها و نفی و قبول‌هاست؛ نه فقط در ارتباط با هنجارها و فرهنگ‌ها و گونه‌های سلوک پیش از پیدایش خود یا علیه آنها، بلکه حتی با هنجارها و احکام و تأکیدهای خود نیز رابطه‌ای پویا دارد. «گفتار قرآنی» روندی مکالمه‌ای و مناقشه‌ای و حکم و اصلاحی را باز می‌تاباند که طی حدود بیست سال تداوم

داشته؛ در زندگی دریافت‌کننده و سخنگوی نخستین که محمد پیامبر ۹ است و در زندگی دریافت‌کنندگان و سخنگویان دیگر که در اصل عرب‌ها و یهودیان و مسیحیان بودند و سپس مؤمنان و کافران و منافقان طی سال‌های بعد.^۱ به باور ابوزید فعل «اذکروه» و نوزده خطاب آن به یهودیانی که منکر پیامبران بودند و با ایشان عناد داشتند، با نگاه متن‌بودگی در مورد تمامی یهودیان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها خواهد بود؛ اما اگر نگاه گفتار‌انگارانه به قرآن داشته باشیم و مخاطب این افعال را مدنظر قرار دهیم، در این صورت از تسری دادن حکم به تمامی یهودیان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها پرهیز خواهیم کرد و مهم‌تر از سیاق پرده‌برداری از گفته خود خطاب درباره سیاق است و مهم‌تر از آن چگونگی گفتن این خطاب‌ها.^۲

ب) تاریخ‌مندی قرآن

گفتار‌انگاری قرآن مخاطبان وحی الهی را متوجه تاریخ‌مندی قرآن می‌کند و قرآن را منبع احکام جاودانه نمی‌شناسد؛ در صورتی که نوشتار‌انگاری قرآن، تاریخ‌مندی قرآن را بر نمی‌تابد و قرآن را مبنای قانونگذاری و مشروعیت احکام همیشگی و فارغ از زمان و مکان جلوه می‌دهد. به باور ابوزید جنبش‌های سیاسی معاصر - اعم از معتدل و افراطی - مانند خوارج می‌اندیشند. خوارج شعار «لا حکم الا لله» سر می‌دادند و از پذیرش حکمیت سرباز می‌زدند؛ جنبش‌های سیاسی معاصر نیز قانونگذاری را حق خداوند می‌دانند، تعیین رفتارهای فردی را بر عهده خداوند می‌خوانند و با وجود قوانین الهی، اختلاف در

۱. همان، ص ۱۱۷-۱۱۸.

۲. همان، ص ۱۳۰.

تعیین رفتارها و قوانین را بر نمی‌تابند.^۱
ابوزید در موردی دیگر می‌نویسد:

قرآن را «گفتار» دیدن ما را به افقی گسترده‌تر از «متن‌انگاری» قرآن می‌برد؛ «متنی» پاره‌پاره که فقیهان بر پایه آن، دیدگاه‌های خود را صورت‌بندی کرده‌اند و برخی با تکیه بر مقوله «خصوص و عموم» به جواز ازدواج با زن اهل کتاب حکم داده‌اند و شماری نیز بر مبنای «نسخ» بر حرام بودن آن. کوشش فقیهان برای دستیابی به حکم واحد، امری است که با آنچه پیش‌تر گفتیم قابل فهم است؛ زیرا آنان قرآن را «متنی» قانونی می‌دیدند که نباید درباره یک موضوع، چند حکم در آن باشد.^۲

ج) سازگاری آیات

گفتارآنگاری قرآن، آیات قرآن را سازگار نشان می‌دهد و نوشتارآنگاری قرآن آیات را ناسازگار جلوه می‌دهد.^۳ اهل کلام و فقها که قرآن را نوشتار

۱. رک: همان، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۲۳.

۳. ابوزید بر این باور است که تناقض در احکام قرآن لازمه ساختار گفتاری قرآن است؛ نه آنکه چیزی باشد که به تأویل و زدودن نیاز داشته باشد. به باور او بحث ناسازگاری و تعدد احکام، بیش از آنکه تناقض میان آیات باشد، نشان‌دهنده آن است که آیات قرآن افقی گسترده در برابر ایشان گسترده تا بتوانند در شرایط مختلف و متفاوت، مناسب‌ترین حکم را داشته باشند. از همین رو فقها با کوشش در زدودن آیات به‌ظاهر ناسازگار درحقیقت دنبال این مطلب هستند که قرآن را به عنوان یک متن قانونی مطرح کنند و در نتیجه به تبع بحث روند تدریجی بودن وضع قوانین، بحث نسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید و... را مطرح کردند. چنان‌که تعدد در آیات قرآن نشان می‌دهد که در وضعیت‌ها و موقعیت‌های گوناگون، خداوند احکام متفاوتی صادر کرده ←

می‌بینند و ناسازگاری بخش‌های گوناگون یک متن را ناممکن می‌دانند، برای توجیه آیات ناسازگار و زدودن ناسازگاری میان آیات، روش‌های گوناگونی را انتخاب می‌کنند^۱

متکلمان معتزلی برای زدودن ناسازگاری، روش تأویلی خاص خویش را عرضه می‌دارند و با استناد به آیه هفتم سوره آل عمران، آیات قرآن را به دو گروه «محکم» و «متشابه» تقسیم می‌کنند. آیات سازگار با نظریه خویش را محکم و آیات مخالف را متشابه می‌خوانند و به کمک آیات محکم، متشابهات قرآن را تفسیر می‌کنند و به این شکل به ناسازگاری میان آیات پایان می‌دهند. اهل سنت که از جهت فکری در برابر معتزله قرار دارند، تقسیم آیات به محکم و متشابه را پذیرفته‌اند؛ اما در تعیین محکومات و متشابهات با یکدیگر اختلاف دارند؛ محکومات معتزله را متشابه و متشابهات مورد نظر ایشان را محکم معرفی می‌کنند. فقها نیز که قرآن را متن می‌دانند و ناسازگاری آیات را باور ندارند، با روشی متفاوت و مبتنی بر ساخت برخی دانش‌های قرآنی چون نسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، سازگاری آیات را دنبال می‌کنند؛ برای

→

است، فقها نیز باید متوجه باشند که در شرایط اوضاع و موقعیت‌های متفاوت، احکام مناسبی داشته باشند و برای تمامی اوضاع و زمان‌ها و مکان‌ها حکم واحدی نداشته باشند.
۱. در موردی دیگر ابوزید به‌صراحت می‌گوید تمامی تأویل‌های جدید و معاصر مبتنی بر متن‌بودگی قرآن صورت گرفته است و هیچ روشی نیست که مبتنی بر گفتاربودگی قرآن انجام گرفته باشد. به باور ابوزید حتی روش ادبی که برخی چون خولی و از جمله خود ابوزید به کار گرفته‌اند نیز از این قاعده مستثنا نیست و مبتنی بر متن‌بودگی قرآن است. ابوزید بر این باور است که اندیشمندان مسلمان به‌ویژه مفسران که با قرآن به مثابه متن برخورد کرده‌اند، گاه سخنانی از مناسبت‌هایی دارند که نشان می‌دهد ایشان ناگزیر از مراجعه به مرحله پیش‌آمتنی است؛ اما این مراجعات نتوانسته ایشان را به اهمیت پدیده زنده قرآن به مثابه گفتار برساند (همان، ص ۱۱۷).

نمونه در برخی موارد دو آیه ناسازگار را ناسخ و منسوخ، در مواردی عام و خاص و در مواردی مطلق و مقید معرفی می‌کنند.^۱ در صورتی که ابوزید بر این باور است که «اینها مقولاتی هستند که تحلیل انتقادی آنها به ما نشان می‌دهد که کارکرد اصلیشان از میان بردن تناقض پندارینی بود که در متن الهی فرض گرفته می‌شد؛ متنی که نویسنده آن واجد همه صفات قدرت و کمال است».^۲ دو گروه یادشده روش‌های متفاوتی را در تأویل آیات قرآن دنبال می‌کنند؛ اما هدف مشترک ایشان زدودن ناسازگاری از ساحت آیات قرآن است.

به باور ابوزید، کوشش متکلمان و فقها برای زدودن ناسازگاری آیات، به تناقض و اختلاف بیشتر ایشان می‌انجامد؛ چه اینکه ایشان برای تعیین آیات متقدم و متأخر و همچنین مناط حکم یا علت حکم، ناگزیر از استناد به روایات هستند و روایات در این موارد به شدت با یکدیگر ناسازگار و گاه در حد تناقض هستند و گاه فقها صدها آیه را به عنوان ناسخ و منسوخ مطرح می‌کنند. در نگاه ابوزید، ناسازگاری آیات که لازمه سرشت گفتاری قرآن است، با راه‌حلی بی‌منطق و بی‌حساب و کتاب به اینجا انجامیده که برخی فقها صدها آیه قرآن را منسوخ بشناسند.

ابوزید بر این باور است که خاستگاه اصلی این تصور باطل فقها – و شاید همه متکلمان – این مطلب است که اولاً ایشان حرف‌حرف قرآن را کلمات مقدس خداوند می‌داند و هیچ‌گونه کمی و زیادی را در آن باور ندارند و ثانیاً قرآن را یک متن شناخته و بر این باورند چنان‌که متون بشری اقتدار و توانایی نویسندگان را نشان می‌دهد، قرآن نیز که یک متن است و پدیدآورنده آن

۱. همان، ص ۱۱۴.

۲. همان، ص ۱۱۵.

خداوند است، باید نهایت اقتدار خداوند را نشان دهد و در نتیجه در آیات وحی هیچ‌گونه ناسازگاری وجود نداشته باشد.^۱

به باور ابوزید تمامی روش‌هایی که اهل کلام و فقها در تأویل آیات دنبال می‌کنند، تا وقتی ایشان قرآن را متن دیده و به نظریه متن‌بودگی قرآن اعتقاد دارند، ثمربخش نخواهد بود و تناقض مدعایی ایشان در آیات قرآن را برطرف نخواهد کرد.

در نگاه ابوزید تنها راه زدودن ناسازگاری مدعایی اهل کلام و فقها، مراجعه به سیاق گفتاری^۲ آیات ناسازگار است؛ سیاقی که گسترده‌تر از سیاق متنی است و موارد بیشتری را شامل می‌شود؛ مانند سیاق گفتگو، مناقشه، جدل، انتخاب، پذیرش و رد و تحلیل ادوات نفی، تأکید، ترکیب، تفکیک عبارات ضمنی از منطوق خطاب قرآنی.^۳

افزون بر این متن دیدن قرآن از سوی معتزله و مخالفان ایشان سبب شده قرآن میدانی برای جدال فکری و سیاسی معتزله و مخالفان گردد.^۴

(د) تحمل ناپذیری نگاه ایدئولوژیک به قرآن

قرآن به مثابه گفتار، مانع بهره‌برداری‌های سیاسی و ایدئولوژیک از قرآن

۱. همان، ص ۱۱۶.

۲. در نگاه ابوزید سیاق گفتاری همان سیاق متنی مورد توجه مفسران نیست؛ بلکه به مراتب گسترده‌تر از آن سیاق است و تحلیل نفی، تاکید، ترکیب و تفکیک را در بر می‌گیرد. سیاق متنی احتمالات مختلف را بر نمی‌تابد و تنها به احتمالاتی مهر تأیید می‌زند که انواع ایدئولوژی مانند سیاسی، فرهنگی، اعتقادی و مذهبی تأویلگر را به همراه داشته باشد؛ در صورتی که سیاق گفتاری راه احتمالات را باز می‌کند و فارغ از هرگونه ایدئولوژی، به تمامی احتمالات توجه داشته باشد و درحقیقت افقی وسیع فراروی مفسر و مجتهد قرار می‌دهد که احکام را با توجه به شرایط و دگرگونی‌ها صادر کند.

۳. همان، ص ۱۱۵.

۴. همان، ص ۱۱۴.

است؛ در صورتی که قرآن به مثابه متن، تمامی تاویل‌ها را بر می‌تابد و زمینه مناسبی برای سوءاستفاده از آیات قرآن را فراهم می‌کند.^۱

به باور ابوزید تحلیل ساختاری و زبان‌شناسی در رویارویی با متن به مثابه یک متن که به صورتی روشن در روش دوگانه محکم و متشابه متکلمان و ناسخ و منسوخ فقها جلوه می‌کند، در بیشتر موارد، قرآن را به میدان منازعات ایدئولوژیک و مذهبی تبدیل کرده و به بازی با معنا به منظور دستیابی به اهداف عملگرایانه و توجیه‌گرانه انجامیده است.^۲ در نگاه ابوزید پیامدهای سنگین نگاه متن‌انگارانه به قرآن سبب می‌شود ما در رویارویی با قرآن، نگاه متن‌انگارانه را کنار بگذاریم و نگاه گفتار‌انگارانه به قرآن داشته باشیم.

ه) محدودیت معنایی

گفتاربودگی قرآن معانی آیات را محدود می‌کند و متن‌انگاری یا نوشتاربودگی قرآن، حصر معانی را خواهد شکست و بازی معنایی را تشدید خواهد کرد؛ تا آنجا که هیچ نقطه پایانی برای معانی قرآن در خور تصور نخواهد بود:

«اگر تصور کنیم قرآن تنها متن است، بازی معنایی با آن آسان می‌شود و ممکن است برای همیشه تداوم یابد».

و) پذیرش احتمالات مختلف

نظریه گفتار‌انگاری قرآن احتمالات مختلف معنایی را پذیراست؛ در صورتی که نظریه متن‌بودگی قرآن تنها احتمالاتی را می‌پذیرد که با ایدئولوژی

سیاسی، عقیدتی، فرهنگی و مذهبی تأویلگر پیوند خورده باشد.^۱

ابوزید در بعد افقی وحی در مورد پیامدهای نگاه متن‌بودگی به قرآن می‌نویسد: «رویارویی با قرآن از این چشم‌انداز امکان تفسیر و تفسیر متضاد را فراهم می‌آورد و نه تنها امکان بازی معنایی با قرآن، بلکه بازی با مبنا را نیز پیش می‌گذارد؛ همان‌گونه که در تأویل‌های جدلی متکلمان در گذشته رخ داده است».^۲

همو بحث از سیاق یک بخش از قرآن یا مجموعه‌ای از آیات را برای مبارزه با احکامی که با وضعیت امروزه سازگار نیست، مانند بحث جزیه را کافی نمی‌داند؛ بلکه بر این باور است که باید به قرآن به مثابه گفتار یا گفتارها نگاه شود، نه به مثابه متن.^۳

در ایران نیز برخی گفتاربودگی قرآن را باور دارند و به‌سختی از آن دفاع می‌کنند. برای نمونه آیت‌الله معرفت^۴ و دکتر نکونام^۵ در شمار این افراد قرار

۱. همان، ص ۱۱۵.

۲. همان، ص ۱۱۷.

۳. همان.

۴. آیت‌الله معرفت سبک قرآن را گفتاری می‌داند، نه نوشتاری و در تفاوت این دو نوع سبک می‌گوید: در سبک نوشتاری میان جملات و عبارات‌ها هماهنگی و پیوستگی وجود دارد و متن دارای وحدت موضوع و سیاق است؛ به‌گونه‌ای که متن موضوع مشخصی دارد و نویسنده حق ندارد از یک موضوع به موضوع دیگری برود و افزون بر این تنها به قراین متصل بسنده کند و از انواع دیگر قراین بهره نگیرد. افزون بر این در سبک نوشتاری، مخاطبان، فرد یا افراد مشخصی نیستند؛ بلکه متن برای تمام کسانی نوشته شده که به دنبال یک موضوع مشخص هستند؛ چه مخاطبان حضور داشته باشند و چه در زمان آینده بیایند. در سبک نوشتاری، گزاره‌ها به اصطلاح منطقی حقیقی هستند. در سبک گفتاری بر خلاف نوشتاری، تنها مخاطبانی مورد توجه قرار می‌گیرند که در مجلس خطابه حضور دارند. بر این اساس در سبک گفتاری، گوینده می‌تواند از بیان قراین در کلام اجتناب کند و به قراینی که نزد مخاطب یا مخاطبانش وجود دارد، بسنده کند. افزون بر این در سبک گفتاری، التفات و انتقال از یک سخن به سخن دیگر و تغییر لحن کلام وجود دارد (رک: محمدصادی معرفت: التفسیر الاثری الجامع؛ ج ۱، ص ۶۴).

۵. آقای نکونام نیز مدعی است که حدود دوازده سال پیش در مقاله «زبان قرآن گفتاری یا

۱. همان، ص ۱۱۱.

۲. همان، ص ۱۱۸.

دارند.^۱ در برابر این شمار، گروهی، گفتاری بودن قرآن را باور ندارند و نظریه

→

نوشتاری» بر گفتارانگاری قرآن تأکید کرده است: «اینجانب در مقاله‌ای که در بهار سال ۱۳۷۹، یعنی حدود دوازده سال پیش با عنوان "زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری" منتشر کردم، بر این نظر شده بودم که سوره‌های قرآن به مثابه گفتارها و به عبارت دقیق‌تر خطابه‌هایی است که طی ۲۳ سال دوره رسالت پیامبر ۹ اسلام ۹ خطاب به مردم حجاز - یعنی مشرکان مکه در دوره مکی و مردم مدینه در دوره مدنی - به تدریج و حسب مقتضیات و شرایط تاریخی آن دوره نازل شده است» (ر.ک: وبلاگ نکونام، قسمت پیشینه نظریه گفتاری بودن قرآن).

۱. گفتار و نوشتار از جهاتی چند اختلاف دارند و اختلاف آنها در مورد نظریه گفتارانگاری قرآن و نوشتارانگاری قرآن نیز سرایت می‌کند و در نتیجه چنان‌که در گفتار، روش‌های خاصی برای فهم وجود دارد، در نوشتار نیز باید از روش‌های خاصی پیروی کرد. برخی از مهم‌ترین تفاوت‌های گفتار و نوشتار عبارتند از:

(الف) در گفتار حذف صاحب سخن امکان‌پذیر نیست؛ اما در مورد نوشتار اختلاف است؛ برخی مانند رولان بارت به حذف مؤلف حکم می‌دهند و مرگ مؤلف را فریاد می‌کنند (سوسور و دیگران؛ ساختگرایی، پسا ساختگرایی و مطالعات ادبی، مقاله «دریدا» مفهوم نوشتار»، ص ۱۶۸-۱۶۹).

دریدا که معنا را جدا از مؤلف و گوینده می‌بیند و شماری دیگر مانند هوسرل که معنا را در ارتباط با مؤلف و گوینده می‌بیند و صاحب سخن را همیشه در متن و گفتار حاضر می‌شناسد. تفاوت این دو گروه در این حقیقت نهفته است که یکی معنا را ذهنی و دیگری معنا را کلامی می‌داند (همان، ص ۱۸۵-۱۸۹).

(ب) نوشتار به مثابه مکانی برای ذخیره مفاهیم است؛ در صورتی‌که گفتار چنین خصوصیتی ندارد.

(ج) نوشتار به مثابه مکانی برای تعویق انداختن مفاهیم است؛ در صورتی‌که گفتار عرضه مفاهیم در لحظه حضور است.

(د) نوشتار با هدف نگهداری مفاهیم برای هنگام نیاز است؛ اما گفتار چنین نیست (همان، صص ۱۶۸-۱۶۹ و ۱۸۸-۱۸۹).

گفتار و نوشتار دو رمزگان دارند که در یکی با هم مشترک و در دیگری از یکدیگر جدا هستند. رمزگان زبان گفتار و نوشتار یکی است؛ اما رمزگان نوشتار و گفتار از یکدیگر متفاوت‌اند. بر این اساس گاه رمزگان زبان به تنهایی رساننده محتوا نیست و باید با رمزگان رسانه در کنار یکدیگر قرار گیرند که سودمند باشند؛ برای نمونه رمزگان زبانی عبارت «جهان فوتبال یک‌ساله‌ای که می‌خواهد جوان بماند» مخاطب را به معنای عبارت نمی‌رساند و حتماً باید رسانه روزنامه نیز مورد توجه قرار گیرد. رسانه روزنامه به این نکته رهنمون می‌شود که عبارت «جهان فوتبال» نام یک نشریه ورزشی است که یک سال از انتشار آن گذشته و می‌خواهد انرژی و حال هوای اولیه را داشته باشد.

←

گفتاری بودن قرآن را نقد و بررسی می‌کنند؛ برای نمونه حجت‌الاسلام والمسلمین ایازی در مقاله «نقدی بر نظریه گفتاری بودن زبان قرآن» نظریه دکتر نکونام را به بحث و ارزیابی می‌نشیند.^۱

→

وقتی گفتار شکل می‌گیرد، این گفتار از یک مجموعه کلامی، یعنی کلمات درست شده که رمزگان زبانی هستند و از زیرمؤلفه‌های زیرزنجیری و پیرایه‌بانی درست شده که رمزگان خاص گفتار است. مشخصه‌های زیرزنجیری مانند صدا و احتمالاً الگوی تکیه‌هاست و مشخصه‌های پیرایه‌بانی مانند لحن صحبت، میزان بلندی صدا، ضرب‌آهنگ، سرعت صحبت و.... مشخصه‌های پیرایه‌بانی گفتار به همان اندازه معنای واژه‌ها در معنای دستوری پاره‌گفتار در تعیین کل معنای پاره‌گفتار دخالت دارند (جان لاینز؛ درآمدی بر معنی‌شناسی؛ ص ۵۵-۵۶).

مجتهد شبستری نیز که قرآن را الهی نمی‌داند و لفظ و معنای قرآن را از سوی پیامبر ۹ می‌داند، در توضیح مبانی خود به بحث گفتاری بودن اشاره می‌کند:

در این مقاله ضروری می‌بینم منظور از فعل گفتاری را بار دیگر آشکارتر توضیح دهم:

بنا بر نظر آستین (Austin) نظریه پرداز فعل گفتاری (Esperchakt) هر انسان که سخن می‌گوید، یک فعل «اظهار» از او صادر می‌شود که آستین آن را «فعل گفتاری» نام نهاده است. انسان سخنگو در هر فعل گفتاری سه فعل انجام می‌دهد: ۱. در اظهار خود جمله یا جملات معناداری (معنای سمانتیکی) را بیان می‌کند (Lokalionäre Akt) اظهار خود را ابزار یک عمل قرار می‌دهد، مانند امرکردن، ادعاکردن، قول‌دادن و...؛ این گونه از اظهار ممکن است بدون ادای جملات هم صورت گیرد؛ مانند اشاره، حرکات صورت و مانند آن 3 (Illokutionäre Akt) ۳. به وسیله اظهار، اثری را ایجاد می‌کند؛ مثلاً عقیده‌ای در فردی به وجود می‌آورد، فردی را آرام یا غمگین یا شاد، امیدوار یا مأیوس می‌سازد (Perlokutioaräer Akt). بنا بر این نظریه، هر فعل گفتاری بخشی از مجموعه‌ای از افعال و واقعیتهاست که در زندگی فاعل هر گفتار و زمینه تاریخی و اجتماعی آن گفتار رخ می‌دهد. هر فعل گفتاری تنها با آگاه‌شدن از زمینه تاریخی و اجتماعی آن قابل فهمیده شدن می‌گردد. دلالت سمانتیکی (لغوی و تصویری) الفاظ و جملات به‌کاربرده شده در یک فعل گفتاری برای فهم معنای ویژه آنها و معنای فعل گفتاری کافی نیست. معانی با تغییر زمینه و وضعیت که فعل گفتاری در آن رخ می‌دهد، تغییر پیدا می‌کند. مفهوم شدن یا نشدن یک فعل گفتاری از تأثیر یا عدم تأثیر آن فعل در مخاطبان معلوم می‌شود؛ (نه از مطابقت فهم با معنای لغوی و مانند آن نگاه کنید به: John Lanyshaw Austin, Zur Theorie der Sprachakt, همه کتاب به‌ویژه مقدمه ارزشمند و دقیق که بر چاپ ۱۹۸۵م ترجمه آلمانی آن کتاب نوشته شده است).

۱. ر.ک: محمدعلی ایازی؛ «نقدی بر نظریه گفتاری بودن زبان قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی؛ سال ۱۳۷۹ ش ۴.

متن‌بودگی قرآن مبنای تفسیر قرآن به قرآن

برخی در گزارش و تحلیل نظریهٔ ابوزید در گفتاری بودن قرآن از رخت بر بستن روش‌های سنتی تفسیر سخن می‌گویند و مخاطبان قرآن را به بهره‌گیری از ابزارهای تحلیل گفتار به جای روش‌شناسی متن دعوت می‌کنند: «دریافت سرشت گفتاری قرآن بدان معناست که قرآن مانند هر گفتاری در بردارندهٔ دیالوگ (گفتگو)، جدال، نفی و پذیرش و گزینش و مانند آن است. قرآن سخنی شفاهی است نه متنی نوشتاری؛ آن را باید با ابزارهای تحلیل گفتار و سخن دریافت، نه روش‌شناسی متن».

این گروه تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی را تنها با فرض نوشتارانگاری قرآن صحیح می‌دانند و اجرای این‌گونه روش‌ها را با فرض گفتارانگاری قرآن بی‌معنا معرفی می‌کنند: «بدین‌سان تفسیر قرآن به قرآن که ابن تیمیه نخست آن را پیشنهاد کرد [و در ایران سیدمحمدحسین طباطبایی؛ نویسندهٔ تفسیر المیزان بدان شناخته شده] بی‌معناست و همچنین تفسیر موضوعی».^۱

در نگاه این شمار، متن مقدس، قرآن گفتاری است و قرآن نوشتاری، تنها اتفاقی انقلابی بود که نه قداست داشت و نه الهی دیده می‌شد:

مصحف‌شدن اتفاقی انقلابی است؛ با این همه تبدیل گفتار قرآنی به گفتار نوشتاری کاری مقدس نبود؛ یعنی بخشی از وحی یا رسالت نبوی به شمار نیامد. نه در قرآن دستوری برای آن هست، نه در عالم بالا انجام گرفته؛ بلکه به دست همان آدمیان خطاکار در روی همین زمین و

۱. ر.ک: محمد مهدی خلجی؛ قرآن به مثابه گفتار؛ انقلاب در قرآن‌شناسی؛

به تدریج در بستر تاریخی و سیاسی و اجتماعی خاصی صورت پذیرفته است. مکتوب‌شدن قرآن یک اتفاق ممکن (contingent) است؛ یعنی ممکن بود روند رویدادها به گونه‌ای باشد که قرآن مکتوب نشود و مصحف پدید نیاید و مانند بسیاری از کتاب‌های مقدس قدیم به صورت شفاهی باقی بماند. اگر دعوا بر سر جانشینی پیامبر ۹ فرجامی دیگر می‌یافت، چه بسا فرایند مصحف‌سازی نیز به راهی دیگر می‌رفت. تصور کنید وحی اسلامی سرنوشت اناجیل را پیدا می‌کرد. اناجیل از آرامی به یونانی ترجمه شدند و اناجیل آرامی با مرگ این زبان از میان رفتند. اگر جریان فتوحات به شکلی دیگر پیش می‌رفت، چه بسا ترجمه‌های قرآن جای آن را می‌گرفتند. مصحف «اتفاقی» بود که رخ داد. بر خلاف وحی که مقدس و الهی است، مصحف نامقدس و انسانی است.^۱

بدین‌سان وحی به مثابه جزئی از تاریخ مقدس و تاریخ رستگاری جای خود را به مصحف در مقام بخشی از تاریخ زمینی داده است. وحی یک بار برای یک نفر رخ داده و تکرارناپذیر است؛ ولی مصحف ساخته‌ای بشری است که می‌تواند در میلیون‌ها نسخه تکثیر شود. پیوند ما با وحی برای همیشه از میان رفته است.^۲

هم‌ایشان در موردی دیگر می‌گوید: «تاکنون قرآن را "متن" یا "مصحف" انگاشته‌اند و کوشیده‌اند آن را تفسیر و تأویل کنند؛ اما این پیش‌انگاشت خطاست و در نتیجه ساختمان تفسیرهایی که بر آن بنا شده، کژ و سست است».^۳

۱. ر.ک: مهدی خلجی؛ پیامدهای گفتاری بودن وحی؛ الکترونیک.

۲. همان.

۳. ر.ک: همو، قرآن به مثابه گفتار، انقلاب در قرآن‌شناسی؛

سخنان این شمار، دو احتمال را در خود نهفته دارد:

احتمال نخست:

آنکه مبنای بودن متن بودگی برای تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی نظریه ابوزید است و نویسنده قرآن به مثابه گفتار، انقلاب در قرآن‌شناسی با سخنان یادشده، نظریه ابوزید را گزارش می‌کند.

احتمال دوم:

آنکه نویسنده محترم در کنار گزارش نظریه ابوزید و برخی نتیجه‌گیری‌های ایشان به طرح نظریه خود می‌پردازد و مدعی مبنای بودن نوشتاربودگی قرآن برای تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی می‌شود.

بررسی احتمال نخست: طرح مبنای بودن متن بودگی برای تفسیر قرآن به قرآن ممکن است به دو گونه مختلف از سوی ابوزید بیان شده باشد: گونه نخست آنکه ابوزید به صورت صریح و روشن از مبنای بودن متن بودگی برای تفسیر قرآن به قرآن سخن گفته باشد و گونه دوم آنکه به صورت ضمنی، تفسیر قرآن به قرآن را استوار بر نوشتارانگاری قرآن معرفی کرده باشد. گونه نخست به هیچ روی در مقاله ابوزید مطرح نشده و گونه دوم به بررسی بیشتر و جمع‌آوری نشانه‌هایی نیاز دارد که ممکن است به صورت ضمنی، بحث مبنای بودن نوشتارانگاری قرآن را نتیجه دهد. بنابراین شایسته است مقاله ابوزید با دقت بیشتری بررسی شود و تمامی نشانه‌هایی که می‌تواند در تبیین دیدگاه ابوزید تأثیرگذار باشد، جمع‌آوری و بررسی گردد.

نشانه‌های سخن ابوزید در ارتباط تفسیر قرآن به قرآن و گفتاری بودن قرآن

نشانه نخست: ابوزید به صورت کلی در مورد روش‌های تفسیر سنتی

سخن گفته و بی‌توجهی به سبک گفتاری قرآن را دلیل نادرستی و ناکارآمدی روش‌های سنتی تفسیر می‌خواند. به باور ابوزید تاریخ تفسیر از نگاه نوشتاری مفسران به قرآن و کاربست تحلیل ساختاری و فیلولوژیک برای کشف معنای قرآن حکایت دارد. ابوزید برای تحلیل و تبیین هرچه بیشتر دیدگاه خویش به روش تفسیری متکلمان و فقها استناد می‌کند. اهل کلام روش تفسیری خویش را بر پایه محکم و متشابه ساختند و اهل فقه استوار بر بحث ناسخ و منسوخ، روش تأویلی خود را طراحی کردند. روش متکلمان و روش فقها قرآن را در میدان نزاع ایدئولوژیک و مذهبی قرار داده که به بازی با معنا برای اهداف عملی و توجیه‌گرانه انجامیده است.^۱

نشانه دوم: ابوزید تعریف همیشگی گفتار به موضوع را باور ندارد و ساختار مکالمه‌ای، جدلی، تهاجمی و مانند آن را در تعریف گفتار، تأثیرگذار می‌داند. بر این اساس ابوزید تفاوتی اساسی میان تفسیر موضوعی قرآن به مثابه متن و تفسیر موضوعی قرآن به مثابه نوشتار می‌بیند. در تفسیر موضوعی قرآن به مثابه متن، توجه به موضوع را کافی می‌داند و جمع‌آوری آیات هم‌موضوع را کاربست تفسیر موضوعی می‌شناسد؛ اما در تفسیر موضوعی قرآن به مثابه گفتار، توجه به موضوع را کافی نمی‌داند و توجه به ساختار مکالمه‌ای یا جدلی یا تهاجمی و مانند آن را ضروری می‌بیند.^۲

نشانه سوم: نصر حامد متن بودگی قرآن را سبب بی‌توجهی به سرشت اصلی یا سرشت چرخشی و رفت و برگشتی قرآن به مثابه گفتارهایی با سیاق‌های مختلف از یک سو و مخاطبان متفاوت از سوی دیگر می‌داند و بر این

۱. نصر حامد ابوزید؛ نوآوری، تحریم و شناخت علمی و فراگیر از تکفیر؛ ص ۱۱۸.

۲. همان، ص ۱۲۲.

باور است که با نگاه متن‌بودگی به قرآن، به مقدار زیادی سرشت قرآن نادیده گرفته شده است.^۱

بررسی و سنجش نشانه‌ها

هیچ‌یک از نشانه‌های یادشده مبنابودن، متن‌بودگی قرآن برای تفسیر قرآن به قرآن را نتیجه نمی‌دهد.

سنجش احتمال اول: نشانه نخست تنها بر ناکارآمدی روش‌های سنتی در تفسیر قرآن به مثابه نوشتار دلالت دارد، نه تفسیر قرآن به مثابه گفتار. دلیل این مدعا آنکه ابوزید هیچ‌گاه مدعی لزوم بی‌وجهی به قرآن به مثابه متن نیست؛ بلکه مدعی لزوم توجه به قرآن به مثابه متن و گفتار است. او در جای‌جای مقاله خویش دیدن قرآن به مثابه متن را در کنار دیدن قرآن به مثابه گفتار می‌آورد و خود را مخالف نگاه تک‌بعدی و متن‌انگارانه به قرآن معرفی می‌کند. برای نمونه در موردی می‌گوید: «تدوین قرآن به این تصور در میان مسلمانان دامن زد که قرآن «متن» است، چون میان دو جلد کتاب (مصحف) تدوین شده است. تا اندازه زیادی سرشت اصلی قرآن و ماهیت کاربردشناختی قرآن به مثابه گفتارهایی در سیاق‌های متفاوت از یک سو و دریافت‌کنندگان متعدد تاریخی از سوی دیگر نادیده گرفته شد».^۲

عبارت «تا اندازه زیادی» نشان می‌دهد متن‌بودگی قرآن به نادیده‌گرفتن بخش عمده‌ای از سرشت اصلی قرآن انجامیده است، نه نادیده‌گرفتن تمام آن. هم ایشان در مواردی دیگر با دو کلمه «تنها» و «صرفاً» و مانند آن نگاه

تک‌بعدی و متن‌بودگی صرف را باطل خوانده و دو نگاه نوشتاری و گفتاری را مطلوب می‌خواند؛ برای نمونه به برخی جملات ابوزید در این باره اشاره می‌کنیم:

جمله نخست: «متن‌بودگی فقط قرآن را از سرزندگی می‌اندازد».

جمله دوم: «قرآن به مثابه گفتار کارکرد دارد، نه صرفاً به عنوان متن».

جمله سوم: «تفسیرگران قرآن باید صامت‌بودن و گفتاری بودن قرآن را مدنظر داشته [باشند] از بسنده‌کردن به متن قرآن اجتناب کرده، گفتاری بودن قرآن را مدنظر داشته باشند».^۱

جمله چهارم: «تعدد معنا در قرآن در صورتی امکان‌پذیر است که قرآن را تنها متن شناخته، از پذیرش قرآن به مثابه گفتار حذر کنیم».

جمله پنجم: «عمل اهل فقه نشان از آگاهی اندک ایشان از سرشت گفتاری قرآن دارد».^۲

تمامی جملات ابوزید نشان از آن دارد که ایشان متن‌بودگی قرآن را به‌کلی باطل نمی‌دانند؛ بلکه بر این باور است که در کنار نگاه متن‌بودگی، نگاه گفتاربودگی نیز ضروری است و نباید تنها قرآن را به مثابه متن و نوشتار دید.

بررسی احتمال دوم: چنان‌که گفته شد، نظریات و نتایج بیان‌شده در مقاله «قرآن به مثابه گفتار، انقلاب در قرآن‌شناسی» نظریه ابوزید نیست؛ بلکه نتیجه‌گیری‌های نویسنده محترم از نظریه گفتارانگاری قرآن است. برای نمونه نویسنده محترم نوشتاربودگی قرآن را به صورت کلی اشتباه می‌خواند و تفسیر

۱. همان، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۱۵.

۱. همان، ص ۱۱۰.

۲. همان.

استوار بر این نگاه را نادرست می‌بیند؛ در صورتی که هیچ‌گاه ابوزید به صورت کلی به خطا بودن متن بودگی قرآن حکم نمی‌کند؛ بلکه به لزوم توجه به قرآن به مثابه نوشتار و گفتار حکم می‌دهد.

نمونه دوم: نویسنده محترم مدعی از میان رفتن قرآن گفتاری، سیاق آن و امکان نداشتن دستیابی به معنای قرآن است؛^۱ در صورتی که ابوزید هیچ‌گاه چنین ادعایی ندارد و درست به همین خاطر به بررسی برخی آیات می‌پردازد و می‌کوشد معنایی متفاوت – از آنچه پیشینیان از آنها داشتند – برای آن بیابد که اگر جز این بود و – به تعبیر نویسنده محترم – رسیدن به معنا با رفتن قرآن گفتاری ممکن نبود، ابوزید هیچ‌گاه فهم دوباره آیات را دنبال نمی‌کرد و در پی پاسخ به پرسش‌هایی در مورد حقوق بشر و برابری حقوق زن و مرد نبود.

نمونه سوم نویسنده محترم از تفاوت کلی میان فهم مخاطب وحی گفتاری و مخاطب متن نوشتاری سخن می‌گوید و این دو فهم را از بن متفاوت می‌بیند. ایشان برای اثبات مدعای خویش از نظریات هرمنوتیست‌هایی چون هانس روبرت یاس و نظریه پردازان نقد ادبی سود می‌برد؛^۲ در صورتی که ابوزید این‌گونه بی‌محابا از تفاوت کلی و عمیق میان این دو فهم سخن نمی‌گوید و نظریات هرمنوتیست‌ها را معیار درستی و نادرستی نظریات قرار نمی‌دهد.

نتیجه آنکه نویسنده محترم در مقاله‌های «قرآن به مثابه گفتار، انقلاب در قرآن‌شناسی» و «پیامدهای گفتاری بودن وحی» در کنار طرح نظریه گفتارانگاری و نتایج آن از نگاه ابوزید، به طرح و برداشت نظریه خود می‌پردازد و نتایج

۱. ر.ک: محمد مهدی خلجی؛ پیامدهای گفتاری بودن وحی.

۲. ر.ک: همان.

گفتارانگاری را از نگاه خویش نیز بیان می‌دارد. بنابراین شایسته است برای روشن شدن بهتر بحث و نتایج نظریه گفتارانگاری و نوشتارانگاری قرآن، تفاوت‌های گفتار و نوشتار بیان شود و آن‌گاه نتایج گفتارانگاری یا نوشتارانگاری قرآن با توجه به نظریات جدید به بحث و بررسی گذاشته شود.

تفاوت‌های گفتار و نوشتار

صاحب‌نظران بسیاری تفاوت گفتار و نوشتار را بحث و بررسی کرده‌اند. برخی از مهم‌ترین این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. در نوشتار برخی به مرگ نویسنده معتقدند؛ اما در مورد گفتار، چنین اعتقادی وجود ندارد و نمی‌توان گوینده را در مقام فهم سخنان او دخالت نداد. گادامر در این باره معتقد است یکی از تفاوت‌های اساسی گفتار و نوشتار در این نکته نهفته است که گفتار بی‌توجه به صاحب گفتار به فهم نمی‌آید؛ اما نوشتار هیچ ارتباطی با صاحب نوشتار ندارد: «دقیقاً از این رو که کلام مکتوب^۱ معنای

۱. دقت شود که در مورد فهم قرآن، قرآن از سوی خداوند به صورت مکتوب بر پیامبر ۹ فرود نیامد؛ بلکه با توجه به برداشت‌های گوناگونی که در مورد کلام وحی وجود دارد، این قرآن یا تجربه پیامبر ۹ است یا آنچه به صورت شفاهی از سوی خدا و توسط جبرئیل بر پیامبر ۹ اسلام فرود آمده یا ... به هر حال قرآن را نمی‌توان مکتوب بر پیامبر ۹ دانست؛ هرچند این کتاب برای ما مکتوب می‌نماید. بنابراین به اعتبار این سخن گادامر می‌توان گفت قرآن تماماً جدا از خداوند نیست؛ بلکه اگر قرآن به صورت مکتوب فرود آمده بود، بر اساس حرف گادامر می‌توانستیم ادعا کنیم تمام این کتاب از مؤلف یا در مورد قرآن از خداوند جداست؛ اما وقتی به صورت شفاهی بوده و کتابت آن به دست انسان صورت گرفته است، نمی‌توان قرآن را از خداوند جدا کرد. بنابراین با توجه به تفاوتی که گادامر میان کلام مکتوب و شفاهی قایل است، از راه شیوه بیان، لحن صدا، ضرب‌آهنگ کلام و ... با توجه به شفاهی بودن قرآن برای پیامبر ۹ آن حضرت تأویل قرآن را می‌دانسته است. ریکور نیز میان فهم گفتار و نوشتار تفاوت می‌بیند؛ به نظر

می تواند کنش جان بخشی به خود آگاهی را که از او خواسته شده است، تصور کند و جامه عمل به آن ببوشاند» در گفتار، گوینده می تواند به راحتی مقصود و مراد خود را به مخاطبان خویش بفهماند و با جملاتی مانند «نه منظورم این بود که...» یا «نه در واقع می خواهم بگویم که...» یا «مراد این نیست» و... مانند آن مرادش را به مخاطب برساند و مخاطب به صورت مستقیم و بی واسطه به ذهن گوینده دست یابد و مراد او را بفهمد. هوسرل برداشت دریدا از زبان را قبول ندارد؛ چه اینکه او بر معنای ذهنی که در پس معنای کلامی قرار دارد، اصرار دارد تا به این شکل معنای کلامی را مهار کنند؛ در مقابل، دریدا بر تری ذهن نویسنده بر معنای واژگان را نمی پذیرد و معتقد است چنان که نشانه های طبیعی در ذهن پدید آورنده حضور ندارد، نشانه های نوشتاری نیز در ذهن نویسنده حضور ندارد.

۳. نوشتار به مثابه مکانی برای به تعویق انداختن مفاهیم و ذخیره آنهاست. نوشتار برای خارج کردن مفاهیم از ذهن و نگه داشتنشان تا زمانی که فرا خوانده شوند، عمل می کند.^۱

→ صورتی هوا، بلکه استوار و ماندگرا به شکل علامت هایی بر صفحه کاغذ وجود دارد و چنین علامت هایی لازم نیست با حضور پدید آورنده خود جان بیابند. درست بر خلاف گفتار، نویسنده متن اساساً غایب است یا شاید در گذشته باشد «برای آنکه نوشتار، نوشتار باشد، باید کماکان کنش داشته باشد و خوانا باشد؛ حتی اگر مؤلف نوشتار دیگر پاسخگوی آنچه نوشته است، نباشد... چه به گونه ای مشروط غایب باشد یا آنکه در گذشته باشد یا آنکه به طور کلی با قصد جاری خود، وفور معانی را حمایت نکند و پوشش ندهد». نوشتار یتیم شده و از همان لحظه تولد از حمایت پدر خود بی بهره مانده است. از دیدگاه خواننده مادیت نوشتار بر سر راه هر نوع ارتباط مستقیم با مقصود نویسنده قرار می گیرد.

۱. سوسور و دیگران؛ ساخت گرای و پساساخت گرای؛ ص ۱۸۸-۱۸۹.

گفته را یکسر از گوینده آن جدا می کند، خواننده را در جریان فهم متن، در جایگاه داور ادعای صدقش می نشاند».^۱

«نوشتار نابودی صدا، نابودی هر نوع منشأ است. نوشتار آن فضای خنثی و بی طرف، مرکب و غیر مستقیم است که فاعل ما را بیرون می اندازد. فضایی سلیبی است که کل هویت در آن رنگ می بازد و هویت منحصر به فرد نوشتار در آن خود می نماید... مؤلف هیچ گاه نیست، مگر در لحظه نوشتن».^۲

رولان باروت از مدافعان سرسخت این تفاوت می نویسد: «صاحب متن همین که شروع به نوشتن می کند، حضور خود را از متن حذف می کند؛ در نتیجه در مورد گفتار باید به دنبال مراد صاحب سخن بود؛ اما در مورد نوشتار چنین چیزی صدق نمی کند و با آمدن نوشتار نویسنده محو می گردد».

۲. برخی مانند هوسرل، معنا را مربوط به آگاهی یا همان مراد می دانند، نه کلمات و واژگان؛^۳ این شمار بر این باورند که در گفتار شنونده به راحتی

→

او در گفتار، صدای انسان، حرکات او و حالت های چهره و بدن او در فهم بسیار تأثیر گذار است. ریکور می گوید: «در سخن گفتاری این توانایی ارجاع سخن به گوینده خصلتی بی واسطه از خود نشان می دهد، زیرا گوینده خود به موقعیت گفتگو تعلق دارد. او به معنای دقیق و اصیل اصطلاح "جا-هستی" یا "دازاین" آنجا هست. در نتیجه نیت ذهنی گوینده و معنای سخن هم پوشانی پیدا می کند؛ به نحوی که فهم منظور گوینده و فهم معنای سخن يك چیز می شود.

۱. نیچه و دیگران؛ هرمنوتیک مدرن؛ ص ۲۱۹.

۲. سوسور و دیگران؛ ساخت گرای و پساساخت گرای و مطالعات ادبی؛ مقاله «مرگ مؤلف» اثر رولان باروت؛ ص ۱۶۸-۱۶۹.

۳. مانند هوسرل به آسانی نشانه های کلامی عینی را به طور کامل به نفع وجود افکار انسانی ذهنی کنار می نهد؛ در صورتی که افرادی مانند دریدا درست بر خلاف هوسرل رفتار می کنند و نوشتار را اصل می دانند و بر این باورند که نوشتار نه به گونه های غیرمادی و در ذهن، نه گذرا و شفاف سوار بر امواج

گونگونی از متن به افراد، مکان‌ها، و زمان‌هایی اشاره می‌کند و این کار را با کلماتی مانند من، شما، اینجا، دوروبر، این شهر و فعل‌هایی با زمان حال و گذشته مثل دارد و بوده است و زندگی کرده‌اند و بگویم و... انجام می‌دهد. این کلمات و عبارات‌ها اگر در گفتگویی رود و به کار بروند، کاملاً فهمیده می‌شوند؛ زیرا گوینده و شنونده در بافت زمانی و مکانی یکسانی قرار دارند؛ اما در نوشتار و به همین ترتیب در این قطع از زمان وضع فرق می‌کند. مسلماً خواننده معنای معناشناسیک یا متنی آن را می‌داند؛ ولی از معنای کاربردشناسیک یا موقعیتیشان اطلاعی ندارد. این به دلیل آن است که وی نمی‌تواند به طور فیزیکی کسی را ببیند که من یا شما خوانده می‌شود. به همین قیاس قادر نیست مکان‌هایی را مشاهده کند که با اینجا، دور و بر به آنها ارجاع می‌شود یا بداند این فعل‌ها دقیقاً چه زمانی روی داده‌اند. با وجود این خواننده در نتیجه تجربه‌اش از جهان واقعی و آگاهی‌اش از عرف‌های سبکی داستان‌نویسی، موردهای زبانی این‌چنینی را باز نمود افراد، مکان‌ها، و زمان‌های داستان می‌انگارد و با آنها مانند سرنخ‌هایی رفتار می‌کند که از طریقشان می‌تواند خود را در موقعیت جهان داستانی گفتمان درگیر کند.^۱

به بیان دیگر نوشتار بیشتر در انزوا رخ می‌دهد و گفتار در جمعی زنده که حرف می‌زنند، رخ می‌نماید. نوشتار رسانه‌ای تک‌سویه است و گفتار رسانه‌ای یک‌سویه. بر این اساس اگر ابهامی زبان‌شناختی در گفتار وجود داشته باشد،

۱. پیتر وردانک؛ مبانی سبک‌شناسی؛ ص ۶۰.

۴. نوشتار و گفتار در همگانی‌کردن اندیشه با یکدیگر مشترک‌اند؛ اما از جهت مخاطب و زمان با یکدیگر اختلاف دارند. خصوصیت اصلی نوشته، نامشخص بودن مخاطب است و ویژگی اصلی گفتار، مشخص بودن مخاطب. گفتار به مخاطبی خاص در زمان و مکانی ویژه نظر دارد؛ اما نوشتار مخاطب خاصی ندارد و به مکان و زمانی خاص^۱ محدود نیست. نوشتار همیشه مستقل از مخاطب و مخاطبانی است که هنگام دیالوگ حضور داشتند؛ ولی نوشتار برای همه خوانندگان است و به یک یا چند نفر محدود نیست. بر این اساس میان متنی که به سمت هر نوع دریافت‌کننده‌ای هدایت شده و متنی که برای یک گیرنده شناخته شده و آشنا طراحی شده، ماهیتاً تفاوت وجود دارد.^۲ متنی که برای یک گیرنده آشنا تهیه شده، تقلیل‌ناپذیر است؛ مگر در صورتی که مخاطب آشنا به گونه‌ای باشد که پیام برای او باید مفصل‌تر باشد و حذف در پیام کمتر رخ می‌دهد. متنی که برای یک یا گروهی مشخص بیان می‌شود، از آن جهت که فرد و گروه کاملاً شناخته شده هستند، به تفصیل و توضیح بسیار نیاز ندارد.

۵. گفتار معنایی آشکار دارد؛ اما نوشتار چنین وضوحی ندارد. پیتر وردانک در این باره می‌نویسد:

پیش از هر چیز باید به این نکته اذعان کنیم که روایتگر در جاهای

۱. یکی از ویژگی‌های گفتار همین است که در گفتار شرایط و خصوصیات محیط پیرامونی و موقعیت مکانی و زمانی خاص موجود در هنگام گفتگو تعیین‌کننده و تشخیص‌بخش محکمی گفتار است؛ یعنی گفتار بر واقعیتی دلالت می‌کند که در محیط پیرامونی گوینده و شنونده مشترک‌اند و گوینده با اشاره مستقیم می‌تواند از آنها حکایت کند؛ به بیان دیگر نوشتار از موقعیت خاص و زمینه پیدایی خود فاصله می‌گیرد و لزوماً منطبق با نیت‌های نویسنده نیست؛ در صورتی که گفتار هیچ‌گاه از زمینه پیدایی خود جدا نمی‌شود؛ چنان‌که لحن گفتار، ایماها و اشاره‌های دست و صورت طرفین نیز در تعیین مفاد و محکی سخن مؤثر است.

۲. بل کوبلی؛ نظریه‌های ارتباطات؛ ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹.

عوامل کمکی مانند حرکت چشم، سر، دست و پا و اشاره‌های بی‌کلام و یاد‌های مشترک^۱ می‌توانند معنا را در سویی که خواست گوینده است، هدایت کنند. در گفتار این امکان وجود دارد که گوینده بخشی از پیام‌های خود را به صورت غیرکلامی منتقل کند^۲ یا پاسخ منفی کلامی خود را با تکان دادن سر به راست و چپ کامل کند^۳ یا رفتار غیرکلامی خویش را ناسازگار با رفتار کلامی جلوه دهد^۴ یا...^۵ افراد از طریق ژستی که می‌گیرند، طرز راه رفتن و ایستادن، تغییر حالت‌های چهره و چشم‌های خود و چگونگی ترکیب این متغیرها برای بازکردن یا بستن کانال‌ها ارتباط برقرار می‌کنند. برخی از ژست‌ها مستقل از گفتار هستند و تعدادی دیگر وابسته به گفتار می‌نمایند. برای نمونه اعمال حرکتی همراه سخن، نمایش‌های عاطفی مانند چشم‌زدن و اخم‌کردن و اعمال حرکتی کنترل‌کننده و تعدیلگر هماهنگی در ارتباط با گفتار هستند. ژست‌هایی که در صورت ظاهر می‌شود، مانند غم یا شادی یا جمع‌کردن و لب و لوجه چشم‌زدن و ابرو بالا انداختن در شکل‌گیری معنای گفتار دخالت دارند؛ چنان‌که تن صدا، کیفیت صدا سرعت بیان کلمات، مکث، بلندی صدا و آهسته

۱. زبان غیرکلامی ابزار مهمی در ابراز عقاید و احساسات است. بر اساس برآوردها حدود ۹۳ درصد پیام‌ها میان افراد جامعه از طریق ارتباطات غیرکلامی و تنها ۷ درصد از طریق ارتباطات کلامی مبادله می‌شود. بر این اساس یک گوینده می‌تواند تنها ۷ درصد پیام‌های خود را به صورت کلامی منتقل کند و ۹۳ درصد دیگر را می‌تواند با ارتباطات غیرکلامی به مخاطب خود منتقل کند.
۲. برای نمونه نگاه منفی خویش را با بالا بردن سر و نظر منفی خود را با پایین دادن سر نشان دهد.
۳. دیدگاه منفی خود را با تکان دادن سر به راست و چپ یا مانند تکان دادن سر به راست و چپ به هنگام گفتن کلمه «نه» که به این رابطه میان کلام و غیرکلام، «رابطه مکمل» گویند.
۴. یا مانند سوار شدن فردی به ماشین و آماده شدن برای رفتن، وقتی که به شما به صورت کلامی از فرصت خود برای پاسخ به سؤال شما می‌گوید که این رابطه متعارض است.
۵. ری ام برکو و دیگران؛ مدیریت ارتباطات؛ ص ۱۲۵-۱۲۷.

سخن گفتن همه در شکل‌گیری معنای گفتار دخالت دارند؛ در صورتی که این‌گونه نشانه‌ها در نوشتار وجود ندارد. در فهم گفتار افزون بر تحلیل نشانه‌های گفتاری، عناصری مانند بلندی و کوتاهی صدا، کشش و لحن صدا و زیر و بمی صدا در فهم گفتار بسیار تأثیرگذارند.

۶. امروزه در جوامعی که زبان نوشتاری و گفتاری دارند، در حد درخور توجهی زبان گفتاری با زبان نوشتاری فرق کرده است. زبان عربی نوشتاری به شکل عجیبی از زبان نوشتاری فاصله گرفته، انگلیسی نوشتاری متفاوت از انگلیسی گفتاری شده و فارسی نوشتاری، عین فارسی گفتاری نیست؛ از این رو عبارت‌هایی همچون «کتابی صحبت می‌کند» یا «گفتاری می‌نویسد» در زبان فارسی بسیار به کار می‌رود. تفاوت یادشده میان زبان نوشتاری و گفتاری از آن جهت است که زبان گفتاری در برابر تغییرات ایستادگی نمی‌کند و متأثر از تغییرات زبانی می‌شود؛ در صورتی که زبان نوشتاری این‌گونه نیست.

۷. نوشتار ثبت‌پذیر است؛ در صورتی که گفتار با ثبت شدن از قالب گفتاری بیرون می‌رود و شکل نوشتاری می‌گیرد.

۸. نوشتار زمان‌بر است و نویسنده وقت و فرصت کافی برای نوشتن دارد؛

اما گفتار آنی است و زمان‌بری نوشتار را ندارد.

۹. برخی زبان‌ها تنها به شکل گفتاری وجود خارجی دارند، نه نوشتاری؛

برای نمونه زبان لری تنها در قالب گفتار می‌آید و قالب نوشتاری ندارد. افزون بر این در برخی زبان‌ها شماری از افراد توانایی نوشتن ندارند و تنها باید از طریق مطالعه گفتارشان زبان ایشان را مطالعه کرد.^۱

۱. کورش صفوی؛ آشنایی با نظام‌های نوشتاری؛ ص ۲۰-۲۱.

۱۱. فهم گفتار متفاوت از فهم نوشتار است. برای فهم گفتار باید تحلیل گفتمان را دنبال کرد و به این شکل و در این قالب یک متن گفتاری را به فهم درآورد؛ اما در نوشتار می‌توان از روش‌های دیگر فهم سود گرفت. گفتار و نوشتار متن هستند و متن‌ها - چنان‌که گفته شده - بازتابی از ارکان سه‌گانه و تثلیث‌گونه «انسان، زمان و مکان» هستند؛ اما اهداف تحلیل گفتمان یک متن با اهداف اعمال روش‌های فهم متون دیگر متفاوت است. برخی از مهم‌ترین اهداف تحلیل گفتمان یک متن عبارت‌اند از:

- نشان‌دادن ارتباط میان نویسنده، متن و خواننده؛

- روشن‌کردن ساختار عمیق و پیچیده تولید متن، یعنی جریان تولید

گفتمان؛

- شفاف‌سازی پروا و تأثیر بافت موقعیتی (عوامل اجتماعی، فرهنگی،

سیاسی، تاریخی و شناختی) در تولید متن و فرایند تولید گفتمان؛

- نشان‌دادن تأثیر بافت متن (واحدهای زبانی، محیط بلافصل مربوطه و کل

نظام زبانی) بر گفتمان؛

- روشن‌کردن موقعیت و شرایط خاص تولیدکننده گفتمان در متن تولید

گفتمان؛

- نشان‌دادن بی‌ثباتی معنا و تأکید بر اینکه معنا همیشه در حال تغییر است،

→

خواننده که نشان از تعجب، ملال خاطر، قطعیت و... داشته باشد یا مثلاً جمله‌ای خبری را به شکل پرسشی خواند یا جمله پرسشی را به شکل خبری خواند؛ چنان‌که می‌توان به گونه‌ای خواننده که تعجب یا رنجش خاطر را در پی داشته باشد. افزون بر این نشانه‌های رفتار چون حرکت چشم، سر، دست و پا در خدمت گوینده قرار می‌گیرند و او می‌تواند معنا را در جهتی که خود دوست دارد، ببرد؛ اما در نوشتار چنین نشانه‌هایی وجود ندارد.

۱۰. نوشتار و گفتار هر دو رسانه هستند؛ با این تفاوت که نوشتار رسانه دیداری است و گفتار رسانه شنیداری. رمزگان رسانه با دیگر رمزگان‌ها از جمله رمزگان زبان فرق دارد. رمزگان رسانه رمزگانی افزوده است؛ در صورتی که رمزگان زبان رمزگانی اصلی است. رمزگان‌های رسانه نیز با یکدیگر تفاوت دارند؛ برای نمونه رمزگان گفتار که خود یکی از رمزگان‌های اصلی رسانه است، متفاوت از رمزگان نوشتار است؛ مثلاً در رمزگان گفتار تکیه،^۲ آهنگ،^۳ زیر و بمی و درنگ^۴ وجود دارد که این رمزگان در نوشتار دیده نمی‌شود.

۱. برای تحقق یک متن، وجود رسانه ضروری است؛ به گونه‌ای که بدون رسانه، متن عینیت نخواهد یافت. به شکلی که جدایی رسانه از متن امکان‌پذیر نیست؛ چنان‌که جدایی متن از رسانه ممکن نیست.

۲. تکیه برجستگی‌ای است که فقط به یک هجای واژه داده می‌شود؛ به بیان دیگر در واژه‌های چندهجایی یکی از هجاها برجسته‌تر تلفظ می‌شود و تکیه روی آن است.

پرویز نائل خانلری در تعریف تکیه می‌نویسد: «وقتی کلمه‌ای را تلفظ می‌کنیم، همه هجاهایی که در آن است، به یک درجه از وضوح و برجستگی ادا نمی‌شوند؛ بلکه یک هجا برجسته‌تر است. همین برجستگی خاص یکی از اجزای کلمه در یک سلسله‌اصوات ملفوظ موجب می‌شود که حدود و فواصل هجاها را تشخیص بدهیم و هر یک از کلمات جمله را جداگانه ادراک کنیم. این صفت خاص بعضی از هجاها را که موجب انفکاک اجزای کلام از یکدیگر است، در فارسی تکیه کلمه یا به اختصار تکیه می‌خوانیم» (پرویز نائل خانلری؛ وزن شعر فارسی؛ ص ۱۴۹-۱۴۸).

۳. آهنگ تغییری است که در زیر و بمی صدا در گفتار پیوسته رخ می‌دهد. آهنگ نگاه گوینده را روشن می‌کند. شکل آهنگ از خبری یا پرسشی بودن جمله خبر می‌دهد؛ چنان‌که تعصب، خشم و رضایت گوینده را نشان می‌دهد.

۴. درنگ توقفی کوتاه در زنجیره گفتار است که ممکن است برای دم‌فروبردن، تأکید یا پرهیز از آمیختگی واژه‌هایی پیاپی باشد.

در گفتار تکیه، مکث و آهنگ وجود دارد؛ اما در نوشتار چنین چیزی وجود ندارد؛ اما در نوشتار برای نشان‌دادن این خصوصیات از سجاوندی استفاده می‌شود. می‌توانیم به کمک نشانه‌های سجاوندی تکیه و آهنگ کلام نوشتار را مشخص کنیم، نوشته را با سرعت و دقت بخوانیم، مفهوم نوشته را به خوبی درک کنیم و... اما در هر صورت یک جمله نوشتاری را می‌توان به چند طریق ←

هرگز کامل نیست و هیچ‌گاه به‌طور کامل درک نمی‌شود؛

– آشکارکردن رابطه بین «متن و ایدئولوژی»: تحلیل گفتمان از آغاز پیدایش همواره در صدد بوده نشان دهد هیچ متن یا گفتار و نوشتاری بی‌طرف نیست؛ بلکه به موقعیتی خاص وابسته است. این امر ممکن است کاملاً ناآگاهانه و غیرعامدانه روی دهد؛

۸. به‌کارگیری روش جدیدی برای مطالعه متون، رسانه‌ها، فرهنگ‌ها، علوم، سیاست، اجتماع و... براساس دستیابی به همین هدف کاربردی است که پیش‌فرض‌های تحلیل گفتمان با عنوان «پیش‌فرض‌های پسامدرن» مطرح می‌شوند.^۱

نتیجه

تفاوت‌های یادشده میان نوشتار و گفتار در مورد هر متن نوشتاری و گفتاری صادق است و تفاوت میان قرآن گفتاری و قرآن نوشتاری درست همانند هر متن گفتاری و نوشتاری دیگر است. اگر نوشتاربودگی قرآن را باور داریم، قرآن احکام متون نوشتاری را خواهد داشت و مانند آن متون، مخاطب خاص ندارد؛ از جهت زمانی و مکانی محدود نیست؛ وضوح معنایی ندارد؛ رمزگان خاص خود را دارد؛ با روش‌های خاصی به فهم می‌آید و بی‌توجهی به نویسنده و مراد او محتمل است و اگر به گفتاربودگی قرآن اعتقاد داریم، قرآن مانند رسانه گفتاری مخاطب ویژه دارد؛ از جهت زمانی و مکانی محدود است؛ وضوح معنایی دارد؛ رمزگان اختصاصی خواهد داشت و گوینده در تمامی متن

۱. محمدرضا تاجیک؛ «درآمدی بر تحلیل گفتمان»، مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی؛

حضور دارد و مراد او معیار فهم قرار می‌گیرد.

بر این اساس آنان که نظریه ابوزید در مورد گفتاری بودن قرآن را گزارش می‌دهند و قرآن گفتاری را مقدس و دست‌نیافتنی می‌دانند و قرآن موجود را مقدس نمی‌شناسند؛^۱ از این تفاوت‌ها میان رسانه گفتار و نوشتار به این نتیجه رسیده‌اند؛ در صورتی که یک تفاوت اساسی میان نوشتاربودگی قرآن و یک متن نوشتاری وجود دارد. قرآن موجود متنی نوشتاری است که قالب نخستین آن گفتاری بوده و در مراحل بعد، همان سبک گفتاری در نوشتار بروز و ظهور یافته است؛ در صورتی که رسانه گفتار یا نوشتار از اول به صورت گفتار یا نوشتار وجود داشته است. بنابراین تأکید ابوزید بر ضرورت دو نگاه نوشتاربودگی و گفتاربودگی قرآن از آن جهت است که ایشان بخش‌هایی از گفتار را در نوشتار حاضر می‌بیند که اگر جز این بود، ابوزید نیز مانند برخی مدعی در دسترس نبودن قرآن گفتاری می‌شد و قرآن موجود را نامقدس می‌خواند.

نتیجه کلی

نوشتاربودگی قرآن یکی از مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن است و با اعتقاد به گفتاربودگی قرآن به هیچ روی نمی‌توان آیات قرآن را به روش تفسیر قرآن به قرآن تفسیر کرد؛ از این رو تمامی کسانی که قرآن را نوشتار می‌دانند و از سبک نوشتاری قرآن دفاع می‌کنند، نوشتاری بودن قرآن را مبنای تفسیر قرآن به قرآن نمی‌دانند و آنان که قرآن را گفتار می‌بینند، نوشتاری بودن قرآن را

۱. ر.ک: محمد مهدی خلجی؛ پیامدهای گفتاری بودن وحی.

مبنای اصلی و خاص تفسیر قرآن به قرآن می‌خوانند. بر این اساس اگر افرادی حد میانه گفتاربودگی و نوشتاربودگی را باور دارند و شماری از آیات را دارای سبک گفتاری و برخی را برخوردار از سبک نوشتاری می‌دانند، در مورد آیاتی که سبک گفتاری دارند، نمی‌توانند تفسیر قرآن به قرآن داشته باشند؛ اما درباره آیاتی که سبک نوشتاری دارند، می‌توانند تفسیر قرآن به قرآن داشته باشند؛ چه اینکه نوشتاری بودن قرآن مبنای تفسیر قرآن به قرآن است.

در نتیجه ابوزید که نه به صورت مطلق مدعی نوشتاربودگی قرآن است و نه به صورت مطلق مدعی گفتاربودگی قرآن، در مینابودن نوشتاربودگی قرآن به تفصیل اعتقاد دارد. در مورد آیاتی که سبک نوشتاری دارد، تفسیر قرآن به قرآن را استوار بر نوشتاربودگی قرآن می‌داند و در مورد آیاتی که سبک گفتاری دارد، تفسیر قرآن به قرآن را روا نمی‌داند؛ چه اینکه مبنای این شکل از تفسیر، متن‌بودگی آیات قرآن است.

فصل چهارم

نمادین نبودن زبان قرآن (تمثیل‌گرایی، مجاز‌گرایی، نمادگرایی به معنای خاص «تیلیش»)

یکی دیگر از مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن، نمادین نبودن زبان قرآن است. خاص بودن این مبنا از آن جهت است که نمادین بودن یا نبودن زبان از خصوصیات متن است و متن از آن جهت که معیار اصلی تفسیر قرآن به قرآن است، نمادین نبودن زبان قرآن از مبانی تفسیر قرآن به قرآن خواهد بود. بر این اساس نمادین نبودن زبان دین در روش‌های تفسیری دیگر از مبانی شناخته نخواهد شد؛ چه اینکه خصوصیت یادشده ناظر به روایت در تفسیر روایی و ناظر به عقل در تفسیر عقلی نخواهد بود.

نماد به دو گونه عام و خاص تقسیم می‌شود. نماد به معنای خاص به هیچ روی امکان تفسیر قرآن به قرآن را فراهم نمی‌آورد و یکی از مبانی اصلی تفسیر قرآن به قرآن شناخته می‌شود و نماد به معنای عام در برخی آیات، مبنای تفسیر قرآن است و در شماری دیگر، مبنا نیست؛ البته ممکن است برخی مینابودن نماد را به هیچ شکل پذیرا نباشند و در هر صورت تفسیر

قرآن به قرآن را جایز بدانند.

بنابراین برای روشن شدن مبنای بودن یا نبودن نمادگرایی، هم در نماد به معنای خاص و هم در نماد به معنای عام که زیرمجموعه بسیاری دارد، ناگزیر از بحث در مورد انواع نماد - اعم از نماد خاص و عام - به ویژه بحث در مورد اقسام نماد عام هستیم. چه اینکه تا برداشت و فهم درستی از نماد خاص و عام نداشته باشیم و خصوصیات نماد خاص و عام را ندانیم و اقسام نماد عام را نشناسیم، امکان اظهار نظر در مورد مبنای بودن یا نبودن نمادگرایی میسر نخواهد بود. بر این اساس در این بخش از بحث، نخست مقدمه‌ای کوتاه در معناداری زبان دین که بسیار اثرگذار در فهم معنای نماد است، خواهیم داشت و آن‌گاه نمادگرایی، تعریف نماد خاص و عام و اقسام نماد عام را به بحث و بررسی خواهیم نشست و در پایان، مبنای بودن یا نبودن نمادگرایی در تفسیر قرآن به قرآن را مطرح خواهیم کرد.

مقدمه

اندیشمندان بسیاری در مورد معناداری زبان دین سخن گفته‌اند. سخنان این گروه از وجود دو دیدگاه اصلی در مورد معناداری زبان دین حکایت دارد:

دیدگاه نخست: غیرشناختاری بودن زبان دین

در این نظریه، زبان دین حاکی از واقعیات و ناظر به واقع نیست و راستی آزمایی را پذیرا نیست. طرفداران این نظریه در بحث معنا بیشتر کارکردگرا هستند و نظریات دیگر معنا را باور ندارند.

ویلیام آلتون نظریه‌های غیرشناختاری درباره زبان دینی را به چهار دسته

تقسیم می‌کند: ۱. نظریه «ابراز احساسات»، ۲. نظریه «نمادین»، ۳. تفسیرهای آیینی، ۴. نظریه «اسطوره‌ای».^۱

البته در بررسی نظریه‌های غیرشناختاری و شناختاری زبان دینی به ذکر دیدگاه‌های ویزدام، فلو، هیر و میچل نیز پرداخته می‌شود؛ زیرا در این دیدگاه‌ها، با تکیه بر اصل «تحقیق‌پذیری عمده» در توجیه گزاره‌های دینی می‌کوشد.

دیوید هیوم در این باره می‌نویسد: «اگر ما هر کتابی را که در مورد الهیات یا مابعدالطبیعهٔ مدرسی است، به دست بگیریم، بیایید پرسیم آیا این کتاب مشتمل بر استدلال انتزاعی دربارهٔ مقدار و عدد است؟ خیر؛ آیا مشتمل بر دلیل تجربی دربارهٔ مادهٔ واقعیت و وجود است؟ خیر؛ پس آن را به شعله‌های آتش بسپارید؛ چراکه غیر از سفسطه و توهم چیز دیگری را شامل نیست».^۲

به باور هیوم، تنها دو گزاره معنادار وجود دارد و گزاره‌های دیگر هیچ معنایی ندارند.

الف) گزارهٔ اولی که معنادار است، گزاره‌ای است که رابطهٔ تصورات را بیان می‌کند؛ مانند گزاره‌های ریاضی که اولاً صحیح و ثانیاً یقین آورند.

ب) گزارهٔ دوم معنادار گزاره‌هایی هستند که از تجربهٔ حسی برآمده و اطلاعاتی در مورد جهان به مخاطبان منتقل می‌کنند.

در برابر هیوم که حمایت پوزیتیویست‌های منطقی را با خود داشت و زبان دین را به جهت تجربه‌ناپذیری، بی‌معنا، مهمل و تفسیرناپذیر نشان می‌داد، شماری علم مخالفت برافراشتند و نظریهٔ هیوم را به چالش کشیدند؛ برای نمونه

۱. ویلیام آلتون؛ زبان دین؛ ص ۴۰.

۲. نرمن گیسلر؛ فلسفه دین؛ ص ۴۳۶.

لودویگ ویتگنشتاین با پذیرش اصل تجربه دینی، بیان تجربه دینی در قالب کلمات و جملات را انکار نمود و حکم سکوت در امور رازآلود را جایگزین حکم سوزاندن هیوم کرد.^۱

ویتگنشتاین که معنای زبان را همان محکی معین می‌دید، شرط معنای داری زبان را صادق یا کاذب بودن آن می‌دانست^۲ و چون زبان دین را اثبات‌پذیر و ابطال‌پذیر نمی‌شناخت، منکر معناداری زبان دین شد.^۳

ای. جی. آیر انگلیسی در کتاب زبان حقیقت و منطق تحقیق‌پذیری تجربی را یک اصل اساسی برای معناداشتن معرفی کرد. او می‌گوید: یک گزاره در صورتی معنادار است که اولاً صرفاً تعریفی همان‌گویانه باشد و ثانیاً از جهت تجربی تحقیق‌یافتنی باشد. او احساس می‌کرد به‌کارگیری اصل تحقیقی تجربی برای زبان دینی هرگونه سخن معناداری درباره خدا را از دور خارج خواهد کرد. به باور او تنها قضایای آگاهی بخش، قضایای تجربی هستند که این گزاره‌ها نیز چیزی در مورد خداوند به ما نمی‌گویند.^۴

آیر هم ادعای وجود خدا و هم ادعای نبود خدا را بی‌معنا می‌خواند^۵ بنابراین آیر که نه خدا باوری را بر می‌تابد و نه از ناخدا باوری دفاع و حمایت می‌کند، زبان دین را بی‌معنا می‌بیند و به این جهت ساخت گزاره معنادار و درخور شناخت برای واقعیت متعالی را ناممکن می‌شناسد.^۶

پوزیتویست‌ها که از طرفداران اصلی بی‌معنایی شناخته می‌شوند، به دو گروه منطق رمزی و تحلیل زبانی تقسیم می‌شوند. گروه نخست بی‌معنایی گزاره‌های دینی، فلسفی و ارزشی را از جهت منطق صورت می‌دانند و گروه دوم بی‌معنایی را به جهت ماده قضایا و کاربرد زبان دانسته، ایمان و اعتقاد به این دسته از گزاره‌ها را تنها دارای کارکردهای فردی و اجتماعی می‌بینند؛ اما برای خود گزاره‌ها هیچ معنایی معتقد نیستند.

دیدگاه دوم: شناختاری بودن زبان دین

در برابر گروه نخست، شماری زبان دین را اخباری و حکایت‌گر واقعیت‌ها معرفی می‌کنند؛ برای نمونه اندیشمندان مسلمان، آکویناس، جان هیگ، میچل و... از طرفداران این نظریه هستند.

در این گروه، برخی سخن از تمثیلی بودن زبان دین دارند،^۱ جمعی از اشتراک لفظی زبان دین می‌گویند،^۲ گروهی از اشتراک معنوی دفاع می‌کنند،^۳ شماری از استعاره بودن زبان دین می‌گویند، تعدادی زبان دین را زبان عرفی می‌شناسند، بعضی مدافع سلبی‌گرایی هستند^۴ و... .

۱. مانند آکویناس که سخن گفتن در مورد خداوند را از باب تمثیل علت به معلول یا خالق به مخلوق می‌دید.

۲. مانند مفوضه در جهان اسلام و ملاصدرا.

۳. آلتون یکی از طرفداران جدی نظریه اشتراک معنوی شناخته می‌شود که در آثار خود به شدت از این نظریه دفاع می‌کند.

۴. اندیشه اسماعیلیه در این مورد مدافع نظریه اشتراک معنوی است؛ چنان‌که مجسمه نیز از اشتراک معنوی آیات دفاع می‌کند و قاضی سعید قمی یکی از مدافعان اشتراک لفظی است که به سلب‌گرایی در بحث صفات خدا می‌انجامد.

۱. همان، ص ۴۳۷.

۲. امیرعباس علی‌زمانی؛ خدا، زبان و معنا؛ ص ۱۵۳.

۳. همان، ص ۱۷۶.

۴. نرمن گیسلر؛ فلسفه دین؛ ص ۴۳۸.

۵. همان، ص ۴۳۹.

۶. همان، ص ۴۴۰.

دلایل این نظریه

طرفداران شناختاری بودن زبان، دلایل خاصی برای اثبات مدعای خویش دارند، چنان‌که حامیان معرفت‌بخشی زبان قرآن نیز دلایل خاصی برای شناختاری بودن زبان قرآن دارند که می‌توان مجموعه دلایل ایشان را به برون‌دینی و درون‌دینی تقسیم کرد:

دلایل برون‌دینی

اصل در کلام، معرفت‌بخشی و شناختاری بودن است. انسان‌ها وقتی از زبان بهره می‌گیرند، انتقال حقایق را دنبال می‌کنند و مخاطبان ایشان نیز سخن ایشان را معرفت‌بخش می‌دانند. بنابراین خداوند نیز که از زبان بشری سود می‌گیرد، انتقال واقعیات را دنبال می‌کند و نمی‌توان میان کلام انسان و کلام خداوند که با زبان بشری و اسلوب این زبان صورت گرفته است، تفکیک قایل شد.

نقد و بررسی

ناسازگاری یادشده در معرفت‌بخشی زبان دین از جهت مرتبه، پس از بحث معناداری زبان دین مطرح است و اختلاف در معناداری زبان دین از جهت رتبه، پس از بحث چیستی معنا و تعیین حقیقت معنا صورت می‌گیرد. بنابراین برای تقریب بهتر بحث، شایسته است نخست ماهیت معنا به بحث گذاشته شود و پس از آن بحث معناداری زبان دین و دیدگاه مخالفان و موافقان بحث و بررسی شود.

ماهیت معنا

در ماهیت معنا نظریات گوناگونی وجود دارد. آلتون این نظریات را متعدد و گیج‌کننده می‌شناسد و با وجود این آنها را به سه دسته «مصدیقی»، «تصوری» و «رفتاری» تقسیم می‌کند؛ اما در عمل چهار دسته می‌آورد که عبارت‌اند از:^۱

۱. دیدگاه مصداقی

در این نظریه، معنا همان مصداق خارجی کلمات و زبان به عنوان ابزار گفتگو شناخته می‌شود.

نظریه یادشده که مصداقی نامیده می‌شود، دو تقریر متفاوت دارد که عبارت‌اند از:

الف) معنا همان چیزی است که لفظ به آن اشاره می‌کند.

ب) معنا نه مصداق، بلکه رابطه میان مصداق و واژگان است؛ یعنی معنا همان رابطه مصداقی است.^۲

نظریه مصداقی تأثیری شگرف در بحث معناداری زبان دین دارد. طرفدار نظریه مصداقی، صفات خداوند را همان مصادیق عینی می‌داند و چون بشر را متناهی می‌بیند و خداوند را نامتناهی می‌شناسد، در نتیجه در بحث صفات خدا به صورت خاص به بی‌معنایی حکم می‌کند و در بحث زبان دین به صورت عام، مدعی معرفت‌نابخشی زبان دین می‌شود و در نتیجه در بحث صفات خدا مدعی اشتراک لفظی خواهد بود.

۱. ویلیام آلتون؛ فلسفه زبان؛ ص ۴۴.

۲. همان، ص ۴۶.

دیدگاه نخست از سوی برخی تماماً نادرست خوانده شده و دو تقریر آن ناروا معرفی شده است. آلتون تقریر نخست این دیدگاه را از سه جهت درخور درنگ می‌داند:

الف) برخی کلمات و جملات با وجود مصادیق واحد، معانی متفاوت دارند؛ در صورتی که برابر با تقریر نخست، تمام کلماتی که مصداق واحد دارند، باید معنای واحد نیز داشته باشند.^۱

برای نمونه عبارت «نویسنده تفسیر مجمع البیان» و عبارت «مرحوم طبرسی» مصداق واحد دارند و بر اساس تقریر نخست باید معنای واحد نیز داشته باشند؛ در صورتی که معنای عبارت نخست متفاوت از معنای عبارت دوم است.

ب) شماری از واژگان با وجود مصادیق متعدد، دارای معنای واحد هستند. کلماتی چون «من»، «شما»، «اینجا»، «این» و... باینکه معنای واحد دارند، با تغییر شرایط و موقعیت‌ها مصادیق متفاوت می‌یابند؛ برای نمونه وقتی جوائز واژه «من» را به کار می‌برد، مصداق «من» جوائز است و آنجا که اسمیت از این واژه استفاده می‌کند، مصداق «من» نه جوائز، بلکه اسمیت است؛ در صورتی که در تمامی این شرایط، معنای «من» واحد است.^۲

ج. برخی کلمات که دارای معنا هستند، به هیچ روی مصداق خارجی ندارند؛ برای نمونه حروف ربط، حروف ندا و... مانند زیرا، اما و اگر معنا دارند؛ اما مصداق ندارند.

تقریر دوم نیز از این جهت درخور تأمل است که برخی کلمات و جملات اصلاً مصداق خارجی ندارند تا معنا را رابطه میان مصداق و معنا تعریف کنیم؛ برای نمونه کلمه «اگر» هیچ مصداق بیرونی ندارد و در نتیجه رابطه‌ای میان معنا و مصداق شکل نخواهد گرفت تا رابطه را همان معنا معرفی کنیم و درست از همین رو است که این گونه کلمات باید در کنار کلمات دیگر قرار بگیرد تا معنادار شوند.

۲. نظریه تصویری

در این دیدگاه، معنای یک لفظ با تصوراتی که از آن لفظ در ذهن تداعی می‌شود، تعریف می‌گردد و مصداق خارجی هیچ دخالتی در تعیین معنا ندارد. نظریه تصویری در تقریر سنتی آن از سوی جان لاک این گونه آمده است: «استعمال کلمات باید نشانه‌های محسوس تصورات باشد و تصوراتی که کلمات نمودار آنها هستند، مدلول خاص و بی‌میانجی کلمات اند».^۱ بر اساس این نظریه، برای هر لفظ باید تصویری وجود داشته باشد؛ به شکلی که به هنگام استعمال آن کلمه از سوی گوینده، اولاً آن تصور در ذهن گویند وجود داشته باشد؛ ثانیاً گوینده لفظ را به منظور انتقال آن تصور به کار برد و ثالثاً در صورت موفقیت آمیز بودن ارتباط، آن تصور به مخاطب منتقل گردد.^۲

نظریه تصویری نیز مانند نظریه مصداقی در بحث معرفت‌بخشی زبان دین بسیار نقش‌آفرین است. طرفدار نظریه تصویری در بحث صفات خدا معنای صفات را همان تصور خویش از معنا می‌بیند و شناخت صفات خدا را ممکن

۱. همان، ص ۶۶.

۲. همان، ص ۶۷.

۱. همان، ص ۴۶-۴۷.

۲. همان، ص ۴۸.

می‌داند و در بحث معرفت‌بخشی زبان دین مدعی معرفت‌بخشی است. این نظریه از چند جهت مورد اشکال قرار گرفته است: اشکال نخست: زمانی که مخاطب یک جمله را با هوش و حواس به کار می‌برد، هیچ تصور خاصی از بخش‌های گوناگون جمله نه در هنگام به‌کاربردن این بخش‌ها و نه پس از بیان بخش‌ها ندارد و اصولاً ما: «قادر به بازشناسی تصورات به منظور بررسی نظریه‌ی تصویری نیستیم»^۱.

اشکال دوم: ما هیچ‌گاه در مورد معنای کلمه در زبان یا معنایی که در آن گوینده از یک اصطلاح در موقعیتی خاص استفاده می‌کند، به دنبال تصورات موجود در ذهن گویندگان و شنوندگان نمی‌گردیم. اگر من درباره‌ی معنای دقیق کلمه «بهنجار» که شما همین‌الآن در جمله‌ای به کار بردید، مطمئن نباشم، بیهوده است که از شما بخواهم با ژرف‌کاوی و درون‌نگری دقیقی بگویند به دنبال برزبان‌آوردن این واژه چه صورت ذهنی‌ای در ذهن شما به وجود آمد.^۲

۳. دیدگاه رفتاری

از این نظریه دو تقریر متفاوت وجود دارد که تقریر آلتون نخست را خام و تقریر دوم را پخته‌تر می‌خواند. در تقریر نخست موقعیت، فرایند و پاسخ مخاطب نقش تعیین‌کننده در معنا دارند و در تقریر دوم بر گرایش رفتاری مخاطب تأکید می‌شود؛ اما در هر دو تقدیر معیار معناداری مخاطب است و هیچ توجهی به صاحبان سخن نمی‌شود.

تقریر نخست: در این تقریر، معنا تابعی از جنبه‌های مربوط به موقعیت و فرایند ارتباط است و القای این تقریر از آن جهت است که «اجماعی کلی در

۱. همان، ص ۶۸.

۲. همان، ص ۷۱.

آلتون این تقریر را به چند دلیل صحیح نمی‌داند:

۱. به باور او کارآمدی این نظریه در صورتی است که ویژگی‌هایی وجود داشته باشد که مشترک و منحصر به تمام موقعیت‌هایی باشند که در آنها یک لفظ خاص با معنایی خاص به زبان آورده شود و افزون بر این خصوصیتی وجود داشته باشد که مشترک و منحصر به تمام پاسخ‌هایی باشد که در پاسخ یک لفظ خاص در معنایی خاص داده شده است؛ در صورتی که چنین چیزی نه در مورد تک‌کلمه‌ها وجود دارد و نه در مورد جملات.

۲. اگر موقعیت‌های مشترک در مورد جملات انشایی وجود داشته باشد، در مورد جملات خبری که در موقعیت‌های بسیار گوناگون صورت می‌گیرد، چنین موقعیت‌های مشترکی نخواهیم یافت.

۳. در جملات امری نیز رسیدن به موقعیت‌های مشترک به جهت تنوع پاسخ‌های مخاطب بسیار دشوار است؛ مثلاً در برابر جمله‌ی «والدین» همین‌الآن به خانه بیا»، فرزندان می‌توانند پاسخ‌های متنوعی داشته باشند: هیچ واکنشی

۱. همان.

۲. همان، ص ۷۲.

مشکلات جدی دارد. او می‌گوید درست است که می‌توانیم گرایش‌های خاصی را تعیین کنیم که ایجاد دائم آنها به جمله خاصی، همان معنایی را ببخشد که دارد؛ مانند جمله امری «همین الآن به خانه بیا» یا جملاتی که به دل بستگی‌های واقعی امروزی نزدیک است؛ مانند «فرزند شما بیمار است»؛ اما جملاتی که این‌گونه نیستند و از دل بستگی‌های امروزی بسیار فاصله دارند، دیگر نمی‌شود به سادگی ادعا کرد این جملات گرایش‌های خاصی در مخاطب پدید می‌آورند؛ مانند جمله خبری «موزارت را در ۲۵ سالگی تصنیف کرد».

افزون بر این جمله‌ای مانند «پسرتان بیمار است» برای مخاطب به سه گونه درخور تصور است که تنها یک صورت آن گرایش رفتاری ایجاد می‌کند:

الف) مخاطب سخن گوینده را باور نکند.

ب) مخاطب پیش از خبر گوینده خود از وضعیت فرزندش اطلاع داشته است.

ج) مخاطب از وضعیت فرزندش اطلاع نداشته باشد و خبر گوینده را درست بداند.

در صورت نخست که هیچ گرایشی از سوی مخاطب پدید نمی‌آید. در صورت دوم نیز هیچ گرایشی بر اثر خبر گوینده پیدا نمی‌شود؛ زیرا اگر قرار بود گرایش رفتاری خاصی شکل بگیرد، این گرایش پیش از خبر گوینده رخ می‌داد. در صورت سوم نیز مخاطب لزوماً گرایش رفتاری خاصی نخواهد داشت؛ برای نمونه اگر زندانی باشد، نخواهد توانست گرایش رفتاری (ملاقات فرزند) خاصی داشته باشد یا اگر در موقعیت خاصی است، نخواهد توانست به دیدن فرزند برود.^۱

نشان ندهند، از اطاعت سر باز زنند، دلیل بخواهند، مخالفت کنند و...^۱.
تقریر دوم: معنای یک کلمه آن گرایشی است که مخاطب به انجام فعلی خاص پیدا می‌کند، نه آنچه متکلم مدنظر قرار داده است.^۲
این نظریه نیز از سوی برخی نادرست خوانده شده است. چارلز موریس و چارلز آزگود معنا را برابر با برانگیختن پاسخی مشخص و آشکار نمی‌دانند؛ چه اینکه اولاً جملات معناداری وجود دارد که هیچ‌گونه پاسخی را موجب نمی‌شوند و ثانیاً در مواردی که ایجاد پاسخ وجود دارد، گاه پاسخ‌ها بسیار متفاوت‌اند و در عین حال هیچ تفاوت معنایی رخ نمی‌دهد.^۳

اشکالات یادشده بر نظریه رفتاری، برخی مانند خود موریس را بر آن داشته که مفهوم گرایش به رفتار را در تعیین معنا دخیل بدانند و آن را میرا از اشکال نشان دهند. موریس می‌گوید: درست است که جملاتی داریم که ممکن است هیچ پاسخ یا رفتاری را در مخاطب ایجاد نکند؛ اما همین جملات ممکن است گرایشی در مخاطب ایجاد کند که همان گرایش در تعیین معنا اثرگذار باشد؛ برای نمونه ممکن است جمله «همین الآن به خانه بیا» هیچ پاسخی از سوی مخاطب به دنبال نداشته باشد یا هیچ رفتاری از سوی مخاطب را در پی نداشته باشد؛ اما همین جمله ممکن است گرایش به رفتار یا پاسخ را در مخاطب ایجاد کند؛ مانند اینکه مخاطب به اطاعت از گوینده سخن تمایل دارد. آلتون نظریه گرایش رفتاری را با هر تقریری، حتی تقریر موریس درست نمی‌بیند. او می‌گوید تقریر موریس نیز مانند تقریر ساده‌تر نظریه رفتاری،

۱. همان، ص ۷۴-۷۵.

۲. همان، ص ۸۹. جان هاسپرس؛ درآمدی به تحلیل فلسفی؛ ص ۴۸.

۳. ویلیام آلتون؛ فلسفه زبان؛ ص ۷۶.

۱. همان، ص ۷۸-۷۹.

۴. نظریه کاربردی

در این نظریه که ویتگنشتاین معنا را تابعی از کاربرد می‌بیند، معنای یک لفظ به نحوی عبارت است از تابعی از آنچه اعضای یک جامعه زبانی با آن لفظ انجام می‌دهند و فعالیت سخنگو محل امیدوار کننده‌تری برای جستجو به نظر خواهد رسید. به بیان دیگر معنا همان کاربرد است و واژگان به جهت همان کاربردی که نزد صاحبان سخن دارند، معنا می‌شوند.

در این نظریه بر نقش محوری صاحب سخن تأکید بسیار شده و تمام سخن در مورد گوینده بر تولید جمله‌ای خاص محدود نگاشته و معنای یک جمله ماورای تولید جمله فرض نشده است؛ بلکه معنای یک جمله تابعی از شکل استفاده سخن‌گویان زبان است.^۱

آلتون بر این باور است که نظریه کاربردی در صورتی سودمند است که شروع کار با معنای جملات صورت گیرد؛ هرچند علاقه اصلی و نهایی باید در مورد معنای کلمات باشد؛ چه اینکه کاربرد اصلی مشخصات معنایی یاری‌رساندن به زبان‌آموز است و این کار به نحو شایسته باید با کار در مورد معنای کلمات صورت بگیرد تا پس از آن به معنای جملات برسیم؛ چه اینکه برای معنای جملات به جهت نامحدود بودن کلمات، حد و حصری درخور فرض نیست؛ درحالی‌که کلمات یک زبان محدود است.

نظریه کاربردی معنا از دو جهت محل اشکال قرار گرفته است:

اول آنکه بر اساس این نظریه، معناشناسی جملاتی که فعل گفتاری و اراده جدی بر یکدیگر منطبق نیستند، امکان‌پذیر نیست و به بیان دیگر بحث در

۱. ویلیام آلتون؛ فلسفه زبان؛ ص ۹۰.

مورد اراده استعمالی جملات بی‌معناست.

دوم آنکه بر اساس نظریه کاربردی معنا، معنا تابع فعل گفتاری است؛ نه آنکه فعل گفتاری تابع معنا باشد.

نظریه کاربردی نیز در معرفت‌بخشی زبان دین بسیار تأثیرگذار است و زبان دین را معرفت‌بخش و دارای معنا نشان می‌دهد. نظریه کاربردی تمامی متن دینی را با توجه به کاربرد، معنادار نشان می‌دهد و خداوند و صفات پروردگار را با توجه به بازی زبانی اجتماع دینداران دارای معانی بلند و والا نشان می‌دهد.

نتیجه

در بحث نظریه‌های معناداری، انتخاب نظریه در معناداری زبان دین بسیار مؤثر است و معرفت‌بخشی یا معرفت‌نابخشی زبان دین، بستگی شدید به نوع نظریه دارد. چنان‌که گفته شد نظریه صدیقی، زبان دین را غیرمعرفت‌بخش نشان می‌دهد و برخی دیگر از نظریات با اغماض از مشکلات جزئی در بحث معرفت‌بخشی به صورت کلی معرفت‌بخش هستند.

نمادگرایی

نماد در لغت

واژه «Symbol» در لغت به معنای نماد، نشانه، دال، نمودگار، نمون و رمز است^۱ و در اصطلاح به معنای سمبل به کار می‌رود.^۲

۱. منوچهر آریان‌پور و دیگران؛ فرهنگ انگلیسی به فارسی؛ ج ۲، ص ۲۲۵۸.

۲. مهدی محسنیان راد؛ ارتباط‌شناسی؛ ص ۲۰۲.

از دیرباز نماد در ادبیات بسیار نقش آفرین بوده و نمادها از ارکان اصلی اساطیر کهن شناخته می‌شدند؛ تا آنجا که برخی زبان اسطوره را نمادین دانسته‌اند: «گذشتگان همواره منابعی غنی از رمزها (نمادها) را در ادبیات خود در بر داشته‌اند و نمادها از ارکان اساطیر کهن است؛ بلکه زبان اسطوره، نماد است».^۱

نماد در اصطلاح

گوستاو یونگ نماد را اصطلاح، اسم یا تصویری آشنا در زندگی روزمره می‌داند که افزون بر مفهوم آشکار و قراردادی، دارای دلالت معنایی ویژه‌ای است. نماد به‌طور ضمنی به چیزی مبهم، ناشناخته و پنهان اشاره می‌کند. بدین‌سان واژه یا تصویری نماد به شمار می‌رود که دلالتی غیر از مفهوم آشکار و مستقیم خود داشته باشد. نماد گستره ناخودآگاه فراخ‌تری دارد که هرگز تعریف دقیق و شرح کاملی از آن داده نشده است و کسی هم امید ندارد که بتواند آن را توضیح دهد.^۲

نماد نشانه‌ای است که میان صورت و مفهوم آن نه شباهت عینی است و نه رابطه همجواری؛ بلکه رابطه‌ای است قراردادی نه ذاتی و خودبه‌خودی. برای نمونه شکل‌هایی که در برخی کلیساها نصب شده، مانند عقاب، شیر و گاو نر همگی نمادهایی از مبلغان یک فرقه انجیلی هستند که از حزقیای نبی اقتباس شده‌اند.^۳

وقتی نماد در مورد زبان به کار گرفته می‌شود و از زبان نمادین سخن گفته

۱. محمد پیرحیاتی؛ مقدمه‌ای بر اساطیر؛ ص ۳۵۵.

۲. کارل گوستاو یونگ؛ به سوی شناخت ناخودآگاه انسان و سمبل‌هایش؛ ص ۱۹-۲۰.

۳. همان، ص ۲۰.

می‌شود: «مقصود از زبان نمادین این است که زبان، واژگان و گزاره‌های آن بر معنای مطابقی خود دلالت نمی‌کند؛ بلکه مقصود معنای ماورای آن است؛ برای نمونه مدلول مطابقی عبارت «خداوند شبان من است» در کتاب مقدس مقصود نیست؛ بلکه مراد از «شبان» پناهگاه و پشتیبان است».

در صورتی که خود واژه «شبان» - قطع نظر از اینکه در این جمله خاص قرار گرفته است - به هیچ روی نماد نیست.

نماد در اصطلاح به معنای یادشده به کار رفته و از زبان نمادین نیز معنای خاصی اراده می‌شود؛ اما نماد در نظرگاه پل تیلیش، معنایی متفاوت از معنای عمومی نماد یافته است.

در نگاه تیلیش، نسبت نماد به نشانه در مواردی این‌همانی است و در مواردی دیگر میان نماد و نشانه تفاوت وجود دارد و نسبت این‌همانی میان آنها برقرار نیست. او نماد و نشانه را از آن جهت که هر دو نشان‌دهنده غیر خود هستند، مشترک می‌خواند و برای این وجه اشتراک، به حروف الفبا و علائم ترافیکی مثال می‌زند و از آن جهت که میان نماد و نشانه در موارد ذیل اختلاف وجود دارد، نسبت این‌همانی نماد و نشانه را بر نمی‌تابد.

۱. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها میان نشانه و نمادها، اشاره نمادها به ماورای معنای لفظی است؛ در صورتی که نشانه‌ها چنین اشاره‌ای ندارند؛ برای نمونه پرچم به عنوان یک نماد - افزون بر شکل ظاهری و ابعاد مشخص - بر عظمت و اقتدار یک کشور دلالت دارد.

۲. نمادها توانایی خاصی در انعکاس متعلق خود دارند؛ به گونه‌ای که جایگزینی در نمادها ناممکن است؛ اما نشانه‌ها این گونه نیستند و می‌توان یک نشانه را جایگزین نشانه دیگر کرد؛ برای نمونه خدا به عنوان یک نماد، متعلق

خود را به زیبایی منعکس می‌کند و واژه یا نماد دیگری نمی‌تواند جایگزین آن شود.

۳. نشانه‌ها قراردادی هستند؛ اما نمادها این‌گونه نیستند و مرگ و حیات دارند؛ به شکلی که در دوره خاصی شکل می‌گیرند و پس از مدتی و گذر از مراحل خاصی از میان می‌روند.

میان نماد و نشانه از جهت نشانگری همانندی وجود دارد؛ اما تفاوت‌های یادشده میان نماد و نشانه، پل تیلیش را ناگزیر از مخالفت با اطلاق واژه نماد بر علامت، نشانه، مجاز و مانند آن می‌کند؛ به‌گونه‌ای که ایشان اطلاق واژه نماد را بر هیچ‌یک از علامت و نشانه بر نمی‌تابد.

بر پایه نگاه یادشده پل تیلیش در رویارویی با زبان دین از نمادین بودن زبان دین سخن می‌گوید و مراد خویش از نمادین بودن را بازنمایی و حکایت‌گری از واقعیت معرفی می‌کند و به‌شدت از نمادین بودن به معنای غیرنمادین مانند نمادهای ریاضی و منطقی که تنها نشانه هستند و هیچ حکایتی یا بازنمایی از واقع ندارند، پرهیز می‌کند.

در برابر تیلیش که تفاوت نماد و نشانه را بیشتر از این‌همانی نماد و نشانه می‌بیند، برخی دیگر نماد را نه اصطلاحی مستقل، بلکه زیرمجموعه نشانه می‌دانند؛ برای نمونه چارلز ساندرز پیرس، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی نشانه‌ها را به سه دسته معروف شمایل، نمایه و نماد تقسیم می‌کند:

«شمایل» نشانه‌ای است که به یک شیء خارجی - یا مدلول - اشاره می‌کند که آن نشانه صرفاً با اتکا به خصوصیات خودش بر آن دلالت دارد. «نمایه» نشانه‌ای است که به یک شیء خارجی - یا مدلول - اشاره می‌کند که موجب تأثیرپذیرفتن واقعی از آن شیء خارجی - یا

مدلول - بر آن دلالت می‌کند. «نماد» نشانه‌ای است که صرفاً یا عمدتاً به موجب این واقعیت که به صورت یک نشانه به کار رفته یا فهمیده می‌شود، نشانه‌ای را به وجود می‌آورد.^۱

پیرس مانند سوسور نماد را نشانه‌ای می‌داند که به واسطه یک قرارداد به موضوع ارجاع می‌دهد. به باور او تفسیر نمادها استوار بر یک قاعده و قرارداد صورت می‌گیرد.^۲ در نگاه پیرس، تفاوت نماد، مدلول و نمایه از دریچه دال و مدلول به‌زیبایی درخور مشاهده است. او می‌گوید اگر میان دال و مدلول شباهتی وجود نداشته باشد و ارتباط میان آن دو، تنها بر اساس یک قرارداد باشد، دال، نماد و مدلول، محکی نماد خواهد بود؛ اما اگر میان دال و مدلول شباهت وجود داشت و برای رسیدن به مدلول، هیچ نیازی به آموزش نداشته باشیم، در این صورت دال، نمایه یا شمایل خواهد بود.^۳

اعتقاد پیرس به قراردادی بودن نماد و تصریح به آن، وی را در برابر آلتون قرار می‌دهد؛ چه اینکه آلتون بر خلاف پیرس، نظریه وضع را پذیرا نیست. به باور آلتون، نظریه وضع و اعتقاد به اینکه برخی کلمات برای شماری از معانی وضع شده‌اند، در صورتی صحیح است که زبانی پیش از وضع وجود داشته باشد که اگر زبانی را پیش از وضع مفروض نگیریم، در این صورت، ادعای نظریه وضع بی‌پشتوانه قوی صورت گرفته است.^۴

مخالفت کلی آلتون با نظریه وضع هرچند به‌ظاهر او را مخالف جدی نظریه

۱. ویلیام آلتون؛ فلسفه زبان؛ ص ۱۳۷.

۲. دانیل چندلر؛ مبانی نشانه‌شناسی؛ ص ۶۸-۶۹.

۳. همان، ص ۶۶-۶۷.

۴. ویلیام آلتون؛ فلسفه زبان؛ ص ۱۴۱.

وضع نشان می‌دهد؛ اما واقعیت آن است که انکار آلتون کلی نیست و تمامی کلمات را در بر نمی‌گیرد؛ چه اینکه آلتون خود نظریه وضع را در مورد برخی کلمات قبول دارد؛ برای نمونه وضع کلمات خاص را قراردادی و وضعی می‌بیند.^۱ البته نگاه افراد به واژه «نماد» نیز متفاوت است؛ برای نمونه دیدگاه پیرس و سوسور در مورد نماد کاملاً با یکدیگر متفاوت است. درحالی‌که بیشتر نظریه پردازان از زبان به عنوان یک زبان نمادین یاد می‌کنند، سوسور از اطلاق کلمه «نمادین» بر نشانه زبانی خوداری می‌کند؛ چه اینکه کاربرد برخی واژگان مانند دلالت واژه «ترازو» بر عدالت را کاملاً اختیاری نمی‌بیند؛^۲ به باور او اگر زبان نمادین باشد، باید دلالت کلمات بر محکی کاملاً اختیاری باشد و در هیچ قراردادی قرار نگیرد؛ در صورتی‌که دلالت برخی کلمات مانند دلالت کلمه ترازو بر عدالت اختیاری نیست و بی‌اطلاع از قرارداد، هیچ‌گونه دلالتی بر محکی خاص نخواهد داشت.

انواع نماد

نماد به اعتبار معنا به نماد عام و نماد خاص تقسیم می‌شود.

۱. نماد عام

برخی چنان نماد را وسیع و دارای قلمروی گسترده می‌شناسند که تمامی اصطلاحات مشابه را به معنای نماد می‌گیرند. در نگاه این گروه، نماد معنای محدود و خاصی ندارد که تنها بر یک اصطلاح صادق باشد؛ بلکه مفهوم نماد

۱. همان، ص ۱۴۲.

۲. دانیل چندلر؛ مبانی نشانه‌شناسی؛ ص ۶۸.

بسیار گسترده است؛ به گونه‌ای که می‌توان نماد را نشانه، رمز، استعاره، تمثیل و... دانست و درست از همین جهت است که این گروه وقتی در مورد نمادین بودن زبان سخن می‌گویند، تمثیلات، نشانه‌ها، کنایه‌ها و... را به معنای نماد می‌گیرند و نمادین بودن زبان را اثبات می‌کنند.

برای نمونه شماری برابر معنایی نماد را رمز می‌دانند و مباحث زیرمجموعه زبان رمز را همان مباحث زیرمجموعه زبان نمادین دانسته، از رمزی بودن زبان دین سخن می‌گویند. این گروه در تعریف رمز می‌گویند: «چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره می‌کند؛ به شرط آنکه این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد؛ بنابراین می‌توان رمز را نشانه‌ای پیدا از واقعیتی ناپیدا شمرد».^۱

در نگاه این گروه، برابری نماد و رمز از پوشیدگی و عدم صراحت آن دو در بیان امر ماورایی برخاسته است.^۲ چنان‌که نویسنده‌ای دیگر نماد، رمز و سمبل را دارای درون‌مایه‌ای واحد دانسته، تفاوت آنها را ظاهری و نه باطنی و حقیقی می‌داند.

نمونه دوم؛ شماری از برابری نماد با واژه «تمثیل» در عربی دفاع می‌کنند و تمامی مباحث زیرمجموعه زبان تمثیل مسائل و مباحث زبان نمادین معرفی می‌کنند. در برابر این عده، گروهی نماد را متفاوت از تمثیل می‌دانند و نسبت میان تمثیل و نماد را عام و خاص می‌شناسند. به باور این شمار، تعدادی از

۱. تقی پورنامداریان؛ رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ ص ۲۲.

۲. همان، ص ۶.

تمثیل‌ها، مانند تمثیل ضرب‌المثلی یا تمثیل دینی به هیچ روی عنوان نماد را بر نمی‌تابد و در تعریف نماد قرار نمی‌گیرد.

تمثیل‌گرایان زبان دین را تمثیلی می‌دانند و شباهت صفات الهی و انسانی از یک سو و تفاوت کاربرد آنها را مجوز اطلاق کلماتی چون عادل و عالم بر خدا می‌شناسند. به باور ایشان کاربرد یک واژه به معنای حقیقی و مجازی (که همان بحث حقیقت و مجاز است) به معنای تمثیلی بودن زبان دین است؛ برای نمونه اطلاق کلمه «قادر» بر خداوند به صورت حقیقی و اطلاق آن بر انسان به صورت مجازی از تمثیلی بودن زبان دین حکایت دارد.

نمونه سوم: گروهی دیگر نماد را همان استعاره و کنایه می‌دانند. به باور ایشان نماد از این نظر که به معنای مجازی، یعنی معنایی غیر از معنای ظاهری اشاره دارد، به استعاره نزدیک است و چون علاوه بر معنای مجازی، اراده معنای واقعی هم در آن امکان ندارد، به کنایه شباهت می‌یابد؛ اما با وجود این همانندی‌ها نماد نه همان استعاره است و نه همان کنایه. در نماد هیچ قرینه‌ای برای فهمنده برای رسیدن به مفهوم و مقصود وجود ندارد؛ اما در استعاره و کنایه همیشه قرینه صارفه وجود دارد و فهمنده می‌تواند به کمک قراین به مقصود و مطلوب نویسنده برسد؛ در نتیجه نماد همیشه در مقایسه با استعاره و کنایه مبهم‌تر است.

فرق میان نماد و استعاره بیشتر در قالب تفاوت میان پدیده ادبی و غیرادبی بیان می‌شود در مواقع دیگر، نماد و استعاره اساساً به امر واحدی اشاره دارند. نماد و استعاره به‌وضوح بر یوایی مشابهی استوارند که متضمن برخورد [دو نوع معنا] است؛ معنایی در سطح حقیقی و معنای دیگری که از ارتباط دو حوزه گفتار بر می‌خیزد.^۱

۱. دان استیور؛ فلسفه زبان دینی؛ ص ۲۲۵-۲۲۶.

دان استیور می‌گوید: «شاید نتوانیم بر تفاوت تعریف استعاره، نماد و تمثیل فائق شویم؛ چه اینکه این سه بسیار مشابه هستند؛ اما تفاوت‌های درخور توجهی نیز دارند که مهم آن است که مراقب کاربرد آنها باشیم».^۱

ریکور نیز میان نماد و استعاره تفاوت می‌بیند؛ او روشنی نماد را تنها از طریق استعاره می‌داند و بر این باور است که استعاره همواره از نماد سود می‌گیرد.^۲ اما در مقام و رتبه جایگاهی استعاره و نماد از یک سو و تمثیل از یک سوی دیگر تفاوت وجود دارد. درحالی‌که سلی مک فیگ و زنت ساسکیس رتبه و جایگاه تمثیل را پایین‌تر از استعاره قرار می‌دهند، توماس آکوینی، دیوید تریسی و دیوید بورل زبان تمثیل را جایگزین زبان نماد و استعاره می‌کنند و تمثیل را از جهت رتبه بالاتر از استعاره و نماد قرار می‌دهند.^۳ در مجموع برخی مدعی مشابهت نماد، تمثیل و استعاره از برخی جهات و تفاوت آنها از جهاتی دیگر هستند.^۴ افزون بر نمونه‌های یادشده، برخی نماد را همان اسطوره می‌دانند و دین را نوعی خاصی از زبان نمادین می‌شناسند.^۵

بررسی و سنجش

برابرسازی‌های گوناگونی برای واژه «نماد» وجود دارد. شماری نماد را با مجاز برابر می‌دانند و عده‌ای از برابری نماد با استعاره سخن می‌گویند. تعدادی نماد را مترادف رمز دانسته، بعضی نماد و سمبل را هم‌معنا دیده، برخی از هم‌معنایی سمبل در انگلیسی، رمز در عربی و نماد در فارسی دفاع می‌کنند و ...

۱. همان، ص ۲۳۲.

۲. همان، ص ۲۲۹.

۳. همان.

۴. همان، ص ۲۳۱.

۵. ویلیام آلتون؛ فلسفه زبان؛ ص ۱۳۵.

در برابر این شمار، برخی مدعی تفاوت نماد با تمامی اصطلاحات فوق می‌شوند و معنای متفاوتی برای نماد در نظر می‌گیرند.

خاستگاه اختلاف این دو گروه به جهت بی‌توجهی ایشان به دو معنای عام و خاص نماد است. نماد دو معنا دارد که معنای عام آن تمامی اصطلاحاتی چون استعاره، مجاز، تمثیل و تشبیه را در بر می‌گیرد و معنای خاصی دارد که مدعای پل تیلیش است و برابر معنایی آن در زبان انگلیسی، واژه «Symbol» است. بنابراین بیشتر کسانی که مدعی نمادین بودن زبان دین هستند، مقصود ایشان نماد به معنای عام کلمه است، نه نماد به معنای خاص که نظریه پل تیلیش است. برای نمونه دکتر شریعتی زبان مذاهب به‌ویژه مذاهب سامی را نمادین می‌خواند: ^۱ چنان‌که آفرینش انسان از صلصال و نفخ روح خدا در انسان را رمزی می‌بیند و مراد از آن را نهایت پستی و قابلیت برای تکامل و تعالی، نه آفرینش از لجن و روح خدا. دکتر شبستری ^۲ و دکتر سروش ^۱ نیز وقتی از

۱. علی شریعتی؛ انسان؛ (مجموعه آثار)، ج ۴، ص ۲۴

۲. ایشان پس از آنکه اسلام را به عنوان یک قرائت تنها وجودشناسی فلسفی نمی‌داند؛ بلکه بهره‌گیری از دین‌شناسی، هرمنوتیک و بدیدارشناسی را مطرح می‌کند، در توضیح دین‌شناسی جدید می‌نویسد: «در دین‌شناسی جدید، زبان دین زبان رمزی است. شناخت هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی. اسلام به عنوان یک قرائت در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش، متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود؛ خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی یا چیزهای دیگر» (محمد مجتهد شبستری؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ ص ۳۶۸).

هم ایشان در موردی دیگر می‌نویسد: «وحي پدیده‌ای بود که در قالب داده‌های تاریخی - زبانی به مردم عرضه شد. به این ترتیب هم پدیدارشناسان وحی، هم مواجهه مردم با آن و هم شخصیت خود پیامبر ۹ اکرم ۹ واقعیت‌های تاریخی هستند که ما راهی مستقیم برای شناخت آنها نداریم. ما برای نزدیک شدن به آن واقعیت، فقط يك راه تاریخی داریم. آیات قرآن در بطن يك فرهنگ شفاهی نازل می‌شد و ما از اینکه در آن فرهنگ شفاهی میان پیامبر ۹ و مخاطبان چه

نمادین بودن و رمزی بودن زبان دین سخن می‌گویند، به احتمال زیاد مقصود ایشان نماد به معنای عام است؛ هرچند در سخنان آقای شبستری نشانه‌هایی از اعتقاد ایشان به نمادگرایی خاص وجود دارد.

درخور توجه آنکه به نظر تیلیش، تنها کسانی می‌توانند از خدا سخن بگویند که تجربه شخصی از خداوند داشته باشند و آن‌گاه پس از این تجربه به زبان نمادین در مورد خداوند سخن بگویند.

بنابراین بر اساس نظریه تیلیش، متن دینی سخن خدا نیست؛ بلکه سخن نمادین بشر از تجربه شخصی است.^۲

پیشینه نماد (زبان نمادین) به معنای عام

در مورد پیشینه نماد سخن فراوان گفته شده است؛ بی‌آنکه میان انواع نماد و پیشینه آن تفکیکی صورت گرفته باشد. بنابراین با توجه به نماد عام و نماد

→

ارتباطی برقرار می‌شد، به‌درستی خبر نداریم؛ زیرا آن فرهنگ شفاهی، پس از پیامبر ۹ به يك فرهنگ مکتوب تبدیل شده است. گفتگوی حضوری و دوجانبه پیامبر ۹ و مردم در طول ۲۳ سال فعالیت نبوی پیامبر اسلام ۹ و شرایط متحول اجتماعی آن دو، يك فرهنگ شفاهی را تشکیل می‌داد که اکنون ما هیچ راهی به آن فرهنگ شفاهی نداریم. آنچه امروزه در اختیار داریم، مجموعه‌ای از سمبل‌های معنادار (متن قرآن) است که از آن فرهنگ شفاهی به گونه‌ای حکایت می‌کنند» (محمد مجتهد شبستری؛ «پرواز در ابرهای ندانستن»؛ سال ۱۳۷۹، ش ۵۲، ص ۱۰).

برخی مجتهد شبستری را معتقد به نمادین بودن زبان قرآن به معنای عام نماد معرفی می‌کنند؛ اما سیاق کلام ایشان و تأکیدی که بر معنای ایمان دارند و آن را چون تیلیش، همان وابستگی نهایی معرفی می‌کند نشان می‌دهد او نماد به معنای تیلیشی را مدنظر دارد. شبستری در توضیح معنا ایمان می‌نویسد: «در اسلام به عنوان قرائت ایمان، معنایی متفاوت نسبت به ایمان در نظریه اول پیدا می‌کند. ایمان در این قرائت عبارت می‌شود از تحولی وجود و تولدی جدی و دگرگونی در اعماق وجود انسان و پیداکردن دل‌بستگی و پسین جدید» (همان، ص ۳۶۹).

۱. عبدالکریم سروش؛ فربه‌تر از ایدئولوژی؛ صص ۱۲۶ و ۱۶۵.

۲. پل تیلیش؛ الهیات فرهنگ؛ ص ۶۶.

خاص، شایسته است پیشینه هر نوع نماد به صورت مستقل بحث و بررسی شود؛ از این رو در این بخش از بحث، پیشینه نماد عام به صورت جداگانه آورده می‌شود و پیشینه نماد خاص پس از نماد عام می‌آید:

الف) پیشینه زبان نمادین به معنای عام

نماد عام که تمثیل، استعاره، کنایه، مجاز و... را پوشش می‌دهد، پیشینه‌ای بس بلند دارد و پدیداری آن به زمان پدیداری گفتار و نوشتار می‌رسد و با این سابقه است که آگوستین از رمزی بودن زبان کتاب مقدس سخن می‌گوید و قصه آفرینش جهان در شش روز را رمزی معرفی می‌کند و کانت نیز حوادث تاریخی مسیحیت را رمزی می‌خواند و از آنها تفسیر رمزی عرضه می‌دارد؛ چنان‌که همو از عیسی، تجسد و نجات تفسیر رمزی اخلاقی داشت و داستان آفرینش آدم و حوا را نه واقعی، بلکه نمادین می‌شناخت و بر اساس آن، انسان را فطرتاً نیک می‌دید و گرفتاری انسان در انگیزه‌های حسی را عامل اصلی فاصله‌گیری انسان از نیک‌بودن خویش می‌دانست.^۱ در جهان اسلام نیز تمثیلی خواندن، مجازی نامیدن و استعاری دیدن برخی آیات قرآن درست با این سابقه، طرفداران درخور توجهی یافته است؛ برای نمونه سخن گفتن اسماعیلیان از تمثیلی بودن برخی آیات با همین نگاه صورت گرفته است.

ب) خاستگاه زبان نمادین به معنای عام

عوامل گرایش به زبان نمادین را از دو منظر می‌توان مطالعه کرد: منظر

نخست گرایش به زبان نمادین در ادبیات و هنر است و منظر دوم گرایش به زبان نمادین در زبان دین.

برخی از مهم‌ترین عوامل گرایش به زبان نمادین در زبان غیردینی عبارت‌اند از:

- مخالفت با مکاتب واقع‌گرایی و وصف‌گرایی که رمزگرایی (زبان نمادین) نمود عصیان هنرمندان در برابر مکاتب واقع‌گرایی و وصف‌گرایی بود؛^۱

- دریافت و رسیدن به واقعیت‌های هستی؛

- ایجاد ابهام در شعر و نثر؛

- مشارکت مخاطب در ساخت معنا؛

- تأثیرگذاری بیشتر در مخاطب؛

- عمق‌بخشی به متن و فراهم آوردن بستر مناسب برای نکته‌سنجی‌های بیشتر مخاطبان؛

- قابلیت متن برای پذیرش چند معنای مختلف و متفاوت؛

اما مهم‌ترین عواملی که به گرایش مخاطبان متون دینی به نمادین بودن زبان دین انجامید، عبارت‌اند از:

۱. اختلاف در معناداری زبان دین

برخی زبان دین را معنادار و شماری دیگر فاقد معنا می‌شناسند. طرفداران معناداری زبان دین، معناداری زبان دین را در قالب‌های گوناگونی می‌ریزند که یکی از آن قالب‌ها نمادین بودن زبان دین است. جان هیک در این باره می‌نویسد: «چرخش اساسی در دین پژوهی جدید ملازم غیر معرفت‌بخشی

۱. محمد محمدرضایی؛ تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت؛ ص ۲۷۴.

۱. سیدابوالقاسم حسینی؛ بر ساحل سخن؛ ص ۲۸۱.

گزاره‌های دینی است».^۱

۲. چگونگی تبیین و تحلیل باورهای دینی

باورهای دینی به‌ویژه قسمت‌های الهیاتی دین همیشه ایام معرکه‌آرای اندیشمندان بوده است. برخی با تمثیلی خواندن باورها در تحلیل و تبیین باورها تلاش داشتند؛ شماری با کنایه‌خواندن و بعضی نیز با نمادین‌خواندن زبان دین کوشش فراوان در تحلیل و تبیین باورها داشتند.

۳. ناسازگاری علم و دین

یکی دیگر از عوامل نمادین‌خواندن زبان دین، ناسازگاری زبان دین با زبان علم است. آنان که زبان دین را با زبان علم ناسازگار می‌دیدند، برای رهایی از ناسازگاری، نمادین‌بودن زبان دین را مطرح می‌کنند و به این شکل، ناسازگاری زبان علم با زبان دین را از میان می‌برند. آیت‌الله مصباح یزدی در این باره می‌نویسد: ناسازگاری گزاره‌های علمی با گزاره‌های کتاب مقدس از عوامل اصلی نظریه‌نمادین‌بودن زبان دین است. به باور ایشان، اندیشمندان غربی برای جلوگیری از بی‌اعتباری مسیحیت و یهودیت، زبان دین را غیرواقع‌نما و غیرحاکمی از حقیقت‌ها و واقعیت‌های عینی و خارجی معرفی می‌نمایند و گزاره‌های دینی را تنها برای تشویق افراد به انجام کارهای نیک و پرهیز از زشتی‌ها معرفی می‌کنند؛ برای نمونه آیاتی که درستی هیئت بطلمیوس را تأیید می‌کند، کاملاً ناسازگار با علم است.

۴. ناسازگاری گزاره‌های دینی با یکدیگر

مانند آیاتی که در مورد شجره‌نامه عیسی است؛ در انجیل متی، پدر بزرگ

عیسی یعقوب و در انجیل لوقا، هانی معرفی شده است و

۵. ناسازگاری گزاره‌های دینی با عقل

مانند آیاتی که نشان از جسمانیت خدا دارد: «وجه‌الله»، «یدالله» و... یا آیاتی که حکایت از مستی نوح، ازدواج لوط با دخترانش و... دارد. جان هیک می‌گوید: «من به این نتیجه رسیده‌ام که این‌گونه اعتقاد به حلول یا تجسد لاهوت در ناسوت و خداوند در عیسی را باید به عنوان مطلب نمادین و اساطیری پذیرفت؛ نه اینکه قضیه صورت حقیقی و واقعی داشته باشد».^۱

۲. نماد خاص

در برابر نماد عام، نماد دیگری نیز وجود دارد که خاص شناخته می‌شود و درخور اطلاق بر هیچ‌یک از مصادیق نماد عام نیست. این نماد که در کلام پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵م) بروز و ظهور یافته است، زبان دین را نمادین می‌خواند و سخن‌گفتن در مورد خداوند را به جهت نامتناهی بودن خداوند نمادین و نه حقیقی می‌شناسد و ادعای کاربرد زبان غیرنمادین در مورد خداوند را به معنای هم‌ردیف قراردادن خداوند با موجودات دیگر می‌بیند؛ در صورتی که خداوند در ورای موجودات قرار گرفته و اطلاق نام موجود بر خداوند به هیچ روی شایسته و صحیح نیست.

مبنای اصلی پل تیلیش در نمادین‌خواندن زبان دین، متعالی‌بودن خداوند است. او خداوند را اساس وجود و صرف‌الوجود می‌داند، نه یک موجود.^۲ تیلیش زبان را مناسب برای اعیان و وقایع عادی می‌داند؛ اما در مورد خداوند

۱. جان هیک؛ مباحث پلورالیسم دینی؛ ص ۳۵.

۲. مایکل پترسون؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ص ۲۷۵-۲۷۶.

۱. جان هیک؛ فلسفه دین؛ ص

نمی‌توان به صورت حقیقی سخن گفت که اگر در مورد خداوند نیز به زبان عادی سخن بگوییم، در این صورت خداوند در عرض موجودات دیگر قرار خواهد گرفت؛ در صورتی که خداوند نامتناهی و متفاوت با موجودات دیگر است. تیلیش بر این باور است که سخن گفتن در مورد دل‌بستگی نهایی^۱ حتماً باید به زبان نمادین باشد؛ چه اینکه دل‌بستگی نهایی قداست و ویژه دارد و در مورد اموری که قداست خاص دارد، تنها می‌توان به زبان نمادین سخن گفت.

تیلیش که مدعی نمادین بودن زبان دین است و تمامی گزاره‌های دینی را نمادین می‌خواند، تنها یک گزاره را غیرنمادین می‌داند و آن هم گزاره «خدا خود وجود است». به باور آلستون توجه بسیار نظریه تیلیش به گزاره‌های کلامی از آن جهت است که بیشترین مشکلات در این گونه گزاره‌ها رخ می‌دهد: طرح بحث نمادین بودن دین از نظر تیلیش شاید به آن جهت باشد که او میان دین و فرهنگ رابطه‌ای عمیق و دوسویه می‌دید و بر این باور بود که باید سؤال را از فرهنگی گرفت که از حضور بشر در عصر جدید شکل گرفته است و جواب سؤال برآمده از فرهنگ را از دین استخراج کرد و چون زبان دین نمادین است، تفسیرگران باید با رمزگشایی از نمادها به سؤالات جدید بشر پاسخ دهند. به این جهت تیلیش در کتاب الهیات سیستماتیک سعی در ارتباط منطقی میان

۱. دل‌بستگی نهایی مورد نظر تیلیش تفاسیر گوناگونی یافته برخی عناصر مهم آن با وجود تفاسیر مختلف عبارت‌اند از: الف) تسلیم محض در برابر آن یک امر که نماد حکایت از آن دارد، نه دو یا چند غایت؛ ب) توقع رسیدن به کمال مطلق در محکی نماد؛ ج) معناداری محکی به شکلی که معناداری هر چیز دیگری به معناداری محکی نماد پیوند خورده است. دل‌بستگی نهایی مورد نظر تیلیش یا همان غایت قصوی از نگاه آقای زمانی اشکالاتی دارد (امیرعباس علی زمانی؛ خدا زبان و معنا؛ ص ۱۱۲-۱۱۳).

فرهنگ جدید و الهیات مسیحی دارد».

در نگاه پل تیلیش، ارتباط متقابل فرهنگ و دین یک اصل مسلم و پذیرفتنی است و وظیفه اصلی متکلمان برقراری ارتباط میان کتاب مقدس و فرهنگ معاصر است:

اعتقادات تیلیش بر «اصل ارتباط متقابل» استوار است. وی معتقد است که وظیفه حتمی تمام متکلمان این است که پیام کتاب مقدس را با زمان معاصر خود ارتباط دهند. او تأکید می‌کند که انسان نمی‌تواند برای سؤالاتی که هنوز زمان آن نرسیده است، جوابی دریافت دارد و باید بین افکار و مشکلات انسان با پاسخ‌های دینی ارتباطی ایجاد گردد. وظیفه متکلمان این است که این ارتباط متقابل را نشان دهند. به عبارت دیگر الهیات مسیحی باید این حقیقت را مد نظر قرار دهد و با زبان فرهنگی سخن بگوید که در آن زندگی می‌کند»^۱.

تیلیش معتقد بود الهیات باید بتواند بین دو امر بیان حقیقت پیام مسیحی و تبیین این پیام برای مخاطبان هر نسل جدید هماهنگی و توازن برقرار کند؛ درحالی که سیستم‌های کلامی رایج نتوانسته‌اند این توازن را ایجاد نمایند؛ بیشتر آنها یا عناصر حقیقت را قربانی می‌کنند یا نمی‌توانند در موقعیت زمانی خود سخن بگویند و در برخی از آنها هر دو عیب یافت می‌شود.

تیلیش زبان دین را نمادین می‌داند. به باور او تمامی جملاتی که در الهیات در مورد خداوند به کار می‌رود، نمادین است و تنها جمله‌ای که زبان غیرنمادین دارد، عبارت «خدا خود وجود است» می‌باشد.

۱. پل تیلیش؛ «معنی و توجیه نمادهای دینی»، معرفت؛ ش ۱۹، ص ۳۸.

در نگاه تیلیش نمادهای دینی به دو سطح اولی و ثانوی تقسیم می‌شوند: نمادهای سطح اولی همان نمادهای عینی هستند که تیلیش آنها را به سه گروه تقسیم می‌کند: نمادهایی که به موجودات غیبی و در رأس آنها خدا اشاره دارند، نمادهایی که به اوصاف موجودات غیبی مانند آفرینش، معجزات، و... اشاره دارند، نمادهایی که از تجلیات الهی در واقعیت متناهی حکایت دارد؛ نمادهای سطح ثانوی نمادهایی هستند که از محکی نمادهای دینی حکایت دارند؛ مانند آب، آتش، نور، دریا و...^۱

بر پایه این تقسیم‌بندی، در عبارت «خدا شبان من است» از کتاب مقدس «خدا» نماد اولی و از گروه نمادهای موجودات غیبی است و «شبان» نماد ثانوی است.^۲

اهمیت رمزی زبان دینی و الهیاتی، به گونه‌ای کاملاً اتفاقی، نخستین بار در شرح و تفسیر تیلیش از آموزه خود در باب وحی در جلد اول الهیات نظام‌مند اشاره شده است.

تیلیش ابتدا ادعا می‌کند: «نمادهای دینی تنها طریقی هستند که از رهگذر آنها دین می‌تواند خود را به‌طور مستقیم اظهار نماید؛ هرچند که دین به‌طور غیرمستقیم نیز می‌تواند خود را در قالب اصطلاحات کلامی و فلسفی و هنری اظهار کند».^۳

تیلیش پس از بحث در مورد ماهیت نمادها و خصوصیات آنها و تفاوت نماد و نشانه و محکی نمادها این سؤال را مطرح می‌کند: نمادهای دینی

۱. امیرعباس علی‌زمانی؛ خدا، زبان و معنا؛ ص ۱۲۵.

۲. همان، ص ۱۳۵.

۳. بل تیلیش؛ «معنی و توجیه نمادهای دینی»، فصلنامه معرفت؛ ش ۱۹، ص ۳۹.

به‌طور خاص به چه چیزی اشاره می‌کنند و چگونه می‌توان به محکی نمادهای دینی دست یافت؟ به عبارت دیگر آیا ما راه غیرنمادینی برای بیان غیرنمادین بودن محکی و مرجع نمادهای دینی داریم؟ آن راه کدام است؟ در تلاش برای پاسخ به این سؤال، او دو روش پدیدارشناختی و وجودشناختی را مطرح می‌کند و به تحلیل این دو روش و محدودیت‌های هریک از این دو، در پاسخ به پرسش مذکور می‌پردازد.

تیلیش زبان متعارف لفظی و غیرنمادین را در مورد خداوند به کار نمی‌برد و بر این باور است که چون دین و ایمان همان وابستگی واپسین است، بنابراین تنها باید از زبان نمادین بهره گرفت. زبان نمادین تنها به ما کمک می‌کند مواجهه با خداوند را تجربه کنیم؛ اما به هیچ روی بر واقعیتی در خداوند دلالت ندارد.

نرمن گیسلر نماد را یکی از راه‌های ابراز تجربه دینی می‌داند؛ چنان‌که اسطوره، شعایر دینی و اعتقادات جزمی دینی را از راه‌های دیگر ابراز تجربه دینی می‌شناسد (البته نرمن این ابزارها را در شمار ابزارهای غیرزبانی می‌آورد). او هریک از این ابزارها را توضیح می‌دهد و در بیان نماد می‌نویسد: «نمادها اصطلاح گسترده‌ای برای فرانمودی دین است که هم شامل شعایر و هم شامل اسطوره می‌گردد».^۱

او به نقل از دبلیو. ال. کینگ می‌نویسد: «نمادها شکل‌هایی غیرشفاهی هستند که ورای خودشان اشاره دارند».^۲

۱. نرمن گیسلر؛ فلسفه دین؛ ص ۳۴۴.

۲. همان، ص ۳۴۵.

چنانکه ارنست کاسیرر زبان اسطوره را شاخه‌ای از زبان نمادین می‌داند و بر این باور است که هر پدیده طبیعی را می‌توان به وسیله اساطیر تفسیر کرد و درست به همین جهت گزاره‌های دینی «اسطوره» نامیده می‌شوند. همو در موردی دیگر زبان دین را شکل خاصی از زبان نمادین می‌داند که می‌توان آن را زبان اسطوره نامید.

شماری اسطوره را بازتاب نمادین ارزش‌های جمعی یک قوم و بیان مشترک و بیشتر غریزی واقعیت می‌دانند.^۱ در نگاه این گروه، اسطوره برای انعکاس ارزش‌ها و فرهنگ یک قوم به زبان نیاز دارد؛ زبانی که قادر به انتقال معانی اسطوره از امور ذهنی به امور عینی باشد و آن زبان، زبان نماد است.

گیسلر نمادهای دینی را جهت‌دار می‌داند؛ اما آنها را مکفی به امر متعالی نمی‌داند و در تأیید نظریه خود به نقل از مایکل نوک می‌نویسد: «نمادهای دینی به تیرهایی شبیه هست که در جهت خداوند پرتاب می‌شوند؛ اما پیش از رسیدن به خدا سقوط می‌کنند».^۲

نظریه ارنست کاسیرر «نظریه اسطوره‌ای» نام دارد که به باور برخی این نظریه به دو تقریر مختلف با صبغه عرفانی بیان شده است. تقریر نخست نظریه تجدید خاطره تجربه دینی است که استیس بیان می‌کند و تقریر دوم نظریه نماد از واقعیت نهایی پل تیلیش است.

در نظریه استیس کارکرد اساسی زبان دینی تجدید خاطره تجربه دینی یا تجدید پژواک‌های بی‌رمق ناشی از تجربه است. برای نمونه «خدا واحد است»

۱. ویلفرد ال گورین؛ راهنمای رویکردهای نقد ادبی؛ ص ۳۲۵.

۲. نرمن گیسلر؛ فلسفه دین؛ ص ۳۴۵.

برانگیزاننده وحدت مطلق تجربه و احساس برچیده شدن همه تفاوت‌هاست یا «خدا دوست‌داشتنی است» برانگیزاننده احساس لذت‌بخش و پرشور تجربه خداست.

در نظریه تیلیش نیز گزاره‌های دین نماد واقعیتی نهایی است که درباره آنها به‌طور حقیقی چیزی نمی‌توان گفت و تنها یک گزاره حقیقی داریم.

برخی بر این باورند که در مواجهه با اسطوره باید درون‌مایه‌های اسطوره را گرفت، نه ظواهر را و برای رسیدن به درون‌مایه باید زبان خاص اسطوره را فرا گرفت که زبان خاص آن، همان زبان نماد و رمز است.

نرمن گیسلر چهار راه برای ابراز تجربه دینی بیان می‌کند که شعایر دینی، نماد، اسطوره و اعتقادات جزمی دینی است. او اسطوره را یک نماد می‌خواند و بر نماد خواندن اسطوره تأکید بسیار دارد.^۱

درست از همین رو تیلیش تنها نمادها و اسطوره‌ها را شایسته ابراز وابستگی نهایی ما می‌داند؛ به گونه‌ای که هیچ واژه دیگری نمی‌تواند در معنای معمولش این متعلق را فوق معمول ابراز دارد.

برخی بر این باورند که زبان دینی به مثابه زبان، بیشتر استعاری است؛ هرچند جملات غیراستعاری نیز در دین به ندرت یافت می‌شود. زبان استعاره دال بر طرز تلقی و موضع فرد معتقد درباره خداوند یا حیات است و از آن جهت که این جملات در بافت انسانی ریشه دارند، کاریست آنها در مورد خداوند حتماً استعاری خواهد بود؛ برای نمونه ابرهارد یونگل، سلی مک فیگ و زنت ساسکیس در شمار طرفداران این نظریه قرار دارند.^۲ سلی مک فیگ نه تنها زبان

۱. همان، ص ۳۴۶.

۲. استیور دان؛ فلسفه زبان دینی؛ ص ۲۳۷.

دینی، بلکه الهیات را نیز استعارای می‌شناسد. استعارای بودن زبان دین بیشتر مدافع تک‌معنا یا مشترک لفظی بودن زبان دین است که آکویناس مطرح کرده است.^۲

برخی بر این باورند که دین برای بازگویی معارف خویش ناگزیر از استفاده از زبان نمادین است.

الف) ویژگی‌های نمادهای دینی

برخی نمادها را به نمادهای بازنما و غیربازنما تقسیم می‌کنند. به باور این گروه، نمادهای بازنما به‌حق شایسته عنوان نماد هستند و در برابر آنها نمادهای غیربازنما که تنها در حد نشانه هستند؛ مانند نمادهای ریاضی یا منطقی که به هیچ روی شایسته نام نماد نیستند.

بر این اساس وقتی پل تیلیش درباره خصوصیات نماد سخن می‌گوید و به گفته دان استیور در مورد شش طریق ممکن برای بیان نظریه نمادین سخن می‌گوید و کوشش فراوان دارد که میان نماد و علائم، نشانه، مجاز و... جدایی مفهومی ایجاد کند، مقصود او نمادهای بازنماست، نه غیربازنما. خصوصیات نماد در نگاه تیلیش عبارت‌اند از:

۱. تمامی نمادهای دینی در هر شکل و قالبی که بروز و ظهور یافته باشند، از خدا حکایت دارند؛^۳ اما باید به این نکته توجه داشت که نمادهای دینی خود

۱. همان، ص ۲۴۲.

۲. همان، ص ۲۳۷.

۳. به تعبیر تیلیش هر چند نمادهای دینی مانند دیگر نمادها مراتبی از واقعیت را آشکار می‌کنند؛ اما این واقعیت همان ساحت امر مقدس است و در نتیجه نماهای دینی نمادهای امر مقدس‌اند و نمادها در این تقدس شریک‌اند؛ اما این شراکت به معنی یکسانی و این‌همانی نیست. نمادهای

را در معنای لفظی نفی و در معنای متعالی اثبات می‌کنند. بنابراین در تفسیر نمادهای دینی باید دقت شود که اولاً معنای همسان و ثانیاً معنای ناهمسان مورد توجه قرار نگیرند و بیشترین توجه به معنای ماورایی نماد دینی، نه مدلول مطابقی صورت گیرد که اگر به ویژگی اصلی نماد دینی توجهی نشود، در این صورت نماد دینی تنها امری دنیوی خواهد بود و به هیچ روی از امور ماورایی حکایت نخواهد کرد.^۱ به عبارت دیگر نماد دو معنا را در خود نهفته دارد: یک معنا همان مدلول ظاهری نماد است و معنای دیگر آن معنای نهفته و نمادین است که در ورای معنای ظاهری قرار دارد. مدلول غیرظاهری بسیار پیچیده است و به جهت فراتری از ماده و محسوسات، تنها از طریق زبان نمادین درخور بیان است؛ از این رو در نمادهای دینی، تنها معنای باطنی مراد است و معنای ظاهری به هیچ شکلی نباید ملاک و معیار قرار گیرد. مدلول غیرمطابقی نماد، خدا یا چیزی است که جایگزین خداوند می‌شود؛ یعنی کارکرد نماد نوعی شناخت خداست که مستلزم پیوند و ارتباط قلبی با اوست.^۲

بر این اساس معنای ظاهری زبان نمادین به هیچ روی نباید مورد توجه و ملاک قرار گیرد، اعم از آنکه تمام دین به زبان نمادین بیان شده باشد یا بخشی از دین که الهیات است، زبان نمادین داشته باشد.

خصوصیت یادشده زبان نمادین سبب پدیداری یک تفاوت عمده میان نماد و

→

دینی همان امر مقدس نیستند و امر مقدس فراتر از تمامی نمادهای امر مقدس است (پل تیلیش؛ الهیات فرهنگ؛ ص ۶۷).

۱. سیدمهدی میرهاشمی و محمد ایلخانی؛ «زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیش»؛ نشریه پژوهش‌های فلسفی؛ ش ۲۱۰، ص ۱۴.

۲. نقد و بررسی زبان نمادین در «باب زبان وحی»، نشریه الهیات و حقوق؛ ش ۲۵، ص ۱۵۵. علی زمانی، «خدا، زبان و معنا»، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷.

نشانه می‌شود. نماد و نشانه در اشاره به ماورای خود با یکدیگر مشترک‌اند؛^۱ اما از جهتی که بسیار هم مهم است، متفاوت از یکدیگرند. دلالت نشانه بر محکی خود تنها و تنها قراردادی و اعتباری است؛ در صورتی که دلالت نماد بر محکی، بسیار فراتر از قرارداد و اعتبار تعریف می‌شود. دو سوسور درباره تفاوت نشانه و نماد می‌نویسد: نشانه دالی است که به قرارداد اجتماعی یا وضع با مدلول خود ارتباط دارد و این ارتباط برآمده از همانندی آن دو نیست؛ اما نماد دالی است که با مدلول خود هماهنگ است و دلالتش بر مدلول خود قراردادی و وضعی نیست؛ بلکه مانند استعاره و مجاز از اندیشه بی‌واسطه فردی حکایت دارد.^۲

به باور تیلیش افول معنویت در عصر جدید بیشتر به خاطر بی‌توجهی به این خصوصیت نماد است. در عصر جدید بیشتر به ظواهر دین توجه می‌شود و ژرفای دین به هیچ گرفته می‌شود؛ در نتیجه معنویت به فراموشی سپرده می‌شود.^۳

۲. نمادها در واقعیتی که به آن اشاره دارند، شریک‌اند؛ در صورتی که نشانه‌ها هیچ‌گاه در واقعیت و قدرت چیزی که بدان اشاره می‌کنند، مشارکت ندارند؛ برای نمونه پرچم به عنوان یک نماد در قدرت و عظمت ملتی که نمایان‌گر آن است، شریک است. این نماد افزون بر اشاره به اقتدار، در واقعیت عینی اقتدار نیز تأثیرگذار است؛ از این رو مردم هر کشوری در برابر برافراشته‌بودن پرچم خود ابراز احساسات می‌کنند و برای برافراشته ماندن پرچم خود جان می‌دهند؛ چنان‌که «شاه» نیز به عنوان یک نماد، از اقتدار ملی یک مملکت و قدرت مردم بهره می‌گیرد و «نان و شراب» در عشای ربانی به عنوان یک نماد دینی، از اعتبار

۱. پل تیلیش؛ الهیات فرهنگ؛ ص ۶۲.

۲. مهوش واحد دوست؛ رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی؛ ص ۱۱۷-۱۱۸.

۳. پل تیلیش؛ «بعد فراموش شده دین»، بازتاب اندیشه؛ سال ۸۰، ش ۱۵، ص ۳۶.

و معنویت محکی خود (آخرین شام حضرت عیسی) سود می‌برند و در برابر نشانه‌ای مانند واژه «میز» بر چیزی دلالت می‌کند که یکسره با خود آن نشانه مغایرت دارد.

۳. نماد در آشکارسازی برخی از سطوح واقعیات نقش آفرین است؛ به گونه‌ای که بدون نماد آن سطوح به هیچ روی درخور مشاهده نخواهد بود^۱ و اگر بخواهیم به زبان دیگری آن واقعیات را بیان کنیم، قطعاً آن واقعیتهایی که به زبان علمی یا فلسفی بیان شده، آن واقعیات و مضامینی نیست که به زبان نمادین بیان می‌شود. تیلیش در این باره می‌نویسد:

هر نماد مرتبه‌ای از واقعیت را عیان می‌کند که کلام غیر نمادین برای آن بسنده و رسا نیست. بگذارید این نکته را بر حسب نمادهای هنری تفسیر یا تشریح کنیم. هرچه در پی رسوخ در معنای نمادها برآیم، بیشتر پی می‌بریم که نمایان‌کردن مراتب واقعیت یکی از کارکردهای هنر است؛ در شعر، هنر تجسمی و موسیقی مراتبی از واقعیت عیان می‌شود که به هیچ طریق دیگری به دسترس ما در نمی‌آیند. اگر این امر به واقع کارکرد هنر است، پس بی‌گمان آفریده‌های هنری خصلتی نمادین دارند و فی‌المثل فرض کنیم شما مضمون یکی از تابلوهای روبنس را دریافته باشید. چنین تجربه‌ای جز از طریق این تابلوی روبنس به شما دست نخواهد داد.^۲

۴. نماد افزون بر آشکارسازی ابعاد واقعیت بیرونی، ابعاد وجودی شخصی ما را نیز نمایان می‌کند؛ به این جهت تیلیش نمادهای دینی را تیغی دودم می‌بیند

۱. استیور دان؛ فلسفه زبان دینی؛ ص ۲۲۶.

۲. پل تیلیش؛ الهیات فرهنگ؛ ص ۶۴.

نقد و بررسی گرفت. برای نمونه:

۱. زوال نماد باکره بودن مریم مقدس به آن جهت است پروتستان‌ها اولاً پیوند خاص و مستقیم با خداوند را نفی وجود میانجی می‌دانند و ثانیاً باکره نبودن را ناسازگار با پارسایی و زهد نمی‌شناسند؛ نه آنکه زوال این نماد به آن جهت باشد که «حرف‌ها در مورد باکره مقدس فاقد دلیل تجربی است».

۲. مرگ نماد تولد عیسی از مادری باکره نیز به جهت ارتداد است؛ نه به دلیل ناسازگاری پژوهش‌های تاریخی و افسانه بودن آن.

۷. جایگزین‌سازی نمادها امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان یک نماد را جایگزین نماد دیگری کرد؛ در صورتی که در مورد نشانه‌ها جایگزینی امکان‌پذیر است؛ برای نمونه نمی‌توان واژه دیگری را جایگزین واژه نمادین «خداوند» کرد؛ اما می‌توان چراغ آبی را در صورت مناسبت بیشتر جایگزین چراغ سبز کرد.

ادگار مورن پس از تعریف دو گونه نماد، خصوصیات نماد به معنای دوم را که به معنای نماد متعارف نزدیک است، این‌گونه بیان می‌کند:

۱. نماد حاوی رابطه این‌همانی میان خود و محکی خود است^۱ و چون محکی یا مدلول غیرمطابقی نماد دینی، خدا یا جایگزین خداوند است که به سادگی فهم‌پذیر نیست، بنابراین راهی جز سخن گفتن نمادین از آن محکی وجود ندارد.

۲. نماد به مخاطب احساس حضور ملموس نماد می‌دهد؛ برای نمونه صلیب برای یک معتقد، مصائب مسیح، مرگ، روز رستاخیز و پیام مسیح را به

۱. ادگار مورن؛ شناخت شناخت؛ ص ۲۰۱.

که یک دم آن آشکارسازی واقعیت‌ها را در پی دارد و دم دیگر آن از ابعاد وجودی ما پرده بر می‌دارد؛ هرچند در این میان کسانی وجود دارند که نماد توان گشودن روح آنان را ندارد؛ چنان‌که شمار فراوانی به‌ویژه در آمریکای پروتستان هستند که به هنرهای تجسمی کلاً بی‌اعتنایند.^۱

۵. نمادها بر خلاف نشانه‌ها به‌طور کامل اموری قصدی نیستند؛ بلکه از ناخودآگاه فردی یا جمعی شکل می‌گیرند و به باور تیلیش زهدانی که نمادها از آن زاده می‌شوند، ناخودآگاه گروهی یا ناخودآگاه جمعی یا عناوینی از این دست است و در نتیجه هیچ تعمدی در ابداع نمادها دیده نمی‌شود و اگر کسی هم به دنبال ابداع نماد باشد، این ابداع زمانی به نماد مبدل می‌شود که ناخودآگاه جمعی بر آن صحنه گذارند و به آن آری بگویند.^۲ از این رو تیلیش قلمروی نمادها را بسیار وسیع می‌شناسد و تمامی امور غیبی و ناخودآگاه انسان را در قلمرو نماد می‌بیند.

جان استیور در این باره می‌نویسد: «نمادها رابط‌های بیش از رابطه‌ای اختیاری یا قراردادی با آنچه از آن حکایت می‌کنند، دارند؛ کلماتی مانند چراغ قرمز یا عدد با مدلولی که این کلمات نماینگر آن‌اند، هیچ ارتباط ذاتی ندارند».^۳

۶. نمادها مانند تمامی موجودات زنده حیات و مرگ دارند، در بستر و شرایط مناسب حیات می‌یابند و با رفتن شرایط و زمینه‌ها از میان می‌روند؛^۴ بنابراین نمادها را نمی‌توان استوار بر علوم طبیعی یا تاریخی از میان برد و به

۱. همان، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۶۶.

۳. استیور دان؛ فلسفه زبان دینی؛ ص ۲۲۶.

۴. بل تیلیش؛ پویایی ایمان؛ ص ۵۰. استیور دان؛ فلسفه زبان دینی؛ ص ۲۲۶-۲۲۷.

همراه می‌آورد و پرچم برای یک وطن پرست، جلوه‌ای از مام وطن است که وطن پرست برای برافراشتن آن جان خویش را نثار می‌کند.

۳. نماد توان متراکم کردن مجموعه‌ای از معانی پراکنده را در خود دارد.^۱

۴. نماد نه بر اساس قواعد منطق صوری و نه تفکر تجربی عقلی، بلکه بر اساس مقاومت هستی‌شناختی در برابر مفهوم‌سازی، یعنی در برابر ناملموس بودن انجام می‌گیرد.

۵. نماد در یک جامعه محلی که به آن تعلق دارد، به فهم می‌آید.^۲

ب) پیشینه زبان نمادین خاص

پیشینه زبان نمادین باید از دو منظر بحث و بررسی شود. منظر نخست پیشینه زبان نمادین به معنای عام و نگاه دوم پیشینه زبان نمادین به معنای خاص.

نمادگرایی به معنای خاص پیشینه بلندی ندارد؛ چه اینکه این شکل از نماد که به نمادگرایی نیز شهره است، نخستین بار از سوی شارل بودلر مطرح شد و پس از پل ورن و آرتور رمبو با الهام از بودلر در رشد و تعالی آن کوشیدند.

اما پیشینه نمادین دانستن زبان دین به گونه خاص به عصر پل تیلیش باز می‌گردد؛ چه اینکه او زبان دین را نمادین می‌شناخت و برای زبان نمادین خصوصیتی بیان می‌کرد.

ج) خاستگاه زبان نمادین خاص

چنان‌که پیش از این گفته شد، نماد به دو گونه عام و خاص تقسیم می‌شود. عوامل نماد عام بیشتر به موارد یادشده خلاصه می‌شود؛ اما عوامل نمادین بودن زبان دین به شکل خاص، متعدد و گوناگون نیست؛ بلکه همان چیزی است که تیلیش بیان می‌کند. نگاه تیلیش به زبان دین و نمادین خواندن آن اولاً از آن جهت است که او ایمان و دین را دلبستگی واپسین می‌شناسد؛ ثانیاً دلبستگی واپسین را فوق درک انسان می‌بیند و ثالثاً هیچ راهی برای بیان دلبستگی نهایی غیر از زبان نمادین وجود ندارد.^۱ به اعتقاد تیلیش، از آن جهت که خدا و صفات حق تعالی و دلبستگی واپسین از درک و فهم انسانی بالاتر است، باید برای طرح آفریدگار و دلبستگی نهایی از زبان نمادین سود گرفت و درست بر این اساس است که تیلیش زبان دین را نمادین می‌خواند و ظاهر کلمات و جملات دین را معتبر نمی‌داند و تنها از کمک ظواهر برای رسیدن به واقعیت‌ها سخن می‌گوید.

د) سطوح گوناگون نماد اندیشی دینی

تیلیش نماداندیشی دینی را به اولی و ثانوی تقسیم می‌کند. نماداندیشی اولی را نمادهایی می‌داند که به صورت مستقیم به مرجع اشاره دارند و نماداندیشی ثانوی را نمادهایی می‌شناسد که به نماد اولی اشاره دارند و آن را مرجع خود قرار می‌دهند. برای نمونه در عبارت «پروردگار شبان من است» دو گونه از نماد وجود دارد: واژه «پروردگار» نماد اولی و اصیل است که به

۱. همان، ص ۲۰۲.

۲. همان، ص ۲۰۳.

۱. دان استیور؛ فلسفه زبان دینی؛ ص ۲۲۵.

صورت مستقیم به مرجع اشاره دارد و کلمه «شبان» نمادی ثانوی و مجازی است که مرجع آن نماد نخست است.

به باور تیلیش نماداندیشی اولی (مرتبه متعالی نمادهای دینی) دارای سه سطح متفاوت است:

سطح اول مرتبه متعالی است که نماد اصلی آن خداوند است که تصور ما از او واجد عنصری غیرنمادین است و آن اینکه خداوند واقعیت غایی خود وجود، شالوده وجود و قوه و قدرت وجود است و به بیان دیگر او موجود برینی است که خصایص ما در او به کاملترین صورت موجود است و در این صورت مشخصه برجسته آن کمال اعلی است. در نگاه تیلیش، مواد این سطح از نماد از تجربه انسانی و این جهانی گرفته شده و به شکل «سلبی تلمیحی» به موجود متعالی نسبت داده می شود؛ به گونه ای که اگر تجربه شخصی و دینی از این وابستگی نهایی نداشته باشیم، به صورت نمادین نیز نمی توان درباره وابستگی نهایی سخن گفت. اما وقتی چنین تجربه ای از خداوند داریم و می خواهیم به صورت نمادین در مورد خداوند سخن بگوییم، در این صورت دو ساحت متفاوت را تجربه می کنیم: ساحت نخست ساحتی که به طرزی نامتناهی از تجربه ما از خویشتن به منزله شخص فراتر می رود و دیگر ساحتی که چندان با موجودیت ما در مقام اشخاص تناسب دارد که قادریم خداوند را با [ضمیر شخصی] «تو» خطاب و نیایش کنیم. به باور تیلیش این دو ساحت باید در کنار یکدیگر نگهداری شود که اگر عنصر رابطه شخصی حفظ گردد، یعنی همان رابطه من و تو، در این صورت عنصر الوهی را گم خواهیم کرد و اگر عنصر نامشروط را حفظ کنیم، در این صورت نمی توانیم هیچ نسبتی با خدا برقرار کنیم.

به عبارتی دیگر تیلیش یک عنصری در تصور ما از خداوند در نظر می گیرد

که نمادین نیست و آن واقعیت غایی، خود وجود، شالوده وجود و قوه و قدرت وجود است و یک عنصر دیگری در مورد خداوند در نظر می گیرد که نمادین است و آن وجود صفات و خصوصیات به کاملترین شکل در خداوند است. تیلیش تفکیک این دو عنصر را عامل مهمی در پایان یافتن بحث های غیر مفید کلامی در مورد خداوند می داند و بر این اساس آگاهی به واقعیت نامشروط به گونه ای که هست را غیرنمادین می خواند و وجود خصایص و بیان خصوصیات برای آن واقعیت نامشروط را نمادپردازی می خواند و در عین حال بر حفظ این دو ساحت تأکید دارد که اگر تنها عنصر نامشروط را محافظت کنیم، در این صورت برقراری هیچ نسبتی با خداوند امکان پذیر نیست و اگر عنصر رابطه شخصی یا همان رابطه من و تو حفظ شود و ساحت نامشروط حفظ نگردد، در این صورت عنصر الوهی را از دست خواهیم داد.

سطح دوم از نماداندیشی اولی صفاتی است که به صورت نمادین به دل بستگی نهایی نسبت می دهیم؛ صفاتی چون قدرت و علم و افعالی چون آفرینش و معجزه که اگر این صفات به صورت غیرنمادین به خدا نسبت داده شود، با توجه به اینکه این صفات برآمده از صفات انسانی است، به مهملات و کج فهمی های بی شمار گرفتار خواهیم شد و به تباهی دین خواهد انجامید.^۱

سطح سوم از نماداندیشی اولی نسبت افعال به خداوند به زبان نمادین است: «او جهان را آفرید»، «او پسرش را فرو فرستاده است»، «جهان را به ثمر خواهد رساند» و ...

برای نمونه در جمله دوم هم زمانمندی و هم مکانمندی به صورت نمادین

۱. بل تیلیش؛ الهیات فرهنگ؛ ص ۶۹.

به خدا نسبت داده شده؛ در صورتی که خداوند فراتر از زمانمندی و مکانمندی قرار دارد.

به باور تیلیش حمل جمله‌های یادشده و مانند آن بر معنای تحت‌اللفظی به لغوبودن و مهمل‌بودن جمله‌ها می‌انجامد و اگر به صورت نمادین تفسیر شوند، در این صورت عمیق‌ترین بیان مسیحی از رابطه خدا و انسان را در تجربه دینی خواهیم داشت.^۱

تیلیش پس از طرح مرتبه متعالی نمادهای دینی، به بحث در مورد مرتبه درونی یا درون‌ماندگار (مرتبه تجلیات امر الوهی در زمان و مکان و در قالب انسان و حیوان) می‌پردازد. ایشان بحث تجسد را خاص مسیحیان نمی‌داند؛ بلکه بر این باور است که در ادیان غیرتوحیدی نیز پیوسته بحث تجسد رخ داده است. تیلیش از جهت تاریخی مرتبه متعالی را از مرتبه درونی جدا نمی‌داند و بر این باور است که این دو در آغاز از یکدیگر متمایز نبودند و از همین تمایز نداشتن بود که در مرحله اول خدایان اسطوره‌ای بزرگ یونان و اقوام سامی و هندوان سر برآوردند و در مرتبه دوم نمادگرایی درونی دینی، یعنی عنصر آیینی شکل گرفت: «امر آیینی چیزی نیست، مگر تبدل بخشی از واقعیت به محمل امر قدسی، آن هم به شیوه‌ای خاص در شرایط خاص. در این معنی، آیین عشای ربانی یا به سخن بهتر، لوازم مادی آیین عشای ربانی امری نمادین‌اند؛ لیکن شاید بپرسید: "اموری صرفاً نمادین؟" این پرسش حاکی از این است که ما با چیزی بیش از امر نمادین، یعنی امری واقعی مواجه‌ایم».^۲

۱. همان، ص ۷۰-۷۲.

۲. همان، ص ۷۲.

به باور تیلیش پس از عنصر اسطوره‌گرایی و آیینی، عنصر دیگری نیز در نمادگرایی درونی دین پدیدار شد که آن تبدیل برخی نشانه‌ها به نماد بود: «بسیاری از اشیا مثلاً متعلقات خاص بنای کلیسا، شمع‌ها یا حوضچه آب در مدخل کلیساهای کاتولیک یا صلیب در همه کلیساهای خاصه کلیساهای پروتستان، جملگی در آغاز صرفاً نشانه بوده‌اند؛ اما در عمل به نماد بدل شدند؛ پس می‌توان آنها را نشانه - نماد خواند؛ نشانه‌هایی که به نماد بدل گشته‌اند».^۱

(ه) ملاک‌های اعتبار نمادهای دینی

تیلیش ملاک اعتبار و درستی نمادهای دینی را در رسایی و نارسایی آنها نسبت به تجربه دینی می‌بیند و نمادهای ناموثق و نامعتبر را نمادهایی می‌شناسد که مبنای تجربه خود را از دست داده‌اند و صرفاً دارای ارزش زیبایی‌شناختی یا عرفی هستند.

در نگاه تیلیش، ملاک یادشده با وجود ضرورت و اعتبار برای ارزیابی صدق نمادهای دینی کافی نیست و ناگزیر از کشف ملاک‌های معتبری خواهیم بود که برای ارزیابی صدق کافی باشد. بر این اساس تیلیش برای ارزیابی نمادهای دینی دو طریق متفاوت بیان می‌کند:

۱. طریق سلبی: در این طریق، هر نمادی که اندازه خود سلبی و طریقیقت بیشتری داشته باشد، اعتبار و درستی بیشتری خواهد داشت و هر نمادی که طریقیقت آن کمتر و از ابهام بیشتری برخوردار باشد، اعتبار و درستی کمتری خواهد داشت.

۱. همان.

۲. طریق اثباتی: در این طریق، اعتبار و درستی نماد بر اساس ارزش مواد به‌کاررفته در آن تعیین می‌شود؛ برای نمونه نمادی که از شخصیت انسانی بهره می‌گیرد، نسبت به نمادی که از یک حیوان یا درخت یا صخره سود می‌برد، ارزش بیشتری در کشف درستی و اعتبار دارد.

(و) انواع نماد در نگاه تیلیش

در نگاه تیلیش نماد به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌شود:
یک - نماد خاص، نمادی است که تمامی خصوصیات و ویژگی‌های نماد واقعی را در خود جای داده است؛ مانند نماد مورد نظر تیلیش.
دو - نماد عام، نمادی است که خصوصیات نماد واقعی را ندارد؛ مانند نشانه و علامت.

استوار بر این دسته‌بندی و تفکیک میان نماد عام و خاص، تیلیش تمامی نظریات زبان دین را نماد عام می‌شناسد و برای نمونه نظریه تمثیلی بودن زبان دین، مشترک لفظی بودن زبان دین و... را در شمار نمادهای عام می‌آورد و از میان تمامی نظریات مطرح شده در زبان دین، تنها نظریه خویش را نماد به معنای خاص معرفی می‌کند. ولی از آنجا که نمی‌توان مانع تحولات زبان‌شناختی شد (و به دلیل همین تحولات، واژه «نماد» نیز تحول معنایی یافته) می‌توان معنای اصلی (حقیقی) نماد را - آنجا که از این واژه معنای اصلی قصد شده باشد - تنها با افزودن صفتی حفظ کرد.

نمادهایی که درخور این نام‌اند - و به حق می‌توان آنها را نماد شمرد - به تبعیت از پیشنهاد راندال، «نمادهای بازنما» نامیده می‌شوند؛ در مقابل، نمادهایی که فقط نشانه‌اند، مانند نمادهای ریاضی و منطقی که می‌توان آنها را

«نمادهای استدلالی» نامید.

حوزه‌هایی که در آنها «نمادهای بازنما» ظاهر می‌شوند، حوزه‌های زبان، تاریخ، دین و هنرند.

(ز) محکی نمادهای دینی

یکی از مباحث مهم و کلیدی بحث نمادها، تعیین محکی نمادها در نمادهای دینی، چگونگی رسیدن به محکی نمادهای دینی و معیار و ملاک درخور اعتماد برای احراز رسیدن به محکی و بیان محکی به جمله یا جمله‌های غیرنمادین است.

سه روش برای رسیدن به محکی نمادها از طریقی غیراز طریق نمادها درخور تصور است:

یک - طریق استقرایی: این روش - به خاطر ماهیت موضوع - نتیجه‌بخش نیست و محکی نمادهای دینی را روشن نمی‌کند؛ چه اینکه در استقرا، بخش محدودی از عالم اشیای محدود از طریق مشاهده و استنتاج بررسی و سنجش می‌شود؛ در صورتی که مقصود از نماد دینی از محدودیت‌ها فراتر می‌رود و درست از همین رو نه امر متناهی و نه هیچ بخشی از عالم روابط متناهی نمی‌تواند محکی نمادهای دینی قرار گیرد.

دو - روش پدیدارشناختی: طریق پدیدارشناختی، امر قدسی را به عنوان «کیفیتی ناشی از مواجهه با واقعیت» توصیف می‌کند؛ به گونه‌ای که در امر قدسی نه چیزی در میان اشیا یا پاسخی عاطفی بدون داشتن بنیادی در کل اعیان، بلکه صفتی به هنگام مواجهه جلوه می‌کند. در این طریق، ذهن به درون امر قدسی که در شیء متناهی مجسم شده و قداست یافته، نفوذ می‌کند و در آن فانی

می‌شود. این امر قدسی در صورت ظهور متعلق دل‌بستگی نهایی خواهد بود و قدرت غیر مشروط و نامحدود، متعلق این دل‌بستگی قرار خواهند گرفت.

تحلیل پدیدارشناختی، معنای نمادهای دینی را آشکار می‌کند؛ اما هیچ‌گاه اعتبار نمادها را به بحث و بررسی و پرسش نمی‌گیرد.

سه - روش وجودشناختی: یکی دیگر از روش‌های رسیدن به محکی نمادهای دینی، روش وجود شناختی است؛ در این روش وجود انسان در وابستگی طرفینی با جهان تحلیل و ارزیابی می‌شود. روش وجودشناختی تناهای امر متناهی را از جهات گوناگون تحلیل می‌کند و به اضطرابی که با آگاهی از تناهای همراه است، اشاره می‌نماید و پرسش از «خود وجود» (هستی محض)، مبدأ هر چیزی را که هست، طرح می‌نماید. این رویکرد می‌کوشد، محکی نماداندیشی دینی را نه در یک تجربه خاص، یعنی تجربه امر قدسی و تجربه دل‌بستگی فرجامینی که امر قدسی در بر دارد، بلکه در خصیصه «وجود من حیث هو» در هر چیزی که هست (بدان لحاظ که هست)، بیابد.

روش وجودشناختی - به نحوی که بدان اشاره شد - به سود موجودی که دین درباره آن گزاره‌های نمادین گفته است، استدلال و محاجه نمی‌کند؛ بلکه تحلیلی از جهان ملاقات شده با توجه به محدودیت‌هایش ارائه می‌کند و از رهگذر این تحلیل، کیفیت «خود - استعلایی‌اش» (از خود فراتر رفتنش) را می‌یابد.

آنچه این تحلیل بدان می‌انجامد، همان محکی (مرجع) همه نمادهای دینی است.

می‌توان به این محکی، نام‌هایی مجازی مانند خود وجود (وجود محض)، قدرت وجود، واقعیت نهایی و دل‌بستگی فرجامین (به معنای امری که شخص

به طور نهانی بدان دل‌بسته است) داد. اگر نمادهای دینی این کیفیت را در قالب نام‌های الوهی بیان می‌کنند، کلام سنتی معمولاً مدعی است که محکی این نمادها از معنای غیرنمادینشان به طور نامتناهی فراتر است.

ح) نقد نظریه تیلیش

نظریه تیلیش از جهات گوناگونی به نقد و سنجش گذاشته شده که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

یک - تناقض‌گویی:

آلستون از منتقدان جدی پل تیلیش، نظریه او را گرفتار تناقض‌گویی‌های شدید می‌داند. او نخستین ناسازگارگویی تیلیش را در مواجهه با پدیده‌های طبیعی و خدا می‌داند. تیلیش در مواجهه با اشیا و پدیده‌های طبیعی نمادین، وجود عینی و خارجی آنها را مسلم می‌شناسد؛ اما وقتی در مواجهه با خدای فوق‌طبیعی و افعال حق تعالی قرار می‌گیرد، به هیچ روی حاضر به پذیرش وجود عینی و خارجی نیست.

آلستون دومین تناقض‌گویی تیلیش را در بحث وابستگی نهایی می‌داند. تیلیش از یک سو به صورت کلی به نمادین بودن تمام جملاتی که در مورد وابستگی نهایی است، حکم می‌کند و از سوی دیگر عبارت «خدا خود وجود است» را که اوج وابستگی نهایی را بیان می‌دارد، غیرنمادین می‌خواند؛ در صورتی که به حکم کلی تیلیش، تمام جملاتی که بیانگر وابستگی نهایی است، نمادین شناخته می‌شوند و غیرنمادین خواندن آنها به دلیل نیاز دارد و فرار از دور که در کلام تیلیش آمده است، دلیل موجهی برای استثنای این عبارت از حکم کلی نیست.

دو - مبهم گویی:

یکی دیگر از کاستی‌های مهم نظریه تیلیش، ابهام و اجمال این نظریه است؛ به گونه‌ای که مخاطبان تیلیش برداشت‌های متفاوت و متناقضی از نظریه او دارند. شماری نظریه تیلیش را تفسیر عرفانی کرده و از نزدیکی دیدگاه او به نظریه وحدت وجود عرفانی سخن می‌گویند؛ گروهی دیگر تفسیر ناسوتی و طبیعت‌گرایانه دارند و الحاد را فراراه خویش قرار داده‌اند و ...

آلستون از منتقدان به نام تیلیش در این باره می‌گوید: «وابستگی نهایی مورد نظر تیلیش گاه تنها امری روان‌شناختی جلوه می‌کند و گاه امری عینی و وجودی نشان می‌دهد و در مواردی نیز معجونی از روان‌شناختی و عینی و وجودی به نظر می‌رسد؛ تا آنجا که کلام تیلیش در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد و فهم نظریه او ناممکن می‌گردد».^۱

سه - معرفت نابخشی:

آلستون در این باره می‌گوید: «برخی زبان نمادین مورد نظر تیلیش را معرفت‌بخش می‌شناسند؛ اما در اصل نظریه تیلیش نشانه‌هایی بر معرفت‌نابخشی زبان نمادین وجود دارد و در نتیجه تمامی اشکالاتی که به زبان غیر معرفت‌بخش وارد است، بر نظریه تیلیش نیز وارد خواهد بود».^۲

نویسنده کتاب زبان دین، نشانه‌های یادشده در نظریه تیلیش را این گونه بیان می‌کند:

۱. تیلیش از برابری ایمان و دین می‌گوید و ارتباط اثباتی و نفیسی میان

ایمان و مبادی فلسفی، علمی و تاریخی و در نتیجه امکان سنجش و ارزیابی ایمان با مبادی یادشده را باور ندارد. او معیار صدق گزاره‌های دینی را مانند دیگر گزاره‌ها نمی‌داند و تعارض میان گزاره‌های دینی و گزاره‌های دیگر را ناممکن می‌داند.

حکم تیلیش به ناممکن بودن تعارض میان انواع گزاره‌ها از این حقیقت پرده بر می‌دارد که علت اصلی این حکم، معرفت‌بخش نبودن زبان نمادین است که اگر زبان نمادین معرفت‌بخش باشد، در این صورت پرواضح است که میان زبان دین و زبان غیردین ناسازگاری رخ خواهد داد؛ چه اینکه معرفت‌بخشی گزاره‌های غیردینی مسلم است و اگر گزاره‌های دینی نیز که به زبان نمادین است، معرفت‌بخش باشند، میان این دو گروه از گزاره ناسازگاری رخ خواهد داد؛ بنابراین وقتی تیلیش میان این دو گزاره تعارض نمی‌بیند، روشن است که زبان نمادین را غیر معرفت‌بخش می‌شناسد، نه زبان غیردین را.^۱

۲. تیلیش از یک سو از معرفت‌بخشی گزاره‌های فلسفی، علمی و تاریخی سخن می‌گوید و از سوی دیگر این دسته از گزاره‌ها را متفاوت از گزاره‌های دینی می‌بیند؛ بنابراین تفاوت این دو دسته از گزاره‌ها در معرفت‌بخشی و غیر معرفت‌بخشی آنها خواهد بود. گزاره‌های فلسفی، علمی و تاریخی معرفت‌بخش هستند؛ اما گزاره‌های دینی معرفت‌بخش نیستند.^۲

۳. تیلیش واقع‌نمایی گزاره‌های دینی را برابر با لفظ‌گرایی کتاب مقدس می‌داند و چون لفظ‌گرایی را نادرست می‌داند و معنای ظاهری زبان نمادین را نامطلوب می‌شناسد، گزاره‌های دینی را غیر معرفت‌بخش می‌بیند.

۱. ابوالفضل ساجدی؛ زبان دین و قرآن؛ ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲. همان، ص ۱۳۰.

1. Alston William; Tillich's Conception of Symbol; pp. 22-26.

2. Ibid.

شش - نابرابری دین و ایمان تیلش و دین و ایمان اصطلاحی:

افزون بر این دین و به سخن درستر، ایمان مورد نظر تیلش^۱ با ایمان یا دین مورد نظر اسلام متفاوت است. تیلش دین را مجموعه‌ای از اعمال و اعتقادات نمی‌بیند و ایمان را همان دین سنتی نمی‌شناسد. در نگاه تیلش، ایمان نوعی دلبستگی به امور نهایی است که با احساس قطعی بودن امور و با نوعی تسلیم محض و غیرمشروط در برابر آن امر نهایی و فداکردن همه چیز برای آن همراه است و درست از همین جهت است که تیلش علم به حقیقت، ایمان به گزاره، اختیار عقیده و احساس شخصی به کسی یا چیزی را در حقیقت ایمان نقش آفرین می‌بیند؛ اما ایمان را در امور یادشده خلاصه نمی‌کند؛ بلکه ایمان را همان دلبستگی به امر نهایی می‌خواند.

در اندیشه تیلش، امور نهایی، اموری‌اند که از همه مهم‌تر شمرده می‌شوند و برای ما ارزش نهایی دارند و وجود و عدم ما را تعیین می‌کنند. البته باید توجه داشت که مقصود او از «وجود» عبارت از تمام وجود انسان است که شامل شکل، معنا و هدف وجود است. «بودن یا نبودن» موضوع نهایی است.^۲

نگاه خاص تیلش به دین، بسیاری از کسانی که بی‌دین خوانده می‌شوند را در شمار دینداران قرار خواهد داد؛ چراکه منکران خدا نیز در تعریف یادشده قرار می‌گیرند و ایشان نیز در هر صورت به نوعی واقعیت نهایی اعتقاد دارند.

هفت - نابرابری خدای مورد نظر تیلش و خدای مورد نظر اسلام:

خدای مورد نظر تیلش، خدایی است که وجود ندارد و موجود نیست؛ بلکه

۴. تیلش در تعارض داستان آفرینش انسان و نظریه تکامل داروین، از غیرواقعی بودن داستان آفرینش در کتاب مقدس می‌گوید و غیرواقعی بودن گزاره دینی را به داستان آفرینش محدود نمی‌کند؛ بلکه در کل کتاب مقدس جاری و ساری می‌داند.

۵. موافقان نظریه تیلش، زبان دین را غیر معرفت‌بخش می‌دانند؛ بنابراین تیلش نیز غیر معرفت‌بخشی زبان دین را باور دارد که اگر فرض کنیم تیلش زبان دین را معرفت‌بخش می‌بیند، در این صورت طرفداران نظریه تیلش نیز به معرفت‌بخشی زبان دین حکم می‌کردند؛ در صورتی که ایشان چنین حکمی ندارند. برای نمونه راندال از همفکران تیلش زبان دین را غیر معرفت‌بخش معرفی می‌کند.

۶. تیلش در برخی موارد زبان دین را اسطوره می‌خواند - و از سوی دیگر - در موارد بسیاری از نمادین بودن زبان دین سخن می‌گوید؛ بنابراین از آن جهت که زبان اسطوره غیر معرفت‌بخش است، زبان نمادین نیز معرفت‌بخش نخواهد بود که اگر جز این بود، تیلش به نمادین بودن و اسطوره بودن زبان دین حکم نمی‌کرد.^۱

چهار - توقف بحث خداشناسی:

خصوصیات نظریه زبان نمادین پل تیلش از ناتوانی زبان دین در بحث خداشناسی و توصیف صفات خدا و افعال حق تعالی پرده برمی‌دارد و به تعطیلی بحث در مورد خدا می‌انجامد، درست مانند نظریه معطله.

پنج - واقعیت نداشتن زبان دین:

زبان نمادین مورد نظر تیلش، دین را از واقعیت‌ها تهی نشان می‌دهد؛ در صورتی که دینداران تمامی جمله‌های زبان دین را دارای واقعیت بیرونی معرفی می‌کنند.

۱. تیلش کتاب پویایی ایمان را به منظور تبیین چپستی ایمان نگاشته است.

۲. ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن؛ ص ۱۳۲.

۱. همان، ص ۱۳۲.

می‌توان ردیابی کرد: نظریه نخست که عمری بس بلند دارد و اجماعی دیده می‌شود، شناختاری بودن زبان قرآن را باور دارد و نظریه دوم که جدید است، مدعی غیرشناختاری بودن زبان قرآن است.

طرفداران شناختاری بودن زبان دین به صورت کلی یا جزئی (در مورد آیات خاصی) به چند گروه تقسیم می‌شوند: برخی زبان دین را زبان عرف عام، گروهی عرف خاص، تعدادی مشترک لفظی، شماری مشترک معنوی، تعدادی تمثیل و... می‌دانند.

نمادگرایی به شکل کلی آن در قرآن بسیار مورد استقبال قرار گرفته و شمار فراوانی از تفسیرگران و قرآن‌پژوهان مدعی نمادگرایی در سطوح گوناگون قرآن هستند.

برخی از نمادگرایی به شکل عام و خاص آن در تمامی آیات سخن می‌گویند، شماری نمادگرایی عام و خاص در آیات متشابه را مطرح می‌کنند، تعدادی مدعی نمادگرایی در قصص قرآن هستند، گروهی از نمادین بودن حروف مقطعه دفاع می‌کنند و... .

بنابراین شایسته است در این بخش از بحث، نمادگرایی در آیات قرآن در دو قالب نمادگرایی عام و نمادگرایی خاص دسته‌بندی شود و هریک به صورت جداگانه بحث و بررسی شود.

نمادگرایی عام

نمادگرایی عام با توجه به مصادیق متعدد و مختلف آن (تمثیل، مجاز، استعاره، رمز و...) در جهان اسلام، پیشینه‌ای بس بلند دارد که در اینجا به برخی از مصادیق نماد عام در جهان اسلام به صورت گذرا اشاره می‌کنیم:

خود وجود است که اگر وجود داشته باشد، وجود او هم‌سطح وجود ما خواهد بود و در این صورت هیچ‌گاه نمی‌تواند متعلق دلبستگی ما قرار گیرد.^۱ بنا بر این تیلیش سخن گفتن در مورد خداوند را نمادین می‌شناسد و تنها گزاره غیرنمادین در مورد خداوند را جمله «خدا خود وجود است» می‌داند.

در جهان اسلام نیز برخی از اسماعیلیان اطلاق «ایس»^۲ بر خدا را به معنای اطلاق وجود بر موجودات می‌دانند و به خاطر هم معنایی آن در هردو مورد، اطلاق وجود بر خداوند را صحیح نمی‌دانند.^۳

نمادگرایی در قرآن

چنان‌که گفته شد، در غرب دو نگاه متفاوت به زبان دین وجود دارد که یکی شناختاری بودن زبان دین است و دیگری غیرشناختاری بودن زبان دین.

در جهان اسلام نیز در مورد زبان قرآن به صورت عام (درباره تمامی آیات قرآن) و به صورت خاص (درباره برخی آیات مثلاً آیات کلامی) دو نظریه

۱. برای نمونه تلقی او از مفهوم خدا از سوی متألهان بسیاری نقد شده است. توماس جان هی وود در این مورد می‌نویسد: «تا آنجا که به آموزه خدا من‌حیث‌المجموع مربوط است، توافق آشکار آن با آموزه سنتی، منتقدین را از مناقشه در وفاداری آن به سنت کلاسیک منصرف نکرده است. خدایی که وجود ندارد؛ بلکه نفس وجود است و حاوی یک وجه سلبی دیالکتیکی است، آیا باز هم خدای ابراهیم است» (توماس جان هی وود؛ پل تیلیش؛ ص ۳۶).

۲. ایس واژه‌ای عربی است که به معنای وجود است و به تصریح نخستین واژه‌شناسان عرب، مانند خلیل بن احمد، لیس درواقع مخفف «لا ایس» و به معنای عدم شیء و نبودن است؛ چنان‌که در قول عرب «جئی بالشیء من حیث ایس ولیس» (باید از هر جا که هست و نیست بیآوری) استعمال شده است. در رسائل کندی نیز از آن مصدر افعالی ساخته شده؛ مانند «ایس یویس ایسا» (به معنای ایجاد و وجود بخشی). بنابراین این واژه عربی است و چنان‌که در مفاتیح العلوم خوارزمی آمده، این کلمه در مقابل «لیس» است و چنانکه خلیل بن احمد گفته، «لیس» در اصل «لا ایس» بوده که با حذف کردن همزه و پیوستن «ل» و «ی» به صورت «لیس» درآمده است.

۳. حمیدالدین کرمانی؛ راحه العقل؛ ص ۱۳۰.

زبان تمثیل، هم در آیات وحی بسیار کاربرد دارد و هم در کلام معصومان: بسیار نمود یافته است. بر این اساس شمار بسیاری تمثیل‌گرایی را یکی از بهترین روش‌های قرآن برای انتقال معارف بلند و حیات‌بخش و هدایتگری وحی می‌دانند و از آیاتی چند برای اثبات مدعای خویش سود می‌برند:

«تُوتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»^۱
میوه‌اش را هر دم به اذن پروردگارش می‌دهد و خدا مَثَل‌ها را برای مردم می‌زند، شاید که آنان پند گیرند».

«وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»^۲ و در این قرآن از هرگونه مَثَلی برای مردم آوردیم؛ باشد که آنان پند گیرند».

«لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ حَشْيَةِ اللَّهِ وَ تَلَكَ الْأَمْثَالَ نُضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^۳ اگر این قرآن را بر کوهی فرو می‌فرستادیم، بی‌گمان آن [کوه] را از بیم خدا فروتن [و] از هم‌پاشیده می‌دیدید و این مَثَل‌ها را برای مردم می‌زنیم؛ باشد که آنان بیندیشند».

«وَ تَلَكَ الْأَمْثَالَ نُضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»^۴ و این مَثَل‌ها را برای مردم می‌زنیم و [لی] جز دانشوران آنها را درنیابند».

در دو آیه نخست، مثل‌های قرآن سبب تذکر و یادآوری معرفی می‌شود، در آیه سوم مثل‌های قرآنی سبب تفکر و اندیشیدن است و در آیه چهارم، تنها عالمان بر فهم مثل‌های قرآن توانا معرفی شده‌اند؛ چنان‌که در روایتی از امام

۱. ابراهیم: ۲۵.

۲. الزمر: ۲۷.

۳. حشر: ۲۱.

۴. عنكبوت: ۴۳.

تمثیل‌گرایی

فخررازی تمثیل‌گرایی را از محسنات عقلی می‌داند و برای اثبات مدعای خویش، دلایلی عرضه می‌کند، از جمله:

۱. بهره‌گیری عرب و عجم از تمثیل: فخررازی نمونه‌های بسیاری از تمثیلات عربی می‌آورد و کلیله و دمنه را از تمثیلات عجمی معرفی می‌کند.^۱

۲. بهره‌گیری از تمثیل در انجیل: فخررازی کاربرد تمثیل در انجیل را بسیار می‌بیند و نمونه‌هایی از تمثیلات را بیان می‌کند؛ چنان‌که شمار دیگری از مفسران مانند نسفی تمثیل‌گرایی انجیل را بسیار گسترده می‌دانند و مدعی وجود سوره‌ای به نام «امثال» در انجیل هستند.^۲

تمثیل‌گرایی^۳ به عنوان یکی از مصادیق نماد عام در جهان اسلام طرفداران پرشماری دارد.

۱. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۲، ص ۱۳۳.

۲. عبدالله بن احمد نسفی؛ مدارک التنزیل و حقایق التأویل؛ ج ۱، ص ۲۱.

۳. تمثیل انواع گوناگونی دارد که برخی استعاره، تشبیه، کنایه و ضرب‌المثل‌ها را نیز تمثیل می‌شناسند؛ از این رو در کلام برخی مفسران قرآن نیز میان تمثیل و استعاره هیچ تفاوتی دیده نمی‌شود و یک آیه هم استعاره و هم تمثیل معرفی می‌شود؛ مانند «وَ جَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا» (فرقان: ۴۷) که شریف رضی این آیه شریفه را هم استعاره و هم تمثیل معرفی می‌کند (شریف رضی؛ تلخیص البیان فی مجازات القرآن؛ ص ۲۵۳).

تمثیل‌گرایی که حد وسط نظریه اشتراک معنوی و اشتراک لفظی است، نخستین بار از سوی توماس آکویناس مطرح شده است. به باور آکویناس برخی صفات خداوند نه مشترک لفظی است که در مورد خداوند یک معنا و در مورد انسان به معنای دیگری باشد و نه مشترک معنوی است که در مورد خدا و غیرخدا به یک معنا به کار رفته باشد؛ بلکه این‌گونه صفات تمثیلی است؛ به این معنا که کاربرد این صفات در مورد خداوند و انسان مانند یکدیگر و در عین حال متفاوت از هم هستند.

تمثیل مورد نظر آکویناس نه تمثیل به معنای لغوی یا اصطلاحی است و نه تمثیل ادبی؛ بلکه تمثیل مورد نظر او به معنای سیر مشابه به مشابه است.

مشاهده کنند و در عالم دیگری به حقیقت امثال پی ببرند^۱ و درست به این جهت خداوند با زبان تمثیل با مخاطبان خویش سخن گفته است.

ملاصدرا زبان تمثیلی قرآن را درست مطابق با وضعیت اعراب صدر اسلام می‌داند. اعراب صدر اسلام حقایق را تنها از طریق تمثیلات دریافت می‌کردند؛ به این جهت خداوند و پیامبران برای فهم بهتر و دقیق‌تر مردم، به زبان تمثیل با ایشان سخن می‌گفتند.^۲ در نگاه ملاصدرا، تمثیل‌گرایی در جهان اسلام، طرفداران خاص خود را دارد که عرفا و متصوفه از برجسته‌ترین آنها هستند.^۳

۱. همان، ج ۴، ص ۱۷۵-۱۷۴. همو، مفاتیح الغیب؛ ص ۱۵۸-۱۵۹.

۲. ملاصدرا؛ تفسیر القرآن؛ ج ۷، ص ۳۸۰.

۳. افزون بر عرفا و متصوفه باطنیان نیز تمثیل‌گرایی شدید را در تمامی آیات قرآن باور دارند و مدعی آن هستند. اسماعیلیه به عنوان یکی از فرقه‌های شیعه، تمثیل‌گرایی را یک اصل مسلم انگاشته و آن را پایه و مبنای اصلی بحث تأویل و ظهر و بطن قرار داده‌اند.

در نگاه ایشان کل جهان آفرینش از قبیل مثل و ممتول است: جسم انسان مثل، نفس ممتول، دنیا مثل، آخرت ممتول، خورشید و ماه و ستارگان مثل و قوای باطنی یا نیروهای نهفته در آنها ممتول. بر اساس این اصل و قاعده کلی در نظام آفرینش، خداوند برای انتقال حقایق دین به مردم، آنها را در قالب مخلوقات در می‌آورد و انسان باید خویش را از چنگال این مخلوقات طبیعی رها کند و از این مثال‌ها به مشولات که همان حقایق دین است، راه یابد.

تصویر اسماعیلیه از مثل و ممتول در جهان آفرینش به آیات قرآن نیز سرایت کرد و آنها ادعا کردند بر اساس اصل کلی در جهان آفرینش، آیات قرآن نیز مثل است و برای این امثال ممتولانی وجود دارد.

مؤید شیرازی دانشمند برجسته عصر فاطمیان می‌گوید:

والذی قال فی الكتاب تعالی مثل ذلك تحته ممتول

اقتصد مما ممتوله دون المثل ذا ابر النحل وهذا العسل (هبة الله شیرازی؛ المجالس المؤیدیه؛ ص ۱۵). باطنیان برای اثبات اصل مثل و ممتول در قرآن دلایلی دارند که یکی از مهم‌ترین آنها آیات قرآن است؛ برای نمونه ابوحاتم رازی از آیات ذیل برای اثبات مثل و ممتول در قرآن بهره می‌گیرد:

«أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابياً و مما يوقدون عليه فی النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل فأما الزبد فيذهب جفاء و أما ما ينفع

الناس فيمكث فی الأرض كذلك يضرب الله الأمثال» (رعد: ۱۷).

علی 7 مثل‌های فهم قرآن خاص عالمان معرفی شده است.

امام علی 7 آیات قرآن را به چهار گروه تقسیم می‌کند و یک گروه از آیات را «تمثیلات» معرفی می‌نماید.^۱

امام صادق 7 نیز امثال قرآن را بسیار پرفایده و درخور تأمل و تدبر معرفی می‌کند.

بر پایه آیات یادشده، اصل تمثیل در قرآن مسلم انگاشته می‌شود و طرفداران وجود تمثیل در قرآن به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروه نخست: آنان که مدعی تمثیلی بودن زبان قرآن هستند و تمامی آیات قرآن را تمثیلی می‌شناسند. برای نمونه ملاصدرا تمامی قرآن را به زبان تمثیل می‌بیند و نسبت قرآن به حقایق را مانند نسبت جهان مادی به جهان دیگر می‌شناسد. به باور او چنان‌که نسبت عوالم این دنیا به عوالم آخرت از قبیل مثل و حقیقت است، نسبت آیات قرآن به حقایق آن نیز از قبیل مثل و حقیقت است و درست به این جهت، حقیقت آنچه در این جهان موجود است، در جهان دیگر وجود دارد.^۲

به باور ملاصدرا در مورد قرآن نیز وضع همین‌گونه است. چنان‌که روح در خواب حقایق را دریافت می‌کند و آن را در قالب مثالی درخور فهم در می‌آورد که نیازمند تعبیر خواب است، انسان‌های این جهان نیز نمی‌توانند حقایق را به صورت صریح و آشکار مشاهده کنند؛ بلکه باید موضوع را در قالب مثال

۱. نزل القرآن اربعة ارباع: ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن و امثال، وربع فرائض واحكام و لنا اهل البيت كرائم القرآن» (شیخ مفید؛ المسائل السرویه؛ ص ۸۰. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۹، ص ۱۷۶۹. محمد بن یعقوب کلینی؛ کافی؛ ج ۲، ص ۶۲۷. ابن مغزالی؛ مناقب علی بن ابی طالب 7؛ ص ۲۵۸).

۲. ملاصدرا؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲، ص ۱۴.



خداوند از آسمان آبی فرستاد و از هر دره و رودخانه‌ای به اندازه آنها سیلابی جاری شد، سپس سیل بر روی خود کفی حمل کرد و از آنچه در [کوره‌ها] برای به‌دست آوردن زیورات یا وسایل زندگی، آتش بر آن می‌افروزد نیز کف‌هایی مانند آن به وجود می‌آید - خداوند حق و باطل را چنین مثل می‌زند - اما کف‌ها به بیرون پرتاب می‌شوند؛ ولی آنچه به مردم سود می‌رساند، در زمین می‌ماند. خداوند این چنین مثال می‌زند».

«ولقد صرفنا للناس فی هذا القرآن من کلّ مثل فأبى أكثر الناس إلاّ كفوراً (اسراء: ۸۹): ما در این قرآن برای مردم از هر چیز نمونه‌ای آوردیم؛ اما بیشتر مردم جز انکار، ابا داشتند».

«ولقد صرفنا فی هذا القرآن للناس من کلّ مثل وکان الإنسان أكثر شیء جدلاً (کهف: ۵۴): و در این قرآن از هر گونه مثلی برای مردم بیان کرده‌ایم؛ ولی انسان بیش از هر چیز به مجادله می‌پردازد».

«إِنَّ اللَّهَ لَا یَسْتَحِبُّ أَنْ یضرب مثلاً ما بعوضه فما فوقها فأمّا الذین آمنوا فیلعلمون أنه الحقّ من ربّهم و أمّا الذین کفروا فیقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً یضلّ به کثیراً و یهدی به کثیراً و ما یضلّ به إلاّ الفاسقین (بقره: ۲۶): خداوند از اینکه به پشه و حتی کمتر از آن مثال بزند، شرم نمی‌کند؛ آنان که ایمان آورده‌اند، می‌دانند که آن، حقیقتی است از سوی پروردگارشان و اما آنهایی که راه کفر پیموده‌اند، می‌گویند: منظور خداوند از این مثل چه بوده است؟ آری، خدا جمع زیادی را با آن گمراه و گروه بسیاری را هدایت می‌کند؛ ولی تنها فاسقان را با آن گمراه می‌نماید».

«و تلك الأمثال نضربها للناس و ما یعقلها إلاّ العالمون (عنکبوت: ۴۳): اینها مثال‌هایی است که ما برای مردم می‌زنیم و جز دانایان آن را درک نمی‌کنند».

«و عادا و ثمودا و أصحاب الرّس و قرونأ بین ذلك کثیراً. و کلاّ ضربنا له الأمثال و کلاّ تترنا تتبیراً (فرقان: ۳۸-۳۹): قوم عاد و ثمود و اصحاب رس و اقوام بسیار دیگری که در این میان بودند، هلاک کردیم و برای هر یک از آنها مثال‌ها زدیم؛ همگی را نابود کردیم» (ابوحاتم رازی؛ اعلام النبوة؛ ص ۹۵ - ۹۷).

نویسنده دیگری می‌نویسد: «خداوند برای شما مثال‌هایی قرار داد که بر مَثولات دلالت دارد؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «و لقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کلّ مثل لعلهم یتذکرون» (زمر: ۲۷): خداوند مَثولات را پنهان کرد و امثال را راه شناخت مَثولات قرار داد تا به این وسیله شما را امتحان کند» (جعفر بن منصور یمن؛ سرائر و اسرار النطقاء؛ ج ۲، ص ۱۱۶).

ناصر خسرو داعی دیگر اسماعیلیه نیز شریعت را مثل و حقیقت را مَثول می‌خواند؛ در نتیجه ظاهر را در حال دگرگونی و تحول می‌بیند و باطن را در حال ثبات و نشان‌دهنده قدرت خداوند و در نتیجه نسخ آنها در امثال است، نه مَثولات (هانری کرین؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ص ۱۴. ابوحاتم رازی؛ اعلام النبوة؛ ص ۱۱۰).

مثل و مَثول در تمام کتاب‌های آسمانی و سخنان پیامبران الهی به کار رفته است. ابوحاتم رازی



در این باره می‌گوید: «سخنان انبیای الهی از قبیل امثال است؛ از همین رو الفاظ آنها با یکدیگر ناسازگار است؛ اما معانی آن سخنان یکی است. انبیا خود از مردم خواسته‌اند در معانی سخنان ایشان بحث شود تا مردم به عدالت و راستی ایشان پی ببرند (ابوحاتم رازی؛ اعلام النبوة؛ ص ۹۴). همو با بهره‌گیری از آیات انجیل، وجود امثال و مَثولات را در انجیل اثبات می‌کند (رک: همان، ص ۹۸-۱۰۳).

امثال در کتاب‌های آسمانی و از آن جمله قرآن، به‌ظاهر با یکدیگر ناسازگارند؛ اما حقایق آن امثال و معانی بلند آن هیچ‌گونه ناسازگاری را بر نمی‌تابد؛ زیرا امثال قرآنی مانند این مثال عرفی است که بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد: اگر از جمعی که به راستگویی، ورع، عقل و قدرت تمیز معروفاند، درباره آنچه آنها در خانه دیده‌اند، پرسش شود، یکی می‌گوید من ندیدم، مگر یک «نعجه»، را، دیگری می‌گوید من ندیدم، مگر «قاروره» ای و سومی می‌گوید من ندیدم، مگر یک «بیضه». اینجا هر یک از این افراد پاسخی می‌دهند و پاسخ آنها با یکدیگر ناسازگار است؛ اما در واقع همگی می‌خواهند بگویند در خانه زنی دیده‌اند. هر یک از این زن تعبیری دارد؛ یکی «نعجه»، دیگری «قاروره» و سومی «بیضه».

حال اگر شخص ناآگاهی پاسخ این افراد را بشنود، ایشان را به دروغگویی متهم می‌کند؛ در صورتی که تمام پاسخ‌ها از قبیل امثال است؛ چه اینکه به زن در قصه داوود نعجه (بز میش)، در سخن پیامبر ۹ قاروره (جام بلورین) و در شعر شاعر، بیضه (تخم مرغ) اطلاق شده است.

از جمله فوایدی که برای مثل و مَثول در نظام فکری اسماعیلیه آمده است، عبارت است از:

۱. پی‌ریزی بحث ظاهر و باطن و تأویل قرآن که مهم‌ترین شاخصه فکری اسماعیلیان است، بر پایه مبانی و معیارهای عقلی.

۲. زدودن آنچه گروهی ناسازگاری آیات قرآن با یکدیگر یا آیات قرآن با آیات کتاب مقدس می‌دانند. برای نمونه برخی ادعا می‌کنند میان آیه شریفه «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» (نساء: ۱۵۷) که بر عروج عیسی دلالت دارد، با آیات کتاب مقدس که در به‌صلیب کشیدن عیسی ظهور دارد، ناسازگاری است. این ادعای ناسازگاری با اعتقاد به مثل و مَثول به هیچ روی جای طرح ندارد؛ زیرا میان آیات قرآن و آیات کتاب مقدس که مثل است، ناسازگاری وجود دارد؛ اما میان مَثولات این دو ناسازگاری نیست. در قرآن که می‌خوانیم «و ما قتلوه...» منظور همان چیزی است که در آیه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ...» (بقره: ۱۵۴) آمده است (ابوحاتم رازی؛ اعلام النبوة؛ ص ۱۶۸).

اعتقاد به اصل و قاعده مثل و مَثول تأثیر عمیقی در نظام فکری اسماعیلیه و پالایش و باز یافت باورهای ایشان دارد؛ به‌گونه‌ای که گاه میان اندیشه‌های کلامی و فقهی ایشان با مسلمانان دیگر نقاط اشتراك بسیار کم‌رنگ می‌شود و تفاوت‌ها بسیار برجسته می‌گردد. این مهم صورت



به باور او تمثیل‌گرایی متصوفه و عرفا یک رویهٔ مقبول و گسترده در جهان اسلام است و تمثیلی خواندن نزول فیض وجود از سوی باری تعالی بر عالم دنیا و عالم آخرت و تعبیر آن به قدم‌های حضرت حق و تمثیلی خواندن دو صفت جمال و جلال الهی و فرشتگان عقل و نفس و تعبیر از آن به دو دست خداوند، تنها با همین الگو درخور بررسی و سنجش است.

تمثیل‌گرایی نه تنها در سخنان ملاصدرا بلکه در قرآن پژوهی علامه طباطبایی نیز امری مسلم شناخته شده و بر پایهٔ آن، آیات قرآن تفسیر می‌شود. به باور علامه طباطبایی تمثیل، تشبیه معقول به محسوس با هدف تفهیم مراد به مخاطب است. نویسندهٔ تفسیر المیزان قرآن را دارای دو وجود متفاوت می‌داند: وجود نخست ماورایی و لاهوتی که در لوح محفوظ وجود دارد و وجود دوم لفظی و ناسوتی که در اختیار بشر قرار داده شده است. در نظرگاه علامه، جایگاه بلند معارف قرآن و قالب‌ریزی آن در الفاظ بشری، بیانات لفظی قرآن را امثال نشان می‌دهد؛ چنان‌که در عرف بشری نیز معارف بلند و عمیق به منظور فهم و درک مخاطبان در قالب امثال قرار می‌گیرد: آیات قرآن در مقایسه با معارف الهی امثال شناخته می‌شود؛ چه اینکه فهم عموم مردم تنها برآمده از امور محسوس و مادی است و انتقال معارف عمیق و معانی بلند قرآن در قالبی

→

نمی‌پذیرد و نمود نمی‌یابد؛ مگر در سایهٔ قاعدهٔ مثل و مَثول و امکان قرائت‌های متفاوتی که بر اساس این اصل امکان‌پذیر می‌شود.

اسماعیلیان بر اساس اعتقاد به مثل و مَثول قدرت بازآفرینی خواهند داشت و از مرحلهٔ کشف معنا که ویژگی بارز تفسیر و هرمنوتیک رماتیک است، گذر می‌کنند و مانند هایدگر و گادامر، به بازآفرینی معنا برای آیات قرآن دست می‌یابند. در این مرحله آنان به دنبال کشف معنای واژگان و الفاظ آیات نمی‌روند؛ بلکه به ساختن معنا برای آیات می‌نشینند و باورها و اعتقادات و شریعت خویش را بروز می‌کنند و در این راستا هیچ مانعی بر سر راه خود نمی‌بینند.

جز امثال برای مردم درخور فهم و درک نیست؛ بنابراین خداوند معارف بلند قرآن را در قالب امثال قرار می‌دهد تا بشر مادی توان فهم و درک معارف قرآن و رسیدن به حقایق ممثل را داشته باشد.

اطلاق سخن علامه از اعتقاد ایشان به تمثیلی بودن زبان قرآن به صورت کلی حکایت دارد؛ ولی بستر این نظریه و طرح آن در بحث متشابهات قرآن می‌تواند نشانه یا قرینه‌ای باشد بر اینکه علامه طباطبایی تنها از تمثیلی بودن زبان قرآن در متشابهات یا همان معارف قرآن حمایت می‌کند و به تمثیلی بودن زبان قرآن در موضوعات دیگر مانند اخلاقیات، اجتماعیات، فقه و... معتقد نیست.

بر این اساس علامه مجموعهٔ درخور توجهی از آیات قرآن را تمثیلی می‌خواند. داستان سجده بر آدم، هیبوط آدم و حوا، عرضهٔ امانت الهی بر آسمان و زمین و... را تمثیل می‌خواند و با توجه به این واقعیت، آیات را تفسیر می‌کند؛ اما تأکید دارد که تمثیل‌ها واقعیت بیرونی ندارند؛ بلکه مراد ایشان این است که تمثیل‌ها حقایق معقول و ماورایی را به شکل محسوس برای مخاطبان آشکار می‌کنند.

افزون بر اندیشمندان یادشده، برخی دیگر از مفسران نیز سخن از تمثیلی بودن برخی آیات قرآن می‌گویند. برای نمونه، تفسیرنویسانی چون طبرسی، لاهیجی، بیضاوی، طبری و زمخشری آیهٔ شریفهٔ ذیل را به زبان تمثیل دانسته، اشاره به پیروی بی‌چون و چرای آسمان و زمین از فرمان الهی در ظرف تکوین و دفتر هستی می‌بینند. در نگاه این گروه، مخاطب قرار دادن آسمان و زمین پیش از آفرینش آنها، فقدان فهم و شعور آسمان و زمین و از همه مهم‌تر پاسخ آسمان و زمین در قالب جمع ذوی‌العقول، از تمثیلی بودن زبان آیهٔ شریفه حکایت دارد: «ثُمَّ

اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^۱.

تمثیل‌گرایی نه تنها در آیات معارف و برخی از آیات آفرینش، بلکه در قصص قرآن نیز طرفداران پرشماری دارد؛ برای نمونه احمد خلف‌الله حوادث قصص قرآن را بیرون از واقعیت می‌داند و شخصیت‌های این‌گونه قصه‌ها را فرضی می‌بیند. احمد خلف‌الله قصص قرآن را به تاریخی، تمثیلی و افسانه‌ای تقسیم می‌کند. به باور خلف‌الله قصه تمثیلی، قصه‌ای است که حوادث آن واقعی نیست و در عالم خارج رخ نداده و شخصیت‌های آن فرضی است.

نمونه دوم: بسیاری از مفسران، آیات داستان آفرینش را نمادین و شخصیت‌های اصلی داستان مانند آدم، حوا و شیطان را واقعی می‌دانند و گروهی حکم به تمثیلی بودن اصل داستان دیگر می‌کنند و شخصیت‌های داستان را غیرواقعی می‌دانند و دسته سوم، هم اصل داستان و هم شخصیت‌های داستان را غیرواقعی می‌دانند. برای نمونه رشید رضا تمامی آیات داستان آفرینش را تمثیل و اشاره به ماورای خود می‌داند و سجده فرشتگان را نه یک رخداد، بلکه مسخر بودن روح برای آدمی از سوی خدا می‌شناسد.

علامه طباطبایی نیز مانند رشید رضا از تمثیلی بودن آیات سخن می‌گوید. به باور علامه، سکونت آدم در بهشت، خوردن میوه ممنوعه و فرود آدم به زمین، تمثیلی است که با هدف نشان‌دادن جایگاه بلند و شایسته انسان، پیش از نزول به زمین صورت گرفته است؛^۲ چنان‌که سجده بر آدم تمثیلی برای سجده فرشتگان بر تمام بشر است و آدم نایب انسان‌هاست، نه آنکه سجده بر

۱. فصلت: ۱۱.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱، ص ۱۳۲.

خود آدم ابوالبشر باشد.^۱

زمخشری یکی دیگر از طرفداران نمادگرایی به معنای عام است. او در تفسیر واژه «الاسماء» در آیه شریفه ذیل، نظریه اشتراک معنوی و لفظی را بر نمی‌تابد و واژه یادشده را تمثیل می‌خواند: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۲.

تمثیل‌گرایان افزون بر آیات یادشده، آیات دیگری را نیز تمثیلی می‌دانند که یکی از آنها آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^۳ است.

گروه دوم: آنان که زبان قرآن را تمثیلی نمی‌دانند و به شدت با آن مخالفت می‌کنند و تنها مدعی وجود برخی تمثیلات در قرآن هستند. این گروه با وجود اتفاق بر اصل وجود تمثیل در قرآن، در شمار تمثیلات قرآن به شدت با یکدیگر اختلاف دارند. برخی آیات تمثیلی را تا ۲۴۵ مورد برشمرده، برخی از ۱۳۰ آیه تمثیلی سخن گفته و بعضی تمثیلات قرآن را در حدود ۵۰ آیه دانسته‌اند.

وجود تمثیل در قرآن از سوی برخی مورد تردید جدی قرار گرفته و گفته شده که شأن و مقام خداوند بالاتر از آن است که از تمثیل بهره گیرد؛ چنان‌که از حسن و قتاده روایت شده که وقتی خداوند از ذبات و عنکبوت سخن گفت و برای مشرکان از زبان تمثیل سود برد، یهودیان خندیدند و گفتند این زبان خداوند نیست.^۴

۱. همان، ج ۸، ص ۲۰.

۲. بقره: ۳۱.

۳. فصلت: ۱۱.

۴. وهبه زحیلی؛ التفسیر الوسیط؛ ج ۱، ص ۱۹.

عقلیه محض می‌داند. در این‌گونه موارد است برای فهم بهتر کلام از تمثیل استفاده شود.^۱

فیض کاشانی کاربرد تمثیل را در مواردی می‌داند که با زبان غیر تمثیل نمی‌توان مطلب را به مخاطب منتقل کرد.^۲ مغنیه نیز تمثیل را بهترین وسیله برای فهم پذیر کردن معانی دشوار معرفی می‌کند.^۳

ملاصدرا هدف تمثیل را شفاف‌سازی معقولات و زدایش تیرگی از ساحت حقایق و عرضه حقایق در قالب محسوسات می‌داند: «هدف تمثیل آشکارسازی و وضوح بخشی به مطلب و تواناساختن مخاطب به درک حقایق هستی و جهان است».

او تمثیلات فلسفی را در راستای سهولت فهم، برای عقول ضعیف و ناتوان از درک روح و حقیقت معنا و هدف از تمثیل‌گرایی در قرآن و روایات را آگاهی بخشی به نفوس ناتوان از درک اوضاع جهان آخرت می‌داند و در تفسیر آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا»^۴ زبان تمثیل را برای فهم ضروری می‌داند و برای اثبات مدعای خویش می‌نویسد: «درک و فهم حقیقت و روح معنا توسط عقل، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که قوه عقل در جوار خود، قوه وهم را در اختیار داشته باشد و قوه وهم در صورتی در جوار قوه عقل قرار می‌گیرد که از زبان تمثیل برای انتقال معنا سود برده شود».^۵

بر این اساس ملاصدرا زبان تمثیل را یک ضرورت، بلکه تنها طریقه

هدف تمثیلات قرآن

فخر رازی اثرگذاری زبان تمثیل را بسیار بیشتر از زبان واقعیت می‌داند و بر این باور است که تشبیه پنهان به آشکار و غایب به حاضر، مخاطب را به درک بهتری از واقعیت رهنمون می‌کند.^۱ نسفی نیز تمثیلات را در آشکارسازی پنهان‌شده‌های از معانی و برداشتن پرده‌ها از روی حقایق بسیار تأثیرگذار معرفی می‌کند.^۲ تعالی نیز تأثیرگذاری تمثیل را بسیار بیشتر از حقیقت‌گویی می‌بیند و بر این باور است که غرض از تمثیل، تشبیه خفی به جلی برای درک و فهم بهتر از حقیقت است.^۳ آلوسی نیز می‌گوید گاه معانی از سنخ معقولات صرف هستند و در این موارد وهم با عقل ناسازگاری می‌کند و مانع رسیدن به معانی می‌شود. در این‌گونه موارد از تمثیل برای رساندن مخاطب به معنا سود برده می‌شود.^۴ طنطاوی نیز می‌گوید تمثیل برای آشکارسازی معنا و تقریب معنای معقول به محسوس است.^۵

چنان‌که مرحوم طبرسی نیز هدف تمثیل را رساندن مخاطب به غرض می‌شناسد.^۶ فخر رازی نیز اثرگذاری تمثیل را در فهم، تذکیر و تصویر، بیشتر از حقیقت‌گویی می‌داند؛ اما کلام ایشان نشان از آن دارد که تمثیل را تنها در معانی

۱. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۲، ص ۷۲.

۲. عبدالله بن احمد نسفی؛ مدارک التنزیل و حقایق التأویل؛ ج ۱، ص ۲۱.

۳. تعالی؛ جواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۱۹۱.

۴. محمود آلوسی؛ تفسیر آلوسی؛ ج ۱، ص ۱۶۳.

۵. محمد طنطاوی؛ التفسیر الوسیط للقرآن الکریم؛ ج ۱، ص ۶۳.

۶. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۶، ص ۷۵.

۱. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۱۹، ص ۱۲۰-۱۲۱.

۲. فیض کاشانی؛ التفسیر الصافی؛ ج ۱، ص ۳۳.

۳. محمدجواد مغنیه؛ تفسیر الکاشف؛ ج ۴، ص ۳۹۵.

۴. بقره: ۲۶.

۵. ملاصدرا؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۳ و ج ۳، ص ۱۲۰.

سخن گفتن از خدا، امور غیر مادی و اخروی می‌شناسد و از این‌رو زبان قصه‌داوود و ورود فرشتگان بر او را تمثیلی می‌خواند و کذب این داستان را از آن جهت که تمثیلات در شمار اخباریات قرار نمی‌گیرد، انکار می‌کند: «و تقدیر الملکین تمثیلٌ و تصویریٌ للقصه لاخبارٌ بمضمون الکلام لیلزم الکذب». ملاصدرا زبان قرآن را تمثیلات و حقایق تمثیلات را نزد خداوند می‌داند. او آیات ذیل را از امثال قرآن می‌خواند که حقایق غیر مادی را به صورت مثال‌های جسمانی برای مردم بیان می‌کنند:^۱

«يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ».^۲

«الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ».^۳

«أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ».^۴

قلمرو تمثیلات

برخی تمثیل را در تمامی آیات قرآن جاری می‌دانند و میان امور عقلی و غیر عقلی و حسی و غیر حسی و... هیچ تفاوتی نمی‌گذارند و شماری دیگر تمثیل را تنها در بخشی از آیات قرآن مانند امور عقلیه جاری می‌دانند؛ برای نمونه فخر رازی مفسر برجسته اهل سنت، تمثیل را در معانی عقلیه محض جاری می‌داند.^۵

اما به نظر می‌رسد نمی‌توان تمثیلات قرآن را در قلمرو خاصی قرار داد؛

۱. همان، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲. فتح: ۱۰.

۳. علق: ۴.

۴. مجادله: ۲۲.

۵. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۱۹، ص ۱۲۰-۱۲۱.

برای نمونه در آیات ذیل تمثیل امور عقلایی محض صورت نگرفته است:

«مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدُوا نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ»^۱ مثل آنان همچون مثل کسانی است که آتشی افروختند و چون پیرامون آنان را روشنایی داد، خدا نورشان را برد و در میان تاریکی‌هایی که نمی‌بینند، رهایشان کرد».

«مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْإِنَّمَاءِ إِذْ أَخْبَرُوا أَنَّهُمْ سَاءَ مَا كَسَبُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهِ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»^۲ مثل کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مکلف شدند]، آن‌گاه آن را به کار ن بستند، همچون مثل خری است که کتاب‌هایی را بر پشت می‌کشد؛ [و] چه زشت است وصف آن قومی که آیات خدا را دروغ پنداشتند و خدا مردم ستمگر را راه نمی‌نماید».

«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ»^۳ یا ندیدی خدا چگونه مثل زده: سخنی پاک که مانند درختی پاک است که ریشه‌اش استوار و شاخه‌اش در آسمان است».

«وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ»^۴ و مثل سخنی ناپاک چون درختی ناپاک است که از روی زمین کنده شده و قراری ندارد».

«وَ قَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ»^۵ و گفتند:

۱. بقره: ۱۷.

۲. جمعه: ۵.

۳. ابراهیم: ۲۴.

۴. ابراهیم: ۲۶.

۵. بقره: ۸۸.

دل‌های ما در غلاف است [نه، چنین نیست]؛ بلکه خدا به سزای کفرشان، لعنتشان کرده است. پس آنان که ایمان می‌آورند، چه اندک شماره‌اند».

آیات یادشده و دیگر آیات تمثیلی قرآن، نشان از آن دارد که قلمرو تمثیل محدود نیست و تنها در امور عقلیه جاری نیست؛ بلکه در تمامی آیات قرآن، تمثیل جاری می‌شود؛ اعم از آنکه از امور عقلایی یا غیرعقلایی باشد.

در مورد برخی از آیات، میان مفسران اختلاف وجود دارد: برخی مدعی تمثیل هستند و شماری مدعی استعاره؛ برای نمونه در آیه شریفه ذیل دو نظریه وجود دارد: برخی آیه شریفه را استعاره می‌شمارند و دلیل باور خویش را بلاغت تمام و کمال «قَدَمَ» می‌دانند و شماری دیگر استعاره بودن آیه شریفه را تاب نمی‌آورند و از تمثیلی بودن آیه شریفه دفاع می‌کنند.^۱

«وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ»^۲ و به کسانی که ایمان آورده‌اند، مژده بده که برای آنان نزد پروردگارشان سابقه نیک است».

اما گروهی مانند سکاکی، تنها برخی از انواع تمثیل را استعاره می‌دانند و از اطلاق تمثیل بر هر شکل استعاره ابا دارند.^۳ شماری دیگر مانند زمخشری تمثیل و تخییل را از جهت معنایی برابر می‌دانند به این جهت آیه شریفه ذیل را تمثیل و تخییل می‌خواند:

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»^۴ و

۱. شریف رضی؛ تلخیص البیان فی مجازات القرآن؛ ص ۱۵۳.

۲. یونس؛ ۲.

۳. شریف جرجانی؛ الحاشیه علی الکشاف؛ ۱۵۵.

۴. اعراف؛ ۱۷۲.

هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه گرفت که آیا پروردگار شما نیستم، گفتند چرا، گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگوئید ما از این [امر] غافل بودیم».

در برابر زمخشری، احمد بن محمد اسکندری مالکی، تمثیل را متفاوت دیده، وقوع تمثیل را در قرآن، روا و مورد تأیید شرع دانسته، اما رخداد تخییل در قرآن را به هیچ روی بر نمی‌تابد.^۱ چنان‌که همو - ناسازگار با نظریات دیگران - تمثیل را از جهت معنایی برابر با استعاره نمی‌شناسد و از تمثیل یا استعاره بودن آیه شریفه «وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ»^۲ نتایج متفاوتی می‌گیرد: «والفرق بین التمثیل والاستعارة أنه علی التمثیل یکون الذی سبق إلی فهم داود 7 أن التحاکم علی ظاهره وهو التخاصم فی النعاج التي هی البهائم، ثم انتقل بواسطة التنبية إلی فهم أنه تمثیل لحاله، وعلی الاستعارة یکون فهم عنهما التحاکم فی النساء المعبر عنهن بالنعاج کنایة، ثم استشعر أنه هو المراد بذلك».

ملافتح‌الله کاشانی نیز استعاره را متفاوت از تمثیل می‌بیند،^۳ همچنین آیت‌الله بروجردی نیز از تفاوت استعاره و تمثیل سخن می‌گوید^۴ و بیضاوی نیز در تفسیر خویش میان استعاره و تمثیل تفاوت می‌بیند.^۵

فهم‌پذیری تمثیلات قرآن

ملاصدرا مخاطبان قرآن را به دو گروه تقسیم می‌کند: یک گروه کسانی که

۱. احمد بن محمد اسکندری مالکی؛ الانصاف فیما تضمنه الکشاف؛ ج ۲، ص ۱۳۲.

۲. ص: ۲۱.

۳. ملافتح‌الله کاشانی؛ زیادة التفاسیر؛ ج ۱، ص ۳۰۸.

۴. حسین بروجردی؛ تفسیر الصراط المستقیم؛ ج ۴، ص ۳۴۷.

۵. بیضاوی؛ تفسیر بیضاوی؛ ج ۱، ص ۱۹۵.

آیات خود را برای مردمی که می‌اندیشند، به تفصیل بیان می‌کنیم». افزون بر این هدف تمثیلات که آشکارکردن معانی پنهانی است، تنها در صورتی برآورده می‌شود که تمثیلات درخور فهم باشند که در غیراین صورت هدف تمثیل تحقق نخواهد یافت. طبرسی در مورد تمثیل می‌گوید: تمثیل چیزی است که معانی خفیه را آشکار می‌کند.^۱ ملافتح‌الله کاشانی نیز می‌نویسد: تمثیل معانی را آشکار می‌کند و توضیح می‌دهد؛ چه اینکه تمثیل به مانند تصویر و شکل معانی است^۲ و با تصویر و شکل می‌توان به معانی رسید.

انواع تمثیل

تمثیل را به سه گروه تمثیل قصه‌ای، تمثیل طبیعی و تمثیل رمزی تقسیم کرده‌اند. در تمثیل قصه‌ای که در قرآن فراوان یافت می‌شود، داستان اقوام پیشین با هدف عبرت آموزی برای مخاطبان قرآن گزارش می‌شود و نوعی تشبیه میان مخاطبان و گذشتگان وجود دارد؛ مانند «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةً نُوْحٍ وَ امْرَأةً لُوْطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِنَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَ قِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِيْنَ»^۳ خدا برای کسانی که کفر ورزیده‌اند، زن نوح و زن لوط را مثل آورده [که] هر دو در نکاح دو بنده از بندگان شایسته ما بودند و به آنها خیانت کردند و کاری از دست [شوهران] آنها در برابر خدا ساخته نبود و گفته شد: با داخل شوندگان داخل آتش شوید». در تمثیل طبیعی، آنچه محسوس نیست - برای درک بهتر مخاطب - به

صاحب بصیرت و فهم هستند و بر عبور از محسوسات و لایه‌های گوناگون مادیات و رساندن خویش به حقایق توانا هستند و دسته دوم آنان که اهل بصیرت نیستند و توان درک حقایق تمثیلات را در این دنیا ندارند.^۱ در نگاه ملاصدرا دسته نخست می‌توانند با تفسیر تمثیلات به حقایق دست یابند؛ اما دسته دوم تنها پس از مرگ به حقایق تمثیلات پی خواهند برد.

علامه طباطبایی نیز مردم را به دو گروه اهل دانش و غیراهل دانش تقسیم می‌کند و تنها اهل دانش را که در حقایق امور اندیشند و بر ظواهر بسنده نمی‌کنند، بر فهم تمثیلات توانا معرفی می‌کند.^۲

بنابراین فهم‌پذیر خواندن تمثیلات و استناد به کلمه «للناس» از سوی علامه به معنای فهم‌پذیری تمثیلات برای تمامی مردم نخواهد بود؛ بلکه مراد ایشان فهم‌پذیری تمثیلات برای اهل دانش است.

فیض کاشانی نیز تمثیل را کاشف و توضیح‌دهنده معانی می‌خواند؛ اما با استناد به آیه شریفه ذیل فهم تمثیلات قرآن را تنها برای اهل اندیشه می‌داند:^۳

«ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نَفْضِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُعْقِلُونَ»^۴ [خداوند] برای شما از خودتان مثلی زده است: آیا در آنچه به شما روزی داده‌ایم، شریکانی از بردگانتان دارید که در آن [مال با هم] مساوی باشید و همان‌طور که شما از یکدیگر بیم دارید، از آنها بیم داشته باشید؟ این چنین

۱. ملاصدرا؛ اسرار الآیات؛ ص ۳۲۱.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۶، ص ۱۳۲.

۳. فیض کاشانی؛ تفسیر الاصفی؛ ج ۲، ص ۹۵۸.

۴. روم؛ ۲۸.

۱. فضل بن حسن طبرسی؛ جوامع الجامع؛ ج ۳، ص ۱۱.

۲. ملافتح‌الله کاشانی؛ زبدة التفاسیر؛ ج ۴، ص ۲۶۴.

۳. تحریم؛ ۱۰.

انگاشته، برخی آیات را به اتفاق تمثیلی می‌داند در تمثیلی بودن شمار دیگری از آیات با یکدیگر اختلاف دارند. از این دو نظریه دیدگاهی که تمامی آیات قرآن را تمثیلی می‌خواند و تنها افراد خاصی را بر فهم قرآن توانا معرفی می‌کند، از چندین جهت محل تأمل و تردید قرار می‌گیرد که عمده آنها همان دلایل فهم‌پذیری قرآن است؛ اما باید توجه داشت که مدافعان تمثیل‌گرایی قرآن منکر فهم‌پذیری آیات نیستند. آنان تمامی آیات قرآن را فهم‌پذیر می‌دانند؛ اما مصداق فهمی آیات یا رسیدن به حقایق تمثیلات را در توان همگان نمی‌بینند. برای نمونه ملاصدرا به صراحت درک حقایق تمثیلات را از توان مردم عادی بیرون می‌بیند و تنها عالمان را بر شناخت حقایق توانا معرفی می‌کند و علامه طباطبایی نیز که در موردی به صورت کلی، آیات قرآن را تمثیل معرفی می‌کند، اختلاف مفسران و قرآن‌پژوهان را در مصداق آیات می‌بیند، نه در مفاهیم آیات؛ چه اینکه به باور او تمامی آیات قرآن فهم‌پذیرند و حتی در آیات وحی، یک آیه وجود ندارد که به فهم نیاید.

مبنا بودن یا نبودن نمادگرایی عام برای تفسیر قرآن به قرآن

نمادگرایی عام از آن جهت که مصداق گوناگونی یافته است و مبنا بودن یا نبودن با توجه به مصداق مختلف، شکل‌های گوناگونی یابد؛ بنابراین ناگزیر از بحث در مورد هر یک از مصداق به صورت مستقل هستیم.

مبنا بودن یا نبودن تمثیل‌گرایی

تمثیل‌گرایی در قرآن اگر به شکل کلی باشد و تمامی آیات قرآن را در بر بگیرد، در این صورت اعتقادداشتن به تمثیل در قرآن مبنای تفسیر قرآن به قرآن

محسوس تشبیه می‌شود؛ مانند: «وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَ تَشْبِيهًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَظُلٌّ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»^۱ و مثل [صدقات] کسانی که اموال خویش را برای طلب خشنودی خدا و استواری روحشان انفاق می‌کنند، همچون مَثَلِ باغی است که بر فراز پشته‌ای قرار دارد [که اگر] رگباری بر آن برسد، دوچندان محصول برآورد و اگر رگباری نیز بر آن نرسد، باران ریزی [برای آن بس است] و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، بیناست».

این نوع از تمثیل در نگاه اندیشمندان مسلمان بسیار گسترده است و به باور برخی، بهره‌گیری از زبان تمثیل در بحث خداشناسی، معادشناسی و امور غیرمحسوس دیگر برای فهم بهتر آیات قرآن از ضروریات است.

در تمثیل رمزی، شخصیت‌های قصه، حیوانات هستند. در رخداد این شکل از تمثیل در قرآن، اختلاف وجود دارد؛ برخی وجود این گونه از تمثیل را در قرآن به هیچ روی نمی‌پذیرند و به شدت با نظریه دیگران مخالفت می‌کنند و گروهی دیگر وجود تمثیل در آیات را باور دارند و داستان آدم و شیطان، قصه سلیمان و... را از مصداق تمثیل رمزی می‌شناسند.

سنجش و ارزیابی تمثیل‌گرایی در قرآن

چنان‌که گفته شد، دو نظریه اصلی در مورد تمثیلات قرآن وجود دارد: نظریه نخست تمامی آیات قرآن را تمثیلی می‌شناسد و تنها عالمان را بر فهم تمثیلات توانا معرفی می‌کند. نظریه دوم اصل وجود تمثیلات در قرآن را مسلم

خواهد بود؛ چه اینکه تفسیر، کشف مراد است و مراد در آیاتی که تماماً تمثیلی هستند، به هیچ روی وجود ندارد؛ بلکه مراد در منابع دیگر مثلاً روایات آمده است. برای نمونه اگر بخواهیم آیه شریفه «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۱ را به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۲ به شیوه قرآن به قرآن تفسیر کنیم، از آن جهت که آیه نخست مثل است و آیه دوم نیز مثل است، امکان رسیدن به مَثُولِ دو آیه وجود ندارد و اگر بخواهیم از آیات دیگر قرآن برای تفسیر دو آیه یادشده بهره بگیریم، با توجه به اینکه آیات دیگر قرآن نیز مثل است، بنابراین به هیچ روی نمی‌توان به شیوه تفسیر قرآن به قرآن به مَثُولِ آیات دست یافت؛ بلکه ناگزیر از بهره‌گیری از روایات برای رسیدن به مَثُولات قرآن هستیم و در این صورت تفسیر قرآن به قرآن، نه تنها روش درست تفسیری خواهد بود و نه یکی از روش‌های معتبر تفسیر قرآن. بر این اساس ملاصدرا بر تفسیر قفال از عرش، کرسی، علم و قدرت خدا به شدت خرده می‌گیرد و آن را بی‌مبنا، بی‌قاعده و دل‌خواهی می‌خواند.^۳

اما اگر تمثیل‌گرایی در قرآن به شکل کلی آن پذیرفته نشود و تنها بخشی از آیات قرآن را تمثیلی بدانیم، در این صورت نیز با مشکل روبرو خواهیم شد؛^۴ چه اینکه اولاً مفسران در تعداد و تعیین امثال قرآن با یکدیگر اختلاف دارند و در این

۱. فتح: ۲.

۲. شوری: ۱۱.

۳. ملاصدرا؛ مفاتیح الغیب؛ ص ۱۲۶-۱۲۸. همو، رساله متشابهات القرآن؛ ص ۲۶۴-۲۶۶.

۴. امثال قرآن را به سه گروه مصرحه، کامنه و مرسله تقسیم می‌کنند. دسته نخست مثال‌هایی‌اند که صریح در مثال هستند و از کلمه مثل نیز سود برده شده است. دسته دوم امثالی هستند که تصریح به مثل در آنها صورت نگرفته است؛ اما به مثل‌های مورد استفاده مردم اشاره دارند و گروه سوم مثل‌هایی‌اند که به مثل تصریح ندارد و به امثال مردم نیز اشاره ندارد؛ بلکه بیشتر مثل‌گونه هستند و عرف مردم آنها را مانند مثل می‌شناسند. از این سه گروه، بیشتر دسته سوم مشکل ایجاد می‌کند و سبب دودستگی و چنددستگی میان مفسران و قرآن‌پژوهان می‌گردد.

صورت اگر بخواهیم تفسیر قرآن به قرآن داشته باشیم، احتمال می‌دهیم آیه مفسر تمثیل باشد یا اینکه آیه مفسر تمثیل باشد و اگر هر دو یا چند آیه تمثیلی نباشند و تنها در یک آیه احتمال تمثیل بدهیم، در این صورت اگر بتوان به کمک آیات دیگر به مَثُولِ آیه دست یافت، در این صورت تمثیلی نبودن آیات از مبانی تفسیر قرآن به قرآن نخواهد بود؛ اما اگر از طریق آیات نتوان به مَثُولِ آیه رسید و ناگزیر از استفاده از روایات هستیم، در این صورت تمثیلی نبودن قرآن از مبانی تفسیر قرآن به قرآن شناخته خواهد شد. ثانیاً چنان‌که شماری از مفسران قرآن می‌گویند، رسیدن به حقایق امثال تنها برای اهل دانش امکان‌پذیر است؛ آنان که در پی حقایق می‌روند و به ظاهر بسنده نمی‌کنند. این‌گونه جملات که در کلام علامه طباطبایی به روشنی بیان شده، نشان از آن دارد که ظواهر تمثیلات قرآن معتبر نیست و نمی‌توان به اعتماد آنها تفسیر قرآن به قرآن داشت. به بیان دیگر تفسیر قرآن به قرآن بر اعتبار ظواهر استوار شده و باید با توجه به اعتبار ظواهر، از آیات، تفسیر قرآن به قرآن داشت.

افزون بر این در تمامی تمثیلات، ظاهر مراد نیست و مفسر باید خویشتن را از قید ظواهر برهاند؛ بنابراین وقتی تمامی آیات قرآن تمثیلات باشند، در این صورت ظواهر قرآن مراد نخواهد بود و در نتیجه نمی‌توان به ظواهر برای رسیدن به واقعیات استناد کرد؛ چه اینکه ظاهری که مستند مفسر قرار می‌گیرد، از آن جهت که خود تمثیل است، درخور استناد نیست و در نتیجه نمی‌توان تفسیر قرآن به قرآن داشت. به این جهت گاه مفسران قرآن در تفسیر آیات با یکدیگر اختلاف دارند. برای نمونه در تفسیر آیه شریفه ذیل دو نظریه وجود دارد:

۱. بسیاری از تفسیرگران، ظاهر آیه شریفه را مراد می‌دانند و برای اثبات

مدعای خویش از آیات و روایات سود می‌برند.

گفتنی است که اگر کسی مدعی باشد در تمثیل خفی مانند تمثیل جلی، ظواهر مراد خداوند است؛ اما مراد، نهایی نیست، در این صورت تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر خواهد بود؛ چه اینکه می‌توان در هر دو صورت (تمثیل‌گرایی عام و تمثیل‌گرایی خاص) از آیاتی که مثل هستند یا مثل نیستند، در تفسیر آیاتی که مثل شناخته می‌شوند، بهره گرفت؛ زیرا در این صورت ظواهر مثل‌ها، مراد خداوند خواهند بود؛ هر چند مراد نهایی خداوند را نشان نمی‌دهند. نتیجه آنکه نفی تمثیل‌گرایی به شکل عام آن، مبنای تفسیر قرآن به قرآن است؛ اما نفی تمثیل‌گرایی به شکل خاص، مورد اختلاف است. اگر بتوان به روش تفسیر قرآن به قرآن، به ممتول آیه یا آیات رسید، در این صورت نفی تمثیل‌گرایی مبنای تفسیر قرآن به قرآن نخواهد بود؛ اما اگر رسیدن به ممتول آیات تنها از طریق روایات باشد و دستیابی به ممتول از طریق آیات امکان‌پذیر نباشد، در این صورت، نفی تمثیل‌گرایی از مبانی تفسیر قرآن به قرآن خواهد بود.

مجاز‌گرایی

یکی دیگر از مصادیق نمادگرایی عام در قرآن، مجاز‌گویی است. فهم مجاز‌گرایی به تعریف حقیقت و مجاز پیونده خورده و بدون درک معنای حقیقت و مجاز، درک و فهم مجاز‌گرایی ناممکن است؛ بنابراین شایسته است نخست نگاهی خیلی مختصر به تعریف حقیقت و مجاز داشته باشیم و آن‌گاه مجاز‌گرایی را به بحث و بررسی گیریم.

تعریف حقیقت و مجاز

دلالت لفظ بر معنا به دو صورت مختلف صورت می‌گیرد: صورت نخست

۲. گروهی سخن از تمثیلی بودن آیه دارند و ظاهر آیه را مراد نمی‌دانند و برای اثبات تمثیلی بودن آیه از آیات دیگر سود می‌برند:^۱

«وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَ مَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ»^۲ و هیچ پیامبری را نسزد که خیانت ورزد و هرکس خیانت ورزد، روز قیامت با آنچه در آن خیانت کرده، بیاید؛ آن‌گاه به هرکس [پاداش] آنچه کسب کرده، به تمامی داده می‌شود و بر آنان ستم نرود».

در برخی دیگر از آیات نیز اختلاف نظریه تفسیری به اختلاف در تمثیلی بودن آیه می‌انجامد؛ برای نمونه در تفسیر آیه شریفه ذیل، کسی که میقات اول را اثبات کرده است، آیه را بر معنای ظاهری حمل می‌کند و کسی که انکار میثاق اول می‌کند، آیه را از تمثیلات قرآن می‌خواند.^۳ چنان‌که در تفسیر آیه شریفه ذیل نیز اختلاف وجود دارد و برخی آن را تمثیلی می‌دانند و شماری دیگر آیه را بر معنای حقیقی حمل می‌کنند و شیئیت معدوم را نتیجه می‌گیرند:^۴

«وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»^۵ و هیچ چیز نیست؛ مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم».

۱. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۹، ص ۷۳. فخررازی از میان دو نظریه یادشده، نظریه نخست را می‌پذیرد و نادرستی نظریه دوم را از آن جهت می‌داند که اصل معتبر در علم قرآن را حمل لفظ بر حقیقت می‌داند؛ مگر آنکه دلیل معتبری بر عدم جواز حمل وجود داشته باشد و از آن جهت که در مورد آیه شریفه، دلیل معتبری بر عدم جواز حمل بر معنای حقیقی وجود ندارد، بنابراین آیه شریفه تمثیل نخواهد بود.

۲. آل عمران: ۱۶۱.

۳. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۱۵، ص ۵۲.

۴. همان، ج ۱۹، ص ۱۵۷.

۵. حجر: ۲۱.

معنای اصطلاحی مجاز را. پس از او نویسندگان دیگری به بحث در مورد مجاز اصطلاحی پرداختند؛ برای نمونه جاحظ در نیمه اول سده سوم، مجاز اصطلاحی را بحث و بررسی کرد و پس از او ابن قتیبه (۲۷۶ق) که به شدت متأثر از جاحظ و آثار او بود، بر مجاز اصطلاحی تمرکز کرد و قلمرو مجاز را بسیار گسترش داد و استعاره، تمثیل، تقدم، تأخیر، حذف، تکرار، اظهار و... را از مصادیق مجاز خواند.^۱ زمخشری در اساس البلاغه و کشاف و سیدرضی در کتاب البیان فی مجازات القرآن و مجازات النبویه از دیگر اندیشمندی هستند که مجاز در قرآن را بحث و بررسی کرده‌اند.

اختلاف نگاه‌ها در حقیقت و مجاز

نظریات گوناگون در بحث حقیقت و مجاز وجود دارد. برخی مانند ابن تیمیه با نقد اصل تقسیم‌بندی کلمات به حقیقت و مجاز به صورت کلی، مجاز را در لفظ و قرآن و روایات منکر شده و هیچ مجالی برای بحث کاربرد مجاز - نه در لغت و نه در قرآن و روایات - باقی نگذاشته‌اند و شماری دیگر که تقسیم‌بندی به حقیقت و مجاز را باور دارند، در کاربرد حقیقت و مجاز در قرآن با یکدیگر اختلاف دارند. برخی به صورت کلی، وجود مجاز در قرآن را باور ندارند و به هر شکلی در نقد کاربرد مجاز در قرآن می‌کوشند. شماری دیگر به صورت کلی، منکر وجود مجاز در قرآن می‌شوند و مجاز‌گویی در قرآن را به هیچ روی بر نمی‌تابند.^۲

دلالت لفظ بر معنا به گونه حقیقی است و صورت دوم دلالت لفظ بر معنا به گونه مجازی. در دلالت حقیقی، مراد گوینده یا نویسنده همان معنای موضوع‌له کلمه است و در دلالت مجازی، مراد صاحب سخن نه معنای موضوع‌له، بلکه معنایی است که در ورای معنای موضوع‌له قرار دارد؛ به بیان دیگر چنان‌که بسیاری از اندیشمندان مسلمان می‌گویند، استعمال لفظ در معنای موضوع‌له «حقیقت» و استعمال لفظ در غیر ماوضع‌له «مجاز» خوانده می‌شود.^۱

پیشینه حقیقت و مجاز

مجاز‌گویی در اسلام پیشینه‌ای بلند دارد و گویندگان و نویسندگان بسیاری از مجاز بهره برده، بلاغت کلام را و امدار کاربرد مجاز در کلام می‌دانند؛ هر چند برخی به صورت کلی منکر وجود مجاز در لغت عربی بوده، به تبع آن وجود مجاز در قرآن و روایات را بر نمی‌تابند.

ابن تیمیه یکی از مخالفان سرسخت کاربرد مجاز در قرآن، پیشینه کاربرد مجاز را در کلام امام احمد می‌داند که در نقد نظریه جهمیه از مجاز قرآن سخن می‌گفت؛ اما سخن گفتن در مورد خود مجاز را به دوره ابو عبیده معمر بن المثنی در اواخر سده دوم هجری باز می‌گرداند.^۲ ابو عبیده واژه «مجاز» را بخشی از عنوان کتاب خود قرار داد و نام آن را مجاز القرآن گذاشت؛ هر چند ابو عبیده در این کتاب - چنان‌که ثعلبی می‌گوید - معنای لغوی مجاز را مقصود داشت،^۳ نه

۱. ابراهیم بن علی شیرازی؛ اللمع فی اصول الفقه؛ ص ۵۸. احمد امین شیرازی؛ البلیغ فی المعانی

والبیان والبدیع؛ ص ۲۱۱. محمد طباطبایی؛ مفاتیح الاصول؛ ص ۲۹.

۲. ابن تیمیه؛ الایمان؛ ص ۸۰-۸۱. همو، دقائق التفسیر؛ ج ۲، ص ۱۸۹.

۳. ثعلبی؛ جواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۸۸.

۱. ابن قتیبه؛ تأویل مشکل القرآن؛ ص ۲۲.

۲. ابراهیم بن علی شیرازی؛ اللمع فی اصول الفقه؛ ص ۵۸.

۱. برخی وجود مجاز در قرآن را برابر با دروغ می‌دانند و از آن جهت که دروغ را در حق قرآن روا نمی‌دانند، منکر وجود مجاز در قرآن هستند.^۱ شنقبطی این دلیل را روشن‌ترین دلیل بر روی ندادن مجاز در قرآن معرفی می‌کند: «واوضح دليل على منعه...»^۲.

ابن قتیبه نیز در این باره می‌نویسد: «اما الطاعنون على القرآن، فانهم زعموا انه كذب، لان الجدار لا يرید، والقریه لا تسال»^۳.

۲. وجود مجاز در قرآن به معنای افتراست و سبب گمراهی مخاطبان قرآن می‌شود. اصل حقیقت‌گویی در تکلم و نیازمندی مجاز به قرینه از نشانه‌های محکم استواری تکلم بر بستر حقیقت و نابرابری مجاز‌گویی و حقیقت‌گرایی است. بنابراین راهیابی مجاز در متون مقدس به‌ویژه قرآن از آن جهت که بر خلاف اصل است و به قرینه نیاز دارد، به‌صورت جدی محل تأمل است؛ به‌ویژه آنکه با نظریه پذیرش کاربرد مجاز در قرآن بستر مناسب برای کج‌روی تفسیر در ابعاد گوناگون عقیدتی، اخلاقی، کلامی، فقهی و... وجود دارد و در این صورت اولاً افترا بر خداوند صورت می‌گیرد و ثانیاً موجبات گمراهی مخاطبان فراهم می‌شود.

۳. کاربرد مجاز در قرآن از آن جهت که همگان توان رسیدن به حقیقت را ندارند، به فهم‌ناپذیری قرآن برای همگان می‌انجامد؛ در صورتی که هدف قرآن هدایتگری برای تمام مردم است؛ نه افراد اندکی که توان رسیدن به معانی حقیقی

۱. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۹۷. زرکشی؛ البحر المحيط فی اصول الفقه؛ ج ۱، ص ۵۴۲.

۲. رک: شنقبطی؛ «منع جواز المجاز»، اضاء البیان؛ ج ۱۰.

۳. شریف رضی؛ تلخیص البیان فی مجازات القرآن؛ ص ۱۶.

دلایل مخالفان مجاز

مخالفان کاربرد مجاز که سیوطی از آنها به عنوان «ظاهریه»^۱ و غزالی با نام «حشویه»^۲ یاد می‌کنند، به‌شدت با نظریه وجود مجاز در قرآن مخالف‌اند. از میان مخالفان کاربرد مجاز در قرآن، ابن تیمیه و ابن قتیبه سهم بسیار برجسته‌ای در مخالفت با کاربرد مجاز در قرآن دارند. ابن تیمیه به کلی منکر تقسیم‌بندی الفاظ به حقیقت و مجاز است و دهها دلیل بر نقد وجود مجاز در قرآن دارد و کاربرد مجاز در قرآن را از جهات بسیار مورد خدشه و ایراد قرار می‌دهد. افزون بر افراد یادشده، ابواسحاق اسفراینی،^۳ ابن القاص شافعی، ابن خوین منداد مالکی،^۴ داوود ظاهری و پسرش ابومسلم اصفهانی^۵ و ابوبکر محمد اصفهانی^۶ را از منکران مجاز در قرآن برشمرده‌اند؛ هرچند برخی در مخالف بودن ابوبکر اصفهانی با وجود مجاز در قرآن تردید دارند و مخالف بودن او را ناسازگار با مقام بلند ادبی وحی می‌خوانند.^۷

برخی از مهم‌ترین دلایل مخالفان کاربرد مجاز در قرآن عبارت‌اند از:

۱. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ص ۵۵۱ (نوع ۵۲). نیز رک: زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۲۵۵.

۲. زرکشی؛ البحر المحيط فی اصول الفقه؛ ج ۱، ص ۵۳۹.

۳. قرطبی؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ص ۱۱۲۶.

۴. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۹۷. شریف رضی؛ تلخیص البیان فی مجازات القرآن؛ ص ۵۵.

۵. زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۲۵۶.

۶. محمود آلوسی؛ تفسیر آلوسی؛ ج ۱۶، ص ۶.

۷. ابوحيان اندلسی؛ تفسیر البحر المحيط؛ ج ۶، ص ۱۴۳.

و تفکیک معنای حقیقی از مجازی را دارند.

۴. مجازگویی قرآن و ناتوانی از درک حقیقت آیات، با صفات قرآن ناسازگار است. خداوند قرآن را کتاب هدایت، موعظه، تبیان و... معرفی می‌کند و با اعتقاد به وجود مجاز در قرآن، بخشی از آیات قرآن که مجازی هستند، هدایت، موعظه، تبیان و... نخواهند بود.

۵. مجازگرایی در صورتی است که صاحب سخن توان حقیقت‌گویی را نداشته باشد؛ در صورتی که خداوند قادر مطلق است و توان هر چیزی را دارد.

سنجش و نقد

دلایل مخالفان مجاز در بسیاری از منابع به نقد و بررسی گذاشته شده و نیازی به تکرار سنجش‌ها در این مجال نیست؛ اما برای نمونه در نقد دلیل نخست مخالفان گفته شده انتقال مقصود و مراد با ادبیاتی خاص و خالی از معنای حقیقی، برابر با دروغ‌گویی نیست و کلام وحی را کذب نشان نمی‌دهد؛ بلکه از بلاغت قرآن خبر می‌دهد و اعجاز قرآن را اثبات می‌کند.

ابن قتیبه در نقد این شبهه می‌گوید: اشکال یادشده از جهالت مخالفان وجود مجاز در قرآن است؛ چه اینکه اگر قرار باشد، مجاز کذب باشد و هرآنچه به حیوان نسبت داده می‌شود، باطل خوانده شود، بیشتر سخنان ما نیز فاسد و کذب خواهد بود؛ زیرا در بخش عمده‌ای از سخنان ما، افعال به غیرانسان مانند درخت، کوه و مانند آن نسبت داده می‌شود.^۱ قاضی ابن کج نیز به شکل دیگری به این اشکال پاسخ می‌دهد.^۲

۱. شریف رضی؛ تلخیص البیان فی مجازات القرآن؛ ص ۱۶.

۲. رک: زرکشی؛ البحر المحیط فی اصول الفقه؛ ج ۱، ص ۵۴۲.

دلایل موافقان

در برابر گروه نخست که به شدت با رخداد مجاز در قرآن مخالفت می‌کنند، شمار بسیاری مجازگرایی در زبان را باور دارند و از مجازگویی در قرآن نیز به صورت جدی حمایت می‌کنند. این شمار در مرحله نخست، دلایل مخالفان رخداد مجاز در قرآن را نقد و بررسی می‌کنند و در مرحله دوم، دلایل خویش را برای اثبات مجازگویی قرآن عرضه می‌دارند. برخی از مهم‌ترین دلایل این گروه عبارت‌اند از:

۱. عرفی بودن زبان قرآن: زبان قرآن به زبان عربی عرفی است؛ بنابراین چنان‌که در زبان عربی، مجازگویی امری رایج و پذیرفته شناخته می‌شود، در قرآن نیز مجازگویی رخ داده و امری پسندیده شناخته می‌شود.^۱

۲. اثرگذاری بیشتر: مجازگویی در برخی موارد در مقایسه با حقیقت‌گویی اثرگذاری بیشتری دارد؛ بنابراین مجازگویی در قرآن با هدف اثرگذاری بیشتر بر مخاطبان صورت گرفته است.^۲

۳. امکان فهم بهینه آیات: ظاهر برخی آیات قرآن، خداوند را ستمگر نشان می‌دهد و ظاهر برخی دیگر از جسمانیت خدا حکایت دارد و...؛ بنابراین در صورتی که وجود مجاز در قرآن را باور داشته باشیم، امکان فهم بهینه آیات وجود دارد؛ اما اگر منکر مجاز در قرآن باشیم، در این صورت در رویارویی با این‌گونه آیات، ظلم خدا، جسمانیت خدا و... را نتیجه خواهیم گرفت.

۱. غرناطی؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ ج ۱، ص ۲۴. زرکشی؛ البحر المحیط فی اصول الفقه؛ ج ۱، ص ۵۴۰.

۲. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۹۷.

برای نمونه برابر با آیه شریفه ذیل، خداوند چگونه کسی را که در این دنیا نابیناست، در آخرت نیز نابینا محسور می‌کند؟!^۱

«وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا»^۱

۴. فصاحت و بلاغت قرآن: یکی از وجوه اعجاز قرآن، فصاحت و بلاغت آن است و بلاغت قرآن در صورتی تحدی‌ناپذیر می‌گردد که مجاز در آیات قرآن به کار رفته باشد. بنابراین فصاحت و بلاغت قرآن از وجود مجاز در آیات قرآن حکایت دارد که اگر جز این بود، تحدی به آیات قرآن امکان‌پذیر می‌شد.

۵. آیات قرآن: شماری از آیات قرآن از کاربرد مجاز در قرآن حکایت دارد؛ برای نمونه در آیات شریفه ذیل از آن جهت که نه دیوار صاحب اراده است و نه قریه توان تخاطب را دارد، بنابراین مسلم است که در این دو آیه، مجاز به کار رفته است:

«فَانظَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَبَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبْوَا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا»^۲ پس رفتند تا به اهل قریه‌ای رسیدند؛ از مردم آنجا خوراکی خواستند؛ و [لی آنها] از مهمان نمودن آن دو خودداری کردند؛ پس در آنجا دیواری یافتند که می‌خواست فرو ریزد و [بنده ما] آن را استوار کرد. [موسی] گفت: اگر می‌خواستی، [می‌توانستی] برای آن مزدی بگیری».

«وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ»^۳ و از [مردم] شهری که در آن بودیم و کاروانی که در میان آن آمدیم، جويا شو و ما

قطعاً راست می‌گوییم».

«وَ اٰخِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِی صَغِيرًا»^۱ و از سر مهربانی، بال فروتنی بر آنان بگستر و بگو: پروردگارا! آن دو را رحمت کن؛ چنان که مرا در خردی پروردند».

شنقیطی آیه نخست را قوی‌ترین دلیل بر وجود مجاز در قرآن، معرفی کرده^۲ و نووی و مبارکفوری اصولیان را از شمار کسانی می‌آورند که برای اثبات وجود مجاز در قرآن به آیه شریفه اول استناد می‌کنند: «هذا من المجاز لان الجدار لا يكون له حقیقه اراده ومعنا قرب من الانتقاض وهو السقوط واستدل الاصوليون بهذا على وجود المجاز في القرآن».^۳

چنان‌که قرطبی نیز آیه شریفه را دلیل وجود مجاز در قرآن معرفی می‌کند.^۴ آیه دوم نیز به باور ابن تیمیّه از مثال‌های مشهور برای اثبات وجود مجاز در قرآن است.^۵

مبنا بودن یا نبودن مجازگرایی در قرآن

چنان‌که گفته شد، در مورد وجود مجاز در قرآن دو نظریه اصلی وجود دارد: برخی به کلی منکر وجود مجاز در قرآن هستند و شماری دیگر وجود مجاز در قرآن را باور داشته، در میزان آن با یکدیگر اختلاف دارند. بسیاری از آیات قرآن را مجازی می‌شناسند و برخی دیگر تنها از وجود تعداد محدودی

۱. اسراء: ۲۴.

۲. شنقیطی؛ اضواء البیان؛ ج ۳، ص ۳۳۹.

۳. نووی؛ شرح صحیح مسلم؛ ج ۱۵، ص ۱۴۱. مبارکفوری؛ تحفة الاحوزی؛ ج ۸، ص ۴۷۱.

۴. قرطبی؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۱۱، ص ۲۵.

۵. ابن تیمیّه؛ الایمان؛ ص ۱۰۷.

۱. اسراء: ۷۲.

۲. کهف: ۷۷.

۳. یوسف: ۸۲.

نمی‌یابند؛ برای نمونه گروهی کلمه «وجه» در آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَجْهَ اللَّهِ»^۱ را به حکم عقل، مجاز دانسته‌اند و شماری دیگر مجاز بودن آیه شریفه را تاب نیاورده، از حقیقت بودن آن سخن می‌گویند و افزون بر این آنان که واژه «وجه» را مجاز می‌شناسند، در مراد آیه اختلاف دارند و هریک معنای خاصی را مطرح می‌کنند: برخی وجه را به معنای جهت، گروهی به معنای رضوان، تعدادی به معنای قبله، بعضی به معنای قصد و... معرفی می‌کنند^۲ و بعضی مانند ابن عباس کلمه «وجه» را نادیده می‌گیرند و «فتم وجه الله» را به معنای «فتم الله» می‌دانند.^۳

چنان‌که در آیاتی که واژه «ید» در آنها به کار رفته است؛ مانند آیه شریفه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۴ هم در مجاز بودن آیه اختلاف است و هم در معنایی که اراده شده است؛ از این رو برخی «ید» را به قدرت، شماری به عقد،^۵ تعدادی به نعمت^۶ و... معنا کرده‌اند.

در آیه شریفه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۷ نیز هم در مجاز یا حقیقت بودن آیه میان مفسران اختلاف وجود دارد و هم در آنچه از مجاز اراده شده است؛ برای نمونه غرناطی «ناظره» را به معنای حقیقی آن می‌داند و همان

۱. بقره: ۱۱۵.

۲. شریف رضی؛ تلخیص البیان؛ ص ۱۱۸. محمد بن حسن طوسی؛ تبیان؛ ج ۱، ص ۴۲۴. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۱، ص ۱۴۴. سمعانی؛ تفسیر سمعانی؛ ج ۱، ص ۱۲۹. ابن عربی؛ احکام القرآن؛ ج ۱، ص ۵۳.

۳. ابن جوزی؛ زاد المسیر؛ ج ۱، ص ۱۱۶.

۴. فتح: ۱۰.

۵. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۹، ص ۱۸۹.

۶. ابن شهر آشوب؛ مختلف القرآن؛ ج ۱، ص ۷۸. ملافتح‌الله کاشانی؛ زبدة التفسیر؛ ج ۶، ص ۳۷۷.

۷. قیامت: ۲۳.

مجاز در قرآن سخن می‌گویند. بر این اساس اگر فرض بر مجازی بودن بیشتر آیات قرآن باشد، در این صورت تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر نخواهد بود؛ چه اینکه در نظریه مجازی بودن آیات، آنچه معتبر شناخته می‌شود، حقیقت و معنای مکتوم است، نه معنای مجازی که برآمده از ظاهر آیات قرآن است؛ در صورتی‌که در تفسیر قرآن به قرآن، ظواهر آیات نقطه آغاز است و بدون این نقطه آغاز، امکان تفسیر قرآن به قرآن وجود ندارد.

اما اگر طرفداران وجود مجاز در قرآن، تنها مدعی کاربرد مجاز در بخشی از آیات باشند، در این صورت نیز تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر نخواهد بود؛ چه اینکه در هر آیه‌ای که برای تفسیر قرآن به قرآن استفاده می‌شود، احتمال مجاز‌گویی وجود دارد و با احتمال مجاز‌گویی، برداشت‌ها و تأویل‌های متفاوت از آیه شکل خواهد گرفت؛ برداشت‌هایی که هیچ معیار مشخص و روشنی نخواهد داشت و تفسیر قرآن به قرآن را به سرانجام نخواهد رساند.

برخی در حمل آیات از دلایل عقلی برای اثبات مجاز در قرآن سود می‌برند و هرگاه آیه‌ای از آیات را با حکم عقل ناسازگار دیدند؛ آیه را حمل بر مجاز می‌گویند و برابر با حکم عقل، حقیقتی که در ورای مجاز نهفته است را توضیح می‌دهند. شماری نیز از قراین لفظی سود می‌برند و اگر کلام قرینه لفظی داشته باشد، مجاز‌گویی را روا می‌شناسند و اگر قرینه نداشته باشد، بر حقیقت حمل می‌کنند. در هر دو صورت - چه قرینه عقلی وجود داشته باشد و چه قرینه لفظی - میان مدافعان مجاز‌گویی ناسازگاری کاملاً مشهود است. برخی از حکم عقل خویش سود می‌برند و کلمه یا کلماتی از آیات را بر مجاز حمل می‌کنند و گروهی دیگر - از سوی مقابل - حمل لفظ بر مجاز را بر نمی‌تابند و هیچ‌گونه مخالفتی میان حکم عقل خویش با حمل آیه یا کلمه بر معنای حقیقی

معنا را باور اهل سنت معرفی می‌کند و مجاز بودن «ناظره» را به هیچ روی صحیح نمی‌داند؛^۱ چنان‌که راغب اصفهانی «ناظره» را به معنای حقیقی می‌داند^۲ و واحدی نیشابوری و سمعانی «ناظره» را به معنای حقیقی دانسته، دیدن خداوند در قیامت را امکان‌پذیر می‌بینند^۳ و بعضی دیگر نیز «ناظره» را به معنای حقیقی می‌گیرند؛ اما متعلق «ناظره» را نه ثواب یا نعمت خداوند می‌دانند.^۴ در برابر این گروه، شمار دیگری از مفسران «ناظره» را مجاز و نه حقیقت می‌شناسند و در مراد از این مجاز با یکدیگر اختلاف دارند. برخی «نظر» را به معنای فکر و اندیشه، شماری به معنای انتظار، برخی به معنای تقلیب حدقه و تعدادی به معنای مقابله و ... می‌بینند.^۵

تنوع فهم‌ها و ناسازگاری‌ها نه تنها در آیات یادشده، بلکه در بیشتر آیات کلامی قرآن به‌ویژه آیاتی که در مورد صفات است، وجود دارد و همین تنوع برداشت‌ها تفسیر قرآن به قرآن را ناممکن جلوه می‌دهد؛ بنابراین انکار مجازگویی در قرآن چه به صورت کلی و چه جزئی، یکی از مبانی تفسیر قرآن به قرآن خواهد بود.

ارزیابی

اصل در کلام، حقیقت‌گویی است و مجازگویی به قرینه صافه لفظی یا عقلی نیاز دارد؛ بنابراین به هنگام تفسیر قرآن به قرآن در هر آیه قرآن احتمال مجاز

۱. غرناطی؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ ج ۲، ص ۴۳۴.

۲. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ القرآن؛ ص ۸۱۲.

۳. واحدی نیشابوری؛ الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ ج ۱، ص ۳۶۸. سمعانی؛ تفسیر سمعانی؛ ج ۲، ص ۱۳۲ و ج ۶، ص ۱۰۶.

۴. ابوالفتوح رازی؛ دوض الجنان؛ ج ۲۰، ص ۵۸.

۵. همان، ص ۵۵.

نمی‌دهیم؛ بلکه تمامی آیات را بر حقیقت حمل می‌کنیم و تنها در صورتی احتمال مجاز می‌دهیم که قرینه لفظی یا عقلی ناسازگار با معنای حقیقی وجود داشته باشد. افزون بر این برداشت‌ها و فهم‌های متفاوت از آیات مجازی قرآن نیز نافی تفسیر قرآن به قرآن نیست؛ چه اینکه می‌توان به کمک دیگر آیات قرآن، تعدد فهم‌ها را کاهش داد؛ برای نمونه در همین آیه مورد بحث، هرچند برای «وَجْهٌ» احتمالات گوناگونی آمده است، می‌توان در قالب تفسیر قرآن به قرآن از این احتمالات کاست و یک احتمال را درخور پذیرش معرفی کرد؛ چنان‌که در مورد «يُدُّ اللَّهُ» احتمالات گوناگونی چون نعمت، قوت، نصرت و ... آمده است؛ اما علامه طباطبایی این احتمالات را به کمک روش تفسیر قرآن به قرآن نقد و بررسی می‌کند، تفسیر «بد» به قوت و نصرت را با سیاق آیات ناسازگار می‌بیند و استعاره بودن «يُدُّ اللَّهُ» را با ساحت قدس حق تعالی ناسازگار معرفی می‌کند.^۱

نمادگرایی خاص

در جهان اسلام نیز برخی مدعی نمادین بودن آیات قرآن به معنای خاص و ویژه نماد هستند. از این شمار بعضی مدعی همان معنای نماد اصطلاحی هستند و شماری دیگر از نماد مورد نظر تبلیغ حمایت کرده و با تعمیم آن از نمادین بودن تمامی آیات قرآن سخن می‌گویند.

دلایل نمادگرایی خاص

با توجه به خصوصیتی که تبلیغ برای نماد یاد می‌کند، می‌توان ادعا کرد برخی خصوصیات مورد نظر او دست‌کم در مورد آیات الهیاتی قرآن وجود

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۸، ص ۲۷۵.

دارد؛ برای نمونه خصوصیت اول (معتبر نبودن ظاهر یا مدلول ظاهری نماد و متفاوت بودن مدلول مطابقی با معنای حقیقی) در مورد آیات الهیاتی نیز مطرح است. شمار فراوانی از آیات الهیاتی قرآن ظاهر معتبر و درخور اعتمادی ندارند و معنای معتبر آنها معنای حقیقی است؛ برای نمونه ظاهر آیات شریفه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۱ و «كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲ معتبر نیست و آیات الهیاتی دیگری که ظاهر آنها معتبر شناخته می‌شوند، به معنایی غیر از معنای عرفی گرفته می‌شوند؛ برای نمونه قادر بودن خداوند در آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ»^۳ به معنای قادر عرفی نیست؛ چنان‌که عالم بودن خداوند، رحمانیت خداوند و... به معنای عرفی عالم، رحمان و... نیست.

خصوصیت دوم نیز در مورد آیات قرآن صادق است؛ چه اینکه آیات قرآن نیز مانند نماد مورد نظر تیلیش، مشارکت در معنای پنهان دارد. چنان‌که پرچم به عنوان یک نماد در معنا مشارکت دارد و به این جهت مردم جان خویش را در برپاداشتن پرچم فدا می‌کنند، آیات قرآن نیز در معنا مشارکت دارند و مسلمانان برای حفظ قرآن از همه هستی خود گذشت می‌کنند.

نقد نمادگرایی خاص تیلیش

نمادگرایی خاص مورد نظر تیلیش در زبان قرآن از چندین جهت محل تأمل مخالفان نمادگرایی قرار گرفته است:

الف) برخی اصل نظریه پل تیلیش را نادرست خوانده، دلایل محکم و

استواری برای اثبات مدعای خویش عرضه می‌دارند. بر این اساس نمی‌توان نظریه تیلیش را صحیح دانست و مدعی نمادین بودن آیات قرآن به معنای مورد نظر تیلیش شد.

ب) نظریه تیلیش ناظر به گزاره‌های الهیاتی متون دینی است و گزاره‌های الهیاتی تنها بخشی از قرآن هستند و نه تمام قرآن. آیات قرآن در یک دسته‌بندی کلی به اخباری و انشایی تقسیم می‌شوند. انشائیات قرآن از آن جهت که نه وصفی هستند و نه درخور صدق و کذب، خصوصیات و صفات نماد مورد نظر تیلیش را ندارند و در نتیجه نمادین نخواهند بود.

اخباریات قرآن نیز که درصد بالایی از قرآن را به خود اختصاص داده‌اند، موضوعات و مباحث گوناگونی را در خود جای داده‌اند که تنها بخشی از آنها که همان آیات الهیاتی‌اند نمادین خواهند بود؛ نه آیه‌ای که اخباری هستند و از قیامت، احکام، تاریخ گذشتگان و... خبر می‌دهند. درست بر این اساس است که بسیاری از اندیشمندان مسلمان زبان قرآن را عرفی می‌شناسند و زبان عرفی را برای تمامی مردم درخور فهم می‌خوانند. در نگاه این عده، خداوند و پیامبران با زبان مردم و شیوه ایشان سخن گفته‌اند؛ به گونه‌ای که تمامی افراد آگاه به زبان عربی و اسلوب آن در فهم آیات مشکل نخواهند داشت.^۱ به باور علامه طباطبایی در میان تمامی آیات قرآن حتی یک آیه وجود ندارد که مفهوم آن درخور فهم و درک برای همگان نباشد؛^۲ چنان‌که فخر رازی نیز تمامی آیات قرآن را برای تمامی مخاطبان درخور فهم می‌شناسند و فهم‌ناپذیری قرآن را ناسازگار با آیات عربی بودن قرآن، دعوت به تدبیر، اجتهاد و صفات قرآن چون

۱. سید محمد حسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱، ص ۹.

۲. همان.

۱. فتح: ۱۰.

۲. بقره: ۲۵۵.

۳. انعام: ۳۷.

تبیان، حکمت، شفا و... معرفی می‌کند:^۱

«بَلِّغْنَا عَرَبِيَّ مُبِينٍ: ^۲ به زبان عربی روشن».

«لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ: ^۳ قطعاً از میان آنان کسانی‌اند که [می‌توانند

درست و نادرست] آن را دریابند».

«نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ: ^۴

و این کتاب را که روشن‌گر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌گری است، بر تو نازل کردیم».

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَ

الْقُرْآنِ: ^۵ ماه رمضان [همان ماه] است که در آن، قرآن فروفرستاده شده است؛

[کتابی] که مردم را راهبر و [دربردارنده] دلایل آشکار هدایت و [میزان]

تشخیص حق از باطل است».

بنابراین چگونه می‌توان زبان قرآن را نمادین به معنای خاص آن گرفت و

خصوصیات مورد نظر تیلش را بر گروهی از آیات بار کرد.

ج) دین در نگاه اسلام کاملاً متفاوت با دین مورد نظر تیلش است. در نظریه

تیلش، دین شناخت خدا و پیوند قلبی با حق تعالی معرفی شده و در نتیجه زبان

دین تماماً نمادین است و در زبان دین، غیر از خدا و به تعبیر تیلش، جز وابستگی

نهایی، چیز دیگری وجود ندارد؛ در صورتی که در اسلام، دین مجموعه‌ای از

باورها و عقاید معرفی شده و شناخت خدا و پیوند قلبی با خدا هدف نهایی دین

۱. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۲، ص ۴.

۲. شعرا: ۱۹۵.

۳. نساء: ۸۳.

۴. نحل: ۸۹.

۵. بقره: ۱۸۵.

شناخته می‌شود، نه خود دین و در نتیجه زبان دین تنها در مورد خدا یا مباحث

الهیاتی نخواهد بود؛ بلکه طیف گسترده‌ای از موضوعات چون مبدأ، معاد، قوانین

اجتماعی، عبادیات، معاملات، اخلاقیات و... در قلمروی دین قرار می‌گیرد و در

این صورت زبان دین تنها الهیاتی نیست؛ بلکه کلی است.

علامه طباطبایی در تعریف دین می‌نویسد: دین مجموعه‌ای از معارف مربوط

به مبدأ و معاد و قوانین اجتماعی، از عبادات و معاملات که از طریق وحی و

نبوت به بشر رسیده، نبوتی که صدقش با برهان ثابت شده و نیز مجموعه‌ای از

اخبار که مخبر صادق از آن خبر داده؛ مخبری که باز صادق بودنش به برهان ثابت

شده است.^۱

علامه در موردی دیگر، دین را شکلی از سلوک در زندگی دنیوی می‌داند

که متضمن رستگاری دنیوی است؛ رستگاری‌ای که موافق با کمال اخروی

است و زندگی ابدی حقیقی نزد خداوند سبحان است^۲ و در تفسیر آیه ۲۷

سوره روم، دین را قانون زندگی و راه رسیدن به سعادت و هدف نهایی انسان را

رسیدن به سعادت می‌خواند.

آیت‌الله جوادی آملی نیز دین را مجموعه‌ای از عقاید و قوانین و مقررات

می‌داند که اصول فکری، اصول گرایشی و اخلاق و شئون زندگی انسان را

پوشش می‌دهد.

د) خدای مورد نظر پل تیلش نیز با خدایی که اندیشمندان مسلمان – با هر

مشرک فکری – می‌شناسند، کاملاً متفاوت است، برای نمونه علامه طباطبایی

خدا را وجود محضی می‌شناسد که کمالات وجودی و وحدتی او مانند ذات

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱، ص ۴۲۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۶۰.

اوست و ذات او نه تعدد می‌پذیرد و نه در آن اختلاف و تعیین مصداقی و مفهومی درخور تصور است.^۱ بنابراین علامه طباطبایی - بر خلاف تیلیش - خدا را موجودی به کلی دیگر نمی‌داند که درخور شناخت برای عقل آدمی نباشد؛ بلکه خدا و صفات حق تعالی را درخور شناخت و تحلیل می‌داند؛ اما رسیدن به کنه خدا و صفات حق تعالی را ناممکن معرفی می‌کند.

نمادگرایی در بطون قرآن

چنان‌که گفته شد، برخی تمامی آیات قرآن را نمادین می‌شناسند و شماری دیگر برخی از آیات قرآن را که بیشتر ناظر به الهیات است، نمادین می‌خوانند و گروهی داستان‌های قرآنی را بیشتر نمادین معرفی می‌کنند و برخی نیز مدعی نمادین بودن تمامی آیات به اعتبار ظاهر و باطن آیات قرآن هستند. در نگاه این گروه، ظواهر آیات مانند نماد به حقیقتی نهفته و پنهان اشاره دارد؛ با این تفاوت که در نماد، کلمه یا جمله از هیچ معنایی برخوردار نیستند؛ اما در بحث ظهر و بطن قرآن، ظاهر معنا دارد. این گروه برای اثبات مدعای خود نمونه‌هایی می‌آورند:

«فَكَأَيُّنَ مِنْ قَوْمٍ أَهْلَكْنَا هَا وَ هِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ حَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَ بِئْسَ مُعْطَلَةٌ وَ قَصْرٍ مَشِيدٍ»^۲

ظاهر آیه شریفه از برجای ماندن برخی آثار گذشتگان با هدف عبرت‌آموزی دیگران خبر می‌دهد؛ آثاری که برخی باقی و تعدادی از میان رفته‌اند؛ مانند چاه رهاشده و قصر برافراشته. در روایات برای آیه شریفه باطنی

۱. همو، رسائل توحیدی؛ ص ۱۶.

۲. حج: ۴۵.

بیان شده که آن باطن مانند محکی نماد به هیچ شکلی در ظاهر نیامده است. در روایات می‌خوانیم: «مقصود از چاه رهاشده، عالم گمنامی است که در گوشه‌ای منزوی شده و مردم از علم و دانش او بی‌بهره‌اند».

در آیه شریفه، چاه نماد برای عالم است و رها شدگی چاه نمادی برای بی‌توجهی مردم و بی‌بهره ماندن ایشان از دانش عالم است.

«وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»^۱

ظاهر آیه شریفه از راهنمایی ستاره و علامات برای رسیدن به مقصد خبر می‌دهد؛ اما بطن آیه شریفه از نقش پیامبران و امامان در راهنمایی مردم حکایت دارد. امام رضا ۷ می‌فرماید: «نَحْنُ الْعَلَامَاتُ وَ النَّجْمُ رَسُولُ اللَّهِ».

این ارتباط را زبان نمادین برقرار می‌کند؛ به این معنا که بر اساس زبان نمادین، ستاره نمادی از پیامبر ۹ و نشانه‌ها دیگر نمادی از امامان است. وجه نماد بودن آنها نیز روشن است.

بر این اساس اگر مردم در ره پویایی مادی خود و برای رسیدن به مقاصد دنیایشان، نیازمند ستاره و نشانه‌های دیگر هستند تا راه را از چاه بازشناسند، برای رهپویی در سیر معنوی و رسیدن به مقصود واقعی حیات، ناگزیر از ستاره و نشانه‌اند که در آسمان معرفت، راه مستقیم را برای ایشان از راه‌های کج و معوج بازشناسد. این نشانه‌ها جز پیامبر ۹ و اهل بیت ایشان نیست.

نمادگرایی در حروف مقطعه

برخی رمزی بودن زبان حروف مقطعه را تردیدناپذیر می‌دانند؛ اما در موارد

۱. نحل: ۱۶.

مورد مبنابودن یا نبودن باید دو صورت نمادین بودن مورد بررسی قرار بگیرد: صورت اول: اگر تمامی آیات قرآن نمادین باشد و ظواهر آنها معتبر نباشد و به تعبیر تیلیش به هیچ روی ملاک و معیار قرار نگیرد، در این صورت نمی‌توان تفسیر قرآن به قرآن داشت؛ چه اینکه یکی از مبانی اصلی تفسیر قرآن به قرآن اعتبار ظواهر است و با نماد به معنای خاص، ظواهر اصلاً معتبر نیستند تا از آنها برای تفسیر قرآن به قرآن سود برده شود؛ برای نمونه اگر بخواهیم آیه «الف» را به آیه «ب» تفسیر کنیم یا مجموعه‌ای از آیات را به مجموعه‌ای دیگر تفسیر کنیم، در این صورت با فرض بی‌اعتباری ظواهر، کدامین آیات مفسر و کدامین آیات مفسر خواهد بود؟ آیا می‌توان از ظواهری که نامعتبر شناخته می‌شود، برای تفسیر ظواهر دیگری که آنها نیز نامعتبرند بهره گرفت؟! اگر آیات قرآن نمادین نباشد، در این صورت ظواهر آیات معتبر است (مگر قرینه متصل یا منفصلی بر خلاف ظاهر آیه وجود داشته باشد) و امکان بهره‌گیری از تعدادی ظواهر برای تفسیر شماری دیگر امکان‌پذیر است؛ اما اگر ظواهر معتبر نباشد و مراد صاحب زبان حقایق ماورای ظاهر باشد. در این صورت تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر نخواهد بود؛ چه اینکه هیچ نقطه یا برداشت ابتدایی از حقایق در پس معنای ظاهر وجود ندارد تا تفسیر امکان‌پذیر شود و اگر حقایق ماورایی مثلاً از منبع دیگری گرفته شود، در این صورت تفسیر قرآن به قرآن روش مستقلی برای رسیدن به حقایق ماورایی نخواهد بود.

صورت دوم: اگر مانند تیلیش تنها گزاره‌های الهیاتی را نمادین بدانیم و در مورد قرآن، آیات الهیاتی را نمادین معرفی کنیم، در این صورت دو فرض وجود خواهد داشت: فرض نخست آنکه تفسیر قرآن به قرآن در مورد آیات الهیاتی صورت بگیرد و فرض دوم اینکه جریان تفسیر قرآن به قرآن در مورد

بهره‌گیری قرآن از زبان رمزی با یکدیگر اختلاف دارند. یونگ دانشمند سویسی، داستان اصحاب کهف، موسی و خضر و ذوالقرنین را رمزی می‌داند و از داستان‌ها تفسیر نمادین دارد.

شهید مطهری رمزی بودن تمام زبان قرآن را باور ندارد و تنها در آفرینش انسان از رمزی بودن دفاع می‌کند؛ اما تأکید دارد که رمزی بودن زبان آیات خلقت انسان به معنای حقیقی نبودن داستان نیست.

آیت‌الله معرفت نیز وجود برخی آیات به زبان رمزی را باور دارد و رمزگرایی را میان برخی مفسران و اهل عرفان مرسوم می‌خواند؛ برای نمونه حروف مقطعه یا داستان آدم به زبان رمز است و نمی‌توان آنها را اخذ به ظاهر کرد. به باور ایشان، وجود برخی کلمات و جملات رمزگونه به معنای نمادین بودن تمامی آیات نیست و وجود آیات رمزی، کاربرد مجاز، استعاره، کنایه، اشاره و... در قرآن به خاطر ناتوانی عرب عصر نزول از درک مفاهیم بلند قرآن بوده است.

افزون بر این برخی نحله‌ها و مذاهب اسلامی چون باطنیان به شدت از زبان تمثیلی قرآن دفاع می‌کردند و بر این باور بودند که زبان قرآن تمثیلی است.

مبنابودن یا نبودن نمادین بودن قرآن به معنای مورد نظر تیلیش

اعتقاد به نمادین بودن زبان قرآن به معنای مورد نظر تیلیش، امکان تفسیر قرآن به قرآن را از میان می‌برد! چه اینکه اعتقاد به نمادین بودن تمامی آیات یا اعتقاد به نمادین بودن آیات الهیاتی قرآن به بی‌اعتباری ظواهر تمامی آیات یا بی‌اعتباری ظواهر آیات الهیاتی قرآن می‌انجامد و با این فرض، امکان تفسیر قرآن به قرآن به صورت جدی محل تأمل قرار می‌گیرد. بنابراین برای بحث در

آیات غیرالهیاتی است. در فرض نخست تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر نیست؛ چه اینکه ظواهر این‌گونه آیات مراد نیست و در فرض دوم ظواهر مراد است؛ اما تفسیر قرآن به قرآن صادق نخواهد بود؛ چه اینکه در این شکل از تفسیر، بخشی از آیات که الهیاتی نامیده می‌شوند، در تفسیر آیات دیگر به کار گرفته نمی‌شوند.

فصل پنجم

پیوستگی آیات

یکی دیگر از مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن، پیوستگی آیات قرآن است. ارتباط آیات به عنوان خصوصیت یک متن، تنها در روش‌هایی مبنا قرار می‌گیرد که متن معیار و ملاک تفسیر قرار گرفته باشد. بنابراین در روش تفسیر قرآن به قرآن که متن یاری‌کننده مفسر در عملیات تفسیر است، پیوستگی آیات یکی از مبانی اصلی و در عین حال خاص تفسیر قرآن به قرآن است و در روش‌هایی که متن معیار تفسیر دیده نمی‌شود و روایت، عقل و دیدگاه شخصی مفسر، ملاک تفسیر شناخته می‌شود، ارتباط آیات، مبنا قرار نخواهد گرفت و نبود تفسیر، وابسته به ارتباط اجزای گوناگون متن نخواهد بود. در تفسیر قرآن به قرآن، نخست باید آیات مرتبط شناسایی شوند و آن‌گاه با رفت و برگشت‌های متعدد میان آیات مرتبط، به تفسیر آیه مورد نظر پردازیم.^۱ بنابراین تفسیر قرآن به قرآن بر پیوستگی میان آیات استوار شده و با فرض ارتباط‌نداشتن میان آیات، از

۱. بر این اساس شاطبی تدبر در آیات وحی را تنها در صورتی درست می‌بیند که پیوستگی آیات مدنظر قرار گرفته باشد؛ بنابراین می‌توان شاطبی را معتقد به مینابودن پیوستگی برای تفسیر قرآن به قرآن دانست؛ چه اینکه تدبر در آیات از جلوه‌های تفسیر قرآن به قرآن است.

اعتبار و درستی می‌افتد.^۱ به این جهت برخی مفسران در تفسیر شماری از آیات، تنها زمانی تفسیر قرآن به قرآن دارند که گونه‌ای از ارتباط دست‌کم میان آیات یک مجموعه وجود داشته باشد که اگر این ارتباط نباشد، آیه «مستأنفه» خوانده می‌شود و بی‌توجه به آیات دیگر یا دست‌کم سیاق پیشینی به تفسیر گذاشته می‌شود. نمونه‌های فراوانی از این پیوستگی و عدم پیوستگی در تفسیر فخررازی وجود دارد. فخر مثلاً وقتی به آیه‌ای که به نظر بی‌ارتباط با آیات قبل است، بحث ارتباط را مطرح می‌کند و برابر نظریه کسانی که آیه را با آیات قبل در ارتباط می‌بینند، آیه را با توجه به سیاق تفسیر می‌کند و برابر نظریه کسانی که آیه را بی‌ارتباط می‌بینند، آیه را بی‌توجه به سیاق تفسیر می‌کند.

مبنابودن وابستگی آیات به یکدیگر در صورتی آشکار می‌شود که در مرحله نخست، پیوستگی آیات به بحث و بررسی گذاشته شود، در مرحله دوم سطوح گوناگون ارتباط بیان گردد و در مرحله سوم - با توجه به تعریف پیوستگی - مبنابودن و نبودن به سنجش و ارزیابی گذاشته شود.

بر این اساس در این فراز از بحث، نخست باید نگاهی گذرا به دانش پیوستگی آیات و سطوح گوناگون آن داشته باشیم و آن‌گاه مبنابودن یا نبودن این دانش قرآنی برای روش تفسیر قرآن به قرآن را به بحث و بررسی نشینیم.

پیوند آیات قرآن

پیوستگی آیات یکی از دانش‌های مهم قرآنی است که در متون عربی علم «مناسبات» خوانده می‌شود. موضوع این علم، کشف ارتباط لفظی و معنایی میان آیات و سوره‌های قرآن است.

دانش پیوستگی آیات در طول تاریخ تفسیر، مورد توجه قرآن‌شناسان قرار گرفته است. برخی به صورت شفاهی ارتباط میان آیات را به بحث و بررسی نشستند و شماری نیز به صورت کتبی و در قالب کتاب و مقاله از ارتباط میان آیات دفاع کرده و نمونه‌هایی از پیوستگی آیات قرآن عرضه داشته‌اند. برای نمونه ابوبکر نیشابوری نخستین قرآن‌پژوهی است که در سده چهارم هجری به صورت شفاهی و بر کرسی تدریس، ارتباط میان آیات و سوره‌های قرآن را مطرح می‌کند و عالمان بغداد را به خاطر ناآشنایی با پیوستگی آیات نکوهش می‌کند.^۱

احمد بن ابراهیم بن زبیر اندلسی از قرآن‌شناسان قرن نهم نیز نخستین کسی است که علم مناسبات را به صورت مستقل بحث و بررسی کرده و کتاب مستقلی با عنوان البرهان فی مناسبه ترتیب سور القرآن به جهان علم و اندیشه عرضه داشته است.^۲

۱. البته این پرسش جای طرح دارد که رسیدن به پیوستگی آیات چگونه رخ می‌دهد؟ اگر این احتمال مطرح شود که مرتبط دیدن آیات، تنها با تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر است، در این صورت مبنابودن پیوستگی برای تفسیر قرآن به قرآن درست نباشد. برای نمونه برهان‌الدین بقاعی که معتقد است پیوستگی آیات بدون تفسیر (ایشان مطلق تفسیر را می‌گویند) امکان‌پذیر نیست (ابراهیم بقاعی؛ نظم الدرر؛ ج ۱، ص ۵)، نمی‌تواند بر این باور باشد که پیوستگی مبنای تفسیر قرآن به قرآن است.

۱. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۳۶۹-۳۷۰.

۲. پیش از اندلسی مفسران و قرآن‌پژوهان بسیاری علم مناسبات را به صورت نوشتاری درآورده و کوشش بسیاری برای تحلیل و تبیین ارتباط میان آیات داشته‌اند؛ مانند زرکشی، طبرسی، ثعلبی، جلال‌الدین سیوطی و فخرالدین رازی؛ اما اندلسی تنها قرآن‌پژوهی است که علم مناسبات را به صورت مستقل و در کتابی مستقل به بحث گرفت. دیگر قرآن‌شناسان یا بخشی از کتاب خویش را به علم مناسبات اختصاص می‌دادند یا در ضمن تفسیر آیات قرآن، پیوستگی آیات و سوره‌های

– پیوستگی مفهومی: ارتباطی که میان آیات وحی از جهت معنا برقرار می‌گردد، ارتباط مفهومی شناخته می‌شود.

– پیوستگی واژگانی: ارتباطی که میان آیات بر اساس واژگان مشترک شکل می‌گیرد، پیوستگی واژگانی معرفی می‌گردد.

تفاوت شکل اول از پیوستگی و شکل دوم به گونه تفاوت کل و جزء است. در ارتباط موضوعی وجود چندین آیه ضروری است؛ در صورتی که در پیوستگی مفهومی، دو آیه برای رخداد پیوستگی کفایت می‌کند.

قرآن‌شناسان و ارتباط آیات

قرآن‌پژوهان و تفسیرگران قرآن به دو گروه تقسیم شده‌اند: گروه نخست: آنان که مدعی ارتباط میان آیات قرآن هستند و در جای جای آثار خویش ارتباط آیات را بحث و بررسی می‌کنند.^۱

گروه دوم: صاحب‌نظرانی که به شدت با نظریه پیوستگی آیات مخالفت می‌کنند و نظریه مخالفان را به نقد و بررسی می‌گیرند.^۲

۱. برخی از شخصیت‌های برجسته این گروه عبارتند از: ابوبکر نیشابوری (م. ۳۲۴ق) در مجالس درس خویش، ثعلبی (م. ۴۲۷ق) در الکشف والبيان عن تفسیر القرآن، طبرسی (م. ۵۴۸م) در مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فخر رازی (م. ۶۰۶ق) در مفاتیح الغیب، احمد بن زبیر (م. ۷۰۸ق) در البرهان فی مناسبات ترتیب سور القرآن، ابوحیان (م. ۷۴۵ق) در البحر المحیط، بقاعی (م. ۸۸۵ق) در نظم الدرر فی تناسب الآيات والسور، عمادی (م. ۹۸۲ق) در ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الکریم، محمود آلوسی در روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و رشید رضا در تفسیر المنار، سیدقطب در فی ضلال القرآن، علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، محمد محمود حجازی در الوحدة الموضوعية فی القرآن الکریم، محود شلتوت در تفسیر القرآن الکریم، مصطفی مراغی در تفسیر المراغی و سعید حوی در الاساس فی التفسیر.

۲. شماری از طرفداران این نگاه عبارتند از: عزالدین عبدالسلام، شوکانی در فتح القدير، ابوحیان ←

سطوح پیوستگی آیات

قرآن‌پژوهان و مفسران در بحث پیوستگی آیات و سوره‌های قرآن سطوح گوناگونی را مدنظر قرار می‌دهند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

سطح یک: میان دو آیه همجوار؛ سطح دو: میان چند آیه همجوار؛ سطح سه: میان آیات هم‌نزول؛ سطح چهار: میان یک آیه از یک سوره با آیه دیگری از همان سوره؛ سطح پنج: میان چند آیه از یک سوره با چند آیه از همان سوره؛ سطح شش: میان تمام آیات یک سوره؛ سطح هفت: میان آیات صدر یک سوره و ذیل سوره قبل؛ سطح هشت: میان یک یا چند آیه از یک سوره با یک یا چند آیه از سوره‌ای دیگر؛ سطح نه: میان تمامی آیات یک سوره با تمامی آیات سوره‌ای دیگر؛ سطح ده: میان تمام آیات قرآن قطع نظر از اینکه در کدام سوره قرآن قرار گرفته‌اند.

شکل‌های گوناگون پیوستگی آیات

پیوستگی آیات به شکل‌های گوناگونی رخ می‌دهد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

– پیوستگی موضوعی: ارتباط میان آیات وحی از جهت موضوع، پیوستگی موضوعی نامیده می‌شود.

→ قرآن را مطرح می‌کردند؛ برای نمونه زرکشی در البرهان فی علوم القرآن یکی از علوم قرآنی را دانش مناسبات معرفی می‌کند و تنها چند صفحه از کتاب خویش را به این دانش قرآنی اختصاص می‌دهد و چنان‌که ثعلبی در تفسیر الکشف والبين عن تفسیر القرآن در ضمن تفسیر آیات قرآن، ارتباط میان آیات را مطرح می‌کند.

ارزیابی

تقسیم‌بندی یادشده در بسیاری از متون قرآنی بیان شده است؛ اما این تقسیم‌بندی اولاً از جهت موضوع مورد بحث و ثانیاً از جهت شخصیت‌های وابسته به هر گروه، محل تأمل و تردید است:

نظر داشت سطوح گوناگون ارتباط و شکل‌های متفاوت پیوستگی، دسته‌بندی قرآن پژوهان و مفسران به دو گروه مخالف و موافق را محل تأمل و تردید جدی قرار می‌دهد. در دسته‌بندی مفسران و قرآن پژوهان اولاً باید سطح پیوستگی مورد نظر ایشان به دقت بررسی شود و ثانیاً نوع و شکل ارتباط مورد نظر ایشان مدنظر قرار گیرد؛ چه اینکه در غیر این صورت گروه‌بندی قرآن‌شناسان در هاله‌ای از ابهام از جهت سطح و نوع ارتباط قرار می‌گیرد. برای نمونه مخالفان پیوستگی آیات، کدامین سطح و کدامین شکل ارتباط را انکار می‌کنند؟ آیا ایشان سطح اول از شکل اول پیوستگی را انکار می‌کنند یا سطح اول از شکل دوم یا سطح اول از شکل سوم را منکرند؟ یا مخالفت ایشان با سطح دوم از پیوستگی با یکی از شکل‌های ارتباط یا سطح سوم است؟ برای نمونه ابوبکر نیشابوری که برخی از ایشان به عنوان طرفدار پیوستگی موضوعی آیات یک سوره نام می‌برند، تنها از ارتباط میان دو آیه و دو سوره همجوار سخن می‌گوید؛ نه ارتباط میان آیات یک سوره، آن‌گونه که برخی ادعا کرده‌اند. سیوطی در مورد نظریه ابوبکر نیشابوری می‌نویسد: «وكان يقول على الكرسی اذا قرى عليه: لم جعلت هذه الاية الى جنب

هذه؟ وما الحكمه في جعل هذه السوره الى جنب هذه السوره؟ وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبه»^۱

احمد بن زبیر و محمد محمود حجازی نیز مدعی پیوستگی کلی آیات نیستند. احمد بن زبیر با کتاب البرهان فی مناسبه ترتیب سور القرآن از ارتباط میان سوره‌های قرآن دفاع می‌کند و حجازی با کتاب الوحده الموضوعیه فی القرآن الکریم از گرایش خویش به وحدت موضوعی سوره‌های قرآن پرده بر می‌دارد. در میان مخالفان پیوستگی نیز دیدگاه واحدی دیده نمی‌شود؛ برای نمونه شوکانی که از او به عنوان مخالف ارتباط میان آیات قرآن یاد می‌شود، به هیچ روی منکر اصل ارتباط میان آیات نیست. او پیوستگی آیات را در دو سطح درخور بررسی می‌بیند: سطح نخست ارتباط میان آیاتی که هم‌زمانی نزول دارند و سطح دوم پیوستگی میان آیاتی که ناهم‌زمانی نزول دارند. به باور شوکانی، ارتباط میان آیات سطح نخست - چه تمامی آیات یک سوره باشند یا برخی از آیات یک سوره یا شماری از آیات یک سوره و آیات دیگری از سوره‌های دیگر - قطعی است و در برابر پیوستگی، میان آیات سطح دوم به شدت محل تأمل و تردید قرار دارد.^۲ استوار بر این باور، شوکانی خردۀ خویش بر طرفداران پیوستگی آیات را بر سوره‌های متوسط و بلند قرآن متمرکز می‌کند که بیشتر ناهم‌زمانی نزول دارند و نامی از سوره‌های کوتاه قرآن که هم‌زمانی نزول دارند، نمی‌برد: «بالنظر فی سورة من السور المتوسطه، فضلا عن المطوله لانه لا محاله یجدها مشتمله علی آیات نزلت فی حوادث مختلفه».^۳

۱. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۳۷۰.

۲. محمد شوکانی؛ فتح القدرین فی الروایه والدرايه من علم التفسیر، ج ۱، ص ۷۲.

۳. همان، ص ۷۳.

صاحب تفسیر البحر المحیط، الغامی، محمد بن عبد الغزنوی، مکارم شیرازی، سیدمحمدباقر

حجتی و ...

این دلیل، تعیین جایگاه آیات از سوی پیامبر ۹ از پیوستگی آیات حکایت دارد که اگر جز این بود، دخالت پیامبر ۹ در چینش آیات قرآن، بی‌جهت می‌نمود؛ برای نمونه زرکشی در این باره می‌نویسد: «ارتباط میان آیات بر توفیقی بودن چینش آیات استوار شده است».^۱

دکتر حجازی نیز پس از اثبات توفیقی بودن ترتیب آیات، وحدت موضوعی سوره‌های قرآن را نتیجه می‌گیرد و وحدت موضوعی را برآمده از نظریه توفیقی بودن ترتیب آیات می‌خواند.^۲

ارزیابی

سنجش دلیل نخست بسته به شکل پاسخی است که به پرسش‌های ذیل داده می‌شود:

→

و گوستاو لبون ناپیوستگی آیات را باور دارند. گوستاو لبون در این باره می‌گوید: «بی‌نظمی و ناپیوستگی آیات قرآن از دلایل امی بودن پیامبر ۹ اسلام است».

شماره دیگر سرسخانه از توفیقی بودن ترتیب آیات می‌گویند و نظریه مخالفان را به نقد و بررسی می‌گیرند.

در این میان مفسرانی که روش تفسیر قرآن به قرآن را برگزیده و بر اساس آن رفتار می‌کنند، معتقد به توفیقی بودن ترتیب آیات هستند و اجتهادی بودن آیات را با پیوستگی آیات سازگار نمی‌دانند.

اگر کسی به اجتهادی بودن چینش آیات یا سوره‌ها معتقد باشد، در این صورت پیوستگی آیات را باور نخواهد داشت و ارتباط میان آیات در دنبال نمی‌کند. بر این اساس زرکشی از قرآن پژوهان برجسته اهل سنت توفیقی بودن ترتیب سوره‌ها را مبنای بحث مناسبات آیات معرفی می‌کند: «قلت و هو مبنی علی ان ترتیب السور توفیقی و هو الراجح» (زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۱۳۳). نویسنده کتاب چهره پیوسته قرآن. نیز مبنای پیوستگی آیات را توفیقی بودن ترتیب سوره‌ها و آیات می‌داند: «توفیقی بودن ترتیب آیه‌ها و سوره‌ها، یکی از مبانی، بلکه اصل و اساس اعتقاد به پیوستگی قرآن است» (محمدعلی ایازی؛ چهره پیوسته قرآن، ص ۱۶۶).

۱. زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۱۳۳.

۲. رک: حجازی؛ الوحدة الموضوعیه؛ ص ۱۲.

آیت‌الله معرفت نیز که در شمار منکران پیوستگی قرار می‌گیرد، تنها از پذیرفتن پیوستگی میان سوره‌های قرآن سر باز می‌زند؛ اما پیوستگی میان آیات را باور دارد.^۱

دلایل پیوستگی آیات

برخی بی‌توجه به سطوح مختلف پیوستگی و شکل‌های گوناگون آن، به مجموعه‌ای از دلایل برای اثبات پیوستگی آیات استناد می‌کنند. برخی از مهم‌ترین دلایل ایشان عبارت‌اند از:

- توفیقی بودن ترتیب آیات؛
- قرارگرفتن چند آیه مشخص در یک سوره؛
- اقتضای حکمت؛
- اقتضای بلاغت؛
- سکوت مشرکان؛
- آیات قرآن؛
- روایات.

دلیل نخست

این مجموعه از مهم‌ترین دلایل طرفداران ارتباط آیات است.^۲ بر اساس

۱. محمدحادی معرفت؛ التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۵، ص ۲۲۴.

۲. در بحث توفیقی یا اجتهادی بودن ترتیب سوره‌ها و آیات، نظریات متفاوتی مطرح شده است. برخی از خاورشناسان به شدت بر اجتهادی بودن ترتیب آیات وحی تأکید دارند و آیات یک سوره را فاقد هرگونه ارتباط و پیوستگی می‌دانند؛ برای نمونه ریچارد بل، آرتور جان آبری، گلدزیهیر ←

الف) آیا میان نظریه وحدت موضوعی که مدعی ارتباط میان آیات یک سوره است و آیات یک سوره را دارای موضوع واحد می‌خواند و نظریه توقیفی بودن ترتیب آیات، ملازمه است؛ به گونه‌ای که انکار توقیفی بودن چینش آیات به انکار ارتباط آیات می‌انجامد و انکار ارتباط به انکار توقیفی بودن ختم می‌شود یا چنین ملازمه‌ای وجود ندارد؟ اگر میان این دو ملازمه برقرار باشد، در این صورت تمامی طرفداران توقیفی بودن آیات ناگزیر از اعتقاد به پیوستگی هستند و تمامی مخالفان پیوستگی ناگزیر از اعتقاد به اجتهادی بودن ترتیب آیات. در صورتی که چنین ادعایی به شدت محل تأمل است. برای نمونه علامه طباطبایی به عنوان یکی از طرفداران جدی تفسیر قرآن به قرآن، ناگزیر از دو اعتقاد خواهد بود. اعتقاد نخست اینکه آیات قرآن به یکدیگر پیوسته هستند و اعتقاد دوم آنکه ترتیب آیات قرآن توقیفی است، نه اجتهادی.

در صورتی که علامه با وجود بهره‌گیری از تمامی قسمت‌های یک آیه برای تفسیر قسمت‌های دیگر، توقیفی بودن چینش کلمات و جملات آیات را باور ندارد یا دست‌کم در مورد دو آیه شریفه تطهیر و اکمال، توقیفی بودن ترتیب را نمی‌پذیرد.^۱ نویسنده تفسیر المیزان در بحث ترتیب سوره‌ها نیز به اجتهادی بودن چینش سوره‌ها معتقد است.

بنابراین اگر توقیفی بودن چینش آیات دلیل بر پیوستگی آیات است، اجتهادی خواندن ترتیب آیات، مخالف نظریه پیوستگی و در نتیجه نفی مبنای بودن پیوستگی خواهد بود.

ب) توقیفی بودن آیات دلیل پیوستگی آیات است یا مبنای پیوستگی؟

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۵، ص ۱۶۸ و ج ۱۶، ص ۳۱۲.

برخی چون نویسنده کتاب البرهان فی علوم القرآن توقیفی بودن ترتیب آیات و سوره‌ها را از مبانی پیوستگی می‌خوانند و شماری که بیشتر طرفدار وحدت موضوعی سوره‌های قرآن هستند، توقیفی بودن را از دلایل پیوستگی معرفی می‌کنند.

ج) توقیفی بودن ترتیب آیات، تنها پیوستگی در سطح آیات قرآن را نتیجه می‌دهد، نه ارتباط میان سوره‌های قرآن را، به ویژه با نظر داشت این موضوع که در بحث ترتیب سوره‌های قرآن، شمار بسیاری منکر توقیفی بودن ترتیب سوره‌ها هستند؛ برای نمونه علامه طباطبایی ترتیب سوره‌ها را توقیفی نمی‌شناسد و در نتیجه ارتباط میان سوره‌ها را انکار می‌کند.

دلیل دوم

این دلیل نیز از پیوستگی آیات حکایت دارد؛ چه اینکه شکل‌گیری قرآن از ۱۱۴ سوره و جمع شدن آیاتی مشخص و معین در یک سوره از ارتباط میان آیات حکایت دارد که اگر جز این بود و آیات یک سوره بی‌ارتباط با یکدیگر بودند، کنار هم قرار دادن آنها از سوی پیامبر ۹ هیچ توجیهی نداشت؛ برای نمونه قرارگرفتن شش آیه در یک مجموعه و نامیدن آن مجموعه به نام «سوره کافرون» و قرارگرفتن سه آیه در مجموعه دیگری به نام «سوره نصر» تنها در صورتی صحیح است که آیات سوره کافرون در ارتباط با یکدیگر دیده شوند و پیوستگی آنها همان شکل ارتباط سوره نصر نباشد. علامه طباطبایی^۱

۱. علامه طباطبایی نخست از کاربرد کلمه «سوره» در آیات ذیل می‌گوید و آن‌گاه ارتباط میان آیات را بیان می‌کند: «فَأَنزَلْنَا سُورَةَ مِنْ مِثْلِهِ» (بقره: ۲۳)، «سُورَةَ أَنْزَلْنَاهَا» (نور: ۱) و «وَإِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةَ» (توبه: ۸۶).

در این باره می‌نویسد: میان آیات شکل‌دهنده یک سوره، ارتباطی عمیق وجود دارد؛ به گونه‌ای که آن ارتباط میان قسمت‌هایی از آیات یک سوره و همچنین میان آیات دو سوره وجود ندارد. علامه از این ارتباط نتیجه می‌گیرد هر سوره قرآن اغراض و مقاصد خاصی دارد که آن اهداف در سوره‌های دیگر قرآن وجود ندارد.^۱

سنجش

این دلیل نیز از جهاتی درخور تأمل و نقد است:

الف) جمع شدن چند آیه در یک مجموعه و اطلاق نامی خاص بر آنها، تنها در صورتی بر وحدت موضوعی سوره‌های قرآن دلالت دارد که گردآوری آیات، تنها با پیوستگی آیات، آن هم ارتباط میان تمامی آیات یک سوره باشد؛ در صورتی که در برخی منابع قرآن پژوهی دلایل دیگری نیز برای گردآوری آیات در یک سوره و به عبارت دیگر سوره سوره شدن قرآن بیان شده است.

ب) دلیل یادشده تنها بر ارتباط میان آیات یک مجموعه (سوره) دلالت دارد و پیوستگی میان تمامی آیات قرآن و سوره‌های قرآن را نتیجه نمی‌دهد.

نتیجه

با قطع نظر از درستی یا نادرستی دلایل یادشده، قرار گرفتن این مجموعه از دلایل در کنار یکدیگر، محل تأمل است؛ چه اینکه دلایل یادشده - بر فرض درستی - یک سطح واحد و یک شکل مشخص از پیوستگی را نتیجه نمی‌دهد. برخی بر ارتباط میان آیات سوره دلالت دارد، تعدادی پیوستگی آیات هم نزول

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱، ص ۱۶.

را نتیجه می‌دهد، شماری آیات همجوار را مرتبط می‌خواند و... . افزون بر این، مدعای این دلایل نیز به صورت کامل روشن نشده است. برخی از دلایل یادشده برای وحدت موضوعی، گروهی برای هم‌معنایی، تعدادی هم‌هدفی و... سود می‌برند.

دلایل ناپیوستگی

مخالفان ارتباط آیات نیز برای اثبات مدعای خویش مستندات دارند که از میان دلایل ایشان، دو دلیل را گزارش کرده و دیگر دلایل را شمارش خواهیم کرد.

الف) نزول تدریجی آیات

آیات قرآن به دو گونه دفعی و تدریجی، فرود آمده‌اند. در نزول دفعی، حقیقت آیات وحی بی‌هیچ مناسبت و سببی یک‌باره بر قلب پیامبر ۹ نازل شده و در نزول تدریجی، آیات به مناسبت‌ها، حوادث، پرسش‌ها و... فرود آمده است. بنابراین نزول تدریجی آیات به معنای نبود ارتباط کلی میان آیات سوره است. اگر آیات به صورت تدریجی نازل شده و این نزول به مناسبت خاصی صورت گرفته، بنابراین همین مجموعه از آیات، دارای موضوع خاصی خواهد بود و دیگر آیاتی که به صورت تدریجی نازل شده و در یک سوره کنار یکدیگر قرار گرفته، دارای وحدت موضوعی نخواهند بود که اگر تمامی آیات یک سوره را دارای وحدت موضوعی بدانیم، در این صورت نزول تدریجی آیات یک سوره بی‌معنا خواهد بود. شوکانی در این باره می‌گوید: قرآن به مناسبت‌های مختلف به صورت تدریجی بر پیامبر ۹ نازل می‌شد. هر عاقلی شک ندارد که مناسبت‌هایی که نزول آیات را در پی داشته است؛ با یکدیگر

متخالف، بلکه متناقض هستند؛ مانند تحریم امر حلالی و تحلیل امر حرامی، اثبات امری برای فرد و افرادی که پیش از آن از ایشان نفی شده بود، سخن گفتن با مسلمانان، سخن گفتن با کافران و...؛ بنابراین وقتی اسباب نزول، مختلف یا متباین هستند، آیاتی نیز که به آن اسباب فرود آمده است، در اختلاف با یکدیگر خواهند بود و دارای موضوعی واحد تصور نخواهند شد.^۱

عزالدین عبدالسلام نیز نزول تدریجی آیات و بیان احکام گوناگون به جهات مختلف را نشانه ناپیوستگی آیات و دلیلی استوار و مطمئن بر نادرستی نظریه مناسبات می‌خواند. به باور عزالدین، نظریه ارتباط میان اجزای یک متن، در صورتی درست است که اولاً متن دارای موضوع واحد و ثانیاً برخوردار از آغاز و انجام باشد؛ در صورتی که اولاً قرآن موضوعات و مباحث گوناگونی را در خود جای داده و تک موضوع نیست؛ ثانیاً به صورت تدریجی و در طول بیست و اندی سال فرود آمده و ثالثاً اسباب متفاوتی زمینه‌ساز نزول آیات قرآن شده است.^۲

ب) ذوقی بودن کشف ارتباط

طرفداران ارتباط میان آیات در تشخیص و بیان ارتباط از هیچ ملاک و معیار ثابتی بهره نمی‌گیرند و هر یک دیدگاه شخصی خویش را به عنوان وجه ارتباط آیات بیان می‌کنند و به شدت در کشف و تبیین جهت ارتباط با یکدیگر اختلاف دارند؛ برای نمونه در بیان پیوستگی آیات سوره ملک شش نظریه وجود دارد:

۱. محمد شوکانی؛ فتح القدير؛ ج ۱، ص ۷۲-۷۳. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۳۶۹-۳۷۰.

۲. زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن ج ۱، ص ۳۷. جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۲، ص ۳۷۰.

- اثبات ربوبیت تامه الهی؛

- بیان خالقیت و حاکمیت الهی؛

- بیان مبانی توحیدی اعم از ربوبیت و حاکمیت؛

- پرورش حالت خشیت در برابر خداوند؛

- بیان راه سعادت و نیک‌بختی؛

- بیان آموزه‌های اسلامی و غفلت‌زدایی.

اختلافات یادشده که در سوره‌های بلند قرآن به شدت اوج می‌گیرد، نشان از نبود ملاک و معیار علمی برای تعیین غرض سوره و تعیین موضوع سوره‌های قرآن و ذوقی بودن تعیین غرض سوره‌های قرآن دارد.

ج) موضوع محوری خاص کتاب‌های علمی است؛

د) اسلوب قرآن؛

ه) نبود آیات و روایات در هدفمندی سوره‌ها؛

و) گفتاری بودن قرآن.

ارزیابی

دلایل مخالفان پیوستگی نیز همان مشکل دلایل مخالفان را دارد؛ چه اینکه این دسته از دلایل نیز به چند گروه تقسیم می‌شوند: یک گروه بالاترین سطح پیوستگی را نفی می‌کند، شماری ارتباط میان آیات یک سوره را نادرست نشان می‌دهد و... و این در حالی است که مدعای ایشان نفی ناپیوستگی به صورت مطلق است.

افزون بر این درستی دلالت برخی از دلایل یادشده محل تأمل است؛ برای نمونه نزول تدریجی آیات مستلزم ناپیوستگی آیات قرآن نیست؛ چه اینکه

ممکن است آیاتی که به مناسبت‌های گوناگون فرود آمده است، مشترکاتی نیز داشته باشند.

نتیجه

در بحث پیوستگی آیات، نخست باید محل اختلاف به صورت کامل روشن شود و آن‌گاه دلایل نفی یا اثبات محل نزاع بیان گردد؛ برای نمونه اگر ارتباط میان آیات در سطح سوره مطرح است، تنها باید دلایل ارتباط یا نفی ارتباط در سطح سوره بیان شود.

لازم به یاد است که دلایل بالاترین سطح ارتباط، پیوستگی سطوح پایین‌تر را نیز نتیجه می‌دهد؛ اما دلایل ارتباط سطوح پایین به اثبات سطوح بالای پیوستگی نمی‌انجامد.

مبنابودن یا نبودن پیوستگی آیات قرآن

با نظر داشت مباحث یادشده، سه نظریه در مورد مبنابودن ارتباط آیات درخور تصور است:

- الف) پیوستگی آیات قرآن مبنای تفسیر قرآن به قرآن است؛ به گونه‌ای که با قول به نبود ارتباط میان آیات قرآن، تفسیر متن به متن قرآن امکان‌پذیر نیست.
- ب) ارتباط میان آیات قرآن مبنای تفسیر قرآن به قرآن نیست و با فرض پیوستگی نداشتن آیات قرآن، امکان اجرای تفسیر قرآن به قرآن وجود دارد.
- ج) پیوستگی آیات در برخی موارد مناسبت و در برخی موارد دیگر مبنای دیده نمی‌شود.

بررسی هریک از احتمالات سه‌گانه اولاً به تعیین سطح پیوستگی آیات و

ثانیاً به تعیین جایگاه آیات در تفسیر قرآن به قرآن بستگی دارد.

بنابراین شایسته است در دو مقام، سطوح پیوستگی و جایگاه آیات به بحث و بررسی گذاشته شود؛ در مقام نخست سطوح پیوستگی بیان گردد و در مقام دوم جایگاه آیات در تفسیر قرآن به قرآن بیان شود.

مقام نخست

طرفداران و مخالفان پیوستگی آیات، سطوح گوناگونی از ارتباط را اثبات و نفی می‌کنند. شماری در ارتباط میان آیات یک سوره اختلاف دارند، گروهی در پیوستگی و ناپیوستگی آیات هم‌جوار با یکدیگر ناسازگاری دارند، بعضی در ارتباط آیات هم‌نزول نزاع دارند و... .

برای نمونه به نظریه چند تن از طرفداران شناخته‌شده پیوستگی آیات اشاره کوتاهی خواهیم داشت و سطح پیوستگی مورد نظر ایشان را بیان خواهیم کرد:

نمونه نخست

سید قطب در تفسیر فی ضلال القرآن از ارتباط میان آیات قرآن در سطح سوره دفاع می‌کند و مدعی ارتباط میان آیات هریک از سوره‌های قرآن می‌شود.^۱ به باور سید قطب هر سوره قرآن یک شخصیت ویژه، یک یا چند موضوع و یک جو دارد. تمامی آیات سوره بر پایه روح شخصیت استوار شده، موضوع یا موضوعات پیرامون روح شخصیت می‌چرخند.

۱. ر.ک: سید قطب؛ فی ضلال القرآن؛ ج ۱، صص ۲۷ و ۵۵۴ و ج ۳، ص ۱۵۸۳.

او در سرآغاز تفسیر سوره بقره می‌نویسد: هر یک از سوره‌های قرآنی دارای شخصیت خاصی است که متفاوت از شخصیت دیگر سوره‌هاست. این شخصیت روحی دارد که تمامی آیات سوره بر آن استوار شده است. موضوعی یا موضوعاتی دارد که پیرامون آن می‌چرخند و جوی دارد که تمامی موضوعات در آن قرار می‌گیرند^۱

هم‌ایشان در شخصیت سوره آل عمران می‌گوید: هر سوره قرآن دارای یک شخصیت خاص است که تمامی موضوعات یک سوره بر محور آن چرخیده و تفاوت شخصیت هر سوره را به نمایش می‌گذارند.^۲

استوار بر اندیشه یادشده، سیدقطب در تفسیر هر سوره قرآن، در مرحله نخست اهداف سوره را بیان می‌دارد، در مرحله دوم موضوعات سوره را به بحث و بررسی می‌نشیند و در مرحله سوم ارتباط میان موضوعات و آیات را تبیین و تحلیل می‌کند.

نتیجه: سیدقطب ارتباط میان آیات را تنها در سطح سوره باور دارد و پیوستگی میان تمامی آیات قرآن را باور ندارد و اگر همچنین باوری داشته باشد، دلیلی برای اثبات آن عرضه نمی‌کند.

نمونه دوم

سعید حوی نویسنده تفسیر الأساس فی التفسیر ارتباط میان آیات را در دو سطح ارتباط میان سوره‌های قرآن و ارتباط میان آیات یک سوره می‌بیند و

هدف تفسیر خویش را برقراری این دو سطح از پیوند می‌خواند.^۱ در سطح نخست، سوره‌های قرآن را به چهار گروه طوال، مئین، مثانی و مفصلات تقسیم می‌کند و مدعی ارتباط میان آنها می‌شود. سوره فاتحه را دربردارنده تمامی مفاهیم قرآنی، سوره بقره را تفصیل سوره فاتحه و تمامی سوره‌های قرآن را بسط سوره بقره معرفی می‌کند.

در سطح دوم، بیشتر سوره‌های بلند قرآن را به چند قسم تقسیم می‌کند هر قسمت را به چند مقطع و هر مقطع را به چند فقره و هر فقره را در چند مجموعه قرار می‌دهد؛ برای نمونه سوره بقره را به یک مقدمه و سه بخش تقسیم می‌کند. از آیه اول تا بیستم سوره را مقدمه سوره می‌داند. از آیه ۲۱ تا آیه ۱۶۷ را بخش اول، از آیه ۱۶۸ تا آیه ۲۰۷ را بخش دوم و از آیه ۲۰۸ تا آیه ۲۸۴ سوره را بخش سوم و چهار آیه پایانی سوره را خاتمه سوره معرفی می‌کند.^۲

نتیجه: سعید حوی سطح ارتباط میان آیات را بالاتر از سوره می‌داند و افزون بر برقراری ارتباط معنایی میان آیات یک سوره، در ایجاد پیوستگی میان آیات دو یا چند سوره نیز تلاش می‌کند؛ اما پیوستگی مورد نظر او به گونه‌ای نیست که بتواند در تفسیر قرآن به قرآن سودمند باشد. چه اینکه موضوع بسیار کلی و ارتباط میان آیات بسیار پر پیچ و خم می‌شود.

نمونه سوم

مصطفی مراغی در جای‌جای تفسیر خویش از ارتباط آیات قرآن و

۱. سعید حوی؛ الأساس فی التفسیر؛ ج ۱، ص ۹.

۲. همان، ص ۶۱.

۱. همان، ج ۱، ص ۲۷-۲۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۵۵۵.

ساخت موضوع و هدف واحد برای سوره سخن می‌گوید؛ برای نمونه در سرآغاز تفسیر هر سوره قرآن چند خصوصیت ذیل را بحث و بررسی می‌کند:

– شمار آیات سوره؛

– جایگاه سوره در میان سوره‌های دیگر قرآن از نظر زمان نزول؛

– سبب نزول سوره؛

– مکی یا مدنی بودن سوره و موارد استثنا؛

– نزول دفعی یا تدریجی سوره؛

– ارتباط سوره با سوره پیشین.

مراغی آیات هر یک از سوره‌های قرآن را در ارتباط با یکدیگر می‌بیند؛ اما وحدت موضوعی سوره‌های قرآن را بر نمی‌تابد. او آیات هر سوره را به اعتبار موضوع آنها دسته‌بندی می‌کند و پس از آن ارتباط میان آیات هر دسته را بیان نموده، در برخی موارد هیچ نیازی به برقراری ارتباط میان آیات نمی‌بیند.^۱

مراغی در راستای اعتقاد به وحدت غرض در ایجاد ارتباط میان آیات بسیار می‌کوشد و با برقراری ارتباط میان گروه‌هایی از آیات که هر یک غرض دارند، به غرض واحد می‌رسد؛ برای نمونه آیات سوره یوسف را در چندین دسته قرار می‌دهد و برای هر دسته غرضی بیان می‌کند؛ اما در پایان غرض سوره یوسف را اثبات وحدانیت، نبوت، بعث رسول، بت‌پرستی و نصرانی بودن منکران توحید معرفی می‌کند.^۲

به باور مراغی، یکی از ملاک‌های برقراری ارتباط میان آیات قرآن غرض سوره است. به این جهت ایشان برای ارتباط میان آیات، نخست غرض سوره

۱. مصطفی مراغی؛ تفسیر مراغی؛ ج ۷، ص ۵۲-۵۳.

۲. همان، ج ۱۶، ص ۵۵.

را بیان می‌کند و آن‌گاه به بیان ارتباط میان آیات سوره می‌پردازد.

مرحوم مراغی چند نوع ارتباط میان آیات قرآن برقرار می‌کند: نوع نخست ارتباط صدر یک سوره با پایان همان سوره، نوع دوم ارتباط آیات هم‌سیاق، نوع سوم ایجاد ارتباط میان دو مجموعه جدا افتاده از یکدیگر و نوع چهارم ارتباط میان یک مجموعه با تمامی مجموعه‌های پیشین.

در تفسیر مراغی برقراری ارتباط میان آیات بر موازین خاصی استوار شده است که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ارتباط واژگانی، ارتباط سبب و مسبب، ارتباط اجمال و تفصیل، ارتباط توصیفی، ارتباط غرضی، ارتباط مفهومی. پیوستگی آیات در تفسیر مراغی به دو دلیل اصلی مستند شده است: دلیل نخست تدریجی بودن نزول آیات است و دلیل دوم توقیفی بودن ترتیب نزول. بر اساس دلیل نخست، مناسبت‌های گوناگونی که سبب نزول آیات شده است، از ارتباط آیات حکایت دارد و بر اساس دلیل دوم، تعیین جایگاه آیات از سوی پیامبر ۹ از این حقیقت پرده بر می‌دارد که آیات در ارتباط با یکدیگر بوده که پیامبر ۹ در تعیین جایگاه آنها دخالت کرده است.

مراغی در مورد توقیفی بودن ترتیب آیات می‌نویسد: «وکان النبی ۹ عند نزول الآیة او الآیات یامر با توضع فی محلها من سوره کذا؛^۱ پیامبر ۹ پس از نزول آیه یا آیات از قرآن، جایگاه آنها را در سوره مشخص می‌کرد».

همو در موردی دیگر اختلاف صحابه در مورد توقیفی یا اجتهادی بودن ترتیب آیات «لقد جائکم رسول من انفسکم»^۲ را بیان می‌دارد و در پایان از

۱. همان، ج ۵، ص ۱۰۳.

۲. توبه: ۱۲۸-۱۲۹.

دارد. سخن پیامبر ۹ در تقسیم سوره‌ها و دسته‌بندی سوره‌های قرآن به چهار گروه طوال، مئین، مثنی و مفصلات حکایت از دخالت پیامبر ۹ در مرتب‌سازی سوره‌ها دارد.

رسول خدا ۹ با این تقسیم‌بندی و تعیین سوره‌های طوال، به شکلی ساختار کلی چینش سوره‌ها را برای صحابه بیان کرد و صحابه با شناسایی مصادیق هر گروه، به مرتب‌سازی سوره‌ها بر اساس ساختار از پیش تعیین‌شده پیامبر ۹ پرداختند.

۲. پیوند صدر سوره با صدر سوره پیشین، ذیل سوره با صدر سوره قبل، صدر سوره با ذیل سوره قبل، ذیل سوره با ذیل سوره قبل و میانه دو سوره، نشانه دیگری از اعتقاد مراغی به توقیفی بودن ساختار کلی ترتیب سوره‌هاست. مرحوم مراغی در چینش سوره‌ها به صورت کلی از نظریه توقیف‌گرایان حمایت می‌کند و به صورت جزئی طرفدار نظریه اجتهادی بودن است؛ اما ترتیب قرآن موجود را نشانه ارتباط حداکثری میان سوره‌ها نمی‌داند. چه اینکه گاه دو سوره‌ای که در نهایت تناسب با یکدیگر هستند، در قرآن موجود از یکدیگر جدا افتاده و دو سوره‌ای که کمترین ارتباط را دارند، در کنار هم آمده‌اند؛ برای نمونه سوره همزه و مسد که بیشترین پیوند را با یکدیگر دارند و موضوع آنها واحد است، از یکدیگر جدا افتاده‌اند و میان آنها شش سوره فیل، قریش، ماعون، کوثر، کافرون و نصر قرار گرفته است.

نویسنده تفسیر مراغی در جای‌جای تفسیر خویش، سوره‌های قرآن را به یکدیگر پیوند می‌دهد. او در مقام ارتباط‌سازی میان سوره‌ها که بیشتر در سرآغاز سوره‌ها انجام می‌گیرد، چهار شکل ارتباط میان سوره‌ها برقرار می‌کند: الف) پیوند آغاز دو سوره؛ ب) پیوند پایان دو سوره؛ ج) پیوند آغاز یک سوره

نظریه توقیفی بودن ترتیب این دو آیه حمیات می‌کند.^۱ یکی از مبانی مهم و اصلی بحث ارتباط سوره‌های قرآن، توقیفی بودن ترتیب سوره‌هاست. در چینش سوره‌های قرآن سه نظریه وجود دارد: نظریه نخست: ترتیب سوره‌های قرآن اجتهادی است. نظریه دوم: چینش سوره‌های قرآن توقیفی است. نظریه سوم: مرتب‌سازی برخی سوره‌ها توقیفی و چینش برخی دیگر اجتهادی است.

در تفسیر مراغی نشانه‌هایی از گرایش نویسنده به نظریه میانه وجود دارد. ۱. پدیدآورنده تفسیر مراغی از يك سوا از سوره‌های طوال، مئین، مثنی و مفصلات سخن می‌گوید و چینش سوره‌های قرآن را بر اساس بلندی و کوتاهی آنها می‌داند و از این ترتیب دفاع می‌کند^۲ و از سوی دیگر تقسیم سوره‌ها به طوال، مئین، مثنی و مفصلات را به پیامبر ۹ نسبت می‌دهد: «ان الله اعطانی السبع الطوال مکان التوراة واعطانی المئین مکان الانجیل واعطانی الطواسین مکان الزبور وفضلنی بالحوامیم والمفصل: خدای سبحان به جای تورات به من سوره‌های هفت‌گانه را داد و به جای انجیل، سوره‌های مئین و به جای زبور، سور طواسین را داد و افزون بر تمامی اینها به من سور حوامیم و مفصلات را داد».^۳

نظر داشت این دو سخن نشان از گرایش مرحوم مراغی به توقیفی بودن ترتیب سوره‌ها به يك اعتبار و اجتهادی بودن چینش سوره‌ها به اعتباری دیگر

۱. مصطفی مراغی؛ تفسیر مراغی؛ ج ۱۱، ص ۵۶.

۲. همان، ج ۷، ص ۶۹.

۳. همان، ج ۱۹، ص ۴۴.

و پایان سوره قبل؛ (د) پیوند پایان یک سوره با آغاز سوره قبل.

مراغی در برقراری ارتباط میان آیات از ملاک‌های خاصی سود می‌برد که عبارت‌اند از:

الف) هم‌موضوعی که این ملاک به شکل‌های خاصی جلوه می‌کند؛ چون ایجاز و اطناب، اجمال و تفصیل، ناقص و تمام، عام و خاص، دلیل و مدلول، فعل و حکمت آن؛

ب) هم‌غرضی؛

ج) تناسق؛

د) اضداد؛

نتیجه: سخنان مراغی نیز بیشتر بیانگر اعتقاد او به ارتباط میان آیات یک سوره است تا پیوستگی تمامی آیات قرآن.

نمونه چهارم:

علامه طباطبایی مانند بسیاری از مفسران، آیات را در ارتباط با یکدیگر می‌بیند. به باور علامه کلام خدا بر خلاف کلام انسان، انسجام و هماهنگی دارد و با وجود استقلال آیات، پیوستگی و هماهنگی میان آیات قرآن کاملاً مشهود است. بر این اساس علامه در جای‌جای تفسیر خویش ذیل عنوان تفسیر و بیان، ارتباط آیات سوره را به بحث می‌نشیند و پیوستگی آیات را اثبات می‌کند. نویسنده المیزان در دو سطح متفاوت ارتباط آیات را بیان می‌دارد:

سطح نخست: ارتباط آیات یک سوره با سوره دیگر: در این سطح، ارتباط میان آیات فراتر از سطح سوره دیده می‌شود؛ مانند پیوستگی آیات سوره یونس و هود. علامه در تفسیر سوره یونس می‌نویسد: سوره یونس اثبات توحید،

رسالت پیامبر ۹، بعثت پیامبر ۹ و رستاخیز و نفی شرک و پاسخ به شبهات در موضوعات یادشده را دنبال می‌کند.

در تفصیل سوره هود نیز می‌گویید: سوره هود از جهت محتوا و روش، همانندی بسیار زیادی با سوره یونس دارد. در هردو سوره اصول مهم دین چون توحید، رسالت پیامبر ۹، بعثت، ثواب و... آمده است و همانندی بسیار در آغاز و فرجام هردو سوره کاملاً مشهود است؛ با این تفاوت که سه موضوع توحید، قرآن و رسالت در سوره یونس با تفصیل بیشتری بیان شده است؛ در صورتی که در سوره هود، همین موضوعات به صورت مجمل طرح شده و داستان پیامبران در سوره هود به تفصیل آمده؛ در صورتی که در سوره یونس این داستان‌ها به اجمال بیان شده است.

سطح دوم: پیوستگی میان آیات یک سوره: برای نمونه علامه در تفسیر سوره آل عمران به صراحت از پیوستگی تمامی آیات این سوره سخن می‌گوید و ارتباط آیات را با هدف رهنمون کردن خواننده قرآن، به موضوع سوره آل عمران می‌داند.^۱

هم‌ایشان با دقت فراوان، ارتباط آیات جداافتاده از یکدیگر را بیان می‌دارد و جدایی آیات را مانع برقراری ارتباط میان آیات یک سوره نمی‌بیند؛ برای نمونه در تفسیر سوره بقره، آیه شریفه ذیل را از جهت معنا، در ارتباط با آیات دعوت ابراهیم که در چند آیه قبل آمده است، قرار می‌دهد:^۲

«وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۲۳.

لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: ^۱ آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند».

در این آیه شریفه به صورت مستقیم، ناسازگاری آیات نفی شده و به صورت غیرمستقیم، سازگاری و پیوستگی آیات اثبات شده است.

دلیل دوم: دسته‌بندی آیات و قرارگرفتن هر دسته در ذیل عنوان یک سوره، از ارتباط میان آیات یک سوره حکایت دارد که اگر بخشی از آیات بی‌ارتباط با یکدیگر باشند، چینش آنها ذیل یک عنوان، هیچ‌گونه توجیهی نخواهد داشت. بنابراین شکل‌گیری قرآن از ۱۱۴ سوره، نشان از ۱۱۴ پیوستگی میان آیات قرآن خواهد داشت. از اینکه در قرآن ۱۱۴ سوره داریم و در هر سوره، آیاتی چند در کنار هم قرار گرفته و نام مستقلی - متفاوت از نام‌های سوره‌های دیگر قرآن - گرفته است، به ارتباط میان آیات یک سوره می‌رسیم.

ارتباط میان آیات یک سوره به گونه‌ای است که به هیچ روی آن شکل از ارتباط میان اجزای آن سوره و همچنین میان آن سوره با سوره‌های دیگر قرآن وجود ندارد. ^۲

استوار بر این نگاه، علامه طباطبایی آیات سوره را در کنار یکدیگر و در پیوند و پیوستگی شدید می‌بیند و با نگاه مجموعی به آیات سوره، به موضوع یا هدف اصلی سوره رهنمون می‌کند.

مقام دوم

در مقام دوم، جایگاه آیات به هیچ روی مورد توجه قرار نمی‌گیرد و از

۱. نساء: ۸۲.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱، ص ۱۶.

عَلَيْكُمْ شَهِدًا وَ مَا جَعَلْنَا الْفِتْنَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ وَ اِنْ كَانَتْ لَكَبِيْرَةً اِلَّا عَلٰى الَّذِيْنَ هَدٰى اللّٰهُ وَ مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضَيِّعَ اِيْمَانَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ بِاللّٰثِيْسِ لَرُوْفٌ رَّحِيْمٌ: ^۱ و بدین‌گونه شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر ۹ بر شما گواه باشد و قبله‌ای را که [چندی] بر آن بودی، مقرر نکردیم؛ جز برای آنکه کسی را که از پیامبر ۹ پیروی می‌کند، از آن کس که از عقیده خود برمی‌گردد، بازشناسیم و البته [این کار] جز بر کسانی که خدا هدایت [شان] کرده، سخت گران بود و خدا بر آن نبود که ایمان شما را تباه کند؛ زیرا خدا [نسبت] به مردم دلسوز و مهربان است».

نمونه دوم آیات ۱۷۲-۱۷۵ آل عمران را در ارتباط با آیات غزوه احد می‌خواند و شاهد این ارتباط را عبارت «مَنْ بَعْدَ مَا اَصَابَهُمُ الْقَرْحُ» ^۲ معرفی می‌کند؛ ^۳ چنان‌که آیات ۱۷۶-۱۸۰ سوره آل عمران به‌ویژه چهار آیه نخست این مجموعه را ^۴ و آیات ۱۸۱-۱۸۹ همین سوره را در ارتباط با آیات غزوه احد خوانده و آنها را دنباله آن آیات معرفی می‌کند. ^۵

افزون بر تأکید علامه بر پیوستگی آیات، ایشان در مواردی چند به نقد نظریه کسانی می‌نشیند که ارتباط آیات را به گونه‌ای دیگر تقریر می‌کنند. ^۶ دلایل علامه: علامه دو دلیل اصلی برای ارتباط میان آیات قرآن دارد:

دلیل نخست: آیه شریفه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ

۱. بقره: ۱۴۳.

۲. آل عمران: ۱۷۲.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۴، ص ۶۳.

۴. همان، ص ۷۸.

۵. همان، ص ۸۲.

۶. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۲، ص ۱۳.

در این آیه شریفه آیات قرآن به دو گروه محکم و متشابه تقسیم شده، متشابهات آیات چندمعنا و چندپهلوهستند؛ به گونه‌ای که مراد خداوند دانسته نمی‌شود و مراد به غیر مراد اشتباه می‌گردد؛ اما محکمت آیاتی هستند که تک‌معنا هستند و مراد خداوند از آن آیات کاملاً روشن و آشکار است.^۱ به باور فخر رازی آیه‌ای که بر معنای راجح حمل می‌شود، محکم و آیه‌ای که بر معنای غیر راجح حمل می‌گردد، متشابه نامیده می‌شود؛^۲ برای نمونه آیات شریفه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»،^۳ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۴ و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^۵ ارتباط مفهومی با یکدیگر دارند و آیه دوم و سوم که محکم به شمار می‌روند، مفسر آیه نخست قرار می‌گیرند. آیه نخست از آن جهت متشابه خوانده می‌شود که دو معنای «جالس» و «استیلاء» را در خود نهفته دارد و آیه دوم و سوم از آن جهت محکم دیده می‌شود که تک‌معنا هستند و مفسر آیه نخست قرار گرفته و مراد از «استوا» را «استیلاء» و نه «جلوس» معرفی می‌کنند.^۶

نمونه دوم: آیات شریفه «وَلَا تُحْمَلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ»^۷ و «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۸ در ارتباط با یکدیگر قرار دارند؛ آیه نخست چندمعناست و آیه دوم که تک‌معناست و محکم دیده می‌شود، تنها یک معنای آیه نخست را

آیات قرآن قطع نظر از اینکه در کدامین جایگاه قرار گرفته‌اند، سود برده می‌شود. مفسر قرآن به قرآن در تفسیر یک یا چند آیه از آیات هم‌جوار، هم‌نزول، هم‌سوره، دو یا چند سوره و... بهره می‌گیرد و هیچ‌گاه تفسیر قرآن به قرآن را به یک یا دو مورد از موارد یادشده محدود نمی‌کند. برای نمونه در موارد ذیل که شکل‌های گوناگونی از تفسیر قرآن به قرآن است، طرفداران تفسیر قرآن به قرآن از تمامی آیات وحی سود می‌گیرند.

الف) پیوند محکم و متشابه

یکی از انواع ارتباط مفهومی میان آیات قرآن، ارتباط محکم و متشابه است. این شکل از ارتباط در آیه شریفه ذیل این‌گونه آمده است:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»^۱ اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد؛ پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل‌پذیرند]؛ اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند؛ با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند؛ [آنان که] می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود».

۱. آل عمران: ۷.

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ القرآن فی الاسلام؛ ص ۳۳. همو. المیزان؛ ج ۳، ص ۳۸.

۲. فخرالدین رازی؛ تفسیر الکبیر؛ ج ۷، ص ۱۸۹. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛

ج ۱، ص ۱۱.

۳. اعراف: ۵۴.

۴. شوری: ۱۱.

۵. اخلاص: ۴.

۶. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۳۹۶.

۷. بقره: ۲۸۶.

۸. بقره: ۲۸۶.

نمونه نخست: دو آیه شریفه ذیل، اشتراک مفهومی دارند و یک آیه مجمل و آیه دوم، مبین آیه نخست است.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ»^۱ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به قراردادهای خود وفا کنید. برای شما [گوشت] چارپایان حلال گردیده؛ جز آنچه [حکمش] بر شما خوانده می‌شود؛ درحالی‌که نباید شکار را در حال احرام، حلال بشمرید. خدا هر چه بخواهد، فرمان می‌دهد.

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمُوفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقُ الْيَوْمِ بَيِّسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاحْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأْتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۲ بر شما حرام شده است مردار و خون و گوشت خوک و آنچه به نام غیر خدا کشته شده باشد و [حیوان حلال گوشت] خفه شده و به چوب مرده و از بلندی افتاده و به ضرب شاخ مرده و آنچه درنده از آن خورده باشد؛ مگر آنچه را [که زنده دریافته و خود] سر ببرید و [همچنین] آنچه برای بتان سر بریده شده و [نیز] قسمت کردن شما [چیزی را] به وسیله تیرهای قرعه؛ این [کارها

→

به او بده و مستمند و در راه مانده را [دستگیری کن] و ولخرجی و اسراف نکن.

«وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمُخْرُومِ» (ذاریات: ۱۹) و در اموالشان برای سائل و محروم حقی [معیّن] بود» (جصاص؛ احکام القرآن؛ ج ۳، ص ۲۵۷).

۱. مانده: ۱.

۲. مانده: ۳.

صحیح جلوه می‌دهد و معنای دوم را که تکلیف سخت است، صحیح می‌نماید. ارتباط محکم و متشابه در آیات قرآن‌گام میان دو آیه یا چند آیه از چند سوره قرآن است؛ مانند نمونه نخست که آیه متشابه در سوره اعراف و آیات محکم در سوره شوری و اخلاص قرار دارد یا میان صدر و ذیل یک آیه واحد است؛ مانند نمونه دوم.

در خور توجه آنکه در مواردی آیه محکم پیش از آیه متشابه قرار گرفته است؛ چه اینکه آیه محکم در صدر آیه و آیه متشابه در ذیل آیه آمده است و در مواردی آیه محکم در سوره قبل و آیه متشابه در سوره بعد آمده است؛ برای نمونه آیه محکم در سوره آل عمران و آیه متشابه، در سوره نساء قرار گرفته است.

نتیجه: در این شکل از ارتباط نیز گاه ارتباط میان آیات محکم و متشابه در دو سوره گوناگون روی می‌دهد، گاه در چند سوره، گاه در صدر و ذیل یک آیه و... .

(ب) پیوند مجمل و مبین

در آیات وحی، تعدادی از آیات در شمار مجملات قرار گرفته‌اند و شماری دیگر مبین خوانده می‌شود. در نگاه تفسیرگران قرآن، این دو گروه از آیات با یکدیگر در ارتباط‌اند و دسته دوم، اجمال دسته نخست را از میان می‌برند.^۱

۱. هر چند برخی مجملات قرآن مفصل قرآنی ندارند و تفصیل آنها را باید در ادله دیگر جستجو کرد؛ برای نمونه جصاص کلمه «حق» در دو آیه شریفه ذیل را مجمل می‌داند و از نیاز آنها به مفصل سخن می‌گوید:

«وَأْتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبْدِرْ تَبْدِيرًا» (اسراء: ۲۶) و حق خویشاوند را

←

«وَلْيُتُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا»^۱ و سیصد سال در غارشان درنگ کردند و نه سال [نیز بر آن] افزودند».

مرحوم طبرسی در این باره می‌نویسد: «این آیه شریفه بیان اجمال در آیه نخست است».^۲

در دو نمونه عرضه شده، رابطه مجمل و مبین در یک سوره رخ داده است؛ در صورتی که در موارد دیگری که رابطه دو آیه در قالب مجمل و مبین قرار می‌گیرد، مجمل در یک سوره و مبین در سوره دیگری قرار گرفته است؛ برای نمونه اجمالی که در آیه چهارم سوره فاتحه آمده، به بیانی که در آیات ۱۷-۱۹ سوره انفطار آمده است، از میان می‌رود.

ج) پیوستگی عام و خاص

یکی دیگر از انواع ارتباط مفهومی میان آیات، ارتباط عام و خاص است. در این نوع از ارتباط، عام مصادیق بسیار زیادی دارد و هر یک از مصادیق به صورت یکسان در پوشش عام قرار می‌گیرد؛ اما وقتی خاص وارد می‌شود و عموم عام را به شکل متصل یا منفصل تخصیص می‌زند، عام از عمومیت می‌افتد و تنها خاص در حوزه دلالتی عام قرار می‌گیرد.

ارتباط عام و خاص به شکل مخصص متصل، مانند دو آیه شریفه ذیل:

«وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُهَضَّنَاتِ تُمْ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^۳ و کسانی که به زنان

همه [نافرمانی [خدا] ست. امروز کسانی که کافر شده‌اند، از [کارشکنی در] دین شما ناامید شده‌اند؛ پس از ایشان نترسید و از من بهراسید. امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام کردم و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم و هرکس دچار گرسنگی شود، بی آنکه به گناه متمایل باشد [اگر از آنچه منع شده است، بخورد]، بی گمان خدا آمرزنده مهربان است».

از میان دو آیه یادشده، آیه نخست به خاطر عبارت «إِلَّا مَا يُلْئِيكُمْ»، مجمل است و احتجاج به آن، تنها در صورتی درست است که آیه شریفه دوم در ارتباط با آن دیده شود و از ساحت آیه نخست، اجمال زدایی کند.^۱

برای نمونه شیخ طوسی و قطب راوندی از تفسیرگران شیعه، دو آیه یادشده را در ارتباط با یکدیگر دیده، آیه دوم را مبین آیه اول قرار می‌دهند: خداوند در این آیه شریفه، اجمال در مستثنای آیه نخست را بیان کرده است.^۲ فخر رازی از مفسران اهل سنت نیز میان دو آیه شریفه ارتباط می‌بیند و مدعی اجماع مفسران بر بیان بودن آیه دوم نسبت به آیه اول است.^۳

نمونه دوم: دو آیه شریفه ذیل، به یکدیگر پیوسته‌اند و آیه دوم که مبین است، اجمال آیه نخست را از میان می‌برد:

«فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا»^۴ پس در آن غار، سالیانی چند

بر گوش‌هایشان پرده زدیم».

۱. جصاص؛ احکام القرآن؛ ج ۱، ص ۱۳۸.

۲. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، ص ۴۲۸. قطب‌الدین راوندی؛ فقه القرآن؛

ج ۲، ص ۲۶۹. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۵، ص ۱۶۱.

۳. فخرالدین رازی؛ تفسیر الرازی؛ ج ۱۳، ص ۲۱۹.

۴. کشف؛ ۱۱.

۱. کشف؛ ۲۵.

۲. فضل بن حسن طبرسی؛ تفسیر جوامع الجامع؛ ج ۲، ص ۴۱۲.

۳. نور؛ ۴.

شوهردار نسبت زنا می‌دهند [و] سپس چهار گواه نمی‌آورند، هشتاد تازیانه به آنان بزنید و هیچ‌گاه شهادتی از آنها نپذیرید و اینانند که خود فاسق‌اند».

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۱ مگر کسانی که پس از آن [بپتانب] توبه کرده و به صلاح آمده باشند که خدا البته آمرزندهٔ مهربان است».

آیهٔ شریفهٔ نخست، عام است و تمامی «قاذفان» را سزاوار هشتاد تازیانه خوانده و ایشان را فاسق معرفی می‌کند و آیهٔ شریفهٔ دوم خاص است و عموم آیه را تخصیص می‌زند و تنها قاذفانی را مستحق تازیانه می‌خواند که از گناه خویش توبه نکرده باشند.

پیوند عام و خاص آنجا که در قالب مخصص متصل قرار می‌گیرد، تنها در یک سوره، آن هم بدون فاصله میان آیهٔ عام و خاص رخ می‌دهد؛ اما در صورتی که مخصص عام، منفصل باشد، در این صورت سه نوع از ارتباط به شرح ذیل رخ می‌دهد:

۱. ارتباط میان عام و خاص در یک سوره، مانند آیات ذیل:

«وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوَلُوا»^۲ و اگر در اجرای عدالت میان دختران یتیم بی‌مناکید، هرچه از زنان [دیگر] که شما را پسند افتاد، دودو، سه‌سه، چهارچهار به زنی گیرید. پس اگر بیم دارید که به عدالت رفتار نکنید، به یک [زن آزاد] یا به آنچه [از کنیزان] مالک شده‌اید

۱. آل عمران: ۸۹.

۲. نساء: ۳.

[بسنده کنید]. این [خودداری] نزدیک‌تر است تا به ستم گرایید [و بیهوده عیال‌وار گردید].

«وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا»^۱ و با زنانی که پدرانتان به ازدواج خود درآورده‌اند، نکاح نکنید؛ مگر آنچه پیش‌تر رخ داده است؛ چراکه آن زشتکاری و [مایهٔ] دشمنی و بد‌راهی بوده است. [نکاح اینان] بر شما حرام شده است: مادرانتان و دخترانتان و خواهرانتان و عمه‌هایتان و خاله‌هایتان و دختران برادر و دختران خواهر و مادرهایتان که به شما شیر داده‌اند و خواهران رضاعی شما و مادران زنانتان و دختران همسرانتان که [آن دختران] در دامان شما پرورش یافته‌اند و با آن همسران هم‌بستر شده‌اید؛ پس اگر با آنها هم‌بستر نشده‌اید، بر شما گناهی نیست [که با دخترانشان ازدواج کنید] و زنان پسرانتان که از پشت خودتان هستند و جمع دو خواهر با همدیگر، مگر آنچه در گذشته رخ داده باشد که خداوند آمرزندهٔ مهربان است».

رابطهٔ میان دو آیهٔ شریفه، عام و خاص است. آیهٔ نخست عام است و ازدواج با هر زنی را اجازه می‌دهد و آیهٔ دوم که به صورت منفصل آمده است، عموم آیهٔ نخست را تخصیص می‌زند و جواز ازدواج را در غیر موارد

۱. نساء: ۲۲-۲۳.

ذکر شده در دو آیه ۲۲ و ۲۳ می‌داند.

۲. ارتباط میان عام و خاص در دو سوره:

«وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِضْلَاحًا وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» و زنان طلاق داده شده، باید مدت سه پاکی انتظار کشند و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارند، برای آنان روا نیست که آنچه را خداوند در رحم آنان آفریده، پوشیده دارند و شوهرانشان اگر سر آشتی دارند، به بازآوردن آنان در این [مدت] سزاوارترند و مانند همان [وظایفی] که بر عهده زنان است، به طور شایسته به نفع آنان [بر عهده مردان] است و مردان بر آنان درجه برتری دارند و خداوند توانا و حکیم است».

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا: ۱ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر زنان مؤمن را به نکاح خود درآوردید، آن‌گاه پیش از آنکه با آنان همخواهی کنید، طلاقشان دادید، دیگر عده‌ای که آن را بشمارید، بر عهده آنها نیست؛ پس مهرشان را بدهید و خوش و خرم آنان را رها کنید».

آیه نخست عام است و عده زنان مطلقه را سه قرء معرفی می‌کند؛ اما آیه دوم که خاص است و به صورت منفصل از آیه نخست آمده، عموم آیه نخست را تخصیص می‌زند و حکم آیه را تنها در حق زنانی می‌داند که با همسر خویش مباشرت داشته‌اند.

نتیجه: در ارتباط عام و خاص به شکل متصل ارتباط میان دو آیه متصل – آن هم در یک سوره – رخ می‌دهد؛ اما در صورتی که ارتباط عام و خاص در قالب منفصل قرار گرفته باشد، ارتباط گاه میان دو آیه منفصل از یک سوره و گاه میان دو آیه از دو سوره رخ می‌نماید.

د) پیوند مطلق و مقید

شکل دیگر پیوستگی مفهومی میان آیات، ارتباط مطلق و مقید است. در این شکل از پیوند، آیه‌ای از آیات قرآن به صورت مطلق و آیه دیگری به صورت مقید آمده است. برای نمونه ارتباط میان دو آیه ذیل در قالب مطلق و مقید قرار می‌گیرد:

«إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنْ اللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ: ۱ [خداوند،] تنها مردار و خون و گوشت خوک و آنچه را که [هنگام سر بریدن] نام غیر خدا بر آن برده شده، بر شما حرام گردانیده است. [ولی] کسی که [برای حفظ جان خود به خوردن آنها] ناچار شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، بر او گناهی نیست؛ زیرا خدا آمرزنده و مهربان است».

«قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ عَفُورٌ رَحِيمٌ: ۲ بگو: در آنچه به من وحی شده است، بر خورنده‌ای که آن را می‌خورد، هیچ حرامی نمی‌یابم؛ مگر آنکه مردار یا خون

۱. بقره: ۱۷۳.

۲. انعام: ۱۴۵.

۱. احزاب: ۴۹.

ریخته یا گوشت خوک باشد که اینها همه پلیدند. یا [قربانی ای که] از روی نافرمانی، [به هنگام ذبح] نام غیر خدا بر آن برده شده باشد. پس کسی که بدون سرکشی و زیاده خواهی [به خوردن آنها] ناچار گردد، قطعاً پروردگار تو آمرزنده مهربان است».

آیه نخست مطلق خون را حرام معرفی می‌کند و آیه دوم که مقید است؛ حرمت خون در آیه نخست را به خون بیرون ریخته از بدن مذبوح، اختصاص داده و خون بر جای مانده در بدن حیوان را حرام نمی‌خواند. در این نمونه ارتباط میان دو آیه از دو سوره آمده است.

ه) پیوند ناسخ و منسوخ

یکی دیگر از اقسام پیوند مفهومی میان آیات، پیوستگی آیات ناسخ و منسوخ است. در بحث ناسخ و منسوخ، برخی منکر وجود ناسخ و منسوخ در قرآن هستند. در برابر این گروه، شماری دیگر، مدعی وجود ناسخ و منسوخ در آیات قرآن هستند در تعداد ناسخ و منسوخ با یکدیگر اختلاف دارند. ارتباط آیات ناسخ و منسوخ به سه شکل ذیل رخ می‌دهد:

یک - وجود ناسخ و منسوخ در یک سوره: این شکل از ارتباط خود به دو

نوع تقسیم می‌شود:

الف) وجود ناسخ و منسوخ در کنار یکدیگر و بدون فاصله آیات دیگر،

مانند آیات شریفه ذیل:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ^۱

ای پیامبر! مؤمنان را به جهاد برانگیز. اگر از [میان] شما بیست تن شکیبا باشند، بر دویست تن چیره می‌شوند و اگر از شما یکصد تن باشند، بر هزار تن از کافران پیروز می‌گردند؛ چراکه آنان قومی‌اند که نمی‌فهمند».

«الآن حَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ^۱ اکنون خدا بر شما تخفیف داد و معلوم داشت که در شما ضعفی هست. پس اگر از [میان] شما یکصد تن شکیبا باشند، بر دویست تن پیروز گردند و اگر از شما هزار تن باشند، به توفیق الهی بر دوهزار تن غلبه کنند و خدا با شکیبایان است».

در این مورد آیه ناسخ و منسوخ در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و آیه دوم حکم آیه اول را نسخ می‌کند.

ب) وجود ناسخ و منسوخ با فاصله آیات دیگر، مانند آیات ذیل:

«لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَضَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ^۲ بر ناتوانان و بر بیماران و بر کسانی که چیزی نمی‌یابند [تا در راه جهاد] خرج کنند، در صورتی که برای خدا و پیامبرش خیرخواهی نمایند، هیچ گناهی نیست، [و نیز] بر نیکوکاران ایرادی نیست و خدا آمرزنده مهربان است».

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ^۳ و شایسته نیست مؤمنان همگی [برای جهاد] کوچ کنند. پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان، دسته‌ای

۱. انفال: ۶۶.

۲. توبه: ۹۱.

۳. توبه: ۱۲۲.

کوچ نمی‌کنند تا [دسته‌ای بمانند و] در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند، بیم دهند. باشد که آنان [از کيفر الهی] بترسند؟»

دو - وجود ناسخ و منسوخ در دو سوره: در دو آیه ذیل ناسخ و منسوخ در دو سوره قرار گرفته و آیه دوم ناسخ آیه اول است:

«وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^۱ بسیاری از اهل کتاب پس از اینکه حق برایشان آشکار شد - از روی حسدی که در وجودشان بود - آرزو می‌کردند که شما را - پس از ایمانتان کافر کنند. پس عفو کنید و درگذرید تا خدا فرمان خویش را بیاورد که خدا بر هر کاری تواناست.»

«قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»^۲ با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی‌آورند و آنچه را خدا و فرستاده‌اش حرام کرده‌اند، حرام نمی‌دارند و به دین حق متدین نمی‌گردند، کارزار کنید تا با [کمال] خواری به دست خود جزیه دهند.»

نتیجه

با نظر داشت سطوح گوناگون پیوستگی و بسنده‌نکردن طرفداران تفسیر قرآن به قرآن به آیاتی خاص، مبنای پیوستگی آیات قرآن نه به صورت مطلق پذیرفتنی است و نه به صورت مطلق درخور انکار است.

۱. بقره: ۱۰۹.

۲. توبه: ۲۹.

مبنای پیوستگی به صورت کلی از دو زاویه محل تأمل است:

زاویه نخست آنکه پیوستگی معنای بسیار وسیعی دارد (که ارتباط میان صدر سوره و ذیل سوره، ارتباط حروف مقطعه با محتوای سوره، ارتباط نام‌های سوره‌ها با آیات سوره و... را در بر می‌گیرد) که آن معنا مورد توجه مفسران قرآن به قرآن نیست. تفسیر متن به متن آیات قرآن امکان‌پذیر است؛ هرچند مفسر قرآن، ارتباط میان نام سوره و مقاصد سوره یا ارتباط میان صدر سوره و ذیل سوره یا... را نشناسد.

زاویه دوم آنکه پیوستگی به معنای رایج آن بیشتر در سطوح پایینی و سطوح میانی ارتباط مطرح است و سطوح فوقانی ارتباط که ناظر به پیوستگی آیات کل قرآن است، مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است؛ در صورتی که مفسر تفسیر قرآن به قرآن، هیچ‌گونه محدودیتی در بهره‌گیری از آیات قرآن ندارد.^۱

افزون بر این با فرض مبنای پیوستگی آیات برای روش تفسیر قرآن به قرآن، اولاً طرفداران پیوستگی آیات ناگزیر از تفسیر قرآن به قرآن هستند و ثانیاً مدافعان روش تفسیر قرآن به قرآن، ناگزیر از اعتقاد به پیوستگی تمام آیات خواهند بود؛^۲ چنان‌که مخالفان پیوستگی آیات نیز اولاً ناگزیر از

۱. البته برخی از ارتباط میان تمامی آیات قرآن با محور قراردادن هدف قرآن سخن گفته‌اند؛ اما این شکل از پیوستگی هیچ تأثیری در تفسیر قرآن به قرآن نخواهد داشت.

۲. آنان که پیوستگی آیات را مبنای تفسیر قرآن به قرآن می‌دانند، درحقیقت جواز تفسیر متن به متن را منوط به پیوستگی آیات می‌دانند. اگر میان آیات ارتباط وجود داشته باشد، تفسیر قرآن به قرآن رواست و اگر ارتباط وجود نداشته باشد، تفسیر متن به متن صحیح نخواهد بود؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد تمامی کسانی که آیات را به روش تفسیر قرآن به قرآن تفسیر می‌کنند، مدعی ارتباط میان آیات هستند و آنان که منکر ارتباط آیات هستند، منکر تفسیر متن به متن خواهند بود. اگر این ادعا درست باشد، باید نظریه هر دو گروه را مدنظر قرار داد؛ برای نمونه آیا شوکانی که منکر ارتباط میان آیات است، منکر تفسیر قرآن به قرآن است و آیا مثلاً سعید حوی که مدعی پیوستگی آیات است، از تفسیر قرآن به قرآن سود می‌برد؟

بهره‌گیری از روش‌های تفسیری دیگر هستند و نمی‌توانند از تفسیر متن به متن سود ببرند و ثانیاً ناگزیر از اعتقاد به اجتهادی بودن ترتیب آیات هستند.

در صورتی که هیچ‌یک از مخالفان، خویش را ملزم به پذیرش و رد تفسیر قرآن به قرآن و همچنین پذیرش و رد توقیفی بودن ترتیب آیات نمی‌شناسند؛ برای نمونه شوکانی به عنوان یکی از مخالفان جدی پیوستگی آیات، از آن جهت که مبنای تفسیر قرآن به قرآن را باور ندارد، نباید از روش تفسیر قرآن به قرآن بهره‌گیری؛ در صورتی که او در تفسیر آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ»^۱ از آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَاللَّهُمَّ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ...»^۲ سود می‌برد و در تفسیر آیه شریفه «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...»^۳ از آیات ذیل بهره گرفته و کلمه «الْمُطَلَّقَاتُ» را عام و دو آیه ذیل را خاص و محدودکننده عموم آیه معرفی می‌کند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا»^۴ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر زنان مؤمن را به نکاح خود درآوردید، آن‌گاه پیش از آنکه با آنان همخوابگی کنید، طلاقشان دادید؛ دیگر بر عهده آنان عده‌ای که آن را بشمارید، نیست؛ پس مهرشان را بدهید و خوش و خرم آنان را رها کنید».

«وَاللَّائِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَ

اللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا؛^۱ و آن زنان شما که از خون دیدن [ماهانه] نومیدند، اگر شك دارید [که خون می‌بینند یا نه؟] عده آنان سه ماه است و [دخترانی] که [هنوز] خون ندیده‌اند [نیز عده‌شان سه ماه است] و زنان آبستن مدتشان این است که وضع حمل کنند و هرکس از خدا پروا دارد [خدا] برای او در کارش تسهیلی فراهم سازد».

آیه نخست عام است و کلمه «مطلقات» شامل تمامی زنان مطلقه اعم از حامله، یائسه و غیرهمخوابه می‌شود؛ در صورتی که آیه دوم و سوم مطلقه غیرهمخوابه، مطلقه حامله و مطلقه یائسه را از عموم آیه نخست بیرون می‌کند و حکم آیه نخست را تنها مختص زنان مطلقه همخوابه قرار می‌دهد.^۲

مبنای بودن پیوستگی به صورت کلی نیز پذیرفتنی نیست؛ چه اینکه طرفداران تفسیر قرآن به قرآن در انتخاب یک یا چند آیه برای تفسیر یک یا چند آیه دیگر و سودنبردن از شماری دیگر ناگزیر از انتخاب معیار هستند و این معیار چیزی نیست، جز پیوستگی میان آیاتی که مفسر قرار می‌گیرند و آیاتی که به عنوان مفسر انتخاب می‌شوند. تفسیرگر قرآن وقتی می‌تواند آیه یا آیاتی را به روش تفسیر قرآن به قرآن تفسیر کند که آیات مرتبط یا هم‌موضوع و هم‌معنا را شناسایی کند و به اصطلاح به پیوستگی آیات دست یابد و آن‌گاه در تفسیر برخی از آیات از آیات دیگری سود ببرد.

نتیجه آنکه پیوستگی آیات از آن جهت که از سویی بسیار گسترده است و

۱. مائده: ۱.

۲. مائده: ۳.

۳. بقره: ۲۲۸.

۴. احزاب: ۴۹.

۱. طلاق: ۴.

۲. محمد شوکانی؛ فتح الغدير؛ ج ۱، ص ۲۳۴.

از سوی دیگر در مقام عمل، تنها بخش‌هایی از پیوستگی را پوشش می‌دهد، مبنای تفسیر قرآن به قرآن نخواهد بود؛ مگر آنکه اولاً پیوستگی آیاتی که می‌تواند به عنوان مبنای تفسیر قرآن به قرآن معرفی گردد و ثانیاً به صورت مشخص، مراد از پیوستگی و سطوح و شکل‌های آن تبیین و تحلیل گردد.

فصل ششم

قرآن‌بستگی در تفسیر

قرآن‌بستگی در سه سطح گوناگون در خور بحث و بررسی است. سطح نخست، قرآن‌بستگی در فهم دین است؛ سطح دوم قرآن‌بستگی در فقه است و سطح سوم، قرآن‌بستگی در فهم و تفسیر آیات وحی. از میان سه سطح یادشده تنها سطح سوم در ارتباط مستقیم با بحث تفسیر قرار می‌گیرد و قابلیت طرح به عنوان یکی از مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن را دارد؛ از این‌رو در این نوشتار، گاه از سطح سوم به دیدگاه خودبستگی و در برخی موارد به قرآن‌بستگی تعبیر می‌کنیم.

قرآن‌بستگی از آن جهت به عنوان یک مبنای خاص دیده می‌شود و به روش تفسیر قرآن به قرآن اختصاص دارد که خصوصیت متن را بیان می‌کند و چون در تفسیر قرآن به قرآن، متن نقش اصلی را بر عهده دارد و سمت و سوی تفسیر را روشن می‌کند، قرآن‌بستگی از مبانی خاص شناخته می‌شود. بله، در یک فرض، قرآن‌بستگی مبنای عام دیده می‌شود و آن هم در صورتی است که قرآن‌بستگی، هم ویژگی متن باشد هم خصوصیت روایات تفسیر و عقل تفسیرگر؛ در صورتی که چنین فرضی کاملاً نادرست است و کلمه «قرآن» در

اصطلاح قرآن‌بستگی نشان می‌دهد که این خصوصیت مربوط به متن قرآن است، نه روایات یا عقل.

البته لازم به یاد است که قرآن‌بستگی به معنای عام آنکه کفایت قرآن در فهم مراد خداوند باشد، در صورتی به عنوان یک مبنای برای روش تفسیر قرآن به قرآن شناخته می‌شود که تفسیر متن به متن تنها روش مستقل و کافی برای تفسیر آیات وحی باشد که اگر تنها روش مستقل و کافی دیده نشود و مفسر ناگزیر از بهره‌گیری از روش‌های تفسیری دیگر در کنار روش تفسیر قرآن به قرآن باشد، دیدگاه قرآن‌بستگی نه یک مبنای خاص و نه یک مبنای عام خواهد بود.

بر این اساس قضاوت در مورد مینابودن یا نبودن قرآن‌بستگی وابسته به درک دیدگاه قرآن‌بستگی و نظر داشت دلایل مخالفان و موافقان است و از این رو شایسته است نخست دیدگاه قرآن‌بستگی و دلایل مخالفان و موافقان بیان گردد و آن‌گاه مینابودن یا نبودن به بحث و بررسی گذاشته شود.

خودبستگی قرآن

در موضوع قرآن‌بستگی دو دیدگاه اصلی وجود دارد:

دیدگاه نخست (قرآن‌بستگی)

در این دیدگاه، آیات قرآن بی‌نیاز از روایات معرفی شده و فهم و تفسیر آیات با تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر خوانده می‌شود.

طرفداران این نظریه آیات وحی را تفسیرگر یکدیگر دانسته، در تفسیر آیات وحی، هیچ نیازی به روایات، علم، فلسفه و... نمی‌بینند. در نگاه این گروه،

دسته‌بندی آیات هم‌موضوع و رفت و برگشت‌های بسیار میان آیات، اجمال، ابهام، تشابه و... آیات را می‌زداید و تفسیرگر آیات را به مراد خداوند رهنمون می‌شود؛ بی‌آنکه مفسر در تفسیر آیات قرآن به روایات، علم و عقل نیاز داشته باشد.

علامه طباطبایی به عنوان مدعی فهم‌پذیری آیات و بی‌نیازی مفسر در فهم و تفسیر آیات قرآن به روایات می‌نویسد: «تمامی آیات قرآن فهم‌پذیرند و نمی‌توان در تمامی قرآن آیه‌ای پیدا کرد که به فهم نیاید. آیات قرآن یا به صورت مستقل به فهم می‌آیند یا اینکه به ضمیمه غیردرخور فهم می‌شوند. چگونه ممکن است چیزی مراد واژگان آیه باشد؛ اما رسیدن به آن از دریچه کلمات امکان‌پذیر نباشد؟»^۱

علامه در موردی دیگر تفسیر واقعی قرآن را برابر با تفسیر قرآن به قرآن می‌داند و در تعریف تفسیر واقعی می‌نویسد: «تفسیری است که از تدبر در آیات و استمداد در آیه به آیات مربوطه دیگر به دست می‌آید».^۲

او در مجالی دیگر می‌نویسد:

راه فهم قرآن بسته نیست و بیان الهی و ذکر حکیم هدایتگر مخاطبان به فهم آیات قرآن است و قرآن در تبیین مقاصد خویش نیاز به منبع دیگری ندارد: «فالحق أن الطريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود، وأن البيان الإلهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي إنه لا يحتاج في تبیین مقاصده إلى طريق».^۳

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۳۵.

۲. همو، قرآن در اسلام؛ ص ۷۸.

۳. همو، المیزان؛ ج ۳، ص ۸۷.

هُؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ: ^۱
 و [به یاد آور] روزی را که در هر امتی گواهی از خودشان بر ایشان برانگیزیم و
 تو را [هم] بر این [امت] گواه آوریم و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و
 برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است، بر تو نازل کردیم.

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ
 وَ يَعْزِمُ عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ: ^۲ ای اهل کتاب! پیامبر ۹ ما
 به سوی شما آمده است که بسیاری از چیزهایی از کتاب [آسمانی خود] را که
 پوشیده می‌داشتید، برای شما بیان می‌کند و از بسیاری [خطاهای شما] در
 می‌گذرد. قطعاً برای شما از جانب خدا روشنایی و کتابی روشنگر آمده است.»

علامه طباطبایی در کتاب قرآن در اسلام تنها مدعای قرآنی خویش را بیان
 می‌کند و به آیات یادشده هیچ اشاره‌ای ندارد: «قرآن خود را نور و روشن‌کننده
 و بیان‌کننده همه چیز معرفی می‌کند و البته چنین چیزی در روشن‌شدن خود
 نباید نیازمند دیگران باشد».^۳

هم ایشان در موردی دیگر در قالب استفهام انکاری می‌گوید: چگونه
 ممکن است مراد آیات قرآن دست‌نیافتنی باشد؛ با اینکه قرآن خود را به
 صفاتی چون هدایت، نور و مبین توصیف می‌کند.

(فکیف يتصور أن يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالى بأنه هدى وأنه نور وأنه
 تبيان لكل شيء مفتقرا إلى هاد غيره ومستنيرا بنور غيره ومبيناً بأمر غيره؟)^۴

۱. نحل: ۸۹.

۲. مائده: ۱۵.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ قرآن در اسلام؛ ص ۷۷.

۴. همان، ص ۸۷.

علامه تفاوت کلام بشری و الهی را در وجود ارتباط میان تمامی اجزای
 متن در کلام الهی و نبود آن در کلام بشری می‌داند و در نتیجه از ضرورت
 نظر داشت تمامی اجزای متن در فهم یک بخش از متن الهی سخن می‌گوید و
 فهم بخشی از متن را بی‌توجه به بخش‌های دیگر متن ناروا می‌خواند: «والبيان
 القرآني غير جار هذا المجري على ما تقدم بيانه في الأبحاث السابقة بل هو كلام
 موصول بعضها ببعض في عين أنه مفصول ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على
 بعض كما قاله علي 7».

دیدگاه دوم (قرآن نابسندگی)

در این دیدگاه، فهم و تفسیر آیات وابسته به روایات معرفی شده و تفسیر
 قرآن بدون مراجعه به روایات، ناموفق خوانده می‌شود. طرفداران این دیدگاه،
 تفسیر و فهم بسیاری از آیات را بدون توجه به روایات امکان‌پذیر می‌دانند؛ اما
 فهم و تفسیر تمامی آیات بدون نظر داشت روایات را ناممکن می‌دانند.

دلایل دیدگاه نخست

مستندات این نظریه به چند گروه تقسیم می‌شوند:

الف) آیات

طرفداران نظریه خودبسندگی قرآن، برای اثبات مدعای خویش به چند
 گروه از آیات قرآن استناد می‌کنند:

یک - آیات صفات قرآن

«و يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَيَّ

فَحُدُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا^۱ وما فی معناه من الآيات، وكذا تفاصيل القصص و المعاد مثلاً^۲».

دو - آیات تحدی

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَنْطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^۳ آیا می گویند آن را به دروغ ساخته است؟ بگو اگر راست می گویند، سوره‌ای مانند آن بیاورید و هر که را جز خدا می توانید، فرا خوانید».

«أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ^۴ آیا می گویند آن را برافتنه؟ [نه،] بلکه باور ندارند؛ پس اگر راست می گویند، سخنی مثل آن بیاورند».

آیات یادشده مخالفان را به تحدی به قرآن دعوت می‌کند و پرواضح است که تحدی به قرآن در صورتی امکان‌پذیر است که فهم ظواهر قرآن برای همگان امکان‌پذیر باشد که اگر قرآن پیچیده و دارای ابهام باشد، دعوت به تحدی بی‌معنا خواهد بود و اعجاز قرآن برای ایشان اثبات نخواهد شد:

«ولا معنى للتحدى إلا إذا فرض أن الذين تحداهم القرآن كانوا يفهمون معانيه من خلال ظواهره، ولو كان القرآن من قبيل الألفاظ المبهمة لم تصح مطالبته بمعارضته ولم يثبت لهم إعجازه، لأن هذه المعجزة اعتمدت نظام الألفاظ والكلمات لبيان المعارف التي جاءت بها، ومن

۱. حشر: ۷.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۸۶.

۳. یونس: ۳۸.

۴. الطور: ۳۳-۳۴.

شماری دیگر با یاد آیات، دلالت آنها را این‌گونه تقریر می‌کنند: قرآنی که تبیان هر چیزی است، تبیان خود نیز خواهد بود؛ چنان‌که قرآنی که خود نور است و ظاهر است، مظهر غیر نیز خواهد بود.

شبهه مخالفان: برخی استدلال علامه و دیگران را باور ندارند و از دو جهت، مدعی ایشان را مخدوش می‌بینند: جهت نخست آنکه نوربودن و مبین بودن قرآن، نسبت به اهل بیت : است نه تمامی مردم. اگر قرآن برای تمامی مردم نور بود، فهم قرآن برای همه انسان‌ها امکان‌پذیر بود؛ در صورتی که بیشتر مردم آیات قرآن را فهم نمی‌کنند. جهت دوم آنکه اگر قرآن نور است و تمامی مردم توان فهم آیات را دارند، پس چگونه علامه طباطبایی آیات الاحکام را استثنا کرده و آنها را نیازمند بیان پیامبر ۹ می‌خواند.

پاسخ: اشکالات یادشده به نظریه علامه طباطبایی و دیگر طرفداران تفسیر قرآن به قرآن به چند دلیل نادرست است:

دلیل نخست آنکه طرفداران تفسیر قرآن به قرآن یا خودبسندگی قرآن، مدعی نوربودن قرآن برای عوام الناس نیستند؛ بلکه مدعی فهم‌پذیری آیات برای کسانی‌اند که شرایط و لوازم فهم متن را دارند، ادبیات متن را می‌شناسند، خصوصیات و ویژگی‌های متن را می‌دانند، اصول فقه را بلدند و ...

دلیل دوم آنکه علامه فهم کلی آیات الاحکام را منوط به بیان پیامبر ۹ نمی‌داند؛ بلکه فهم تفصیلی آیات را وابسته به بیان پیامبر ۹ معرفی می‌کند.

دلیل سوم آنکه علامه طباطبایی تنها از وابستگی فهم آیات الاحکام به بیان پیامبر ۹ سخن نمی‌گوید، بلکه فهم آیات قصص قرآن و آیات معاد را نیز وابسته به بیان پیامبر ۹ می‌بیند: "نعم تفاصيل الأحكام مما لا سبيل إلى تلقيه من غير بيان النبي ۹ كما أرجعها القرآن إليه في قوله تعالى: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ

الواضح أنّ الأداة الوحيدة لفهم معانى الألفاظ هي الظهورات، وعليه لو لم تكن هذه الظهورات حجة لاستلزم ذلك عدم قابلية القرآن للفهم، ومع انسداد باب فهم القرآن كيف يثبت إعجازه العقلي والعلمي؟ وبذلك ينتفي الطريق لإثبات النبوة الخاتمة، ولا دافع لذلك إلا القول بالحجبة المستقلة لظواهر آيات القرآن الكريم. يشهد لذلك قول أمير المؤمنين 7: «وكتاب الله بين أظهركم ناطق لا يعيى لسانه، وبيت لا تهدم أركانه، وعز لا تهزم أعوانه... كتاب الله تبصرون به، وتتنطقون به، وتسمعون به، وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، لا يختلف في الله، ولا يخالف بصاحبه عن الله»^۱

سه - خطابات عام قرآن

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۲
 آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند».

«كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ»^۳ [این] کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده‌ایم تا در [بارۀ] آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند».

آیات یادشده تنها بخشی از آیات مورد نظر علامه طباطبایی است. علامه در کتاب قرآن در اسلام مخاطب قرار گرفتن تمامی مردم را دلیل فهم‌پذیری

۱. سیدکمال حیدری؛ الظن؛ ص ۲۹۷.

۲. نساء: ۸۲.

۳. ص: ۲۹.

آیات قرآن می‌داند: «از جانبی قرآن مجید کتابی است همگانی و همیشگی و همه را مورد خطاب قرار داده و به مقاصد خود ارشاد و هدایت می‌کند»^۱ و شکل دلالت آیه نخست را این‌گونه تقریر می‌کند:

قرآن در مقام احتجاج به اینکه کلام بشر نیست، می‌گوید: قرآن کلامی یک‌نواخت است که هیچ‌گونه اختلافی در آن نیست و هرگونه اختلافی که به نظر می‌رسد به واسطه تدبیر در خود قرآن حل می‌شود و اگر کلام خدا نبود، این‌طور نبود و اگر چنین کلامی در روشن شدن مقاصد خود حاجت به چیزی دیگر یا کس دیگر داشت، این حاجت تمام نبود؛ زیرا اگر مخالفی مورد اختلافی پیدا کند که از راه دلالت لفظی خود قرآن حل نشود، از هر راه دیگری غیر لفظ حل شود، مانند اینکه ارجاع به پیغمبر اکرم ۹ شود و وی بدون شاهی از لفظ قرآن بفرماید مراد آیه چنین و چنان است. البته مخالفی که معتقد به عصمت و صدق آن حضرت نیست، اقتناع نخواهد شد؛ به عبارت دیگر بیان و رفع اختلاف پیغمبر اکرم ۹ مثلاً بدون شاهد لفظی از قرآن تنها به درد کسی می‌خورد که به نبوت و عصمت آن حضرت ایمان داشته باشد و روی سخن و طرف احتجاج در آیه با مخالفین دعوت و کسانی است که ایمان به نبوت و عصمت آن حضرت ندارند و قول خود آن حضرت بی‌شاهد قرآنی مسلم آنان نمی‌باشد و از طرف دیگر خود قرآن به بیان و تفسیر پیغمبر اکرم ۹ و پیغمبر اکرم به بیان و تفسیر اهل بیت : خود حجیت می‌دهد.^۲

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ قرآن در اسلام؛ ص ۷۶-۷۷.

۲. همان، ص ۷۷.

هم ایشان در تفسیر المیزان نیز همین دلیل را تکرار می‌کند و پس از آنکه آیه نخست را یکی از نمونه‌های خاص آیات عام قرآن معرفی می‌کند، در نحوه دلالت آن می‌نویسد:

تدل دلالة واضحة على أن المعارف القرآنية يمكن أن ينالها الباحث بالتدبر والبحث، ويرتفع به ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات، والآية في مقام التحدى، ولا معنى لإرجاع فهم معاني الآيات - والمقام هذا المقام - إلى فهم الصحابة وتلامذتهم من التابعين حتى إلى بيان النبي ﷺ فإن ما بينه إما أن يكون معنى يوافق ظاهر الكلام فهو مما يؤدي إليه اللفظ ولو بعد التدبر والتأمل والبحث، وإما أن يكون معنى لا يوافق الظاهر ولا أن الكلام يؤدي إليه فهو مما لا يلائم التحدى ولا تتم به الحجة وهو ظاهر.^۱

قوله: «أفلا يتدبرون القرآن» الخ، تصريحاً لقول بأن القرآن تكفى بعض آياته لدفع المشكلة عن بعضها الآخر ويكشف جزء منه عما اشبهه على بعض الأفهام من حال جزء آخر فعلى الباحث عن مراده ومقصده ان يستعين بالبعض على البعض، ويستشهد بالبعض على البعض، ويستنتق البعض فى البعض.^۲

چهار - فهم پذیری آیات برای کافران

«تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ فُرْأناً غَرِيْباً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ *

۱. همو، المیزان؛ ج ۳، ص ۸۴.

۲. همان، ج ۷، ص ۱۶۷.

بَشِيْرًا وَ نَذِيْرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ: ^۱ وحی [نامه‌ای است از جانب [خدای] رحمتگر مهربان؛ کتابی است که آیات آن به روشنی بیان شده؛ قرآنی است به زبان عربی برای مردمی که می‌دانند. بشارتگر و هشداردهنده است؛ و [لی] بیشتر آنان روگردان شدند؛ در نتیجه [چیزی را] نمی‌شنوند».

به باور علامه، آیه شریفه کافران را توانا بر فهم قرآن معرفی می‌کند؛ بنابراین به طریق اولی آیه بر فهم پذیری قرآن برای اهل ایمان دلالت دارد.^۲

پنج - جامعیت زمانی قرآن

علامه طباطبایی روش تفسیر قرآن به قرآن را پاسخگوی پرسش‌های بی‌شمار انسان می‌کند و تفسیر روایی را به جهت محدودیت روایات، در حد و اندازه نیاز بشر نمی‌بیند و پاسخگوی پرسش‌های نامحدود بشر نمی‌شناسد:

تفسیر روایی طریقه‌ای است محدود، در برابر نیاز نامحدود؛ زیرا ما در ذیل شش هزار و چند صد آیه قرآنی صدها و هزارها سؤالات علمی و غیر علمی داریم. پاسخ این سؤالات و حل این معضلات و مشکلات را از کجا باید دریافت نمود؟ آیا به روایات باید مراجعه نمود؟ در صورتی که آنچه نام روایت نبوی ﷺ بر آن گذاشت، از طرق اهل سنت و جماعت به ۲۵۰ حدیث نمی‌رسد؛ گذشته از اینکه بسیاری از آنها ضعیف و برخی از آنها منکر می‌باشند و اگر روایات اهل بیت : را که از طرق شیعه رسیده، در نظر آوریم، درست است به هزارها می‌رسد و در میان آنها مقدار معتنا بهی احادیث قابل اعتماد

۱. فصلت: ۲-۴.

۲. سید محمد حسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۳۵.

تَأْوِيلُهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ^۱ اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل پذیرند]؛ اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند؛ با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند؛ [آنان که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست؛ و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود».

به باور علامه، محکمت قرآن، مبین و مفسر متشابهات هستند: «والقرآن يفسر بعضه بعضا فللمتشابه مفسر وليس الا المحكم»^۲.

مفسر نامیدن متشابهات با حرف «الا» نشان از آن دارد که علامه در فهم متشابهات قرآن هیچ نیازی به غیر قرآن نمی‌بیند و آیات محکم را برای تفسیر متشابهات کافی می‌داند.

ب) روایات

روایت پیامبر ﷺ

«وان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل يصدق بعضه بعضا فما عرفتم فاعلموا به وما تشابه عليكم فآمنوا به: به درستی قرآن نازل نشده برای اینکه برخی از آن برخی دیگر را تکذیب کند؛ بلکه نازل شده که برخی از آن برخی دیگر را تصدیق نماید؛ پس آنچه را که فهمیدید، به آن عمل کنید و آنچه

۱. آل عمران: ۷.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۴۳.

یافت می‌شود؛ ولی در هر حال در برابر سؤالات نامحدود کفایت نمی‌کند. گذشته از اینکه بسیاری از آیات قرآنی هست که در ذیل آن از طریق عامه و خاصه حدیث وارد نشده است.^۱

شش - عربیت قرآن

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^۲ ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم؛ باشد که ببینیدشید».

«وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا^۳ و این گونه آن را [به صورت] قرآنی عربی نازل کردیم و در آن از انواع هشدارها سخن آوردیم؛ شاید آنان راه تقوا در پیش گیرند، یا [این کتاب] پندی تازه برای آنان بیاورد».

به باور علامه، آیات یادشده بر اجتهاد مطلق در تفسیر و فهم‌پذیری آیات قرآن دلالت دارد و نادرستی نظریه مخالفان اجتهاد مطلق در تفسیر آیات را نتیجه می‌دهد.^۴

هفت - آیه ارجاع متشابهات به محکمت

«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

۱. همو، قرآن در اسلام؛ ص ۷۸-۷۹.

۲. یوسف: ۲.

۳. طه: ۱۱۳.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ قرآن در اسلام؛ ج ۳، ص ۷۶.

به شما متشابه شد، به آن [تنها] ایمان بیاورید).

روایت امام علی

«وینطق بعضه ببعض ویشهد بعضه علی بعض...^۱ برخی از آن به شماری دیگر منطبق می آید و تعدادی بر گروهی دیگر شهادت می دهد».

«ان کتاب الله لیصدق بعضه بعضاً و لایکذب بعضه بعضاً».^۲

۱. نهج البلاغه؛ ج ۲، ص ۱۷، محمدجواد مغنیه؛ تفسیر الکاشف؛ ج ۲، ص ۱۲. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ القرآن فی الاسلام؛ ص ۶۵.

۲. ... الحکمة التي هي حياة للقلب الميت، وتصير للعين العمياء، وسمع للأذان الصماء، ورئ للقلب الظمان، وفيه الغنى كله والسلامة كلها، كتاب الله تُبصرون به وتنطقون به وتسمعون به وينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض لا يختلِف في الله ولا يُخالِف بِصاحبه (المجموعة / ۱۳۳). يدلُّ هذا الخطاب على ما ورد في هذا المنهج من أمور منها: أنه مصدرُ المعرفة، وهو ما أسماه المنهج بخاصية التعالي أو العلو لقلوه 7: تبصرون به، حيث الأَبصار هو المعرفة، وكذلك تسمعون به. حيث السماع تهذيبٌ للمعرفة. يدلُّ على ما ذكرناه من كون القرآن يفسر اللغة، ويصحح الأخطاء اللغوية واستعمالات المفردات. فالقرآن حاكمٌ على اللغة غير محكوم بها ولا بقواعدها، وهو ما سار عليه المنهج وخالف به عامة المفسرين والنحويين، لأنَّ قوله 7. تنطقون به. يدلُّ على ذلك كما هو واضحٌ. قوله ينطق بعضه ببعض. هو عبارةٌ يستحيلُ تفسيرها أو شرحها إلا بطريقة المنهج في موضوع الاقتوانات اللفظية، إذ لم يقل ينطق بعضه على بعض. بل ينطق البعض بالبعض الآخر. وهي عبارةٌ تختلف عن العبارة التي بعدها يشهد بعضه على بعض. فالشهادة هي صحّة استنتاج حقيقة ما من تركيب أو مجموعة من التراكيب، فتشهد لهذا الاستنتاج حقيقة أخرى من تركيب أو مجموعة أخرى، لأنَّ الحقائق يؤيد بعضها بعضاً، فهذه هي الشهادة. أمّا قوله ينطق بعضه ببعض. فالنطق صورة الكلام، وهذا يعني أنَّ الصور متداخلة. فالصورة إذن موجودة في أكثر من تركيب. وهذا يعني أنَّها هي هي، وهو ما يؤيد قاعدة ثبات المعنى للفظ وثبات اللفظ لأداء المعنى. فهذا التداخل هو أحد أسباب كونه يشهد بعضه على بعض، لأنَّ الشهادة يقوم بها في الطبقة السطحية اشتراك الألفاظ، لذلك قدّم النطق على الشهادة. ومن أجل وجود هذا النظام الصارم للألفاظ وعلاقتها أمكن كشف حقيقة معنى اللفظ، بل والحرف لو شاء الباحث التدبّر، فأمكن بالنتيجة معرفة النطق كله، وبالتالي تصحُّح المقدّمة في قوله 7. وتنطقون به (عالم سبيل النبي؛ النظام القرآني؛ ص ۲۹۴).

۳. شيخ صدوق؛ التوحيد؛ ۲۵۵، محمدباقر مجلسي؛ بحار الأنوار؛ ج ۹۰، ص ۱۲۷. متقی هندی؛ کنز العمال؛ ج ۱، ص ۶۱۹.

علامه طباطبایی دو روایت نخست را ذیل عنوان «روش ائمه اهل بیت : در محکم و متشابه قرآن» بیان می دارد.

روایات عرضه احادیث به قرآن

به باور علامه «مضمون این اخبار وقتی درست خواهد بود که آیه قرآنی به مدلول خود دلالت داشته باشد و محصل مدلول آن که تفسیر آیه است، دارای اعتبار باشد و اگر بنا شود محصل مدلول آیه (تفسیر) را خبر تشخیص دهد، عرض خبر به کتاب، معنای محصلی نخواهد داشت».^۱

روایاتی که نتایج مراجعه به قرآن را در مشکلات بیان می دارد

علامه در مورد دو دسته اخیر از روایات می نویسد: «این اخبار بهترین گواه است بر اینکه آیات قرآن مجید، هم مانند دیگر کلام دلالت بر معنا دارند و هم دلالت آنها با قطع نظر از روایت و مستقلاً حجت است».^۲

روایت امام باقر 7

«وعن محمد بن إسماعيل، عن أبي إسماعيل السراج، عن خيثمة بن عبد الرحمن الجعفي، عن أبي الوليد البحراني ثم الهجري، عن أبي جعفر 7 أن رجلاً قال له: أنت الذي تقول: ليس شيء من كتاب الله إلا معروف، قال: ليس هكذا قلت إنما قلت: ليس شيء من كتاب الله إلا عليه دليل ناطق عن الله في كتابه مما لا يعلمه الناس - إلى أن قال: - إن للقرآن ظاهراً، وباطناً، ومعيناً وناسخاً، ومنسوخاً، ومحكماً، ومتشابهاً، وسنناً، وأمثلاً، وفضلاً، ووصلاً، وأحرفاً وتصريفاً، فمن زعم أن الكتاب مبهم فقد هلك وأهلك».^۳

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ قرآن در اسلام؛ ص ۸۰.

۲. همان.

۳. احمد برقی؛ المحاسن؛ ج ۱، ص ۷۰. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۱۹۲.

حر عاملی ذیل روایت می‌نویسد: «اقول: المراد من آخره انه ليس بمبهم على كل احد، بل يعلمه الامام، ومن علمه اياه، والا لناقض آخره اوله».
برخی نیز می‌گویند: «المراد انه ليس بمبهم على كل حد، بل يعلمه الامام ومن علمه اياه من قبل».^۱

ج) سیره اهل بیت :

در سیره اهل بیت : تفسیر قرآن به قرآن یکی از روش‌های مهم تفسیر شناخته می‌شود و ایشان در جای‌جای کلام خویش به این شیوه، آیات قرآن را تفسیر می‌کنند، برای نمونه پیامبر ۹ در تفسیر آیه شریفه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»^۲ از آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِأَبِيهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»^۳ بهره می‌گیرد و ظلم در آیه نخست را شرک معنا می‌کند.^۴

امام علی 7 در تفسیر آیه شریفه «ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يُعْصِرُونَ»^۵ از آیه «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً»^۶ بهره می‌جوید^۷ و در تفسیر آیه «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا

۱. حسین بروجردی؛ تفسیر الصراط المستقیم؛ ج ۲، ص ۴۳.

۲. انعام: ۸۲.

۳. لقمان: ۱۳.

۴. عبدالرحمن ثعالبی؛ الکشف والبيان عن تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۴۸.

۵. یوسف: ۴۹.

۶. نیا: ۱۴.

۷. حسن قبانچی؛ مسند الامام علی 7؛ ج ۲، ص ۱۰۹. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۵، ص ۴۰۷. هاشم بحرانی؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، ص ۱۷۲. عروسی حویزی؛ النور الثقلین؛ ج ۵، ص ۴۹۳.

الضَّالِّينَ»^۱ از آیه «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا»^۲ سود می‌برد.^۳
ابی جعفر 7 صبر جمیل در آیه شریفه «فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا»^۴ را به شکایت نبردن نزد مردم، نه خدا تعریف می‌نماید و از آیه شریفه «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۵ استفاده می‌کند.^۶

د) سیره صحابه و تابعین

صحابه و تابعین نیز مانند اهل بیت :، در تفسیر آیات از شیوه تفسیر متن به متن، بهره می‌گرفتند؛ برای نمونه مجاهد در تفسیر دو آیه شریفه ذیل، تفسیر قرآن به قرآن داشت:

«وَ لِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَ أَنْتَقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَ لِيُسْأَلَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ»^۷ و قطعاً بارهای گران خودشان و بارهای گران [دیگر] را با بارهای گران خود بر خواهند گرفت و بی‌گمان روز قیامت از آنچه به دروغ برمی‌بستند، پرسیده خواهند شد».

۱. فاتحه: ۷.

۲. نساء: ۶۹.

۳. شیخ صدوق؛ معانی الاخبار؛ ص ۳۶. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۲۴، ص ۱۰. امام

عسکری 7؛ تفسیر الامام العسکری 7؛ ص ۴۸. فیض کاشانی؛ التفسیر الصافی؛ ج ۱، ص ۸۷.

۴. معارج: ۵.

۵. یوسف: ۸۶.

۶. محمد اسکافی؛ التمهیص؛ ص ۶۳. میرزا حسین نوری طبرسی؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۲، ص ۶۹.

سید بن طاووس؛ سعد السعود؛ ص ۱۲۰. محمد عیاشی؛ تفسیر العیاشی؛ ج ۲، ص ۱۸۸.

۷. عنکیوت: ۱۳.

«لِيُحْمَلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ»^۱ تا روز قیامت بار گناهان خود را تمام بردارند و [نیز] بخشی از بار گناهان کسانی را که ندانسته آنان را گمراه می‌کنند. آگاه باشید، چه بد باری را می‌کشند».

مجاهد برای تفسیر آیه نخست از آیه دوم سود می‌برد.^۲

ابوحزمه ثمالی نیز در تفسیر آیات ذیل از تفسیر قرآن به قرآن سود می‌برد:

«وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا»^۳ وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا»^۴ لِنَفْسِنَهُمْ فِيهِ وَ مَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكُهُ عَذَابًا صَعَدًا»^۵

ولی منحرفان هیزم جهنم خواهند بود و اگر [مردم] در راه درست پایداری کنند، قطعاً آب گوارایی بدیشان نوشانیم. تا در این باره آنان را بیازماییم و هر کس از یاد پروردگار خود دل بگرداند، وی را در قید عذابی [روز] افزون در آورد».

«فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ»^۶ پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند، فراموش کردند، درهای هر چیزی [از نعمتها] را بر آنان گشودیم تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند، شاد گردیدند؛ ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم و یک‌باره ناامید شدند».

ثمالی عبارت «لِنَفْسِنَهُمْ فِيهِ» در آیه نخست را به «لنختبرهم بذلك» تفسیر می‌کند و مستند تفسیر خویش را آیه دوم معرفی می‌کند.^۷

چنان‌که ابن عباس، حسن بصری، قتاده، ابن زید، عکرمه، سعید بن جبیر، عبید بن عمیر و ابی بن کعب آیه شریفه «فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»^۱ را به کمک آیه «قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۲ تفسیر می‌کنند و مراد از «کلمات» را آیه دوم می‌دانند.^۳

دلایل دیدگاه دوم (ناخودبسنده)

مستندات بسیاری برای نظریه ناخودبسنده قرآن وجود دارد. در یک بسته‌بندی کلی، تمامی مستندات را می‌توان در چند دسته ذیل قرار داد:

الف) آیات

آیه نخست: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^۴ [زیرا آنان را] با دلایل آشکار و نوشته‌ها [فرستادیم] و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند».

آیه شریفه، تبیین آیات قرآن را وظیفه پیامبر ﷺ بیان می‌کند و تفکر مردم را فرع تبیین پیامبر ﷺ می‌خواند؛ بنابراین اگر مردم توان فهم آیات قرآن را داشتند، تبیین آیات وظیفه پیامبر ﷺ قرار داده نمی‌شد و تفکر مردم منوط به

۱. بقره: ۳۷.

۲. اعراف: ۲۳.

۳. ابن‌ادریس حلی؛ اکمال النقصان من تفسیر منتخب التبیان؛ ص ۱۶۹. ابوالفتوح رازی؛ روض الجنان؛ ج ۱، ص ۲۲۷. ثعلبی؛ الکشف والبیان؛ ج ۱، ص ۱۸۴. بیهقی؛ شعب الایمان؛ ج ۵، ص ۴۳۴.

۴. نحل: ۴۴.

۱. نحل: ۲۵.

۲. مجاهد بن جبر؛ تفسیر مجاهد؛ ج ۲، ص ۴۹۴.

۳. جن: ۱۵-۱۷.

۴. انعام: ۴۴.

۵. ابوحزمه ثمالی؛ تفسیر ابی‌حزمه ثمالی؛ ص ۳۴۱.

توضیح رسول خدا ﷺ نمی‌گشت.

ابن عطا به استناد آیه شریفه، عقول مردم را از فهم قرآن و اشراف بر تمامی آیات ناتوان می‌خواند و تنها عقل پیامبر ﷺ را بر فهم آیات توانا می‌بیند.^۱ ضحاک فهم تمامی آیات را منوط به آگاهندن پیامبر ﷺ می‌خواند.^۲ بغوی بیان کتاب را در سنت می‌بیند.^۳ فخررازی اصل منوط‌بودن فهم آیات به تبیین پیامبر ﷺ را باور دارد؛ اما تنها دربارهٔ مجملات قرآن چنین حکمی دارد، نه متشابهات که محکمت‌مبیین آنها هستند.^۴ او تمامی آیات مجمل قرآن را نیازمند وجود مبیین می‌داند؛ اما از آن جهت که محکمت قرآن مبیین متشابهات هستند، فهم متشابهات را منوط به تبیین پیامبر ﷺ نمی‌شناسد.

شماری از تفسیرگران شیعه نیز فهم آیات را به بیان پیامبر ﷺ می‌دانند؛ برای نمونه شیخ طوسی می‌نویسد: «پیامبر ﷺ موظف به تبیین احکام و توحید قرآن گشت».^۵ طبرسی پیامبر ﷺ را عهده‌دار احکام قرآنی و شرایع و توحید قرآن معرفی می‌کند^۶ و قطب راوندی پیامبر ﷺ را مکلف به تبیین آیات برای مردم و مردم را به استناد آیه شریفه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^۷ مکلف به پیروی از رسول خدا ﷺ می‌خواند.^۸

۱. سلمی؛ تفسیر سلمی؛ ج ۱، ص ۳۶۶.

۲. محمد بن جریر الطبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱۴، ص ۱۴۵.

۳. بغوی؛ معالم التنزیل فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، ص ۷۱.

۴. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۲۰، ص ۳۷.

۵. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۶، ص ۳۸۵.

۶. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۶، ص ۱۵۹.

۷. حشر؛ ۷.

۸. قطب‌الدین راوندی؛ فقه القرآن؛ ج ۱، ص ۶۳.

آیه دوم: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^۱ به یقین خدا بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد؛ قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند».

دلالت آیه شریفه بر نیاز مسلمانان به تعلیم محتوای قرآن از سوی پیامبر ﷺ، از ناخودبسندهی قرآن حکایت دارد؛ چه اینکه با فرض قرآن‌بسندهی، مسلمانان در تفسیر آیات قرآن به غیرقرآن نیاز ندارند؛ در صورتی‌که در آیه شریفه، تعلیم محتوای قرآن بر عهدهٔ پیامبر ﷺ گذاشته شده است. برای نمونه مرحوم طبرسی پیامبر ﷺ را معلم توحید، ادلهٔ توحید و احکام شریعت قرآن می‌داند.^۲ طبری با پذیرش فهم‌ناپذیری بخشی از آیات قرآن، کلمهٔ «الْحِكْمَةَ» در آیه شریفه را به معنای علم به احکامی می‌داند که مردم توان فهم آنها را ندارند و تنها رسول خدا ﷺ بیان‌کنندهٔ آنهاست^۳ و در موردی دیگر، پیامبر ﷺ را معلم امر، نهی شرایع و سنن قرآن می‌داند^۴ و به گونه‌ای سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد ایشان فهم آیات را تنها منوط به تعلیم پیامبر ﷺ می‌بیند. فخررازی رسول خدا ﷺ را معلم معانی و حقایق قرآن معرفی می‌کند.^۵

۱. آل عمران؛ ۱۶۴.

۲. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۱، ص ۳۹۴.

۳. محمد بن جریر طبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ ج ۱، ص ۷۷۴.

۴. همان، ج ۲۸، ص ۱۲۰.

۵. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۴، ص ۷۴ و ج ۳۰، ص ۳.

سنجش و نقد مستند قرآنی اول و دوم

علامه در نقد استناد به دو آیه شریفه می‌گوید: آیات یادشده هیچ‌گونه مخالفتی با نظریه خودبسندگی قرآن ندارد؛ چه اینکه بر اساس آیات یادشده، آنچه به عنوان وظیفه پیامبر ﷺ بیان شده، تبیین جزئیات قوانین و تفصیل احکام و ارشاد به معارف است، نه تبیین اصل قوانین و احکام. قوانین و احکام قرآن برای همگان درخور فهم است؛ اما جزئیات قوانین و احکام را تنها پیامبر ﷺ بیان می‌کند.^۱

با این نگاه، علامه طباطبایی میان دو آیه یادشده و آیاتی که بر فهم‌پذیری قرآن دلالت دارد، ناسازگاری ظاهری می‌بیند و تبیین و تعلیم مورد نظر دو آیه شریفه را به معنای تبیین و تعلیم جزئیات و تفصیل احکام، قصص، معاد و... می‌داند:

قلت قد مر فیما تقدم أن الآيات التي تدعو الناس عامة من كافر أو مؤمن ممن شاهد عصر النزول أو غاب عنه إلى تعقل القرآن وتأمله والتدبر فيه وخاصة قوله تعالى: «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» (نساء: ۸۲) تدل دلالة واضحة على أن المعارف القرآنية يمكن أن ينالها الباحث بالتدبر والبحث ويرتفع به ما يترائي من الاختلاف بين الآيات والآية في مقام التحدى ولا معنى لارجاع فهم معانى الآيات والمقام هذا المقام إلى فهم الصحابة وتلامذتهم من التابعين حتى إلى بيان النبي ﷺ فإن ما بينه إما أن يكون

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ قرآن در اسلام؛ ص ۴۳.

معنى يوافق ظاهر الكلام فهو مما يؤدي إليه اللفظ ولو بعد التدبر والتأمل والبحث وإما أن يكون معنى لا يوافق الظاهر ولا أن الكلام يؤدي إليه فهو مما لا يلائم التحدى ولا تتم به الحجة وهو ظاهر. نعم تفاصيل الاحكام مما لا سبيل إلى تلقيه من غير بيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما أرجعها القرآن إليه في قوله تعالى: «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» (الحشر: ۷) وما فى معناه من الآيات وكذا تفاصيل القصص والمعاد مثلاً. ومن هنا يظهر أن شأن النبي ﷺ فى هذا المقام هو التعليم فحسب والتعليم إنما هو هداية المعلم الخبير ذهن المتعلم وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم، فإنما التعليم تسهيل للطريق وتقريب للمقصد، لا إيجاد للطريق وخلق للمقصد، والمعلم فى تعليمه إنما يروم ترتيب المطالب العلمية وعضدها على نحو يستسهله ذهن المتعلم و يأنس به فلا يقع فى جهد الترتيب وكد التنظيم فيتلف العمر وموهبة القوة أو يشرف على الغلط فى المعرفة. وهذا هو الذى يدل عليه أمثال قوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۶). و قوله تعالى: «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعة: ۲)، فالنبي ﷺ إنما يعلم الناس و يبين لهم ما يدل عليه القرآن بنفسه، و يبينه الله سبحانه بكلامه، و يمكن للناس الحصول عليه بالأخرة لأنه ﷺ يبين لهم معانى لا طريق إلى فهمها من كلام الله تعالى فإن ذلك لا ينطبق البتة على مثل قوله تعالى: «كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (فصلت: ۳)، وقوله تعالى: «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳). على أن الأخبار المتواترة عنه ﷺ المتضمنة لوصيته

آیه سوم: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْ قَالَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ:»^۱ سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم؛ پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگام‌اند و این خود توفیق بزرگ است».

برخی به استناد روایاتی چند،^۲ مراد از مصطفین در آیه شریفه را اهل بیت می‌دانند و «ارث» را «انتهاء الحكم ومصيره لهم»^۳ می‌خوانند و مدعی اختصاص علم قرآن، بیان حقایق و دقایق قرآن به اهل بیت^۴ هستند.

سنجش مستند قرآنی سوم

برخی مصطفین را اهل بیت می‌خوانند؛ اما بسیاری امت پیامبر ۹ را مصطفین دانسته،^۵ برخی پیامبران را مصطفین خوانده، تعدادی بنی اسرائیل را مصطفین شناخته،^۶ گروهی دانشمندان امت پیامبر ۹ را مصطفین معرفی کرده و عده‌ای پیامبر ۹، اهل بیت^۷، صحابه و عالمان امت پیامبر ۹ را مصطفین می‌شناسند.

۱. فاطر: ۳۲.

۲. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۷۳. ابو حمزه ثمالی؛ تفسیر ابی حمزه ثمالی؛ ص ۲۷۷. علی بن ابراهیم قمی؛ تفسیر القمی؛ ج ۲، ص ۲۰۹.

۳. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۸، ص ۴۲۹. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۸، ص ۲۴۴.

۴. یوسف بحرانی؛ الحدائق الناضره؛ ج ۱، ص ۲۷.

۵. ابواللیث سمرقندی؛ تفسیر السمرقندی؛ ج ۳، ص ۱۰۰.

۶. سمعانی؛ تفسیر السمعانی؛ ج ۴، ص ۳۵۸. ابن جوزی؛ زاد المسیر فی علم التفسیر؛ ج ۶، ص ۲۵۴.

۷. محمدجواد مغنیه؛ تفسیر الکاشف؛ ج ۶، ص ۲۹۲.

بالتمسک بالقرآن والأخذ به وعرض الروایات المنقولة عنه ۹ علی کتاب الله لا يستقیم معناها إلا مع کون جمیع ما نقل عن النبی ۹ مما یمکن استفادته من الکتاب، ولو توقف ذلك علی بیان النبی ۹ کان من الدور الباطل وهو ظاهر.^۱

علامه در موارد دیگری نیز که به مناسبت در مورد دو آیه شریفه، سخن می‌گوید، از دلالت آنها بر تکلیف پیامبر ۹ به تبیین تفصیلی شریعت، معارف اعتقادی، معارف اخلاقی، کلیات احکام عبادی، قوانین معاملات و سیاسات سخن می‌گوید^۲ و در موردی دیگر که شاید با کلام ایشان در موارد فوق منافات داشته باشد، به صورت مطلق در تفسیر عبارت «یعلمهم الکتاب والحکمه» می‌نویسد: «و تعلیم الکتاب بیان الفاظ آیاته و تفسیر ما اشکل من ذلك، و یقابله تعلیم الحکمه وهی المعارف الحقیقیه الی یضمنها القرآن».^۳

برخی دیگر از مفسران نیز تمامی احکام پیامبر ۹ را عین قرآن می‌شناسند و آیه شریفه را تنها ناظر به توضیح آیات قرآن نمی‌دانند. این گروه برای اثبات مدعای خویش به روایتی استناد می‌کنند که در آن روایت، فردی از پیامبر ۹ می‌خواهد ایشان بر اساس قرآن، حکم زناکار را بیان کند و پیامبر ۹ نیز که سوگند یاد می‌کند که بر اساس کتاب خدا قضاوت کند، به شلاق و تبعید زانی (عسیف) و رجم زانیه حکم می‌دهد؛ در صورتی که شلاق و تبعید در نص قرآن نیامده است.^۴

۱. همو، ج ۳، ص ۸۴-۸۵.

۲. همو، المیزان؛ ج ۴، صص ۱۵۹ و ۳۸۸.

۳. همان، ج ۱۹، ص ۲۶۴.

۴. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۱، ص ۲۱۷.

سیاق آیه، پیامبر ۹ را می و قرآن را غیر مؤلف و مخطوط نشان می دهد و آیه شریفه از این تصور برآمده از سیاق اضراب می کند.^۱

افزون بر این آیه شریفه ناظر به بسندگی و ناخودبستگی قرآن نیست؛ بلکه ناظر به نگهداری آیات وحی در سینه پیامبر ۹، اهل بیت، عالمان و مؤمنان یا قرارگرفتن محتوای قرآن در سینه عالمان است.

آیه پنجم: «و يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»^۲ و کسانی که کافر شدند، می گویند تو فرستاده نیستی. بگو: خدا کافی است و آن کس که نزد او علم کتاب است، میان من و شما گواه باشد».

طرفداران خودبستگی قرآن، مراد از «من عنده» را اهل بیت : می دانند و تفسیر معتبر قرآن را تفسیری می شناسند که برآمده از نظریات تفسیری اهل بیت : باشد.

سنجش مستند قرآنی

اول آنکه برخی چون حسن بصری مراد از «من عنده» را خداوند، شماری مانند ابن عباس «من عنده» را اهل کتاب و قتاده و مجاهد «من عنده» را عبدالله بن سلام، سلمان فارسی و تمیم داری معرفی می کنند.^۳

دوم آنکه انطباق «ومن عنده علم الكتاب» بر مؤمنان از امت پیامبر ۹ هیچ گونه ناسازگاری با روایاتی که «من عنده» را اهل بیت : یا امام علی 7

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۷، ص ۴۴.

۲. سیدابوالقاسم خویی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۶۷.

۳. عنکبوت؛ ۴۹.

۴. حر عاملی؛ هداية الامة الى احكام الائمة؛ ج ۸، ص ۳۸۸.

۳. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۶، ص ۲۶۷. فضل بن حسن طبرسی؛ تفسیر

مجمع البیان؛ ج ۶، ص ۵۳-۵۴.

افزون بر این، برخی مدلول آیه شریفه را نه اختصاص علم قرآن به اهل بیت :، بلکه اختصاص قیام به قرآن شناخته، دست به دست شدن قرآن از نسلی به نسلی دیگر می دانند^۱ و شماری دیگر که مدعی اختصاص علم قرآن به اهل بیت : هستند، علم به واقع و حقیقت قرآن را مدنظر دارند، نه مطلق علم را.^۲

آیه چهارم: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ مَا يُجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ»^۳ بلکه [قرآن] آیاتی روشن در سینه های کسانی است که علم [الهی] یافته اند و جز ستمگران منکر آیات ما نمی شوند».

برخی به استناد روایات، مراد از «الذین» در آیه شریفه را اهل بیت : می دانند و مدعی ناخودبستگی قرآن و وابسته بودن تفسیر قرآن به تفسیر اهل بیت : هستند.^۴

ارزیابی مستند قرآنی چهارم

برخی مراد از «الذین» را اهل بیت : می دانند؛ اما گروهی از مفسران شیعه و سنی چون طبرسی مراد از «الذین» را پیامبر ۹، امامان :، عالمان و مؤمنان می دانند^۵ و علامه طباطبایی اهل بیت : را اکمل مصادیق و نه تنها مصداق می شمرد و دلالت آیه بر ناخودبستگی را باور ندارد. در نگاه علامه،

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱۷، ص ۴۴.

۲. سیدابوالقاسم خویی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۶۷.

۳. عنکبوت؛ ۴۹.

۴. حر عاملی؛ هداية الامة الى احكام الائمة؛ ج ۸، ص ۳۸۸.

۵. فضل بن حسن طبرسی، جوامع الجامع؛ ج ۲، ص ۷۷۴. نسفی؛ مدارک التنزیل و حقائق التأویل؛ ج ۳،

ص ۲۶۱. طبرسی؛ الجامع لاحکام القرآن؛ ج ۱۳، ص ۳۵۴. محمد شوکانی؛ فتح القدیر؛ ج ۴، ص ۲۰۷.

میان آنها تناقض تام برقرار شود؛ برای نمونه وقتی عبارت «تضارب آرا یا اقوال یا افکار» را به کار می‌بریم، این عبارت به معنای ناسازگاری تام میان اقوال و افکار خواهد بود. بنابراین عبارت «بعضه ببعض» نشان از آن دارد که ضارب با تفسیر برآی شماری از آیات، میان آیات قرآن ناسازگاری ایجاد می‌کند. ضارب با دیدگاه و نظر شخصی خویش آیات را تفسیر می‌کند و از آن جهت که محتوای آیه با نظر شخصی او شکل می‌گیرد، در نتیجه ضارب میان آیاتی که تفسیر کرده، با برخی آیات دیگر قرآن ناسازگاری ایجاد می‌کند. نتیجه آنکه روایت یادشده ناظر به تفسیر قرآن به قرآن نیست تا در نتیجه مخالفان تفسیر قرآن به قرآن، روایات یادشده را دلیل نادرستی این شکل تفسیر معرفی کنند؛ بلکه مراد، ایجاد ناسازگاری میان آیات قرآن است. علامه طباطبایی ضرب برخی آیات به شماری دیگر را مانند تفسیر به رأی دانسته، معنای آن دو را استمداد از غیر قرآن در تفسیر آیات می‌خواند. در نگاه علامه، ضرب در روایات یادشده به معنای خلط میان آیات از جهت معنا و اخلاق به ترتیب مقاصد آیه است؛ مانند اینکه محکم، متشابه شناخته شود و متشابه، محکم.^۱ افزون بر این در روایت پیامبر ۹ که به دو سند متفاوت آمده است، نقطه مقابل ضرب، «تصدیق» آمده است و از آن جهت که تصدیق ناظر به تفسیر آیات است، ضرب، تفسیر نخواهد بود تا شماری ادعا کنند ضرب قرآن به قرآن همان تفسیر قرآن به قرآن است.

روایت سوم «عن ابن نباتة، قال: لما بویع أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافة خرج إلى المسجد معتمًا بعمامة رسول الله ۹ لابسا بردیه، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ، وأندر، ثم جلس متمكنا، وشبك بين أصابعه، ووضعها أسفل

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۸۳.

معرفی می‌کنند، ندارد؛ چه اینکه با این فرض، اهل بیت : اعلم امت هستند. سوم آنکه آیه شریفه، علم کتاب را نزد اهل بیت : معرفی می‌کند، نه تفسیر قرآن را. مراد از علم کتاب، تمامی دانش‌ها، خصوصیات و ویژگی‌های قرآن است که یکی از آنها دانش تفسیر است. قرآن ویژگی‌های بسیاری دارد که تنها برخی از آنها در خودبسندگی و ناخودبسندگی قرآن تأثیرگذار است و تمامی آنها - به تعبیر علامه - تنها «فضل» است.

ب) روایات

روایت اول: پیامبر ۹ می‌فرماید: «إنما هلك من كان قبلکم بهذا ضربوا کتاب الله بعضه ببعض وإنما أنزل کتاب الله لیصدق بعضه بعضا فلا تکذبوا بعضه ببعض فما علمتم منه فقولوا به. وما جهلتم فكلوه إلى عالمه».^۱
روایت دوم: «ما ضرب رجل، القرآن بعضه ببعض الا کفر».^۲
برخی تفسیر قرآن به قرآن را ضرب برخی آیات به شماری دیگر می‌دانند و به استناد دو روایت یادشده به نادرستی تفسیر قرآن به قرآن حکم می‌دهند.^۳

سنجش و نقد روایت اول و دوم

واژه «ضرب» به معنای ایجاد ناسازگاری میان دو چیز است؛ به گونه‌ای که

۱. ابن کثیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۱، ص ۳۵۵، جلال‌الدین سیوطی؛ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور؛ ج ۲، ص ۸، محمد شوکانی؛ فتح القدیر؛ ج ۱، ص ۳۲۰.
۲. احمد برقی؛ المحاسن؛ ج ۱، ص ۲۱۲. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۶۳۲. شیخ صدوق؛ ثواب الاعمال؛ ص ۲۸۰. محمدتقی مجلسی؛ روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه؛ ج ۱۳، ص ۱۳۵. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۹، ص ۱۷۸۳.
۳. در این زمینه مقاله‌ای با عنوان «روایات ضرب قرآن به قرآن در ترازوی نقد» در مجله علوم حدیث، سال دوازدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۶ وجود دارد.

قرآن بسندگی، مانند علامه طباطبایی چنین شناخت کاملی از خصوصیات قرآن را برای رسیدن به مراد خداوند لازم نمی بینند؛ برای نمونه علامه دانستن سبب نزول و ترتیب آیات را برای تفسیر ضروری نمی شناسند و معتقدند ترتیب نزول قرآن، سبب نزول و مانند آن در تفسیر قرآن به قرآن تأثیر ندارد. در مقام تفسیر قرآن، نظر داشت تمامی آیات و نزدیکی برخی به شماری دیگر مهم است:

ويمكننا القول بجرأة أن سكوت علي 7 الذي كان مصحفه يخالف في الترتيب المصحف المنتشر، كان لأن ترتيب النزول لم يكن ذا أهمية في تفسير القرآن بالقرآن الذي يهتم به أهل البيت :، بل المهم فيه هو ملاحظة مجموع الآيات ومقارنة بعضها ببعض، لأن القرآن الذي هو الكتاب الدائم لكل الأزمان والعصور والأقوام والشعوب لا يمكن حصر مقاصده في خصوصية زمنية أو مكانية أو حوادث النزول وأشباهها. نعم، بمعرفة هذه الخصوصيات يمكن الاستفادة بعض الفوائد كالعلم بتاريخ ظهور بعض المعارف والأحكام والقصص التي كانت مقارنة لنزول الآيات، وهكذا معرفة كيفية تقدم الدعوة الإسلامية في ثلاث وعشرين سنة وأمثالها... ولكن المحافظة على الوحدة الإسلامية التي

كانت الهدف الدائم لأهل البيت هي أهم من هذه الفوائد الجزئية.^۱

روایت چهارم: «إني تارك فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي وإنيهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض».^۲

سرتّه، ثم قال 9: يا معشر الناس سلوني قبل أن تفقدوني، فإنّ عندى علم الأولين والآخرين، أما والله لو ثبت لى الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم، حتى ينتهي كلّ كتاب من هذه الكتب ويقول: يا ربّ إنّ عليّا قضى بكتابك، والله إنّى لأعلم بالقرآن وتأويله من كلّ مدّع علمه، ولولا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما يكون إلى يوم القيامة، ثمّ قال: سلوني قبل أن تفقدوني، فوالذى فلق الحبة وبرىء النسمة لو سألتموني عن آية آية لأخبرتكم بوقت نزولها، وفيم نزلت، وأنبأتكم بناسخها، ومنسوخها، وخاصّها، وعاءها، ومحكمها من متشابهها، ومكّيتها من مدّيتها، والله ما من فئة تضلّ أو تهتدى إلّا وأنا أعرف قائدها وسائقها وناعقها».^۱

به استناد روایت یادشده، تنها امام علی 7 به ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه و... علم دارد. بنابراین از آن جهت که یکی از شرایط اصلی تفسیر، آشنایی با خصوصیات قرآن است، نیاز به بیان اهل بیت : از ضروریات خواهد بود و در نتیجه تفسیر آیات، تنها با نظر داشت روایات و سخنان اهل بیت : امکان پذیر است و دیدگاه قرآن بسندگی صحیح نیست.

سنجش و نقد روایت سوم

روایت یادشده و مانند آن تنها از ضرورت مراجعه به اهل بیت : برای فهم خصوصیات و ویژگی های قرآن حکایت دارد؛ اما دلالت آنها بر ناخودبسندهی قرآن در صورتی است که شناخت تمامی خصوصیات قرآن - آن هم به صورت کامل برای فهم آیات قرآن - ضرورت داشته باشد؛ در صورتی که برخی طرفداران

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ القرآن فی الاسلام؛ ص ۱۳۷-۱۳۸.

۲. محمد بن حسن طوسی؛ الخلاف؛ ج ۱، ص ۲۷.

۱. شیخ صدوق؛ امالی؛ ۴۲۲-۴۲۳. همو، التوحید؛ ص ۳۰۵. شیخ مفید؛ الارشاد؛ ج ۱، ص ۳۵. فضل بن حسن طبرسی؛ الاحتجاج؛ ج ۱، ص ۳۸۴.

«يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي».^۱

«إني تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا بعدى أحدهما أعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».^۲

«أيها الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدى امرين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض».^۳

مخالفان قرآن‌بسندهی با استناد به روایات یادشده می‌گویند بر اساس روایات یادشده، رجوع به اهل بیت : در تفسیر آیات و عمل به نظریات تفسیری ایشان ضروری و مراجعه‌نکردن و ادعای خودبسندهی قرآن به معنای جدایی قرآن و اهل بیت : خواهد بود.

علامه کیفیت استدلال مخالفان خودبسندهی به روایات یادشده را این‌گونه تقریر می‌کند:

«والحدیث دال علی حجیة قول أهل البيت 7 فی القرآن ووجوب اتباع

ما ورد عنهم فی تفسیره والاقتصار علی ذلك وإلا لزم التفرقة بینهم وینه».^۴

۱. ترمذی؛ سنن الترمذی؛ ج ۵، ص ۳۲۸

۲. همان، ج ۱، ص ۲۷.

۳. طبرانی؛ المعجم الکبیر؛ ج ۳، ص ۶۵.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۸۷.

ارزیابی و سنجش روایت چهارم

دلالت روایات یادشده بر ناخودبسندهی قرآن از جهاتی چند محل تأمل و تردید است:

۱. علامه طباطبایی روایت تقلین را ظاهر در حجیت قرآن و عترت می‌داند، قرآن را دال بر معانی خود و کاشف از معارف الهی معرفی می‌کند و اهل بیت : را نشان‌دهنده طریق و هادی به اغراض و مقاصد قرآن می‌بیند. در نگاه علامه، دلالت حدیث تقلین بر ناخودبسندهی قرآن با چند گروه از روایات و سیره ناسازگار می‌افتد:

گروه نخست روایاتی که مردم را به عمل قرآن فرا می‌خواند؛ گروه دوم روایاتی که به تدبیر در قرآن دعوت می‌کند؛ گروه سوم روایاتی که به عرضه روایات به قرآن فرا می‌خواند؛ دسته چهارم روایاتی که در آنها استدلال آیه به آیه صورت گرفته است و گروه پنجم روایاتی که در آنها استشهاد به یک معنا به معنای دیگر صورت گرفته است. در نگاه علامه، تمامی این روایات در صورتی صحیح است که مخاطب به صورت مستقل و بی‌نیاز از اهل بیت : قرآن را فهم و درک کند.^۱

۲. روایات تقلین سه مدلول احتمالی دارند:

– ضرورت بهره‌گیری از هریک از قرآن و عترت به صورت مستقل؛

– ضرورت استفاده از قرآن و عترت در کنار یکدیگر؛

– لزوم سودبردن از اهل بیت : به صورت مستقل و بهره‌گیری از کتاب،

۱. همان، ص ۸۷-۸۸.

مشروط به بیان و تفسیر اهل بیت.

از میان احتمالات یادشده، احتمال سوم به کلی نادرست است؛ چه اینکه در روایت ثقلین، کتاب و عترت در یک سطح قرار گرفته و از اعتبار یکسانی برخوردارند. احتمال دوم نیز باطل است؛ زیرا این احتمال حجیت کلام عترت را منوط به آشکار شدن آن در قرآن می‌کند؛ در صورتی که کلام عترت مانند قرآن حجت است و حجیت هیچ‌یک وابسته به بیان دیگری نیست. بنابراین از میان سه احتمال یادشده تنها احتمال نخست درست است.

افزون بر این اگر مدلول روایت ثقلین حجیت نظریه اهل بیت : در تفسیر قرآن به قرآن و خودنابستگی قرآن باشد، در این صورت به اعتبار برابری عترت و سنت، قرآن نیز در فهم و تفسیر کلام اهل بیت : و ناخودبستگی عترت، حجت خواهد بود؛ در صورتی که هیچ کس چنین مدلولی برای روایت ثقلین ادعا نکرده است. برای نمونه شیخ طوسی مدلول آیه شریفه را لزوم تمسک به قرآن و عترت می‌داند؛ نه حجیت نظریه اهل بیت : در تفسیر آیات و لزوم پیروی از روایات در تفسیر:

فجعل الرسول الأعظم العترة عدلا للكتاب الجليل في وجوب التمسك بهم والانصياع لأوامرهم والتأسي بأقوالهم وأفعالهم، وإنهما متلازمان في الحجية والاعتبار إلى يوم القيامة لقوله 9 «حتى يردا على الحوض» وأى عذر لمن ترك أقوالهم وفتاواهم المأثورة. اللهم وفقنا للتمسك بهم، والاهتداء بهديهم.^۱

چنان‌که برخی دیگر نیز عصمت عترت و مصونیت از خطا و اشتباه در

۱. محمد بن حسن طوسی؛ الخلاف؛ ج ۱، ص ۲۸.

روایات را مدلول این روایات معرفی می‌کنند.

روایت پنجم: امام علی 7 می‌فرماید: «وهذا القرآن انما هو خط مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان»^۱ و این قرآن خطی است نوشته شده میان دو جلد که به زبان سخن نمی‌گوید و ناگزیر تفسیرکننده و مترجمی می‌خواهد».

طرفداران ناخودبستگی قرآن روایت یادشده را دلیل دیگر ناخودبستگی قرآن می‌دانند و با تفسیر «ترجمان» به اهل بیت، به ناتوانی غیراهل بیت : و توانایی اهل بیت : در تفسیر آیات قرآن حکم می‌دهند.

سنجش و نقد روایات پنجم

روایت یادشده تنها بر لزوم تفسیر آیات قرآن و به‌نطق آوردن قرآن دلالت دارد و اینکه اهل بیت : را رجال معرفی کنیم و از پذیرش دیگران به عنوان مفسران قرآن سر باز زنیم، هیچ دلیل موجهی ندارد.

روایت ششم: «قال هشام: فبعد رسول الله 9 من الحجّة؟ قال الشامي: الكتاب والسنة. فقال هشام: فهل نفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا؟ قال الشامي: نعم. قال هشام: فلم اختلفنا أنا وأنت وصرت إلينا من الشام في مخالفتنا إياك؟ فسكت الشامي. فقال أبو عبدالله 7 للشامي ما لك لا تتكلم؟ فقال الشامي: إن قلت لم نختلف كذبت وإن قلت إن الكتاب والسنة يرفعنا عنا الاختلاف أبطلت، لأنهما يحتملان الوجوه وإن قلت: قد اختلفنا وكل واحد منا يدعى الحق فلم ينفعا إذن الكتاب والسنة، إلا أن لي عليه هذه الحجّة»^۲ هشام بن حکم [در مناظره با مرد

۱. امام علی 7؛ نهج البلاغه؛ ج ۲، ص ۵.

۲. یوسف بحرانی؛ الحدائق الناظره؛ ج ۱، ص ۲۸.

شامی] گفت: پس از پیامبر ۹ چه کسی حجت است؟ شامی گفت: کتاب و سنت. هشام گفت: آیا امروز کتاب و سنت در رفع اختلافات تأثیرگذار است؟ شامی گفت: بله. هشام گفت: اگر اثرگذار است، پس چرا ما با یکدیگر اختلاف داریم و تو برای رفع اختلاف از شام به اینجا آمدی؟ شامی ساکت ماند و امام صادق 7 فرمود: چرا پاسخ نمی‌دهی؟! شامی گفت: اگر بگویم اختلاف نداریم، دروغ گفته‌ام و اگر بگویم اختلاف داریم و کتاب و سنت ناسازگاری ما را می‌زداید، گزافه‌گویی کرده‌ام؛ چه اینکه قرآن و سنت چندین معنای محتمل دارند و با معانی محتمل امکان زدودن اختلافات وجود ندارد.^۱

استفهام انکاری هشام، سکوت اولیه شامی، خواست امام بر پاسخگویی شامی و پاسخ شامی به پرسش هشام، همگی از ناخودبسندهی قرآن حکایت دارد که اگر قرآن در دلالت بر مراد خداوند خودکفا بود و نیازی به غیرقرآن نبود، در این صورت نه هشام استفهام انکاری داشت، نه امام بر پاسخگویی شامی اصرار می‌کرد و نه شامی این‌گونه پاسخ می‌داد.

سنجش روایت ششم

در نقد این مستند ممکن است گفته شود روایت یادشده در مورد بسندگی و نابسندگی قرآن و سنت در زدودن اختلافات است، نه در مورد فهم و تفسیر. شامی بسندگی قرآن و سنت را باور دارد و امام و هشام که بسندگی قرآن و سنت را باور ندارند، در قالب یک پرسش انکاری، شامی را ناگزیر به اعتراف به نابسندگی و انصراف از باور اولیه خود وادار می‌کنند.

۱. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۲، ص ۲۸.

این شبهه با فضای کلی روایت یادشده سازگار است؛ اما پاسخ شامی نشان می‌دهد بحث بسندگی و نابسندگی قرآن دست‌کم در نگاه او در بحث خودبسندهی قرآن ریشه دارد. شامی که ناخودبسندهی قرآن را باور دارد و به این جهت نمی‌تواند به مراد خداوند از برخی آیات برسد، منکر بسندگی می‌شود که اگر او می‌توانست از میان معانی گوناگون متن به مراد خداوند برسد، در این صورت احتمال وجوه مختلف در آیات قرآن دلیل او بر نابسندگی قرآن و سنت قرار نمی‌گرفت.

روایت هفتم: «ذلک القرآن فاستنطقوه ولن ینطق ولکن اخیرکم عنه: آن قرآن است؛ پس آن را به سخن آورید؛ درحالی‌که سخن نمی‌گوید؛ اما من شما را از آن با خبر می‌کنم».

روایت بر ناخودبسندهی قرآن و حتی نادرستی تفسیر قرآن به قرآن دلالت دارد؛ چه اینکه بر اساس این روایت، قرآن خود سخن نمی‌گوید و باید اهل بیت : آن را به سخن آوردند و مراد خدا را بیان دارند.

ارزیابی روایت هفتم

مراد علم به تمام معانی عمیق و محتوای بلند قرآن است. قرآن معارف بلند و معانی عمیقی دارد که دسترسی به تمامی این معانی از توان افراد عادی بیرون است از این رو امام می‌فرماید: «علم به تمامی قرآن را از ما بیاموزید که ناطق قرآن هستیم».

روایت هشتم: «سأل عبیدة السلمانی وعلقمة بن قیس والأسود بن یزید

۱. امام علی 7؛ نهج البلاغه؛ ج ۲، ص ۵۴. فیض کاشانی؛ الوافی؛ ج ۱، ص ۲۷۱. محمد بن یعقوب

کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۶۱.

النخعی - وهم نخبة التابعین - الامام أمير المؤمنين - عليه صلوات المصلین - : من ذا يسألونه عما إذا أشكل عليهم فهم معانی القرآن؟ فأجابهم الامام: (سلوا عن ذلك آل محمد).^۱

امام در این روایت مرجع فهم معانی دشوار قرآن را اهل بیت : معرفی می‌کنند.

نقد روایت هشتم

ممکن است در سنجش این روایت گفته شود: روایت یادشده فهم آیات دشوار قرآن را به اهل بیت : ارجاع می‌دهد، نه فهم تمامی آیات را. در پاسخ می‌توان گفت: با این فرض نیز روایت یادشده مخالف خودبستگی قرآن خواهد بود؛ چون به هر حال برخی از آیات قرآن که در شمار مشکلات قرآن قرار دارند، منوط به ارجاع به اهل بیت : خواهد بود.

روایت نهم: امام باقر 7 می‌فرماید: «فإنما على الناس أن يقرأوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فالاهتداء بنا وإلينا؛ وظيفة مردم است که قرآن را برابر با آنچه فرود آمده است، قرائت کنند؛ پس اگر به تفسیر آیات قرآن نیاز پیدا کردند، هدایت به تفسیر قرآن بر عهده ما و به سوی ماست».^۲

روایت یادشده مردم را بر فهم ظاهر کلام، توانا و از تفسیر آیات قرآن ناتوان نشان داده و آنان را برای تفسیر آیات وحی به اهل بیت : ارجاع می‌دهد. بنابراین این روایت نه تنها ناخودبستگی قرآن، بلکه عدم جواز تفسیر به رأی مردم عادی را نتیجه می‌دهد.

۱. ابو حمزه ثمالی؛ تفسیر ابی حمزه ثمالی؛ ص ۶.

۲. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۲۰۲.

روایت دهم: عن ابی جعفر 7: «یا جابر! لیس شیء ابعده من عقول الرجال من تفسیر القرآن، ان الآیة یکون اولها فی شیء و آخرها فی شیء و هو کلام متصل منصرف علی وجوه: ای جابر! از عقل مردم چیزی دورتر از تفسیر قرآن نیست؛ آغاز آیه درباره چیزی است و پایان آن درباره چیز دیگری و قرآن کلامی متصل است که با وجوه متفاوتی حمل می‌گردد».

ارزیابی روایت دهم

این روایت به گونه‌های مختلفی آمده است که در بیشتر آنها در سیاق پیشینی روایت از وجود ظاهر و باطن سخن گفته شده و برای بطن قرآن، بطون و برای ظاهر قرآن، ظاهر دیگری بیان شده است. بنابراین به قرینه سیاق، مراد امام از «تفسیر» (در عبارت «لیس شیء ابعده من عقول الرجال من تفسیر القرآن») نه مطلق تفسیر، بلکه سطحی از تفسیر است که مفسر متن را به تمامی بطون و ظاهر ظاهر می‌رساند.

افزون بر این، روایت یادشده ناظر به تفسیر عقلی قرآن است، نه تفسیر قرآن به قرآن یا نظریه خودبستگی قرآن.

روایت یازدهم: روایت امام علی 7: «سلونی قبل أن تفقدونی، فوالذی فلق الحبّة، وبرأ النّسمة! لو سألتمونی عن آیة آیة، فی لیل أنزلت، أو فی نهار، أنزلت مکّیها ومدنیها، سفریها وحضریها، ناسخها ومنسوخها ومحکمها ومتشابهها وتأویلها وتنزیلها إلا أخبرتکم».^۲

۱. احمد خالد برقی؛ المحاسن؛ ج ۲، ص ۳۰۰. یوسف بحرانی؛ الحدائق الناضرة؛ ج ۱، ص ۲۸. احمد

قطیفی؛ الرسائل الاحمدیه؛ ج ۳، ص ۱۲۱.

۲. عبدالله صالحی نجف‌آبادی؛ فضائل القرآن الکریم وخواص سوره وآیات؛ ج ۱، ص ۵۲.

تفسیر نمی‌بیند.^۱ ثانیاً این احتمال وجود دارد که روایات یادشده ناظر به تفسیر تفصیلی آیات باشد؛ به این معنا که با تفسیر قرآن به قرآن می‌توان به مراد خداوند دست یافت؛ اما مراد تفصیلی خداوند را باید از اهل بیت : آموخت.

ج) سخنان صحابه

برخی صحابه آیات قرآن را به اعتبار دستیابی به مراد خداوند به چند گروه تقسیم می‌کنند.
بر اساس این دسته‌بندی، رسیدن به مراد خداوند از برخی آیات قرآن ناممکن است؛ مانند وقت قیام الساعة.

نقد و بررسی

علامه در پاسخ این شمار می‌گوید: «فما تعرضت له آية من آیات الكتاب ليس بممتنع الفهم ولا الوقوف عليه مستحيل وما لا سبيل إلى الوقوف عليه كوقت قیام الساعة وسائر ما فی الغیب المکنون لم يتعرض لبيان آية من الآيات بلفظها؛^۲ هر آنچه را آیه‌ای از آیات قرآن بیان داشته، فهم‌پذیر و دست‌یافتنی است و هر آنچه راهی برای اطلاع‌یافتن از آن وجود ندارد، چون زمان برپایی قیامت و مانند آن، اصلاً در آیات درباره آنها بیانی نیامده است». هم ایشان در موردی دیگر می‌گوید:

هرکس تمامی آیات را از اول قرآن تا آخر قرآن مورد دقت نظر قرار دهد، هیچ شکی در مدلول‌داشتن و معناداری تک‌تک آیات قرآن

«سلونی قبل أن تفقدونی فالذی فلق الحبة وبرأ النسمة إني لأعلم بالتوراة من أهل التوراة، وانی لأعلم بالإنجیل من أهل الإنجیل، وانی لأعلم بالقرآن من أهل القرآن، والذی فلق الحبة وبرأ النسمة ما من فئة تبلغ ثمانین رجلاً إلى يوم القيامة وأنا عارف بقائدها وسائقها، وسلونی عن القرآن فان فی القرآن بیان کل شیء، فيه علم الأولین والآخرین، وإن القرآن لم يدع لقائل مقالا، «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فی العلم»،^۱ لیس بواحد رسول الله ﷺ منهم أعلمه الله إياه فعلمنيه رسول الله ﷺ ثم لا تزال فی عقبنا إلى يوم القيامة، ثم قرأ أمير المؤمنين 7 (بقية مما ترك آل موسى وآل هارون) وأنا من رسول الله ﷺ بمنزلة هارون من موسى، والعلم فی عقبنا إلى أن تقوم الساعة: سلونی قبل أن تفقدونی.^۲

خودبسندگی قرآن در صورتی است که ما بتوانیم به تمامی خصوصیات قرآن دست یابیم؛ در صورتی که استوار بر روایات یادشده، شناخت ویژگی‌های قرآن در اختیار امام است و دیگران باید خصوصیات قرآن را از امام بیاموزند.

ارزیابی روایت یازدهم

دلالت روایات یادشده و مانند آن در صورتی است که اولاً خصوصیات قرآن در تفسیر آیات تأثیرگذار باشد و بدون شناخت ویژگی‌های قرآن، تفسیر آن امکان‌پذیر نباشد؛ در صورتی که شماری از مفسران چنین نقشی برای خصوصیات قرآن باور ندارند؛ برای نمونه علامه طباطبایی ترتیب نزول آیات، اسباب نزول قرآن، مکی و مدنی بودن آیات، زمان و مکان نزول آیات را در تفسیر قرآن به قرآن مؤثر نمی‌داند.^۳ آیت‌الله صادقی نیز شناخت اسباب نزول را شرط ضروری

۱. آل عمران: ۷.

۲. فرات بن ابراهیم کوفی؛ تفسیر فرات کوفی؛ ص ۶۸-۶۹.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ قرآن در اسلام؛ ص ۱۵۰.

۱. محمد صادقی تهرانی؛ الفرقان؛ ج ۱، ص ۵۰.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۳۵.

تفسیر می‌کند»،^۱ مراد ایشان این است که مصداق «صلاه وسطی» تنها در سنت آمده است؛ نه اینکه ابهام آیه تنها به سنت برطرف می‌شود. افزون بر این مراد علامه از اینکه تفسیر قرآن به قرآن کافی است، این است که این روش تفسیری در رسیدن به مدلول آیه کافی است. چنان‌که خود ایشان در موردی تصریح دارد که غیر مدلول آیات را باید در روایات دنبال کرد. در تفسیر «... وَ اَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ...»^۲ فرموده است: «یدل علی مسح بعض الرأس فی الجملة واما انه ائ بعض من الرأس فمما هو خارج عن مدلول الآیة والمتکفل لبيان السنة: اجمال بر [وجوب] مسح قسمتی از سر دلالت دارد؛ اما اینکه کدام قسمت سر است، از مدلول آیه خارج و سنت عهده‌دار بیان آن است».^۳

نخواهد کرد. تفاوت میان آیات در چندمعنایی آیات و تک‌معنایی آنهاست. آیات تک‌معنا و تک‌مدلول محکم شناخته می‌شوند و آیات چند معنا و مدلول، متشابه خوانده می‌شوند. در مورد آیات تک‌معنا مراد همان معنای واحد است و در مورد آیات چندمعنا بایستی به کمک محکمت قرآن، مراد خداوند از متشابهات را بیان داشت.^۱ سیره صحابه نیز در تفسیر، بهره‌گیری از روایات است. صحابه هرگاه در فهم آیه‌ای از آیات قرآن، دچار مشکل می‌شدند و در تفسیر آیه یا حکمی از احکام آیه دچار اختلاف می‌شدند، به احادیث مراجعه می‌کردند.

نتیجه بحث

با وجود تصریح علامه به نقش سنت در تفصیل آیات الاحکام و قصص قرآن و قیامت و... هیچ‌یک از امور یادشده با نظریه خودبسندگی منافات ندارد؛ چه اینکه تفصیل آیات غیر از مبهم‌بودن و مجمل‌بودن آیات است. علامه بر این باور است چنان‌که در مواردی چند تصریح دارد که تفصیل مثلاً این حکم را در منابع فقهی و روایی جستجو کنید و این با خودبسندگی قرآن منافات ندارد. اگر هم در مواردی علامه از روایات سود می‌برد، این بهره‌گیری در جهت بیان مصدق است، نه آنکه ابهام آیه به روایت برطرف شود؛ برای نمونه اگر در تفسیر آیه «حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى...»^۲ می‌فرماید: «ولا يظهر من کلامه تعالی ما هو المراد من الصلاة الوسطی وانما تفسره السنة: از کلام خدای متعال آشکار نیست که مراد از "صلاة وسطی" چیست و تنها سنت آن را

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۲، ص ۲۴۶.

۲. مائده: ۶.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۵، ص ۲۲۱.

۱. همان، ص ۲۲.

۲. بقره: ۲۳۸.

فصل هفتم

حجیت ظواهر

یکی از موضوعاتی که قابلیت طرح به عنوان مبنای خاص تفسیر قرآن به قرآن را دارد، حجیت ظواهر است. قابلیت طرح این مبنا از آن جهت است که با نظر داشت تعریف حجیت و تعریف ظواهر آیات، می توان نظریات دیگری در مورد مینابودن این موضوع عرضه داشت؛ برای نمونه می توان به مینابودن حجیت ظواهر به صورت کلی حکم کرد؛ چنان که می توان به صورت کلی به مینابودن یا تفصیل میان آیات حکم نمود و حجیت ظواهر را مبنای تفسیر قرآن به قرآن درباره برخی آیات معرفی کرد و درباره آیاتی دیگر مینابودن حجیت ظواهر را نفی کرد. بر این اساس برای سنجش هریک از نظریات یادشده اولاً نیاز به اصطلاح شناسی عنوان حجیت ظواهر، ثانیاً نظریه موافقان و مخالفان حجیت ظواهر و ثالثاً دلایل مخالفان و موافقان است. در مقام نخست دو اصطلاح حجیت و ظواهر را به بحث و بررسی خواهیم گذاشت و با توجه به معانی هریک مینابودن یا نبودن حجیت ظواهر را به بحث می گیریم؛ در مقام دوم در محتوای سخنان مخالفان و موافقان تأمل و دقت نظر خواهیم داشت، محل نزاع را آشکار خواهیم کرد و مینابودن یا نبودن را بیان می کنیم و در مقام سوم به محتوای دلایل مخالفان و موافقان می پردازیم. به عبارت دیگر چند بحث اصلی، تکلیف بحث

برای مکلف^۱ و استحقاق کیفر در صورت مخالفت^۲ و چنان‌که برخی می‌گویند: منجزیت چیزی است که مولی به سبب آن چیز - در صورت برابری با واقع - به آن احتجاج می‌کند و مراد از معذرت چیزی است که عیب - در صورت مخالفت با واقع - به آن احتجاج می‌کند.^۳

در این معنای حجیت، عقل حکم به وجوب امتثال می‌دهد و عدم امتثال را موجب عقاب معرفی می‌کند.^۴

حجیت استصحاب، امارات، قطع، خبر ثقه و برخی شکوک را گروهی از اصول‌شناسان به معنای منجزیت و معذرت می‌دانند.^۵

برخی حجیت به معنای استحقاق عقاب، ثواب، معذر، متجری و منقاد بودن را درخور جعل نمی‌دانند و مخالف با معنای نخست حجیت هستند: «أن معنى الحجية الذی هو عبارة عن استحقاق العقاب أو الثواب أو كونه معذوراً أو متجرباً أو منقاداً حسب اختلاف المقامات غير قابل للجعل، هذا».^۶

دومین معنای حجیت طریقت^۷ به واقع، کاشفیت از مراد و وسطیت تبعدی نه

مبنابودن حجیت ظواهر و مبنابودن آن را روشن می‌کند: بحث اول اینکه معنای حجیت و ظواهر در نگاه موافقان و مخالفان حجیت ظواهر چیست؟ بحث دوم اختلاف میان موافقان و مخالفان حجیت در مقام عمل و تکلیف است یا در مقام نظر؟ بحث سوم اصولی دانستن بحث حجیت ظواهر قرآنچه تاثیری در مبنابودن و نبودن بحث خواهد گذاشت. اگر حجیت ظواهر یک بحث اصولی خوانده شود، چنان‌که هیچ شبهه‌ای در این زمینه وجود ندارد؛ بنابراین دست‌کم یک طرف بحث، یعنی حجیت یا عدم حجیت اثر شرعی خواهد داشت و برای مخاطب تکلیف می‌آورد.

بنابراین باید پاسخ هریک از پرسش‌های یادشده را در سه موضوع ذیل دنبال کرد: موضوع اول در اصطلاح‌شناسی بحث حجیت ظواهر، موضوع دوم در نظریه موافقان و مخالفان حجیت و موضوع سوم در دلایل هریک از دو گروه. لازم به یاد است در هر قسمت، مبنابودن یا نبودن حجیت ظواهر تنها بسته به همان بحث بررسی می‌شود.

مقام نخست: اصطلاح‌شناسی

عبارت «حجیت ظواهر» در دانش اصول بسیار پرکاربرد است. این اصطلاح از دو واژه «حجیت» و «ظواهر» شکل گرفته و هر کلمه معانی متعدد و متفاوتی را در خود نهفته دارد.

معانی حجیت

یکی از معانی حجیت منجزیت و معذرت است.^۱ منجزیت یعنی تنجیز واقع

۱. این معنا به باور برخی تنها معنای حجیت در علم اصول است: «فهو حجة» أي منجزاً ومعدراً، وهو ←

→
معنى الحجية الأصولية» (علاء السالم؛ الدروس (شرح الحلقة الثانية)؛ ج ۳، ص ۲۵۸). «أن المراد من الحجية في البحث الأصولي هو المنجزية والمعدرية» (همان، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۶).

۱. سیدروح الله خمینی؛ لمحات الاصول؛ ص ۴۳۴.

۲. همو، الاستصحاب؛ ص ۲. همو، الرسائل؛ ج ۱، ص ۷۰-۷۱. محمدحسن قدیری؛ البحث فی رسالات العشر؛ ص ۳۷۳. جعفر سبحانی؛ موسوعة طبقات الفقهاء؛ المقدمة، ج ۱، ص ۲۱۸.

۳. محمدصادق روحانی؛ منتقى الأصول؛ ج ۲، ص ۶۹.

۴. علاء السالم؛ الدروس (شرح الحلقة الثانية)؛ ج ۱، ص ۱۲۹.

۵. جعفر سبحانی؛ تهذيب الأصول؛ ج ۳، ص ۱۹۷.

۶. اشتهاردی؛ تقریرات فی أصول الفقه؛ ص ۲۴۰.

۷. أن الطريق بحسب الأصل هو السبيل الذي يوصل إلى الشيء، فطريق بغداد هو السبيل الموصول إلى

الشيء، ثم غلب في الاصطلاح على الدليل الذي يتوصل به إلى مطلوب خبري، والتوصل إليه عبارة عن ←

وجدانی در اثبات حکم است.^۱ در این معنای حجیت آنچه علم نیست، به عنوان علم تعبدی شناخته می‌شود.^۲ «لیس معنی الحجیة إلا الوسطیة فی

→

القطع أو الظنّ به الّذی یحصل بالدلیل. وحاصل معناه انکشاف الواقع فی نظر القاطع أو الظانّ، فالقطع انکشاف لا یحتمل معه الخلاف، والظنّ انکشاف یحتمل معه خلاف الواقع، ولأجلّ ذّا توسّع فی الاستعمال وأطلق الطریق علی نفس القطع والظنّ، فیقال: إنّ القطع طریق إلى الواقع. فحاصل معنی طریقیّة القطع - مثلاً - بالنسبة إلى المقطوع به انکشاف الواقع فیما هو من قبیل الموضوع کالخمر مثلاً، أو الحکم وضماً کنجاسته، أو تکلیفاً کحرمته، وبالتالي: فی ذلك یظهر أنّ الطریقیّة بهذا المعنی حاصل للقطع بنفسه، ولیست بجعل الشارع بل لیست قابلة للجدل، لأنّ الشیء إنّما یقبل الإثبات إذا کان قابلاً للنفی، وطریقیّة القطع إلى الواقع لیست قابلة للنفی لأدائه إلى التناقض، لأنّه یرجع إلى أن یقال: إنّ انکشاف الواقع لیس بانکشاف الواقع، بل یرجع ذلك إلى نفی الواقع نفسه، فالقطع بخمریة شیء أو نجاسته أو حرمة بالمعنی المذكور حکم علیه بأنّه خمر أو نجس أو حرام، ونفی طریقیّة القطع إليه حکم علیه بأنّه لیس خمرأً أو نجساً أو حراماً، ولا ریب فی تناقض الحکمین... این قطع به قطع موضوعی نیز تقسیم می‌شود؛ بنابراین دو نوع قطع داریم که یکی قطع طریقی است و دیگری قطع موضوعی؛ چنانکه در مورد ظن نیز دو نوع ظن داریم که یکی ظن طریقی است و دیگری ظن موضوعی. ظن طریقی، طریقی است که مجعول از سوی شارع است؛ بر خلاف قطع طریقی که قابل جعل شارع نیست؛ چه اینکه ظن طریقی انکشافی است که با آن احتمال خلاف منکشف نیز می‌رود. در صورتی که قطع بنفسه طریقی به واقع است و انکشافی است که با آن خلاف منکشف درخور تصور نیست. بر این اساس ظن درخور تخصیص است و می‌توان آن را از جهت ظن، مظنون، اسباب ظن و زمان ظن تخصیص داد؛ مثلاً ادعا کرد ظن در اصول اعتقادی و به اصطلاح اصول دین درخور پیروی نیست؛ اما در احکام فرعی درخور متابعت است و مثلاً ظن مجتهد معتبر است؛ اما ظن مقلد معتبر نیست یا ظن از ادله معهوده متعارفة معتبر است؛ اما ظن برآمده از اسباب غیرمتعارفه معتبر نیست و...

۱. برخی می‌گویند تعریف قطع به «طریق الی الواقع کاشف عنه عنه بنفس ذاته» خلط میان کاشفیت قطع و حجیت قطع است؛ چه اینکه حجیت چه به معنای وجود جری علی وفقه باشد یا به معنای قاطعاً للذکر باشد یا به معنای وسطیت برای اثبات حکم متعلقش باشد، امری اعتباری است و این با قطع به معنای انکشاف واقع متفاوت است.

۲. سیدابوالقاسم خویی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۳۹۸-۳۹۹.

۳. قطع واجب الاطاعة است چه اینکه قطع بنفسه طریقی به واقع است و طریقی قطع نه اثباتاً و نه نفیاً قابل جعل شارع نیست.

۴. غروی؛ شرح العروة الوثقی - التقليد موسوعة الإمام الخوئی؛ ج ۱، شرح، ص ۹۶.

الاثبات أو ما فی حکمها»^۱ «وذلك لما عرفت فی بحث حجیة الطرق من أنها لا توجب انقلاباً فی الواقعیات أصلاً وان معنی الحجیة لیس إلا جعل مرتبة من العلم الطریقی الموجب لتنجز الواقع عند الإصابة والعذر عنه عند الخطأ مع استناد المكلف إليه فلو کان لموافقة الطریق ومخالفته دخل فی صحة العمل وفساده للزم من ذلك انقلاب الواقع عما هو علیه إلى مؤدی ذلك الطریق وهو مستلزم للتصویب»^۲.

بر این اساس حجیت دانسته‌های تصدیقی و رساننده به مجهولات و همچنین امارات عقلی و شرعی به اعتبار برهان عقلی و شرعی بودن آن بر واقع خواهد بود؛ نه به اعتبار صیورورت آنها به عناوین خاص حد میانه یا وسط برای اثبات. در تقریرات درس اصول امام خمینی می‌خوانیم:

«ولیست معنی الحجیة فی الامارات وقوعها حدا وسطاً لاثبات الحکم الشرعی، بل المراد من الحجیة فیها لیس الا تنجیز الواقع علی فرض صدقه وصحة عقوبة المكلف لو تخلف»^۳.

بر این اساس اصولیان اماره را چون قطع طریقی به واقع می‌دانند و حجیت اماره را به معنای جعل اماره چون قطع می‌شناسند.^۴ در نگاه ایشان چنانکه قطع

۱. سیدابوالقاسم خویی؛ أجود التقریرات؛ ج ۲، ص ۸۶.

۲. همان، ص ۳۳۲.

۳. جعفر سبحانی؛ تهذیب الأصول؛ ج ۳، ص ۱۹۷.

۴. اختلاف درباره معنای حجیت امارات به جهت اختلاف در وجه منجزیت امارات است؛ یعنی به

جهت اختلاف در وجه منجزیت امارات، برخی سه معنا برای معنای حجیت امارات بیان می‌دارند:

۱. إنها إما عبارة عن أمر اعتباری قائم بالامارة بالنظر إلى الواقع یعتبره العقلاء ککون شیء علامة للنصب، فإنها قائمة بإضافة اعتباریة بین الفرسخ و بینها، فهي کالملکیة أمر مجعول بنفسه وبحقیقته.

۲. وإما عبارة عن تنزیل الکاشف التاقص عن الواقع منزلة التام منه وهو العلم، من دون أن یستتبع

حکماً لإزامیا وینتهی إلى جعل أثر شرعی للمنزل مثل ما للمنزل علیه عقلاً، کوجود الجری علی

حجت اصولی: «وَأَمَّا مَا أَفَادَهُ الشَّيْخُ الْأَنْصَارِيُّ فِي مَعْنَى الْحُجِّيَّةِ: مِنْ أَنَّهَا هِيَ الَّتِي وَقَعَتْ وَسَطاً فِي الْإِثْبَاتِ، فَهِيَ الْحُجَّةُ عَلَى طَرِيقَةِ الْمُنْطَقِيِّينَ، لَا عَلَى طَرِيقَةِ الْأَصُولِيِّينَ؛ لِأَنَّ الْوُقُوعَ وَسَطاً فِي الْإِثْبَاتِ أَوْ السَّلَاةِ وَقُوعَ كَذَلِكَ، لَا مَسَاسَ لَهُ بِالْحُجِّيَّةِ الْأَصُولِيَّةِ الَّتِي هِيَ بِمَعْنَى الْمَنْجَزِ وَالْمَعْدَّرِ كَمَا لَا يَخْفَى. مُضَافاً إِلَى أَنَّ الْحُجَّةَ فِي الْمُنْطَقِ عِبَارَةٌ عَنِ كِلْتَا مَقْدَمَتِي الْقِيَاسِ لَا مَجْرَدَ الْوَسْطِ فِي الْإِثْبَاتِ»^۱

برخی دیگر شیخ انصاری را معتقد به حجیت به معنای جواز استناد در مقام عمل و جواز اسناد به مولا می‌دانند^۲ و بر این باورند که نظریه شیخ از آثار معنای منجزیت و معذرت است، نه نفس حجیت.^۳

برخی نیز مرحوم آخوند را معتقد به معنای نخست حجیت می‌دانند؛ اما سخن ایشان «لاشبهة فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملة» می‌تواند نشانه‌ای از تمایل ایشان به معنای دوم حجیت شناخته شود.^۴

مرحوم نایینی طریقت را مجعول امارات و اصول محرزه قرار می‌دهد و کاشفیت را مجعول اصول عملیه.^۵

تفاوت معنای اول و دوم در جواز و عدم جواز انتساب به شارع ظاهر می‌شود. وسطیت در اثبات و طریقت به واقع، وجوداً و عدماً مستلزم جواز انتساب و عدم جواز به شارع است؛ اما معذرت هیچ استلزامی به همراه ندارد؛ برای نمونه حکم به حجیت ظن تنها از این جهت است که ظن قاطع عذر است و با وجود این ویژگی نمی‌توان مدلول ظن را به شارع منتسب کرد.

۱. سیدروح‌الله موسوی خمینی؛ لمحات الأصول؛ ص ۴۰۹-۴۱۰.
۲. مرتضی انصاری؛ فرائد الاصول؛ ج ۱، ص ۴۹.
۳. کمال حیدری؛ الظن؛ ص ۱۶۹.
۴. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ج ۲، ص ۲۹۰.
۵. کمال حیدری؛ الظن؛ ص ۸.

کاشف صدرصدی از واقع است، اماره نیز خصوصیت کاشفیت قطع را خواهد داشت و ما را به واقع می‌رساند و در نتیجه منجزیت نیز خواهد داشت؛ چنان‌که وقتی حجیت استصحاب را به این معنا بدانیم، به معنای جعل حالت سابقه کاشف از حکم است؛ چنان‌که قطع طریق، به واقع و کاشف از واقع است، استصحاب نیز خصوصیت کشف و طریقت را دارد و بنابراین مانند قطع است.

شماری از اصولیان شیخ انصاری را مدافع حجیت به معنای وسطیت در اثبات می‌خوانند و سخن از نادرستی نظریه ایشان می‌گویند. در نگاه این گروه، معنایی که شیخ برای حجیت بیان می‌کند، معنای حجت منطقی است، نه معنای

→

طبقه والآیات بما علم وجوبه وترك ما علم حرمة، وهذا ما يعبر عنه بتتميم الكشف.

۳. وإما عبارة عن التنزيل المذكور المستتبع لجعل وجوب الاتباع مماثلاً يحكم به العقل مع العلم بالوجدان، وعلى كل فلا بد من العلم بالجعل ووصول الحجة، فما لم تصل لا ينقطع العذر، ولا يحسن الاحتجاج إلا على ترك الفحص مع الالتفات، ولا يخفى إن وجه الاختلاف في معنى الحجية هو الاختلاف في وجه منجزية الامارات، فمن يرى إنه من باب أغلبية إصابتها للواقع والملازمة بينها وبينه في الأغلب، بحيث لا يعنى العقلاء باحتمال التخلف في كل واحد واحد من الامارات، فيقول إن الحجية عبارة عن إضافة اعتبارية عند العقلاء بين الامارة والواقع المحكي بها، كالملكية والعلامة، فهي عنده قابلة للجعل وأثره تنجيز الواقع بعد العلم بالحجة، ومن يرى إن وجه المنجزية هو تنزيل الامارة الحاكية عن الواقع بكشف الناقص منزلة الكاشف التام عنه، وإنه لا بأس به ولو لم يستتبع تكليفاً وأثراً مماثلاً لما للمنزل عليه عند العقل، فيكتفي في إخراجها عن اللغوية بكونه مما يترتب عليه أثر عند العقل، فيرى المنزل واجب الاتباع أيضاً، فله أن يقول بأن الحجية عبارة عن تتميم كشف الامارة، إلا إنه ليس له أن يعدها من الأحكام الوضعية الجعلية، فإنها على ما تقدم أمور لا واسطة بينها وبين إرادة حصولها بحقيقتها غير الانشاء والجعل، ولا ريب في إن التنزيل والادعاء لا يوجبان صيرورة غير العلم علماً حقيقة، بل ادعاء فلا يحصل الكاشف التام ولا تمامية الكشف بهذا التنزيل حقيقة، ولا تكون الحجية على هذا مجعولة ولا منتزعة عن أمر مجعول، بل هي حينئذ مجعولة بالجعل التكويني الغير المختص بالأمور الاعتبارية وخارجات المحمول، كالملكية والرؤية وغيرهما، ثم لا يخفى ان الحجية بالمعنيين المتقدمين مختصة بالامارات كالخبر والشهرة والاجماع المنقول... (طباطبائي؛ تنقيح الاصول؛ ص ۲۴۵-۲۴۶).

نمونه دوم تعریف حجیت به «بودن شیء به گونه‌ای که احتجاج به آن درست باشد» یا «وجوب الجری علی وقفه»^۱ یا «وجوب ترتیب الآثار علیه عملا فی حال الجهل بالواقع»^۲ در ارتباط با معنای منجزیت و معذرت بیان شده و ملزوم منجزیت و معذرت شناخته می‌شود.

معانی ظواهر

کلمه «ظواهر» در دانش‌های گوناگون مطرح شده و معانی متفاوتی به خود گرفته است. در علم کلام، ظاهر، در اسمای الهی به معنای غالب است و آنجا که در برابر باطن قرار می‌گیرد، به معنای ظهور ذاتی است؛ به گونه‌ای که خفا بر خداوند مستحیل است. در دانش‌های قرآنی، ظاهر در برابر باطن آمده و برای هر آیه قرآن، یک یا چند ظاهر و هفت یا هفتاد باطن بیان شده است. در این دانش، ظاهر به معنای آشکار و باطن به معنای نهفته و پنهان است. در دانش اصول، معنای دیگری از ظاهر مورد توجه قرار گرفته و ظاهر در برابر نص، مجمل، و... به کار رفته است. ظاهر متنی چندمعناست که یک معنای آن راجح^۳ و معانی دیگر مرجوح است.^۴ البته مراد از ظهور در بحث ظواهر قرآن - چنان که از برخی

سومین معنای حجیت، جعل حکم مماثل است.^۱ این معنای حجیت را شماری از قداما و شیخ باور دارند: «و معنی ایجاب العمل علی الاماره و جوب تطبیق العمل علیها لا و جوب ایجاد عمل علی طبقها».^۲

برای نمونه وقتی گفته می‌شود حجیت خیر ثقه به معنای جعل حکم مماثل است، مقصود این است که وقتی مثلاً زراره از وجوب نماز جمعه خبر می‌دهد، خداوند وجوب نماز جمعه را برای مکلف به مانند همان خبر زراره برای مکلف جعل می‌کند؛ چنان که مثلاً وقتی از حجیت استصحاب در احکام شرعی سخن گفته می‌شود، مراد از حجیت جعل حکم مماثل است و وقتی سخن از حجیت استصحاب در موضوعات به میان می‌آید، مراد جعل آثار موضوع است.

حجیت به تمام معانی یادشده، گاه ذاتی است و گاه جعلی و غیرذاتی. حجیت ذاتی مانند قطع و حجیت جعلی به دو گونه عقلی و عرفی تقسیم می‌شود. حجیت عرفی مانند حجیتی که در ظواهر وجود دارد و حجیت عقلی مانند حجیتی که برای خیر ثقه بیان می‌گردد.^۳

در منابع اصولی، افزون بر سه معنای یادشده، معانی دیگری نیز برای حجیت آورده‌اند که این معانی بیشتر در ارتباط با یکی از سه معنای حجیت ابراز شده است؛ برای نمونه تعریف حجیت به «أن الاحتمال غیر مضرّ أصلا، ولا خلل من جهته مطلقا»^۴ تعریفی با فرض طریقت است. اگر دلیل، طریق به واقع باشد، در این صورت حجیت به معنای غیرمضربودن احتمالات دیگر است.

۱. حسن صافی؛ الهدایة فی الأصول؛ ج ۴، ص ۲۲۷ و ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۶.

۲. مرتضی انصاری؛ فرائد الاصول؛ ج ۱، ص ۴۴.

۳. محمدحسین اصفهانی؛ نهاية الدراية فی شرح الکفاية؛ ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۴. محمدباقر وحید بیهانی؛ الحاشية علی مدارک الأحکام؛ ج ۲، ص ۱۹۰.

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ حاشية الکفاية؛ ج ۲، ص ۱۷۸.

۲. سیدابوالقاسم خویی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۳۹۸.

۳. میرزای قمی، قوانین الاصول؛ ص ۷۸.

۴. بسیاری ظواهر را متنی می‌شناسند که مراد صاحب متن از آن برای سامع ظاهر می‌شود. محمد بن

حسن طوسی از اصولیان شیعه می‌نویسد: «فهو ما يظهر المراد به للسامع» (محمد بن حسن

طوسی؛ العدة فی أصول الفقه؛ ج ۱، ص ۴۰۷-۴۰۸). غزالی، سرخسی و شماری دیگر از

اهل سنت می‌گویند: «اللفظ الظاهر هو الذي يغلب علی الظن فهم معنی منه من غیر قطع» (علی

آمدی؛ الاحکام؛ ج ۳، ص ۵۲). «الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غیر تأمل»

(سرخسی؛ أصول السرخسی؛ ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴). «ما سبق مراده إلى فهم سامعه» (زرکشی؛

تعاریف ظهور به دست می‌آید - ظهور تصدیقی است، نه تصویری؛ چه اینکه در این تعاریف بر مراد تأکید شده است؛ نه معنا که دلالت تصویری کلام است. به تعبیر برخی، وقتی یک لفظ در یک معنا ظهور دارد که بنفسه ظهور در یک معنا داشته باشد. بر این اساس اگر مشهور از لفظ، معنای بر خلاف معنای ظاهری لفظ می‌فهمند؛ هر چند مشهور باشد، لفظ از ظهور خود نمی‌افتد. چنان‌که اگر لفظ ظهور فی نفسه در معنایی نداشته باشد؛ اما مشهور آن لفظ را بر آن معنا حمل کنند، این حمل سبب ظهور لفظ نخواهد شد و دلیل حجیت ظواهر، شامل آن نخواهد گردید؛^۱ چنان‌که موضوع حجیت ظواهر، ظهور عرفی است و تنها مرجع و ملاک در تعیین ظاهر، عرف است^۲ و معنای دوم ظاهر در برابر باطن قرار می‌گیرد^۳ و به معنای پنهان به کار برده می‌شود.

معنای نخست در دانش اصول در برابر معنای «نص» و «مجمل» قرار می‌گیرد و معنای دوم در دانش‌های قرآنی در برابر معنای «بطن» قرار گرفته است. با وجود این تفاوت آشکار میان ظاهر در برابر بطن و ظاهر در برابر نص، در برخی موارد نشانه‌هایی از خلط میان دو مفهوم به چشم می‌خورد؛ برای نمونه در برخی مستندات روایی اخباریان روایاتی وجود دارد که محتوای آنها ناظر به بحث ظهر و بطن است و نشان از توانایی امام در فهم بطون و ناتوانی دیگران از فهم بطون دارد.

→

- البحر المحيط فی أصول الفقه؛ ج ۱، ص ۳۷۵-۳۷۶ و «اللفظ الظاهر ما دل علی معنی بالوضع الأصلي أو العرفی ویحتمل غیره احتمالاً مرجوحاً» (علی آمدی؛ الاحکام؛ ج ۳، ص ۵۲).
۱. بهسودی؛ مصباح الاصول؛ ج ۲، ص ۲۴۲.
۲. همان، ج ۳، ص ۱۵۹.
۳. احمد نراقی؛ مستند الشیعه؛ ج ۲، ص ۱۲۴.

تعریف اصولی و اخباری

پس از تعاریف یادشده از حجیت و ظواهر، شایسته است نگاه اخباری و اصولی به معنای حجیت و ظواهر دنبال گردد و تفاوت نظریات ایشان در این دو موضوع گفته شود. اختلاف اصولی و اخباری در کدامین معنای حجیت و ظواهر است؟ آیا اخباری و اصولی در یک معنای واحد از حجیت و ظواهر با یکدیگر اختلاف دارند یا یک گروه در یک معنای حجیت و ظواهر و دسته دیگر در معنای دیگر حجیت و ظواهر با هم ناسازگاری دارند؟ به عبارت دیگر در این بخش از بحث در مورد معنای حجیت در عنوان «حجیت ظواهر» و معنای ظاهر در همین عنوان بحث و بررسی خواهیم داشت؛ نه در مورد مطلق معنای حجیت و ظواهر در تمامی موارد کاربرد این دو اصطلاح.

نظریه اصولیان

برخی اصولیان حجیت را به معنای معذربودن می‌دانند و در این باره می‌گویند: اگر عبد با ظاهر کلام مخالفت کند، در این صورت او هیچ‌گونه عذری در مخالفت نخواهد داشت و مولا می‌تواند بر او احتجاج کند و اگر عبد برابر با ظاهر کلام عمل کند، در این صورت مولا هیچ‌گونه عذری نخواهد داشت و عبد می‌تواند بر او احتجاج کند.

گروه یادشده حجیت به معنای بودن ظواهر مانند علم در ادراک واقعیات را باور ندارند و در این باره می‌گویند: چگونه ممکن است انتخاب یک معنا در جایی که مراد مشکوک است و معانی در یک سطح و اندازه هستند یا انتخاب یک معنا در جایی که مراد موهوم است و معانی متن، برخی ظنی و برخی وهمی هستند،

مانند علم دیده شود؟ به عبارت دیگر عقلا هیچ‌گاه انتخاب معنای مشکوک و معنای موهوم را چون علم نمی‌دانند.^۱

این شمار چنین ایرادی بر حجیت ظواهر وارد نکرده‌اند؛ اما کسانی که به حجیت ظواهر حکم می‌دهند، معنای مشکوک یا موهوم را قصد نمی‌کنند؛ بلکه مراد ایشان معنایی است که از حد وهم و شک بالاتر است؛ معنایی است که در لسان ایشان از آن به معنای راجح یاد می‌شود؛ یعنی معنایی که در مقایسه با معنا یا معنایی دیگر متن به سمت ظن و بالاتر از ظن متمایل است.

افزون بر این ادله اصولیان، در بحث اثبات حجیت ظواهر و ظنی دانستن ظواهر، بیشتر نشان از آن دارد که ایشان در بحث ظواهر نیز به همان طریق بودن ظواهر به واقع معتقدند. چنان‌که ظن طریق به واقع است، ظواهر نیز طریق به واقع هستند. البته باید دقت داشت که خرده‌یادشده درباره قطع است که حائری از آن به علم تعبیر کرده است. یعنی می‌توان همین سخن را در مورد قطع به کار گرفت. وحید بهبهانی به صورت کلی حجیت را به این معنا می‌داند که احتمال مضر نیست.^۲ در بحث حجیت ظواهر یک معنای راجح داریم و چند معنای مرجوح. معنای حجیت ظواهر این است که ظواهر، طریق است و احتمال معنای مرجوح، برای استناد به معنای راجح مضر نیست.^۳

۱. عبدالکریم حائری؛ درر الفوائد؛ ج ۲، ص ۳۶۲-۳۶۳. محمدرضا گلپایگانی؛ افاضة العوائد؛ ج ۲، ص ۵۸.

۲. البته این معنا بر اساس طریقت است؛ یعنی معنای حجیت بنا بر طریقت فضای احتمال خلاف است؛ «ان معنی الحجیة بناء علی الطریقہ هو الغاء احتمال الخلاف» (بروجردی؛ شرح العروة الوثقی؛ ص ۳۰۱).

۳. وحید بهبهانی؛ الحاشیه علی مدارک الاحکام؛ ج ۲، ص ۱۹۰.

نظریه اخباریان

استرآبادی تصریح دارد که در مقام افتا، قطع به حکم الله واقعی لازم است و از این جهت حکم به عدم حجیت ظواهر قرآن می‌دهد.^۱ این سخن استرآبادی شاید نشانه‌ای باشد که مراد ایشان از حجیت، همان طریق بودن ظاهر به حکم الله است، نه منجزیت یا معذرت یا جعل حکم مماثل.

هم‌ایشان در موردی دیگر از نبود راه برای رسیدن به احکام شرعی نظری اعم از اصلی و فرعی سخن می‌گویند که به نظر می‌رسد سخن ایشان ناظر به طریقت است؛ یعنی می‌گویند ظواهر حجت نیست؛ یعنی اینکه ظواهر سبیل^۲ به احکام شرعی نظری - چه اصلی و چه فرعی - نیست؛ چنان‌که به نظر می‌رسد به معنای منجزیت و معذرت نیز اشاره دارد؛ آنجا که می‌گوید: اگر نص موافق با ظاهر آیه یا تفسیر اهل بیت : از آیه وجود نداشته باشد، در این صورت باید توقف و احتیاط کرد که اگر مجتهدی در این موارد اجتهاد کند، اگر اشتباه کند، به خدا دروغ بسته است و افترا زده است و اگر درست اجتهاد کند، اجری نخواهد داشت.^۳

حر عاملی نیز حجیت را به معنای طریقت می‌گیرد؛ چه اینکه در چندین مورد از جواز عمل سخن می‌گویند و اینکه جواز عمل منوط به نظر داشت روایات و ظواهر آیات است و بدون روایات که در قالب نص موافق با ظاهر

۱. استرآبادی؛ الفوائد المدنیة؛ ص ۱۰۴.

۲. طریق همان سبیل است؛ به این جهت گفته شده: «الطریق بحسب الاصل هو السبیل الذی یوصل الی الشیء».

۳. استرآبادی؛ الفوائد المدنیة؛ ص ۱۰۴.

معلوم می‌شود مراد ایشان از حجیت و عدم حجیت ظواهر، ناظر به استنباط است. حجت چیزی است که می‌شود به آن استنباط کرد و وقتی می‌گویند ظواهر حجت نیست؛ یعنی نمی‌توان از آن برای استنباط احکام نظری بهره گرفت.

نتیجه

نگاه اصولیان و اخباریان به معنای حجیت و ظواهر، تأثیر بسیار شگرفی در مبنابودن یا نبودن حجیت ظواهر قرآن برای تفسیر قرآن به قرآن دارد. آیا حجیت ظواهر با تمامی معانی یادشده برای حجیت و ظواهر به صورت یکسان مبنای بحث قرآن به قرآن قرار می‌گیرد؟ یا با هیچ‌یک از معانی قابلیت طرح مبنابودن یا نبودن را ندارد؟ یا اینکه بر اساس برخی معانی، درخور مبنابودن است و بر اساس برخی معانی درخور مبنابودن نیست؟ بر این اساس شایسته است مبنابودن حجیت ظواهر را - بسته به هر معنای حجیت - به صورت مستقل بررسی و ارزیابی کنیم.

سنجش و ارزیابی

مبنابودن حجیت برای تفسیر قرآن به قرآن - بسته به معانی چندگانه آن - به بررسی مستقل نیاز دارد. بر این اساس مبنابودن هر معنا به صورت مستقل مورد بحث قرار می‌گیرد و در هر مورد، تنها از دریچه معنای حجیت یا ظواهر به بررسی مبنابودن یا نبودن می‌پردازیم.

بررسی مبنابودن معنای نخست: مبنابودن معنای نخست حجیت از چند جهت محل تأمل و تردید است:

است یا در قالب تفسیر آیه بروز می‌یابد، نمی‌توان جواز عمل را به ظاهر مستند کرد.^۱ هر چند هم ایشان در استناد به آیه شریفه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»^۲ می‌گوید: «اگر مکلف به پیامبر عرض بدارد، از عهده امر به عرضه داشتن برآمده است و اگر تنها به قرآن عرضه دارد، از عهده امر به عرضه برنیامده است و بری نخواهد شد».^۳

هم ایشان در استناد به آیه «مَنْ عِلْمٍ إِلَّا أَتْبَاعُ الظَّنِّ»^۴ استنباطات ظنیه را حجت نمی‌داند؛^۵ پس معلوم می‌شود بحث در حجیت به معنای استنباط است. استرآبادی در معنای ظواهر قرآن با اصولیان هم‌نظر است و از این جهت هیچ تفاوتی با ایشان ندارد. او در تعریف ظواهر می‌گوید: «وعرف الظاهر بانه اللفظ الدال على احد احتمالاته دلالة راجحه لا ينتفى معها الاحتمال».^۶ استرآبادی در موردی دیگر می‌گوید: «افتا و قضا، تنها در صورت قطع و یقین به حکم الله واقعی امکان‌پذیر است و یقین معتبر دو قسم است: اول یقین به اینکه این حکم، حکم الله واقعی است و دوم یقین به اینکه این حکم در لسان معصوم آمده است».^۷

استرآبادی در موردی دیگر از استنباط احکام نظری از ظواهر آیات و روایات می‌گوید و خود را مخالف این نوع از استنباط معرفی می‌کند.^۸ بنابراین

۱. حر عاملی؛ الفوائد الطوسیه؛ ص ۱۷۲.

۲. نساء: ۵۹.

۳. حر عاملی؛ الفوائد الطوسیه؛ ص ۱۸۷.

۴. نساء: ۱۵۷.

۵. حر عاملی؛ الفوائد الطوسیه؛ ص ۱۸۸.

۶. استرآبادی؛ الفوائد المدنیه؛ ص ۱۶۳.

۷. همان، ص ۱۰۵.

۸. همان، ص ۷۰.

اول آنکه برخی معنای طریقت، وسطیت و کاشفیت را معنای اصولی حجیت نمی‌دانند و بر این باورند که معنای اصولی، حجیت منجزیت و معذرت است.

دوم آنکه بر فرض پذیرش معانی یادشده و اصولی خواندن آنها، مبنای حجیت به این معنا درخور تأمل و دقت نظر است. در مقام تفسیر، طریقت، وسطیت و کاشفیت ظواهر خود یکی از مباحث دشوار تفسیری است، نه مبنای تفسیر قرآن به قرآن. تفسیرگر قرآن پس از عرضه آیات به یکدیگر و مقایسه آنها و رفت و برگشت‌های بسیار میان آیه مورد نظر و آیات دیگر قرآن، به حجیت یا عدم حجیت ظواهر دست می‌باید که اگر به حجیت ظواهر حکم کنیم و بر این باور باشیم که ظواهر، مخاطب قرآن را به مراد خداوند رهنمون می‌کند، در این صورت چه نیازی به تفسیر خواهیم داشت و اگر - چنانکه اخباری مدعی است - ظواهر حجت نباشد، در این صورت نیز تفسیر مورد نیاز نخواهد بود.

سوم آنکه طریقت یا کاشفیت ظواهر، در نگاه اصولی، متفاوت از طریقت و کاشفیت در علم تفسیر است. اصولی، از آن جهت ظواهر را کاشف یا طریق می‌داند که طریق به حکم شرعی یا کاشف حکم شرعی است و اخباری از آن جهت به مخالفت بر می‌خیزد که ظواهر را کاشف یا طریق به حکم شرعی نمی‌داند. در صورتی که مفسر با عملیات تفسیر به دنبال کشف مراد خداوند است به این خاطر است که در تعریف تفسیر، کشف مراد خداوند از آیات آمده است، نه کشف حکم شرعی از آیات؛ به بیان دیگر نسبت میان مراد که هدف تفسیر است و حکم شرعی که هدف اصول است، عموم و خصوص مطلق است؛ هر مرادی بیانگر حکم شرعی است؛ اما هر حکمی برابر با مراد نیست. مراد خداوند از آیات وحی، بسته به محتوای آیات، متفاوت می‌شود. در آیات الاحکام مراد خداوند

همان حکم شرعی است؛ اما در آیات اخلاقی یا علمی، مراد خداوند برابر با حکم شرعی نیست.

چهارم آنکه اگر ظواهر قرآن، حجت باشند و حجیت نیز به معنای کاشفیت یا طریقت باشد، در این صورت تنها مجملات قرآن که بسیار اندک‌اند، نیازمند تفسیر خواهند بود و تفسیر در آیات نصوص که صریح در دلالت بر مراد و واقع هستند و آیات ظواهر که طریق به واقع یا کشف از واقع و مراد هستند، جاری نخواهد شد؛ در صورتی که شماری از مدعیان حجیت ظواهر، تمامی آیات قرآن را به تفسیر می‌نشینند و برای تمامی آیات قرآن، مراد خداوند را دنبال می‌کنند. پنجم آنکه بحث حجیت ظواهر در نگاه اخباری، تنها در آیات الاحکام جاری است؛ نه در مورد ظواهری از قرآن که دلیل قطعی علمی و عقلی همسو دارد.^۱

ارزیابی مبنای دوم: حجیت به این معنا نیز مبنایی برای تفسیر تمامی آیات قرار نمی‌گیرد؛ چه اینکه در علم اصول، منجزیت و معذرت مشروط به وجود اثر شرعی می‌شود و با نبود اثر شرعی، منجزیت و معذرت بی‌معنا می‌نماید. بنابراین حجیت به معنای منجزیت و معذرت، تنها نسبت به آیات الاحکام قرآن مبناست و نسبت به آیات دیگر قرآن، چون آیات کلامی، اخلاقی، علمی، تاریخی و... به هیچ روی مبنا قرار نمی‌گیرد.

سنجش مبنای سوم: حجیت به معنای سوم نیز تنها درباره تفسیر آیات الاحکام مبنا قرار می‌گیرد و برای ظواهر دیگر قرآن مانند آیات کلامی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و... مبنا نخواهد بود؛ چه اینکه در این شمار از

۱. حر عاملی؛ الفوائد الطوسیه؛ ص ۱۹۴-۱۹۵.

عاملی تصریح دارد به اینکه یک روایت موافق با ظاهر نیز برای حجیت کافی است.^۱

نمونه نخست: استرآبادی بنیانگذار اخباری‌گری در جای‌جای آثار خویش اخباریان را مخالف حجیت ظواهر معرفی می‌کند و محل نزاع میان اخباری و اصولی را بیان می‌دارد:

الف) در استنباط احکام نظری از قرآن دو نظریه بیان می‌دارد: در نظریه نخست، استنباط احکام نظری از ظواهر قرآن روا خوانده شده و در نظریه دوم (که نظریه استرآبادی و هم‌فکران اوست) جواز استنباط منوط به تفسیر اهل بیت^۲، همسویی روایات با ظواهر و پرسش از نسخ، تقیید، اجمال و... ظواهر شده است.^۳ ب) در موردی دیگر نظریه اخباریان در مورد ظواهر قرآن را این‌گونه بیان می‌دارد: به باور اخباریان جواز عمل به آیاتی چون «أوفوا بالعقود»،^۴ «أو لامستم النساء»،^۵ «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم»^۶ منوط به فحص در کلام اهل بیت^۷ است که اگر فحص نتیجه داد و به واقع دست یافتیم، می‌توانیم به آیات یادشده عمل کنیم و اگر فحص نتیجه نداد، در این

→

المسترشدین؛ ج ۳، ص ۳۸۴-۳۸۵). اما بعید نیست نظر اخباریان در بحث حجیت قرآن و حجیت ظواهر قرآن ناظر به آیاتی باشد که به اصطلاح در شمار آیات الاحکام قرار دارد، نه تمامی آیات. باید توجه داشت که حجیت قرآن نیز می‌تواند به عنوان مبنای بحث تفسیر قرآن به قرآن بیان گردد و این سؤال مطرح شود که آیا تفسیر قرآن به قرآن مبتنی بر حجیت قرآن است یا نیست.

۱. حر عاملی؛ الفوائد الطوسیه؛ ص ۲۰۰.

۲. استرآبادی؛ فوائد المدنیه؛ ص ۲۷۰-۲۷۱.

۳. مانده: ۱.

۴. نساء: ۴۳.

۵. مانده: ۶.

آیات، حجیت به معنای جعل حکم مماثل بی‌معناست. در ظواهر آیات الاحکام می‌توان حجیت را به معنای جعل حکم مماثل دانست زیرا در این‌گونه آیات، حکم دست‌کم به صورت ظاهری بیان شده است و معنای حجیت، جعل همان حکم به منزله حکم واقعی است؛ اما در آیاتی چون آیات علمی قرآن، حکمی وجود ندارد تا به حجیت ظواهر ادعای جعل حکم مماثل کنیم.

نتیجه: حجیت ظواهر را نه به صورت کلی می‌توان مبنای تفسیر قرآن به قرآن معرفی کرد و نه به صورت کلی منکر مینابودن آن شد. مینابودن حجیت برای آیات قرآن، بسته به نوع آیات قرآن، متفاوت خواهد بود. اگر آیات در شمار آیات الاحکام قرآن قرار داشته باشند، حجیت ظواهر، مبنای تفسیر این نوع از آیات خواهد بود و اگر در شمار آیات الاحکام نباشند بلکه از آیات علمی، اخلاقی، سیاسی و... باشند، در این صورت مبنای تفسیر قرآن به قرآن قرار نخواهند گرفت.

مقام دوم: حجیت ظواهر قرآن

در این بخش، نظریه مخالفان و موافقان حجیت ظواهر بیان می‌شود، محل نزاع میان دو طرف تعیین می‌گردد و مینابودن یا نبودن بحث حجیت ظواهر برای تفسیر قرآن به قرآن با توجه به نظریات به بحث و بررسی گذاشته می‌شود.

نظریه مخالفان

اخباریان شیعه حجیت ظواهر را باور ندارند و اعتبار ظواهر را منوط به تفسیر اهل بیت^۸ و همسویی روایات با ظواهر آیات می‌دانند.^۱ البته حر

۱. چنان‌که برخی از اخباریان نیز حجیت اصل کتاب را مردود می‌خوانند. (محمدتقی رازی؛ هدایه

←

در مورد دوم نیز نزاع اولاً در جواز و عدم جواز، ثانیاً در مقام عمل و ثالثاً به قرینه آیات، در مورد ظواهر آیات الاحکام است، نه تمامی آیات.^۱

در مورد سوم نزاع اولاً در استنباط، ثانیاً در احکام، ثالثاً در نظری و رابعاً در عموماً و مطلقاً قرآن بیان شده است.

در مورد چهارم نیز نزاع اولاً در مقام استنباط، ثانیاً در احکام، ثالثاً در نظری از احکام و رابعاً در ظواهر قرآن بیان شده است.^۲ نمونه دوم: حر عاملی، دیگر شخصیت برجسته اخباری در چندین مورد به تقریر نظریه اخباریان و نقد ایشان بر نظریه طرفداران حجیت ظواهر می پردازد:

الف) در نقد جواز استنباط احکام نظری از ظواهر می گوید: اصل وجوب عمل به قرآن، محل اختلاف میان اصولی و اخباری نیست؛ اختلاف ایشان در جواز و عدم جواز عمل به ظواهر است. آیا می توان از ظواهری که اهل بیت : از آنها تفسیری نداشته و در مورد نسخ، تقیید، تخصیص، تأویل و... سخنی نگفته اند، استنباط داشت؟^۳

ب) استنباط احکام نظری از ظواهر قرآن، تنها در صورتی رواست که نگاه اهل بیت : به تفسیر، نسخ، منسوخ، محکم، متشابه و ظواهر را در اختیار داشته باشیم.^۴

ج) نزاع در احکام نظری است.^۵

صورت باید در عمل به آیات یادشده توقف کرد.^۱ استوار بر این نظریه، اخباریان تفسیر صحیح آیات را تفسیری می شناسند که به کلی برآمده از روایات باشد؛ برای نمونه استرآبادی از آن جهت تفسیر علی بن ابراهیم هاشم را صحیح می خواند که این تفسیر را تماماً برآمده از روایات اصحاب ائمه : می داند.^۲

ج) به نادرستی بهره گیری اهل سنت از عموماً و مطلقاً قرآن برای استنباط احکام نظری بدون فحص از مخصص، ناسخ و... در کلام اهل بیت : حکم می دهد.^۳

د) در موردی دیگر، استنباط احکام نظری از ظواهر قرآن بدون پرسش از اهل ذکر از وجود مخصص، ناسخ و... را نادرست می خواند.^۴

در مورد نخست، اختلاف اصولی و اخباری اولاً در جواز، ثانیاً در استنباط، ثالثاً در احکام و رابعاً در نظری است.

۱. شیخ محمدحسین حائری دیدگاهی متفاوت با این مطلب استرآبادی نقل می کند؛ او می گوید اخباریان بر این باورند که ظواهر حجیت نیست، مگر پس از فحص که اگر فحص صورت گرفت و قرینه ای بر خلاف ظاهر پیدا نشد، ایشان به اعتبار ظواهر حکم می کنند: «فمنع الاجماع علی حجیة ظواهر الألفاظ فی حق غیر المخاطبین ناشی عن قلة التدبر ولو شئت لادعیة الضرورة علی ذلك إذ لا تجد أحدا من الموافق والمخالف یخالف فی ذلك بل الظاهر أنه مما تسالم علیه جمیع أرباب المذاهب والأدیان ولولا ذلك لما استقام لهم النظام ومخالفة الأخباریة فی حجیة ظواهر القرآن غیر قادحة لان مثل هذا الخلاف النادر لا یقدح فی تحقق الاجماع مع أن الذین یعتد بمقالتهم من الأخباریة لا یخالفون فی صحة القاعدة التی قرنها من حجیة ظواهر الألفاظ عند سلامتها من المعارض ولهذا تراهم یتمسكون بظواهر الاخبار إذا سلمت عن المعارض وإنما یمنعون من حجیة ظواهر القرآن لدلالة بعض الاخبار علیه فهم فی الحقیقة إنما یمنعون من حجیة تلك الظواهر لعدم سلامتها عن المعارض فإذا دفعنا دلالتها علی ذلك بقیت ظواهر الكتاب مندرجة تحت العنوان الذی اتفق الفریقان علی حجیته فاتضح مما قرنا بطلان الفرق بین الكتاب والسنة وكتب المصنفین وغیرهما فی حجیة ما یستظهر من ألفاظها علی المراد» محمدحسین حائری؛ الفصول الغریبه؛ ص ۳۹۰.

۲. استرآبادی؛ فوائد المدنیه؛ ص ۵۱۶.

۳. همان، ص ۱۰۱.

۴. همان، ص ۱۰۴.

۱. همان، ص ۳۳۶-۳۳۷.

۲. همان، ص ۱۰۴.

۳. حر عاملی؛ الفوائد الطوسیة؛ ص ۱۶۹.

۴. همو، الفصول المهمه؛ ج ۱، صص ۴۵۶ و ۵۹۴.

۵. همو، الفوائد الطوسیة؛ ص ۱۷۶.

د) حجیت ظواهر منوط به تفسیر اهل بیت : از ظواهر و همسویی روایات ایشان با ظواهر است.^۱ حتی موافقت یک روایت نیز با ظاهر آیه کفایت می‌کند.^۲

ه) فهم برابر با تدبیر نیست و حکم به تدبیر در آیات وحی از فهم‌پذیری آیات وحی حکایت ندارد. فهم‌پذیری قرآن نیز برابر جواز عمل به آیات نیست. جواز عمل وابسته به برخی عوامل است که یک عامل فهم‌پذیری آیات است و عامل دیگر وجود روایت همسو و تفسیر اهل بیت : از ظاهر است.^۳

و) آیات توحید، عدل، نبوت، معاد، برخی ضروریات فرعی چون جهاد و ذم دنیا و... داخل در نزاع اصولی و اخباری قرار ندارد؛ چه اینکه محتوای این آیات از سوی عقل و نقل تأیید شده و با تأیید عقل و نقل، اولاً همسویی عقل و نقل با آیات محرز می‌گردد و ثانیاً اطمینان به نبود نسخ حاصل می‌شود.^۴

ز) احکام نظری از آیات الاحکام قرآن در شمار متشابهات قرآن قرار دارد؛ چه اینکه خصوصیت متشابهات قرآن در آیات الاحکام نیز وجود دارد. احکام نظری از آیات الاحکام مانند متشابهات چند معناست و افزون بر این احتمال تخصیص، تقیید، نسخ و... در آنها وجود دارد.^۵

ح) نبود نص موافق یا مخالف ظاهر آیه در کلام معصوم و احتمال تخصیص، تقیید، نسخ و... ظواهر به توقف و احتیاط در استنباط می‌انجامد و

۱. همان، ص ۱۷۷.

۲. همان، ص ۱۸۰.

۳. همان، ص ۱۷۲ - ۱۷۳.

۴. همان، صص ۱۷۱، ۱۷۹ و ۱۹۲.

۵. همان، ص ۱۹۲.

حکم به اراده ظاهر یا اراده نکردن ظاهر را ناروا جلوه می‌دهد.^۱ در مورد اول، دوم، سوم و پنجم محل نزاع اخباری و اصولی اولاً در استنباط احکام، آن هم احکام نظری است و ثانیاً در مقام علم به ظواهر است. در مورد ششم، آیات کلامی و ضروری دین محل نزاع معرفی نشده است. در مورد هفتم، آیات الاحکام محل اختلاف خوانده شده و در مورد هشتم، به قرینه موارد قبل، به توقف و احتیاط اولاً در مقام عمل و ثانیاً در آیات الاحکام حکم می‌کنیم.^۲ تمامی موارد یادشده در کلام استرآبادی و حر عاملی نزاع اصولی و اخباری را در آیات الاحکام و مقام عمل و آن هم احکام نظری از آیات الاحکام نشان می‌دهد.^۳

۱. همان، صص ۱۷۶ و ۱۹۲.

۲. موارد یادشده نشان از نزاع اصولی و اخباری در حجیت آیات الاحکام و مقام عمل دارد؛ اما حر عاملی سخنی دارد که ممکن است در نگاه برخی با موارد یادشده ناسازگار باشد: «اگر عمل به ظواهر بدون مراجعه به اهل بیت : روا باشد، در این صورت استناد تمامی ارباب مذاهب باطله و اعتقادات فاسده به ظواهر قرآن درست و مذهب‌هایی چون جبریه، مفضیه، مشبهه، نصیریه و اعتقاد به خلافت ابوبکر، عمر، عثمان، نفی امامت، نفی عصمت و... صحیح خواهد بود» (همان، ص ۱۹۳). البته می‌توان از ادعای ناسازگاری این‌گونه پاسخ داد که در تمامی موارد یادشده - چنان‌که حر عاملی می‌گوید - مذاهب باطله به ظواهری استدلال کرده‌اند که مخالف حکم عقل است.

۳. سخن برخی اخباریان مانند فیض کاشانی در ضرورت تفسیر روایی و انحصار تفسیر به اهل بیت : «أما بعد، فيقول الفقير إلى الله في كل مسلک وموطن، محمد بن مرتضى المدعو بمحسن - زوده الله في دنياه لعقباه، وجعل آخرته خيرا من أولاه -: هذا ما اصطفت من تفسيري للقرآن المسمى بـ "المصافي" راعيت فيه غاية الاجاز مع التنقيح، ونهاية التلخيص مع التوضيح، مقتصرًا على بيان ما يحتاج إلى البيان من الآيات، دون ما يستغنى عنه من المحكمات الواضحات، فبالحرى أن يسمى بـ "الأصفي". وعسى أن يفى بيبيان أكثر ما لا يفهم ظاهره بدون البيان من القرآن، وإن كان "المصافي" هو الأوفى، وإنما معول فيهِ على كلام الامام المعصوم من آل الرسول، إلا فيما يشرح اللغة والمفهوم وما إلى القشر يؤول، إذ لا يوجد معالم التنزيل إلا عند قوم كان ينزل في بيوتهم جبرئيل، ولا كشف عن وجوه عرائس أسرار التأويل إلا من خوطب بأنوار التنزيل. ولا يتأتى تيسير تفسير القرآن إلا ممن لديه مجمع البيان والتبيان. فعلى من نعول إلا عليهم؟ وإلى من نصير إلا إليهم؟ لا والله لا تتبع إلا أخبارهم، ←

افزون بر این اصولیان نیز از سخنان اخباریان همین برداشت را دارند و انکار اخباریان را در مقام عمل می‌دانند؛ برای نمونه شیخ انصاری، مرحوم مظفر، آیت‌الله بروجردی و علامه خویی اخباریان را معتقد به عدم جواز عمل به ظواهر معرفی می‌کنند.^۱

بنابراین سخنان استرآبادی و حر عاملی نزاع اخباری و اصولی را اولاً در استنباط، ثانیاً در احکام نظری،^۲ ثالثاً در مقام عمل و رابعاً در مورد

ولا نقضی إلا آثارهم» (فیض کاشانی؛ التفسیر الاصفی؛ ج ۱، ص ۱-۲).

«هذا يا اخواني ما سألتهموني من تفسير القرآن بما وصل إلينا من أئمتنا المعصومين من البيان، أتيتكم به مع قلة البضاعة، وقصور يدي عن هذه الصناعة، على قدر مقدور فإن المأمور معذور، والميسور لا يتكرب بالمعسور، ولا سيما كنت أراه امراً مهما، وبدونه أرى الخطب مدلهما، فان المفسرين وان أكثرها القول في معاني القرآن، إلا أنه لم يأت أحد منهم فيه بسلطان وذلك لأن في القرآن ناسخاً ومنسوخاً ومحكماً ومتشابهاً وخاصاً وعماماً ومبيناً ومبهماً ومقطوعاً وموصولاً وفرائض وأحكاماً وسنناً وأدباً وحلالاً وحراماً وعزيمة ورخصة وظاهرأ وباطناً وحداً ومطلماً، ولا يعلم تمييز ذلك كله إلا من نزل في بيته، وذلك هو النبي وأهل بيته، فكل ما لا يخرج من بيتهم فلا تعويل عليه. ولهذا ورد عن النبي ﷺ. من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ» (همو، التفسیر الصافي؛ ج ۱، ص ۸). با قراین یادشده ناسازگار نیست؛ چه اینکه نظریه این شمار از اخباریان صاحب تفسیر ناظر به بحث خودبستگی قرآن به عنوان یکی از مبانی تفسیر قرآن به قرآن است، نه ناظر به بحث حجیت ظواهر به عنوان یکی از مبانی تفسیر قرآن به قرآن. بنابراین شایسته است این عده از اخباریان در بحث خودبستگی قرآن مورد بحث و بررسی قرار گیرد و از ارتباط آن با بحث مورد نظر پرهیز شود.

۱. مرتضی انصاری؛ فرائد الاصول؛ ج ۱، ص ۱۳۹. محمدرضا مظفر؛ اصول الفقه؛ ج ۳، ص ۱۶۳. حسین بروجردی؛ نهایة الافکار؛ ج ۳، ص ۹۱. حسن صافی؛ الهدایة فی الاصول؛ ج ۳، ص ۱۲۷.

۲. احکام نظری احکامی است که اثبات آنها نیازمند عملیات استنباط و اجتهاد است (سیدابوالقاسم خویی؛ صراط النجاة؛ ج ۳، ص ۸) به این جهت گفته می‌شود تقلید تنها در احکام نظری است و نه در احکام یقینی.

در برخی موارد نیز نظری در برابر ضروری به کار می‌رود که شاید گفته آیت‌الله خویی نیز همین باشد و مراد ایشان از یقینی، همان ضروری است. البته این ضروری و نظری بسته به ناظران مختلف می‌شود. ممکن است حکمی درباره یک نفر ضروری و برای نفری دیگر نظری باشد. برای نمونه حر عاملی از احکام نظری و ضروری می‌گوید و این دو را نسبت به ناظران نسبی می‌داند (حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۱، ص ۶).

→

البته در برابر احکام نظری، احکام عملی قرار دارد. البته به نظر می‌رسد استرآبادی نظر دیگری دارد و مراد ایشان از احکام نظری، اصول کلی و نظری اصولی است، نه احکام فرعی فقهی. او در یک مورد در جواب استناد برخی به روایات برای اثبات جواز اجتهاد برای عوام الناس می‌نویسد:

والحدیثان ناطقان بجواز الاجتهاد فی نفس أحكامه تعالی. وجوابه أن یقال: هذان الحدیثان موافقان لما حققناه سابقاً واستفدناه من كلامهم : «لأن المراد منهما أن استنباط الأحكام النظرية ليس شغل الرعية، بل علينا أن نلقى إليهم نفس أحكامه تعالی بقواعد كلية وعليهم استخراج الأمور الجزئية عن تلك القواعد الكلية، مثال ذلك قولهم : «إذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام» وقولهم : «كل شيء فيه حلال حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» وقولهم : «الشك بعد الانصراف لا يلتفت إليه» وقولهم : «ليس ينبغي لك أن تتقضى يقيناً بشكك أبداً وإنما تتقضى يقيناً آخر» (استرآبادی؛ الفوائد المدنیة؛ ص ۳۱۲-۳۱۳) فیض کاشانی نیز مشابه همین عبارت را دارد (فیض کاشانی؛ الاصول الاصلیه؛ ص ۳۴-۳۵).

افزون بر این جایگاه بحث حجیت ظواهر در کتاب استرآبادی نیز نشان از آن دارد که بحث ایشان در مورد احکام نظری است و مراد ایشان از احکام نظری، ظاهراً همان قواعد کلی است. استرآبادی کتاب الفوائد المدنیة را در دوازده فصل به پایان می‌برد. او بحث حجیت ظواهر را ذیل عنوان فصل ششم (فی سد الابواب التي فتحها العامة للاستنباطات الظنية الاستحسانية) می‌آورد در قسمت نخست این بحث، سخن از حجت نبودن اجماع مورد نظر اهل سنت دارد؛ در فصل دوم سخن از حجیت‌نداشتن قیاس است و در قسمت سوم استنباط احکام نظریه از ظواهر قرآن را بحث می‌کند و مثالی می‌آورد که آن مثال به نظرم البته همان حکم نظری است، نه عملی و خود را مخالف این استنباط معرفی می‌کند و برخی متاخران از اصحاب خود را موافق این استنباط می‌خواند و می‌گوید ایشان در کتاب‌های فقهی خویش به این استنباط عمل کرده‌اند و به «اوفوا بالعقود» (ماتده: ۱) برای درستی عقود اختلافی تمسک کرده‌اند (استرآبادی؛ الفوائد المدنیة؛ ص ۲۶۹-۲۷۰). این مثال نشان می‌دهد مقصود استرآبادی از احکام نظری چیست؛ چنان‌که هم‌ایشان استنباط احکام نظری از روایات را درست نمی‌داند و معتقد است برخی که درست می‌دانند از ظواهر روایات استفاده کرده‌اند. جالب اینکه دو مثال برای کسانی که استنباط حکم نظری کرده‌اند، بیان می‌کند و نگاه ایشان را نیز نادرست معرفی می‌کند دو حکمی که بیان می‌کند، یکی قاعدة «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام» است که از روایت پیامبر ﷺ است و دیگری قاعدة «علی الید ما اخذت حتی تودی» (همان، ص ۲۷۰). دقت شود که هیچ‌یک از دو حکم، از احکام عملی نیست؛ بلکه همان قواعد است. البته حر عاملی نیز در پاسخ از دلیل هشتم طرفداران حجیت ظواهر اشکالاتی وارد می‌کند که یکی این است که نزاع در احکام ظاهری است و آیه شریفه «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّهُ

←



أُولَئِكَ...» (اسراء: ۳۶). ناظر به تحریم سماع برخی مسموعات است؛ در صورتی که تحریم سماع برخی مسموعات ضروری و بدیهی است.

در دلیل بیست و دوم اخباریان، حر عاملی آیات الاحکام را به دو گروه نظری و عملی تقسیم می کند: «ان تعریف المتشابه صادق علی کل آیه من آیات الاحکام بالنسبة الی الاحکام النظرية...» (حر عاملی؛ الفوائد الطوسیه؛ ص ۱۹۲)؛ یعنی اینکه نسبت به احکام نظری از آیات الاحکام.

البته در وسائل الشیعه حر عاملی نیز کلام خدا به سه گروه تقسیم می شود که یک قسم آن «وقسماً لا یعلمه الا الله و ملائکته و الراسخون فی العلم» است که حر عاملی می گوید احکام نظری از آیات الاحکام از قبیل همین قسم سوم است؛ نه از قبیل قسم اول «قسماً منه یعرفه العالم و الجاهل» و «قسماً لا یعرفه الا من صفا ذهنه، و لطف حسه و صبح تمییزه ممن شرح الله صدره للاسلام» (همو، وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، ص ۱۹۴).

برخی در تعریف احکام نظری و عملی می گویند: «الأحكام النظرية أي ما ينبغى ان يعلم كحكمه بالإمكان أو الاستحالة، والأحكام العملية أي ما ينبغى ان يعمل كحكمه بالحسن والقبح». این گروه برای احکام نظری به استحالة اجتماع امر و نهی مثال می زنند و دلیل استحاله را نیز بیان می دارند (علی شاهرودی؛ دراسات فی علم الأصول؛ ج ۱، ص ۳۲۸).

در موردی دیگر آیت الله خویی به شکل روشن تری احکام نظری را در برابر احکام عملی قرار داده و برای هر دو مورد مثال می زند که این می تواند به روشن شدن محل نزاع کمک کند: «فالنتيجة: أن الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية غير الجهات التقييدية. وأما في الأحكام العقلية فالجهات التعليلية فيها راجعة إلى الجهات التقييدية، وأن الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها، ولا يفرق في ذلك بين الأحكام النظرية والأحكام العملية. أما الأولى: فلأن حكم العقل باستحالة شيء بسبب استلزامه الدور أو التسلسل حكم باستحالة الدور أو التسلسل بالذات، و حكمه باستحالة اجتماع الأمر والنهي - مثلاً - من ناحية استلزامه اجتماع الضدين حكم باستحالة اجتماع الضدين كذلك...، وهكذا، فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هي الموضوع لحكم العقل. وأما الثانية: فلأن حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب - مثلاً - حكم بحسب الواقع والحقيقة بحسن التأديب، كما أن حكمه بقبح الضرب للإيذاء حكم في الواقع بقبح الإيذاء...، وهكذا، فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هي الجهة التقييدية والموضوع للحكم».

باید توجه داشت که تقسیم حکم به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح برای حکم تکلیفی است؛ یعنی می گویند حکم تکلیفی (نه حکم وضعی) به پنج قسم تقسیم می شود: وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه.

نظریه موافقان

اصولیان شیعه مانند اخباریان، بحث حجیت ظواهر را اولاً در مورد استنباط احکام و ثانیاً ناظر به مقام عمل و نه نظر می دانند؛ برای نمونه آخوند خراسانی مخالفت «غیر من خوطب» به با ظاهر کلام شارع را مخالفت با تکلیف می بیند. در نظرگاه او شارع می تواند به مخالفت «غیر من خوطب به» با تکلیف احتجاج کند و عذر «غیر من خوطب» به را در مخالفت با ظواهر به هیچ روی پذیرا نباشد.

شریف مرتضی نیز با عنوان «حجیة ظواهر الكتاب والسنة فی اثبات الاحکام الشرعیة» محل نزاع اصولی و اخباری را اولاً اثبات، ثانیاً احکام و ثالثاً احکام شرعی می داند.^۱

افزون بر این اصولیان شیعه نیز حجیت ظواهر در آیات اصول دین را باور ندارند؛ از همین رو مستندات روایی اخباریان را ناظر به پیروی از ظن و وهم در امور اعتقادی می دانند، نه فروع عملی.

بر اساس نظریات اصولیان شیعه، بحث حجیت ظواهر اولاً در مقام استنباط، ثانیاً ناظر به مقام عمل و ثالثاً در آیات کلامی یا اعتقادی نیست.

بنابراین اصولیان شیعه با نظر داشت معنای حجیت و ظواهر، چند مدعای اصلی خواهند داشت که این چند مدعا در تمامی معانی حجیت و ظواهر درخور عملی شدن است که برای نمونه مدعیات ایشان با توجه به معنای کاشفیت ظواهر این گونه خواهد بود:

۱. شریف مرتضی؛ رسائل الشریف المرتضی؛ ج ۱، ص ۲۰۹.

الف) مکشوف ظاهر، مراد صاحب متن است، نه معنای متن.^۱ متن چند

۱. در بحث حجیت ظواهر دو ظهور داریم که از یک ظهور به «ظهور تصویری» و از دیگری به «ظهور تصدیقی» یاد می‌شود. ظهور تصویری همان معنایی که است که قطع نظر از مراد و مقصود متکلم برای متن وجود دارد و ظهور تصدیقی همان مراد و مقصود صاحب متن است؛ بنابراین وقتی از حجیت ظواهر سخن می‌گوییم، مراد ما حجیت ظهور تصدیقی است. آیا ظهور تصدیقی متن که برابر با ظهور تصویری متن است، حجت است یا نیست؟ آیات ظهور تصدیقی کاشف از مراد متکلم است یا نیست؟ ظاهر هر کلامی آن است که مدلول تصویری آن برابر با مدلول تصدیقی است؛ اما آنچه کاشف از مراد و مقصود متکلم است، دلالت تصدیقی کلام است، نه نفس دلالت تصویری که تنها اخطار و تصور است؛ هر چند دلالت تصویری کلام وسیله‌ای برای رسیدن به ظهور تصدیقی است و از این رو حجت شناخته می‌شود؛ اما حجیتی که در بحث ظواهر مطرح است، حجیت به معنای اعتبار ظاهر برای کشف مراد متکلم است؛ چه آنکه در برخی موارد نشانه‌هایی وجود دارد که از نایبیری دلالت تصویری و تصدیقی پرده بر می‌دارد و در آن موارد نمی‌توان ادعا کرد ظهور تصویری به ظهور تصدیقی رهنمون می‌کند. برای نمونه واژه «البحر» در عبارت «اذهب الی البحر» ظهور تصویری در آب دارد؛ اما در برخی موارد نشانه‌هایی وجود دارد که از نایبیری ظهور تصویری و تصدیقی کلام پرده بر می‌دارد. نشانه «وتزود من علمه» هرگاه به عبارت «اذهب الی البحر» متصل گردد، این‌همانی ظهور تصویری و تصدیقی را مخدوش می‌کند و قرینه محکمی خواهد بود که مراد صاحب متن از «البحر» عالم است، نه آب.

بنابراین اگر در موردی مخاطب متن احتمال وجود قرینه صارفه بدهد و در نتیجه نایبیری ظهور تصویری و تصدیقی را محتمل بدانند، در این صورت اصل برابری مدلول تصویری و تصدیقی در هاله‌ای از ابهام فرو خواهد رفت و حکم به حجیت ظاهر ناروا خواهد بود.

به سخنی دیگر، در مواجهه با ظاهر، خود را در برابر سه احتمال خواهیم دید:

الف) به عدم قرینه متصله علم داریم که در این صورت اصل تطابق میان ظهور تصویری و تصدیقی جاری خواهد شد و ظهور تصدیقی حجت خواهد بود.

ب) به وجود قرینه متصله علم داریم که در این صورت اصل تطابق میان ظهور تصویری و تصدیقی جریان نخواهد یافت و ظهور تصویری کاشف از ظهور تصدیقی نخواهد بود و ظاهر کلام، مخاطب را به مراد و مقصود نویسنده نخواهد رساند.

ج) به وجود قرینه شک داریم که در این صورت نیز مانند صورت دوم، اصل تطابق جاری نخواهد ←

معنا دارد که یکی از معانی نسبت به معانی دیگر راجح است؛ بنابراین اگر حجیت به معنای کاشفیت باشد و ظاهر را کاشف از معنای متن بدانیم، در این صورت کاشف و مکشوف یک چیز خواهد بود. اگر کاشف ظاهر است و مکشوف معنای متن، در این صورت ظاهر [ی که چند معنا دارد و یک معنای آن بر معانی دیگر ارجح است] کاشف از معنای خود خواهد بود. بر این اساس کسانی که به حجیت ظواهر حکم می‌کنند، درحقیقت به کاشف بودن معنای راجح متن از مراد متکلم حکم دارند و آنان که منکر حجیت ظواهر هستند، در واقع به کاشف بودن ظواهر از مراد حکم می‌کنند؛ از این رو برخی اصولیان در بحث حجیت ظواهر از مراد صاحب متن و امکان دستیابی به کمک ظواهر سخن می‌گویند. صاحب کفایه از لزوم توجه به ظاهر کلام برای رسیدن به مراد متکلم سخن می‌گوید و هیچ سخنی درباره معنای راجح ندارد^۱ و گروهی دیگر حجیت را به معنای اعتماد به ظاهر برای رسیدن به مراد می‌دانند.^۲

ب) ظواهر کشف از مراد جدی متکلم دارند، نه کشف از مراد استعمالی

متکلم.

→

شد و ظاهر کلام کاشف از مراد نویسنده نخواهد بود.

نتیجه آنکه ظهوری که به حجیت آن حکم می‌کنیم، ظهور تصدیقی است و ظهور تصویری راه رسیدن به ظهور تصدیقی است؛ به شرطی که قرینه متصل جزئی یا احتمالی بر عدم اراده مدلول تصویری از سوی صاحب متن نداشته باشیم.

۱. آخوند خراسانی؛ کفایة الأصول تعلیق السبزواری؛ ج ۲، ص ۲۹۰. عبدالصاحب الحکیم؛ منتقی الأصول؛ ج ۴، ص ۲۰۷.

۲. علاء السالم؛ الدروس؛ ج ۲، ص ۳۷۳.

ج) کشف ظواهر از مراد متکلم ظنی است، نه قطعی و یقینی؛ چه اینکه اصولی^۱ که در رفع احتمالات به کار گرفته می‌شود، همگی مفید ظن است، نه قطع و یقین.^۲

۱. رویارویی فهمنده با متن برای او احتمالاتی پدید می‌آورد: ۱. آیا صاحب متن برای ارتباط با دیگران از روش عقلا سود می‌برد یا روش دیگری برای ارتباط و انتقال مراد و مقصود خویش برگزیده است؟

۲. آیا صاحب متن برای انتقال مقصود خویش سخن گفته است یا عامل دیگری او را به سخن گفتن وادار کرده است؟ برای نمونه آیا ترس صاحب متن او را ناگزیر به سخن گفتن کرده یا تقیه عامل سخن گفتن او شده است یا ... ؟

۳. آیا صاحب متن به نقش ظواهر در رساندن مخاطب به مراد گوینده توجه داشته یا در غفلت از این نقش بوده و بی توجه به ظهور کلام خویش قرینه‌ای بر خلاف مراد آورده است؟

۴. آیا ممکن است متن نشانه‌هایی همراه داشته که ظاهر را دگرگون کند و مراد متکلم را چیز دیگری جز مدلول ظاهری نشان دهد؟

احتمالات یادشده آسبیبی جدی به ظواهر متن وارد می‌کند؛ اما اصولیان هریک از احتمالات یادشده را با یک اصل معتبر از میان بر می‌دارند. برای نمونه احتمال اول با اصل برابری عملی متکلم عاقل و عقلا، احتمال دوم با اصل صدور کلام برای بیان مراد جدی، احتمال سوم با اصل عدم غفلت و عدم خطا و احتمال چهارم با اصل عدم قرینه برداشته می‌شود که در غیر این صورت تفاهم امکان‌پذیر نخواهد بود و ارتباط میان افراد ناممکن جلوه می‌کند.

احتمالات یادشده با چند اصل از میان برداشته می‌شود؛ اما اصل تنها مفید ظن است و از آن نمی‌توان قطع و یقین به مراد صاحب متن پیدا کرد.

۲. البته این بحث وجود دارد که آیا ظواهر حجت هستند، در صورتی که مفید ظن به مراد یا مفید ظن به عدم خلاف مراد باشند یا خیر؟ برخی مدعی‌اند تنها چنین ظواهری معتبرند و سیره عقلا نیز نشان می‌دهد ایشان به ظواهری که چنین شرایطی را ندارد، بی توجه‌اند. برخی ادعای یادشده را به صورت کلی نمی‌پذیرند و مدعی‌اند سیره عقلا در به دست آوردن واقع به ظواهری توجه می‌کنند که چنین شرایطی دارند؛ اما در مواردی که هدف، انجام تکلیف و مسئولیت باشد، به ظواهر استناد می‌کنند؛ هر چند مفید ظن به مراد یا ظن به خلاف نباشند. چه اینکه به باور ایشان ظواهر در بحث تکلیف منجزیت و معذرت لازم را دارند؛ هر چند به واقع نرسانند.

→

برخی دیگر مدعی‌اند سیره عقلا هیچ تفاوتی نمی‌بیند و چه ظن به موافقت وجود داشته باشد و چه ظن به عدم مخالفت، به ظواهر عمل می‌کنند: «وهذا البناء العقلانی علی اتباع الظاهر لا یختص بصورة حصول الظن الشخصی بالوفاق، ولا بصورة عدم حصول الظن الشخصی بالخلاف، إذ لا یحق للعبد الاعتذار عن مخالفة الامر الصادر من قبل المولی المبین بکلام ظاهر فیه الاعتذار - بأنه لم یکن ظاناً بشوته أو کان ظاناً بعدم ثبوته» (عبدالصاحب الحکیم؛ منتقی الأصول؛ ج ۴، ص ۲۰۷).

البته مراد این بحث این است که در مورد ظنی بحث کند که سبب برتری خلاف ظاهر می‌گردد. می‌گوید ظن قائم بر خلاف ظاهر دو حالت دارد: یا ظنی است که معتبر است یا نامعتبر است. اگر معتبر باشد، در این صورت سبب سقوط ظهور خواهد شد و در این صورت در بحث حجیت ظواهر به نبود چنین ظنی حکم می‌کنند؛ اما اگر ظن نامعتبر باشد، در این صورت چنان‌که ظاهر کلام شیخ انصاری است، شرط حجیت ظهور عدم چنین ظنی نخواهد بود (ابوالقاسم خوبی؛ أجود التقریرات؛ ج ۲، ص ۹۴).

برخی گفته‌اند حجیت ظواهر منوط به ظن فعلی به مراد متکلم است؛ به گونه‌ای که اگر این ظن وجود نداشته باشد، در این صورت ظهوری وجود نخواهد داشت. مرحوم مظفر این نظریه را درست نمی‌داند؛ به باور ایشان ظهور صفتی قائم به لفظ است؛ یعنی لفظ به گونه‌ای باشد که کاشف از مراد و دال بر مراد متکلم باشد؛ در صورتی که ظن به ما هو ظن امری قائم به سامع است؛ بنابراین چگونه می‌توان چنین ظنی را مقوم بودن لفظ ظاهر دانست؟ (محمد رضا مظفر؛ أصول الفقه؛ ج ۳، ص ۱۵۴). بنابراین می‌توان گفت ظواهر مستلزم ظن است و در حقیقت کشف ذاتی کلام از مراد مقوم ظاهر بودن یا ظاهر شدن کلام است؛ هر چند ظن فعلی برای سامع به مراد پیدا نشود. برخی گفته‌اند اگر ظاهر ظن فعلی به مراد نمی‌دهد، دست‌کم ظن به خلاف وجود نداشته باشد.

آیت‌الله خوبی می‌گوید توهم این شرط از آن جهت است که عقلا در امور مهم مانند اموال و اعراض و نفوس به صرف ظواهر بسنده نمی‌کنند؛ مگر آنکه ظن یا اطمینان به واقع پیدا کنند که اگر احتمال خلاف ظاهر در کلام طیب بدهند، در این صورت به ظاهر کلام طیب عمل نمی‌کنند. ایشان همچنین می‌گوید این توهم فی‌الجمله درست است؛ جز اینکه در صورتی چنین شرطی مطرح است که تحصیل واقع مطلوب باشد؛ اما اگر مطلوب خروج از تکلیف و مصون‌ماندن از عقاب باشد، در این صورت عادت عقلا به عمل به ظواهر است مطلقاً. بر این اساس ایشان عذر عبد را در مخالفت با ظاهر به این بهانه، ظن به وفاق یا ظن به عدم خلاف نداشته نمی‌پذیرند (علی شاه‌رودی؛ دراسات فی علم الأصول؛ ج ۳، ص ۱۲۷-۱۲۸).

←

دلایل حجیت ظواهر^۱

یکی دیگر از مباحثی که می‌تواند مینابودن یا نبودن حجیت ظواهر برای

۱. شماری در تقریر محل بحث می‌گویند: الفاظ موضوعه به ازای معانی به پنج گروه تقسیم می‌شوند؛ چه اینکه متکلم یا قصد ایجاد را دارد یا قصد افهام. قصد ایجاد دو حالت دارد و قصد افهام سه حالت. در صورت قصد افهام یا معنای افهام از مفاهیم مستقله است یا از مفاهیم اندکاکی؛ اگر از مفاهیم اندکاکی باشد، افهام یا تصویری خواهد بود یا تصدیقی. افهام تصویری با قصد متکلم در رساندن معنا به مخاطب صورت می‌گیرد و افهام تصدیقی با قصد متکلم بر افهام و تصدیق مخاطب شکل می‌گیرد. بنابراین دلالت اسما بر معانی مستقل و دلالت حروف بر معانی اندکاکی دلالت تصویری خواهد بود و دلالت جمله بر نسبت ایقاعی که متعلق تصدیق است، دلالت تصدیقی شناخته می‌شود. نتیجه دلالت لفظ بر افهام تصویری متوقف بر چیزی نیست؛ بلکه نفس شنیدن الفاظ با علم به وضع، تصور معنای استقلالی یا اندکاکی را فراهم می‌کند؛ اما دلالت لفظ بر افهام تصدیقی بر خلاف افهام تصویری نیازمند احراز شرایط ذیل است:

الف) متکلم عالم به وضع باشد.

ب) استعمال لفظ را اراده کرده و مقصودش افهام معنا و تصدیق مخاطب به وقوع باشد.

ج) علم به رخداد مضمون کلام در خارج باشد.

د) علم او برابر با واقع باشد.

با احراز قطعی شرایط یادشده مخاطب به مدلول تصدیقی کلام دست خواهد یافت و یافته او قطعی خواهد بود و در صورت احراز ظنی یا کمتر از قطعی، تصدیق از مرحله قطعی سقوط خواهد کرد و به صورت ظنی جلوه می‌کند و اگر هیچ‌گونه احرازی صورت نپذیرد، در این صورت هیچ تصدیقی نیز پدید نخواهد آمد.

مطالب گفته شده در صورتی است که محاوره میان مولی و عبد صورت نگرفته باشد؛ اما اگر محاوره میان مولی و عبد باشد، در این صورت متن برای صاحب متن و مخاطب حجت خواهد بود و در چنین فرضی حجیت نه وابسته به ظن به مضمون خواهد بود و نه وابسته به ظن به مراد.

آیت‌الله بروجردی ناسازگاری مخالفان و موافقان حجیت ظواهر را در موردی می‌داند که متن حلقه ارتباط میان مولا و عبد باشد. اگر از مولی الفاظی صادر شود که به وضع یا به قراین آن الفاظ برای معنای خاصی باشد و به این اعتبار کاشف از اراده مولی باشد، در این صورت ظاهر حجت برای مولا و عبد خواهد بود. مولا می‌تواند به ظاهر کلام خویش استناد کند و عبد را به جهت مخالفت با ظاهر کلام مواخذه کند؛ چنان‌که عبد نیز می‌تواند عمل خویش را مستند به ظاهر کلام مولا نماید؛ هر چند قصد جدی مولا برابر با ظاهر کلام او نباشد (حسینعلی منتظری؛ نه‌ایة الأصول؛ ج ۲، ص ۴۶۶-۴۷۱).

د) کاشفیت ظواهر از مراد متکلم از ضروریات است.

ه) کاشفیت آیات تنها نسبت به نصوص و ظواهر قرآن است، نه مجملات و متشابهات قرآن.

و) کاشفیت ظواهر تنها پس از فحص از وجود مخصص، مقید و... و ناامیدی از دستیابی به قرآین ناسازگار با ظاهر است.

ز) کاشفیت ظواهر تنها در حق عالمان است، نه عوام الناس؛ چنان‌که ظواهر کتاب‌های بشری مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و... تنها برای عالمان کاشفیت دارد. ظواهر آیات وحی نیز تنها برای عالمان کاشفیت دارند.

نتیجه

بر اساس نظریه اخباریان و اصولیان، مینابودن حجیت ظواهر برای تفسیر قرآن به قرآن به شکل کلی درخور پذیرش نیست. حجیت ظواهر تنها نسبت به بخشی از آیات قرآن که آیات الاحکام نامیده می‌شود و آن هم نه تمامی آیات الاحکام، بلکه آیات الاحکامی که در احکام نظری ظهور دارند، جاری است، نه نسبت به تمامی آیات قرآن، مانند آیات کلامی، علمی، اخلاقی و... .

لازم به یاد است که نتیجه‌گیری هریک از دو بحث اصطلاح‌شناسی حجیت و ظواهر و همچنین نظریات مخالفان و موافقان حجیت ظواهر، تنها بسته به همان بحث انجام می‌گیرد؛ برای نمونه در بحث نخست، تنها با توجه به تعریف حجیت و ظواهر، از مینابودن حجیت ظواهر بحث می‌کنیم و در بحث دوم، تنها بر اساس نظریه موافقان و مخالفان، مینابودن حجیت ظواهر را بیان می‌کنیم.

«وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»^۱ و در این قرآن از هرگونه مَثَلی برای مردم آوردیم؛ باشد که آنان پندگیرند.»

«وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^۲ و راستی که این [قرآن] وحی پروردگار جهانیان است. روح الامین آن را بر دلت نازل کرد، تا از [جمله] هشداردهندگان باشی. به زبان عربی روشن.»

«هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ»^۳ این [قرآن] برای مردم، بیانی و برای پرهیزکاران رهنمود و اندرزی است.»

«فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»^۴ در حقیقت [قرآن] را بر زبان تو آسان گردانیدیم؛ امید که پند پذیرند.»

«وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ»^۵ و قطعاً قرآن را برای پندآموزی آسان کرده ایم؛ پس آیا پندگیرنده ای هست؟»

تدبر در قرآن، پندگیری از آیات، عربیت قرآن و بیان بودن، هدایتگری و موعظه بودن قرآن از حجیت ظواهر قرآن پرده بر می دارد؛ چه اینکه در صورت حجیت نداشتن آیات چنین صفات و فراخوان‌هایی در آیات یادشده بیان نمی شد. چنان که آیت الله خویی در این باره می نویسد: «آیات یادشده از عمل به قرآن و لزوم استناد به ظواهر قرآن حکایت دارد».^۶

۱. زمر: ۲۷.

۲. شعراء: ۱۹۲-۱۹۵.

۳. آل عمران: ۱۳۸.

۴. دخان: ۵۸.

۵. قمر: ۱۷.

۶. سیدابوالقاسم خویی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۶۳-۲۶۴.

تفسیر قرآن به قرآن را روشن کند، دلایل طرفداران دو نظریه است. مستندات اخباریان و اصولیان نزاع اخباری و اصولی را چگونه ترسیم می کنند؟ اختلاف اخباری و اصولی در استنباط است یا مطلق فهم؟ در مفاهیم شرعی و فقهی است یا در تمامی مفاهیم قرآن، چه کلامی، چه اجتماعی، چه علمی و...؟ محتوای دلایل و تحلیل و بررسی دلایل دو گروه می تواند به شکل بسیار کاملی اختلاف دو گروه را بیان کند. بنابراین شایسته است نخست دلایل طرفداران حجیت با عنوان مستندات اصولیان و در مرحله دوم، دلایل مخالفان با عنوان مستندات اخباریان بیان گردد و هر گروه به صورت مستقل مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

مستندات اصولیان

۱. آیات

یکی از دلایل اصلی طرفداران حجیت ظواهر قرآن، آیات شریفه ذیل است:

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»^۱ آیا به آیات قرآن نمی اندیشند؟

یا [مگر] بر دلها یشان قفل‌هایی نهاده شده است؟

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۲ آیا

در [معانی] قرآن نمی اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً در آن اختلاف بسیاری می یافتند.»

۱. محمد: ۲۴.

۲. نساء: ۸۲.

به تنهایی توان انتقال مفاهیم و مقاصد را دارند. بنابراین اگر ظواهر قرآن، کاشف از مراد خداوند نباشد و کشفیت آیات منوط به نظر داشت روایات تفسیری باشد، در این صورت قرآن و عترت در عرض یکدیگر قرار نخواهند گرفت؛ بلکه دلالت عترت اصلی، و دلالت قرآن، فرعی و وابسته به دلالت عترت خواهد بود.^۱

ب) عرضه روایات به آیات

در برخی روایات معتبر، معیار درستی و نادرستی روایات، عرضه روایات به آیات معرفی شده است. روایات ناسازگار با آیات، نادرست و روایات سازگار، درست شناخته می‌شوند. بر این اساس اگر ظواهر قرآن حجت باشد، امکان استفاده از آیات در تشخیص روایات درست از نادرست امکان‌پذیر است؛ اما اگر ظواهر قرآن حجت نباشد و به تعبیر مخالفان، حجیت دلالت آنها، منوط به نظر داشت روایات باشد، در این صورت امکان استفاده از آیات برای بررسی روایات وجود نخواهد داشت؛ مگر آنکه پیش از آن از روایات در فهم آیات بهره ببریم.

نتیجه: مستندات روایی طرفداران حجیت ظواهر، عام است و برای تمامی آیات قرآن جاری است. بر این اساس هیچ تفاوتی میان آیات الاحکام و آیات دیگر قرآن از جهت حجیت و عدم حجیت وجود ندارد.

۱. در برابر این گروه، شماری دیگر حدیث تقلین را ارشاد به حکم عقل می‌دانند و از پذیرش حدیث تقلین به عنوان یک دلیل مستقل سر باز می‌زنند. در نگاه این شمار، حدیث تقلین با فرض دلالت سیره بر حجیت ظواهر ارشاد به حکم عقل است و با فرض ناتوانی سیره، از اثبات حجیت سیره، هیچ کمکی به اثبات حجیت ظواهر نخواهد کرد (میرزا حبیب‌الله رشتی؛ کتاب القضاء؛ ج ۱، ص ۱۷۱).

نتیجه

اصولیان از مستندات قرآنی یاد شده که برخی بر لزوم تدبر در قرآن و فهم‌پذیری آن دلالت دارد، جواز عمل به ظواهر را نتیجه می‌گیرند و میان ظواهر قرآن هیچ تفاوتی از جهت حجیت نمی‌بینند؛^۱ در صورتی که اخباریان برابری تدبر و فهم را باور ندارند و از لزوم تدبر به فهم‌پذیری نمی‌رسند؛ چنان‌که هم‌ایشان فهم‌پذیری قرآن را برابر با وجوب عمل به ظواهر و جواز استنباط از ظواهر نمی‌دانند و از فهم‌پذیری قرآن به وجوب عمل و جواز استنباط از ظواهر حکم نمی‌کنند.^۲

۲. روایات

یکی دیگر از دلایل طرفداران حجیت ظواهر، روایات است. مهم‌ترین مستندات روایی ایشان عبارت‌اند از: الف) حدیث تقلین
در حدیث تقلین، قرآن و عترت در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند و هریک

۱. اصولیان از آیات یاد شده جواز عمل به ظواهر تمام آیات را نتیجه می‌گیرند؛ اما اخباریان برخی از مستندات قرآنی اصولیان را ناظر به اصول و ضروریات و از محل بحث بیرون می‌دانند. برای نمونه حر عاملی آیه اول و دوم اصولیین را اولاً خطاب به کافران و ثانیاً سیاق آیه، بلکه تمامی سوره محمد و سیاق آیه سوره نساء را درباره اصول و ضروریات می‌داند؛ اصولی چون توحید، نبوت، معاد و ضروریاتی چون جهاد و نکوهش دنیا. به باور حر عاملی اخباریان هیچ مخالفتی با عمل به ظواهری که دلیل عقلی قطعی یا نقلی متواتر همسو دارد، ندارند. به این جهت در جواز عمل به آیات اصولی و ضروری با اصولیان هم‌صدا هستند و اختلاف ایشان در ظواهری است که دلیل عقلی قطعی و نقلی متواتر ندارد. افزون بر این تدبر در آیات نه بر جواز استنباط از آیات دلالت دارد و نه بر جواز عمل به آیات دلالت می‌کند.

۲. حر عاملی؛ الفوائد الطوسیة؛ ص ۱۷۲.

۳. سیره عقلا

یکی از مهم‌ترین دلایل طرفداران حجیت ظواهر، سیره عقلاست. این گروه با چند تقریر متفاوت از سیره، به حجیت ظواهر قرآن می‌پردازند:

تقریر نخست: عقلا در مقام استنباط مراد و مقصود دیگران، از ظاهر کلام ایشان سود می‌برند. بهره‌گیری عقلا از ظاهر کلام در منظر شارع بوده و از اینکه شارع از آن هیچ‌گونه منعی نکرده است؛ بنابراین سیره عقلا درخور اعتماد خواهد بود و بر حجیت ظواهر دلالت خواهد کرد: «ان العقلا کانت تعتمد علیها فی مقام استنباط مقصد الغیر وکان هذا المعنی بمرأی الصادع بالشریعة ومسمعه ولم یردع عنه فیستکشف من عدم ردعه، جواز الاعتماد علیها»^۱.

تقریر دوم: عقلا از ظاهر کلام در الزام عبد به عمل بهره می‌گیرند و مخالفت با ظاهر را موجب عذاب می‌دانند؛ بنابراین وقتی عقلا این‌گونه به ظواهر کلام مولا توجه دارند، توجه ایشان به ظاهر کلام پیامبر ۹ و امام ۷ که مولویت حقیقی دارند، صدچندان خواهد بود؛ چه اینکه پیامبران و امامان: نیز از روش عقلا در تفهیم مقاصد خویش و رساندن مراد خود به دیگران سود می‌برند و شیوه جدیدی در انتقال مقاصد ندارند.^۲

این تقریر از سیره عقلا نشان می‌دهد ایشان اولاً حجیت را به معنای معذرت و منجزیت می‌دانند و ثانیاً نزاع را در مقام عمل می‌دانند.

تقریر سوم: شارع مقدس در انتقال مقاصد خویش از کلام که در میان روش‌های بیانی مهم‌ترین روش است، سود برده است که اگر جز این بود،

۱. حسینعلی منتظری؛ نه‌ایة الاصول؛ ج ۲، ص ۴۷۰.

۲. همان، ص ۴۷۱.

ضروری بود شارع مقدس روش خویش را بیان نماید و روش کلامی را مردود و ناپسند معرفی کند و چون از سوی شارع ردعی بر روش کلامی وارد نشده؛ بلکه بیشتر بر این روش رفتار شده است، نتیجه می‌گیریم روش کلامی که سیره عقلا بر آن استوار شده، مورد پذیرش شارع مقدس است که اگر شارع جز این روش را در انتقال مقاصد خویش به کار گرفته بود، در این صورت غرض و هدف شارع تأمین نمی‌شد. خلاصه آنکه خارج‌نشدن شارع مقدس از روش‌های عقلایی در مقام تفاهم به کلام، دلیل حجیت این روش‌ها و امضای سیره عقلاست. بنابراین از آن جهت که عقلا تنها به نصوص بسنده نمی‌کنند؛ بلکه به ظواهر برای رسیدن به مراد جدی اعتماد می‌کنند که اگر تنها از نصوص بهره می‌گرفتند، به جهت اختلاف در نصوص و همچنین به جهت نبود ضابطه، برای احتمالات نزدیک در این صورت تفاهم امکان‌پذیر نبود.^۱

آیت‌الله بروجردی از میان دو تقریر اول و دوم، تقریر دوم را مناسب‌تر می‌بیند و بحث حجیت ظواهر را با تقریر دوم سازگار تر می‌داند. در نگاه ایشان برتری تقریر دوم نسبت به تقریر نخست، از آن جهت است که حجیت ظواهر، تنها برای شناخت تکلیف نیست؛ بلکه افزون بر شناخت تکلیف، امکان الزام عبد به عمل به ظواهر و جواز عقاب و عتاب بر عبد از سوی مولاست.^۲

نتیجه: تقریر اول و سوم سیره عقلا، حجیت ظواهر تمامی آیات را نتیجه می‌دهند و میان آیات الاحکام و دیگر آیات قرآن، تفاوتی نمی‌نهند؛ اما تقریر دوم، بیشتر ناظر به احکام شرعی و به اصطلاح، آیات الاحکام است تا آیات دیگر قرآن.

۱. محمد سعید الحکیم؛ المحکم فی أصول الفقه؛ ج ۳، ص ۱۶۱-۱۶۹.

۲. حسینعلی منتظری؛ نه‌ایة الاصول؛ ج ۱-۲، ص ۴۷۱.

بدون معارض، ثانیاً حجت برای مخاطب و غیر مخاطب و ثالثاً سازگار با نظریه مخالفان حجیت است؛ چه اینکه عدم حجیت ظواهر در مورد ظاهری است که هیچ‌گونه فحشی از وجود مخصص، مقید و دلیل مخالف درباره آنها صورت نگرفته است.^۱

نتیجه: اولاً بحث مخصص، مقید، ناسخ و منسوخ بیشتر در آیات الاحکام قرآن مطرح است و در آیات قرآن دیگر بحث از نسخ و تقیید و تخصیص وجود ندارد. ثانیاً اجماع خود یکی از دلایل استنباط احکام فقهی است.

۱. نقد و سنجش:

در برابر گروه یادشده برخی علم مخالفت برافراشته، وجود اجماع بر حجیت ظواهر را باور ندارند. در نگاه این شمار، اجماع مورد نظر طرفداران حجیت ظواهر دو صورت دارد: یا این اجماع شامل تمامی ظواهر قرآن خواهد شد که در این صورت ظاهر آیات، تحریم عمل به ظن ناسازگار با اجماع خواهد شد؛ چه اینکه اجماع مفید قطع و یقین نیست و آیات تحریم عمل به ظن حجیت اجماع را نفی خواهد کرد یا اینکه شامل تمامی آیات می‌شود؛ اما شامل آیات تحریم حرمت عمل به ظن نمی‌شود که در این صورت اجماع تمامیت خود را از دست خواهد داد و از اعتبار ساقط می‌شود.

اشکالات دیگری نیز بر اجماع گرفته شده که می‌توان به کتب اصولی مراجعه کرد (سیدعلی موسوی قزوینی؛ تعلیقه علی معالم الأصول؛ ج ۵ ص ۱۵۰).

پاسخ نقد:

آشتیانی شبهه یادشده را مردود می‌خواند و آن را مفصل نقد کند (میرزا حسن آشتیانی؛ بحر الفوائد فی شرح الفرائد؛ ج ۱، ص ۱۰۲).

شماری دیگر اجماع را نسبت به تمامی ظواهر قرآن جز ظواهری که بر حرمت عمل به ظن دلالت دارد، می‌دانند و می‌گویند: این تقریر از اجماع را به جهت دفع توهم گفتیم؛ چه اینکه اگر اجماع را کلی بدانیم، در این صورت برخی می‌گویند ظن برآمده از تحریم عمل به ظواهر از عموم اجماع بیرون می‌رود و در این صورت دو مشکل اساسی رخ می‌دهد: اول آنکه اگر اجماع تخصیص بخورد، در این صورت ظنی خواهد بود و دوم آنکه «أن الاجماع الدال علی الاخراج هو نفس الاجماع العام، فیلزم» (شیخ مرتضی انصاری؛ الحاشیه علی استصحاب القوانين؛ ص ۱۳۵-۱۳۶).

۴. سیره متشرعه

افزون بر سیره عقلا، سیره متشرعه نیز بر عمل به ظواهر استوار شده است. بر این اساس اصحاب امامان : و فقها، ظواهر کلام را نشانه مراد و مقصود خداوند می‌بیند و در جای جای آثار خویش از ظواهر آیات و روایات برای رسیدن به مراد خداوند و استنباط احکام بهره می‌گیرند. سیره یادشده اولاً در منظر اهل بیت : بوده است و ثانیاً اهل بیت : از این سیره، هیچ‌گونه منعی نکرده‌اند؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم سیره متشرعه حجت است و بر حجیت ظواهر قرآن دلالت دارد.^۱

نتیجه: سیره متشرعه از حجیت و عدم حجیت، در مورد احکام شرعی حکایت دارد و چنان‌که از نام آن پیداست، ناظر به شریعت و مقام عمل است، نه آیاتی چون آیات کلامی، اخلاقی و ...

۵. اجماع

دلیل دیگر طرفداران حجیت ظواهر، اجماع است.^۲ اجماع یادشده اولاً

۱. نقد و بررسی:

شماری دلالت سیره عقلا و متشرعه بر حجیت ظواهر را مخدوش می‌بینند و از چند جهت دلالت سیره بر حجیت ظواهر را به چالش می‌کشند:

الف) اعتبار سیره در صورتی است که رادعی از سیره وجود نداشته باشد؛ در صورتی که در برخی از آیات و روایات، عمل به ظن مردود خوانده شده، در نتیجه ظواهر قرآن از آن جهت که مفید ظن هستند، بی اعتبار جلوه خواهند کرد.

ب) اصول عملیه برآمده از روایات تنجز، تکلیف و عقاب را منوط به عمل و بیان می‌کند و ظواهر را بی اعتبار نشان می‌دهد.

۲. محمدحسین حائری؛ الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه؛ ص ۳۸۹. سیدعلی موسوی قزوینی؛ تعلیقه علی معالم الأصول؛ ج ۵، ص ۱۵۰.

این دسته از دلایل که تنها یک نمونه آن بیان شد و در جامع احادیث شیعه، مجموعه‌ای از آنها بیان شده است، به کلی ناظر به آیات الاحکام قرآن است. نتیجه: دلایل حجیت ظواهر، بیشتر ناظر به حجیت تمامی آیات است؛ هرچند در این میان از سه تقریر سیره عقلا، یک تقریر ناظر به آیات الاحکام است؛ چنان‌که سیره متشرعه، اجماع و استناد اهل بیت: به ظواهر نیز از حجیت ظواهر آیات الاحکام حکایت دارد، نه تمامی ظواهر قرآن.

دلایل عدم حجیت ظواهر

منکران حجیت ظواهر^۱ با طرح دو مدعا و مستندسازی آنها به مجموعه‌ای از دلایل، مدعی عدم حجیت ظواهر هستند: مدعای نخست: آیات قرآن هیچ‌گونه ظهوری ندارند تا نیاز به بحث حجیت ظواهر داشته باشیم.

سنجش و نقد

این مدعا به دلایلی چند اثبات شده است:

۱. اجمال قرآن

دلیل نخست اخباریان برای اثبات عدم ظهور آیات قرآن، اجمال قرآن

۱. برخی حجیت ظواهر در نگاه اخباریان را مشروط به ضمیمه روایات می‌دانند؛ برای نمونه در برخی منابع چنین آمده است: «فی حجیة ظواهر الكتاب وعدمها إلا بضمیمة الروایات» (علی شاه‌رودی؛ دراسات فی علم الأصول؛ ج ۳، ص ۱۲۷. محمد سعید حکیم؛ المحکم فی أصول الفقه؛ ج ۳، ص ۱۷۴. سید محمد حسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۵، ص ۲۷۶).

چنین نسبتی به اخباریان - با اندکی تسامح - صحیح می‌نماید؛ اما باید توجه داشت که اخباریان دو مدعا دارند در یک مدعا اصلاً ظهوری برای آیات معتقد نیستند و در مدعای دوم با فرض وجود ظواهر به عدم حجیت ظواهر حکم می‌کنند.

۶. استناد اهل بیت: به ظواهر قرآن

یکی دیگر از دلایل حجیت ظواهر، استدلال امامان: در برخی احکام شرعی و غیر شرعی به ظواهر آیات قرآن است؛ برای نمونه، امام صادق ۷ برای مسح بخشی از سر، اعتبار نداشتن سخن خبرچین و تحریم نکاح، به ظاهر آیات ذیل استناد می‌کند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ^۱» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چون به [عزم] نماز برخیزید، صورت و دست‌هایتان را تا آرنج بشویید و سر و پاهای خودتان را تا برآمدگی پیشین [هر دو پا] مسح کنید».

«وَلَا تَطْعَمُ كُلَّ حَلَاْفٍ مَّهِينٍ هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ^۲» و از هر سوگند خورنده فرومایه‌ای فرمان نبر: [که] عیب‌جوست و برای خبرچینی گام بر می‌دارد».

«فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ^۳» و اگر [شوهر برای بار سوم] او را طلاق داد، پس از آن دیگر [آن زن] برای او حلال نیست؛ تا اینکه با شوهری غیر از او ازدواج کند [و با او هم‌خوابگی نماید]. پس اگر [شوهر دوم] وی را طلاق داد، اگر آن دو [همسر سابق] پندارند که حدود خدا را برپا می‌دارند، گناهی بر آن دو نیست که به یکدیگر بازگردند و اینها حدود [احکام] الهی است که آن را برای قومی که می‌دانند، بیان می‌کند»^۴.

۱. مائده: ۶.

۲. قلم: ۱۰-۱۱.

۳. بقره: ۲۳۰.

۴. حسین بروجردی؛ جامع احادیث الشیعه؛ ج ۱، ص ۱۱۷.

است. به باور ایشان تمامی آیات قرآن به دو گروه مجملات و نصوص تقسیم می‌شوند و آنچه اصولیان به عنوان ظواهر قرآن می‌شناسند، بخشی از مجملات قرآن است. بر این اساس هیچ ظهوری برای آیات قرآن شکل نمی‌گیرد تا نیازمند بحث حجیت و عدم حجیت ظواهر باشیم.

اخباریان اجمال قرآن را به دو گونه ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و برای اثبات هرگونه، دلایلی خاص عرضه می‌دارند:

دلایل اجمال ذاتی

دلیل نخست: خداوند قرآن را مجمل و به تعبیر برخی، رمزی آورده است تا مردم خویش را نیازمند اهل بیت^۱ ببینند و برای فهم آیات وحی به ایشان مراجعه کنند.^۱ به باور اخباریان، دلیل یادشده مدلول برخی روایات نیز به شمار می‌رود.

دلیل دوم: تمامی متون بشری - بسته به اعتبار صاحب متن - درجاتی از اجمال را دارند. مقام و منزلت علمی صاحب متن هر اندازه بیشتر باشد، فهم کلام و گفتار او ابهام بیشتری خواهد داشت؛ بنابراین قرآن نیز به اعتبار علم بی‌نهایت خداوند، در نهایت اجمال است و در مقایسه با کلام بشری، در حد اعجاز است.^۲ دلیل سوم: مفاهیم بلند و دشواری محتوای قرآن، فهم معانی و مراد خداوند را بسیار سخت و دور از دسترس می‌کند؛ چنان‌که در مورد متون بشری نیز دشواری متن به ناممکن بودن فهم متن می‌انجامد.^۳

۱. محمدباقر صدر؛ دروس فی علم الاصول؛ ج ۱، ص ۲۷۰. کاظم حائری؛ مباحث الاصول؛ ج ۲، ص ۲۴۱.

۲. کاظم حائری؛ مباحث الاصول؛ ج ۲، ص ۲۴۲.

۳. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ج ۲، ص ۲۹۱.

اخباریان به استناد سه دلیل یادشده، قرآن را مجمل ذاتی می‌دانند و هیچ نیازی به بحث در مورد حجیت ظواهر نمی‌بینند.

دلایل اجمال عرضی

دلیل نخست: علم اجمالی به وجود قراین منفصله، بسیاری از آیات قرآن را در شمار مجملات قرار می‌دهد و عمل به آنها و اصول لفظیه و عملیه را ناصواب و نادرست نشان می‌دهد. احتمال تخصیص، تقيید و... در هر آیه‌ای از آیات قرآن، سبب اجمال تمامی قرآن و کاشف نبودن آیات از مراد خداوند می‌شود.^۱

دلیل دوم: تحریف آیات قرآن مانع شکل‌گیری ظهور آیات می‌شود؛ چه اینکه در مراجعه به هر آیه از آیات قرآن، احتمال وجود قرینه تعیین‌کننده مراد در آیات تحریف‌شده وجود دارد و با احتمال وجود قرینه، هر آیه از آیات قرآن در شمار مجملات قرار می‌گیرد و خواننده را به مراد خداوند رهنمون نمی‌کند.^۲ شماری دیگر در تقریر دلیل یادشده می‌گویند: با علم اجمالی به وجود تحریف، هر آیه قرآن در شمار مجملات قرار خواهد گرفت و ظهوری برای آیات تحقق نخواهد یافت تا نیاز به بحث حجیت ظواهر باشد.^۳

هر چند برخی تحریف را یکی از دلایل عدم حجیت ظواهر آورده‌اند؛ برخی دیگر بر این باورند که تحریف در آثار اخباریان، دلیل اجمال معرفی

۱. مرتضی انصاری؛ فرائد الاصول؛ ج ۱، ص ۱۴۹. سیدابوالقاسم خویی؛ أجدود التقریرات؛ ج ۲، ص ۹۱-۹۲.

۲. علی شاهرودی؛ دراسات فی علم الاصول؛ ج ۳، ص ۱۳۰.

۳. حسین بروجردی؛ نهایة الأفكار؛ ج ۳، ص ۹۱.

۱. میرمحمدی زرنندی؛ بحوث فی تاریخ القرآن وعلومه؛ ص ۲۷۴.

۲. ارزیابی اجمال قرآن:

قرآن به هیچ روی مجمل نیست و ادعای اجمال ذاتی و عرضی قرآن از جهاتی چند باطل است. اجمال ذاتی از آن جهت باطل است که دلایل اخباریان چنین اجمالی را نتیجه نمی دهد؛ چه اینکه عمدی بودن اجمال قرآن که یکی از دلایل اخباریان بود، از جهات ذیل نادرست می نماید:

الف) مبهم گویی و دشواری نویسی صاحب متن به گونه ای که مخاطبان توان فهم متن را نداشته باشند، از ناتوانی صاحب متن حکایت دارد؛ بنابراین اگر ابهام متون بشری یک نقیصه بزرگ است، ابهام آیات قرآن که معجزه پیامبر ۹ است، بسیار بزرگ تر خواهد بود و خداوند را ناتوان از عرضه مقاصد خویش نشان می دهد.

آیت الله خوئی می نویسد: رمزی خواندن آیات وحی با اعجاز قرآن سازگار نیست. قرآن مردم را به راه راست رهنمون می سازد و ایشان را در تمامی زمان ها از معارف و امثال خویش بهره مند می سازد؛ بنابراین اگر برای آیات قرآن ظهوری شکل نگیرد یا ظهوری که درخور فهم اهل زبان باشد، صورت نپذیرد، در این صورت آیات قرآن معجزه نخواهد بود. افزون بر این اگر ظهوری برای آیات قرآن وجود نداشته باشد، در این صورت ارجاع مردم به مراجعه به قرآن از سوی اهل بیت : بی معنا خواهد بود (سیدابوالقاسم خوئی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۶۴).

ب. ابهام گویی و دشواری فهم قرآن اولاً امکان اثبات نبوت پیامبر ۹ به کمک آیات را ناممکن می سازد و ثانیاً مخاطبان قرآن را پیش از اثبات نبوت، ناگزیر از رجوع به پیامبر ۹ خواهد کرد؛ در صورتی که قرآن بهترین و اصلی ترین راه اثبات نبوت پیامبر ۹ است و مخاطبان قرآن در مرحله نخست باید اثبات نبوت پیامبر ۹ به آیات قرآن را داشته باشند و در مرحله دوم و پس از اثبات نبوت پیامبر ۹ به آن حضرت مراجعه کنند. (کاظم حائری؛ مباحث الاصول؛ ج ۲، ص ۲۴۲).

ج) جامعیت قرآن نیز تنها در صورتی بی اعتباری ظواهر را نتیجه خواهد داد که پیش از فحص از قراین و شواهد، قصد بهره گیری از ظواهر را داشته باشیم (سیدابوالقاسم خوئی؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۷۱).

د) مستندات روایی اجمال ذاتی قرآن نیز اولاً ضعیف و بیشتر سازگار با نگاه باطنیان است و ثانیاً با آیات فهم پذیری قرآن ناسازگار می نماید (محمدباقر صدر؛ دروس فی علم الاصول؛ ج ۱، ص ۲۷۰).

ه) برخی آیات قرآن که در اصطلاح به آیات الاحکام شهره هستند، از سوی تمامی عرب زبانان درخور فهم و درک معرفی شده؛ بنابراین دشواری شماری از آیات به دشواری و فهم ناپذیری ←



تمامی آیات نمی انجامد و ظواهر را از حجیت بیرون نمی کند.

و) ابراز مقاصد و نیات در قالب فهم ناپذیر از عجز و ناتوانی صاحب متن حکایت می کند؛ در صورتی که خداوند از هرگونه عیب و نقیصه منزّه است.

ز) قرآن درخور مقایسه با متون دیگر نیست؛ چه اینکه قرآن برای هدایت تمام مردم فرود آمده و همانند کتاب های بشری نیست.

ح) قرآن معارف بلندی را در خود جای داده است؛ ولی وجود چنین معارفی در قرآن - نه از جهت ایجاد و نه از جهت اغلاق - هیچ گونه مشکلی نسبت به ظواهر و بطون قرآن ایجاد نمی کند. ظواهر اولاً متناسب با ذوق و سلیقه افراد در دوره های مختلف خواهد بود و ثانیاً درخور فهم برای آشنایان به زبان عربی است؛ چنان که بطون نیز از آغاز در توان عموم مرده نبوده و معارف بلند قرآن هیچ نقشی در فهم ناپذیری بطون نداشته است.

سنجش تقریر دوم اجماع ذاتی

تقریر دوم اجمال ذاتی قرآن نیز نارواست؛ چه اینکه اولاً کتابی موفق است که غرض نویسنده را به بهترین و کامل ترین شکل تأمین کند؛ برای نمونه کتابی که در موضوع هندسه نوشته شده، وقتی غرض و هدف نویسنده را تأمین می کند که نویسنده به بهترین شکل و با بیشترین دقت در کشف قوانین بکوشد و بهترین برهان ها را برای اثبات مدعای خویش عرضه دارد؛ هرچند فهم متن او برای عموم مردم ناممکن باشد. بنابراین اگر خداوند قرآن را با این هدف نازل کرده است، قرآن باید بی نهایت از کتاب هندسه اقلیدس دقت بیشتری داشته باشد و اما اگر کتاب با هدف هدایت و رهنمون سازی مردم به حق و سعادت ایشان در دنیا و آخرت شکل گرفته است، در این صورت موفقیت کتاب یا صاحب کتاب در صورتی است که غرض صاحب متن به بهترین شکل تأمین شده باشد. بنابراین قرآن که در نهایت اعجاز است و افراد از تحدی به آن ناتوانند نتیجه مخالف مطلوب شما را خواهد داد؛ چه اینکه غرض یادشده با دشواری متن و رموز فنی تأمین نخواهد شد؛ بلکه باید متن معانی روشن و آشکاری داشته باشد و همگان توان فهم آن را داشته باشند (کاظم حائری؛ مباحث الاصول؛ ج ۲، ص ۲۴۳).

دلایل اخباریان برای اثبات اجمال عرضی قرآن نیز نادرست است و به نتیجه مورد نظر ایشان نمی انجامد.

بررسی علم اجمالی به وجود قراین مفصل

علم اجمالی در صورتی مانع عمل به ظواهر خواهد بود که پیش از فحص از وجود مخصص، مقید و... صورت پذیرد؛ اما اگر فحص از وجود مخصص، مقید و قراین انجام گیرد، در این صورت با وجود فحص، علم اجمالی منحل خواهد شد و مانع عمل به ظواهر نخواهد بود. افزون بر این اگر علم اجمالی یادشده دلیل بر بی اعتباری به ظواهر باشد، چنین علمی در مورد روایات نیز وجود ←

مدعای دوم: عدم حجیت ظواهر

اخباریان عدم حجیت ظواهر را یک اصل مهم می‌دانند و دلایلی چند برای اثبات مدعای خویش عرضه می‌دارند.

دلیل نخست: این‌همانی قطعی یا احتمالی ظواهر و متشابهات، ظواهر قرآن

دارد و مانع عمل به روایات می‌شود؛ در صورتی که در بحث روایات، چنین علمی به عنوان مانع عمل به ظواهر مطرح نمی‌گردد (سیدابوالقاسم خویی؛ البیان؛ ص ۲۷۲). بررسی دلیل تحریف

دلیل تحریف، از جهاتی چند درخور تردید و تأمل است:

الف) ثبت و ضبط آیات قرآن از یک سو و تأکید شماری از صحابه بر حفظ آیات قرآن از سوی دیگر امکان تحریف قرآن را از میان برده و قرآن را مصون از تحریف کرده است.

ب) مستندات روایی نظریه تحریف تنها ناظر به تحریف از جهت تقدیم و تحریف آیات یا تأویل و... است، نه تحریف به کمی و زیادی در قرآن.

ج) روایاتی که ملاک درستی و نادرستی روایات را عرضه آنها به آیات قرآن معرفی می‌کند، از اعتبار آیات حتی با فرض رخداد تحریف در قرآن خبر می‌دهد (علی شاه‌رودی؛ دراسات فی علم الاصول؛ ج ۳، ص ۱۳۲).

د) مستندات روایی نظریه تحریف ضعیف است و در منابع معتبر هیچ نشانی از آنها نیست. بیشتر روایات تحریف از کتاب احمد بن محمد بن سیار، معروف به سیاری آمده است که رجال‌نویسان فرد یادشده را معتبر و ثقة نمی‌شناسند و روایات کتاب او را معتبر نمی‌دانند.

ه) از دو صورت تحریف به کمی و زیادی، تحریف به زیادی مدعی ندارد؛ بنابراین تمامی آیات موجود در قرآن وحی الهی است و آیات تحریف به کمی نیز به جهت ناسازگاری با آیه ذیل از درجه اعتبار می‌افتد:

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر: ۹):

بی‌گمان ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود» (سیدابوالقاسم خویی؛ البیان؛ ص ۲۷۵).

و) در قصه‌های قرآنی آیات با یکدیگر در ارتباط‌اند و تحریف یک آیه سبب اجمال قصه می‌گردد؛ اما در آیات الاحکام قرآن که پیوستگی و ارتباط آیات بسیار نادر است، تحریف یک آیه به اجمال نمی‌انجامد؛ چه اینکه بسیار محتمل است که آیه حذف شده جمله‌ای مستقل و بی‌ارتباط با آیه قبل و بعد باشد (حسین بروجردی؛ نه‌ایة الأفكار؛ ج ۳، ص ۹۱-۹۲).

را مشمول آیه شریفه ذیل قرار داده و بی‌اعتباری و عدم حجیت ظواهر را نتیجه می‌دهد:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زُبْعٌ فَيَلْبِغُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ: ۱» اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد؛ پاره‌ای از آن آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل‌پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند؛ با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.

در نگاه اخباریان، تمامی کلمات و جملات چندپهلوی و چندمعنا در شمار متشابهات قرار می‌گیرند و در این زمینه هیچ تفاوتی میان تقدم یک معنا بر معانی دیگر و هم‌سطحی تمامی معانی وجود ندارد. به باور ایشان ملاک شناسایی آیات متشابه قرآن، تنها احتمال معانی چندگانه است؛ بی‌آنکه تقدم یک معنا بر معنای دیگر یا هم‌رتبه‌بودن معانی خللی در ملاک شناسایی متشابهات وارد کند.^{۲ و ۳}

۱. آل‌عمران: ۷.

۲. کاظم حائری؛ مباحث الاصول؛ ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۶. علاء السالم؛ الدروس (شرح الحلقة الثانية)؛

ج ۲، ص ۳۹۴.

۳. سنجش و نقد

دلیل دوم: برخی روایات بر انحصار فهم قرآن به «من خوطب به» دلالت دارد؛ مانند:

۱. مرسله شعیب بن انس از ابی عبدالله 7: أنه قال لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم. قال 7: فبأى شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه. قال 7: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم. قال 7: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علما - ويلك - ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وما ورنك الله تعالى من كتابه حرفاً.

→

الف) تفاوت معنایی ظاهر و متشابه مانع این همانی قطعی یا احتمالی ظاهر و متشابه است. متشابه در آیه شریفه به آیه یا عبارت چندمعناست که هیچ‌کدام از معانی مقدم بر معانی دیگر نیست و ظاهر آیه یا عبارتی است که یک معنا از معانی چندگانه آن بر معانی دیگر مقدم است (محمدباقر صدر؛ دروس فی علم الاصول؛ ج ۱، ص ۲۶۹)؛ بنابراین مستندسازی بی‌اعتباری ظاهر قرآن به آیه شریفه شایسته نیست.

ب) با فرض متشابه‌بودن ظاهر، آیه شریفه تنها بر نادرستی عمل به ظواهر بدون نظر داشت محکومات قرآن دلالت دارد (همان، ص ۲۷۰) و بی‌اعتباری ظاهر را نتیجه نمی‌دهد. بر این اساس از یک سو سیره عقلا به اعتبار ظاهر قرآن حکم می‌دهد و احتمال تشابه را مانع حجیت و اعتبار ظاهر نمی‌داند و از سوی دیگر مولا مخالفت عبد با ظاهر حکم خویش را تحمل نمی‌کند او را سزاوار مواخذه می‌بیند؛ چنان‌که عبد نیز ظاهر کلام مولا را بهانه قرار می‌دهد و خود را شایسته پاداش، نه عذاب مولا می‌داند.

ج) ظاهر معیار تفهیم و تفهم و ایصال مقاصد است و بی‌اعتبارخواندن ظاهر، امکان ارتباط میان افراد را ناممکن می‌کند.

د) مستند قرآنی اخباریان در شمار ظاهر قرآن قرار گرفته و استناد به آن از سویی بر اعتبار ظاهر دلالت دارد و از سوی دیگر به نفی اعتبار خودش می‌انجامد. استناد مخالفان حجیت ظاهر به آیه شریفه به معنای معتبردانستن ظاهر قرآن یا دست‌کم ظاهر آیه شریفه مورد استناد است و مدلول آیه شریفه با و نگاه ایشان) نفی حجیت ظاهر است که یکی از ظواهر، خود همین آیه مورد استناد است (علاء السالم؛ الدروس (شرح الحلقة الثانية)؛ ج ۲، ص ۳۹۳. کاظم حائری؛ مباحث الأصول؛ ج ۲، ص ۳۱۶).

۲. روایت زید شحام: دخل قتادة على أبي جعفر 7 فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال 7 بلغني أنك تفسر القرآن. قال: نعم. إلی أن قال يا قتادة إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرتة من الرجال فقد هلكت وأهلكت، يا قتادة - ويحك - إنما يعرف القرآن من خوطب به.

به استناد روایات یادشده، فهم قرآن که بخش عمده آن ظواهر است، خاص «من خوطب به» است و دیگران از فهم ظواهر قرآن ناتوان‌اند.

دو روایت یادشده اولاً ناظر به مقام عمل و ثانیاً ناظر به آیات الاحکام است. ابوحنیفه و قتاده خود را فقیه و مجتهد می‌دانستند و به این جهت در این روایت، آنان به عنوان فقیه مورد خطاب امام قرار گرفته‌اند.^۱

۱. سنجش

اول آنکه این دسته از روایات ناظر به تمامی اشکال فهم نیست؛ بلکه تنها به شکل کامل فهم و شناخت دقیق ظاهر و باطن، ناسخ و منسوخ و... اشاره دارد (آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ تعلیقه سبزواری؛ ج ۲، ص ۲۹۳).

در روایت نخست، عبارت «حق معرفته» به فهم کامل اشاره دارد و بر عدم جواز افتنا به ظواهر قرآن به صورت مطلق دلالت ندارد؛ بلکه بر عدم جواز در صورت عدم مراجعه به روایات اهل بیت : دلالت دارد (عبدالکریم حائری؛ درر الفوائد؛ ج ۲، ص ۳۶۳). در روایت دوم، کلمه «تفسیر» روایت را ناظر به مقام تفسیر که کشف‌القناع است معرفی می‌کند، نه مقام ظاهر قرآن که پوشیده نیستند و نیازی به تفسیر ندارند.

دوم آنکه روایات یادشده ناسازگار با آیاتی است که قرآن را تبیان، هدایت، رحمت و بشارت معرفی می‌کند: «وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بُيُوتًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ». قرآن در صورتی تبیان، هدایت و رحمت خواهد بود که عموم مردم آیات قرآن را فهم و درک کنند.

سوم آنکه این مجموعه از روایات، ناسازگار با مجموعه دیگری است که اختصاص فهم قرآن به اهل بیت : را نفی می‌کند.

چهارم آنکه برخی این روایات را ضعیف می‌دانند و راویان آنها را دارای گرایش‌های باطنی

←

دلیل سوم: تفسیر به رأی به استناد مجموعه‌ای از روایات مردود خوانده شده و از آن جهت که استناد به ظواهر قرآن شکلی از تفسیر به رأی است، بنابراین ظواهر قرآن حجت نخواهد بود و استناد به آنها درست نیست. منعی که در این گونه از روایات آمده است، کلام خدا را متفاوت از محاورات عرفیه می‌خواند و در نتیجه مقصود و مراد خداوند، همان مظروف کلام نخواهد بود.^{۲۱}

→

می‌خوانند. باطن‌گرایان با نقل این روایات در ارجاع مردم به امامان خویش می‌کوشند و مردم را از فهم ظاهر قرآن ناتوان می‌شناسند. پنجم آنکه استواری حجیت ظواهر بر سیره عقلا و متشرعه از جهت جریان اصل عدم غفلت نیست که در صورت جریان نداشتن این اصل، به عدم حجیت ظواهر حکم نمود؛ بلکه از جهت جریان اصل ظهور است و اصل ظهور همیشه جاری خواهد بود؛ چه مقصود به افهام خصوص مخاطب باشد یا همه افراد. افزون بر این استوار بر نظریه یادشده نباید هیچ تفاوتی میان تمامی ظواهر وجود داشته باشد؛ در صورتی که برخی میان ظواهر کتاب و سنت تفاوت می‌بینند.

۱. مرتضی انصاری؛ فرائد الأصول؛ ج ۱، ص ۱۴۲.

۲. ارزیابی

اول آنکه تفسیر کشف مراد متکلم است؛ در صورتی که در ظواهر آیات چیزی نهفته نیست تا به کشف نیاز داشته باشد. تفسیر از مقوله کشف است و حمل آیات بر معنای ظاهری آنها کشف نیست تا حکم نادرستی تفسیر برای استناد به ظواهر آیات نیز بار شود. دوم آنکه بر فرض که استناد به ظواهر قرآن تفسیر باشد، این استناد تفسیر به رأی نخواهد بود، بلکه حمل متن بر معانی لغوی و عرفی است، نه حملی که از قیاس، حدس و استحسان برآمده باشد.

سوم آنکه روایات یادشده توان ایستادگی در برابر سیره عقلا و متشرعه در استناد به ظواهر قرآن را ندارد و پرواضح است که در این صورت روایات یادشده به شکل خاصی از تفسیر نظر دارد، نه هر نوع تفسیری که از آیات قرآن صورت می‌گیرد.

چهارم آنکه روایات یادشده با مجموعه دیگری از روایات که بر حجیت ظواهر قرآن دلالت دارند، ناسازگار هستند؛ مانند روایت ثقلین و روایاتی که ملاک درستی و نادرستی روایات را عرضه آنها به قرآن معرفی می‌کند.

شیخ انصاری در نتیجه گیری از نقد روایات یادشده می‌نویسد: انصاف آن است که روایات یادشده ظهور در نهی از ظواهر کتاب پس از فحص و تتبع در دیگر ادله به ویژه روایات معصومان :

←

دلیل چهارم: ظواهر آیات مفید ظن است و ظن به استناد آیات و روایات، معتبر نیست. دلالت ظواهر بر مراد متکلم با احراز قصد تفهیم و جدی بودن متکلم و نبود قرینه ناسازگار با مراد، صورت می‌گیرد و احراز دو مهم یادشده تنها با اصول عقلایی، چون اصل عدم غفلت و در مقام بیان بودن متکلم انجام می‌گیرد. بنابراین از آن جهت که اصول عقلایی، مفید ظن است، نه قطع و یقین، احراز نیز ظنی خواهد بود؛ چه اینکه نتیجه تابع اخص مقدمتین است.^{۲۲}

→

ندارد که اگر چنین دلالتی داشته باشد، این دلالت، روایات را نیز در بر خواهد گرفت و حجیت ظواهر را از بین خواهد برد؛ چه اینکه روایات نیز مانند آیات قرآن، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه و... دارند (مرتضی انصاری؛ فرائد الأصول؛ ج ۱، ص ۱۴۴).

۱. وحید بهبهانی؛ مصابیح الظلام؛ ج ۱، ص ۷.

۲. چون ظواهر ظنی است، بنابراین ظواهر حجت نخواهد بود؛ مگر آنکه یک دلیل قطعی بر حجیت ظواهر دلالت داشته باشد تا بتوانیم از ظواهر استناد کنیم.

۳. بررسی و ارزیابی

در برابر این گروه برخی مدعی دلالت قطعی و نه ظنی ظواهر قرآن هستند. به باور این شمار، برای کلام متکلم سه صورت می‌توان تصور کرد:

صورت نخست: متکلم تنها قصد سخن گفتن دارد و به هیچ روی قصد حکایت یک معنا یا قصد تفهیم یک معنا ندارد؛ برای نمونه کسی که می‌خواهد صدای دلنشین خود را به دیگران نشان دهد، نه قصد حکایت دارد و نه قصد معنا.

صورت دوم: متکلم تنها قصد ایجاد و تفهیم معنا دارد و نسبت به معنای کلام هیچ گونه قصدی ندارد. غرض صاحب سخن تنها استعمال لفظ در معناست؛ بی آنکه درباره آن معنا قصد و اراده‌ای داشته باشد؛ برای نمونه کسی که در مقام شوخی با دیگران و مسخره کردن ایشان است، هیچ معنایی را قصد ندارد و تنها کلمات را در معنای آنها به کار می‌برد.

صورت سوم: متکلم در کلام خبری یا انشایی خویش قصد معنا داشته و معنای کلام را نیز قصد و اراده کرده است.

از میان سه صورت یادشده، صورت نخست از محل بحث بیرون است؛ چه اینکه این شکل از کلام هیچ گونه ارتباطی با اراده متکلم ندارد. صورت دوم نیز که در ارتباط با اراده متکلم است، دلالت قطعی بر مراد استعمالی متکلم دارد، نه دلالت ظنی. متکلم در مقام تفهیم و احضار معنا در ذهن سامع قرار

←

دلیل پنجم: روایاتی که رجوع به روایات تفسیری پیامبر ۹ و اهل بیت : را برای فهم مرادات قرآن واجب معرفی می‌کند.^۱

دلیل ششم: آیه شریفه «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي ضُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» و روایاتی که علم به تأویل را خاص امامان : معرفی می‌کنند و ایشان را راسخ در علم می‌نمایانند، از لزوم رجوع به اهل بیت : برای فهم آیات حکایت دارند.

نتیجه

مدعای اول و دوم اخباریان و دلایل ایشان به تقریر اصولیان از عدم حجیت ظواهر تمامی آیات قرآن حکایت دارد؛ (هرچند احتمال تخصیص، تقیید، نسخ و... به عنوان عامل اجمال عرضی، قرینه آشکاری بر عدم حجیت نسبت به آیات الاحکام است؛ چنان‌که حر عاملی تصریح دارد به اینکه نسخ،

→

داشته و ظواهر را در معنای خاصی به کار برده است که همان معنای «ما وضع له لفظ» است که اگر متکلم معنایی را قصد کرده باشد و آن معنا «ما وضع له» لفظ نباشد، در این صورت می‌توان ادعا کرد متکلم اصلاً در مقام تفهیم نبوده است. صورت سوم نیز حکم صورت دوم را دارد. متکلمی که در مقام حکایت از واقع است و به روش عقلا کلمات و جملاتی را به کار می‌گیرد، مراد او همان حکایت از مدول لفظ خواهد بود. بنابراین در این صورت نیز مخاطب یا سامع، قطع به برابری مراد واقعی و استعمالی خواهد داشت (عبدالصاحب حکیم؛ منتقى الأصول؛ ج ۴، ص ۲۰۹-۲۱۰).

گروه یادشده - بر پایه صورت‌های بیان شده - دلالت ظاهر کلام بر مراد استعمالی و جدی را قطعی می‌دانند و ظنی بودن دلالت را باور ندارند.

۱. نقد و نظر

علامه در پاسخ این دلیل می‌نویسد: اصل نبوت و حجیت سخن پیامبر ۹ و معصومان : از قرآن فهمیده می‌شود؛ بنابراین چگونه ممکن است اعتبار ظواهر به استناد سخنان پیامبر ۹ و اهل عصمت امکان‌پذیر باشد (سیدمحمدحسین طباطبایی؛ القرآن فی الاسلام؛ ص ۲۴-۲۵).

خاص آیات الاحکام است؛^۱ هرچند در منابع و آثار اصلی اخباریان، بحث حجیت ظواهر نسبت به تمامی آیات قرآن مطرح نشده؛ بلکه بیشتر از ظواهر آیات الاحکام، آن هم احکام نظری آیات الاحکام سخن به میان آمده است. برای نمونه برخی شواهد اختصاص بحث حجیت ظواهر به آیات الاحکام عبارت‌اند از:

الف) حر عاملی آیات اصول مانند آیات توحید، نبوت، معاد و همچنین برخی ضروریات از فروعات همچون جهاد و ذم دنیا را محل نزاع اخباری و اصولی نمی‌داند و به‌صراحت از حجیت ظواهر این‌گونه از آیات سخن می‌گوید.^۲

در نگاه حر عاملی یک ملاک کلی برای حجیت و عدم حجیت ظواهر آیات، بود یا نبود دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی متواتر است. ظواهر آیاتی که دلیل عقلی قطعی و نص نقلی متواتر داشته باشند، حجیت دارند و می‌توان از آنها بهره برد و هر ظاهری که دلایل یادشده را نداشته باشد، حجیت آن منوط به کشف روایت همسو یا تفسیر اهل بیت : خواهد بود.^۳

ب) نویسنده الفوائد الطوسیه دلیل بیست و دوم اخباریان را ناظر به آیات الاحکام تقریر می‌کند و مدعی متشابه بودن آیات الاحکام و عدم حجیت آنها می‌شود.^۴

ج) حر عاملی در دلیل بیست و پنجم، نادرستی استدلال فرق ضاله به ظواهر

۱. حر عاملی؛ الفوائد الطوسیه؛ ص ۳۶۵.

۲. همان، ص ۱۷۱.

۳. همان، ص ۱۷۲.

۴. همان، ص ۱۹۲.

قرآن را دلیل ناصواب بودن استدلال به ظواهر آیات الاحکام قرار می‌دهد و به عدم حجیت ظواهر آیات الاحکام حکم می‌کند.^۱

(د) برخی آیات قرآن را داخل در محل نزاع اصولی و اخباری نمی‌دانند و به حجیت آنها حکم می‌کنند؛ برای نمونه آیاتی که دلالت بر معجزه نبوت، درستی اسلام، برابری با دلایل عقلی و نقلی متواتر، ناظر به امور دین و دنیا را حجت می‌داند و به هیچ روی حجیت آنها را منوط به وجود روایت همسو و تفسیر اهل بیت : نمی‌کند.^۲

نتیجه: استوار بر سه بحث اصطلاح‌شناسی حجیت ظواهر، نظریه مخالفان و موافقان حجیت ظواهر و دلایل هردو گروه نه می‌توان به صورت کلی حجیت ظواهر را مبنای تفسیر قرآن به قرآن خواند و نه به صورت کلی منکر مبنای بودن حجیت ظواهر شد؛ بلکه باید مدعی حد میانه دو نظریه بود. بر اساس این نظریه، حجیت ظواهر تنها مبنای تفسیر آیات الاحکام - آن هم احکام نظری از آنها - خواهد بود و برای آیات دیگر قرآن مانند آیات کلامی، اخلاقی، علمی و... جاری نخواهد بود.^۳

۱. همان، ص ۱۹۳.

۲. همان.

۳. البته توجه به این نکته ضروری است که به باور استرآبادی در این قبیل آیات نیز نمی‌توان به صورت مطلق به حجیت حکم کرد؛ چه اینکه استرآبادی احکام نظری را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروهی که به ماده‌ای ختم می‌شود که آن ماده قریب به احساس است؛ مانند علم هندسه، حساب و بیشتر ابواب منطق و گروهی که به ماده‌ای ختم می‌شود که آن ماده بعید از احساس است؛ مانند حکمت الهی و طبیعی، علم کلام، علم اصول فقه، مباحث نظری فقهی و برخی قواعد مذکوره در منطق. استرآبادی بر این باور است که قسم دوم را تنها باید با به کمک اهل عصمت فهمید؛ زیرا هیچ نگهدارنده از اشتباهی در این علوم قسم دوم وجود ندارد (استرآبادی؛ الفوائد المدنیه؛ ص ۵۶-۶۰).

افزون بر این:

(الف) با فرض مبنا قرارگرفتن حجیت ظواهر چه نیازی به تفسیر خواهد بود؟! اگر ظواهر حجت باشند، در این صورت فهمنده قرآن، به مراد خداوند از آیات دست یافته است و با فرض دستیابی چه نیازی به عملیات تفسیر برای رسیدن به مراد خداوند خواهیم داشت؟! به‌ویژه با نظر داشت این موضوع که مراد از ظهور در بحث حجیت ظواهر، ظهور تصدیقی است، نه ظهور تصویری^۱

→

چنان‌که پیداست استرآبادی حجیت آیات کلامی را نیز در مراجعه به اهل بیت : می‌بیند، نه به صورت کلی؛ البته شاید قیدی که حر عاملی می‌آورد که چون برخی از مباحث، دلیل عقلی قطعی و نقلی قطعی دارد، پس حجیت دارند، در کلام استرآبادی نیز جاری شود.

۱. مراد از ظواهر حجت است، مراد ظهور تصویری ظواهر است که همان معانی کلمات است یا مراد ظهور تصدیقی نوع اول است که عبارت است از معنای کلام، چه آن معنا برابر با دلالت مفردات باشد یا مغایر با معنای مفردات که به ضمیمه قراین فهمیده می‌شود. این ظهور منوط به این است که متکلم از کلام فارغ شده باشد و آنچه مورد نیاز بوده است، به عنوان قراین آورده است که اگر تمام نشده باشد و ما احتمال دهیم متکلم قرینه می‌آورد، در این صورت ظهور تصدیقی نوع اول شکل نخواهد گرفت.

یا اینکه مراد همان ظهور تصدیقی دوم است که مراد متکلم است که این دلالت منوط به این است که قرینه متصله و منفصله بر خلاف نظر متکلم وجود نداشته باشد.

مرحوم مظفر معتقد است ظهور تنها یک قسم است و آن هم دلالت لفظ بر مراد متکلم است که همان دلالت تصدیقی است که اگر از صدور کلام از متکلم علم به مراد یا ظن به مراد پیدا کنیم که اگر علم به مراد پیدا کنیم، آن عبارت نص است و دومی ظهور است.

بر این اساس ایشان می‌گوید آنچه به عنوان دلالت تصویری می‌دانند، اصلاً دلالت نیست و اطلاق دلالت تسامح در تعبیر است؛ بلکه از باب تداعی معانی است که نه در آن علم و نه ظن به مراد متکلم پیدا نمی‌شود. بنابراین تا وقتی قرینه متصله نیامده است، مخاطب کلام قطع بدوی یا ظن بدوی به مراد پیدا می‌کند؛ اما پس از پیداشدن قرینه متصله ظهور از بین خواهد رفت.

مرحوم مظفر می‌گوید تقسیم ظهور به تصدیق اول دو دوم نیز درست نیست؛ چه اینکه ظهور، ظهور نیست، مگر آنکه کاشف از مراد جدی متکلم باشد؛ بنابراین به نظر مظفر، ظاهر به آیه‌ای گفته می‌شود که بر مراد متکلم دلالت داشته باشد که اگر جز این باشد که مثلاً دلالت تصویری یا به

←

←

ج) بر فرض عدم حجیت ظواهر در احکام نظری و حجیت ظواهر در احکام غیرنظری، تفسیر آیات وحی در کدامین گروه از آیات قرار می‌گیرد؟ آیا تفسیر همچون احکام نظری است که بدون نظر داشت نظریه اهل بیت : تفسیر امکان‌پذیر نیست یا اینکه تفسیر همانند احکام غیرنظری است یا تفسیر نه مانند احکام نظری است و نه مانند غیرنظری؟ اگر تفسیر مثل احکام نظری باشد، در این صورت چنان‌که استنباط احکام نظری از ظواهر نارواست، تفسیر به عنوان کشف مراد خداوند از آیات ظواهر نیز ناروا خواهد بود؛ اما اگر تفسیر مانند احکام غیرنظری باشد، در این صورت چنان‌که استنباط احکام غیرنظری از قرآن درست است، تفسیر آیات قرآن نیز بی‌توجه به روایات صحیح خواهد بود. تفسیر مانند احکام نظری نیست؛ چه اینکه در مورد احکام نظری استنباط از ظواهر به گونه‌ای است که مستنبط ادعای رسیدن به حکم نظری واقعی دارد؛ در صورتی‌که در تفسیر حجیت ظواهر در حد بسیار پایین اعتبار بسته شده و مفسر با توجه به همین اعتبار می‌تواند به کمک تفسیر قرآن به قرآن به مراد خداوند از آیات قرآن دست یابد. چنان‌که تفسیر مانند ضروریات و فروع اصلی نیز نمی‌باشد؛ زیرا مفسر با دیدن ظواهر ادعای رسیدن به حکم ندارد؛ بلکه ظواهر را تنها نشانه‌ای می‌داند که ممکن است قراین بیرونی و داخلی محتوای آن را تأیید یا رد کند.

د) التزام به حجیت ظواهر از سوی اصولیان و انکار حجیت ظواهر از سوی اخباریان به ناروایی بهره‌گیری از ظواهر در تفسیر نمی‌انجامد. در تفسیر قرآن به قرآن بهره‌گیری از ظواهر منوط به حجیت ظواهر و دانستن مراد خداوند نیست. در تفسیر، وجود یک معنای احتمالی برای هر یک از آیات قرآن کافی است و وجود معنای قطعی مورد نیاز مفسر نیست. به عبارت دیگر حجیت ظواهر، نتیجه تفسیر قرآن به قرآن است، نه مبنای تفسیر قرآن به قرآن. مفسر پس از رفت و

و اختلاف موافقان و مخالفان حجیت ظواهر، در حجیت ظهور، تصدیقی کلام است نه حجیت ظهور تصویری. تفسیر‌گری که به شیوه قرآن به قرآن مراد خداوند را دنبال می‌کند، همیشه در یک دور هرمنوتیکی برای رسیدن به مراد خداوند است؛ بنابراین اگر حجیت ظواهر مبنای تفسیر باشد، در این صورت پیش از عملیات تفسیر، مراد خداوند روشن و آشکار شده است و هیچ نیازی به عملیات تفسیر نخواهیم داشت. بله، اگر حجیت ظواهر به معنای حجیت ظهور تصویری بود و عملیات تفسیر به ظهور تصدیقی کلام می‌انجامید، در این صورت مبنای بودن حجیت ظواهر درخور تصور بود؛ اما با فرض مورد بحث، مبنای بودن بحث روشن نیست.

ب) اگر تفسیر چنان‌که بسیاری می‌گویند، کشف و آن هم کشف القناع از لفظ مشکل باشد، در این صورت هیچ نیازی به تفسیر ظواهر قرآن نخواهد بود؛ چه اینکه ظواهر قرآن به باور اصولیان بر معنا و تعیین مراد خداوند دلالت دارند و هیچ قناعی در آنها نهفته نیست تا به تفسیر نیاز داشته باشند و در نتیجه بتوان مدعی مبنای بودن حجیت ظواهر برای تفسیر قرآن به قرآن شد.

→

قول برخی دلالت تصدیقی نوع اول داشته باشد، در این صورت به باور مظفر، آن آیه اصلاً ظهور نخواهد داشت.

مرحوم مظفر بر این باور است که کسانی که به حجیت ظواهر معتقدند، مدعی حجیت پس از فحص کامل در کتاب و سنت و نیافتن چیزی هستند که ظهور را برطرف کند؛ مانند ناسخ، مخصص، مقید و قرینه مجاز و

چنان‌که هم‌ایشان بر این باور نیستند که هر کسی می‌تواند به ظواهر استناد کند؛ هر چند هیچ معرفتی و علمی از گذشته نداشته باشد؛ بنابراین عامی و شبه‌عامی نمی‌تواند ادعای فهم قرآن و اخذ به آن داشته باشند. بنابراین کسانی که می‌گویند ظواهر حجت است، مقصود ایشان این نیست که تمامی ظواهر برای تمامی افراد - حتی کسانی که هیچ‌گونه علمی و معرفتی ندارند - حجت است (محمد رضا مظفر؛ اصول فقه؛ ص ۵۰۳).

برگشت‌های بسیار میان آیات قرآن به مراد خداوند یا همان حجیت ظواهر می‌رسد که اگر جز این باشد و مفسر پیش از عملیات تفسیر، مدعی حجیت ظواهر باشد، در این صورت چه نیازی به تفسیر خواهد بود؟!

چنان‌که حجیت ظواهر مبنای تفسیر نیست، انکار حجیت ظواهر نیز مبنای تفسیر نخواهد بود. تفسیر قرآن به قرآن یک روش مستقل تفسیری در عرض روش‌های تفسیری دیگر است و وابستگی آن به تفسیر روایی با اصل خودبستگی قرآن ناسازگار است.

حجیت قول لغوی

چنان‌که گفته شد، ظواهر کلام حجت است؛ اما اگر متنی ظهور در معنا نداشت، در این صورت برای تعیین معنای متن که از مجموعه‌ای کلمات شکل گرفته است، ناگزیر از مراجعه به قول لغوی برای تعیین معنای کلمات خواهیم بود. حال این پرسش مطرح می‌شود که قول لغوی در تعیین معنای کلمات و در نتیجه ساخت ظهور برای متن حجت است یا خیر؟

بر این اساس در ادامه بحث حجیت ظواهر، بحث حجیت قول لغوی را به بحث و بررسی می‌گیریم و مبنای حجیت قول لغوی برای تفسیر قرآن به قرآن را مطرح خواهیم کرد.

حجیت قول لغوی از موضوعاتی است که احتمال مبنای بودن آن برای تفسیر قرآن به قرآن وجود دارد. با فرض مبنای بودن قول لغوی، امکان تفسیر قرآن به قرآن وجود خواهد داشت و با فرض عدم حجیت قول لغوی، تفسیر قرآن به قرآن امکان‌پذیر نخواهد بود. اگر قول لغوی حجت باشد، تشخیص معنای آیات و در نتیجه تفسیر آیات به کمک آیات ممکن است و اگر قول لغوی حجت

نباشد، شناخت معنای آیات و در نتیجه تفسیر قرآن به قرآن ناممکن می‌نماید. حجیت قول لغوی از آن جهت به عنوان یک مبنای خاص برای تفسیر قرآن به قرآن شناخته می‌شود که خصوصیت متن است، نه ویژگی روایت و عقل در تفسیر روایی و عقلی.

مبنای بودن یا نبودن حجیت قول لغوی مانند دیگر مبانی یادشده، به تعریف قول لغوی و حجیتی وابسته است که در مورد قول لغوی ادعا شده است. بنابراین برای امکان قضاوت در مورد مبنای بودن یا نبودن حجیت قول لغوی، شایسته است نخست نگاهی کوتاه به محل نزاع در حجیت قول لغوی داشته باشیم و آن‌گاه نظریات گوناگون در حجیت قول لغوی را بیان داریم.

محل نزاع

از مهم‌ترین مباحث حجیت قول لغوی تعیین محل نزاع میان اصولیان است؛ در این موضوع، اصولیان به دو گروه تقسیم می‌شوند: یک گروه محل نزاع در حجیت قول لغوی را از محیطی فراتر از قول لغوی مطرح می‌کنند و آن‌گاه به محل نزاع در حجیت قول لغوی می‌پردازند و یک گروه بی‌آنکه نزاع در یک محیط بزرگ‌تر را مطرح کنند، یک‌باره در مورد محل نزاع در حجیت قول لغوی سخن می‌گویند.

نظریه آخوند خراسانی

مرحوم آخوند محل نزاع را در بحث حجیت ظواهر قرار می‌دهد.^۱ به باور

۱. آخوند در مقصد ششم امارات، معتبر عقلی و شرعی را بیان می‌کند و در امر سابع حجیت قطع

لغوی و حجیت ظن را بیان نمی‌کند. شهید صدر در مبحث حجیت ظواهر، هفت جهت را به بحث و بررسی می‌گیرد که جهت ششم، حجیت قول لغوی است. صدر پس از اشاره‌ای کوتاه به اختلافات، تفصیل کلام در حجیت قول لغوی را منوط به بحث در دو مقام گوناگون می‌داند:^۱

مقام نخست: در حجیت قول لغوی در موارد استعمال

در این مقام، اصولیان به دو گروه تقسیم می‌شوند: یک گروه با دلایلی چند، منکر حجیت قول لغوی هستند و گروه دوم با نقد دلایل مخالفان به عنوان مدافع حجیت قول لغوی در بیان موارد استعمال جلوه می‌کنند.

برخی از مهم‌ترین دلایل مخالفان حجیت قول لغوی عبارت‌اند از:

۱. اگر تعیین موارد استعمال با توجه به معنای حقیقی واژگان صورت بگیرد، در این صورت چنین عملیاتی دارای فایده خواهد بود و قول لغوی نیز حجت شناخته می‌شود و اگر تعیین موارد استعمال بی‌توجه به معنای حقیقی و مجازی لفظ باشد، چنین تعیینی ثمره و فایده نخواهد داشت. بنابراین از آن جهت که لغوی در تعیین موارد استعمال به معنای حقیقی و مجازی کلمات توجه ندارد، قول او ثمره و فایده نخواهد داشت و در نتیجه حجت نخواهد بود؛ چه اینکه حجیت و عدم حجیت، فرع بر خورداری از ثمره عملی است.

۲. قول لغوی اگر حجت باشد، این حجیت از باب شهادت در باب موضوعات خواهد بود و از آن جهت که هرآنچه از باب شهادت حجت است،

او ظواهر کلام حجت و معتبر است و مخاطب را به مراد می‌رساند؛ در نتیجه اگر ظاهر به صورت قطعی محرز گردید، در این صورت مفهوم ظاهر به فهم اهل عرف، همان معنای متن خواهد بود؛ اما اگر مفهوم عرفی کلام آشکار نبود، در این صورت عدم احراز برآمده از چهار احتمال خواهد بود: احتمال نخست: وجود قرینه؛ احتمال دوم: قرینه‌بودن موجود در کلام؛ احتمال سوم: علم‌نداشتن به موضوع‌له لغوی؛ احتمال چهارم: علم‌نداشتن به مفهوم عرفی کلام.

در نظرگاه آخوند، احتمال نخست با اصل عدم قرینه از میان برداشته می‌شود و مفهوم عرفی کلام به دست می‌آید. احتمال دوم، سبب مجمل‌بودن کلام می‌گردد... احتمال سوم و چهارم نیز با قول لغوی برطرف می‌شود. به باور مرحوم آخوند، هرچند ظن در تعیین موضوع‌له لغوی و عرفی حجت نیست و در نتیجه قول لغوی نیز که مفید ظن است، نباید حجت باشد؛ اما از آن جهت که برخی مشهور را معتقد به حجیت قول لغوی معرفی کرده‌اند،^۱ می‌توان با توجه به نظریه مشهور، احتمال عدم علم به موضوع‌له لغوی و مفهوم‌منه عرفی را از میان برد.

نظریه محمدباقر صدر

شهید صدر با اندکی تفاوت، محل نزاع میان مخالفان و موافقان حجیت قول لغوی را در مبحث ظن و نه حجیت ظواهر می‌آورد و نحوه ارتباط حجیت قول

→

اجمالی را به بحث و بررسی می‌گیرد. در فصل نخست امر سابع حجیت ظواهر کتاب را بحث می‌کند و در فصل بعد حجیت قول لغوی را مطرح می‌کند.

۱. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ص ۲۸۶.

۱. نویسنده کتاب الظن دراسة فی حجیته واقسامه واحكامه نیز دو مقام را محل نزاع در حجیت قول لغوی می‌داند (کمال حیدری؛ الظن؛ ص ۳۴۹-۳۵۵).

به شرایط حجیت مانند عدالت و تعدد شهود نیاز دارد، بنابراین حجیت قول لغوی نیز منوط به عدالت لغوی و تعدد قول لغویان دارد.

۳. لغوی به اعتبار اینکه اهل خبره است، رجوع به او منوط به وثوق و اطمینان به اوست؛ چنان‌که در مراجعه به اهل خبره، وثوق و اطمینان ضروری است.^۱

طرفداران حجیت قول لغوی، دلایل مخالفان حجیت را نمی‌پذیرند و از جهات گوناگون آنها را به سنجش و نقد می‌گیرند؛ برای نمونه شهید صدر در سنجش دلیل نخست مخالفان می‌نویسد: قول لغوی در مقام استعمال بر خلاف ادعای مخالفان حجیت، ثمرات درخور توجهی دارد که برخی از آنها عبارت‌اند از:

الف) در صورت شک در سعه و ضیق معنای لفظ و حدود آن، قول لغوی در تعیین معنا اثرگذار است؛ برای نمونه وقتی واژه «صعید» در آیه شریفه «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَبُّوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا غَفُورًا»^۲ از جهت معنا و حدود، محل تأمل قرار می‌گیرد، قول لغوی می‌تواند راهگشا باشد و معنای کلمه را تعیین کند.

ب) ذکر معنا به صورت حصری از سوی لغوی می‌تواند از معنای حقیقی کلمه پرده بردارد و مقید فایده قرار گیرد. برای نمونه اگر لغوی از معنای

۱. محمود شاهرودی؛ بحوث فی علم الاصول؛ ج ۴، ص ۲۹۶.

۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در حال مستی به نماز نزدیک نشوید تا زمانی که بدانید چه می‌گویید و [نیز] در حال جنابت [وارد نماز نشوید]؛ مگر اینکه راهگذر باشید تا غسل کنید و اگر بیمارید یا در سفرید یا یکی از شما از قضای حاجت آمد یا با زنان آمیزش کرده‌اید و آب نیافتنه‌اید، پس بر خاکی پاک تیمم کنید و صورت و دست‌هایتان را مسح نمایید که خدا بخشنده و آمرزنده است (نساء: ۴۳).

استعمالی و در عین حال حصری یک کلمه سخن می‌گوید، این معنای حصری می‌تواند نشان‌دهنده معنای حقیقی کلمه باشد و چنان‌که قول لغوی در بیان معنای حقیقی پرفایده است، معنای استعمالی نیز سودمند خواهد بود.

ج) وقتی لغوی در مورد معانی استعمالی یک کلمه سخن می‌گوید، درحقیقت معیار و ملاکی برای شناسایی کلمات مجمل عرضه می‌کند و با این معیار می‌توانیم کلمات مجمل را از غیر آن بازشناسیم.

د) تعیین معنای استعمالی کلمات در صورتی که با علم به این‌همانی معنای استعمالی و حقیقی همراه باشد، معنای حقیقی لفظ را اثبات می‌کند.

آیت‌الله صدر در نقد دلیل دوم می‌گوید: بر فرض که قول لغوی از باب شهادت در موضوعات حجت باشد، در این صورت چنان‌که در احکام به خبر ثقه قناعت می‌کنیم، در اینجا نیز به قول لغوی بسنده خواهیم کرد.

به باور شهید صدر، دلیل سوم نیز به صورت جدی محل تأمل و تردید است. اعتبار وثوق درباره چه چیزی اهمیت دارد؟ آیا اعتبار وثوق درباره تطبیق اطلاق خبره بر لغوی است یا درباره قول لغوی است؟ شرطیت وثوق درباره قول لغوی از آن جهت که وثوق به قول لغوی، شرط اعتبار قول لغوی معرفی نشده است، دارای اعتبار نیست و شرطیت وثوق درباره اطلاق اهل خبره بر لغوی (به این بهانه که اهل خبره اهل حدس و اجتهادند؛ اما لغوی این‌گونه نیست و تنها مسموعات را نقل می‌کند) نیز درست نیست؛ چه اینکه قول لغوی با وجود استواری بر سماع و تتبع بیشتر با حدس و اعمال نظر و تخریب و تجرید معانی صورت می‌گیرد که لفظ در آنها استعمال شده است.^۱ افزون بر این اعتباربخشیدن

۱. محمود شاهرودی؛ بحوث فی علم الاصول؛ ج ۴، ص ۲۹۶-۲۹۷.

به خبر به جهت حدس مخبر، درحقیقت تضعیف خبر است؛ چه اینکه چگونه ممکن است حجیت عقلاییه را که بر کاشفیت و طریقت استوار شده است، منوط به حدس کنیم. عقلاً اولاً اخبار ثقات را در حسیات حجت می‌شناسند؛ چه اینکه اولاً احتمال اشتباه در حسیات را به اصالت عدم خطا از میان می‌بریم و احتمال کذب را به استناد وثاقت مخبر بر می‌داریم؛ اما در مورد حدسیات درست است که مخبر ثقه است؛ اما این ثقه بودن تنها صدق او را در اخبار حدسی می‌رساند؛ اما احتمال اشتباه مخبر را بر طرف نمی‌کند و نمی‌توان به اصل عدم خطا، احتمال اشتباه را از میان برد. اصل عدم خطا، در جایی که احتمال اشتباه اندک است، مانند اخبار حسی جاری می‌شود اما اصل عدم خطا در مورد اخبار حدسی که بیشتر همراه اشتباه است، جاری نمی‌گردد.

درحقیقت شهید صدر می‌گوید: اصل عدم خطا در جایی جاری می‌شود که احتمال اشتباه اندک باشد، مانند حسیات؛ اما اگر احتمال اشتباه زیاد باشد، مانند حدسیات، در این گونه موارد نمی‌توان به اصل عدم خطا استناد کرد.

مقام دوم: در حجیت قول لغوی در تعیین معنای حقیقی یا مجازی

شهید صدر مشهور از عالمان را معتقد به حجیت قول لغوی در مقام دوم می‌داند و دلایل ایشان برای اثبات مدعای خویش را این گونه تقریر می‌کند:

۱. دلیل نخست آنکه لغوی میان معنای حقیقی و مجازی تمییز نمی‌دهد تا بتوان به قول او اعتماد کرد و حجیت قول لغوی را اثبات نمود.

۲. دلیل دوم آنکه لغوی راهی برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی ندارد؛ چه اینکه نهایت چیزی که لغوی به آن اعتماد دارد، استعمال شایع کلمات است.

به باور شهید صدر هیچ‌یک از دو دلیل یادشده پذیرفتنی نیست: دلیل نخست از آن جهت درخور تأمل است که بحث در تصدی و عدم تصدی لغوی، در تمییز معنای حقیقی از مجازی نیست؛ بلکه بحث در صورتی است که لغوی در مقام تصدی است و ما نمی‌دانیم قول لغوی حجت است یا خیر؛ به عبارت دیگر بحث در مقام ثبوت است، نه اثبات.

دلیل دوم نیز به صورت جدی محل تأمل است؛ چه اینکه بحث در وجود طریق و عدم وجود طریق نیست؛ بلکه بحث در این است که بر فرض که لغوی راهی برای تعیین معنای حقیقی یا مجازی داشته باشد، آیا قول او معتبر و حجت خواهد بود یا خیر؟ شهید صدر می‌گوید: اشکالی نیست در اینکه تعیین اوضاع لغوی ممکن است به طریق حسی صورت بگیرد به اینکه لغوی از عرب اولی، معنای حقیقی را بگیرد؛ اما بحث این است که این معنا که لغوی نقل می‌کند، بر اساس حس نیست؛ بلکه یا به جهت این است که لغوی موارد استعمال را می‌گوید که این معنا اعم از حقیقت و مجاز است یا اینکه تلاش داشته معنای حقیقی را استخراج کند و بر نظریات اعتماد کند که در این صورت، میان مجتهد و لغوی در این جهت فرقی نیست و قول به حجیت قول لغوی لزومی ندارد. این درست مانند رسیدن به معنای حقیقی و مجازی واژه «اسد» است. در این مورد، معنای حیوان مفترس بر رجل شجاع مقدم است؛ چه اینکه اولاً موارد استعمال در دومی، محفوف به قرینه است، بر خلاف اولی و ثانیاً در موارد استعمال کلمه در معنای دوم، مراد مبالغه است و قراین دیگر کمک می‌کند معنای حقیقی لفظ مشخص شود.^۱

۱. محمود شاهرودی؛ بحوث فی علم الاصول؛ ج ۴، ص ۲۹۶-۲۹۷.

البته آقای روحانی سخنان مرحوم آخوند را درخور تأمل و تقد می‌داند و فرض را با اعتبار مراد متکلم و عدم اعتبار مراد متکلم آغاز می‌کند.^۱

نظریه آیت‌الله خویی

مرحوم خویی - مانند مرحوم آخوند - بحث حجیت قول لغوی را در بحث حجیت ظواهر قرار می‌دهد. به باور او محل نزاع در حجیت قول لغوی در جایی است که جهل به معنای موضوع‌له وجود دارد. در این صورت که جهل وجود دارد، ظهوری برای کلام شکل نمی‌گیرد و اگر ظن به وضع نیز وجود داشته باشد، چون این ظن، دلیلی بر اعتبارش نیست، حجت نیست. بنابراین با این فرض، این بحث مطرح می‌شود که اگر لغوی، معنای یک کلمه را بیان کرد، با توجه به اینکه این قول مفید ظن است، آیا این قول لغوی مانند ظن بی‌اعتبار است یا معتبر است و می‌توان به قول لغوی برای معنای متن و در نتیجه شکل‌گیری ظهور استناد کرد.^۲

هم ایشان در موردی دیگر می‌گوید: اگر ظاهر کلام، معلوم باشد، ظاهر کلام را می‌توان به بنای عقلا اخذ کرد و اگر ظاهر کلام، معلوم نباشد، در این صورت این بحث مطرح می‌شود که آیا می‌شود به قول لغوی در تعیین ظاهر، بدون نظر داشت شرایط باب شهادت، مانند عدالت و تعدد مراجعه کرد یا خیر؟^۳ چنان‌که پیداست، آیت‌الله خویی در تقریر محل نزاع، بحث را از یک مرحله بالاتر آغاز می‌کند. ایشان نخست از بحث حجیت ظواهر شروع می‌کند و آن‌گاه

۱. عبدالصاحب حکیم؛ منتقی الاصول؛ ج ۴، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۲. حسن صافی؛ الهدایة فی الاصول؛ ج ۳، ص ۱۴۴.

۳. بهسودی؛ مصباح الاصول؛ ج ۲، ص ۱۳۱.

می‌گوید اگر کلام ظهور نداشته باشد، در این صورت برای ظهور کلام، می‌توان به قول لغوی استناد کرد یا خبر؟

در برابر مرحوم آخوند، آیت‌الله خویی و شهید صدر که با اختلاف اندکی در محل نزاع، از حجیت قول لغوی سخن گفته‌اند، برخی بحث حجیت قول لغوی را در بحث شرایط اجتهاد و ضرورت وجود دانش عربی برای مجتهد آغاز می‌کنند. برای نمونه کاشف الغطا در گروه نخست قرار می‌گیرد. او تقریر محل نزاع را از شرایط اجتهاد و شرط دانش عربی آغاز می‌کند: یکی از شرایط اجتهاد، دانش عربی است به اینکه مجتهد لازم است لغت‌شناس باشد و با صرف و نحو آشنایی داشته باشد و افزون بر این با معنای عرفی کلمات در عصر پیامبر ۹، اهل بیت : و اصطلاحات اهل فقه آشنا باشد.^۱

کاشف الغطا در ادامه مستندات شرط یادشده را بیان می‌کند و به اشکالات وارده بر این شرط پاسخ می‌دهد و محل نزاع در حجیت قول لغوی را این‌گونه تقریر می‌کند: در عصر جدید که مانند گذشته ذوق سلیم و طبع مستقیم برای معرفت کتاب، سنت و سخنان اصحاب وجود ندارد، اهل اجتهاد ناگزیر از برخوردارگی از دانش‌هایی مانند لغت‌شناسی هستند که این دارایی یا از طریق اجتهاد برای ایشان به دست می‌آید یا از طریق تقلید یا مجموعه‌ای از تقلید و اجتهاد یا تواتر و استقرا و مانند آن.^۲

بر این اساس و با توجه به نیاز مجتهد به معنای لغات، بحث حجیت قول لغوی مطرح می‌شود و کاشف الغطا بحث حجیت قول لغوی را با نظر داشت شرایط ذیل مطرح می‌کند:

۱. علی کاشف الغطا؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۱، ص ۷۹.

۲. همان.

است، می‌توان با اصل اصالة الحقیقه، اصالة العموم و اصالة الاطلاق از میان برد؛ اما شک در موضوع‌له یا اصل وضع را به این سادگی نمی‌توان از میان برداشت؛ چه اینکه در این‌گونه شک‌ها نه اصلی معتبر وجود دارد و نه اماره اطمینان‌بخش. بنابراین در این شکل از شک که نمی‌توان با ظهورات فعلیه مانند اصول و امارات معتبره از ذیل ادله حرمت عمل به ظن بیرون رفت، آیا به ظهورات اقتضائیه مانند اصل عدم نقل، اصل عدم اشتراک و اماره قول لغوی می‌توان استناد کرد و ظن بر آمده از این ظهورات را حجت دانست و آن را از اقسام حرام عمل به ظن خارج کرد؟

در این نظریه، محل نزاع در حجیت قول لغوی، همان اختلاف در مقام وضع و بیان موضوع‌له حقیقی و مجازی است و اختلاف در مراد متکلم از بحث حجیت قول لغوی، بیرون قرار گرفته است.

نتیجه

قطع نظر از نظریات گوناگونی که در مورد محل نزاع وجود دارد، به نظر می‌رسد جایگاه بحث حجیت قول لغوی، در بحث ظواهر است. اگر متنی ظاهر بود، همان ظاهر را می‌توان حجت دانست و به آن عمل کرد؛ اما اگر برخی کلمات متن مفهوم نبود، در این صورت ناگزیر از تعیین معنای کلمات هستیم. در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که از چه طریقی می‌توان به معنای یک کلمه دست یافت؟ یکی از راه‌هایی که برای رسیدن به معنای لغوی وجود دارد، قول لغوی است؛ اما قول لغوی از آن جهت که مفید ظن است و از آن سو دلیلی بر حجیت ظن وجود ندارد؛ بنابراین قول لغوی نیز نباید حجت باشد. با این فرض در مورد قول لغوی، دست‌کم سه نظریه اصلی وجود دارد.

اول آنکه نباید قول لغوی، معارض نفی یا اثباتی داشته باشد.

دوم آنکه حمل بر مشترک لفظی یا معنوی به شواهد داخلی یا خارجی امکان‌پذیر نباشد.

سوم آنکه استشهدات لغوی برای اثبات مدعا وجود داشته باشد.

چهارم آنکه علم داشته باشیم که لغوی معنای حقیقی را بر بنایی فاسد استوار نکرده باشد.

پنجم آنکه قول لغوی معنای حقیقی و مجازی لفظ را برساند. قول لغوی هر چند به طریق کاشفیت حجت است و جدایی معنای حقیقی از معنای مجازی را ندارد؛ اما برخی قراین قول لغوی توان تعیین معنای حقیقی و جداسازی آن از معنای مجازی اثر را دارد؛ برای نمونه اگر لغوی به معنای لغوی تصریح داشته باشد، در این صورت قول او حجت خواهد بود؛ چنان‌که عباراتی چون «یقال»، «یطلق»، «جاء»، «یجیی» نشان از معنای مجازی کلمه دارد و مقدم‌داشتن یک معنا و قراردادن آن به عنوان نخستین معنا از حقیقی بودن معنا حکایت خواهد داشت؛ چه اینکه معانی مجازی هیچ‌گاه بر معنای حقیقی مقدم نمی‌شود.

ششم آنکه قطع به معنای کلمه از قول لغوی پیدا نشود که اگر چنین قطعی پدید آید، در این صورت در حجیت قول لغوی نزاعی نخواهد بود.^۱

برخی دیگر تقریر محل نزاع را این‌گونه بیان می‌کنند: یک دفعه بحث حجیت قول لغوی در اصل وضع و بیان معنای حقیقی و مجازی است و به عبارت دیگر در موضوع‌له لفظ است و یک دفعه بحث در مورد مراد صاحب متن است. شک در مراد را که برآمده از احتمال وجود قرینه خارجی یا داخلی

۱. همان، ص ۷۹-۸۱.

نظریات مختلف در حجیت قول لغوی

در حجیت قول لغوی سه نظریه اصلی وجود دارد:

نظریه نخست

قول لغوی حجت است و اصل حرمت عمل به ظن، شامل قول لغوی نمی‌شود. این نظریه از سوی مشهور پیشینیان و گروه اندکی از پسینیان پذیرفته شده است.

نظریه دوم

قول لغوی حجت نیست و حرمت عمل به ظن، قول لغوی را نیز در بر می‌گیرد. مشهور از اصولیان (پس از آنکه شیخ انصاری حجیت قول لغوی را انکار کرد) حجیت قول لغوی را باور ندارد و در برابر ایشان شمار اندکی معتقد به حجیت قول لغوی هستند.^۱

نظریه سوم

برخی جمع میان دو نظریه را امکان‌پذیر می‌دانند و بر این باورند که نه می‌توان مشهور گذشتگان را موافق حجیت معرفی کرد و نه مشهور معاصران را مخالف حجیت خواند. این گروه به دو شیوه متفاوت میان دو قول یادشده تفصیل داده‌اند:

الف) اهل لغت در بیان معنای کلمات به دو گروه تقسیم می‌شوند: یک گروه مانند بیشتر اهل لغت، تنها معانی استعمالی کلمات را بیان می‌کنند و هیچ‌گونه اشاره‌ای به معنای حقیقی و تفکیک آن از معنای مجازی ندارند و یک گروه مانند زمخشری در کتاب اساس اللغة، و ابن فارس در فقه اللغة و ثعالبی در فقه اللغة بر تعیین معنای حقیقی و جدا سازی آن از معنای مجازی تأکید و اصرار دارند.

قول لغوی در مورد گروه اول حجت نیست و نمی‌توان بر اساس آن، معنای موضوع‌له کلمه را مشخص کرد؛ اما قول لغوی در مورد گروه دوم حجت است و می‌توان با استناد به کلمات لغویانی چون زمخشری، ابن فارس، ثعالبی و... موضوع‌له کلمات را تعیین کرد.^۱

ب) برخی اقوال لغوی برآمده از حس و شهادت است و به اصطلاح در شمار اخبار حسی قرار می‌گیرد و شماری دیگر برآمده از نظر و اجتهاد است. با نظر داشت این دو فرض، خبری که برآمده از حس و شهادت باشد، در باب موضوعات حجت است و نیازی به تعدد در شهادت ندارد و خبری که برآمده از نظر و اجتهاد است، برای کسی که علم لغت نمی‌داند، حجت است؛ اما این حجیت تنها برای کسانی است که خود خبره در لغت نیستند.

دلایل حجیت قول لغوی

طرفداران حجیت قول لغوی برای اثبات مدعای خویش دلایلی دارند که مهم‌ترین آن دلایل عبارت‌اند از:

۱. محمدرضا مظفر؛ أصول الفقه؛ ج ۳، ص ۱۴۷

۱. محمود شاهرودی؛ بحوث فی علم الاصول؛ ج ۴، ص ۲۹۵.

دلیل نخست

عالمان و عقلا بر حجیت قول لغوی اتفاق دارند. ایشان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها برای رسیدن به معنای لغوی الفاظ از قول لغوی سود می‌برند و در مقام محاجه با مخالفان به سخن لغویان استشهاد می‌کنند؛^۱ بی‌آنکه با استشهاد ایشان مخالفتی صورت بگیرد.^۲ بر این اساس مفسران، محدثان، اهل فقه، اهل اصول، ادیبان و دیگران با تخصص‌های متفاوتی که دارند، در تعیین معنای الفاظ و وضع لغات به قول لغوی و کتب لغت مراجعه می‌کنند؛ هرچند اهل لغت از شمار فاسقان باشند و در شمار عدول قرار نگیرند. در نگاه طرفداران حجیت قول لغوی، وجود لغت‌شناسانی چون خلیل بن احمد، سیبویه، کسایی و... در عصر معصومان : و مراجعه مردم به ایشان و مخالفت نکردن اهل بیت : با سیره یادشده نشان از تأیید سیره و حجیت قول لغوی دارد.^۳

نقد دلیل نخست

این دلیل از چند جهت محل تأمل قرار گرفته است:

- چنین اتفاقی میان عالمان و عاقلان در حجیت قول لغوی وجود ندارد.
- اتفاق یادشده بر فرض وقوع، معتبر شرعی خوانده نمی‌شود.
- اتفاق عالمان و عاقلان در مراجعه به قول لغوی در جایی است که فایده عملی خاصی بر قول لغوی مترتب نباشد؛ مانند مراجعه به قول لغوی برای فهم

۱. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ص ۲۸۶

۲. حسن سیادت سبزواری؛ وسیلة الوصول الی حقائق الاصول؛ ص ۴۸۷.

۳. علی کاشف الغطاء؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۱، ص ۸۱.

اشعار، خطبه‌ها و مانند آن؛ اما مراجعه به قول لغوی، در جایی که بر قول لغوی اثر عملی مترتب باشد، مسلم نیست.

- اتفاق یادشده به صورت مطلق نیست؛ بلکه در صورتی است که شرایط شهادت وجود داشته باشد؛ شرایطی چون تعداد شاهدان و عدالت ایشان.^۱ شیخ انصاری نیز می‌گوید: این اتفاق تنها در صورتی قابل قبول است که شرایط شهادت وجود داشته باشد؛ به گونه‌ای که اگر شرایط وجود نداشته باشد؛ اتفاقی نیز بر رجوع به قول لغوی وجود نخواهد داشت.^۲

- اتفاق یادشده منوط به امضای شارع است و امضای شارع در صورتی است که چنین اتفاقی در مرای و منظر شارع قرار داشته باشد؛ در صورتی که چنین چیزی رخ نداده است و وجود برخی آثار لغوی مانند کتاب العین و کتاب جمهره در عصر اهل بیت :، نشان از نیازمندی مردم به قول لغوی و مراجعه ایشان به اقوال لغویان ندارد و مراجعه مردم به اهل بیت : برای فهم حدیث (که در برخی روایات آمده است) نیز به معنای امضای شارع نسبت به اتفاق نیست.

- اتفاق بر حجیت قول لغوی، کاشف از دلیل شرعی بر حجیت قول لغوی نیست؛ چه اینکه چنین اتفاقی به جهت بنای عقلا در وجوب رجوع به اهل خیره است؛ در نتیجه مستند این اتفاق، بنای عقلاست، نه دلیل شرعی^۳ و بنای عقلا نیز حجیت ندارد؛ چه اینکه حجیت در صورتی است که از آن موافقت شارع کشف گردد و از عدم ردع شارع نمی‌توان موافقت شارع با بنای عقلا را نتیجه گرفت؛ مگر آنکه سه شرط ذیل وجود داشته باشد:

۱. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ص ۲۸۶.

۲. شیخ انصاری؛ مطارح الانظار؛ ص ۱۸۴.

۳. سیدابوالقاسم خویی؛ أجدود التقریرات؛ ج ۲، ص ۹۶-۹۷.

شرط نخست: شارع با عقلا در رجوع به اهل خبره، مسلک واحدی داشته باشند؛ در صورتی که چنین اتحادی وجود ندارد؛ به ویژه وقتی که قرار باشد اهل لغت، اهل خبره شناخته شوند.

شرط دوم: مانعی از این همانی مسلک شارع و عقلا وجود داشته باشد. شرط سوم: که دلیل خاص و قطعی بر امضای شارع نسبت به سیره عملیه عقلا وجود داشته باشد؛ در صورتی که در مورد بحث، چنین دلیلی وجود ندارد و آیات نهی کننده از اتباع ظن بر نادرستی این سیره عقلا دلالت دارد.

نقد نقد

ایرادات یادشده، بر دلیل اول، از سوی برخی ناروا خوانده شده و ایشان به برخی ارزیابی‌ها پاسخ داده‌اند؛ برای نمونه اینکه گفته شده در مراجعه به قول لغوی باید شرایط باب شهادت وجود داشته باشد، درست نیست؛ چه اینکه رجوع به قول لغوی از امور شرعی نیست تا شرایط باب شهادت در بحث رجوع به قول لغوی نیز معتبر دیده شود. قیاس رجوع به قول لغوی به بحث علم رجال و اهل خبره نیز مع الفارق است؛ چه اینکه برای علم رجال و اهل خبره یک جهت شرعی وجود دارد؛ اما در مورد رجوع به قول لغوی چنین جهتی وجود ندارد و درست از همین رو است که بیشتر کسانی که در بحث علم رجال و اهل خبره، تعدد و عدالت را شرط می‌کنند، تعدد و عدالت را در بحث رجوع به قول لغوی لازم نمی‌دانند.

دلیل دوم

سیره عموم مردم در مراجعه به صاحبان تخصص در زمینه‌های مختلف است.

این سیره در منظر و مرای اهل بیت : بوده، کاشف از جواز رجوع به اهل خبره، لغویان و... هر چند غیرمسلمان است؛ برای نمونه مراجعه به کتاب‌های اقرب الموارد و المنجد با وجود مسیحی بودن نویسندگان آن دو جایز است؛ چنان که با وجود سنی بودن نویسنده کتاب القاموس و نداشتن وثاقت و عدالت جوهری، به قول او استناد می‌شود.

ارزیابی

این دلیل نیز مانند دلیل نخست، از چند جهت مورد تأمل و تردید قرار گرفته است:

نخست آنکه قدر متیقن از سیره در صورتی است که از قول لغوی و ثوق به معنا پیدا شود؛ در صورتی که لغوی با بیان معانی استعمالی و نه حقیقی الفاظ و کلمات، چنین و ثوقی به مراجعه کننده نمی‌دهد.^۱

آقای روحانی این نقد آخوند را درست و مناقشه ناپذیر می‌خواند.

دوم آنکه حجیت قول خبره و متخصص به خاطر تخصص ایشان در امور حسی است؛ در صورتی که قول لغوی برآمده از حس نیست و در نتیجه معیار حجیت قول خبره را ندارد.^۲

آیت الله روحانی در بررسی این نقد می‌نویسد: اگر مخبر به امر محسوس باشد، در این صورت در پذیرش خبر، اولاً ثقه بودن و ثانیاً تعدد مخبران لازم است؛ اما اگر مخبر به از امور محسوس نباشد، بلکه از امور حدسی باشد، دو حالت پدید می‌آید: اگر مخبر به از باب ترافع و تنازع باشد، تعدد و عدالت،

۱. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ص ۲۸۷.

۲. سیدمصطفی خمینی؛ تحریرات فی الاصول؛ ج ۶، ص ۳۴۷.

شرط خواهد بود و اگر مخبر به از باب ترافع و تنازع نباشد، در این صورت تعدد و عدالت معتبر نخواهد بود؛ اما رسیدن به اطمینان ضروری است.^۱ سوم آنکه محل نزاع در حجیت قول لغوی در بیان معنای حقیقی است؛ در صورتی که لغوی در معنای استعمالی کلمات خبره است، نه معانی حقیقی و ازگان که اگر لغوی در بیان معنای حقیقی خبره بود، در این صورت نشانه‌هایی برای راهنمایی در کلام خود می‌آورد و معنای اول در کلام لغوی یا بیان یک معنا با کلمه قبل، قرینه برای معنای حقیقی یا مجازی نیست؛ چه اینکه این مدعا به بحث مشترک نقض می‌شود.^۲

آقای روحانی در پاسخ اشکال سوم می‌گوید: قول لغوی دو حالت دارد: یا اینکه لغوی موارد استعمال کلمه را می‌آورد؛ بی‌آنکه در مقام حصر معانی باشد یا استعمال لفظ در معنای دیگری را نفی کند یا اینکه لغوی در مقام حصر معانی است. اگر لغوی در مقام حصر معانی نباشد، در این صورت قول لغوی مفید فایده نیست؛ زیرا همیشه این احتمال وجود دارد که لفظ معنای دیگری نیز داشته که لغوی آن معنا را بیان نکرده است. اما اگر لغوی در مقام حصر معانی باشد، در این صورت قول لغوی در صورت اطمینان بخشی به مخاطب، حجت خواهد بود.^۳

دلیل سوم

دلیل دیگر حجیت قول لغوی حکم عقل بر وجوب رجوع جاهل به عالم است و این دلیل مورد پذیرش شارع نیز می‌باشد؛ چه اینکه، این حکم عقلی از

۱. محمدصادق روحانی؛ زبدة الاصول؛ ج ۳، ص ۱۱۰.

۲. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ص ۲۸۷.

۳. عبدالصاحب حکیم؛ منتقى الاصول؛ ج ۴، ص ۲۳۰.

آرای محموده و برابر با آرای عقلاست و شارع نیز چون از عقلا، بلکه رئیس عقلاست، رجوع به اهل لغت واجب خواهد بود و قول لغوی حجت است و درست از همین رو است که رجوع عامی به مجتهد واجب است و اگر در این رجوع، شرایط خاصی مانند عدالت و مرد بودن، لازم معرفی شده است، این شروط به دلایل دیگری اثبات شده است که آن دلایل در رجوع به قول لغوی وجود ندارد.^۱

ارزیابی

مرحوم مظفر می‌گوید: این دلیل از بهترین دلایل اثبات وجوب رجوع به قول لغوی و اثبات حجیت قول لغوی است و اشکالی متوجه آن نشده است.^۲

دلیل چهارم

اجماع بر مراجعه به قول لغوی در تعیین معانی کلمات، یکی دیگر از دلایل حجیت قول لغوی است. این اجماع را نخستین بار سیدمرتضی نقل کرد و برخی عالمان مانند کاشف الغطا، سیدمحسن کاظمی و سبزواری به دلیل اجماع، به حجیت قول لغوی حکم می‌کنند.^۳

سنجش

دلیل چهارم از سوی شمار درخور توجهی از اصولیان مورد نقد و بررسی

۱. محمدرضا مظفر؛ اصول فقه؛ ج ۳، ص ۱۵۰.

۲. همان.

۳. همان.

مرحوم مظفر نیز در نقد این دلیل می‌نویسد: اجماع محصل که نداریم و برفرض تحصیل اجماع، اثبات حجیت این اجماع، محل تأمل است؛ چه اینکه خاستگاه حجیت اجماع، وجود قول معصوم است؛ در صورتی که معصوم به قول لغوی مراجعه نمی‌کند تا از اجماع، موافقت قول معصوم با مجمعین رخ دهد.^۱

شهید صدر نیز دلیل یادشده را درخور پذیرش نمی‌داند؛ ایشان می‌گویند مراد شما از اجماع، اجماع عملی است یا اجماع قولی؟ اگر مراد، اجماع عملی است، چنین اجماعی اصلاً رخ نداده است و اگر رخ داده باشد، معلوم نیست این اجماع از آن جهت صورت گرفته که قول لغوی را حجت تعبدی می‌دانند؛ بلکه ظن وجود دارد که این شکل از اجماع برای رسیدن به اطمینان صورت گرفته است.^۲

اگر مراد، اجماع قولی است، این اجماع، وجود ندارد و اینکه چنین اجماعی به سیدمرتضی نسبت داده شده است، اولاً صحیح نیست و ثانیاً اگر درست باشد، از روی تساهل ایشان صورت گرفته است؛ مانند دیگر اجماعاتی که ایشان نقل می‌کنند و در این نقل تنها هستند. افزون بر این اجماع محتمل‌المدرک است و احتمال دارد مدرک آن، همان رجوع به اهل خبره باشد که در این صورت اجماع اصطلاحی که در آن علم به وجود معصوم در میان اجماع‌کنندگان است، وجود نخواهد داشت.^۳

آیت‌الله خوئی می‌نویسد:

اولاً تحصیل چنین اجماعی مشکل است؛ چه اینکه گروهی از فقها متعرض این بحث نشده‌اند.

قرار گرفته است؛ برای نمونه مرحوم امام اجماع عالمان بر حجیت قول لغوی را باور ندارد و در نتیجه نیازی به نقد آن نمی‌بیند.^۱ مرحوم آخوند نیز اجماع را به دو گونه محصل و منقول تقسیم می‌کند و هیچ یک از دو صورت اجماع را معتبر نمی‌شناسد. اجماع محصل را از آن جهت معتبر نمی‌بیند که بر این باور است که چنین اجماعی اصلاً رخ نداده است و اجماع منقول را نامعتبر می‌شناسد؛ به آن جهت که محتمل‌المدرک است. اجماع در نگاه شیعه به جهت وجود امام در میان مجمعین است؛ اما اگر اجماع محتمل‌المدرک باشد به اینکه مثلاً بنای عقلا بر حجیت قول لغوی وجود دارد، به‌ویژه با وجود اطمینان به قول لغوی، در این صورت حجیت قول لغوی ممکن است به جهت بنای عقلا باشد که عقلا در هر علمی به اهل علم مراجعه می‌کنند و اجماع محصل در مورد بحث رخ نداده است و اجماع منقول نیز نامعتبر است، به‌ویژه اینکه ممکن است رجوع به قول لغوی و حکم به حجیت قول لغوی به جهت اعتقاد به این باشد که رجوع به قول لغوی از اموری است که عقلا بر آن اتفاق دارند که در هر علم باید به متخصص آن علم مراجعه کرد؛ مشروط بر آنکه قول لغوی اطمینان‌آور باشد؛ در صورتی که چنین وثوقی در مراجعه به قول لغوی پدید نمی‌آید؛ بلکه اصلاً لغوی در شمار اهل خبره برای تعیین معنای حقیقی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه او اهل خبره در موارد استعمال است؛ چه اینکه تلاش او در بیان موارد استعمال است، نه تعیین معنای حقیقی و مجازی واژگان.^۲

۱. سیدروح‌الله خمینی؛ انوار الهدایه؛ ج ۱، ص ۲۴۸.

۲. آخوند خراسانی؛ کفایة الاصول؛ ص ۲۸۷. حسن سیاوش سبزواری؛ وسیلة الوصول الی حقائق الاصول؛ ص ۴۸۸. میرزا جواد تبریزی؛ کفایة الاصول دروس فی مسائل علم الاصول؛ ج ۴، ص ۹۷.

۱. محمدرضا مظفر؛ اصول فقه؛ ج ۳، ص ۱۴۷.

۲. سیدمحمدباقر صدر؛ دروس فی علم الاصول؛ ج ۲، ص ۱۱۵.

۳. محمود شاهرودی؛ بحوث فی علم الاصول؛ ج ۴، ص ۲۹۸.

آقای روحانی در نقد این دلیل می‌نویسد: «قول لغوی اگر از موارد استعمال خیر می‌دهد، جاری ساختن دلایل حجیت خبر واحد، تنها معانی استعمالی یک کلمه را ثابت می‌کند؛ آن هم با وجود شرایط که در این صورت ثبوت استعمال اعم از معانی حقیقی و غیرحقیقی است و اگر قول لغوی از معنای خاص یک کلمه خیر می‌دهد، در این صورت مخبر به لغوی، امر حدسی است و برای اثبات حجیت چنین چیزی نمی‌شود از دلایل حجیت خبر واحد سود گرفت».^۱

دلیل ششم

کاربرد گسترده لغات و عقلی نبودن فهم معانی لغات به انسداد باب علم در فهم معانی لغات می‌انجامد و انسداد در صورتی برداشته می‌شود که قول لغوی را حجت بدانیم و به استناد قول لغوی، معنای لغات را دریابیم و کتب لغت را معتبر بشناسیم و برای درک معانی لغات از آنها سود گیریم؛ چه اینکه قول لغوی نزدیک‌ترین راه برای رسیدن به معنای لغات است.^۲

آیت‌الله خوئی در تقریر این دلیل می‌گوید: «انسداد باب علم و علمی به احکام شرعی به جهت اجرای اصل و عدم خروج از دین، عمل به قول لغوی را در موارد احتیاج به لغت واجب نمی‌سازد؛ اما سبب انسداد صغیر می‌شود؛ چه اینکه یکی از مقدمات انسداد (که همان عدم جواز رجوع به اصول علمیه در موارد جهل به احکام است) دو مستند دارد که یکی لزوم خروج از دین است و دیگر لزوم مخالفت قطعیه...».^۳

۱. محمدصادق روحانی؛ زبدة الاصول؛ ج ۳، ص ۱۱۱.

۲. علی کاشف الغطا؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۱، ص ۸۲-۸۳.

۳. حسن صافی؛ الهدایة فی الاصول؛ ج ۲، ص ۱۴۸.

ثانیاً احتمال دارد عمل فقها به قول لغوی از آن جهت باشد که قول لغوی اطمینان‌آور است.

ثالثاً بر فرض وجود اجماع، چنین اجماعی، تبعدی و کاشف از رأی معصوم نیست؛ چه اینکه محتمل‌المدرک است و ممکن است مدرک مراجعه فقها به قول لغوی، یکی از دلایل حجیت قول لغوی باشد.^۱

آیت‌الله روحانی دلیل چهارم را اجماع عملی می‌داند و در نقد آن می‌نویسد: تحصیل چنین اجماعی با توجه به اینکه بسیاری بحث حجیت قول لغوی را مورد توجه قرار نداده‌اند، درنهایت تردید است؛ به‌ویژه آنکه احتمال می‌رود مراجعه دانشمندان به کتب لغت به جهات دیگری باشد یا دست‌کم این احتمال وجود دارد که مراجعه به کتب لغت به انگیزه دیگری صورت گرفته باشد.^۲

دلیل پنجم

قول لغوی خبر واحد است و خبر واحد حجت است؛ بنابراین به حکم این‌همانی خبر واحد و قول لغوی، به حجیت قول لغوی حکم می‌کنیم.^۳

نقد و بررسی

دلایل حجیت خبر واحد بر پذیرش خبر واحد در احکام شرعی نقل شده از معصوم دلالت دارد، نه بر حجیت موضوعات خارجی. افزون بر این دلایل اعتبار بینه بر اعتبار بینه، در تمامی موضوعات دلالت ندارد.

۱. حسن صافی؛ الهدایة فی الاصول؛ ج ۳، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۲. محمدصادق روحانی؛ زبدة الاصول؛ ج ۳، ص ۱۰۸.

۳. علی کاشف الغطا؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۱، ص ۸۲.

ندارد. اگر ملازمه دارد، در این صورت مراجعه به قول لغوی، محدود نخواهد ماند؛ بلکه می‌توان به هر آنچه مفید ظن است، مراجعه کرد.^۱

آقا ضیا نیز در این باره می‌نویسد:

انسداد باب علم در برخی موضوعاتی که حکم در مورد آنها وابسته به علم به موضوع است، در صورتی به حجیت مطلق ظن می‌انجامد که به انسداد باب علم در بیشتر احکام انجامد؛ به شکلی که با اعمال اصول نافیه یا رجوع به احتیاط، خروج از دین یا عسر و حرج شدید رخ دهد؛ در صورتی که چنین چیزی محل تأمل و منع است؛ چه اینکه باب علم به بیشتر الفاظ به‌کاررفته در کتاب و سنت، هر چند به کمک قراین خارجی مفتوح است و در این صورت در مواردی که باب علم مسدود است، از رجوع به قواعد، هیچ محذوری پیش نمی‌آید.^۲

شهید صدر نیز از چندین جهت، دلیل یادشده را مخدوش معرفی می‌کند: اولاً دلیل انسداد در صورتی تمام است که علم اجمالی به تکلیف منجز وجود داشته باشد؛ در صورتی که چنین چیزی در دایرة اقوال لغویان وجود ندارد و حداکثر چیزی که وجود دارد، علم به تکلیف - اعم از الزامی و ترخیصی - است.

ثانیاً اگر علم اجمالی به تکلیف منجز وجود داشته باشد، در این صورت وظیفه، احتیاط همه‌جانبه است؛ به‌ویژه آنکه چنین احتیاطی به عسر و حرج نمی‌انجامد.

سنجش و نقد

برخی دلیل انسداد را از اصل باطل می‌دانند و خود را نیازمند نقد آن نمی‌بینند^۱ و شماری دیگر انسداد دریافت معنای لغات را درخور پذیرش نمی‌دانند و از جهاتی چند آن را نادرست می‌خوانند:

۱. معنای لغات آشکار است و به این جهت از آغاز فقه تا پایان آن کلمه‌ای دیده نمی‌شود که در دریافت معنای آن به قول لغوی نیاز داشته باشیم؛ بنابراین انسداد یادشده به انسداد باب علم به احکام نخواهد رسید.

۲. در صورتی که انسداد باب علم به لغات، به انسداد باب علم به احکام انجامد، هر مفید ظنی معتبر خواهد بود؛ چه آن مفید ظن، قول لغوی باشد یا غیر قول لغوی.^۲

۳. انسداد در صورتی موجب جواز عمل به ظن می‌شود که احتیاط ناروا باشد؛ در صورتی که احتیاط در انسداد باب علم جایز است و به عسر و حرج نیز نمی‌انجامد.

۴. باب علم به احکام یا باز است یا بسته؛ اگر باب علم به احکام باز است، در این صورت هیچ چیزی نیست که قول لغوی را معتبر قرار دهد و اگر باب علم به احکام منسد نیست، در این صورت قول لغوی از باب حجیت مطلق ظن، حجت است و نیازی به اجرای آن در خصوص قول لغوی نیست.^۳ به عبارت دیگر یا میان انسداد باب علم به لغت با انسداد باب علم به احکام، ملازمه وجود دارد یا

۱. سیدروح‌الله خمینی؛ انوار الهدایه؛ ج ۱، ص ۲۴۸.

۲. محمدصادق روحانی؛ زبدة الاصول؛ ج ۳، ص ۱۱۱.

۳. حسن سیادت‌سیزوری؛ وسیلة الوصول الی حقائق الاصول؛ ص ۴۸۹.

۱. محمدصادق روحانی؛ زبدة الاصول؛ ج ۳، ص ۱۱.

۲. ضیاءالدین عراقی؛ نهایة الافکار؛ ص ۴۸۶.

ثالثاً تمام بودن دلیل انسداد، رجوع به ظن را در صورتی واجب می‌کند که رجوع به اماراتی که حجت هستند و در حجیت آنها حرف و حدیثی وجود ندارد (مانند اطلاعات و عموماً در مورد قول لغوی)، امکان‌پذیر نباشد؛ اما اگر چنین اطلاقاتی در مورد قول لغوی وجود داشته باشد و رجوع به آنها نیز ناممکن نباشد، در این صورت رجوع به ظن و در نتیجه لزوم مراجعه به قول لغوی ضروری نخواهد بود؛ مگر آنکه ادعا شود علم اجمالی به وجود مخصص و مقید داریم و در این صورت نمی‌توان به اطلاقات و عموماً استناد کرد؛ اما باید توجه داشت که چنین ادعایی بیرون از علم اجمالی مورد بحث است.

شهید صدر در ادامه نقد دلیل انسداد، دو نقد دیگر نیز از دیگران درباره دلیل انسداد می‌آورد:

دلیل نخست را به نقل از کفایه آخوند می‌آورد: دلیل انسداد کبیر اگر تمام باشد، هر ظنی هر چند از قول غیر لغوی به دست آید، حجت است و اگر تمام نباشد، دلیل انسداد صغیر، نتیجه‌بخش نخواهد بود.

شهید صدر می‌گوید: مرحوم آخوند دلیل نتیجه‌بخش نبودن دلیل انسداد صغیر را بیان نمی‌کند و گویا دلیل ایشان یکی از سه وجه گذشته در نقد دلیل انسداد است.

دلیل دوم آنکه اگر دلیل انسداد صغیر نیز تمام باشد، به حجیت قول لغوی نمی‌انجامد؛ بلکه تنها حجیت مطلق ظن به ظهور را می‌رساند؛ هر چند این ظن از قول لغوی به دست آید.

شهید صدر دلیل یادشده را درست نمی‌بیند. به باور او دایره علم اجمالی، خصوص اقوال لغویان است و درباره مواردی که بیرون از علم اجمالی قرار

گرفته است، باید برائت جاری کرد.^۱

دلیل هفتم

اهل لغت، اهل خبره و معرفت شناخته می‌شوند و رجوع به قول لغوی از باب رجوع به اهل خبره و رجوع عالم به جاهل خواهد بود؛ بنابراین از آن جهت که سیره عملی بر درستی مراجعه به اهل خبره و عالم دلالت دارد و ردعی نیز از سوی شرع در خصوص این سیره نیامده است،^۲ بنابراین رجوع به قول لغوی نیز بلامانع است و لزومی به نظر داشت شرایط باب شهادت مانند تعدد شهود و عدالت ایشان وجود ندارد و اینکه در مراجعه عامی به مجتهد به عنوان اهل خبره، شرایط باب شهادت در نظر گرفته نمی‌شود، به جهت دلیل خاص است.^۳

سنجش و نقد

برخی چون آخوند خراسانی بر این باورند که اهل لغت، اهل خبره شناخته نمی‌شوند؛ چه اینکه اخبار اهل لغت برآمده از حس است؛ در صورتی که اخبار اهل خبره و اهل معرفت برآمده از حدس و اعمال رأی و نظر است.

آیت‌الله خوئی نیز مراجعه به لغوی را مانند مراجعه به اهل خبره نمی‌داند؛ چه اینکه مراجعه به اهل خبره در امور حدسی است که محتاج رأی و نظر است و مراجعه به قول لغوی در امور حسی است.^۴ به باور آیت‌الله خوئی حداکثر

۱. محمود شاهرودی؛ بحوث فی علم الاصول؛ ج ۴، ص ۲۹۹.

۲. بهسودی؛ مصباح الاصول؛ ج ۲، ص ۱۳۱.

۳. محمود شاهرودی؛ دراسات فی علم الاصول؛ ج ۳، ص ۱۳۷. بهسودی؛ مصباح الاصول؛ ج ۲، ص ۱۳۱.

۴. حسن صافی؛ الهدایة فی الاصول؛ ج ۳، ص ۱۴۵.

نتیجهٔ مراجعه به قول لغوی، بیان موارد استعمال لفظ در معنا یا معانی است و چنین چیزی به حدس و اجتهاد نیاز ندارد؛ بنابراین قول لغوی، اخبار از حس است و در نتیجه مراجعه به قول لغوی مانند مراجعه به شاهد است. چنان‌که در مراجعه به شاهد، عدالت و تعدد شرط است، در مراجعه به قول لغوی نیز عدالت و تعدد شرط است.^۱

افزون بر این بر فرض خبره بودن اهل لغت، رجوع به کتب لغت صحیح نیست؛ چه اینکه این‌گونه کتاب‌ها نه برای بیان موضوع‌له لفظ، بلکه برای بیان معانی استعمالی لفظ - اعم از حقیقت و مجاز - نوشته شده است. در غیر این صورت تمامی معانی که اهل لغت برای یک کلمه می‌آورند، از قبیل مشترک لفظی خواهد بود و پرواضح است که چنین چیزی به هیچ روی صحیح نیست. اما اینکه ادعا شود معنای اولی که لغوی می‌آورد، معنای حقیقی لفظی است و معانی دیگر مجازی است، درست نیست؛ زیرا در این صورت اهل لغت باید برای مشترکات قرینه بیاورند که نشان دهد معنای دوم مانند معنای اول، معنای حقیقی لفظ است، نه معنای مجازی.^۲

در پاسخ این شبهه گفته شده اهل لغت نیز سعی و کوشش بسیار در شناخت مدالیل و تراکیب الفاظ داشته و قواعد و معانی لغات را با سختی و زحمت بسیار با نظر و حدس خویش استخراج کرده‌اند. بنابراین قول اهل لغت مانند قول اهل علم و اهل خبره خواهد بود. افزون بر این، خبر برآمده از حس نیز مخبر را از شمار اهل خبره بیرون نخواهد برد؛ چنان‌که عطار اهل خبره است؛ هر چند خبر او از داروهای گیاهی، حسی باشد و چنان‌که آشنایی به طرق و

منازل یا مواقع عبادت در مسجد، مانند مسجد کوفه، حسی است و خبردهنده، اهل خبره شناخته می‌شود.

پاسخ دیگر آنکه منوط کردن حجیت عقلانیه استوار بر کاشفیت و طریقت به حدسیات، نارواست؛ چه اینکه عقلا بر اساس فطرت خویش، اولاً اخبار ثقات را در حدسیات، حجت دانسته‌اند و احتمال اشتباه با اصل عدم خطا در حس بر طرف می‌شود و احتمال کذب نیز به وثاقت برداشته می‌شود.

مرحوم امام دو نقد بر دلیل خبره بودن اهل لغت وارد می‌کند: نقد نخست: لغویان، در تشخیص حقایق از مجازات خبره نیستند، ایشان تنها موارد استعمال را بیان می‌کنند و به این جهت ایشان خود را اهل خبره معرفی نمی‌کنند.

برخی در دفاع از خبره بودن لغوی می‌گویند: درست است که لغوی در تشخیص حقایق خبره نیست؛ اما در استعمال، که خبره است؛ بنابراین به کمک قول لغوی، استعمال اثبات می‌شود و به کمک اصل اصالة الحقیقه، معنای حقیقی کلمات را به دست می‌آوریم.

امام در پاسخ این دفاع به این جمله بسنده می‌کند که استعمال، اعم از حقیقت است؛^۱ در صورتی که مدافع دلیل، چنین ادعایی ندارد. او نیز استعمال را اعم می‌داند؛ اما معتقد است که به کمک اصل اصالة الحقیقه، معنای حقیقی کلمات را به استناد قول لغوی در می‌یابیم. به عبارت دیگر معنای حقیقی کلمات به دو مقدمه نیاز دارد: مقدمهٔ نخست دانستن معنای استعمالی کلمه است و مقدمهٔ دوم جاری کردن اصل اصالة الحقیقه.

نقد دوم: بر فرض خبره بودن لغوی، بنای عقلا در عمل به قول لغوی در

۱. محمود شاهرودی؛ دراسات فی علم الاصول؛ ج ۳، ص ۱۲۷. بهسودی؛ مصباح الاصول؛ ج ۲، ص ۱۲۲.

۲. بهسودی؛ مصباح الاصول؛ ج ۲، ص ۱۲۲.

۱. سیدروح الله خمینی؛ انوار الهدایه؛ ج ۱، ص ۲۴۸.

صورت رضایت شارع و عدم ردع ایشان نتیجه بخش است؛ در صورتی که از شارع دلیلی بر جواز رجوع جاهل به عالم نرسیده که ما به اطلاق آن در موارد شک استناد کنیم. جواز بهره گیری از بنای عقلا در صورتی است که اولاً محرز شود در مورد مشکوک بوده، ثانیاً متصل به زمان شارع بوده و ثالثاً ردعی از سوی شارع درباره آن وجود ندارد؛ مانند بنای عقلا بر عمل به خبر واحد، قاعده ید و اصالة الصحة که تمامی شروط را داراست.^۱

دلایل منکران حجیت قول لغوی

دلیل اول

تاریخ اهل لغت از دروغ، سهو، قیاس و کوتاهی اهل لغت در تتبع از معانی لغات آکنده است؛ تا آنجا که کتاب العین به عنوان برجسته ترین کتاب لغت از سوی بسیاری از اهل لغت دارای اشکالات بسیار معرفی شده است.

نقد و بررسی

دلیل یادشده حصول علم از قول لغوی را از میان می برد؛ اما حجیت قول لغوی را که به اجماع اثبات شده است، بر طرف نمی کند.^۲

دلیل دوم

شرط حجیت از باب طریقت، نداشتن علم اجمالی به کذب برخی مصادیق است؛ چه اینکه در صورت علم اجمالی به کذب، شماری از مصادیق، وقوع

تعارض، قطعی خواهد بود و حجیت از میان خواهد رفت، تعارض رخ می دهد و حجیت برجا نمی ماند؛ در صورتی که ما علم اجمالی داریم که در میان معانی متعددی که برای یک کلمه آمده است، برخی معانی مجازی اند، شماری مشترک معنوی و تعدادی دیگر، اصلاً معنا نیستند.

بررسی و سنجش

علم اجمالی یادشده، در دیگر طرق ظنی و حتی اخبار نیز وجود دارد؛ بنابراین اگر علم اجمالی آسیب رسان باشد، در مورد طرق ظنی دیگر نیز باید مضر باشد؛ در صورتی که بنای عقلا و سیره با وجود علم اجمالی، بر حجیت طرق ظنی دلالت دارد.

دلیل سوم

اهل لغت جداسازی معانی حقیقی از معانی مجازی را دنبال نکرده اند و در آثار ایشان، معانی مجازی در کنار معانی حقیقی الفاظ بیان شده است؛ بنابراین نمی توان به قول لغوی برای شناخت معانی کلمات اعتماد کرد.^۱ در تقریرات بحث آقا ضیا می خوانیم: مهم ترین اشکال حجیت قول لغوی، نبودن اهل لغت در مقام تعیین معنای موضوع له و تشخیص معنای حقیقی از غیر حقیقی است؛ چه اینکه ایشان در پی بیان معانی استعمالی کلمات هستند؛ بی آنکه جداسازی معنای حقیقی از معانی مجازی را دنبال کنند؛^۲ برای نمونه پدیدآورنده مجمع و قاموس، تنها موارد استعمال لفظ در آیات، روایات، خطبه ها و کلام اهل

۱. همان، ص ۸۵.

۲. محمدتقی بروجردی؛ نهایة الافکار؛ ج ۳، ص ۹۵.

۱. همان، ص ۲۵۰-۲۵۱.

۲. علی کاشف الغطاء؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۱، ص ۸۴.

فصاحت و بلاغت را دنبال می‌کنند و در مقام تعیین موضوع‌له و تشخیص موضوع‌له از غیر موضوع‌له نیستند.

ارزیابی

دلیل یادشده از چند جهت محل تأمل و تردید است:

- این دلیل تنها درباره برخی کتاب‌های لغت صادق است؛ نه در حقوق منابعی که بر جداسازی معانی حقیقی از مجازی تأکید دارند؛ برای نمونه نمی‌توان قول زمخشری در معانی لغات را به دلیل سوم، استنادناپذیر دانست؛ چه اینکه زمخشری در کتاب اساس اللغه خویش، جداسازی معانی مجازی از معانی حقیقی را به بهترین شکل انجام داده و به استناد سخن او می‌توان معانی کلمات را شناخت.

- بر فرض درستی دلیل، تنها استناد به قول لغوی برای درک معنا، ناصواب خواهد بود؛ اما قول صاحب‌نظران علم نحو، صرف، معانی و بیان که تنها معانی حقیقی را می‌آورند و از ذکر معانی مجازی اجتناب می‌کنند، درخور استناد خواهد بود.

- دلیل یادشده - بر فرض درستی - درباره اعلام شخصیه و اصطلاحات عرفیه، نتیجه‌بخش نیست؛ چه اینکه لغت‌شناسان تنها معانی حقیقی این کلمات را می‌آورند و از ذکر معانی مجازی خودداری می‌کنند.

- بحث حجیت قول لغوی در مواردی است که لغوی معانی حقیقی کلمات را ذکر کند؛ اما اگر لغوی در صدد بیان معانی حقیقی و مجازی کلمات است، در این صورت بحث حجیت و عدم حجیت قول لغوی، مطرح نمی‌شود چه اینکه در این‌گونه موارد، معانی حقیقی از معانی لغوی تشخیص داده نمی‌شود؛ هرچند در

این‌گونه موارد نیز می‌توان از نشانه‌های خاصی برای جداسازی معانی حقیقی و مجازی بهره گرفت؛ برای نمونه تصریح لغت‌نویس به اینکه معانی غیرحقیقی را بیان نمی‌کند، یکی از نشانه‌هاست. نشانه دوم تصریح لغت‌نویس است که معانی نخست، معانی حقیقی و معانی دیگر معانی مجازی است. شکل سوم آوردن معنا در قالب فعل مجهول است.^۱ وقتی لغوی با فعل مجهول، معنا را نقل می‌کند، مراد او معانی مجازی است و وقتی با فعل معلوم، معنا را بیان می‌دارد، معانی حقیقی کلمه را اراده کرده است؛^۲ چنان‌که به کمک قراین خارجی نیز می‌توان معانی حقیقی و مجازی را شناسایی کرد.

با وجود این، به تعبیر آقا ضیا، آیا با این فرض نیز وثوق به قول لغوی وجود دارد یا ندارد؟ اگر به قول لغوی وثوق رخ می‌دهد، در این صورت قول لغوی حجت است؛ چه اینکه وثوق و اطمینان حکم علم را دارد؛ اما اگر وثوق از قول لغوی به دست نمی‌آید، در این صورت قول لغوی حجت نخواهد بود و ذیل اصل حرمت عمل به ظن قرار خواهد داشت.^۳

دلیل چهارم

قول لغوی برآمده از دو مقدمه است که یک مقدمه، مشاهده استعمال لفظ برای معنا و به اصطلاح حسی است و مقدمه دوم، همان اجرای اصالة الحقیقه است. از این دو مقدمه، مقدمه نخست درست و مقدمه دوم نادرست است؛ چه

۱. مرحوم آخوند مقدم‌داشتن یک معنا را بر معانی کلمات یک متن را نشانه حقیقی بودن معنا نمی‌داند؛ چراکه این علامت با معانی مشترکات نقض می‌شود.

۲. علی کاشف‌الغطا؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۱، ص ۸۵-۸۶. ضیاء‌الدین؛ نه‌ایة الافکار؛ ج ۳، ص ۹۵-۹۶.

۳. ضیاء‌الدین؛ نه‌ایة الافکار؛ ج ۳، ص ۹۵-۹۶.

اینکه اصالةالحقیقه نشانه استعمال لفظ در معنا به صورت حقیقی نیست؛ بلکه تنها اثبات می‌کند مراد معنای حقیقی است.^۱

نقد و بررسی

منش اهل لغت، مشاهده موارد استعمال و جاری کردن اصالةالحقیقه است؛ با وجود این، سیره بر حجیت قول لغوی استوار شده است و عادت اهل لغت، رجوع به موارد استعمال و اجرای علامات حقیقت است و سیره نیز از پذیرش نظریه و استنتاجات ایشان حکایت دارد.

دلیل پنجم

آیاتی که از پیروی از ظن و غیرعلم باز می‌دارد، در برابر سیره و بنای عقلا در حجیت قول لغوی قرار می‌گیرد و آنها را از اعتبار می‌اندازد.

بررسی و سنجش

اگر استناد به آیات یادشده در مورد بحث صحیح باشد و سیره عالمان را در حجیت قول لغوی فاقد اعتبار نشان دهد، در این صورت استناد به آیات در بی‌اعتباری سیره در تمامی موارد صحیح خواهد بود و اگر استناد به سیره در تمامی موارد مخدوش شود، در این صورت حجیت ظواهر برآمده از سیره، محل تردید و تأمل قرار می‌گیرد و در این صورت آیات یادشده نیز که به سیره درخور استناد است، از اعتبار و حجیت خواهد افتاد و درخور استناد برای

۱. علی کاشف الغطاء؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۱ ص ۸۶.

بی‌اعتباری سیره در حجیت قول لغوی نخواهد بود.^۱

نتیجه

در تفسیر قرآن به قرآن، از برخی آیات در تفسیر شماری دیگر بهره برده می‌شود. بهره‌گیری از آیات قرآن در تفسیر آیات، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آیات در معنا ظهور داشته باشند؛ اما اگر آیات در معنا ظهور نداشته باشند، مفسر ناگزیر از یافتن راهی برای رسیدن به معناست که در غیر این صورت تفسیر متن به متن امکان‌پذیر نخواهد بود. یکی از راه‌های رسیدن به معنا، قول لغوی است. قول لغوی اعم از آنکه معنای استعمالی کلمات را بیان کند یا معنای حقیقی واژگان را منتقل نماید، از مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن خواهد بود؛ چه اینکه اگر قول لغوی حجت دیده نشود، آیات قرآن ظهور نخواهند داشت و اگر ظهور نداشته باشند، تفسیر متن به متن امکان‌پذیر نیست. وقتی می‌توانیم در تفسیر یک آیه از آیه دیگری سود بگیریم که هر دو آیه در معنا ظهور داشته باشند، که اگر یک آیه ظاهر در معنا نباشد، در این صورت امکان مقایسه آن آیه با آیات دیگر و در نتیجه تفسیر یک آیه به آیه دیگر امکان‌پذیر نیست. تفسیر متن به متن زمانی امکان‌پذیر است که هر دو یا چند آیه، در معنا ظهور داشته باشند و مفسر از یک یا چند آیه در تفسیر آیات بهره بگیرد و اگر ظهور نداشته باشد، این ظهور باید به کمک قول لغوی به دست آید و در این صورت، اگر به عدم حجیت قول لغوی حکم کنیم، امکان تفسیر قرآن به قرآن وجود نخواهد داشت.

۱. همان.

فصل هشتم

مؤلف‌محوری

یکی دیگر از مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن، مؤلف‌محوری است. طرفداران تفسیر قرآن به قرآن به‌ویژه آنان که تفسیر متن به متن را تنها روش درست تفسیری می‌شناسند، رسیدن به مراد را تنها از دریچهٔ متن می‌دانند و هرچند وجود راه‌های دیگر را برای رسیدن به مراد باور دارند؛ اما بهره‌گیری از آن راه‌ها را تفسیر قرآن به قرآن نمی‌شناسند. بر این اساس مؤلف‌محوری و به بیان دیگر، مراد خداوند یکی از مبانی اصلی تفسیر قرآن به قرآن خواهد بود و متن‌محوری، مفسر‌محوری و آمیزه‌ای از آنها ناسازگار با تفسیر قرآن به قرآن می‌نماید. افزون بر این در تفسیر قرآن، عنصر کشف، نقش اصلی را بر عهده دارد و تفسیر، کشف مراد خواننده می‌شود، نه ساخت مراد برای خدا.

بنابراین شایسته است بحث مؤلف‌محوری را در دو مرحله به بررسی و تحلیل بگیریم. در مرحلهٔ نخست، نظریهٔ مؤلف‌محوری و نظریات دیگر ناسازگار با مؤلف‌محوری را گزارش کنیم و در مرحلهٔ دوم مبنای بودن یا نبودن مؤلف‌محوری را به بحث و بررسی بگیریم.

مؤلف محوری در دانش تفسیر

در جهان اسلام تمامی مفسران قرآن مؤلف محورند و در جای جای آثار خویش از مراد خداوند سخن می گویند.

برخی از نشانه های مؤلف محوری در دانش تفسیر عبارت اند از:

الف) بیشتر قرآن پژوهان و مفسران در تعریف تفسیر، کلمه مراد را لحاظ می کنند و تفسیر را «کشف المراد» معرفی می نمایند.

ب) تفسیرگران قرآن کوشش بسیار در رسیدن به مراد خداوند دارند؛ برای نمونه تستری پس از توضیح آیه شریفه «إِنَّ الْمُتَّقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ»^۱ می نویسد: «فهدا هو المراد»^۲ شریف رضی نیز پس از توضیح آیه شریفه «وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ»^۳ می نویسد: «فهدا المعنى هو المراد»^۴ مرحوم طبرسی نیز در تفسیر آیات شریفه ذیل مراد خداوند را بیان می کند:

«سَنْقَرْتُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى»^۵ ما به زودی [آیات خود را به وسیله سروش غیبی] بر تو خواهیم خواند تا فراموش نکنی جز آنچه خدا خواهد که او آشکار است و آنچه را که نهان است، می داند».

«وَبَلُّ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^۶ دست های خودشان بسته باد و به [سزای] آنچه گفتند، از رحمت خدا دور شوند».

۱. نساء: ۱۴۲.

۲. تستری؛ تفسیر تستری؛ ج ۱، ص ۵۵.

۳. انشقاق: ۱۰.

۴. تستری؛ تفسیر تستری؛ ج ۱، ص ۵۵.

۵. الاعلی: ۷.

۶. مائده: ۶۴.

«وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا»^۱ و [چیزی] مردم را از ایمان آوردن باز نداشت، آن گاه که هدایت برایشان آمد؛ جز اینکه گفتند آیا خدا بشری را به سیمت رسول مبعوث کرده است؟»
«وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»^۲ و در سختی و زیان و به هنگام جنگ شکیبایان اند؛ آنان اند کسانی که راست گفته اند و آنان همان پرهیزگاران اند».

«رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ»^۳ بالا برنده درجات، خداوند عرش، به هر کس از بندگانش که خواهد، آن روح [فرشته] را به فرمان خویش می فرستد تا [مردم را] از روز ملاقات [با خدا] بترساند».

ج) ناسازگاری مفسران بیشتر در مورد مراد خداوند از آیات قرآن است؛ برای نمونه در مراد خداوند از آیات شریفه ذیل چندین نظریه وجود دارد:

«وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ سَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^۴ و کیست بیدادگرتر از آن کس که نگذارد در مساجد خدا، نام وی برده شود و در ویرانی آنها بکوشد؟ آنان حق ندارند جز ترسان و لرزان در آن [مسجد]ها در آیند. در این دنیا ایشان را خواری و در آخرت، عذابی بزرگ است».

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ

۱. اسراء: ۹۴.

۲. بقره: ۱۷۷.

۳. غافر: ۱۵.

۴. بقره: ۱۱۴.

بَيْنَكُمْ وَ اطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛^۱ [ای پیامبر!] از تو درباره غنایم جنگی می پرسند؛ بگو غنایم جنگی به خدا و فرستاده [او] اختصاص دارد؛ پس از خدا پروا دارید و با یکدیگر سازش نمایید و اگر ایمان دارید، از خدا و پیامبرش اطاعت کنید».

«ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ»^۲ این همان [پاداشی] است که خدا بندگان خود را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، [بدان] مرده داده است. بگو به ازای آن [رسالت] پاداشی از شما خواستار نیستم؛ مگر دوستی درباره خویشاوندان و هرکس نیکی به جای آورد [و طاعتی اندوزد]، برای او در ثواب آن خواهیم افزود. قطعاً خدا آمرزنده و قدرشناس است».

د) اصطلاح شناسی آیات قرآن بر اساس مراد خداوند صورت می گیرد؛ برای نمونه تعریف محکم و متشابه بر پایه مراد خداوند صورت می گیرد؛ محکم آیه ای خوانده می شود که دلالتش بر مراد خداوند آشکار است و متشابه آیه ای دیده می شود که بر مراد خداوند دلالت ندارد. چنان که برخی مجمل را لفظی می شناسند که دلالتش بر مراد روشن نباشد.

افزون بر این در مواردی که واژه ای دو معنا در خود جای داده باشد که یک معنا راجح و معنای دیگر مرجوح شناخته شود، در این صورت انتخاب معنای مرجوح، تنها در صورتی درست است که مراد خداوند ملاک قرار گرفته و دلیل عقلی بر مراد نبودن معنای راجح وجود داشته باشد.

۱. انفال: ۱.

۲. شوری: ۲۳.

ها) بسیاری از دانش های قرآنی استوار بر مراد خداوند شده است؛ برای نمونه زرکشی وجوه مخاطبان قرآن را با توجه به مراد خداوند به چهار گروه تقسیم کرده است:

– خطاب عام و مراد عام؛

– خطاب خاص و مراد خاص؛

– خطاب خاص و مراد عام؛

– خطاب عام و مراد خاص.

و) سخنان برخی صحابه نیز از مؤلف محوری ایشان حکایت دارد؛ برای نمونه دسته بندی ابن عباس از آیات قرآن بر اساس مراد خداوند صورت گرفته است. ابن عباس آیات قرآن را به چهار گروه تقسیم می کند که یک دسته آیاتی است که هیچ کس جز خداوند توان فهم آنها را ندارد؛ مانند آیاتی که ناظر به امور غیبی است؛ چون علم به زمان رستاخیز، نزول باران، جنسیت جنین در رحم، حقیقت روح و حروف مقطعه.

تفسیرگران قرآن از آن جهت که تفسیر را کشف مراد می دانند، با انتخاب روش های گوناگون در پی کشف مراد خداوند هستند و هیچ گاه مدعی مفسر محوری یا متن محوری نیستند. البته برخی مفسران شماری دیگر را مفسر محور یا متن محور می خوانند؛ اما اولاً این نسبت طرفینی است؛ به این معنا که دیگران نیز آنها را مفسر محور و متن محور می دانند و ثانیاً در مقام نظر هیچ یک از مفسران مدعی متن محوری یا مفسر محوری خود نیست؛ برای نمونه وقتی سیوطی، زرکانی و ذهبی مفسران معتزلی مذهب را مفسر محور معرفی می نمایند و ایشان را نکوهش می کنند، تفسیرگران معتزله نیز از مفسر محوری مخالفان خویش سخن می گویند و خویشتن را مؤلف محور و طرفدار سرسخت مؤلف محوری معرفی می کنند.



بازسازی که فقط در صورت وجود پلی میان گذشته و حال، میان متن و مفسر تحقق می‌یابد، آن‌گاه که پل از رابطه‌ای میان دو شخص، یعنی نویسنده و خواننده تشکیل می‌شود، فرایندی روان‌شناختی است.»

شلایر مآخر بازسازی معنای اولیه متن را دنبال می‌کند. این بازسازی از آن جهت اهمیت دارد که جداسازی معنای متن از بستر و زمینه شکل‌گیری نخستین آن امکان‌پذیر نیست. متن تاریخی و هنری با جداشدن از بستر پیدایش خویش بخشی از معنای خود را از دست خواهد داد. بنابراین برای فهم یک متن باید دنیای ذهنی پدیدآورنده متن را بازسازی کرد. در این راستا در هرمنوتیک شلایر مآخر دو نوع تفسیر مشاهده می‌شود و شلایر مآخر با مسئله رابطه میان دو نوع تفسیر کلنجار می‌رفت:

الف) تفسیر دستوری؛

ب) تفسیر فنی.

تفسیر نخست، متوجه مشخصات گفتاری است که مشترک یک فرهنگ است و تفسیر روان‌شناختی به فردیت و نبوغ نهفته در پیام یک مؤلف التفات دارد. اگر این دو تفسیر به یکسان معتبر باشند، ما نمی‌توانیم هر دو را به کار ببریم؛ چه اینکه چنان‌که شلایر می‌گوید، توجه به زبان مشترک، یعنی فراموش کردن نویسنده و فهمیدن یک فرد، یعنی فراموش کردن زبان او، زبانی که از جلوی چشمان ما می‌گریزد. ما یا عنصر مشترک را درک می‌کنیم یا عنصر ویژه را. تفسیر دستوری، تفسیر عینی نیز خوانده می‌شود؛ زیرا با مشخصات زبانی متمایز نویسنده سرو کار دارد؛ چنان‌که این تفسیر از آن جهت که نماینگر محدودیت فهم است و ارزش انتقادی آن فقط بر اشتباهات و خطاهای مربوط به معنای لغات استوار است، تفسیر منفی نیز شناخته می‌شود. تفسیر دوم به جهت کیفیت ذاتی، «صناعت فنی» خوانده می‌شود؛ چنان‌که از آن جهت که به کنه عمل اندیشیدن که موجد گفتار است، می‌رسد، «مثبت» نامیده می‌شود. در هرمنوتیک شلایر مآخر، هدف واقعی هرمنوتیک با تفسیر فنی حاصل می‌شود؛ زیرا مسئله صرف نظر از زبان، رسیدن به ذهنیت نویسنده است.

تفسیر روان‌شناختی (فنی) در آغاز ارزشی برابر با تفسیر دستوری داشت؛ اما بعدها به جهت خصلت کشف و شهودی تفسیر، تفسیر روان‌شناختی، اهمیت بیشتری یافت. اما تفسیر روان‌شناختی نیز مستلزم عناصر انتقادی در جریان مقایسه است. فردیت هرکس صرفاً می‌تواند از طریق مقایسه و کشف اختلافها درک شود. ما هرگز نمی‌توانیم به صورت مستقیم فردی را بفهمیم؛ بلکه فهم فقط در سایه کشف تفاوت او با دیگران و با خود ما حاصل می‌شود. بنابراین دشواری در انتخاب میان هرمنوتیک دستوری و فنی با افزودن یک جفت جدید (شهودی و قیاسی) به جفت قدیمی (دستوری و فنی) عمیق‌تر می‌شود. و نوشته‌های شلایر مآخر گواهی بر آشفتگی عمیق او در این انتخاب است: «روان‌شناختی‌سازی به تعریف صحیح، مشیر به کوششی است برای رفتن به پس گفته تا نیات و اعمال ذهنی مؤلف آن معلوم شود».

هولاب نیز پس از آنکه هرمنوتیک شلایر را متشکل از هرمنوتیک دستوری و روان‌شناختی می‌خواند، می‌نویسد: «برای همین در اینجا با دور تأویلی روبرو هستیم که متضمن جزء وکل است و شلایر مآخر برای توضیح اینکه چگونه می‌توان به صورت مفیدی وارد این دور شد، مفهوم



افزون بر این تعریف تفسیر به کشف مدلول آیات از سوی برخی مفسران^۱ به معنای متن‌محوری ایشان نیست؛ چه اینکه سخن‌گفتن همین گروه از مفسران از مراد خداوند در آیات قرآن، نشانه آن است که ایشان تفسیر را اعم از مدلول تصویری و تصدیقی نمی‌شناسند؛ بلکه تفسیر را مراد خداوند که همان مدلول تصدیقی است، می‌بینند.

مؤلف‌محوری در هرمنوتیک

در هرمنوتیک – بر خلاف دانش تفسیر – مؤلف‌محوری تنها هدف شناخته نمی‌شود؛ بلکه مجموعه‌ای از نظریات در هدف هرمنوتیک وجود دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) مؤلف محوران؛

ب) مخاطب محوران؛

ج) متن محوران.

الف) مؤلف‌محوران

مؤلف‌محوری پیشینه‌ای بس بلند دارد. از گذشته تا کنون مفسران و هرمنوتیست‌های بسیاری هدف هرمنوتیک و تفسیر را کشف و دریافت مراد صاحب متن می‌دانند و در جای‌جای تفاسیر خویش، مراد پدیدآورنده متن را به بحث و بررسی می‌گیرند؛ برای نمونه شلایر مآخر،^۲

۱. برای نمونه مرحوم طبرسی در تعریف تفسیر می‌نویسد: «التفسیر هو الكشف عما يدل عليه الكلام» (فضل بن حسن طبرسی؛ جوامع الجامع؛ ج ۲، ص ۶۵۱).

۲. در هرمنوتیک شلایر مآخر «فهم، نوعی فرایند بازسازی روان‌شناختی است. موضوع فهم معنای اولیه متنی است که از گذشته به ما رسیده است؛ گذشته‌ای که دستیابی بی‌واسطه بدان دیگر ممکن نیست.



ویلم دیلتای^۱ و اریک هرش^۲ از شخصیت‌های برجسته مؤلف‌محوری هستند.

«اخیراً ا.د. هرش علاقه و تمایل خود به مفهوم دیلتای از «تجربه همدلانه نفس» را ابراز کرده و اصل بازسازی روان‌شناختی را دوباره مطرح ساخته است. توجه اصلی هیرش معطوف به طرح و تنظیم نظریه‌ای است که سخن‌گفتن از اعتبار و درستی را ممکن می‌سازد. به باور هرش، هم در هرمنوتیک فلسفی و هم در نقد عملی معاصر، گرایش به سمت نسبی‌گرایی وجود دارد و بنابراین برای جلوگیری از غلطیدن در این نسبی‌گرایی باید در جستجوی معیارهایی باشیم که درستی تقاسیر را تضمین کند». در نگاه او کاربرد چنین روش‌هایی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که موضوع اصلی تفسیر، قصد یا نیت مؤلف باشد. او در این باره می‌نویسد: «اگر به یاد آوریم که بازشناسی يك متن صرفاً برابر اثبات این امر است که منظور مؤلف احتمالاً همان معنایی است که ما به متن او نسبت می‌دهیم، آن‌گاه این حقیقت که این معیارها همگی نهایتاً به ساختمانی روان‌شناختی اشاره می‌کنند، شگفت‌آور نخواهد بود. وظیفه اصلی مفسر آن است که منطقی، نگرش‌ها، داده‌های فرهنگی و در يك کلام، جهان مؤلف را در خود باز تولید کند. اگرچه فرایند بازشناسی بسیار پیچیده و دشوار است؛ اما اصل غایی آن کاملاً ساده است: بازسازی تخیلی آن که سخن می‌گوید».

هرش استقلال «معناشناختی» را که مشترک میان هرمنوتیک‌های دیگر و نقد نوین آنگلو آمریکایی است و بسیاری از ناقدان ادبی و فیلسوفان معاصر با آن موافق‌اند، بر نمی‌تابد. هرش در برابرهای دیگر و گادامر بر این باور است که هرچند اهمیت يك اثر می‌تواند با گذشت زمان و در چارچوب قلمرو یا زمینه‌های گوناگون تفسیری تغییر کند؛ اما یگانه معنای بنیانی اثر دگرگون نمی‌شود. معنای متن که بر اساس این نظریه، همان معنای مورد نظر و مراد مؤلف است، به منزله چیزی نامتناقض با خود، معین و قابل باز تولید (چیزی که بیشتر اشتراکی است تا خصوصی) معرفی می‌شود. او بر این باور است که اگر قصد مؤلف، ملاک تفسیر قرار نگیرد، در این صورت هیچ ملاک دیگری برای سنجش يك تفسیر وجود ندارد: «اگر هویت يك معنا قابل تغییر باشد و به‌واقع نیز تغییر کند، آن‌گاه هیچ ملاک و معیاری وجود نخواهد داشت که بر اساس آن بتوانیم قضاوت کنیم که آیا با همان معنای واقعی در هیئتی مبدل روبرویم یا با نوعی معنای جعلی که صرفاً ظاهر معنای مورد نظر ما را دارد. هرگاه بپذیریم که مشخصات يك معنا قابل تغییر است، دیگر راهی برای یافتن سیندرلای حقیقی از میان انبوه مدعیان وجود نخواهد داشت. در اینجا دیگر کفش بلورین مطمئنی برای آزمودن افراد وجود ندارد؛ زیرا آن کفش قدیمی دیگر اندازه پای سیندرلای جدید نیست. برای مفسر، فقدان يك اصل هنجاری ثابت، معادل نامعین بودن معناست».

در مقاله «هرمنوتیک هرش و دانش تفسیر» به تفصیل در مورد تفاوت مراد مؤلف در دانش تفسیر و مؤلف‌محوری سخن گفته‌ام و تأکید داشته‌ام که آنچه هرش به عنوان قصد مؤلف می‌شناسد، بسیار متفاوت از نیت و مرادی است که در دانش تفسیر مطرح می‌شود: «هرش اخیراً سعی کرده است تا از نوعی قصدی‌گرایی (intentionalism) جدی به منزله بنیانی برای تصور خود از اعتبار در امر تفسیر دفاع کند. او در تلاش خود برای توضیح فلسفی مفهوم قصد به مفهوم مشهور قصدیت در پدیدارشناسی که پیش از این توسط ادموند هوسرل بسط یافته بود، متوسل شده

حدس را عنوان می‌کند. حدس به عنوان تمایلی اساسی برای مواجهه با غیریت در شرایطی ناآشنا، لحظه اول ضروری در فرایند فهمی است که اصولاً بی‌انتهاست».

کانت یکی از نخستین فیلسوفان دوران جدید است که به این نکته توجه کرد و در بحث از ایده افلاطونی در سنجش خرد ناب نوشت که چه‌بسا مخاطب بتواند نیت گوینده را بهتر از خود او درک کند: «این به هیچ روی غیر عادی نیست که خواه در گفتگوی معمولی - خواه در نوشته‌ها - از راه هم‌سنجش اندیشه‌هایی که مؤلف درباره برابر ایستای خود بیان می‌دارد، نگریده مؤلف را حتی بهتر از خود او بفهمد؛ چه ممکن است او مفهوم خود را به نحوی مکفی تعیین نکرده باشد و از آن‌گاه به ضد مقصود خاص خویش سخن گفته یا اندیشیده باشد».

پس از کانت، شلایر ماکر شناخت تأویل‌کننده از منظور نویسنده را بیش از شناختن مؤلف از مقصود خویش دانست.

۱. ویلم دیلتای

دیلتای نیز با تعریف فهم به نوعی فرایند بازسازی روان‌شناختی در شمار مؤلف‌محوران قرار می‌گیرد. او شناخت روان مؤلف و بازسازی آن را بسیار پراهمیت می‌بیند و بدین منظور ساخت پلی میان مخاطب متن و پدیدآورنده را پیشنهاد می‌دهد. به باور او این پل امکان بازسازی روان‌شناختی مؤلف را فراهم می‌کند و مفسر می‌تواند به کمک این پل به نیت‌ها و اندیشه‌های مؤلف دست یابد. خواننده متن باید خود را هم‌افق مؤلف قرار دهد تا توان آفرینش اثر را تجربه کند و با این تجربه به کشف نیت پدیدآورنده برسد. دیلتای فاصله بسیار زمانی، میان مؤلف و مخاطب را یک مشکل می‌بیند؛ اما معتقد است این فاصله را می‌توان به کمک انسانیت مشترک میان خواننده و مؤلف پر کرد و از این انسانیت مشترک به عنوان مبنایی برای توانایی شهودی و همدلی با مؤلف و دیگران بهره گرفت.

بنابراین دیلتای مانند شلایر ماکر، مؤلف‌محور است و وظیفه تأویل را نزدیک‌شدن هرچه بیشتر به تجربه نویسنده اولیه می‌داند.

دیلتای فهم پدیدآورنده را با فهم اشیا برابر نمی‌دانست؛ او معتقد بود در فهم اشیا، فهم به چیزی ناشناخته صورت می‌گیرد؛ اما در فهم مؤلف، فهم به کمک انسانیت مشترک میان مؤلف و مخاطب است. مخاطب ماهیت خود را می‌شناسد و به کمک این شناخت و با توجه به انسانیت مشترک میان خود و نویسنده، به فهم نویسنده و تجربه آفرینش او می‌رسد. پل ریکور در این باره می‌نویسد: «او معضله علوم انسانی را با استدلالی کانتی آغاز کرد. او گفت شناخت اشیا به چیزی ناشناخته یا همان «چیز در خود» (= شیء فی‌نفسه) می‌انجامد؛ اما در مورد زندگی نفسانی، اساساً «چیز در خودی» وجود ندارد. ماهیت شخص دیگر همان ماهیت من است. بنابراین شناخت يك زندگی نفسانی در مقایسه با شناخت طبیعت، بی‌تردید از امتیازی برخوردار است».

۲. اریک هرش

یکی دیگر از طرفداران جدی مؤلف‌محوری، اریک هرش است. کوزنز هوی در این باره می‌نویسد:

ب) مخاطب‌محوران

در برابر مؤلف‌محوران شمار فراوانی از هرمنوتیست‌ها مخاطب را معیار و ملاک هرمنوتیک قرار می‌دهند و مخاطب‌محوری را دنبال می‌کنند. ژاک دریدا^۱ و استنلی فیش^۲ از شناخته‌ترین طرفداران این نظریه هستند.

۱. دریدا پایه‌گذار ساخت‌شکنی به‌شدت نظریه وحدت معنا را نقد می‌کند و متن را حامل بی‌نهایت معنا می‌خواند. او معنا را مقدم بر دال نمی‌بیند و هیچ‌یک از معانی بسیار متن را بر معنای دیگر مقدم نمی‌دارد: «از نظر دریدا، معنا مبدئی ثابت و مقدم بر دال یا هدفی از فراسوی آن نیست؛ بلکه به دالی ذاتاً ناپایدار و بی‌ثبات وابسته است».

خاستگاه نظریه دریدا اعتقاد او به تفاوت گفتار و نوشتار است: «میان گفتار و نوشتار تفاوت می‌بیند. او معتقد است که نوشتار ریشه‌ای متمایز از گفتار دارد و تاکنون این شالوده به دلیل وجه افراطی ما به گفتار، آوا و منطق کلامی آن بد فهمیده شده است».

۲. یکی دیگر از طرفداران جدی مؤلف‌محوری، استنلی فیش است. او «ناسازگار با دیگران» معنای متن را در تأویل فهمنده می‌جوید: «متن هیچ معنای از پیش تعیین‌شده‌ای ندارد؛ بلکه معنای آن یک‌سره محصول نحوه تأویل ماست. هر نوع همسانی میان تأویل‌های ما صرفاً به دلیل داشتن راهبردهای تأویلی مشترک است».

افزون بر هرمنوتیست‌ها، برخی از نظریه‌های نقد معاصر نیز مخاطب‌محوری پیشه کرده‌اند و تنها نوع خوانش معتبر متن را بدخوانی آن می‌شناسند: «تودورف با شیطنت گفته است یک متن صرفاً گردشگاهی است که مؤلف، واژه‌ها را و مخاطبان، معناها را با خود به آنجا می‌آورد».

نظریه مؤلف‌محوری از سوی بسیاری ناروا خوانده شده و اشکالات بسیاری بر آن مطرح شده است: امبرتو اکو در نقد این نظریه می‌گوید: اگر این سخن نیز درست باشد، باز هم خواننده نمی‌تواند در برابر این شواهد مادی نامطلوب سکوت کند یا با سر و صدا آنها را نادیده بگیرد. اکو به آن جنایتکار معروف لندن مثال می‌زند که اگر او بگوید هر آنچه کرده، بر اساس تأویل او از انجیل لوقا است، هیچ‌کس حرف او را نمی‌پذیرد و حتی خود شالوده‌شکنان که مخاطب‌محور هستند، آن فرد را بیمار روانی می‌خوانند. اکو بر این باور است که نظریه خواننده‌محور: «کاملاً شکل متن را به هم می‌ریزد تا آن را با مقصود و منظور خود همخوان کند».

همو در جایی دیگر به آن سبد انجیر مثال می‌زند که یک برده برای دیگری برد و در آن پیام از مقدر انجیرها خبر داده بود و... سپس می‌گوید در نهایت اگر نه نویسنده آن پیام مشخص باشد و نه آورنده آن پیام، به اینکه مثلاً پیام بدون برده و بدون سبد انجیر و بدون اینکه نویسنده پیام را بشناسیم، در داخل یک شیشه به دست یک نفر برسد، پیام «می‌گوید که روزی - روزگاری سبیدی پر از انجیر وجود داشته است و هیچ نظریه خواننده‌محوری نمی‌تواند منکر چنین الزامی شود». از آن سو هر چند پیام، معانی متعددی را بر می‌تابد؛ اما برخی معانی احمقانه به نظر می‌رسد و نمی‌توان گفت آن پیام هر معنایی را بر می‌تابد.

است. قصدی‌گرایی جدید هرش در حله نخست، تفسیر عملی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ زیرا بار دیگر توسل به عقاید و نگرش‌های خودمؤلف درباره آثارش را توجیه می‌کند».

در نظر هرش قصد بیشتر یک اصطلاح زبان‌شناختی یا معنایی لفظی و اساساً همگانی است تا اصطلاحی مربوط به روان‌شناسی یا معنایی خصوصی در ذهن مؤلف. تصور او از قصد و نیت به آنچه پدیدارشناسان «قصدیت» می‌نامند، نزدیک‌تر است. قصدیت فرایندی در آگاهی است که بر اساس آن کنش‌های قصدی متفاوت (در زمان‌های متفاوت)، موضوع قصدی واحدی را قصد می‌کنند. هرش مثال عمل ادراک را پیش می‌کشد و به مقایسه آن می‌پردازد. اگرچه هر مدرکی فقط می‌تواند هر موضوع - مثلاً یک درخت - را از زاویه خاصی بنگرد و اگرچه افراد گوناگون جنبه‌های متفاوتی از آن موضوع را می‌بینند؛ اما موضوع یا مدرک فقط یک است. به علاوه موضع ادراک در کنش‌های ادراکی متفاوت - چه در اوقات متفاوت و چه همزمان در ادراک افراد متفاوت - یکسان و واحد است.

هرش امیدوار است با توسل به تحلیل پدیدارشناسانه از قصدیت، هم از دام روان‌شناسی‌گری نجات یابد و هم از نسبی‌گرایی نهفته در تاریخی‌گری افراطی بپرهیزد. او می‌خواهد نشان دهد متن یک معنا دارد و این معنا علی‌رغم گذشت زمان یا روش‌های متفاوت ادراک تفسیری، یکسان باقی می‌ماند».

هرش بر این باور است که اگر قصد مؤلف در کار نباشد، مفسر نمی‌تواند معانی ممکن را به معنایی محتمل تقلیل دهد و برای این منظور او یک مثال نیز می‌آورد. هرش بر این باور است که: «معنا را هرگز نمی‌توان فقط و فقط از متن استنتاج کرد؛ معنایی که خود حاصل آگاهی قصدی مؤلف است که در همه کلمات رسوخ کرده و بدانها جان می‌بخشد. به گفته او متن دارای معناست؛ دقیقاً بدین سبب که معنا چیزی است که از آگاهی نشئت می‌گیرد». هیرش مدعی می‌شود: «نیت مؤلف باید معیاری باشد که به وسیله آن اعتبار یا صحت هر تأویل (توضیح معنای لفظی عبارتی) سنجیده شود. او سپس مدلل می‌سازد که این نیت موجودی معین است که درباره آن می‌توان شواهد عینی جمع آورد و لذا وقتی که شواهد در دست باشد، می‌توان به تعیین معنای آن پرداخت و این معنا نیز به‌طورکلی معتبر شناخته خواهد شد».

هرش معتقد است معنای لفظی عبارتی به‌طوری‌که با تحلیل لغوی دقیق تعیین می‌شود (هم از تحلیل اثر و هم از تحلیل شواهد خارجی که حاکی از نیت‌های مؤلف آن است) و معناداشنی که همین اثر امروز می‌تواند دارا باشد، دو چیز بسیار متفاوت است و اشتباه‌گادامر و بولتمان این است که این دو را با هم خلط کرده‌اند.

به باور هرش، وظیفه هرمنوتیک روشن‌کردن معنای لفظی است؛ نه معنایی که این متن می‌تواند برای امروز ما داشته باشد. معنای متن برای امروز ما در حوزه نقد ادبی روشن می‌شود، نه در هرمنوتیک. در نگاه او اگر معنای لفظی درخور تغییر و دگرگونی باشد، در این صورت هیچ معیار ثابتی برای قضاوت درباره درستی یا نادرستی یک تأویل وجود نخواهد داشت.

هرش هرمنوتیک را این‌گونه تعریف می‌کند: «کوششی لغوی به معنای شایسته و متداول قدیم [است] برای دریافتن آنچه مؤلف مقصود داشته است».

ج) متن‌محوران

در برابر دو گروه یادشده، برخی از نادرستی مؤلف‌محوری و مفسر‌محوری سخن می‌گویند و در فهم متن، نیت متن را می‌جویند: «برخی از نویسندگان فرانسوی در سال‌های اخیر از جمله موریس بلانشو و رولان باروت این نظر را مطرح کرده‌اند که مؤلف یا همان "من" سعی ندارد - حضور خود را تحقق بخشد؛ بلکه برعکس اساساً غایب است. نوشتن نماینگر مرگ "من" است؛ شاهد این مدعا گرایش رایجی است که به آثار و متون چنان برخورد می‌کند که انگار نویسندگان آنها مرده‌اند؛ حتی اگر واقعاً زنده باشند».

یکی دیگر از طرفداران این نظریه، امبرتو اکو^۱ است.

د) تلفیق‌گرایان

سرچشمه انکار نیت مؤلف به برخی بحث‌های سده نوزدهم در زمینه‌ی زیبایی‌شناسی می‌رسد، اما شکل دقیق و آگاهانه‌ی آن، نخست در نوشته‌های فرمالیست‌های روسی (ویکتور شکلوفسکی، روم یاکوبسن و...) و آثار نویسندگان نقد نو که در قلمرو فرهنگ انگلوساکسون، می‌نوشتند (کلینت بروکس، و.د. وایمست...) و نیز آثاری از نقادانی چون تی. اسی الیوت و پل والری نهفته است. در قلمرو هرمنوتیک این بحث پیشینه و زمینه‌ای فلسفی نیز در نوشته‌ها مارتین هیدگر دارد زیرا او بود که با کنار گذاشتن سوژه راه را بر انکار نقش نیت مؤلف در تعیین معنای نهایی، یک‌ه و قطعی متن گشود.^۱

→

سنجش اعتبار خود که مبتنی بر این است که هر چه خود می‌سازد، به عنوان نتیجه به کار می‌بندد، آن را می‌پروراند.

اکو شناخت نیت متن را به معنای شناخت یک راهبرد نشانه‌شناختی می‌بیند که این راهبرد در مواردی بر پایهٔ رایج و مرسوم، سبکی قابل شناخت است.

اکو بر این باور است که متن می‌تواند خواننده نمونه‌ای را پیش‌بینی کند که مجاز است گمانه‌زنی‌های بی‌شمار کند.

او در جایی دیگر می‌نویسد: اثبات‌کردن این گمانه‌زنی دربارهٔ متن بر پایهٔ متن به عنوان یک کلیت منسجم درخور آزمایش است و این همان است که آگوستین پیش از این گفته بود که تأویل بخشی از متن، تنها در صورتی درخور پذیرش است که با دیگر بخش‌های متن همخوان باشد، در غیر این صورت باید رد شود. به این اعتبار، انسجام درونی متن سائقه‌های مهار نشدنی خواننده را مهار می‌کند.

اکو، دیالکتیک میان نیت متن و خواننده را عامل دوری از نیت مؤلف می‌داند. او تأویل به مثابه‌ی کشف راهبردی برای خلق خواننده‌ی نمونه را سبب بهبود بودن مفهوم نیت مؤلف واقعی، می‌داند. اما باید توجه داشت که کنار گذاشتن مؤلف از جریان تأویل، اندکی ناشایسته است چه این که در جریان ارتباط مواردی پیش می‌آید که پی بردن به نیت گوینده مسلماً مهم است و این چیزی است که همیشه در ارتباط هر روزه روی می‌دهد.

۱. بابک احمدی؛ آفرینش و آزادی؛ ص ۱۹.

۱. او در این باره می‌نویسد: من در بعضی از نوشته‌های اخیرم، خاطر نشان کرده‌ام که میان نیت مؤلف و نیت خواننده، امکان سومی وجود دارد که آن نیت متن است.

همو در جایی دیگر می‌گوید: در صورتی که وظیفهٔ دنبال‌کردن متن را داشته باشیم، این سؤال مطرح می‌شود که «آیا آنچه یافت می‌شود، همان است که در متن بر اساس انسجام متنی خود و نیز بر اساس یک نظام دلالت اصیل مفاهیم زیربنایی وجود دارد یا آنچه یافت می‌شود، همان چیزی است که خواننده بر اساس نظام اختیارات خود در متن می‌یابد؟»

اکو می‌گوید روشن است که من می‌گویم پیوند دیالکتیکی میان نیت متن و نیت خواننده را حفظ کنم؛ اما مهم آن است که بر فرض، معنای نیت خواننده را بدانیم، باز هم ارائهٔ تعریفی انتزاعی از مفهوم نیت متن بسیار دشوار است. نیت متن در سطح و رویهٔ متن دیده نمی‌شود؛ بنابراین سخن از نیت متن، تنها در صورتی است که آن را حاصل گمانه‌زنی خواننده بدانیم. متن ابزاری برای آفریدن خواننده نمونه است؛ اما خواننده‌ای که می‌تواند گمانه‌زنی‌های بی‌شمار بکند. از آنجاکه نیت متن اساساً این است که خواننده‌ی نمونه را بیافریند که قادر به گمانه‌زنی دربارهٔ متن باشد، ابتکار خواننده نمونه نیز مبتنی بر شناخت و تشخیص مؤلف نمونه است که دیگر همان مؤلف واقعی نیست و سرانجام بر نیت متن منطبق می‌شود. به این ترتیب متن از عاملی برای سنجش اعتبار تأویل فراتر می‌رود. متن چیزی است که تأویل در جریان کوشش دایره‌وارش برای ←

نیچه^۱، ریکور^۲، هایدگر^۱ و گادامر^۲ از برجسته‌ترین طرفداران تلفیق‌گرایی هستند.

۱. نیچه در شمار اندیشمندانی است که نیت مؤلف را برای فهم، کافی نمی‌بیند. او به شناخت افقی که متن در آن افق شکل گرفته است، بسیار تأکید دارد: «او به تأکید گفته بود که برای شناخت این اثر (ایلیاد هومر که نیچه در دانشگاه آن را بررسی می‌کرد) باید به افق زندگی یونانیان توجه کرد و فایده‌ای ندارد که بحث را به بررسی نیت‌های مؤلف اثر خلاصه کنیم... یونانیان آفریده‌های افق زندگی‌ای بودند که باید مورد بررسی قرار گیرد و تا این افق شناخته نشود، برای ما امکان ندارد که راهی به معناهای متون یونانی بگشاییم... شناخت افق زندگی یونانی دیگر به‌سادگی در حکم یک پیش‌فرض جهت اثبات صحت و اعتبار تأویل‌هایی که ارائه می‌کنیم، نیست؛ بل خود تبدیل به هدف پژوهش می‌شود. می‌بینیم که دایرهٔ هرمنوتیک بار دیگر ترسیم می‌شود. بدون ایلیاد هومر نمی‌توانیم افق زندگی یونانیان را بشناسیم؛ ولی از سوی دیگر بدون شناخت آن افق نیز نخواهیم توانست به رازهای ایلیاد پی ببریم... نیچهٔ جوان چند بار رسالت هرمنوتیک را بر بایی یک روش شناخت بدون توجه به مجموعهٔ عناصر فرهنگی و زندگی راستینی می‌خواند که این آثار بدان متکی هستند و بر این باور بود که هرکس فقط اثر را مطرح کند، بر گنجی و ناروشنی بحث خواهد افزود... نیچه نتیجه گرفت که برای فهم متن نه فقط باید از اثر، بل باید از دیدگاه‌ها و چشم‌انداز مؤلف اثر نیز فراتر رفت و به افق زندگی و فرهنگی‌ای دقت کرد که اثر فراوردهٔ آن است و به سهم خود یا آن را مستحکم کرده یا دگرگونی‌هایی در آن پدید آورده است».

بنابراین نیچه از جمله کسانی است که با باور ارتباط متن با نیت مؤلف مبارزه کرد. و بر این اساس هایدگر در مورد خود نیچه و آثارش همین نکته را پیش کشیده که باید هستی، جهان یا افق زندگی‌ای که بنیاد آثار نیچه هستند، به جای زندگی او بررسی شوند. نیچه از افق مؤلف و اینکه متن باید با توجه به افق مؤلف فهمیده شود، سخن نگفت و تنها از ضرورت شناخت افق زندگی دوران مؤلف سخن گفت؛ اما راه را گشود تا امروز بتوانیم ادعا کنیم که دیگر مسئله بر سر این نیست که اثر برای مخاطبان اصلی خود چه معنایی دارد؛ بلکه نکتهٔ اصلی این است که اثر اکنون برای ما چه معنایی دارد: «افق زندگی انسانی، زمینه‌ای است که بر آن تمامی شکل‌های دانایی آدمی، استوار شده است».

دیلتای نیز به زمینه‌های فرهنگی، فضای فکری و جهان‌بینی مربوط به عصر مؤلف توجه بسیار داشت.

۲. هرمنوتیست دیگری که از تلفیق‌گرایی به‌شدت حمایت می‌کرد، پل ریکور است. او در راستای انتقادی ساختن هرمنوتیک، چهار پیشنهاد ارائه می‌دهد. در پیشنهاد نخست می‌گوید: اولاً باید متن را مستقل از قصد و نیت مؤلف فهمید؛ ثانیاً باید متن را مستقل از شرایط اجتماعی و فرهنگی خویش به فهم درآورد؛ ثالثاً لزومی ندارد که به فهم و برداشت مخاطبان اولیهٔ متن متعهد باشیم؛



چه اینکه تعهد به فهم مخاطبان اولیه، معنای متن را محدود می‌کند و بازدارندهٔ بزرگی در مسیر قرائت‌های متفاوت از متن خواهد بود.

ریکور می‌نویسد: «مسیر متن گریختن از افق محدودی است که به دست مؤلف ایجاد شده است. اکنون آنچه متن می‌گوید، فراتر از آن چیزی است که مؤلف قصد گفتن آن را داشت. بسیاری از تفاسیر دربارهٔ معنای متن، روندی از تفسیر را آشکار می‌سازند که پیوند آن با اتکا بر روان‌شناسی مؤلف گسسته شده است».

«می‌توان دو دلیل اصلی بر بی‌اعتباری نیت مؤلف آورد: ... وجود چنین کسی – چنان که هایدگر نشان داده – یک فرض متافیزیکی است و نه یک واقعیت».

«به هر رو، راست این است که ما در بیشتر موارد نمی‌توانیم سندی را پیدا کنیم که خبری دقیق از خودآگاهی و نیت مؤلف بدهد. وقتی کار را محدود به شناخت نیت مؤلف کنیم...».

«هرمنوتیک امروزی، با ساختارگرایی ادبی در انتقاد به جزم نیت پدیدآورندهٔ اثر هم‌سخن است. حتی از آن فراتر می‌رود و دیدگاه خود را شامل هرگونه آفرینش فکری می‌کند. با انکار نیت پدیدآورنده، همچون سازندهٔ معنا، ملاک شناخت اثر جنبهٔ مطلق خود را از دست می‌دهد و معیاری نسبی و تاریخی می‌شود؛ به عبارت دیگر ملاک شناسایی برای هرکس، تأویلی می‌شود که خود او از متن ارائه می‌کند. البته راه برای مکالمه میان تأویل‌کنندگان گشوده است و آنان می‌کوشند با قایل شدن به ملاک‌هایی عینی‌تر که در نتیجهٔ گفتگو به دست می‌آید، به گونه‌ای تفاهم برسند و ادراکی مشترک را پایه‌ریزی کنند. اما جان کلام اینجاست که آنان نمی‌توانند این ملاک‌های به‌دست‌آمده و مشترک را معیارهای درست، قطعی و بی‌چون‌وچرا بشناسند. برعکس باید قبول کنند که تمام معیارهایی که خودشان آنها را وضع کرده‌اند، جنبهٔ موقتی، نسبی و تاریخی دارند. اینجا شناخت به معنای راه‌یابی نهایی به هستهٔ درونی و باطنی اثر نیست؛ برعکس معنایی محدود و نسبی می‌یابد. هر تأویل یکی از لحظه‌های شناخت و عنصری از افق دلالت‌های اثر است.

خلاصه آنکه ادراک و نقادی متن در حکم ارائهٔ تأویلی موقت از متن است؛ تأویلی که درستی و صحت آن یقینی نیست و معنایی نهایی، قطعی، جاودانه و ذات‌باور به دست نخواهد داد؛ بل معنایی محدود و به گونه‌ای نسبی صحیح عرضه می‌دارد که آمادهٔ نقدشدن است؛ یعنی هر تأویل همواره با تأویلی دیگر سنجیده می‌شود یا برعکس، موضعی به نسبت مستحکم‌تر از موقعیت قبلی خود می‌یابد. هیچ تأویلی نهایی، به‌طورکامل درست و متأخر از تجربه نیست؛ بلکه ذات تجربه است؛ چنان‌که جمع‌بندی نیز نیست؛ بلکه لحظه‌ای تلاش معناشناسانه و ناگسستی است.

این تأویل موقتی که فعلاً درست فرض شده تا در جریان بررسی نقادانه، مستحکم یا تضعیف شود، پیش از هر چیز در حکم مکالمه‌ای است با خود متن؛ گونه‌ای بده و بستان فکری میان





تأویل‌کننده و متن است. در جریان این مکالمه است که معناهای تازه آفریده می‌شوند. مفهوم آفرینش معناهای تازه همان است که راه هرمنوتیک امروزی را از مسیر ساختارگرایی جدا می‌کند».

او نیز به جریان معتدل وابسته است؛ ریکور میان گفتار و نوشتار تفاوت می‌بیند. او بر این باور است که در گفتار، صدای انسان، حرکات او و حالات چهره و بدن او در فهم بسیار تأثیرگذار است؛ اما این موضوع در نوشتار دیده نمی‌شود و نتایج انتقال پیام به صورت گفتاری و تبدیل آن به نوشتاری با استفاده از سنگ یا کاغذ و... تحولاتی به وجود آورد. در بخش «پیام و گوینده» دگرگونی‌هایی به وجود آمد. میان معنا و نیت مؤلف در سخن گفتاری ارتباط است: «در سخن گفتاری این توانایی ارجاع سخن به گوینده، خصلتی بی‌واسطه از خود نشان می‌دهد؛ زیرا گوینده خود به موقعیت گفتگو تعلق دارد. او به معنای دقیق و اصیل اصطلاح «جا - هستی» یا «دازاین» آنجا هست. در نتیجه نیت ذهنی گوینده و معنای سخن، هم‌پوشانی پیدا می‌کند؛ به نحوی که فهم منظور گوینده و فهم معنای سخن یک چیز می‌شود».

اما میان نیت مؤلف و معنا در نوشتار هم‌پوشانی دیده نمی‌شود: «در سخن مکتوب، اما دیگر نیت مؤلف و معنا یک نخواهند بود. این جدایی معنای زبانی متن و نیت ذهنی مؤلف، به مفهوم نوشته، دلالتی تعیین‌کننده می‌بخشد که از تثبیت صرف سخن شفاهی فراتر می‌رود. نوشته مترادف استقلال معنایی متن می‌شود که این خود نتیجه گسست نیت ذهنی مؤلف از معنای زبانی متن یا جدایی منظور مؤلف از معنای متن است. معنای کنونی متن از منظوری که مؤلف هنگام نوشتن آن داشته است، مهم‌تر می‌شود».

به باور ریکور، این مفهوم استقلال معنایی متن برای هرمنوتیک بسیار پراهمیت است و تفسیر با همین مفهوم شروع می‌شود: «به این معنا که کار خود را در محدوده مجموعه‌ای از معناها که از قید و بند روان‌شناسی مؤلف آزاد شده‌اند، شروع می‌کند؛ ولی این روان‌شناسی زدایی تأویل به این معنا نیست که مفهوم «معنای مورد نظر مؤلف» دیگر کاملاً اهمیت خود را از دست داده است».

ریکور از دو گروه گرفتار افراط و تفریط نام می‌برد:

- گروهی که نیت مؤلف را ملاک هرگونه تأویل معتبر می‌شناسند (سفسطه نیت‌مندی).

- گروهی که از متن بی‌مؤلف سخن می‌گویند (سفسطه متن مطلق).

ریکور گروه نخست را کم‌توجه به استقلال معنایی متن معرفی می‌کند و گروه دوم را بی‌توجه به اینکه متن سخنی است که کسی آن را بیان کرده است؛ یعنی کسی که با شخصی دیگر در مورد چیزی حرف زده است. ممکن نیست بتوانیم این ویژگی اصلی سخن را حذف کنیم؛ مگر آنکه متون را به اشیای طبیعی فرو بکاهیم؛ یعنی به چیزی که ساخته دست انسان نیست و به ریگ‌هایی می‌ماند که در سنزار یافت می‌شود. استقلال معنایی متن رابطه رویداد و معنا را پیچیده‌تر می‌کند و ←



از این نظر آن را به عنوان رابطه‌ای دیالکتیکی نشان می‌دهد. معنای مورد نظر مؤلف دقیقاً تا آنجا که مؤلف در دسترس نباشد تا بتوان از او چیزی پرسید، ساختی از متن است. هنگامی که متن دیگر پاسخگو نیست، آن‌گاه مؤلفی خواهد داشت و نه گوینده‌ای. معنای مورد نظر مؤلف قرینه دیالکتیکی معنای زبانی است و هر دو آنها باید به وسیله یکدیگر تفسیر شوند.

ریکور معتقد است جایگزین شدن نوشتار به جای گفتار در بخش «پیام و شنونده» نیز دگرگونی‌هایی ایجاد کرد. در این بخش در مرحله گفتار، مخاطب کاملاً مشخص است؛ اما وقتی پیام به صورت نوشتاری درآمد، از قید محدودیت موقعیت رودرو آزاد می‌شود و «متن بالقوه خطاب به هر کسی است که می‌تواند بخواند».

بنابراین از آن جهت که مستقل است، مخاطبان خود را می‌آفریند (که اگر متن به گوینده وابسته بود، چون گوینده مخاطب خاصی داشت، بنابراین باید مخاطب متن تنها همان فرد یا افرادی باشند که در گفتگو با گوینده شرکت داشته‌اند) و از سویی دیگر این پاسخ مخاطبان است که متن را مهم و درخور توجه می‌سازد.

امکان یا اقبال خوانش‌های متعدد و چندگانه [نیز] قرینه دیالکتیکی استقلال معنایی متن خواهد بود.

البته این سخن ریکور که متن نباید با نیت مؤلف به معنا درآید؛ چه اینکه مدنظر قراردادادن نیت مؤلف یا نظر داشت زمینه‌بهداری متن سبب محدود شدن متن می‌گردد، سخن خوبی است؛ اما وقتی ما به دنبال طرح باورهای یک نویسنده هستیم یا به سخن واعظی اگر در پی گزارش افکار ریکور باشیم، آیا می‌توان نیت را در فهم متن دخالت نداد؟

۱. هایدگر انسان را موجودی تاریخی شناخته، در نتیجه به تاریخی بودن فهم حکم می‌کند. به باور او تاریخ‌مندی انسان برای تک‌تک انسان‌ها هستی خاصی می‌سازد که آن هستی در زمان خاصی شکل گرفته و فهم انسانی را همیشه سازگار با دنیای تاریخی ما می‌کند. نتیجه تلیقیق، تاریخی بودن انسان و حلقه هرمنوتیکی، آن است که مفسر هر معنایی را که فهم می‌کند، از پیش باید با دنیای تاریخی او سازگاری داشته باشد. این دنیای ذهنی و تاریخی که پیش داده شده است، راه فرار مفسر را می‌بندد و هستی در جهان او را می‌سازد. بنابراین فهم مفسر همیشه تحت تأثیر دنیای ذهنی و تاریخی اوست و در این صورت، باز تولید مقصود مؤلف یا بازسازی فردیت مؤلف معنا ندارد.

۲. در نظرگاه گادامر «نوشتار وجود ذهنی مجرد زبان است؛ از این رو معنای یک نوشته اساساً می‌تواند بازشناخته و بازگویی شود». بر این اساس گادامر فهم یک نوشتار را به معنای سهیم شدن در معنای موجود می‌شناسد: «فهمیدن یک نوشته به معنای بازگویی چیزی بازمانده از گذشته نیست؛ بل به معنای سهیم شدن در معنای موجود است» و به صورت کلی به مؤلف متن ←



بی توجه است: «به طور کلی معنای کلی متن فراتر از آن چیزی است که مؤلف آن در ابتدا قصد کرده است. رسالت فهم به طور خاص مربوط به معنای خود متن است» و در نتیجه بازسازی ذهنیت مؤلف را بر نمی تابد: «مطمئناً فهم به "فهم به طور تاریخی" یعنی بازسازی طریقی که به پیدایش متن منتهی گشته، مربوط نیست؛ بلکه مفسر در پی فهم معنای خود متن است».

به باور گادامر، مؤلف محوری در گفتار پسندیده است؛ اما در نوشتار مطلوب نیست، چه اینکه: یکی از تفاوت‌های اساسی گفتار و نوشتار در این نکته نهفته است که گفتار بی توجه به صاحب گفتار به فهم نمی آید؛ اما نوشتار هیچ ارتباطی با صاحب نوشتار ندارد: «دقیقاً از این رو که کلام مکتوب معنای گفته را یکسر از گوینده آن جدا می کند، خواننده را در جریان فهم متن در جایگاه داور ادعای صدقش می نشاند». بر این اساس گادامر که راه میانه را برگزیده و از مؤلف محوری و مفسر محوری تبری می جوید، در بحث نوشتار و گفتار می نویسد: «افق معنایی فهم نمی تواند به اعتبار نیت نویسنده یا به واسطه افق مخاطب که متن برای او نوشته شد، محدود شود».

گادامر قاعده لزوم بی توجهی به غیرنیت مؤلف و خواننده اولیه متن در هرمنوتیک شلایر ماخر و همفکران او را در نگاه نخست معقول می خواند؛ اما بر این باور است که: «این قاعده فقط در موارد حاد کاربرد دارد؛ زیرا قرار نیست که متون همچون وصف زنده ذهنیت نویسنده شان فهمیده شوند. پس این قاعده حدود مرزهای معنای متن را مشخص نمی کند. با این همه فقط محدود کردن معنای متن به افکار واقعی مؤلف نیست که سؤال برانگیز است؛ حتی اگر بخواهیم معنای متن را به نحوی عینی و با در نظر گرفتن آن همچون پیامی برای مخاطبان هم عصرش و در ارتباط با خوانندگان اصلی اش تعیین کنیم - چنان که روال اصلی کار شلایر ماخر نیز همین بود - باز نمی توان از تعیین حدود تصادفی فراتر رفت. مفهوم مخاطب، هم عصر متن، تنها اعتبار انتقادی محدودی دارد؛ زیرا روشن نیست مفهوم هم عصری چیست. شنوندگان پرریوز و نیز شنوندگان پس فردا همواره در شمار معاصران خواننده می شوند. چگونه خطی ترسیم کنیم که خواننده ای را از اینکه گیرنده پیام باشد، کنار گذارد؟ هم عصرها چه کسانی هستند؟ و ادعای متن در مورد حقیقت، رودروی این آمیزه متنوع گذشته و آینده چه خواهد بود؟ مفهوم خواننده اصیل سرشار از آرمان گرایی های ناآزموده است.

افزون بر این، برداشت ما از ماهیت سنت ادبی در حکم اعتراضی بنیادین به مشروعیت بخشی هرمنوتیکی به مفهوم خواننده اصلی است. ما دیدیم که ادبیات با خواست انتقال تعریف می شود؛ ولی آن کسی که نسخه برداری می کند و نسخه ها را به دیگران انتقال می دهد، این کار را برای هم عصران خود می کند. این است که ارجاع به خواننده اصلی - همچون ارجاع به نیت مؤلف - فقط ملاکی تاریخی - هرمنوتیکی، ملاکی خشک به دست می دهد که نمی تواند واقعاً افق معنایی متن را محدود کند. آنچه در نوشتار تثبیت شده است، از وابستگی به خاستگاه اش و مؤلفش ←



می رهد و برای ورود به مناسباتی جدید آزاد می شود. مفاهیم تجویزی چون معنای مورد نظر مؤلف یا فهم خواننده اصلی، در واقع تنها بر فضایی تهی دلالت می کنند که گاه به گاه با فهم پر می شود.

گادامر معتقد است فهم گذشته به زمان حال بستگی دارد؛ یعنی هنوز از لحاظ تاریخی، امری مشروط است؛ بنابراین تفسیر ضرورتاً ناکامل است؛ زیرا هنوز باید به پرسش های درباره وضعیت خویشتن و چگونگی تأثیر آن بر تحلیل ما از گذشته پاسخ دهد. افزون بر این تفسیر - به جهت وابستگی به زمینه و شرایط تاریخی خاص خود و به علایق و انگیزه های معین - موقتی است. زمینه و شرایط و همچنین علایق در فرایند تفسیر، دگرگونی پذیرفته و در معرض اصلاح و تعدیل قرار خواهند گرفت و این آگاهی دوچندان، همان چیزی است که گادامر آن را آگاهی هرمنوتیکی - تاریخی می خواند.

نتیجه دیگر تاریخمندی فهم آن است که «وظیفه علم هرمنوتیک اساساً فهمیدن متن است و نه مؤلف. هم مفهوم فاصله زمانی و هم تأکید بر معنا در فهم تاریخی مبین چنین وظیفه ای است. متن به این دلیل فهمیده نمی شود که متضمن نسبتی میان اشخاص است؛ بلکه به دلیل مشارکت در موضوعی فهمیده می شود که متن منتقل می کند».

شناخت بستر شکل گیری متن که پیشینیان شلایر ماخر بر آن بسیار تأکید داشتند و آن را بسیار پراهمتی می شناختند، با بی مهری گادامر روبرو شد. گادامر - ناسازگار با طرفداران این نظریه - فهم معنای اثر را منوط به پرسش های ما از متن می خواند.

گادامر به شدت مخالف با نظریه مؤلف محوری است؛ چه اینکه او «در اشاره به تفهم، آن را يك واقعه هم سخنانه متمثل می نماید که چنین تفاهم و ارتباطی تنها به صورت وساطت گذشته و حال یا آمیزش افق متن و تأویل کننده به وقوع می پیوندد. دیگر يك اثر هنری نمی تواند با مرتبط شدن به پدیدآورنده اش کامل گردد؛ بلکه باید به اعتبار وجود خاص خود ملاحظه گردد که ممکن است مشتمل بر بینش هایی باشد که شاید مؤلف از آن آگاهی نداشته باشد».

«سنت روان شناختی نظریه تأویل شلایر ماخر و دیلتای وظیفه تأویل را در هرچه نزدیک تر شدن به تجربه نویسنده اصل و اولیه می دانست. در مقابل، گادامر و به تبعیت او هابرماس استدلال می کنند که معنای يك متن همواره از حد معنای مورد نظر نویسنده فراتر و فزون تر است. به باور گادامر و هابرماس، معنا چیزی نیست که بتوان آن را از طریق همدلی یا به شیوه تاریخ نگرانه و بازسازی شرایط و اوضاع اولیه (پیدایش متن) بازسازی کرد؛ برعکس معنا به عنوان رسوباتی از مدرکات است که همواره در طی سنت پیدا شده و تغییر می یابد. هابرماس به منظور توصیف این اصل به احکام و قضایای تاریخ اشاره می کند. توضیحات تاریخی در زمانی که عرضه می شوند، ممکن است وصف معتبر و درستی از حوادث باشند؛ اما چون آنها خود در متن جریان و تحول ←

اصول فقه و... مجموعه این پیش‌فرض‌ها و شرایط می‌تواند سنگ بنای آن چیزی باشد که در هرمنوتیک شلایر ماخر «دستوری» نام گرفته است.

بر اساس این پیش‌فرض‌ها و شرایط، مخاطب متن، ملزم به نظر داشت صاحب متن نیست. او می‌تواند تنها از طریق واژگان و آیات قرآن با صاحب متن ارتباط برقرار کند و لزومی ندارد در ایجاد این ارتباط از زبان مشترک میان خود و پدیدآورنده متن پا را فراتر نهد و به صاحب متن نظر کند.

این نوع از تفسیر، در طول تاریخ تفسیر از سوی برخی فرقه‌ها و گرایش‌ها استقبال شده است. آنها بدون توجه به اینکه پدیدآورنده قرآن خداوند است و در تفسیر آیات باید این موضوع را در نظر داشت، به تفسیر آیات قرآن نشسته‌اند.

این روش تفسیر که می‌توان بر آن «هرمنوتیک دستوری» نام نهاد، پیروان اندکی داشته است؛ اما از سوی بسیاری از قرآن‌پژوهان و مفسران مردود است و نمی‌توان آن را تنها معیار تفسیر بایسته آیات قرآن معرفی کرد و از دانش‌آموزان تفسیر، پیروی از این روش را خواستار شد. هرچند زبان محوری برخی مفسران قرآن از جهت کانونی مانند هرمنوتیک دستوری است؛ اما از جهت گستردگی، هرمنوتیک دستوری در رتبه بالاتر قرار دارد؛ در هرمنوتیک دستوری، زبان‌شناسی و معناشناسی کاملاً مورد توجه مفسر قرار دارد؛ اما در دانش تفسیر، زبان‌شناسی و معناشناسی هنوز جایگاه خود را نیافته است و به عنوان دانش‌های مورد نیاز مفسر معرفی نمی‌شود.

هرمنوتیک فنی نیز در دانش تفسیر درخور ردیابی است؛ هرچند آنچه مفسران در فرایند تفسیر به کار می‌گیرند، کاملاً منطبق با نظریات شلایر ماخر در هرمنوتیک فنی نیست.

بنابراین تفسیرگران قرآن در یک نگاه مقایسه‌ای با هرمنوتیک‌ها بیشتر مانند هرمنوتیک‌های رمانتیک مؤلف‌محور هستند و اصول و روش‌های ایشان در فهم متن بسیار با نظریات شلایر ماخر، دیلتای و هرش نزدیک است؛ هرچند از جهاتی نیز میان نظریات ایشان تفاوت وجود دارد. بنابراین شایسته است در این فراز از بحث، نگاهی کوتاه به همانندی‌ها و تفاوت‌های نگاه مفسران به قرآن و نگاه هرمنوتیک‌ها به متن داشته باشیم:

همانندی‌های تفسیر و هرمنوتیک شلایر ماخر

برای نمونه برخی پیش‌فرض‌های فهم قرآن و شماری از شرایط تفسیر، ناظر به زبان مشترک میان پدیدآورنده متن و مخاطب متن است؛ پیش‌فرض‌هایی چون «قرآن به زبان عربی نازل شده»؛ «ساختار و دستور زبان قرآن همان زبان عربی متعارف است»؛ «در تفهیم مقاصد و مطالب از همان اسلوب عقلایی پیروی شده است»؛ «مخاطب قرآن در فهم آیات باید از اصول عقلایی سود ببرد» و شرایطی مانند علم لغت، صرف، نحو، بیان و بخش‌هایی از

→

تاریخی قرار دارند، معنای آنها در طی تاریخ و همراه با شیوه بازخوانی تاریخ دگرگون می‌شود؛ مثلاً حکمی ساده در باب جنگ سی‌ساله بر حسب تحولاتی که ممکن است چندین سده پس از آن پیش بیاید، معنا پیدا می‌کند. از چشم‌انداز قرن بیستم نمی‌توان آن جنگ را از مسئله تأخیر در تکامل سرمایه‌داری آلمان یا از قضیه وحدت ملی آلمان جدا کرد و بدین‌سان داستان آن جنگ در درون روایتی تاریخی که به حوادث رایش سوم هم می‌رسد، جایی پیدا می‌کند. گزارش گواهان و شهود عینی هرچند ممکن است از لحاظ تجربی درست باشد؛ اما خواه‌ناخواه نارسا تر از توصیف تاریخی حوادث در طی زمان است. دلیل آن تنها این است که ناظران بعدی با داشتن توانایی بیشتر در دریافت کامل تر علل و پیامدها، در روایت کامل تر و غنی‌تری از واقعه مورد نظر وارد می‌شوند».

در نگاه درون‌دینی، مخاطب متن، قرآن را می‌شناسد و ویژگی‌ها و تفاوت‌های آن را با دیگر متون بشری شناسایی می‌کند، آن‌گاه با مقایسه متون بشری با آیات قرآن به شناخت بهتری از خداوند می‌رسد. در این شیوه هرچه بیشتر مخاطب در آیات غور کند و وجوه اعجاز بیشتری برای قرآن بیابد، شناخت او از خداوند کامل‌تر می‌شود و هرچه شناخت او از پدیدآورنده قرآن بیشتر شود، فهم او از متن بهتر خواهد شد.

نشانه دیگری که در دانش تفسیر به کار می‌رود و بخشی از هرمنوتیک فنی به عنوان يك كل را می‌سازد، شناخت فرهنگ عصر نزول قرآن است. با شناخت عناصر فرهنگ‌ساز، به فهم درستی از آیات می‌رسیم و آیات را ناسازگار با عقل، علم و... نخواهیم یافت. برای نمونه شناخت فرهنگ عرب جاهلی در تفسیر آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الزُّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِينَ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»^۱ بسیار کارساز است و ما را از برداشت نادرست باز می‌دارد. در آیه شریفه، «یتخبطه» به شیطان نسبت داده شده و این بیانگر آن است که قرآن سبب دیوانگی را شیطان می‌داند؛ در صورتی که چنین فهمی ناسازگار با یافته‌های علمی است. از همین رو این برداشت از آیه به اعتقاد بسیاری از مفسران باطل است؛ چه اینکه در آیه شریفه، خداوند بر اساس فرهنگ عصر نزول سخن گفته است. اعراب جاهلی دیوانگی را به جهت مسّ جن یا شیطان می‌دانستند، خداوند نیز برای تشبیه رباخوار به جن‌زده، از باور عرب جاهلی استفاده کرده است.

بیضاوی می‌نویسد: «وهو وارد علی ما یزعمون أن الشیطان یخبط الانسان

از جمله نشانه‌هایی که در دانش تفسیر بیانگر پروسه تفسیر به شیوه فنی است خداشناسی و به تعبیر هرمنوتیک، شناخت پدیدآورنده متن است.

برخی از مفسران و قرآن‌پژوهان شناخت خدا و صفات او را مقدمه فهم آیات می‌دانند. به اعتقاد ایشان آیات، زمانی درخور فهم هستند که مخاطب متن به درستی متن علم بیابد و دلالت آیات بر معنا را بشناسد و زمانی مخاطب می‌تواند به درستی و دلالت آیات بر معانی علم داشته باشد که نخست خدا را به عنوان پدیدآورنده قرآن بشناسد.^۱

فخرالدین رازی مفسر برجسته اشعری می‌نویسد: «راسخان در علم آنان هستند که با دلیل‌های قطعی، خدا را دارای معلوماتی بی‌پایان می‌دانند، قرآن را سخن خدا می‌خوانند و او را از هرگونه بیهوده‌گویی و نادرست‌گویی مبرا می‌شناسند. این عده وقتی آیه‌ای شنیدند که به دلایل قطعی ظاهر آن نمی‌تواند مراد شارع باشد؛ بلکه معنایی غیر از آن مراد است، تعیین آن معنا را به علم او وا می‌نهند و اذعان می‌کنند هر معنایی که شارع می‌داند، همان معنا حق و صواب است».^۲

در دانش تفسیر – بر خلاف هرمنوتیک شلایر ماخر – شناخت صاحب متن به متن محدود نیست؛ بلکه در مورد آیات قرآن می‌توان هم با نگاه برون‌دینی خدا را شناخت و هم با نگاه درون‌دینی و توجه به آیات قرآن. نگاه برون‌دینی یعنی مخاطب متن با استفاده از برهان‌های عقلی خدا را بشناسد و به صفات او مانند قدیم، قادر و عالم بودن، وجودداشتن و... علم پیدا کند و سپس به تفسیر آیات بپردازد.

۱. عبدالجبار معتزلی؛ متشابه القرآن؛ ج ۳۰، ص ۳۲. همو، المغنی؛ ج ۱۶، ص ۳۷۴.

۲. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۷، ص ۱۹۰.

۱. بقره: ۲۷۵.

علم اسباب نزول قرآن و تأثیر آن بر فهم بایسته آیات نیز می‌تواند صورتی از هرمنوتیک فنی معرفی شود. نقش شناخت فرهنگ عصر نزول در فهم آیاتی که سخن خداوند نیست، بلکه نقل قول گفتار دیگران است، دوچندان است؛ زیرا در این موارد مسلماً فهم متن بر شناخت فرهنگی متوقف است که گوینده را در بطن خود دارد و از آن سو فهم گوینده نیز بر فهم متن متوقف است.

تفسیرگران قرآن مانند هر ش موضوع دو کارکرد فهم و تفسیر را معنا دانسته، معنا را چیزی می‌دانند که صاحب متن قصد کرده آن را توسط دنباله‌ای از نشانه‌های زبان شناختی انتقال دهد. در فهم (که پیش از تفسیر رخ می‌دهد) نخست معنای متن بر اساس خود متن و با توجه به تصویری که فهمنده از پدیدآورنده متن دارد، به دست می‌آید و در مرحله دوم اگر فهمنده بخواهد فهم خویش را شرح، توضیح و توصیف کند، از حوزه فهم خارج و به قلمرو تفسیر یا تأویل وارد خواهد شد. در هرمنوتیک هرش، یک متن افزون بر معنا که موضوع دو کارکرد فهم و تفسیر است، دلالت نیز دارد و به تعبیر پالمر، متن یک «معنای لفظی» دارد و یک «معنا داشتنی» یا «معناداری»؛ مقصود از معنای لفظی آن چیزی است که با تحلیل لغوی دقیق دست‌یافتنی است و مراد از معناداری، آن معنایی است که متن امروزه برای ما دارد. به باور هرش از بزرگ‌ترین اشتباهات گادامر آن است که او این دو قلمرو را یکی دانسته و در نتیجه نتوانسته ضرورت ارزیابی مجدد گذشته توسط حال را که از نیازها و علایق جدید نشئت می‌گیرد، از نیاز به فهم جداگانه در اعصار گذشته بازشناسد. همین عامل سبب شده گذشته برای همیشه در هرمنوتیک گادامر ناپدید گردد و اگر هم بخواهد پدیدار گردد، باید به میانجی و دیدگاه مخدوش (زمان) حالی قابل‌درک شود که خود همیشه در حال دگرگونی است. در اندیشه هرش، حوزه هرمنوتیک محدود به معنای

فیصرع، والخبط ضرب علی غیراتساق، کخبط العشاء من المسّ ای الجنون. وهذا أيضاً من زعماتهم أن الجنی یمسه فیختلط عقله، ولذلك قيل جنّ الرجل».^۱ در تفسیر شریف لاهیجی نیز می‌خوانیم: «اسناد تخبط به شیطان از آن جهت است که زعم عرب چنان است که احداث دیوانگی و رفتار بر خلاف انهجار از عمل شیطان است؛ بنابراین دیوانه را مجنون گویند به معنای زده‌شده جن و کسی که صرع دارد، مصروع گویند، به معنای انداخته‌شده شیطان».^۲ رشید رضا،^۳ محمدجواد مغنیه،^۴ فخرالدین رازی،^۵ علامه طباطبایی^۶ و جمع دیگری از مفسران نیز آیه شریفه را از باب تشبیه و مطابق باور عرب جاهلی می‌دانند.

در آیه شریفه «فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْتَظِرِينَ»^۷ نیز شناخت فرهنگ عصر نزول، ما را در فهم بهینه آیه یاری می‌کند و نشان می‌دهد خداوند در این آیه، مطابق باورهای عرب عصر نزول سخن گفته است؛ نه آنکه گریه آسمان و زمین مراد خداوند باشد.

چنان‌که در آیه شریفه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ»^۸ نیز به باور برخی از مفسران، خداوند مطابق با باور عرب جاهلی سخن گفته است.

۱. بیضاوی؛ تفسیر بیضاوی؛ ج ۱، ص ۵۷۴.

۲. لاهیجی؛ تفسیر شریف لاهیجی؛ ج ۱، ص ۲۷۹.

۳. رشید رضا؛ المنار؛ ج ۳، ص ۹۵.

۴. محمدجواد مغنیه؛ تفسیر الکاشف؛ ج ۱، ص ۴۳۵.

۵. فخرالدین رازی؛ تفسیر رازی؛ ج ۷، ص ۹۵.

۶. سیدمحمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۲، ص ۴۳۵.

۷. دخان: ۲۹.

۸. طلاق: ۱۲.

متن است و معناداری یا معنا داشتن و به تعبیر برخی، دلالت و مصداق از قلمرو هرمنوتیک خارج است؛ در نتیجه از چهار کارکرد یک متن، آن کارکردهایی در قلمرو هرمنوتیک می‌گنجد که موضوع آنها معنای لفظی متن است؛ اما کارکردهای دیگر متن مانند قضاوت و نقد که دلالت، موضوع آنهاست، از حوزه هرمنوتیک بیرون هستند. قضاوت یعنی سنجیدن متنی با مسائل و دانسته‌های خارج از متن، و نقد یعنی شرح دقیق و نظری نتایجی که در یک عملیات ذهنی و با عنوان قضاوت به دست آمده است. به عبارت دیگر همان نسبت میان فهم و توضیح و تفسیر میان قضاوت و نقد نیز وجود دارد و چنان‌که در مورد مهارت فهمی و تشریحی، یک فهم است با تفسیرهای متفاوت، در کارکرد قضاوت و نقد نیز یک قضاوت است با نقدهای متعدد و متفاوت.

نتیجه

مؤلف‌محوری یکی از مبانی تفسیر قرآن به قرآن است. با مؤلف‌محوری تفسیر متن به متن امکان‌پذیر می‌شود^۱ و با مفسر‌محوری یا متن‌محوری از

۱. در مورد چیستی معنا نظریات گوناگونی وجود دارد؛ اما از دهه پنجاه و شصت به بعد دو نظریه در مورد معنا در نظریه افعال گفتاری وجود دارد: برخی چون گرایس معنا را بیشتر محصول قصد گوینده می‌دانند و برخی مانند آستین و سرل معنا را در قصد گوینده و نقش نهادهای اجتماعی، قراردادهای قواعد زبانی می‌دانند. مفصل این بحث در مقدمه مترجم کتاب افعال گفتاری اثر جان آر. سرل بیان شده است (از صفحه ۶۱ تا ۶۶). البته نویسنده نیز از صفحه ۱۵۱ تا ۱۶۲ در مورد حقیقت معنا سخن گفته است.

نظریات دیگری نیز وجود دارد؛ برای نمونه برخی نظریه ارجاعی را باور داشتند. بر اساس این نظریه، معنا همان مابازای چیزی است که در خارج از زبان وجود دارد: «در چنین نگرشی واژه‌ها همانند برجسب عمل می‌کنند. اینها نمادهایی‌اند که به اقلامی در جهان خارج ارجاع می‌دهند، بر آن دلالت می‌کنند به آنها اشاره می‌کنند یا نامی برای آنها تلقی می‌شوند. ... این نظریه ارجاعی در باب معنای زبانی، قرار است بتواند معنای هر لفظی را بر حسب رابطه و پیوند قراردادی‌اش با

درجه اعتبار می‌افتد. مفسر‌محوران مراد خداوند را هدف خویش قرار می‌دهند و با تفسیر متن به متن در پی کشف مراد خداوند هستند. در نگاه ایشان تفسیر آیات وحی وقتی رخ می‌دهد که مراد خداوند به دست آمده باشد. بر این اساس از نگاه ایشان رسیدن به معنای متن، تفسیر نیست؛ بلکه کشف مراد خداوند یا احراز برابری مراد و معنای متن، تفسیر آیات قرآن خوانده می‌شود.

ممکن است کسی اشکال کند که آنچه شما به عنوان مبنا ذکر می‌کنید، ناظر به تفسیر قرآن به قرآن نیست؛ بلکه ناظر به هدف تفسیر است؛ در صورتی که محل بحث در مورد مبانی تفسیر متن به متن است، نه هدف تفسیر قرآن به قرآن.

پاسخ: دریافت مراد خداوند در نگاه برخی از قرآن‌پژوهان و مفسران از اهداف تفسیر شناخته می‌شود؛ اما می‌توان این‌گونه مباحث را از آن جهت که تفسیر به کشف مراد خداوند تعریف شده و مراد از عناصر مهم تعریف قرار گرفته است، از حقیقت تفسیر دانست.

→

چیزها یا وضعیت‌های مختلفی جهان خارج توضیح دهد و درک انسان را از یک جمله بر پایه آگاهی او از مرجع واژه‌های تشکیل‌دهنده آن جمله توجیه کند» (ویلیام ج. لایکن؛ درآمدی تازه بر فلسفه زبان؛ ص ۳۱).

شاید بتوان گفت علامه طباطبایی چنین نگاهی به معنا دارد که ایشان از خلط معنا و مصداق می‌گوید؛ در صورتی که نظریه ارجاعی اشکالات جدی دارد:

الف) تمامی کلمات این‌گونه نیستند که مابازای خارجی داشته باشند (همان، ص ۳۲-۳۴).

ب. بر اساس نظریه ارجاعی باید درست باشد که هر جمله‌ای را فهرستی از چند نام دانست؛ در صورتی که این‌گونه نیست و با کنار هم قرار گرفتن چند اسم جمله ساخته نمی‌شود (همان، ص ۳۵-۳۶). نویسنده محترم افزون بر نظریه ارجاعی، به نظریه انگاره‌ای، نظریه گزاره‌ها، نظریه‌های کاربرد، نظریه‌های روان‌شناختی، نظریه‌های اثبات‌گرایی، نظریه‌های مشروط به صدق، (برنامه دیویدسن) و نظریه‌های مشروط به صدق (جهان‌های ممکن و معناشناسی مفهومی).

نگاه، دست‌کم مؤلف به صورت مستقیم در متن حضور نخواهد داشت.^۱ حضور مؤلف در متن، در روشی مسلّم است که مؤلف در آن روش در کانون توجه قرار گیرد و مفسر با قطع نظر از عنصر مشترک یا به کمک عنصر مشترک، مراد مؤلف یا ذهنیت او را دنبال کند. بنابراین اگر روش تفسیر قرآن به قرآن را مانند علامه طباطبایی تنها روش درست تفسیری بدانیم و تنها این روش را در تفسیر آیات قرآن اعمال کنیم، هیچ‌گاه نخواهیم توانست به مراد یا ذهنیت یا هر عنوان دیگری که مشیر به حضور مؤلف در متن است، برسیم و در نتیجه به هیچ روی حضور مؤلف در متن مبناى تفسیر متن به متن نخواهد بود و اصرار بر حضور مؤلف در متن به دو صورت امکان‌پذیر است که هر دو صورت نادرست می‌نماید: صورت نخست آنکه روش تفسیر قرآن به قرآن را مستقل ندانسته، آن را به تنهایی رساننده به مراد ندانیم و نگاه ویژه به متن نیز داشته باشیم و صورت دوم آنکه نگاه ویژه به صاحب متن داشته باشیم و با این نگاه به مراد او دست یابیم. بر این اساس در تمامی موارد تفسیر قرآن به قرآن، مانند تفسیر مجمل به مفصل، عام به خاص، متشابه به محکم و... توجه مفسران بر عنصر مشترک میان خدا و انسان است و ادعای رسیدن به مراد، تنها با کمک گرفتن از روش‌های تفسیر دیگر امکان‌پذیر است. در تفسیر متشابهات به محکّمات که الگوی پیشنهادی قرآن به

۱. تفسیر متن به متن تنها به زبان مشترک میان مخاطب و صاحب متن نگاه دارد و عربی‌بودن قرآن، دستور زبان قرآن و اسلوب عقلایی در فهم آیات را مدنظر قرار می‌دهد؛ اما هیچ‌گاه مفسر قرآن به قرآن ملزم به نظر داشت پدیدآورنده قرآن نیست. او تنها از طریق واژگان و آیات با صاحب قرآن ارتباط برقرار می‌کند و هیچ لزومی نیست در ایجاد این ارتباط از زبان مشترک میان خود و صاحب متن پا را فراتر نهد و به صاحب متن توجه کند. درست از همین رو است که مفسران قرآن به قرآن در پی فهم اوضاع و احوال فرهنگی و تاریخی پدیداری متن نیستند و شناخت مؤلف را دنبال نمی‌کنند.

نقد و بررسی

مبنای بودن حضور مؤلف در متن برای تفسیر قرآن به قرآن از جهاتی چند درخور تأمل است:

– تعریف تفسیر به کشف و آن هم کشف مراد، از ضرورت حضور مؤلف در هرگونه عملیات تفسیری حکایت دارد؛ هرچند این مراد برابر با مراد هرمنوتیک رمانتیک نباشد. در هرمنوتیک رمانتیک، مراد مؤلف اعم از مراد آگاهانه و ناآگاهانه دانسته می‌شود و درست به همین جهت، هرمنوتیسست‌های رمانتیک در مواردی از مراد به تمام ذهنیت مؤلف تعبیر می‌کنند و در مواردی به تمام زندگی مؤلف؛ در صورتی که مراد در تعریف تفسیر و نگاه مفسران، یک امر آگاهانه است و مراد برآمده از ضمائر ناخودآگاه نویسنده، هیچ‌گاه مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان قرار نگرفته است.

– بر اساس تعریف تفسیر، روش‌های تفسیری باید به گونه‌ای طراحی شوند که به صورت مستقل و مستقیم رساننده به مراد باشند که اگر هر یک از روش‌ها به صورت مستقیم و بی‌واسطه نتیجه‌بخش نباشند و نیازمند کاربرد روش‌های تفسیری دیگر باشند، در این صورت هیچ روش مستقلی برای رسیدن به مراد خداوند وجود نخواهد داشت.

بر پایه نکات یادشده مبنای بودن حضور مؤلف در متن، برای تفسیر قرآن به قرآن – آن هم به عنوان تنها روش درست تفسیری – به صورت جدی محل تأمل قرار می‌گیرد. تفسیر متن به متن از آن جهت که تنها با اعتماد به بخش‌هایی از متن برای رسیدن به فهم قسمت‌های دیگری از متن به سرانجام می‌رسد، بر عنصر مشترک میان مخاطب و صاحب متن که همان زبان است، متمرکز شده و با این

عنوان زبان مشترک میان خداوند و مخاطبان متن است، معیار تشخیص محکم از متشابه، برآمده از نگاه مؤلف محورانه‌ای است که بیرون از متن قرار گرفته است. فهمنده متن از آن جهت که به کمک عقل، نگاه خاصی به خداوند دارد، آیات برابر با نگاه خویش را محکم و آیات ناسازگار را متشابه می‌داند و آن‌گاه متشابهات را به محکومات تفسیر می‌کند. بنابراین اصل تفسیر متشابهات به محکومات، اصلی متنی و قرآنی است؛ اما معیار و ملاک تشخیص محکومات از متشابهات بیرون متنی است و با نگاه بیرون متنی عملیات تفسیر آمیزه‌ای از تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر عقلی خواهد بود، نه تفسیر متن به متن محض. به استناد آیه هفت سوره آل عمران^۱ در تفسیر دو آیه شریفه «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۲ و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۳ ناگزیر از تفسیر متشابه به محکم هستیم؛ اما تشخیص اینکه کدامیک از دو آیه محکم است و کدامیک متشابه شناخته می‌شود، بر عهده عقل است و قرآن از بیان آن به صورت مستقیم سکت است. بنابراین در این گونه موارد، تفسیر قرآن به قرآن منوط به نگاه مؤلف محورانه فهمنده متن است.

۱. 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 آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ: اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرود فرستاد؛ پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است؛ آنها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل‌پذیرند]؛ اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند؛ باآنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند؛ [آنان که] می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.

۲. فتنح: ۱۰.

۳. شوری: ۱۱.

در فصل خداشناسی از علم کلام، مفسران بر اساس برهان‌های عقلی و نقلی به باورهایی درباره خدا و صفات خدا می‌رسند که آن باورها به کشف مقصود خداوند از نزول قرآن و مراد خداوند از آیات قرآن یاری می‌رساند؛ برای نمونه وقتی تفسیرگر قرآن، جسمانیت خدا را به دلایل عقلی و نقلی نفی می‌کند و خدا را دارای اعضا و جوارح نمی‌بیند، نگاهش به آیات شریفه «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ»^۱ و... با نگاه فردی که خدا و صفات خدا را نمی‌شناسد، تفاوت می‌کند؛ مفسر آشنا با علم کلام وقتی به این گونه آیات نگاه می‌کند، از آغاز می‌داند قصد خداوند از آیه «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» آن نیست که دست خدا بالاترین دست‌هاست؛ به عبارت دیگر از اول می‌فهمد که ظاهر آیه شریفه، مراد خدا نیست؛ چه اینکه دست داشتن خدا جسمانیت او را در پی دارد؛ بنابراین با این تلقی، این شمار از آیات را متشابه می‌داند و به کمک آیات محکم و نگاهی دوباره به کتاب‌های لغت و اشعار عربی، معنای دیگری برای واژه «ید» بیان می‌دارد. برای نمونه شیخ طوسی در تفسیر دو آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ»^۲ و «جَاءَ رَبُّكَ»^۳ را به معنای «جلوس» بر شیء می‌داند، جلوس بر شیء را از صفات اجسام و محدثات می‌خواند و به نارو بودن استوای خداوند بر عرش حکم می‌کند. به باور شیخ طوسی، ناسازگاری آیات یادشده با صفات واجب‌الوجود، آیات را در شمار متشابهات قرار می‌دهد و مفسر را ناگزیر از بهره‌گیری از محکومات برای تفسیر متشابهات می‌کند.^۴

۱. اعراف: ۵۴.

۲. طه: ۵.

۳. فجر: ۲۲.

۴. محمد بن حسن طوسی؛ التبیان: ج ۴، ص ۱۳۸ و ج ۷، ص ۱۶۰.

بر خلاف علم خود سخن نمی‌گوید؛ وگرنه با حکمت خدایی ناسازگار می‌نماید. از این رو مفسر برجسته‌ای مانند فخر رازی، عقل را در تعیین شکل آیات تأثیرگذار می‌بیند و انصراف آیه از معنای ظاهری را تنها در صورتی صحیح می‌داند که دلایل قطعی بر عدم مراد شارع از ظاهر آیه وجود داشته باشد و این دلایل وقتی وجود خواهد داشت که مفسر با برهان‌های عقلی خدا را بشناسد و صفات آفریدگار هستی را شناسایی کند و آن‌گاه متشابهات را شناسایی کرده، به کمک محک‌های تفسیر کند: «راسخون در علم آنان هستند که با دلیل‌های قطعی دانسته‌اند که خداوند معلوماتی بی‌پایان دارد و قرآن کلام خداوند است و او نادرست و بیهوده سخن نمی‌گوید. پس آن‌گاه که آیه‌ای شنیدند که به دلایل قطعی ظاهر آن نمی‌توانست مراد خدا باشد؛ بلکه معنایی غیر از آن مراد بود، تعیین آن را به علم او وانهادند و یقین کردند که همان معنا - هر چه هست - حق و صواب است...».

فخر رازی در بحث دیگری با تأکید بر نگاهی برون‌متنی به قصد مؤلف، در صدد اثبات کند نگاه درون‌متنی، مفسر را به قصد و مراد خداوند از تمام آیات رهنمون نمی‌سازد، مفسر برای رسیدن به مراد خداوند از برخی آیات باید خویش را از قفس الفاظ و جملات و متن رها کند و به خارج از متن برود. در خارج از متن، نخست خدا و صفات او را بشناسد و پس از آن به متن بازگردد و آیات را با توجه به این شناخت تفسیر کند: «هریک از پیروان مذاهب، آیاتی را که در راستای باورهای مذهبی خودشان است، محکم می‌خوانند و آیات ناسازگار با اندیشه‌های مذهبیشان را متشابه می‌نامند؛ برای نمونه معتزلی آیه شریفه «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»^۱ را که سازگار با باورهای خویش

ابن شهر آشوب نیز با همین نگاه، به متشابه بودن آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلِيُّ الْعَرْشِ اَشْتَوَى» حکم می‌کند؛^۱ چنان‌که علامه طباطبایی نیز که تفسیر قرآن به قرآن را تنها روش درست تفسیری می‌بیند، از خداشناسی خویش در تفسیر آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلِيُّ الْعَرْشِ اَشْتَوَى»^۲ بهره برده، با حکم به متشابه بودن آیه شریفه، در تفسیر آن از آیه محکم «اَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۳ سود می‌گیرد.^۴

نمونه دوم قرآن‌پژوهی که در بحث خداشناسی به این نتیجه می‌رسد که خداوند با چشم سر دیده نمی‌شود، در برخورد با آیاتی که به ظاهر بر رؤیت خداوند دلالت دارد، آن ظاهر را مراد خداوند ندانسته، با کمک محک‌های آیات را تفسیر می‌کند؛ برای نمونه علامه طباطبایی از آن جهت که آیه شریفه «اَلِی رِبَّهَا نَاطِرَةٌ»^۵ ناسازگار با صفات خداوند است، آیه را متشابه می‌بیند و به کمک آیه محکم «وَلَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^۶ آن را تفسیر می‌کند.

در مورد تفسیر آیات ناسازگار با یافته‌های علمی (چه تجربی و چه انسانی) نیز وضعیت همین‌گونه است. مفسری که شیوه تفسیر قرآن به قرآن را انتخاب می‌کند، اگر به علم و حکمت و... خداوند معتقد است، مدلول ناسازگار با دستاوردهای علمی را مراد خداوند نمی‌شناسد؛ زیرا به اعتقاد وی خداوند هر آنچه را بشر تا کنون به آن رسیده یا در آینده به آن دست می‌یابد، می‌داند و

۱. ابن شهر آشوب؛ متشابه القرآن؛ ج ۲، ص ۲۸۸.

۲. طه: ۵.

۳. شوری: ۱۱.

۴. سید محمد حسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۲۱ و ج ۱۴، ص ۱۲۱.

۵. قیامت: ۲۳.

۶. انعام: ۱۰۳.

۱. کهف: ۲۹.

می بیند، محکم می خواند و آیه شریفه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۱ را که ناسازگار با اعتقادات فرقه ای خود می داند، متشابه می نامد و اهل سنت، مطلب را به عکس می پندارد. پس ناگزیر باید معیار و ضابطه ای تعیین شود که در شناخت محکم و متشابه از آن قانون بهره گیریم. بنابراین می گوییم: اگر لفظی دو معنا داشته باشد، یک معنا راجح و معنای دیگر مرجوح، در این صورت اگر ما لفظ را بر معنای راجح حمل کنیم، نه مرجوح، این از محکمت به شمار می آید؛ اما اگر لفظ را بر معنای مرجوح حمل کنیم و معنای راجح را کنار نهم، این از متشابهات خواهد بود. پس می گوییم: انصراف دادن لفظ از معنای راجح به معنای دیگر آنکه مرجوح است، نیاز به دلیلی دارد که آن دلیل منفصل باشد و آن دلیل منفصل، یا لفظی است یا عقلی؛ دلیل منفصل وقتی می تواند لفظی باشد که میان آن دو دلیل لفظی تعارض رخ دهد؛ یعنی میان دلیلی که ما آن را بر معنای مرجوح حمل کردیم، با دلیلی که علت انصراف از معنای راجح به معنای مرجوح است و در صورت تعارض دو دلیل، ظاهر هیچ یک نمی تواند سبب چشم پوشیدن از ظاهر دیگری باشد؛ چه اینکه چنان که ظاهر یکی می تواند علت ترک ظاهر دیگری باشد، ظاهر دیگری نیز می تواند علت ترک ظاهر آن یکی باشد. بنابراین رعایت ظاهر هیچ یک از دو دلیل، اولی از رعایت ظاهر دیگری نیست... از آنچه گفتیم، نتیجه می گیریم که حمل لفظ بر معنای مرجوح و چشم پوشیدن از معنای راجح در مسائل قطعیه جایز نیست؛ مگر آنکه آن دلیل منفصل، دلیل قطعی و عقلی باشد و بر آن دلالت کند که آنچه از ظاهر لفظ استفاده می شود، محال است. از این می فهمیم که استعمال لفظ در معنای مرجوح، هنگامی که حمل آن لفظ بر ظاهرش ممکن نباشد، جایز است؛

۱. تکویر: ۲۹.

در اینجاست که تأویل تعین می یابد. پس راهی برای چشم پوشیدن از معنای راجح و التزام به معنای مرجوح نیست؛ مگر با وجود دلایل عقلی قطعی بر اینکه معنای راجح لفظ، عقلاً محال است». بر اساس باور فخر رازی وقتی می توانیم مثلاً آیه شریفه «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» را بر معنای مرجوح حمل کنیم و معنای ظاهری و راجح آن را طرد کنیم که در بحث خداشناسی با دلایل عقلی قطعی، تنزیه خدا از جسمانیت را نتیجه گرفته باشیم. این اندیشه فخر رازی حکایت از آن دارد که در روش تفسیری او و همفکرانش مانند بزرگان هرمنوتیک رمانتیک، شناخت صاحب اثر با نگاهی برون متنی، از اهمیت بیشتری برخوردار است تا نگاه درون متنی به منظور رسیدن به مراد او. در همین راستا فخر رازی دیدگاه معتزله و مشبهه را که می خواهند تنها با نگاه متنی به مراد خداوند برسند، نقد می کند: استدلال مشبهه به آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» در همین باب داخل می شود؛ چه اینکه به برهان عقلی اثبات شده است که هر چیزی که به چیزی اختصاص دارد، یا از نظر کوچکی مثل جزئی است که تقسیم پذیر نیست که این احتمال به اتفاق همه باطل است یا بزرگ است و قابل تقسیم به اجزای کوچک تر و مرکب از آن اجزا؛ و چون هر مرکبی ممکن است و پدیده، و هر پدیده نیازمند پدیدآورنده است و هر ممکنی نیازمند به غیر، پس خداوند نمی تواند در مکانی استقرار داشته باشد. بنابراین آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» از آیات متشابه قرآن است و هر کس به این آیه تمسک کند، به متشابهات قرآن تمسک کرده است. از همین قییل است استدلال معتزله به آیاتی که ظاهر آن آیات بر تفویض کامل فعل به بندگان دلالت دارد؛ زیرا وقتی به برهان عقلی اثبات شد که صدور فعل بر پیدایش داعی توقف دارد و پیدایش داعی از خداست و افزون بر این اثبات شد که

نتیجه: عملکرد مفسران و قرآن‌پژوهان در فهم آیات قرآن نشان می‌دهد شناخت خدا و صفات او در فهم مراد و مقصود خدا (پدیدآورنده قرآن) تأثیرگذار است؛ تا آنجا که بدون این شناخت، اعتماد بر واژگان و آیات، مخاطبان قرآن را به فهم بهینه قرآن رهنمون نمی‌شود. برای نمونه اگر مفسری بخواهد آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» را بفهمد و به مراد و مقصود خداوند پی ببرد، ناگزیر باید از عقل خود سود ببرد^۱ و با این دانسته که خدا جسم نیست و در مکان و زمان نمی‌گنجد، آیه را بفهمد؛ در غیر این صورت مفسر قطعاً به بیراهه خواهد رفت و آنچه را به عنوان مراد خداوند پنداشته است، مقصود خدا نخواهد بود. چنان‌که در فهم آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا»^۲ اگر مفسر به دانسته‌ها و یافته‌های علمی توجه نکند، مانند مفسران پیشین، آیه را ظاهر در ساکن بودن زمین می‌خواند.

تمامی مفسران فرقه‌های اسلامی مدعی بهره‌گیری از عقل در تعیین آیات محکم و متشابه هستند؛ اما در مصداق‌یابی متشابهات به شدت با یکدیگر اختلاف

۱. در تفسیر قرآن به قرآن نگاه برون‌متنی لازمه فهم و تفسیر درست آیات است؛ چه اینکه مانند معتزلیان که دلایل را محدود به عقل، کتاب، سنت و اجماع می‌دانند، هیچ‌گاه نمی‌توان با نگاه درون‌متنی، خدا را شناخت؛ چه اینکه به باور ایشان شناخت خدا تنها به حکم عقل امکان‌پذیر است و حجیت دلایل دیگر منوط به معرفت خدا، توحید و عدل خداست که اگر معرفت خدا را به ادله دیگر به دست آوریم، در حقیقت به فرع یک چیز برای اثبات اصل آن چیز استناد کرده‌ایم. قاضی عبدالجبار معتزلی در اثبات این ادعای خویش که معرفت خدا تنها به حجت عقل حاصل می‌شود، می‌نویسد: «واما الثاني: وهو الكلام في ان معرفة الله تعالى لا تتال الا بحجة العقل، فلان ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على اصله، وذلك لا يجوز». قاضی در اثبات مدعای خویش می‌گوید: «کتاب وقتی حجیت است که نخست اثبات شود کتاب کلام عدل حکیمی است که نه دروغ می‌گوید و نه رواست که دروغ بگوید و این منوط به آن است که نخست خداوند شناخته شود» (عبدالجبار معتزلی؛ شرح الاصول الخمسة؛ ص ۸۸).

۲. بقره: ۲۲.

هرگاه چنین باشد، تحقق و انجام کار در صورت وجود داعی واجب و انجام‌نیافتن کار با نبودن داعی واجب است، پس در این هنگام، این تفویضی که معتزلیان ادعا می‌کنند، نادرست است. وقتی اثبات شد که تمام رخدادها و اعمال به قضا و قدر الهی است، پس استدلال معتزله به این ظواهر – هرچند هم بسیار باشد – استدلال به متشابهات قرآن است. پس خداوند تمام کسانی را که مانند اینها از دلایل قطعی روی گردانده، بر ظواهر جمود می‌ورزند، کسانی می‌خواند که به متشابهات قرآن استدلال می‌کنند؛ زیرا ایشان در دل از حق به دورند و تقریر باطل می‌جویند. اینکه فخررازی حمل لفظ بر معنای مرجوح را بدون دلیل ناممکن می‌خواند و دلیل لفظی را که از نگاه درون‌متنی به دست آمده است، نامعتبر می‌داند، اولاً به آن جهت است که او هر دو دلیل را در یک سطح می‌داند و هیچ‌یک را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد؛ زیرا همان‌گونه که ممکن است دلیل لفظی دوم، دلیل بی‌اعتباری معنای راجح دلیل اول باشد، دلیل اول نیز می‌تواند بر بی‌اعتباری معنای راجح دلیل دوم و اعتبار معنای مرجوح آن دلالت داشته باشد. ثانیاً در نگاه فخررازی هیچ‌یک از دو دلیلی که با یکدیگر ناسازگارند، از جهت دلالت قاطع نیستند: «لأنّ كلّ دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار، وعدم المعارض النقلی والعقلي؛ وكان ذلك المظنون والموقوف على المظنون اولی أن یکون مظنوناً، فثبت أنّ شيئاً من الدلائل اللفظية لا یکون قاطعاً». به باور او هرچند ممکن است یکی از دو دلیل ناسازگار، دلالتش ارجح از دیگری باشد، این ارجحیت نیز نمی‌تواند ملاک ترک معنای راجح دلیل دیگر باشد؛ مگر در آیاتی که از آیات الاحکام به شمار می‌آیند و در آنها می‌توان به ظن اعتماد کرد.

دارند؛ برای نمونه درحالی که فخررازی (که معتقد به جبر است) آیه شریفه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۱ را به جهت نابرابری با باور خویش، متشابه می خواند، عبدالجبار معتزلی آیه شریفه را به جهت سازگاری با اعتقاد خویش محکم می شناسد. فخررازی از ظهور آیات در جبر برای تفسیر آیه شریفه بهره می گیرد و معتزله آیه شریفه را محکم می بینند و از آیه برای تفسیر ظهور آیات در جبر بهره می گیرند.

چنان که علامه طباطبایی نیز شناخت متشابهات را با محوریت خداشناسی خویش انجام می دهد و از اینکه خداوند به صفات اجسام و صفات ممکنات توصیف نمی شود، آیات ذیل را که به ظاهر صفات یا افعال حادثه را به خداوند نسبت می دهد، متشابه می خواند.

«وَجَاءَ رُؤُوسُ الْمَلَائِكَةِ أَصْفَاءً صَفًّا»^۲ و [فرمان] پروردگارت و فرشته [ها] صف در صف آیند».

«فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا»^۳ و [لی] خدا از آنجایی که تصور نمی کردند، بر آنان درآمد».

«فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ»^۴ و [لی] خدا از پایه بر بنیانشان زد».

نویسنده تفسیر المیزان پس از تعیین آیات متشابه، آیات ذیل را سازگار با ساحت باری تعالی و در نتیجه محکم می داند و در تفسیر متشابهات از آنها سود می گیرد:

۱. بقره: ۲۸۶.

۲. فجر: ۲۲.

۳. حشر: ۲.

۴. نحل: ۲۶.

«كَيْسٌ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۱ چیزی مانند او نیست و او شنوای بیناست».

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^۲ ای مردم! شما به خدا نیازمندید و خداست که بی نیاز ستوده است».

در نگاه علامه طباطبایی؛ ملاک تعیین متشابهات، مشتبه شدن مراد به غیر مراد در این گروه از آیات است و ملاک مشتبه شدن و نشدن، سازگاری و ناسازگاری آیات با صفات خداوند است. بر این اساس از اینکه در آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۳ استوا به معنای تمکن و اعتماد بر مکان، جسمانیت حق تعالی را می طلبد، مراد به غیر مراد مشتبه می گردد و در نتیجه آیه شریفه در شمار متشابهات قرار می گیرد؛ چنان که در آیه شریفه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۴ به دلیل مشتبه شدن مراد به غیر مراد و در حقیقت ناسازگاری با صفات واجب الوجود متشابه شناخته می شود و به کمک محکومات تفسیر می گردد.^۵

نتیجه

هر چند مؤلف محوری در حد یک احتمال قوی به عنوان مبنای تفسیر قرآن به قرآن شناخته می شود، تأملات جدی نیز در این زمینه وجود دارد؛ تا آنجا که بر اثر این تردیدها نه تنها حضور مؤلف مبنا دیده نمی شود؛ بلکه حضور نداشتن مؤلف مبنای تفسیر قرآن به قرآن شناخته می شود.

۱. شوری: ۱۱.

۲. فاطر: ۱۵.

۳. طه: ۵.

۴. قیامت: ۲۳.

۵. سید محمد حسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۳، ص ۲۱.

افزون بر این برخی تفسیرگران قرآن، شناخت خدا را که همان نگاه ویژه به صاحب متن است، پیش از هرگونه عملیات تفسیری ضروری می‌دانند و پس از شناخت خدا از روش‌های گوناگون تفسیری سود می‌برند؛ بنابراین هیچ ضرورتی ندارد که مؤلف‌محوری را مبنای تفسیر قرآن به قرآن معرفی کنیم.

کتابنامه

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الأصول؛ تعلیق سبزواری، چ ۶، قم: نشر اسلامی، ۱۴۳۰ق.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الاصول؛ تحقیق آل‌البیت :، قم: آل‌البیت :، ۱۴۰۹ق.
۳. آریان‌پور، کاشانی منوچهر و دیگران؛ فرهنگ انگلیسی به فارسی؛ چ ۶، تهران: جهان رایانه، ۱۳۸۵.
۴. آلستون، ویلیام؛ زبان دین؛ ترجمه سعید عدالت نژاد؛ قم: حوزه و دانشگاه، شماره ۸، ۱۳۷۵.
۵. آلستون، ویلیام؛ فلسفه زبان؛ ترجمه احمد ایران‌منش و احمد رضا جلیلی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۶. آلوسی، محمود؛ تفسیر آلوسی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۷. آمدی، علی؛ الاحکام فی اصول الاحکام؛ تحقیق عفیفی؛ چ ۱، [بی‌جا]: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۲ق.
۸. ال‌گورین، ویلفرد و دیگران؛ راهنمای رویکردهای نقد ادبی؛ ترجمه زهرا

میهن خواه؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰.

۹. ابراهیم، محمد اسماعیل؛ القرآن واعجازہ العلی؛ بیروت: دار الفکر العربی، [بی تا].

۱۰. ابن ادریس حلی؛ اكمال النقصان من تفسیر منتخب البیان؛ تحقیق محمد مهدی موسوی خراسان؛

۱۱. _____؛ المنتخب من تفسیر القرآن والنکت المستخرجه من کتاب التبیان؛ تحقیق مهدی رجائی؛ ج ۱، قم: سیدالشهدا ۷، ۱۴۰۹ق.

۱۲. ابن الجوزی؛ زاد المسیر فی علم التفسیر؛ تحقیق محمد بن عبدالرحمن عبدالله؛ ط ۱، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.

۱۳. ابن بابویه قمی، محمد (شیخ صدوق)؛ الامالی؛ تحقیق الدراسات الاسلامیه؛ قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ق.

۱۴. _____؛ التوحید؛ تحقیق حسینی طهرانی؛ قم: نشر اسلامی، [بی تا].

۱۵. _____؛ ثواب الاعمال و عقاب الاعمال؛ تحقیق سیدحسن

خرسان، قم: شریف رضی، ۱۳۶۸.

۱۶. _____؛ علل الشرایع؛ تحقیق بحر العلوم؛ نجف: منشورات المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۵ق.

۱۷. ابن تیمیه؛ الایمان؛ [بی جا]: المکتب الاسلامی، [بی تا].

۱۸. _____؛ الایمان؛ ج ۲، [بی جا]: المکتب الاسلامی، ۱۳۹۲.

۱۹. _____؛ دقائق التفسیر؛ تحقیق محمد السید الجلیند، ط ۲، دمشق: مؤسسه علوم القرآن، ۱۴۰۴ق.

۲۰. _____؛ مجموعه الفتاوی؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].

۲۱. ابن حجر؛ لسان المیزان؛ ط ۲، بیروت: مؤسسه الاعلی، ۱۳۹۰ق.

۲۲. ابن سعد؛ الطبقات الکبری؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].

۲۳. ابن شهر آشوب؛ متشابه القرآن مختلفه؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۲۸.

۲۴. _____؛ مختلف القرآن؛

۲۵. ابن عربی؛ احکام القرآن؛ تحقیق محمد عبدالقادر عطا؛ لبنان: دار الفکر، [بی تا].

۲۶. ابن قتیبه؛ تأویل مشکل القرآن؛ تحقیق سیداحمد صقر، قاهره: دار التراث، ۱۹۷۳م.

۲۷. ابن کثیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.

۲۸. ابن مغزلی؛ مناقب علی بن ابی طالب ۷؛ ج ۱، [بی جا]: سبط النبی، ۱۴۲۶ق.

۲۹. ابن میمون؛ دلالت الحائزین؛ تحقیق حسین اتای؛ [بی جا]: مکتبه الثقافه، [بی تا].

۳۰. ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن پژوهشی در علوم قرآن؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.

۳۱. _____؛ نو آوری، تحریم و تأویل شناخت علمی و فرار از تکفیر؛ ترجمه محمد مهدی خلجی؛ [بی جا]: آموزشکده توانا، [بی تا].

۳۲. ابی السعود؛ تفسیر ابی السعود؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].

۳۳. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللثالی؛ تحقیق سیدشهاب الدین مرعشی نجفی؛ ج ۱، قم: سیدالشهدا ۷، ۱۴۰۳ق.

۳۴. احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.

۳۵. _____؛ آفرینش و آزادی (جستارهای هرمنوتیک و زیبایی شناسی)؛ تهران: [بی نا]، [بی تا].

۴۸. _____؛ فرائد الاصول؛ تحقیق تراث الشیخ الاعظم؛ قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۹. ایازی؛ محمدعلی؛ «نقدی بر نظریه گفتاری بودن قرآن»؛ فصلنامه پژوهش های فلسفی - کلامی؛ سال ۱۳۷۹ ش ۴.
۵۰. البحرانی القطیفی، احمد؛ الرسائل الاحمدیه؛ تحقیق دار المصطفی لایحیا التراث؛ قم: دار المصطفی، ۱۴۱۹ق.
۵۱. بحرانی، ابن میثم؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱، قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲.
۵۲. بحرانی، سیدهاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق مؤسسه بعثت قم؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۵۳. _____؛ مدینه المعاجز؛ تحقیق عزت الله مولایی، قم: معارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۵۴. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحدائق الناضره؛ قم: نشر اسلامی، [بی تا].
۵۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ تفسیر الصراط المستقیم؛ قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶ق.
۵۶. _____؛ نهیة الافکار؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.
۵۷. _____؛ المحاسن؛ تحقیق سیدجلال الدین حسینی؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰.
۵۸. بروجردی، حسین؛ شرح العروة الوثقی (الصلاة)؛ قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی؛ ۲۰۰۵م.
۵۹. بروجردی، محمدتقی؛ نهیة الافکار؛ قم: النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۰۵ق.

۳۶. اردبیلی، محقق؛ زیده البیان فی احکام القرآن؛ تحقیق محمدباقر بهبودی؛ تهران: المکتبه المرتضویه لایحیاء الآثار الجعفریه، [بی تا].
۳۷. استرآبادی، محمدامین؛ الفوائد المدنیة والشواهد المکیه؛ تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۳۸. استیور، دان؛ فلسفه زبان دینی؛ ترجمه ابوالفضل ساجدی؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
۳۹. اسکافی، محمد بن همام؛ التمهیص؛ تحقیق مدرسه امام مهدی O؛ قم: مدرسه الامام مهدی (عج)، [بی تا].
۴۰. اسکندری مالکی، احمد بن محمد؛ الانصاف فیما تضمنه الکشاف؛ مصر: مصطفی البابی، ۱۳۸۵.
۴۱. اشتهدادی؛ تقریرات فی اصول الفقه؛ ج ۱، قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۲. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین؛ ترجمه محسن مویدی؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۴۳. اصفهانی، محمدحسین؛ نهیة الدراییه فی شرح الکفایه؛ تحقیق شیخ مهدی احدی امیرکلایی؛ قم: سیدالشهدا 7، ۱۳۷۴.
۴۴. امام علی 7؛ نهج البلاغه؛ تحقیق شریف رضی؛ بیروت: [بی نا]، ۱۳۸۷ق.
۴۵. اندلسی، ابن عطیة؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد؛ لبنان: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.
۴۶. اندلسی، ابوحنیان؛ تفسیر البحر المحیط؛ تحقیق عادل احمد عبدالموجود؛ ط ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۴۷. انصاری، مرتضی؛ الحاشیة علی استصحاب القوانین؛ تحقیق تراث الشیخ الاعظم؛ قم: المؤتمر العالمی، ۱۴۱۵ق.

۷۲. الترمذی، محمد؛ سنن الترمذی؛ تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف؛ ج ۲، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
۷۳. تیلیش، پل؛ «بعد فراموش شده دین»؛ ترجمه جمال کاظمی؛ بازتاب اندیشه؛ سال ۱۳۸۰، ش ۱۵.
۷۴. تیلیش، پل؛ الهیات فرهنگ؛ ترجمه مراد فرهادپور و فضل الله پاکزاد؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۷۵. ———؛ پویایی ایمان؛ ترجمه حسین نوروزی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۷۶. ثعالی، عبدالرحمن؛ جواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ عبدالفتاح ابوسنه؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
۷۷. ثعلبی، ابواسحاق؛ الکشف والبیان عن تفسیر القرآن؛ تحقیق ابومحمد بن عاشور؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۷۸. ثمالی، ابوحمزه؛ تفسیر ابی حمزه ثمالی؛ قم: الهادی، ۱۳۷۸.
۷۹. ———؛ تفسیر ابی حمزه ثمالی؛ تحقیق عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین؛ ج ۱، [بی جا]: نشر الهادی، ۱۴۲۰ق.
۸۰. جابری، محمد عابد؛ مدخل الی القرآن الکریم؛ بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه، ۲۰۰۶م.
۸۱. جان هی وود، توماس؛ پل تیلیش؛ ترجمه فروزان سجادی؛ تهران: نگاه نو، ۱۳۸۲.
۸۲. جرجانی، حسین؛ تفسیر گازر: جلاء الاذهان وجلاء الاحزان؛ تصحیح حسینی ارموی؛ تهران: [بی نا]، ۱۳۳۷.
۸۳. جصاص، احمد بن علی؛ احکام القرآن؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

۶۰. بغوی، حسین؛ معالم التنزیل فی تفسیر القرآن؛ تحقیق خالد عبدالرحمن العک؛ بیروت، دار المعرفه، [بی تا].
۶۱. بقاعی، ابراهیم؛ نظم الدرر فی تناسب الایات والسور؛ [بی جا]: دار الکتب الاسلامی، [بی تا].
۶۲. البکری الدمیاطی؛ اعانة الطالبین؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۸ق.
۶۳. البهوتی، منصور بن یونس؛ کشف القناع؛ تحقیق عنانی؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۶۴. بیضاوی، عبدالله؛ تفسیر البیضاوی؛ بیروت: دار الفکر، [بی تا].
۶۵. البیهقی؛ احمد بن حسین؛ شعب الایمان؛ تحقیق بسیونی زغلول؛ بیروت: دار الکتب، ۱۴۱۰ق.
۶۶. پالمر، ریچارد؛ علم هرمونیک؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران: [بی نا]، [بی تا].
۶۷. پورنامداریان، تقی؛ رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۶۸. پیتر وردانک؛ مبانی سبک شناسی؛ ترجمه محمد غفاری؛ تهران: [بی نا]، ۱۳۸۹.
۶۹. پیرحیاتی، محمد؛ مقدمه ای بر اساطیر؛ ج ۱، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی، ۱۳۸۵.
۷۰. تاجیک، محمدرضا؛ مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی؛ مقاله «درآمدی به تحلیل گفتمان»، تهران: فرهنگ گفتمانی، ۱۳۷۹.
۷۱. تبریزی، میرزا جواد؛ کفایة الاصول دروس فی مسائل علم الاصول؛ ج ۲، قم: دار الصدیقة الشهیده 3، ۱۴۲۹ق.

۸۴. چندلر، دانیل؛ مبانی نشانه‌شناسی؛ ترجمه مهدی یارسا؛ تهران: سوره مهر، ۱۳۸۷.
۸۵. حاکم نیشابوری، ابی عبدالله؛ المستدرک؛ تحقیق المرعشلی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۸۶. حائری، عبدالکریم؛ درر الفوائد؛ تحقیق اراکی؛ ج ۵، قم: نشر اسلامی، [بی‌تا].
۸۷. حائری، کاظم؛ مباحث الاصول؛ قم: مؤلف، ۱۴۰۷ق.
۸۸. حائری، محمدحسین؛ الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه؛ قم: دار احیاء العلوم، ۱۴۰۴ق.
۸۹. حجازی، محمد محمود؛ الوحدة الموضوعیه فی القرآن الکریم؛ قاهره: دار الکتب الحدیثه، [بی‌تا].
۹۰. حر عاملی، محمد بن حسن؛ الفصول المهمه فی اصول الائمه ؛: تحقیق حسین قائینی؛ قم: معارف اسلامی امام رضا 7، ۱۴۱۸ق.
۹۱. _____؛ الفوائد الطوسیّه؛ تحقیق ازوردی و درودی، قم: [بی‌نا]، ۱۴۰۳ق.
۹۲. حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعہ؛ تحقیق مؤسسه آل البيت ؛: ج ۲، قم: آل البيت ؛، ۱۴۱۴ق.
۹۳. _____؛ هداية الامة الى احکام الائمه 7؛ مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
۹۴. حکیم، سیدمحمدباقر؛ علوم القرآن؛ ج ۳، قم: الهادی، ۱۴۱۷ق.
۹۵. حکیم، عبدالصاحب؛ منتقى الاصول؛ ج ۲، قم: الهادی، ۱۴۱۶ق.
۹۶. حکیم، محمد سعید؛ المحکم فی أصول الفقه؛ قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۴ق.
۹۷. حلی، ابن داوود؛ رجال ابن داوود؛ تحقیق سیدمحمدباقر آل بحر العلوم، نجف:
- منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ق.
۹۸. حوی، سعید؛ الاساس فی التفسیر؛ قاهره: دار السلام، ۱۴۰۵ق.
۹۹. حیدری، سیدکمال؛ الظن؛ تحقیق محمود نعمه الجیاشی؛ قم: دار فراقده للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۱۰۰. خطیب بغدادی؛ تاریخ بغداد؛ تحقیق مصطفی قادر عطا؛ بیروت: دار الکتب، ۱۴۱۷ق.
۱۰۱. خلجی، محمد مهدی؛ نتایج متن‌انگاری و گفتار‌انگاری قرآن؛ [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۰۲. خلجی، محمد مهدی؛ آرا و اندیشه‌های دکتر محمد ارکون؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۰۳. _____؛ قرآن به مثابه گفتار، انقلاب در قرآن‌شناسی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۰۴. خمینی، سیدمصطفی؛ تحریرات فی الاصول؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۱۰۵. خویی، سیدابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار الزهراء، ۱۳۹۵.
۱۰۶. _____؛ صراط النجاه؛ [بی‌جا]: دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ق.
۱۰۷. _____؛ مصباح الاصول؛ ج ۵، قم: الداوری، ۱۴۱۷ق.
۱۰۸. _____؛ أجود التقریرات؛ قم: منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۰۹. دارمی، عبدالله بن الرحمن؛ سنن الدارمی؛ [بی‌جا]: [بی‌تا]، ۱۳۴۹ق.
۱۱۰. دان، استیور؛ فلسفه زبان دینی؛ ترجمه ابوالفضل ساجدی؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
۱۱۱. دروزه، محمد عزه؛ التفسیر الحدیث؛ بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۱ق.

۱۲۶. الزییدی، محب‌الدین؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۲۷. زحیلی، وهبه؛ التفسیر الوسیط؛ ج ۲، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۲۷ق.
۱۲۸. زرقانی، محمد عبدالعظیم؛ مناهل العرفان فی علوم القرآن؛ بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۱۷ق.
۱۲۹. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله؛ البحر المحیط فی اصول الفقه؛ تحقیق محمد تامر؛ ط ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۱۳۰. _____؛ البرهان فی علوم القرآن؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۵ق.
۱۳۱. ساجدی، ابوالفضل؛ زبان دین و قرآن؛ قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۱۳۲. السالم، علاء؛ الدروس (شرح الحلقة الثانيه)؛ تقریر بحث سیدکمال حیدری، قم: دار فراق، ۱۴۲۸ق.
۱۳۳. سبحانی، جعفر؛ موسوعة طبقات الفقهاء؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۸ق.
۱۳۴. _____؛ تهذیب الاصول؛ قم: دار الفکر، ۱۳۶۷.
۱۳۵. سرخسی، محمد؛ اصول السرخسی؛ بیروت: دار الكتاب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
۱۳۶. سروش، عبدالکریم؛ فربه تر از ایدئولوژی؛ تهران: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۳۷. سلمی، ابو عبدالرحمن؛ تفسیر السلمی؛ تحقیق سیدعمران؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۱۳۸. سمرقندی، ابواللیث؛ تفسیر السمرقندی؛ تحقیق محمود مطرچی؛ بیروت: دار الفکر، [بی‌تا].
۱۳۹. سمعانی، ابوالمظفر؛ تفسیر سمعانی؛ تحقیق یاسر بن ابراهیم و دیگران؛

۱۱۲. ذهبی، محمدحسین؛ التفسیر والمفسرون؛ بیروت: دار الارقم، [بی‌تا].
۱۱۳. _____؛ میزان الاعتدال فی نقد الرجال؛ تحقیق بجاوی؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۳۸۲ق.
۱۱۴. ذهبی؛ شمس‌الدین؛ سیر اعلام النبلاء؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
۱۱۵. رازی، ابوالفتح؛ روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق یاحقی و ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌ها، ۱۳۷۱.
۱۱۶. رازی، ابوحاتم؛ اعلام النبوة؛ تحقیق صلاح الصاوی؛ [بی‌جا]: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۱۱۷. رازی، فخرالدین؛ تفسیر الرازی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۱۸. رازی، محمدتقی؛ هدایة المسترشدين؛ قم: نشر اسلامی، [بی‌تا].
۱۱۹. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی؛ دمشق: دار القلم، [بی‌تا].
۱۲۰. راوندی، قطب‌الدین؛ فقه القرآن؛ ج ۲، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۱۲۱. رشتی، میرزا حبیب‌الله؛ کتاب القضاء؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۱ق.
۱۲۲. رشید رضا، محمد؛ المنار؛ بیروت: دار المعرفه، [بی‌تا].
۱۲۳. روحانی، محمدصادق؛ زبدة الاصول؛ [بی‌جا]: مدرسة الامام الصادق 7، ۱۴۱۲ق.
۱۲۴. _____؛ منتقى الاصول؛ ج ۲، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۴۱۶ق.
۱۲۵. ری ام برکو و دیگران؛ مدیریت ارتباطات؛ ترجمه محمد اعرابی و داوود ایزدی؛ تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۸.

رياض: دار الوطن، ١٤١٨ق.

١٤٠. سوسور و ديگران؛ ساخت گرايي، پساساختگرايي و مطالعات ادبي؛
گردآوری فرزنان سجودي؛ تهران: سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٨٠.

١٤١. سيادتي سبزوارى، حسن؛ وسيلة الوصول الى حقائق الاصول؛ قم:
مؤسسة نشر اسلامي، ١٤١٩ق.

١٤٢. سيد بن طاووس؛ سعد السعود؛ قم: منشورات رضی، ١٣٦٣.

١٤٣. سيد قطب؛ في ضلال القرآن؛ بيروت: دار الشروق، ١٤٠٠ق.

١٤٤. سيوطي، جلال الدين؛ الاتقان في علوم القرآن؛ تحقيق سعيد المنذوب،
لبنان: دار الفكر، ١٤١٦ق.

١٤٥. _____؛ الدر المنثور في التفسير بالمأثور؛ بيروت: دار المعرفة
للطباعة و النشر، [بي تا].

١٤٦. _____؛ تفسير الجلايين؛ بيروت: دار المعرفة، [بي تا].

١٤٧. شاهرودي، علي؛ دراسات في علم الأصول؛ [بي جا]: مركز الغدير
للدراسات الاسلاميه، ١٤١٩ق.

١٤٨. شاهرودي، محمود؛ بحوث في علم الاصول؛ ط ٣، بيروت: مؤسسة دايرة
المعارف الفقه الاسلامي، ١٤٢٦ق.

١٤٩. شريعتي، علي؛ انسان؛ (مجموعه آثار) ج ٤، تهران: الهام، ١٣٦٩.

١٥٠. شريف جرجاني؛ الحاشيه على الكشاف؛ مصر: مصطفى البابي، ١٣٨٥ق.

١٥١. شريف رضی؛ تلخيص البيان في مجازات القرآن؛ قاهره: دار احياء
الكتب العربيه، ١٣٧٤ق.

١٥٢. شريف مرتضى؛ رسائل الشريف المرتضى؛ تحقيق احمد حسيني؛ قم: دار
القرآن الكريم، ١٤٠٥ق.

١٥٣. _____؛ الانتصار؛ تحقيق مؤسسة نشر اسلامي، قم: مؤسسة
نشر اسلامي، ١٤١٥ق.

١٥٤. الشنقيطي، محمدامين؛ اضواء البيان؛ تحقيق مكتب البحوث والدراسات؛
بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ق.

١٥٥. شوكانى، محمد؛ فتح القدير بين فى الرواية والدراية من علم التفسير؛
[بي جا]: عالم الكتب، [بي تا].

١٥٦. شيخ صدوق، محمد بن بابويه؛ الخصال؛ قم: نشر اسلامي، ١٤٠٣ق.

١٥٧. شيخ مفيد، محمد بن محمد؛ الارشاد؛ تحقيق آل البيت ؛ بيروت: دار
المفيد، ١٤١٤ق.

١٥٨. _____؛ المسائل السروييه؛ تحقيق صائب عبدالحميد، بيروت: دار
المفيد، ١٤١٤ق.

١٥٩. شيخ مفيد؛ تفسير القرآن المجيد؛ قم: مؤسسة بوستان، ١٤٢٤ق.

١٦٠. شيرازى، ابراهيم بن على؛ اللمع فى اصول الفقه؛ ج ١، بيروت: عالم
الكتب، ١٤٠٦ق.

١٦١. شيرازى، احمد امين؛ البليغ فى المعانى والبيان والبديع؛ ج ١، [بي جا]:
فروغ قرآن، [بي تا].

١٦٢. صادقي تهراني، محمد؛ الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن؛ بيروت: دار
التراث الاسلامي، ١٣٩٤.

١٦٣. صافى، حسن؛ الهداية فى الاصول؛ تحقيق مؤسسة صاحب الامر؛ قم:
مؤسسة صاحب الامر، ١٤١٧ق.

١٦٤. صالحى نجف آبادى، عبدالله؛ فضائل القرآن الكريم وخواص سوره وآياته؛
[بي جا]: مؤلف، [بي تا].

۱۶۵. صدر، محمدباقر؛ دروس فی علم الاصول؛ بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ۱۴۰۶ق.
۱۶۶. صفوی، کورش؛ آشنایی با نظام‌های نوشتاری؛ تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۶۷. صفوی، محمدرضا؛ بازخوانی مبانی تفسیر قرآن؛ قم: پژوهشگاه علوم و طباطبایی بروجردی، حسین؛ جامع احادیث الشیعه؛ قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۱۶۸. طباطبایی بروجردی، حسین؛ جامع احادیث الشیعه؛ قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۱۶۹. طباطبایی، محمد؛ مفاتیح الاصول؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۷۱.
۱۷۰. _____؛ مفاتیح الاصول؛ قم: آل‌البيت، [بی‌تا].
۱۷۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ الرسائل التوحیدی؛ ترجمه علی شیروانی؛ تهران: الزهرا 3، ۱۳۷۰.
۱۷۲. _____؛ القرآن فی الاسلام؛ تعریب احمد حسینی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۷۳. _____؛ حاشیه الکفایه؛ [بی‌جا]: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی؛ [بی‌تا].
۱۷۴. _____؛ قرآن در اسلام؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۰.
۱۷۵. _____؛ المیزان؛ قم: نشر اسلامی، [بی‌تا].
۱۷۶. طبرانی؛ المعجم الکبیر؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۱۷۷. طبرانی؛ معجم الاوسط؛ تحقیق قسم التحقیق بدار الحرمین؛ [بی‌جا]: دار الحرمین للطباعه، ۱۴۱۵ق.
۱۷۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ تفسیر جوامع الجامع؛ تحقیق مؤسسه نشر اسلامی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۷۹. _____؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۵ق.
۱۸۰. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ تحقیق خلیل میس؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۸۱. طنطاوی، محمد؛ التفسیر الوسیط للقرآن الکریم؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۸۲. طوسی، محمد بن حسن؛ العدة فی اصول الفقه؛ تحقیق محمدرضا انصاری قمی؛ قم: [بی‌نا]، ۱۴۱۷ق.
۱۸۳. _____؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق عاملی؛ [بی‌جا]: الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۸۴. _____؛ الخلاف؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۸۵. عباسی، ولی‌الله؛ «نقد و بررسی زبان نمادین در «باب زبان وحی»»؛ نشریه الهیات و حقوق؛ ش ۲۵، ۱۳۸۶.
۱۸۶. عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن؛ معجم المصطلحات والالفاظ الفقهیة؛ قاهره: دارالفضیله، [بی‌تا].
۱۸۷. العروسی حویزی، عبدعلی؛ تفسیر نور الثقلین؛ تحقیق محلاتی؛ ج ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
۱۸۸. عسکری، ابی‌هلال؛ الفروق اللغویة؛ تحقیق مؤسسه نشر اسلامی؛ ج ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۱۸۹. العک، خالد عبدالرحمن؛ اصول التفسیر وقواعده؛ بیروت: دار النفائس، ۱۴۰۶ق.
۱۹۰. علاء السالم؛ الدروس (شرح الحلقة الثانیة) تقریر بحث سیدکمال حیدری؛ قم: دار فراقده، ۱۴۲۸ق.

۱۹۱. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ تذکرة الفقهاء؛ تحقیق آل البيت :؛ ج ۱، قم: آل البيت :، ۱۴۱۴ق.
۱۹۲. علی زمانی، امیرعباس؛ خدا، زبان و معنا: در آمدی بر فلسفه زبان دینی؛ قم: آیت عشق، ۱۳۸۱.
۱۹۳. علی زمانی، امیرعباس؛ «معنی و توجیه نمادهای دینی»، فصلنامه معرفت؛ ش ۱۹، ۱۳۷۵. THE MEANING AND JUSTIFICATION OF SYMBOLS RELIGIOUS
۱۹۴. عیاشی، محمد بن محمود؛ تفسیر العیاشی؛ تحقیق محلاتی؛ تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه، [بی تا].
۱۹۵. الغرناطی، محمد بن احمد؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ تحقیق خالدی؛ بیروت: دار الارقم، [بی تا].
۱۹۶. غروی ایروانی، علی؛ نهاییه النهایه؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۹۷. غروی؛ شرح العروة الوثقی التقليد موسوعة الامام الخوئی؛ قم: مؤسسه احياء الاثار الامام الخوئی، ۲۰۰۵م.
۱۹۸. غضائری، احمد بن الحسين؛ رجال ابن غضائری؛ تحقیق جلالی؛ قم: دار الحديث، ۱۴۲۲ق.
۱۹۹. فاضل تونی، عبدالله؛ الوافیه فی اصول الفقه؛ تحقیق کشمیری؛ [بی جا]: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۰۰. فخررازی، محمود بن عمر؛ التفسیر الكبير؛ ج ۳، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۰۱. فیض کاشانی، محسن؛ الحق المبین فی تحقیق کیفیه التفقه فی الدین؛ تصحیح حسینی ارموی؛ [بی جا]: دانشگاه، ۱۳۹۰.
۲۰۲. _____؛ الوافی، تحقیق حسینی اصفهانی؛ اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین علی ۷، ۱۴۰۶ق.
۲۰۳. _____؛ تفسیر الاصفی؛ تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه؛ قم: مرکز الابحاث، ۱۴۱۸ق.
۲۰۴. _____؛ تفسیر الصافی؛ تحقیق حسین اعلمی؛ ج ۲، قم: هادی، ۱۴۱۶ق.
۲۰۵. _____؛ الاصول الاصلیه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
۲۰۶. قبانجی، حسن؛ مسند الامام علی ۷؛ تحقیق طاهر السلامی؛ بیروت: اعلمی، ۱۴۲۱ق.
۲۰۷. قدیری، محمدحسن؛ البحث فی رسالات العشر؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۰۸. قرطبی، محمود بن عمر؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تحقیق بردونی؛ بیروت: دار احياء التراث العربی، [بی تا].
۲۰۹. قطیفی، احمد؛ الرسائل الاحمدیه؛ تحقیق دار المصطفی؛ قم: دار المصطفی، ۱۴۱۹ق.
۲۱۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ تحقیق موسوی جزائری؛ ج ۳، قم: دار الكتاب للطباعة و النشر، ۱۴۰۴ق.
۲۱۱. کاشانی، ملافتح الله؛ زیدة التفاسیر؛ تحقیق مؤسسه معارف، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۱۲. کاشف الغطاء، علی؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ نجف: [بی نا]، ۱۳۸۱.
۲۱۳. کراجکی، ابوالفتح؛ معدن الجواهر؛ قم: مهر استوار، ۱۳۹۴.
۲۱۴. کرین، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ترجمه جواد طباطبایی؛ تهران: کویر، ۱۳۷۰.
۲۱۵. کرمانی، حمیدالدین؛ راحة العقل؛ تحقیق مصطفی غالب؛ بیروت: دار

۱۹۱. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ تذکرة الفقهاء؛ تحقیق آل البيت :؛ ج ۱، قم: آل البيت :، ۱۴۱۴ق.
۱۹۲. علی زمانی، امیرعباس؛ خدا، زبان و معنا: در آمدی بر فلسفه زبان دینی؛ قم: آیت عشق، ۱۳۸۱.
۱۹۳. علی زمانی، امیرعباس؛ «معنی و توجیه نمادهای دینی»، فصلنامه معرفت؛ ش ۱۹، ۱۳۷۵. THE MEANING AND JUSTIFICATION OF SYMBOLS RELIGIOUS
۱۹۴. عیاشی، محمد بن محمود؛ تفسیر العیاشی؛ تحقیق محلاتی؛ تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه، [بی تا].
۱۹۵. الغرناطی، محمد بن احمد؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ تحقیق خالدی؛ بیروت: دار الارقم، [بی تا].
۱۹۶. غروی ایروانی، علی؛ نهاییه النهایه؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۹۷. غروی؛ شرح العروة الوثقی التقليد موسوعة الامام الخوئی؛ قم: مؤسسه احياء الاثار الامام الخوئی، ۲۰۰۵م.
۱۹۸. غضائری، احمد بن الحسين؛ رجال ابن غضائری؛ تحقیق جلالی؛ قم: دار الحديث، ۱۴۲۲ق.
۱۹۹. فاضل تونی، عبدالله؛ الوافیه فی اصول الفقه؛ تحقیق کشمیری؛ [بی جا]: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۰۰. فخررازی، محمود بن عمر؛ التفسیر الكبير؛ ج ۳، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۰۱. فیض کاشانی، محسن؛ الحق المبین فی تحقیق کیفیه التفقه فی الدین؛ تصحیح حسینی ارموی؛ [بی جا]: دانشگاه، ۱۳۹۰.
۲۰۲. _____؛ الوافی، تحقیق حسینی اصفهانی؛ اصفهان: مکتبه الامام

الاندلس، ۱۹۸۳م.

۲۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ کافی؛ تحقیق غفاری؛ ج ۵، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.

۲۱۷. کوبلی، یل؛ نظریه‌های ارتباطات: مفاهیم انتقادی در مطالعات فرهنگی و رسانه؛ ترجمه شاهو صبار؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.

۲۱۸. کوفی، فرات بن ابراهیم؛ تفسیر فرات کوفی؛ تحقیق محمد کاظم؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۰ق.

۲۱۹. کاشانی، فتح‌الله؛ منهج الصادقین؛ تهران: [بی‌نا]، ۱۳۱۰.

۲۲۰. گلیایگانی، محمدرضا؛ افاضة العوائد؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۰ق.

۲۲۱. گوستاویونگ، کارل؛ به سوی شناخت ناخودآگاه انسان و سمبل‌هایش؛ ترجمه حسن اکبریان طبری؛ تهران: [بی‌نا]، [بی‌تا].

۲۲۲. گیسلر، نرمن؛ فلسفه دین؛ ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۴.

۲۲۳. لاهیجی، محمد بن علی؛ تفسیر شریف لاهیجی؛ تهران: علمی، ۱۳۸۱.

۲۲۴. لایکن، ویلیام جی؛ درآمدی تازه بر فلسفه زبان؛ ترجمه کورش صفوی؛ تهران: نشر علمی، ۱۳۹۱.

۲۲۵. لاینز، جان؛ درآمدی بر معنی‌شناسی زبان؛ ترجمه کورش صفوی؛ تهران: نشر علمی، ۱۳۹۱.

۲۲۶. مبارکفوری، ابی‌علی؛ تحفة الاحوزی؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.

۲۲۷. المتقی الهندی؛ کنز العمال؛ تحقیق بکری حیانی؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.

۲۲۸. مجاهد بن جبر؛ قرائت نبوی از جهان؛ دسترسی در:

www.mohammadmojtahedshabestari.com

۲۲۹. _____؛ قرآن (مُصحف شریف) یک متن تاریخی است، نه یک متن ماوراءالطبیعی؛

www.mohammadmojtahedshabestari.com

۲۳۰. _____؛ کلام نبوی؛ دسترسی در:

www.mohammadmojtahedshabestari.com

۲۳۱. _____؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ ج ۱، [بی‌جا]: طرح نو، [بی‌تا].

۲۳۲. _____؛ تفسیر مجاهد؛ تحقیق سورتی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].

۲۳۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ط ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

۲۳۴. _____؛ مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول؛ ج ۲، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.

۲۳۵. مجلسی، محمدتقی؛ روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه؛ تحقیق اشتهدادی؛ [بی‌جا]: بنیاد فرهنگ اسلامی، [بی‌تا].

۲۳۶. محسنیان راد، مهدی؛ ارتباط‌شناسی؛ ج ۷، تهران: سروش، ۱۳۸۵.

۲۳۷. محقق حلی، ابوالقاسم؛ المعبر؛ قم: مؤسسه سیدالشهدا ۷، ۱۳۶۴.

۲۳۸. محمدرضایی، محمد؛ تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۹.

۲۳۹. مدنی شیرازی، علی‌خان؛ ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین 7؛ تحقیق حسینی امینی؛ [بی‌جا]: نشر اسلامی، ۱۴۱۵ق.

۲۴۰. مراغی، احمد مصطفی؛ تفسیر مراغی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].

۲۴۱. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۱، تهران: مؤسسه الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۴۲. مظفر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ قم: نشر اسلامی، [بی تا].
۲۴۳. معتزلی اسدآبادی، عبدالجبار؛ شرح الاصول الخمسه؛ تحقیق عبدالکریم عثمان؛ قاهره: مکتبه وهبه، ۱۴۱۶ق.
۲۴۴. _____؛ متشابه القرآن؛ تحقیق احمد محمد زرزور؛ قاهره: دار التراث، ۱۹۶۹ق.
۲۴۵. _____؛ المغنی: فی ابواب التوحید والعدل؛ تحقیق محمود محمد قاسم؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۴۶. معتزلی، عبدالجبار بن احمد؛ شرح الاصول الخمسه؛ تحقیق عبدالکریم عثمان؛ قاهره: مکتبه وهبه، ۱۴۱۶ق.
۲۴۷. معرفت، محمدهادی؛ التمهید فی علوم القرآن؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۴۸. _____؛ التفسیر الاثری الجامع؛ قم: مؤسسه التمهید، ۱۴۲۹ق.
۲۴۹. مغنیه، محمدجواد؛ التفسیر الکاشف؛ ط ۳، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۱م.
۲۵۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دار الکتب السلامیه، ۱۳۷۲.
۲۵۱. ملاصدر، محمد بن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجه؛ تهران: [بی نا]، [بی تا].
۲۵۲. _____؛ اسرار الآیات؛ تصحیح محمد خواجه؛ [بی جا]: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۲ق.
۲۵۳. _____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۲۵۴. _____؛ رساله متشابهات القرآن؛ مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۵۲.
۲۵۵. _____؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجه؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
۲۵۶. منتظری، حسینعلی؛ نهاییه الأصول؛ قم: [بی نا]، ۱۴۱۵ق.
۲۵۷. منذری، عبدالعظیم، الترغیب والترهیب من الحدیث الشریف؛ بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ق.
۲۵۸. مودب، رضا؛ مبانی تفسیر قرآن؛ قم: دانشگاه قم، ۱۳۸۶.
۲۵۹. مورن، ادگار؛ شناخت شناخت؛ ترجمه علی اسدی؛ تهران: [بی نا] [بی تا].
۲۶۰. موسوی خمینی، سیدروح الله؛ الاستصحاب؛ تحقیق مؤسسه امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ق.
۲۶۱. _____؛ انوار الهدایه؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۳ق.
۲۶۲. _____؛ لمحات الاصول؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۲۶۳. _____؛ الرسائل؛ تحقیق مجتبی تهرانی؛ [بی جا]: اسماعیلیان، ۱۳۸۵.
۲۶۴. موسوی قزوینی، علی؛ تعلیقه علی معالم الاصول؛ ج ۲، قم: نشر اسلامی، ۱۴۳۰ق.
۲۶۵. الموصلی، ابویعلی؛ مسند ابی یعلی؛ تحقیق حسین سلیم اسد؛ [بی جا]: دار المأمون للتراث، [بی تا].
۲۶۶. مؤید شیرازی، هبه الله؛ المجالس المؤیدیه؛ تحقیق مصطفی غالب؛ بیروت: دار الاندلس، ۱۹۷۴م.

۲۸۰. نیچه و دیگران؛ هرمنوتیک مدرن؛ ترجمه بابک احمدی و دیگران؛ تهران: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۸۱. النیلی، عالم سبیط؛ النظام القرآنی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۸۲. واحد دوست، مهوش؛ رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی؛ تهران: سروش، ۱۳۸۱.
۲۸۳. واحدی نیشابوری، ابوالحسن؛ الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ بیروت: دار القلم، ۱۴۱۵ق.
۲۸۴. الواعظ الحسینی البهسودی، محمد؛ مصباح الاصول؛ قم: مکتبه الداوری، ۱۴۱۷ق.
۲۸۵. واعظ کاشفی، کمال‌الدین، موهب علیه؛ تهران: اقبال، ۱۳۱۷.
۲۸۶. وحید بهبهانی، محمدباقر؛ الحاشیه علی مدارک الاحکام؛ قم: آل البيت :، ۱۴۱۹ق.
۲۸۷. _____؛ مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع؛ قم: مؤسسه وحید بهبهانی، ۱۴۲۴ق.
۲۸۸. هاسپرس، جان؛ درآمدی به تحلیل فلسفی؛ ترجمه موسی اکرمی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۲۸۹. هاشمی شاهرودی، علی؛ دراسات فی علم الاصول؛ [بی‌جا]: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۹ق.
۲۹۰. هندی، سیداحمد خان؛ تفسیر القرآن وهو المهدی والفرقان؛ ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی،
۲۹۱. هولاب، رابرت؛ یورگن هابرماس؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.

۲۶۷. میر محمدزندی، ابوالفضل؛ بحوث فی تاریخ القرآن وعلومه؛ بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۰ق.
۲۶۸. میرزای قمی؛ قوانین الاصول؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۶۹. میرهاشمی، مهدی و محمد ایلخانی؛ «زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیش»؛ نشریه پژوهش‌های فلسفی؛ ش ۲۱۰.
۲۷۰. ناصر خسرو؛ زاد المسافرین؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
۲۷۱. نراقی، احمد؛ مستند الشیعه؛ تحقیق مؤسسه آل البيت :؛ قم: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۱۵ق.
۲۷۲. النسائی؛ سنن النسائی؛ بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۳۴۸ق.
۲۷۳. نسفی، عبدالله بن احمد؛ مدارک التنزیل و حقائق التأویل؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۷۴. _____؛ مدارک التنزیل و حقایق التأویل؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۷۵. نکونام، جعفر؛ «پاسخ نقدی بر مقاله زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری»؛ فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی؛ سال ۱۳۷۹، ش ۵ و ۶.
۲۷۶. _____؛ «زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری»؛ فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی؛ سال ۱۳۷۹، ش ۳.
۲۷۷. نوری طبرسی، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل؛ تحقیق آل البيت :؛ بیروت: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۰۸ق.
۲۷۸. نووی، محیی‌الدین؛ شرح صحیح مسلم؛ بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۷۹. _____؛ المجموع؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].

۲۹۲. هوی، دیوید کازنز؛ حلقة انتقادی؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: [بی نا]، [بی تا].

۲۹۳. الهیتمی، علی؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

۲۹۴. الیمن، جعفر بن منصور؛ سرائر و اسرار النطقاء؛ بیروت: دار الاندلس، ۱۴۰۴ق.

295. محمد اركون /a.wikipedia.org/wiki/

296. William Alston. Tillchis conception, FA Religious symbol, in "religious Experience And Truth" (1961, Newyork University) PP 22..26.

نمایه‌ها

آیات

فاتحه(۱)

۱۷۶.....	۴	مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ.....
۴۰۰، ۴۶.....	۷	صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ.....

بقره(۲)

۱۴۳.....	۷	حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ.....
۳۰۹.....	۱۷	مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ.....
۵۶۱.....	۲۲	الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا.....
۲۴-۲۳.....	۲۳-۲۴	وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِشُورَةٍ مِنْ.....
۳۰۷، ۳۰۰.....	۲۶	إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ... ۳۰۷، ۳۰۰.....
۳۰۵.....	۳۱	وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ.....
۴۰۳، ۵۱.....	۳۷	فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.....
۱۵۹.....	۴۳	أَقِيمُوا الصَّلَاةَ.....
۱۸۰، ۱۷۵، ۱۷۴.....	۷۵	أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ.....
۱۸۶، ۱۸۰.....	۷۹	فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ... ۱۸۶، ۱۸۰.....

آل عمران (٣)

- ٧ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ..... ١١٠، ٣٦٨، ٣٩٧، ٤٢٤، ٤٧٧، ٥٥٤
 ٧٨ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ..... ١٨٠
 ٨٩ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ..... ٣٧٤
 ١٠٨ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزَلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ..... ١٣٠
 ١٣٨ هذا بيان للناس و هدى و موعظة للمتقين..... ٩١، ٥٦٣
 ١٦١ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَ مَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى..... ٣١٨
 ١٦٤ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ..... ١٤٦
 ١٧٢ مِنْ بَعْدِ مَا أَضَاهَمُ الْقَرْحُ..... ٣٦٦

نساء (٤)

- ٣ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ..... ٣٧٤
 ١٥ وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَنَسِيْتُهُنَّ فَانْتَسِهِنَّ فُلْنَ حَتَّى تُلَاقِيَهُنَّ مِنْ أَلْفٍ أَوْ فَوْقَ ذَلِكَ... ١٩٨، ٢٠١
 ١٦ وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا..... ١٩٨
 ٢٥-٢٢ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً..... ٣٧٥
 ٤٣ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ..... ٤٤٧، ٤٩٢
 ٤٦ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يَحِرُّونَ الْكَلِمَةَ عَنِ مَوَاضِعِهِ..... ١٧٥، ١٨٢، ١٨٧، ١٨٨
 ٥٩ فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ..... ٤٤٢
 ٦٩ وَمَنْ يَطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ..... ٤٦، ٤٠٣
 ٨٢ أَقْلًا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا
 ٨١، ٩٣، ١٣٥، ٣٦٧، ٣٩٢، ٣٩٤، ٤٠٦، ٤٦٢
 ٨٣ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ..... ٣٣٤
 ١٤٢ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ..... ٥٢٦

- ٨٨ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ..... ٣٠٩
 ٩٧ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا... ١٤٢
 ١٠٩ وَذَكَّيْنٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا..... ٣٨٠
 ١١٤ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ سَعَى فِي خَرَابِهَا..... ٥٢٧
 ١١٥ وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ..... ٣٢٩
 ١٤٣ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ... ٣٦٥، ٣٦٦
 ١٥٤ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ..... ٣٠١
 ١٧٣ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ..... ٣٧٧
 ١٧٧ وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ..... ٥٢٧
 ١٨٥ شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس..... ٩١، ١٤٤، ٣٣٤
 ٢٢١ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَ لِأُمَّةٍ مُؤْمِنَةٍ حَيْرٍ مِنْ مُشْرِكَةٍ..... ٥٣
 ٢٢٢ وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَى فَأَعْتَزَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ..... ١٧٦
 ٢٢٨ وَ الْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ... ٣٨٢
 ٢٣٠ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ..... ٤٧٠
 ٢٣٤ وَ الَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَدْرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ... ٥٢
 ٢٣٨ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى..... ٤٢٦
 ٢٤٨ بَقِيَّةُ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَ آلُ هَارُونَ..... ٤٢٤
 ٢٥٢ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزَلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ..... ١٣٠
 ٢٥٥ كُوسِيَّةِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ..... ٣٣٢
 ٢٦٥ وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُبْغِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَ تَنْبِيئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ... ٣١٤
 ٢٧٥ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ... ٥٤٧
 ٢٨٦ وَ لَا تُحْمَلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ..... ٣٦٩، ٥٦٢

١٥٧ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ٣٠١، ٤٤٢

مانده (٥)

١ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةٌ ٣٧١، ٣٨٢، ٤٤٧، ٤٥٣
 ٣ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ ٥٤، ٣٧١، ٣٨٢
 ٥ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ ٥٣
 ٦ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ٤٢٧، ٤٤٧، ٤٧٠
 ١٣ فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ ١٨١
 ١٥ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ ٣٨٩
 ٤١ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ ١٨١
 ٤٦ وَمَصَدَقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ٩١
 ٤٤ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ٥٢٤

انعام (٦)

٣٧ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ ٣٣٢
 ٤٤ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا ٤٠٢
 ٨٢ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ٤٥، ٤٠٠
 ١٠٣ لَا تُذَكِّرُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ٥٦، ٥٥٤
 ١٤٥ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا ٥٥، ٣٧٧

اعراف (٧)

٢٣ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ ٥٢، ٤٠٣
 ٥٤ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ٣٤٩، ٥٥٥، ٥٤١
 ١٥٧ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ ١٣٦
 ١٧٢ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى ٣١٠

انفال (٨)

١ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَاصْلِحُوا ٥٢٨
 ٤٥ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ ٣٧٨
 ٤٦ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ ٣٧٩

توبه (٩)

٢٩ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ ٣٨٠
 ٨٦ وَإِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةً ٣٥١
 ٩١ لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ ٣٧٩
 ١٢٢ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَأَفْرَقَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ ٣٧٩
 ١٢٨ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ ٣٤١

يونس (١٠)

٢ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ ٣١٠
 ٣٨ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطَعْتُمْ ١٣١، ١٣٣، ٣٩١

هود (١١)

١٤ أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ١٣٤

يوسف (١٢)

٢ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ١١٥، ٣٩٦
 ٢٤ وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِيَصْرِفَ عَنْهُ ١٩٩
 ٤٩ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ تَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَ فِيهِ يُعْصِرُونَ ٤٦، ٤٠٠
 ٨٢ وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَ الْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ ٣٢٦
 ٨٦ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٤٧، ٤٠١

الرعد(١٣)

- ١٧ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابياً ٢٩٩
 ٤٣ ويقول الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ٤١١

ابراهيم(١٤)

- ٤ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ١١٦
 ٢٤ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ ٣٠٩
 ٢٥ تُوْتِي أَكْثَافًا كُلَّ حِينٍ يَاذُنِي رَبُّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ٢٩٧
 ٢٦ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ٣٠٩

حجر(١٥)

- ٩ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ١٩٤، ٤٧٦
 ٢١ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ٣١٨
 ٤٥ وَافْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ ١٧٧
 ٩٠-٩٢ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ وَرَبَّكَ لِنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ٤٦

نحل(١٦)

- ١٦ وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ٣٣٧
 ٢٥ لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ ٤٠٢
 ٢٦ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ ٥٦٢
 ٤٤ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ٢٥، ٨٠، ٤٠٣، ٤٠٧
 ٦٤ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى ٢٥
 ٨٩ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً ٩١، ٣٣٤، ٣٨٩، ٤٧٩
 ١٠٣ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ٨٦، ١١٦، ١٢٥، ٤٠٧

اسراء(١٧)

- ١٦ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٥٧
 ٢٤ وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا ٣٢٧
 ٢٦ وَآتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبْدِرُوا تَابَ تَبْدِيرًا ٣٧٠
 ٣٢ لَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ١٩٨
 ٣٦ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ ٤٥٣-٤٥٤
 ٧٢ وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ٣٢٦
 ٨٢ وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ٩١
 ٨٨ قُلْ لَيْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ ١٣٢، ١٣٤
 ٨٩ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ٣٠٠
 ٩٤ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ ٥٢٧

كهف(١٨)

- ١١ فَصَرَّفْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ٣٧٢
 ٢٥ وَكَبِتُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَارْتَدَوْا نِسْعًا ٣٧٣
 ٢٩ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ٥٥٧
 ٥٤ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ ٣٠٠
 ٧٧ فَانظُرْ حَتَّىٰ إِذَا أَتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَفُّوهُمَا ٣٢٦

مريم(١٩)

- ٩٧ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ ١٤٧

طه(٢٠)

- ٥ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٦٣
 ١١٣ وَكَذٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٣٩٦

٤٣ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُضْرِيهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ..... ٢٩٧، ٣٠٠

٤٩ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي ضُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا..... ٤١٠، ٤٨٢

روم(٣٠)

٢٨ صَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ..... ٣١٢

لقمان(٣١)

١٣ إِنَّ الشُّرُكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ..... ٤٥، ٤٠٠

احزاب(٣٣)

٤٩ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ..... ٣٧٦، ٣٨٢

فاطر(٣٥)

١٥ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ..... ٥٦٣

٣٢ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اضْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ..... ٤٠٩

ص(٣٨)

٢١ وَ هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ..... ٣١١

٢٩ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ..... ٣٩٢

زمر(٣٩)

٢٧ وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ..... ٢٩٧، ٣٠٠، ٤٦٣

غافر(٤٠)

١٥ رَفِيعِ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ..... ٥٢٧

١١٤ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ..... ١٢٨

١٣١ لِنُنْفِثَهُمْ فِيهِ..... ٤٠٢

حج(٢٢)

١١ وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ..... ١٧٤

٤٥ فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَ هِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا..... ٣٣٦

نور(٢٤)

١ سُوْرَةٌ أَنْزَلْنَاهَا..... ٤٠١

٢ الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ..... ٢٠٠

٣ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ..... ١٩٩

٤ وَ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ..... ٣٧٣

فرقان(٢٥)

٣٨-٣٩ وَ عَادًا وَ ثَمُودًا وَ أَصْحَابَ الرَّسِّ وَ قُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا. وَ كَلَّا ضَرْبِنَا..... ٣٠٠

٤٧ وَ جَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا..... ٢٩٦

٤٨ وَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ..... ١٦١

٤٨ وَ الَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَ لَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ..... ١٩٩

شعراء(٢٦)

١٩٦-١٩٦ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ وَ إِنَّهُ

لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ..... ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٠، ٣٣٤، ٤٦٣

عنكبوت(٢٩)

١٣ وَ لِيُحْمَلْنَ أَثْقَالَهُمْ وَ أَنْقَلُوا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَ لَيْسَالَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ..... ٤٠١

فصلت(٤١)

٢	تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ..... ٣٩٤
٣	كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ فُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ..... ٤٠٧، ٣٩٤، ٨٦
٤	بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ..... ٣٩٥
١١	ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتَبِيَا... ٣٠٥، ٣٠٤
٤٢	لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ..... ١٩٤، ١٣٥

شورى(٤٢)

١١	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ..... ٥٦٣، ٥٥٥، ٥٥٦، ٣١٦، ٥٦
٢٣	ذَلِكَ الَّذِي يَمَسُّهُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ ... ٥٢٧
٥٢	وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ ... ١٥١

دخان(٤٤)

٢٩	فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ..... ٥٤٧
٥٨	فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ..... ٤٦٣

جاثية(٤٥)

٦	تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزَلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبَأَى حَدِيثَ بَعْدِ اللَّهِ وَ آيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ..... ١٣٠
---	---

محمد(٤٧)

٢٤	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا..... ١٠٨، ٤٦٢
----	---

فتح(٤٨)

١٠	يُدُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ..... ٣٠٨، ٣١٦، ٣٣٠، ٣٣٢، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٩
----	--

ذاريات(٥١)

١٩	وَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ..... ٣٧١
----	---

طور(٥٢)

٢٩	فَدَكَّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ..... ١٣٤
٣٣-٣٤	أَمْ يَقُولُونَ نَقَّوْلُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَاثُوا بِحَدِيثِ مَثَلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ..... ١٣٢، ٣٩١

نجم(٥٣)

٥	عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى..... ١٢٦
١١	مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى..... ٥٦
١٨	لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى..... ٥٦

قمر(٥٤)

١٧	وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ..... ٤٦٣
----	--

الرحمن(٥٥)

٢-١	الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ..... ١٢٥، ١٢٦
٣٥	يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ شَوَاطِئَ مِّن نَّارٍ..... ٨١

واقعه(٥٦)

٨٠	تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ..... ١٥٠
----	---

مجادله(٥٨)

٢٢	أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ..... ٣٠٨
----	---

حشر(٥٩)

٢	فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا..... ٥٦٢
---	--

٧ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا..... ٣٩٠، ٤٠٤، ٤٠٧

٢١ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ... ٢٩٧

ممتحنه (٦٠)

١٢ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبِيغُنَّكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ... ٢٠٠

جمعه (٦٢)

٢ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ... ٢٥، ١٤٥، ٤٠٧، ٤٠٨

٥ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا... ٣٠٩

طلاق (٦٥)

٤ وَاللَّائِي يَئُسَنَ مِنَ الْمَجْبُورِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةٌ... ٥٢، ٣٨٣

١٢ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ... ٥٤٨

تحريم (٦٦)

١٠ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ... ٣١٣

قلم (٦٨)

١٠-١١ وَلَا تُطْعَمْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ هَمَّازٍ مَشَاءَ بَنِي مِمْ... ٤٧٠

حاقه (٦٩)

٤١ وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ... ١٤٨، ١٥١

٤٢ لَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَا تَدْكُرُونَ... ١٤٨، ١٥١

معارج (٧٠)

٥ فَاضْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا... ٤٧، ٤٠١

جن (٧٢)

١٥-١٧ وَأَمَّا الْفَاسِقُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا... لِنَفْسِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يَعْزِضْ... ٤٠٢

قيامه (٧٥)

١٦ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ... ١٢٦

١٧ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ... ١٢٨

٢٢-٢٣ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ... ٥٦، ٥٧، ١٢٨، ٣٢٩، ٥٥٦، ٥٦٤

نبأ (٧٨)

١٤ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً تَجَاجًا... ٤٦، ٤٠٠

تكوير (٨١)

٢٠-٢٢ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٌ... ١٢٣، ١٤٩

٢٣ وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ... ١٤٩

٢٩ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ... ٥٥٨

٤٠ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ... ١٢٤، ١٥٠، ١٥١

انشقاق (٨٤)

١٠ وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ... ٥٢٦

اعلى (٨٧)

٦-٧ سَنَفَرُتُكَ فَلَا تَنْسَىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ... ٥٢٦

فجر (٨٩)

٢٢ وَجَاءَ رُكُوكٌ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا... ٥٥٥، ٥٦٢

علق (٩٦)

٤ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ٣٠٨

اخلاص (١١٢)

٤ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ٣٦٩

روايات

- ١٠٩ اما القرآن فاعملوا بمحكمه و آمنوا بمتشابهه
- ١١٢ ان الخبر قد صح عن النبي ﷺ وعن الائمة: القائمين مقامه
- ٣٦٢ ان الله اعطاني السبع الطوال مكان التوراة واعطاني المثين مكان الانجيل
- ١١٢ ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالأثر الصحيح والنص الصريح
- ٣٩٨ ان كتاب الله ليصدق بعضه بعضاً و لا يكذب بعضه بعضاً
- ٤١٢ إنما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض وإنما أنزل كتاب الله.....
- ٤٧٨ أنه قال لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم. قال 7: فبأى شيء ...
- ١٧٨ إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي
- ٤١٥ إني تارك فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من.....
- ٩٤ أتى تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا
- ٤١٦ إني تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا بعدى أحدهما أعظم من الآخر.....
- ٤١٦ ايها الناس انى تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدى امرين احدهما اكبر.....
- ٣٩٨ الحكمة التى هى حياة للقلب الميت، وَبَصُرَ لِلْعَيْنِ الْعَمْيَاءِ، وَسَمِعَ لِلْأَذَانِ الصَّمَاءِ، ...
- ١١٣ دخل قتادة على أبي جعفر 7 فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال... ٨٣،
- ٩٤ دخلت المسجد فإذا أناس يخوضون فى أحاديث، فدخلت على على فقلت.....

- ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن اخبركم عنه ٤٢١
- ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم... فلو سألتهموني عنه لأخبركم... ٩٦
- الرجال فقد هلكت وأهلكت. يا قتادة - ويحك - إنما يعرف القرآن من خوطب به... ١١٣
- سأل عبيدة السلماني وعلقمة بن قيس والأسود بن يزيد النخعي... ٤٢١
- سالت ابا جعفر 7 عن شى من التفسير فاجابنى ثم سألته عنه ثانيه فاجابنى... ١٠٧
- سلوني قبل أن تفقدوني فالذى فلق الحبة وبرأ النسمة إني لأعلم بالتوراة... ٤٢٤
- سلوني قبل أن تفقدوني، فالذى فلق الحبة، وبرأ النسمة! لو سألتهموني عن آية... ٤٢٣
- على اليد ما اخذت حتى تودي... ٤٥٣
- عن ابن نباتة، قال: لما بويح أمير المؤمنين 7 بالخلافة خرج إلى المسجد... ٤١٣
- عن أبي عبد الله 7: كل شىء مردود الى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق... ٩٣
- عن ابي جعفر 7: «يا جابر! ليس شىء ابعد من عقول الرجال... ١٠٣، ٤٢٣
- فاعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه... ١١٠
- فإنما على الناس أن يقرأوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره... ٤٢٢
- فى شىء و آخرها فى شىء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه... ١٠٤
- قال أبو عبد الله 7 لأبى حنيفة أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال... ١١٣، ٨٣
- قال رسول الله 9: فما وافق كتاب الله فخذوا به، وما خالف كتاب الله فدعوه... ٩٣
- قال رسول الله 9: «انما اتخوف على امتى من بعدى ثلاث خصال... ١١٠
- قال هشام: فبعد رسول الله 9 من الحجة؟ قال الشامي... ٤١٩
- قال: بكتاب الله وسنة نبيه. قال يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته... ٨٣
- كان الرجل منا اذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن... ١٠٩
- كتاب الله... نطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض، لا يختلف فى الله... ٩٥

- الكتاب والسنة. فقال هشام: فهل نفعنا الكتاب والسنة فى رفع الاختلاف عنا?... ٤١٩
- لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام... ٤٥٣
- ليس شىء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، ان الآية تكون اولها... ١٠٣
- ما ضرب رجل، القرآن بعضه ببعض الا كفر... ٤١٢
- ماكان رسول الله يقسر القرآن، الا آيات معدودات علمه اياهن جبرئيل... ١٠٣
- من تكلم فى القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار... ٨٣، ١٠٤
- من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ... ٤٥٢
- من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار... ٨٣، ١٠٤
- من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ... ٨٣، ١٠٤
- من قال فى القرآن بغير ما يعلم جاء يوم القيامة ملجأ بلجام من النار... ٨٣، ١٠٤
- من قال فى القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار... ٨٣، ١٠٤
- من قرأ القرآن ولم يفهمه كان كالاعمى او كالأعراى... ١٠٩
- نحنُ العلامتُ والتَّجْمُ رسولُ الله... ٣٣٧
- نزل القرآن اربعة ارباع: ربع فينا وربع فى عدونا وربع سنن و امثال... ٢٩٨
- و ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض... ٣٩٨
- وان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل يصدق بعضه بعضا... ٣٩٧
- ودخل قتادة على أبى جعفر 7، فقال له: أنت فقيه اهل البصرة؟ فقال... ١١٣، ٨٣
- وعن محمد بن إسماعيل، عن أبى إسماعيل السراج... ٣٩٩
- وقال النبى 9: اذا جاءكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه... ٩٣
- وكتاب الله بين أظهركم ناطق لا يعيب لسانه، وبيث لا تُهدم أركانه، وعز لا تهزم... ٣٩٢
- وهذا القرآن انما هو خط مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان... ٤١٩

يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي..... ۴۱۶

يكون في هذه الامة كلما كان في الامم السالفه حذو النعل بالنعل والقذه بالقذه..... ۱۸۲

موضوعات

آثار حجیت قول لغوی از نگاه شهید صدر.....	۴۹۲-۴۹۴
آهنگ در گفتار.....	۲۳۴
آیات دال بر حجیت ظواهر.....	۴۶۲-۴۶۴
آیات دال بر فوق بشری بودن قرآن.....	۱۳۱-۱۳۵
آیات دال بر مصونیت قرآن از اشتباه.....	۱۳۵-۱۳۷
آیات دال بر نظریه قرآن بسندگی.....	۳۸۶-۳۹۷
آیات دال بر نظریه ناخودبسندهی قرآن در تفسیر.....	۴۰۳-۴۱۲
آیات صریح در وجوبیت شکل و محتوای قرآن.....	۱۲۴-۱۳۱
ابهام نظریه نمادگرایی تبلیش از نگاه آلستون.....	۲۸۹
اجماع بر حجیت قول لغوی.....	۵۰۷-۵۱۰
اجماع بر حجیت قول لغوی از نگاه آخوند خراسانی.....	۵۰۸
اجماع بر حجیت قول لغوی از نگاه امام خمینی.....	۵۰۸
اجماع بر حجیت قول لغوی از نگاه آیت الله خوئی.....	۵۰۹
اجماع بر حجیت قول لغوی از نگاه آیت الله روحانی.....	۵۱۰
اجماع بر حجیت قول لغوی از نگاه شهید صدر.....	۵۰۹
اجماع بر حجیت قول لغوی از نگاه مظفر.....	۵۰۹

ارزیابی ذاتی قرآن.....	۴۷۲	ارزیابی نظریه تبلیش در نمادگرایی زبان دین.....	۲۸۹-۲۹۴
ارزیابی عرضی قرآن.....	۴۷۳	ارزیابی نظریه جواز تفسیر برای همگان.....	۱۰۹
ارزیابی قرآن.....	۴۸۲-۴۷۱	ارزیابی نظریه حامد ابوزید در تفسیر قرآن به قرآن.....	۲۲۴
اختلاف در معناداری زبان دین.....	۲۶۵	ارزیابی نظریه حشویه و جبریه در فهم قرآن.....	۸۱
ارزیابی ادعای اخباریان در عدم حجیت ظواهر.....	۴۸۲-۴۸۸	ارزیابی نظریه شبستری در وحيانت قرآن.....	۱۶۴
ارزیابی تمثیل‌گرایی در قرآن.....	۳۱۴-۳۱۵	ارزیابی نظریه عدم‌جواز تفسیر برای همگان.....	۱۰۵-۱۰۸
ارزیابی حجیت قول لغوی در سیره علما و عقلا.....	۵۰۲-۵۰۴	ارزیابی نظریه فهم‌پذیری مشروط قرآن.....	۹۰
ارزیابی حجیت قول لغوی در سیره عموم مردم.....	۵۰۷	ارزیابی نظریه فهم‌ناپذیری قرآن.....	۸۰
ارزیابی دلالت اجماع بر حجیت قول لغوی.....	۵۰۸	ارزیابی نظریه گفتار‌انگاری حامد ابوزید.....	۲۲۳
ارزیابی دلالت آیات بر نظریه ناخودبستگی قرآن در تفسیر.....	۴۰۶-۴۱۳	ارزیابی نظریه‌های نسبت نماد با واژگان مشابه.....	۲۶۱-۲۶۳
ارزیابی دلالت توقیفی‌بودن ترتیب آیات بر نظریه پیوستگی.....	۳۴۹	ارزیابی نقش مولف در تفسیر قرآن به قرآن.....	۵۵۲-۵۶۴
ارزیابی دلالت رجوع به خبره بر حجیت قول لغوی.....	۵۱۵	ارزیابی نمادگرایی خاص تبلیش در قرآن.....	۳۳۲-۳۳۳
ارزیابی دلالت روایات بر ناخودبستگی قرآن در تفسیر.....	۴۱۲-۴۲۵	استدلال ناصر خسرو بر وحيانیت محتوای قرآن.....	۱۴۲
ارزیابی دلایل برون‌دینی نظریه شناختاری‌بودن زبان دین.....	۲۴۴	اشکال پیوستگی آیات.....	۳۴۴
ارزیابی دلایل مخالفان کاربرد مجاز در قرآن.....	۳۲۵	اشکالات نظریه تبلیش در نمادگرایی زبان دین.....	۲۸۹-۲۹۴
ارزیابی دلایل ناپیوستگی آیات.....	۳۵۵	اصطلاح‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن.....	۴۳
ارزیابی دلایل نظریه وحيانیت شکل و محتوای قرآن.....	۱۲۶-۱۳۷	اصل تفسیر متشابهات به محکمت.....	۵۵۴-۵۶۳
ارزیابی رابطه پیوستگی آیات با تفسیر قرآن به قرآن.....	۳۸۰-۳۸۴	امثال کامله قرآن.....	۳۱۷
ارزیابی شواهد روایی نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۳	امثال مرسله قرآن.....	۳۱۷
ارزیابی شواهد قرآنی نظریه تحریف قرآن.....	۱۷۹-۱۹۰	امثال مصرحه قرآن.....	۳۱۷
ارزیابی نسبت حجیت ظواهر با تفسیر قرآن به قرآن.....	۴۴۳-۴۴۶	امکان تفسیر در متون دینی.....	۱۰۲-۱۱۶
ارزیابی نظریه اجمال قرآن.....	۴۷۳-۴۸۲	امکان فهم قرآن.....	۷۸-۹۹
ارزیابی نظریه انحصار فهم قرآن به پیامبر ۹ و اهل بیت :.....	۸۴-۸۸	انسداد باب علم از نگاه آقا ضیاء.....	۵۱۳

پیوند آیات قرآن.....	۳۸۴-۳۴۳	انسداد باب علم از نگاه آیت‌الله خویی.....	۵۱۱
تاثیر علم اسباب نزول در فهم آیات.....	۵۴۹	انسداد باب علم از نگاه شهید صدر.....	۵۱۳
تاثیر گفتاری و نوشتاری بودن قرآن در روش تفسیری.....	۲۰۳	ایدئولوژی‌سازی قرآن در نظریه متن‌انگاری.....	۲۱۵
تاثیر نظریه حامد ابوزید بر روش‌های تفسیر سنتی.....	۲۲۰	بشری بودن قرآن از نگاه شبستری.....	۱۶۵-۱۵۴
تاریخچه پژوهش تفسیر قرآن به قرآن.....	۴۹-۴۵	بشری بودن قرآن از نگاه معمریه.....	۱۵۳
تاریخچه پیوند آیات در قرآن.....	۳۴۳	بشری بودن مطلق قرآن ← نظریه بشری بودن شکل و محتوای قرآن	
تاریخچه زبان نمادین خاص.....	۲۸۰	بین‌الذهانی بودن زبان قرآن از نگاه شبستری.....	۱۵۹
تاریخچه زبان نمادین عام.....	۲۶۳	بی‌واقعیتی زبان دین در نظریه نمادگرایی تیلیش.....	۲۹۲
تاریخچه کاربرد مجاز در اسلام.....	۳۲۰	پویایی قرآن در نظریه گفتار‌انگاری.....	۲۱۱-۲۰۹
تاریخچه مبانی پژوهی تفسیری.....	۳۰-۲۸	پیش‌فرض تفسیر قرآن از نگاه شبستری.....	۱۵۷
تاریخچه مؤلف‌محوری در هرمنوتیک.....	۵۳۰	پیوستگی آیات.....	۳۸۴-۳۴۱
تاریخ‌مندی قرآن در نظریه گفتار‌انگاری.....	۲۱۱	پیوستگی آیات عام با خاص.....	۳۷۷-۳۷۳
تبیین روایت من‌خوطف به.....	۸۹-۸۷	پیوستگی آیات مجمل با مبین.....	۳۷۰
تبیین قرآن توسط پیامبر ﷺ از نگاه علامه طباطبایی.....	۴۰۸-۴۰۶	پیوستگی آیات محکم با متشابه.....	۳۶۸
تجربه دینی از نگاه ویتگنشتاین.....	۲۴۲	پیوستگی آیات مطلق با مقید.....	۳۷۷
تحدی قرآن.....	۳۹۱، ۱۳۵-۱۳۱	پیوستگی آیات ناسخ با منسوخ.....	۳۸۲-۳۷۸
تحریف حرفی و حرکتی قرآن.....	۱۷۶	پیوستگی درونی سوره‌ها از نگاه سید قطب.....	۳۵۷
تحریف قرآن از نگاه جابری.....	۱۷۷	پیوستگی قرآن از نگاه سعید حوی.....	۳۵۸
تحریف کتاب مقدس از نگاه قرآن.....	۱۹۲-۱۸۰	پیوستگی قرآن از نگاه علامه طباطبایی.....	۳۶۸-۳۶۴
تحریف معنوی ایمان در نظریه نمادگرایی تیلیش.....	۲۹۲	پیوستگی قرآن از نگاه مراغی.....	۳۶۴-۳۵۹
تحریف معنوی قرآن.....	۱۷۵	پیوستگی مفهومی آیات قرآن.....	۳۴۵
تحلیل تفاوت فهم با تفسیر.....	۷۴-۷۳	پیوستگی موضوعی آیات قرآن.....	۳۴۵
تحلیل مفهوم تفسیر.....	۷۲	پیوستگی واژگانی آیات قرآن.....	۳۴۵

۵۶۴-۵۵۴	تفسیر متشابهات به محکّمات در صفات خدا	۶۸-۶۷	تحلیل مفهوم فهم
	تفسیرپذیری آیات قرآن ← تفسیرپذیری قرآن	۱۱۶	تحلیل نظریه‌های جواز تفسیر قرآن
۱۱۶-۱۰۱	تفسیرپذیری قرآن	۱۶۵-۱۵۴	تحلیل هرمنوتیکی و حیانت قرآن
۱۲۱	تقدم و حیانت قرآن بر مبانی خاص تفسیر	۱۲۴	تصرف پیامبر ۹ در شکل وحی
۴۴۹-۴۴۷	تقریر استرآبادی از نظریه اخباریان در حجیت ظواهر	۱۲۳	تصرف جبرئیل در شکل وحی
۴۴۷	تقریر حائری از نظریه اخباریان در حجیت ظواهر	۱۲۵-۱۲۳	تصرفات دوگانه در نظریه و حیانت صورت و محتوای قرآن
۴۴۹	تقریر شیخ حرعاملی از نظریه اخباریان در حجیت ظواهر	۴۵۴-۴۴۶	تفاوت حجیت ظواهر از نگاه اصولیان و اخباریان
۲۱۶	تکثر معانی قرآن در نظریه گفتارنگاری	۷۵-۷۳	تفاوت فهم با تفسیر
۲۳۵	تکیه در گفتار	۲۳۰	تفاوت گفتار با نوشتار از نگاه وردانک
۵۴۰-۵۳۸	تلفیق‌گرایی هرمنوتیکی ریکور	۲۲۷، ۲۱۸	تفاوت گفتار با نوشتار
۵۴۳-۵۴۱	تلفیق‌گرایی هرمنوتیکی گادامر	۲۹۳	تفاوت مفهوم خدا در نظریه نمادگرایی تیلیش
۵۳۷	تلفیق‌گرایی هرمنوتیکی نیچه	۳۳۴	تفاوت مفهوم دین از نگاه تیلیش
۵۴۰	تلفیق‌گرایی هرمنوتیکی هایدگر	۲۶۰	تفاوت نماد با استعاره
۳۱۳	تمثیلات رمزی قرآن	۲۷۶، ۲۵۵	تفاوت نماد با نشانه
۳۱۳	تمثیلات طبیعی قرآن	۸۵-۸۳، ۶۴-۶۳	تفسیر به رأی
۳۱۴	تمثیلات قصه‌ای قرآن	۵۴۰-۵۳۰	تفسیر فنی و دستوری در هرمنوتیک شلایرماخر
۲۹۶	تمثیل‌گرایی انجیل	۵۱	تفسیر قرآن با تبیین مجملات به مبینات
۳۱۹-۲۳۹	تمثیل‌گرایی در قرآن	۵۲	تفسیر قرآن با تفسیر عام به خاص
۳۰۴	تمثیل‌گرایی در قصه‌های قرآن	۵۶	تفسیر قرآن با تفسیر متشابه به محکم
۳۰۱	تمثیل‌گرایی در کتاب‌های آسمانی	۵۴	تفسیر قرآن با تفسیر مطلق به مقید
۳۰۴-۳۰۲	تمثیل‌گرایی قرآن از نگاه علامه طباطبایی	۲۲۳	تفسیر قرآن به قرآن از نگاه حامد ابوزید
۳۰۱	تمثیل‌گرایی قرآن از نگاه اسماعیلیه	۲۰۲-۱۹۸	تفسیر قرآن به قرآن آیات زنا
۲۹۹	تمثیل‌گرایی قرآن از نگاه باطنیان	۵۶۴-۵۵۴	تفسیر متشابهات به محکّمات

۴۵۵	حجیت ظواهر قرآن از نگاه شیخ انصاری	۲۹۹	تمثیل‌گرایی قرآن از نگاه عارفان
۵۲۳-۴۸۸	حجیت قول لغوی	۳۰۶، ۲۹۵	تمثیل‌گرایی قرآن از نگاه فخر رازی
۴۹۶، ۴۸۹	حجیت قول لغوی از نگاه آخوند خراسانی	۲۰۹	تمثیل‌گرایی قرآن از نگاه متصوفه
۴۹۶	حجیت قول لغوی از نگاه آیت‌الله خوبی	۲۹۸	تمثیل‌گرایی قرآن از نگاه ملاصدرا
۵۰۶-۵۰۵	حجیت قول لغوی از نگاه آیت‌الله روحانی		تمثیل‌گرایی قرآن ← نمادگرایی تمثیلی در قرآن
۴۹۶-۴۹۲، ۴۹۰	حجیت قول لغوی از نگاه شهید صدر	۲۸۹	تناقض درونی نظریه نمادگرایی تیلیش از نگاه آلستون
۴۹۷	حجیت قول لغوی از نگاه کاشف‌الغطا	۱۶۱	توجیه شبستری از آیات دال بر وحیانیت قرآن
۴۹۴	حجیت قول لغوی در تبیین حقیقت و مجاز	۲۹۲	توقف خداشناسی در نظریه نمادگرایی تیلیش
۵۰۴-۵۰۲	حجیت قول لغوی در سیره علما و عقلا	۳۴۹	توقیفی یا اجتهادی بودن ترتیب آیات
۵۰۵	حجیت قول لغوی در سیره عموم مردم	۷۵-۶۴	جایگاه تفسیر در علوم اسلامی
۴۹۴-۴۹۱	حجیت قول لغوی در مقام استعمال	۷۵-۶۴	جایگاه فهم در علوم اسلامی
۲۸۱	خاستگاه زبان نمادین خاص	۱۱۷-۱۰۲	جواز تفسیر در متون دینی
۲۶۴	خاستگاه زبان نمادین عام	۲۶۶	چگونگی تبیین و تحلیل باور دینی
۵۱۵	خبره‌بودن اهل لغت از نگاه آخوند خراسانی	۵۵۰، ۲۵۸، ۲۴۵-۲۲۹	چیستی معنا
۵۱۸-۵۱۷	خبره‌بودن اهل لغت از نگاه امام خمینی	۵۵۰	چیستی معنا از نگاه علامه طباطبایی
۵۱۶-۵۱۵	خبره‌بودن اهل لغت از نگاه آیت‌الله خوبی	۴۳۴	حجیت از نگاه شیخ انصاری
۳۸۶	خودبستگی قرآن در تفسیر	۵۲۳-۴۲۹	حجیت ظواهر
۲۳۵	درنگ در گفتار	۴۴۳-۴۴۱	حجیت ظواهر از نگاه اخباریان
۲۹۸	دسته‌بندی آیات قرآن از نگاه امام علی(ع)	۴۹۰، ۴۵۱-۴۴۸، ۴۴۳-۴۴۱	حجیت ظواهر از نگاه استرآبادی
۱۶۲	دسته‌بندی شبستری از آیات قرآن	۴۴۵-۴۴۱	حجیت ظواهر از نگاه اصولیان
۵۲۹	دسته‌بندی مخاطبان قرآن از نگاه زرکشی	۴۴۱	حجیت ظواهر از نگاه حر عاملی
۲۴۱	دسته‌بندی نظریه‌های غیرشناختاری زبان دین	۵۲۳-۴۴۶	حجیت ظواهر قرآن
۴۶۸	دلالت اجماع بر حجیت ظواهر	۴۴۷	حجیت ظواهر قرآن از نگاه اخباریان

دلاله اجمال قرآن بر عدم حجیت ظاهر آن	۴۷۲	دلاله سیره اهل بیت (ع) بر حجیت ظواهر قرآن	۴۷۰
دلاله ارجاع متشابه به محکم بر نظریه قرآن بسندگی	۳۹۷	دلاله سیره اهل بیت (ع) بر نظریه قرآن بسندگی	۴۰۱-۴۰۰
دلاله آیات تحدی بر نظریه قرآن بسندگی	۳۹۰	دلاله سیره صحابه و تابعین بر نظریه قرآن بسندگی	۴۰۷-۴۰۱
دلاله آیات تدبیر بر فهم پذیری همگانی قرآن	۹۲	دلاله سیره عقلا بر حجیت ظواهر	۴۶۷-۴۶۶
دلاله آیات صفات بر نظریه قرآن بسندگی	۳۸۸-۳۹۰	دلاله سیره متشرعه بر حجیت ظواهر	۴۶۸
دلاله آیه ۱۱۴ طه بر و حیانیته شکل و محتوای قرآن	۱۲۸	دلاله صفات قرآن بر فهم پذیری همگانی قرآن	۹۱
دلاله آیه ۱-۲ الرحمن بر و حیانیته شکل و محتوای قرآن	۱۲۵	دلاله عربیت قرآن بر نظریه قرآن بسندگی	۳۹۶
دلاله آیه ۱۶ قیامت بر و حیانیته شکل و محتوای قرآن	۱۲۶-۱۲۹	دلاله فهم پذیری قرآن بر نظریه قرآن بسندگی	۳۹۴-۳۹۵
دلاله آیه ۱۹۳-۱۹۵ شعرا بر و حیانیته محتوای قرآن	۱۴۱-۱۴۸	دلاله فوق بشری بودن قرآن بر و حیانیته شکل و محتوای آن	۱۳۱-۱۳۵
دلاله آیه ۲۵۲ بقره بر و حیانیته شکل و محتوای قرآن	۱۲۹	دلاله نزول تدریجی قرآن بر ناپیوستگی آیات	۳۵۳
دلاله آیه ۴۰-۴۳ حاقه بر و حیانیته محتوای قرآن	۱۴۸-۱۵۲	دلایل اجمال قرآن	۴۷۱-۴۷۳
دلاله آیه ۵۲ شوری بر و حیانیته محتوای قرآن	۱۵۲-۱۵۴	دلایل اخباریان بر عدم حجیت ظواهر	۴۷۶-۴۸۲
دلاله آیه ۹۷ بقره بر و حیانیته محتوای قرآن	۱۴۱-۱۴۸	دلایل اصولیان بر حجیت ظواهر قرآن	۴۶۲-۴۷۱
دلاله تحدی قرآن بر و حیانیته شکل و محتوای قرآن	۱۳۱-۱۳۵	دلایل برون دینی نظریه شناختاری بودن زبان دین	۲۴۴
دلاله توقیفی بودن ترتیب آیات بر نظریه پیوستگی	۳۴۸-۳۵۱	دلایل بیوستگی قرآن	۳۴۸-۳۵۳، ۳۶۷
دلاله جامعیت قرآن بر نظریه قرآن بسندگی	۳۹۵	دلایل پیوستگی قرآن از نگاه علامه طباطبایی	۳۶۶
دلاله حجیت خبر واحد بر حجیت قول لغوی	۵۱۰	دلایل حجیت ظواهر قرآن	۴۶۱-۴۷۱
دلاله خطابات عام قرآن بر نظریه قرآن بسندگی	۳۹۲-۳۹۴	دلایل حجیت قول لغوی	۵۰۱-۵۱۸
دلاله رجوع به خبره بر حجیت قول لغوی	۵۱۵	دلایل روایی عدم تحریف قرآن	۱۹۵
دلاله رجوع جاهل به عالم بر حجیت قول لغوی	۵۰۶-۵۰۷	دلایل شبستری بر بشری بودن قرآن	۱۵۸
دلاله روایات بهره‌وری از قرآن بر فهم پذیری همگانی قرآن	۹۴	دلایل عدم تحریف قرآن	۱۹۴-۱۹۶
دلاله روایات روشی بر فهم پذیری همگانی قرآن	۹۵	دلایل عدم حجیت ظواهر قرآن	۴۷۱-۴۸۲
دلاله روایات عرضه بر فهم پذیری همگانی قرآن	۹۳	دلایل عدم حجیت قول لغوی	۵۱۸-۵۲۳

دلیل قرآنی عدم تحریف قرآن.....	۱۹۵	دلائل قرآنی عدم تحریف قرآن.....	۱۹۵
دلائل قرآنی نظریه و حیانیّت شکل و محتوای قرآن.....	۱۳۷-۱۲۴	دلائل قرآنی نظریه و حیانیّت شکل و محتوای قرآن.....	۱۳۷-۱۲۴
دلائل قرآنی و حیانیّت محتوای قرآن.....	۱۵۳-۱۴۱	دلائل قرآنی و حیانیّت محتوای قرآن.....	۱۵۳-۱۴۱
دلائل مخالفان کاربرد مجاز در قرآن.....	۳۲۴-۳۲۱	دلائل مخالفان کاربرد مجاز در قرآن.....	۳۲۴-۳۲۱
دلائل مراغی بر پیوستگی آیات.....	۳۶۱	دلائل مراغی بر پیوستگی آیات.....	۳۶۱
دلائل موافقان کاربرد مجاز در قرآن.....	۳۲۷-۳۲۴	دلائل موافقان کاربرد مجاز در قرآن.....	۳۲۷-۳۲۴
دلائل ناپیوستگی آیات.....	۳۵۶-۳۵۱	دلائل ناپیوستگی آیات.....	۳۵۶-۳۵۱
دلائل نظریه انحصار فهم قرآن به پیامبر ۹ و اهل بیت(ع).....	۸۲	دلائل نظریه انحصار فهم قرآن به پیامبر ۹ و اهل بیت(ع).....	۸۲
دلائل نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۴-۱۷۹	دلائل نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۴-۱۷۹
دلائل نظریه جواز تفسیر برای همگان.....	۱۰۸	دلائل نظریه جواز تفسیر برای همگان.....	۱۰۸
دلائل نظریه شناختاری بودن زبان دین.....	۲۴۴	دلائل نظریه شناختاری بودن زبان دین.....	۲۴۴
دلائل نظریه عدم جواز تفسیر برای همگان.....	۱۰۳	دلائل نظریه عدم جواز تفسیر برای همگان.....	۱۰۳
دلائل نظریه فهم‌پذیری همگانی قرآن.....	۹۷-۹۰	دلائل نظریه فهم‌پذیری همگانی قرآن.....	۹۷-۹۰
دلائل نظریه فهم‌ناپذیری قرآن.....	۷۹	دلائل نظریه فهم‌ناپذیری قرآن.....	۷۹
دلائل نظریه قرآن‌بستگی در تفسیر.....	۴۰۳-۳۸۸	دلائل نظریه قرآن‌بستگی در تفسیر.....	۴۰۳-۳۸۸
دلائل نظریه ناخودبستگی قرآن در تفسیر.....	۴۲۷-۴۰۳	دلائل نظریه ناخودبستگی قرآن در تفسیر.....	۴۲۷-۴۰۳
دلائل نظریه و حیانیّت شکل و محتوای قرآن.....	۱۳۷-۱۲۴	دلائل نظریه و حیانیّت شکل و محتوای قرآن.....	۱۳۷-۱۲۴
دلائل نظریه و حیانیّت محتوای قرآن.....	۱۵۳-۱۴۱	دلائل نظریه و حیانیّت محتوای قرآن.....	۱۵۳-۱۴۱
دلائل نمادگرایی خاص تبلیّش در قرآن.....	۳۳۱	دلائل نمادگرایی خاص تبلیّش در قرآن.....	۳۳۱
دلیل اول پیوستگی آیات.....	۳۵۱-۳۴۸	دلیل اول پیوستگی آیات.....	۳۵۱-۳۴۸
دلیل اول حجیت قول لغوی.....	۵۰۴-۵۰۲	دلیل اول حجیت قول لغوی.....	۵۰۴-۵۰۲
دلیل اول عدم حجیت قول لغوی.....	۵۱۸	دلیل اول عدم حجیت قول لغوی.....	۵۱۸
دلیل اول نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۰-۱۸۰	دلیل اول نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۰-۱۸۰
دلیل پنجم حجیت قول لغوی.....	۵۱۰	دلیل پنجم حجیت قول لغوی.....	۵۱۰
دلیل پنجم عدم حجیت قول لغوی.....	۵۲۲	دلیل پنجم عدم حجیت قول لغوی.....	۵۲۲
دلیل چهارم حجیت قول لغوی.....	۵۱۰-۵۰۷	دلیل چهارم حجیت قول لغوی.....	۵۱۰-۵۰۷
دلیل چهارم عدم حجیت قول لغوی.....	۵۲۱	دلیل چهارم عدم حجیت قول لغوی.....	۵۲۱
دلیل چهارم نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۴-۱۹۲	دلیل چهارم نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۴-۱۹۲
دلیل دوم پیوستگی آیات.....	۳۵۱	دلیل دوم پیوستگی آیات.....	۳۵۱
دلیل دوم حجیت قول لغوی.....	۵۰۵	دلیل دوم حجیت قول لغوی.....	۵۰۵
دلیل دوم عدم حجیت قول لغوی.....	۵۱۹	دلیل دوم عدم حجیت قول لغوی.....	۵۱۹
دلیل دوم نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۰	دلیل دوم نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۰
دلیل سوم حجیت قول لغوی.....	۵۰۷-۵۰۶	دلیل سوم حجیت قول لغوی.....	۵۰۷-۵۰۶
دلیل سوم عدم حجیت قول لغوی.....	۵۲۱-۵۱۹	دلیل سوم عدم حجیت قول لغوی.....	۵۲۱-۵۱۹
دلیل سوم نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۳-۱۹۱	دلیل سوم نظریه تحریف قرآن.....	۱۹۳-۱۹۱
دلیل ششم حجیت قول لغوی.....	۵۱۴-۵۱۱	دلیل ششم حجیت قول لغوی.....	۵۱۴-۵۱۱
دلیل هفتم حجیت قول لغوی.....	۵۱۸-۵۱۵	دلیل هفتم حجیت قول لغوی.....	۵۱۸-۵۱۵
دو تقریر از نظریه رفتاری ماهیت معنا.....	۲۵۱-۲۴۸	دو تقریر از نظریه رفتاری ماهیت معنا.....	۲۵۱-۲۴۸
ذوقی بودن روابط آیات در نظریه پیوستگی.....	۳۵۴	ذوقی بودن روابط آیات در نظریه پیوستگی.....	۳۵۴
رابطه اسطوره با زبان دین.....	۲۷۲	رابطه اسطوره با زبان دین.....	۲۷۲
رابطه انسداد باب علم با حجیت قول لغوی.....	۵۱۱-۵۱۰	رابطه انسداد باب علم با حجیت قول لغوی.....	۵۱۱-۵۱۰
رابطه پیوستگی آیات با تفسیر قرآن به قرآن.....	۳۸۴-۳۵۶	رابطه پیوستگی آیات با تفسیر قرآن به قرآن.....	۳۸۴-۳۵۶
رابطه تفسیر با هرمنوتیک شلایر ماخر.....	۵۵۱-۵۳۴	رابطه تفسیر با هرمنوتیک شلایر ماخر.....	۵۵۱-۵۳۴
رابطه تمثیل‌گرایی با تفسیر قرآن به قرآن.....	۳۱۹-۳۱۵	رابطه تمثیل‌گرایی با تفسیر قرآن به قرآن.....	۳۱۹-۳۱۵
رابطه حجیت با طریقت.....	۴۳۲	رابطه حجیت با طریقت.....	۴۳۲
رابطه علم با دین.....	۲۶۶	رابطه علم با دین.....	۲۶۶

- ۳۶۸-۳۶۴ سطوح پیوستگی قرآن از نگاه علامه طباطبایی
- ۲۸۱-۲۵۸ سطوح نماداندیشی دینی
- ۴۶۷-۴۶۶ سه تقریر از دلالت سیره عقلا بر حجیت ظواهر
- ۴۰۱-۴۰۰ سیره اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن
- ۴۰۳-۴۰۱ سیره صحابه و تابعین در تفسیر قرآن
- ۵۵۱-۵۴۴ شباهت تفسیر با هرمنوتیک شلایرماخر
- ۱۸۰ شباهت قرآن با کتاب مقدس در تحریف
- ۱۹۲-۱۹۰ شواهد روایی نظریه تحریف قرآن
- ۱۹۰-۱۸۰ شواهد قرآنی نظریه تحریف قرآن
- ۵۲۶ شواهد مؤلف محوری در تفسیر قرآن
- ۲۰۲-۱۹۷ شواهد نظریه مبنابودن عدم تحریف قرآن
- ۴۸۵ ظهور از نگاه مظفر
- ۴۸۵، ۴۵۶ ظهور تصویری و تصدیقی در حجیت ظواهر
- ۴۳۸ ظهور تصویری و تصدیقی در قرآن
- ۳۷۷-۳۷۳ عام و خاص در قرآن
- ۲۰۲-۱۷۳ عدم تحریف قرآن
- ۴۸۳-۴۷۷ عدم حجیت ظواهر از نگاه اخباریان
- ۵۴۹ علم اسباب نزول
- ۳۴۴ علم مناسبات در قرآن
- ۲۶۷-۲۶۵ عوامل گرایش به زبان نمادین در زبان دینی
- ۲۶۵ عوامل گرایش به زبان نمادین در زبان غیر دینی
- ۲۰۷ فرایند وحی از نگاه حامد ابوزید
- ۳۲۵ رابطه کاربرد مجاز در قرآن با تفسیر قرآن به قرآن
- ۲۵۹ رابطه نماد با تمثیل در زبان عربی
- ۲۶۰ رابطه نماد با کنایه و استعاره
- ۳۳۸ رابطه نمادگرایی خاص تبلیث با تفسیر قرآن به قرآن
- ۲۰۳ رابطه نوشتاری بودن با تفسیر قرآن به قرآن
- ۵۰۶ رجوع جاهل به عالم در حجیت قول لغوی
- ۳۳۰ رمزگان گفتار
- ۳۳۰ رمزگان نوشتار
- ۴۶۵-۴۶۴ روایات دال بر حجیت ظواهر
- ۴۰۰-۳۹۷ روایات دال بر نظریه قرآن بسندگی
- ۴۲۵-۴۱۲ روایات دال بر نظریه ناخودبسنده قرآن در تفسیر
- ۴۱۷ روایت تقلین از نگاه علامه طباطبایی
- ۲۸۷ روش شناسایی محک نمادهای دینی
- ۳۸ روش های تفسیری
- ۲۳۱ زبان غیر کلامی
- ۲۶۲ زبان مذاهب از نگاه شریعتی
- ۲۰۲-۱۹۸ زنا و حکم آن در قرآن
- ۲۱۵-۲۱۲ سازگاری و ناسازگاری قرآن از نگاه حامد ابوزید
- ۲۱۵-۲۱۲ سازگاری و ناسازگاری قرآن از نگاه متکلمان و فقیهان
- ۲۱۵-۲۱۲ سازگاری و ناسازگاری قرآن در نظریه گفتارنگاری
- ۴۲۵ سخنان صحابه درباره ناخودبسنده قرآن در تفسیر
- ۳۴۴ سطوح پیوستگی آیات

- ۲۱۷ فعل گفتاری از نگاه شبستری
- ۷۸ فهم اجمالی و تفصیلی
- ۸۱ فهم قرآن از نگاه حشویه و جبریه
- ۶۴ فهم و تفسیر در هرمنوتیک
- فهم‌پذیری آیات ← فهم‌پذیری قرآن
- ۳۱۳ فهم‌پذیری تمثیلات قرآنی
- ۳۸۷، ۳۳۴، ۹۹-۷۷ فهم‌پذیری قرآن
- ۳۸۷، ۳۳۴، ۹۷-۹۱ فهم‌پذیری قرآن از نگاه علامه طباطبایی
- ۳۳۴ فهم‌پذیری قرآن از نگاه فخر رازی
- ۲۳۷-۲۰۷ قرآن از نگاه حامد ابوزید
- ۲۰۶ قرآن از نگاه محمد ارکون
- ۴۰۳-۳۸۵ قرآن‌بستگی در تفسیر
- ۴۲۶-۴۰۳، ۳۸۸ قرآن‌نابستگی در تفسیر
- ۵۴۵ کاربرد هرمنوتیک دستوری در تفسیر
- ۵۴۵ کاربرد هرمنوتیک فنی در تفسیر
- ۳۵ کاربرد واژه مبانی در پژوهش‌های دینی
- ۷۵-۶۳ کاشفیت تفسیر از کلام خدا
- ۷۵-۶۳ کاشفیت فهم از کلام خدا
- ۴۹ گرایش‌های تفسیر قرآن به قرآن
- ۱۱۶-۱۱۲ گروه‌بندی نظریه جواز نسبی تفسیر قرآن
- ۱۱۲ گروه اول در نظریه جواز نسبی تفسیر قرآن
- ۱۱۶ گروه چهارم در نظریه جواز نسبی تفسیر قرآن
- ۱۱۳ گروه دوم در نظریه جواز نسبی تفسیر قرآن
- ۱۱۵ گروه سوم در نظریه جواز نسبی تفسیر قرآن
- ۲۴۳ گزاره دینی از نگاه پوزیتیویسم
- ۲۴۲ گزاره معنادار از نگاه آیر
- ۲۴۱ گزاره معنادار از نگاه هیوم
- ۳۱۱-۳۰۸ گستره تمثیلات قرآن
- ۲۵۸ گستره معانی نماد
- ۲۱۷ گفتارانگاری قرآن از نگاه آیت‌الله معرفت
- ۲۳۷-۲۰۷ گفتارانگاری قرآن از نگاه حامد ابوزید
- ۲۰۷-۲۰۵ گفتارانگاری قرآن از نگاه محمد ارکون
- ۲۱۶ گفتارانگاری قرآن از نگاه نکونام
- ۲۰۵ الگوگیری محمد ارکون از ریکور در تفسیر قرآن
- ۵۳۰ گونه‌شناسی تفسیر در هرمنوتیک شلایرماخر
- ۵۱ گونه‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن
- ۲۹۶ گونه‌شناسی تمثیل
- ۳۱۳ گونه‌شناسی تمثیلات قرآنی
- ۴۸۵، ۴۵۶ گونه‌شناسی ظهور در حجیت ظواهر
- ۷۸ گونه‌شناسی فهم آیات
- ۳۱۲ گونه‌شناسی مخاطبان قرآن
- ۲۵۸، ۲۵۴-۲۵۳، ۲۳۹ گونه‌شناسی نماد
- ۷۳-۶۸ ماهیت تفسیر
- ۶۸-۶۶ ماهیت فهم

- ماهیت معنا ۲۵۳-۲۴۵
- مبانی خاص تفسیر قرآن به قرآن ۵۶۴-۱۲۱
- مبانی عام تفسیر قرآن به قرآن ۴۴۶-۶۳
- مبنابودن یا نبودن عدم تحریف قرآن ۱۹۶
- متن‌بودگی قرآن به مثابه مبنای تفسیر قرآن به قرآن ۲۳۷-۲۲۰
- مجمل و مبین در قرآن ۳۷۳-۳۷۰
- محدودیت معنای قرآن در نظریه گفتارنگاری ۲۱۶
- محک نمادهای دینی ۲۸۷
- محکم و متشابه در قرآن ۳۶۸
- محل نزاع در تحریف قرآن ۱۷۷
- محل نزاع در حجیت قول لغوی ۴۹۸، ۴۸۹
- مخالفت ابن تیمیه با کاربرد مجاز در قرآن ۳۲۲-۳۲۰
- مخالفت ابن قتیبه با کاربرد مجاز در قرآن ۳۲۲
- مدرسه تفسیری مکه ۴۷، ۲۵
- مدرسه تفسیری عراق ۴۷، ۲۵
- مدرسه تفسیری مدینه ۴۷، ۲۵
- مدعیات اصولیان در حجیت ظواهر ۴۶۰-۴۵۵
- مدعیات حامیان عدم حجیت ظواهر قرآن ۴۷۶، ۴۷۱
- مدعیات شبستری درباره زبان قرآن ۱۶۲-۱۶۱
- مدلول روایت تقلین ۴۱۷
- مصادیق تمثیل در قرآن ۳۱۲-۳۰۹-۲۹۷
- مصادیق کاربرد مجاز در قرآن ۳۳۰-۳۲۶
- مصادیق نمادگرایی خاص در قرآن ۳۳۴
- مصادیق نمادگرایی عام در قرآن ۳۱۹، ۲۹۵
- مطلق و مقید در قرآن ۳۷۷
- معرفت‌نابخشی زبان دین در نظریه نمادگرایی تبلیش ۲۹۲-۲۹۰
- معنا از نگاه هوسرل ۲۲۸
- معناداری در هرمنوتیک هرش ۵۴۹
- معنای متن از نگاه گادامر ۵۴۴
- معنای متن از نگاه هابر ماس ۵۴۴
- معیار اعتبار نمادهای دینی ۲۸۵
- مفهوم مبانی از نگاه نویسنده کتاب ۴۱
- مفهوم‌شناسی اصطلاحی مبانی ۳۷
- مفهوم‌شناسی اصطلاحی نماد ۲۵۳
- مفهوم‌شناسی آیس ۲۹۴
- مفهوم‌شناسی تحریف در قرآن ۱۷۵
- مفهوم‌شناسی تحریف ۱۷۴
- مفهوم‌شناسی تفسیر ۷۳-۶۸
- مفهوم‌شناسی حجیت ۴۳۷-۷۳۰
- مفهوم‌شناسی حقیقت و مجاز ۳۱۹
- مفهوم‌شناسی دین از نگاه آیت‌الله جوادی آملی ۳۳۵
- مفهوم‌شناسی دین از نگاه علامه طباطبایی ۳۳۵
- مفهوم‌شناسی رمز ۲۵۹
- مفهوم‌شناسی زبان نمادین ۲۵۴

- مفهوم‌شناسی ظواهر ۴۳۸-۴۳۷
- مفهوم‌شناسی فهم ۵۳۱-۵۳۰، ۶۸-۶۶
- مفهوم‌شناسی فهم از نگاه دیلتای ۵۳۱
- مفهوم‌شناسی فهم از نگاه شبستری ۱۵۵
- مفهوم‌شناسی فهم از نگاه شلایرماخر ۵۳۰
- مفهوم‌شناسی لغوی نماد ۲۵۳
- مفهوم‌شناسی مصطفین در قرآن ۴۱۱-۴۰۹
- مفهوم‌شناسی هرمنوتیک ۶۶-۶۴
- ملاک روابط آیات از نگاه مراغی ۳۶۳
- موافقان و مخالفان پیوستگی آیات ۳۴۶-۳۴۵
- مؤلف‌محوری در تفسیر قرآن ۵۶۴-۵۲۵
- مؤلف‌محوری در دانش تفسیر ۵۳۰-۵۲۶
- مؤلف‌محوری در هرمنوتیک ۵۳۰
- ناسخ و منسوخ در قرآن ۳۷۸
- نتایج تاریخ‌مندی فهم از نگاه گادامر ۵۴۳
- نتایج گفتار‌انگاری قرآن از نگاه حامد ابوزید ۲۱۹-۲۰۹
- نزول دفعی و تدریجی قرآن ۳۵۳
- نسبت حجیت ظواهر با تفسیر قرآن به قرآن ۴۴۳
- نسبت حجیت قطع با اماره ۴۳۳
- نسبت فهم‌پذیری قرآن با تفسیر ۷۷
- نسبت نماد با نشانه از نگاه تیلیش ۲۵۵
- نسبت‌سنجی نظریه‌های فهم‌پذیری با روش تفسیر قرآن به قرآن ۹۹-۹۷
- نشانه از نگاه پیرس ۲۵۷
- نظریه اجمال قرآن از نگاه آیت‌الله خویی ۴۷۲
- نظریه ارجاعی معنا ۵۵۱
- نظریه اسطوره‌ای کاسیرر ۲۷۲
- نظریه انحصار فهم قرآن به پیامبر ۹ و اهل‌بیت(ع) ۸۸-۸۱
- نظریه انحصار فهم قرآن به پیامبر ۹ ۸۱
- نظریه اول در حجیت قول لغوی ۵۰۰
- نظریه بشری‌بودن شکل و محتوای قرآن در دوره پیامبر ۹ ۱۵۳
- نظریه بشری‌بودن شکل و محتوای قرآن ۱۶۵-۱۵۳
- نظریه تحریف از نگاه آیت‌الله خویی ۱۷۸
- نظریه تحریف قرآن ۱۹۴-۱۷۸
- نظریه تصویری ماهیت معنا ۲۴۷
- نظریه جواز تفسیر برای همگان ۱۰۸
- نظریه جواز نسبی تفسیر قرآن ۱۱۶-۱۱۱
- نظریه حجیت ظواهر قرآن ۵۲۳-۴۵۵
- نظریه حشویه و جبریه در فهم قرآن ۸۱
- نظریه دوم در حجیت قول لغوی ۵۰۰
- نظریه رفتاری ماهیت معنا ۲۵۱-۲۴۸
- نظریه رفتاری ماهیت معنا از نگاه آلستون ۲۵۱-۲۴۸
- نظریه سوم در حجیت قول لغوی ۵۰۰
- نظریه شناختاری‌بودن زبان دین ۲۴۴-۲۴۲
- نظریه عدم‌تحریف قرآن ۱۹۶-۱۹۴

نظریه عدم تمثیل در قرآن.....	۳۰۶	نظریه مولف محوری هرش.....	۵۳۴-۵۳۲
نظریه عدم جواز تفسیر برای همگان.....	۱۰۸-۱۰۳	نظریه هرمنوتیکی تلفیق گرا.....	۵۳۷
نظریه عدم حجیت ظواهر قرآن.....	۴۵۲-۴۴۶	نظریه هرمنوتیکی متن محور.....	۵۳۶
نظریه علامه طباطبایی در فهم پذیری قرآن.....	۳۸۷، ۳۳۳، ۹۷-۹۱	نظریه هرمنوتیکی مخاطب محور.....	۵۳۵
نظریه غیر شناختاری بودن زبان دین.....	۲۴۳-۲۴۰	نظریه هرمنوتیکی مؤلف محور.....	۵۳۴-۵۳۰
نظریه فعل گفتاری.....	۲۱۹	نظریه وحيانیت شکل و محتوای قرآن.....	۱۳۷-۱۲۲
نظریه فهم پذیری همگانی قرآن.....	۸۸	نظریه وحيانیت محتوای قرآن.....	۱۵۳-۱۳۷
نظریه فهم ناپذیری قرآن.....	۸۱-۷۹	نظریه وضع از نگاه آلستون.....	۲۵۸
نظریه قرآن بسندگی در تفسیر.....	۴۰۳-۳۸۵	نظریه ویتگنشتاین در ماهیت معنا.....	۲۵۲
نظریه قرآن نابسندگی در تفسیر.....	۴۲۶-۴۰۳، ۳۸۸	نظریه های پیوستگی آیات سوره ملک.....	۳۵۴
نظریه قصدی معنا.....	۵۵۱-۵۵۰	نظریه های تمثیل در قرآن.....	۳۱۷-۳۱۶
نظریه کاربردی ماهیت معنا.....	۲۵۲	نظریه های چیستی معنا.....	۵۵۱
نظریه گفتار انگاری قرآن.....	۲۳۶-۲۰۵	نظریه های چینش سوره های قرآن.....	۳۶۲
نظریه مبنابودن عدم تحریف قرآن.....	۲۰۲-۱۹۷	نظریه های حجیت قول لغوی.....	۵۰۰
نظریه مبنابودن عدم تحریف قرآن.....	۱۹۶	نظریه های غیر شناختاری زبان دین از نگاه آلستون.....	۲۴۱
نظریه متن محوری اکو.....	۵۳۷-۵۳۶	نظریه های کاربرد مجاز در قرآن.....	۳۲۱
نظریه مخاطب محوری دریدا.....	۵۳۵	نظریه های ماهیت معنا.....	۲۵۳-۲۴۵
نظریه مخاطب محوری فیش.....	۵۳۵	نظریه های ماهیت معنا از نگاه آلستون.....	۲۴۵
نظریه مصداقی ماهیت معنا.....	۲۴۷-۲۴۵	نظریه های وحيانیت قرآن.....	۱۷۱-۱۲۱
نظریه مولف محور از نگاه گادامر.....	۵۴۱	نقد آلستون بر نظریه تبلیث در نمادگرایی زبان دین.....	۲۶۸
نظریه مولف محوری دیلتای.....	۵۳۲-۵۳۸	نقد حامد ابوزید بر تفاسیر سنتی.....	۲۲۳
نظریه مولف محوری شلایر ماخر.....	۵۳۱-۵۳۰	نقد علامه طباطبایی بر دلایل ناخود بسندگی قرآن.....	۴۱۲-۴۰۶

هدف تمثیلات قرآن..... ۳۰۸-۳۰۶	نقد نظریه مخاطب‌محوری از نگاه اکو..... ۵۳۵
هرمنوتیک از نگاه دیلتای..... ۶۴	نقش اهل بیت(ع) در تبیین قرآن..... ۴۱۹-۴۱۴
هرمنوتیک از نگاه شلایر ماخر..... ۶۴	نقش پیامبر ۹ در تبیین قرآن..... ۴۰۸-۴۰۳
هرمنوتیک از نگاه گادامر..... ۶۵	نقش تفسیر در کشف مراد متکلم..... ۷۵-۶۳
هرمنوتیک از نگاه هایدگر..... ۶۵	نقش حجیت در اثبات..... ۴۳۶-۴۳۳
هرمنوتیک از نگاه هرش..... ۵۴۹، ۶۵	نگاه درون‌متنی در تفسیر از نگاه فخر رازی..... ۵۶۱-۵۵۷
هرمنوتیک دستوری..... ۵۴۵	نماد از نگاه پیرس..... ۲۵۷
هرمنوتیک شلایر ماخر..... ۵۳۰	نماد از نگاه سوسور..... ۲۵۷
هرمنوتیک فنی..... ۵۴۵	نماد خاص..... ۳۱۹، ۲۶۷، ۲۳۹
وحيانیت قرآن..... ۱۷۱-۱۲۱	نماد عام..... ۲۵۸، ۲۳۹
وحيانیت قرآن از نگاه ابن کلاب..... ۱۳۷	نمادگرایی تمثیلی در قرآن..... ۳۱۹-۲۹۵
وحيانیت قرآن از نگاه اسماعیلیه..... ۱۴۱-۱۳۸	نمادگرایی خاص در قرآن..... ۳۴۰-۳۳۱
وحيانیت قرآن از نگاه حامد ابوزید..... ۱۴۴	نمادگرایی در بطون قرآن..... ۳۳۶
وحيانیت قرآن از نگاه سجستانی..... ۱۳۸	نمادگرایی در حروف مقطعه..... ۳۳۸-۳۳۷
وحيانیت قرآن از نگاه علامه طباطبایی..... ۱۴۶	نمادگرایی در قرآن از نگاه سروش..... ۲۶۳-۲۶۲
وحيانیت قرآن از نگاه فخر رازی..... ۱۴۷	نمادگرایی در قرآن از نگاه شبستری..... ۲۶۲
وحيانیت قرآن از نگاه موبد شیرازی..... ۱۳۹	نمادگرایی در قرآن..... ۳۴۰-۲۳۹
وحيانیت قرآن از نگاه ناصر خسرو..... ۱۴۰	نمادگرایی زبان دین از نگاه تیلیش..... ۲۷۴-۲۶۷
وحيانیت قرآن از نگاه ولی‌الله دهلوی..... ۱۴۰	نمادگرایی زبان دینی از نگاه گیسلر..... ۲۷۳-۲۷۱
وحيانیت مطلق قرآن ← نظریه وحيانیت شکل و محتوای قرآن	نمادگرایی عام در قرآن..... ۳۳۱-۲۹۵
وحيانیت نسبی قرآن ← نظریه وحيانیت محتوای قرآن	نمادین‌نبودن زبان قرآن..... ۲۴۳-۲۳۹
ویژگی نماد از نگاه تیلیش..... ۲۷۹-۲۷۴	نوشتاری‌بودن قرآن..... ۲۳۸-۲۰۳

ویژگی نماد از نگاه مورن ۲۸۰

ویژگی نمادهای دینی ۲۷۴

اعلام و مشاهیر

ابن فارس، احمد: ۵۰۱	آخوند خراسانی، محمدکاظم: ۱۷، ۴۳۵
ابن کلاب، عبدالله بن سعید: ۱۳۷، ۱۳۸	۴۵۵، ۴۵۷، ۴۷۲، ۴۷۹، ۴۸۹، ۴۹۰
ابن مسعود، عبدالله: ۲۵، ۴۸، ۱۰۹، ۱۱۱	۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۵
۱۷۷	آربری، آرتور جان ۳۴۸
ابوالعالیه: ۴۸	آستین، جان: ۲۱۹، ۵۵۰
ابوحنیفه، نعمان بن ثابت: ۴۷۹	آگوستین: ۲۶۴، ۵۳۷
ابوزید، نصر حامد: ۱۴۰، ۲۰۳، ۲۰۷-۲۰۹	آلستون، ویلیام: ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۵۰
۲۱۱-۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۲-۲۲۶، ۲۳۷-	۲۵۲، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۹۰
۲۳۸	آلوسی، محمود: ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۷۷، ۳۰۶
ابوعبیده، معمر بن مثنی: ۳۲۰	۳۲۲
استرآبادی، محمدامین: ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۷	آیر، ای جی: ۲۴۲
۴۴۸، ۴۵۱-۴۵۳، ۴۸۴، ۴۸۵	ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم: ۴۳، ۵۰، ۸۴
استیس، والتر ترنس: ۲۷۲	۸۹، ۱۰۴، ۱۵۰، ۲۲۰، ۳۲۰، ۳۲۱
استیور، جان: ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۳، ۲۷۴	۳۲۲، ۳۲۷
۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۱	ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: ۹۰
استیور، جان: ۲۷۸	ابن شهر آشوب، محمد بن علی: ۳۲۹، ۵۵۶
اسکندری مالکی، احمد بن محمد: ۳۱۱	ابن عباس، عبدالله، ۲۵، ۴۸، ۸۹، ۱۱۲، ۱۲۹
اسود بن یزید: ۴۸	۱۷۷، ۱۸۶، ۳۲۹، ۴۰۳، ۴۱۱، ۵۲۹

اشعری، ابوالحسن: ۱۳۷، ۵۴۶	تریسی، دیوید: ۲۶۱	دیلنای، ویلهلم: ۶۴، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۸	سلمان فارسی: ۱۵۴، ۱۶۴، ۴۱۱
اشعری، ابوالحسن: ۱۵۴	تیلیش، پل: ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۷	۵۴۳، ۵۴۴	سوسور، فردینان دو: ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۶
اصفهانى، ابوبکر محمد: ۳۲۲	۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶	ذهبی، محمدحسین: ۷۸، ۸۲، ۹۰، ۱۷۶	سید قطب: ۳۵۷
اصفهانى، محمدحسین: ۴۳۶	۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۲	۱۹۱، ۵۲۹	سیوطی، جلال‌الدین: ۱۰۵، ۱۳۷، ۳۲۲
اکو، امبرتو: ۵۳۴، ۵۳۶	۲۹۴، ۳۳۲، ۳۳۵	روبرت یاس، هانس: ۲۲۶	۳۴۶، ۵۲۹
امام خمینی، سید روح‌الله: ۴۳۳، ۵۰۸، ۵۱۲	تعالی، عبدالرحمن: ۳۰۶، ۵۰۱	روحانی، سید محمدصادق: ۴۳۱، ۴۹۶	شاکر، محمدرضا: ۲۸
اندلسی، احمد بن ابراهیم: ۴۶، ۶۹، ۸۰	ثعلبی، ابواسحاق: ۳۵، ۱۵۴، ۳۲۰، ۳۴۳	۵۰۵، ۵۰۶، ۵۱۰-۵۱۳	شریعتی، علی: ۲۶۲
۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۴۵، ۳۲۲، ۳۴۳	۴۰۳، ۳۴۵	ریکور، پل: ۲۰۵، ۲۲۷، ۲۶۱، ۵۳۸، ۵۴۰	شلایرماخر، فردریش: ۶۴، ۵۳۰، ۵۴۴-۵۴۶
ایازی، سید محمدعلی: ۲۳، ۲۱۹، ۳۴۹	جابری، محمدعابد: ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۵	زرقاتی، محمد بن عبدالعظیم: ۱۷۶، ۵۲۹	شوکانی، محمد: ۱۴۹، ۳۵۳، ۳۸۱، ۳۸۲
بارت، رولان: ۲۱۸، ۲۲۸، ۵۳۶	جاحظ، عمرو بن بحر: ۳۲۱	زرکشی، محمد بن عبدالله: ۳۴۳، ۳۴۹، ۴۳۷	شیخ انصاری، مرتضی: ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۵۲
بروجردی، سید حسین: ۶۹، ۳۱۱، ۴۰۰	حائری، سید محمدحسین: ۴۴۰، ۴۴۸	۵۲۹	۴۵۹، ۴۸۰، ۵۰۰، ۵۰۳
۴۴۰، ۴۵۲، ۴۶۱، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۳	۴۶۸، ۴۶۷، ۴۷۵، ۴۷۴، ۴۷۲، ۴۶۸	زمخشری، محمود بن عمر: ۵۲، ۵۵، ۳۰۳	شیخ طوسی، محمد بن حسن: ۴۸، ۵۰، ۸۱
۴۷۶، ۴۷۹	۴۷۹	۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۱، ۵۰۱، ۵۲۰	۱۹۲، ۳۷۲، ۴۰۴، ۴۱۸، ۵۵۵
بصری، حسن: ۲۵، ۵۶، ۱۲۹، ۴۰۳، ۴۱۱	حراغلی، محمد بن حسن: ۱۰۷، ۴۰۰	زید ابن ابی‌اسلم: ۴۸	صدر، سیدمحمدباقر: ۴۹۰، ۴۹۱-۴۹۵
بغوی، حسین: ۳۵، ۴۰۴	۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۸۲	ساسکیس، زنت: ۲۶۱، ۲۷۳	۴۹۷، ۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۴
بل، ریچارد: ۳۴۸	۴۸۳	سجستانی، ابویعقوب: ۱۳۸، ۱۳۹	صفوی، سیدمحمدرضا: ۲۸، ۳۹
بلانشو، موریس: ۵۲۶	حضرت محمد ۹، ۱۵۵	سرخسی، محمد: ۴۳۷	ضحاک: ۴۰۴
بلعام نصرانی: ۱۵۴، ۱۶۴	حوی، سعید: ۳۵۸-۳۵۹، ۳۸۱	سرل، جان آر: ۵۵۰	طاووس بن کیسان: ۴۸
بلومفیلد، لئونارد: ۲۴۹	خویی، سیدابوالقاسم: ۸۶، ۹۴، ۱۷۸، ۱۹۳	سروش، عبدالکریم: ۲۶۲، ۵۲۶	طباطبایی، سید حسین: ۲۲، ۳۶، ۵۰، ۵۱
بورل، دیوید: ۲۶۱	۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۹، ۴۶۳، ۴۷۴، ۴۹۶	سعید بن جبیر: ۲۵، ۴۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۴۰۳	۵۶، ۶۹، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۸۷، ۹۰-۹۲
بیضاوی، عبدالله: ۱۴۵، ۳۰۳، ۳۱۱، ۵۴۷	۴۹۷، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۵	سعید بن مسیب: ۸۲، ۸۴، ۱۰۴	۹۴-۹۶، ۱۲۶، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۴۶، ۱۵۰
۵۴۸	دریدا، ژاک: ۲۱۸، ۲۲۸، ۲۲۹، ۳۳۵	سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر: ۳۱۰	۱۵۲، ۱۸۷، ۲۲۰، ۳۰۲-۳۰۴، ۳۱۲

هابرماس، یورگن: ۵۴۳	ملاصدرا، محمد بن قوام: ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۴۳	غزالی، محمد بن احمد: ۱۰۳، ۳۲۵، ۳۲۹	۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۵
هایدگر، مارتین: ۶۴، ۶۵، ۳۰۲، ۵۳۸، ۵۴۱	۳۰۲، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۶	غزالی، ابوحامد: ۸۶، ۳۲۲، ۴۳۷	۳۴۵، ۳۵۰-۳۵۲، ۳۶۴-۳۶۷، ۳۶۹
هرش، اریک: ۶۵، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۴۴	مورن، ادگار: ۲۷۹	غلام رومی: ۱۵۴	۳۷۲، ۳۸۷-۳۹۳، ۳۹۵-۳۹۹، ۴۰۶
۵۴۹	موریس: ۲۵۰	فاضل تونی، عبدالله بن محمد: ۸۷	۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۵-۴۱۷، ۴۲۴
هوسرل، ادموند: ۲۱۸، ۲۲۸، ۵۳۳	میچل: ۲۴۱، ۲۴۳	فیش، استنلی: ۵۳۵	۴۲۵، ۴۲۷، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۷۱، ۴۸۲
هولاب، رابرت: ۵۳۱	میرزای قمی، ابوالقاسم: ۸۸	قاضی، عبدالجبار بن احمد: ۵۶۱	۵۴۸، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۶، ۵۶۲، ۵۶۳
هیگ، جان: ۲۴۳	نابیننی، محمدحسین: ۴۳۵	قرطبی، محمود بن عمر: ۱۸۶، ۳۲۷	طبرسی، فضل بن حسن: ۴۷، ۴۸، ۵۰
یعیش: ۱۵۴، ۱۶۴	نسفی، عبدالله بن احمد: ۲۹۶، ۳۰۶	قطب راوندی، سعید بن هبه الله: ۳۷۲، ۴۰۴	۱۴۷، ۲۴۶، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۳، ۳۴۳
یونگ، گوستاو: ۲۵۴، ۳۳۸	نووی، محیی‌الدین: ۳۲۷	کاسیرر، ارنست: ۲۷۲	۳۴۵، ۳۷۳، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۰
یونگل، ابرهارد: ۲۷۳	نیچه، فردریش ویلهلم: ۵۳۸	کاشانی، ملافتح‌الله: ۳۱۲، ۳۱۳	۵۲۶
		کانت، امانوئل: ۲۶۴	طبری، محمد بن جریر: ۵۰، ۸۲، ۸۳، ۱۰۴
		کسائی، ابوالحسن علی بن حمزه: ۱۷۶	۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۵۲، ۱۸۶، ۱۸۷
		گادامر، هانس گتورک: ۶۵، ۳۰۲، ۵۳۳	۴۰۵
		۵۳۴، ۵۳۸، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۹	طنطاوی، محمد: ۳۰۶
		لاهیجی، محمد بن علی: ۱۵۶، ۱۸۳، ۳۰۳	ظاهری، داود: ۳۱۷، ۳۱۸
		۵۴۸	عبدالسلام، عزالدین: ۳۴۵، ۳۵۴
		مبارکفوری، ابوالعلی: ۳۲۷	عبدالله بن سلام: ۱۸۸، ۴۱۱
		مجاهد بن جبر: ۸۲، ۸۴، ۴۰۲	عبیدالله بن عمر: ۱۰۴
		مراغی، مصطفی: ۳۶۰-۳۶۴	عبیده سلمانی، ۸۲
		مطهری، مرتضی: ۳۳۸	عراقی، آقاضیاء: ۵۱۳، ۵۱۹، ۵۲۲
		معرفت، محمدهادی: ۲۱۷، ۳۳۷، ۳۴۸	عطیه: ۱۲۹
		مغنیه، محمدجواد: ۳۰۷، ۳۹۸، ۴۰۹، ۵۴۸	علامه حلی، حسن بن یوسف: ۳۶، ۶۷

کتاب‌ها

- افعال گفتاری (جان سرل): ۵۵۵
بازخوانی مبانی تفسیر قرآن (سیدمحمدرضا صفوی): ۲۸
بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقی (فتح‌الله نجارزادگان): ۲۸
برهان فی مناسبه ترتیب سور القرآن (احمد اندلسی): ۳۴۶-۳۵۰
تبیان فی علوم القرآن (شیخ طوسی): ۴۸
حقائق التاویل فی متشابه التنزیل (شریف رضی): ۴۸
خوانش قرآن (محمد آرکون): ۲۰۸
فتح الرحمن فی تفسیر القرآن بالقرآن (ابراهیم بن محمد هاشمی): ۴۴
- مبانی تفسیر روایی (محمد فاکر میبدی): ۲۸
مبانی تفسیر (سیدرضا مؤدب): ۲۸
مبانی معرفتی تفسیر سیاسی قرآن (ابوالحسن حسنی): ۲۸
مبانی و روش‌های تفسیری (محمد کاظم شاکر): ۲۸
مجمع البیان (طبرسی): ۴۸
مفاتیح الرضوان فی تفسیر القرآن بالقرآن (ابراهیم بن محمد صنعانی): ۴۹
الوحده الموضوعیه فی القرآن الکریم (حجازی): ۳۵۰

مقاله‌ها

- زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری (نکونام):
قرآن (ایازی): ۲۲۰
- نقدی بر نظریه گفتاری بودن زبان
۲۱۹

