

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«این نوشتار را از طرف پدر و مادر عزیزم به
محضر امام صادق علیه السلام تقدیم می‌کنم»

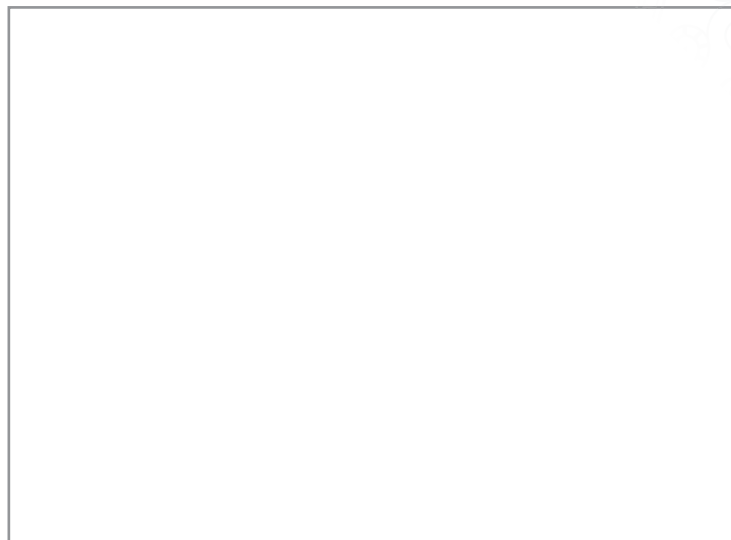


فرآیند استنباط معنی از متن



احمد میرزایی

مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام



فرآیند استنباط معنی از متن

مؤلف: احمد میرزایی

ناشر: انتشارات مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام

صفحه آرا: حمزه خارا یاف

چاپ اول: تابستان ۱۳۹۷

شمارگان: ۱۰۰ جلد

قیمت: ۲۰ هزار تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۴۶۲-۸۰-۶

کلیه حقوق محفوظ می باشد.



مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام

مشهد مقدس / بین چهارراه حجت و چهارراه مقدم طلاب / خیابان کاشانی / کاشانی / شماره: ۴ / ۴۹۰

تلفن: ۰۳-۳۲۲۸۵۸۰۰ (۰۵۱) فاکس: ۰۵-۳۲۲۸۵۸۰۵ (۰۵۱)

www.isin.ir ----- info@isin.ir

فهرست مطالب

فصل اول

- مقدمات ناظر به قواعد عام زبان..... ۱۳
- مقدمه اول: رابطه کلام گوینده و تصویر ذهنی او..... ۱۵
- مقدمه دوم: فرآیند یادگیری زبان..... ۱۸
- مقدمه سوم: تأثیر پیش فرض‌ها در فهم متن..... ۲۱
- مقدمه چهارم: رابطه کل و جزء متن در مقام فهم متن..... ۲۳
- مقدمه پنجم: تأثیر دانسته‌های پیشین ما در فهم متن..... ۲۴
- مقدمه ششم: تأثیر تصورات و پیش فرض‌های گوینده در فهم کلام او..... ۲۸
- مقدمه هفتم: تأثیر بستر کلام در فهم آن..... ۲۸
- مقدمه هشتم: تفسیر دقیق منشأ مجاز و کنایه..... ۲۹
- مقدمه نهم: سه مرحله تفسیر؛ بیان احتمالات قابل استخراج از متن، حذف معانی مشکل‌دار توسط دانسته‌ها، تعیین احتمال نهایی متن از میان احتمالات باقی‌مانده از طریق شواهد کشف مراد..... ۳۱
- مقدمه دهم: منشأ اختلاف تفاسیر..... ۳۱

فصل دوم

- مقدمات ناظر به قواعد خاص زبان..... ۳۵

۳۷	اصول تحلیل زبان عربی در دنیای اسلام.....
۴۱	بیان تعدادی از اصول و مبانی اساسی تحلیل زبان در علوم ادبی رایج و نقد آن‌ها.....
۴۱	اصول حوزه اول.....
۴۴	اصل یک.....
۴۷	اصل دوم.....
۵۱	اصل سوم.....
۵۳	اصل چهارم.....
۵۴	اصل پنجم.....
۵۵	اصل ششم.....
۵۵	اصول حوزه دوم.....
۵۵	اصل اول.....
۵۶	اصل دوم.....
۵۶	اصل سوم.....
۵۶	اصول حوزه سوم.....
۵۶	اصل اول.....
۵۸	اصل دوم.....
۵۹	اصل سوم.....

فصل سوم

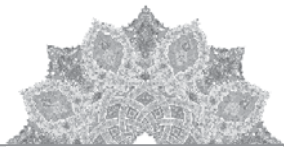
۶۳	مقدمات ناظر به قواعد اخص زبان.....
۶۶	اما در مورد قرآن کریم.....
۶۶	نکته اول.....
۶۸	نکته دوم.....
	نکته سوم از نکات قواعد اخص زبان: چگونگی امکان فهم تفسیر و تأویل برای غیر
۹۰	امام معصوم <small>علیه السلام</small>
۹۱	نکته چهارم: چگونگی امکان وجود معانی بی شمار در متنی محدود.....

- نکته پنجم: امکان تقيه در کتاب الله..... ۹۳
- نکته ششم: محمل های عرضی..... ۹۴
- نکته هفتم: سیاق..... ۹۵
- اما در مورد روایات:..... ۹۷
- نکته اول: روایات دارای خصوصیات زبانی مخصوص به خویش هستند..... ۹۷
- نکته دوم: خصائص تعبیری معصومین مختلف..... ۹۹
- نکته سوم: محمل های عرضی..... ۱۰۱
- نکته چهارم: قواعد اخص مطرح شده در کلمات خود مفسران وحی علیهم السلام..... ۱۰۲

فصل چهارم

- تفصیل مباحث فرآیند استنباط معنی از متن در قرآن و روایات..... ۱۰۳
- قسمت اول: فرآیند تفسیر ادبی..... ۱۱۰
- مرحله اول: تحلیل مفردات آیه..... ۱۱۰
- مرحله دوم: تحلیل تراکیب..... ۱۱۴
- اما قسمت دوم: ابطال و توجیه پذیری احتمالات معنوی..... ۱۲۴
- اما قسمت سوم: اقامه شواهد کشف مراد..... ۱۲۶
- شان نزول و تطبیق و مکی یا مدنی بودن آیه..... ۱۲۶
- تلقیات صحابه و تابعین و در مرحله بعد برخورد ائمه علیهم السلام..... ۱۲۶
- تکه های قرآنی و اصطلاحات آن در روایات و شاهد آوردن آیه مبارکه در روایات..... ۱۲۶
- شواهد درونی آیه مبارکه و تناسبات داخلی..... ۱۲۷
- توجه به روایات مربوطه و تحلیل ادبی بر پایه روایات..... ۱۲۷
- فرآیند استنباط معنی از متن در روایات..... ۱۲۷
- خاتمه ای در «فرآیند استنباط در فقه شواهدی»..... ۱۳۶
- فهرست منابع..... ۱۴۷





بسم الله الرحمن الرحيم
المستغاث بك يا صاحب الزمان
النية هو العمل

مقدمه:

حمد و سپاس خدایی را که لحظه‌ای عنایت و الطافش را از ما محتاجان بر نمی‌دارد و سلام و درودی دائم و پیوسته بر پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و خاندان طاهر ایشان عَلَيْهِمُ السَّلَام باشد.

یکی از مهمترین مسائلی که فهم دین به آن وابسته است، رسیدن به روشی برای فهم متن است. طبیعی است که با وجود اختلاف قرائات و عدم وجود معیاری واضح برای شناختن قرائت صحیح از سائر قرائات، فهم دین با مشکل مواجه خواهد شد.

رویکردهای مختلف در استنباط معنی از متن

در میان اصولیین معیار اصلی فهم متن، ظهور است و لذا اصولیین در کتب اصولی خویش بحث مفصل تحت عنوان «حجیت ظواهر» مطرح می‌کنند و بر این اساس در صدد اثبات حجیت فهم فقیه از متون دینی هستند. مشکل اصلی این رویکرد این است که ظهور دلیلی وجدانی است و چندان قابل تبیین و انتقال به دیگران نیست و به سبب همین ویژگی معمولاً اختلاف فقها در ظهورگیری از متن،

قابل حل نیست و گاهی در یک مسأله واحد صرفاً به دلیل اختلاف استظهار فقها، اقوال متعددی پدید می‌آید.

از سویی دیگر غربی‌ها نیز با مکاتب مختلفی که در فهم معنای از متن ارائه داده‌اند رویکردهای بسیار متنوعی را داشته‌اند که مشکل عمده بسیاری از آن‌ها نوعی شک‌گرایی یا نسبی‌گرایی در فهم است. و از آن سو امروزه مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی با موضوع محوری «روش تفسیر» در مجامع علمی ارائه می‌شود که در صدد کشف مبانی یا روش تفسیری مفسری بر آمده‌اند.

وقتی محقق با این مجموعه عظیم از کلاف سردرگم «روش تفسیر» مواجه می‌شود به نوعی شک‌گرایی یا نسبی‌گرایی گرفتار می‌شود که واقعا کدام برداشت از متن درست یا درست‌تر است و آیا اصولاً تعبیر «برداشت درست یا درست‌تر» تعبیری صحیح است یا اینکه چیزی با حقیقت «فهم صائب» واقعیت ندارد.

ایده کلی تحقیق این است که ما به کمک طی کردن یک الگوریتم ویژه می‌توانیم به مجموعه احتمالات معنوی یک عبارت که آن عبارت تاب تحمل آن‌ها را دارد دست پیدا کنیم و در مرحله بعد با طی کردن فرآیندی دیگر به معنای مراد متکلم دست پیدا کنیم.

الگوریتم مطرح شده دارای سه سنخ مبانی شامل قواعد عام و خاص و اخص زبان است که ابتدا قبل از ذکر الگوریتم استنباط معنی از متن، ذکر کرده‌ایم و سپس به ذکر این الگوریتم پرداخته‌ایم.

مراد ما از مقدمات مربوط به قواعد عام زبان، ویژگی‌هایی است که زبان به خودی خود دارای آنهاست با صرف نظر از اینکه زبان فارسی باشد یا عربی یا هر زبان دیگری. منظور از قواعد خاص زبان، خصوص ویژگی‌هایی است که ناظر به زبانی خاص است که کلام متکلم به آن زبان است. از آنجا که هدف نهایی ما تحلیل متون قرآنی و روایی است که به زبان عربی است، در قسمت مناسب، مقدماتی در مورد زبان عربی مطرح می‌کنیم. منظور از قواعد اخص زبان، ویژگی‌هایی است که زبان از آن جهت که از گوینده‌ای خاص صادر شده است دارا می‌باشد. در قسمت

مقدمات مربوط به این قسمت ویژگی‌های خاص کلمات قرآن و پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و جانشینان برحقش را بررسی می‌کنیم.

بر اساس مطالبی که در آینده خواهد آمد، روشن خواهد شد که اصولاً تعبیری از قبیل «تفسیر با رویکرد عرفانی یا کلامی یا فقهی یا فلسفی و...» از ریشه تعبیری ناصحیح است و روشن ساخته‌ایم که هر یک از برداشت‌های عرفانی یا کلامی یا... در کدام مرحله از فرآیند تفسیر متن ارزشمند است و اگر در کدام مرحله از این فرآیند قرار بگیرد، به تفسیر ضربه می‌زند.

در ضمن طرح کلی این نوشتار، طرحی نوین برای مباحث الفاظ علم اصول فقه است. به عبارت دیگر در این نوشتار یک دوره مباحث اصلی مباحث الفاظ با رویکردی نو و به صورت ریشه‌ای مورد بررسی قرار می‌گیرد. امید است به عنوان قدمی در پیشبرد علوم اهل بیت علیهم السلام مورد قبول خداوند متعال واقع شود.

احمد میرزائی

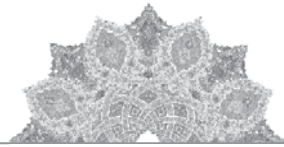
۲۸ شعبان-۱۴۳۹ ق



فصل اول

مقدمات ناظر به قواعد عام زبان





مقدمه اول: رابطه کلام گوینده و تصویر ذهنی او

باید رابطه بین لفظ و معنای مد نظر مؤلف در متون بشری روشن شود تا در مرحله بعد بتوانیم دریابیم که فرآیند فهم قرآن و متون روایات چگونه است و آیا از جانب شارع طریقه خاصی در استنباط معنی از متون شرعی تبیین شده است یا خیر. برای فهمیدن رابطه لفظ و معنا، رابطه بین خارج و ذهن را بررسی می‌کنیم. رابطه بین لفظ و معنا بسیار شبیه به رابطه ذهن و خارج است. خارج از ذهن ما را اموری پر کرده‌اند که جهات و حیثیات بسیاری در آن‌ها موجود است که برخی از آن‌ها برای ذهن ما قابل درک است. به عنوان مثال یک کتاب به عنوان یک شیء خارجی، متشکل از رنگ و اندازه و دما و بسیاری حیثیات دیگر است. ما به وسیله ابزارهای ادراکی خود برخی از این حیثیات را درک می‌کنیم. به عنوان مثال اگر خارج متشکل از صد حیثیت مختلف است، ما با چشم و قدرت لامسه خویش چهار حیثیت اندازه و رنگ و دما و زبری را درک می‌کنیم. هرچه ابزارهای ما پیشرفته‌تر باشند، حیثیات بیشتری از شیء خارجی را درک می‌کنیم. به عنوان مثال اگر ابزار چشم ما قوی‌تر شود و از چشم مسلح استفاده کنیم، علاوه بر حیثیات مذکور برخی از ظرایف را می‌بینیم که تا قبل از استفاده از ابزار چشمی قوی (مثل میکروسکوپ) امکان پذیر نبود. لذا با پیشرفت علوم و به تبع ابزارهای آزمایشگاهی، قدرت بشر برای درک حیثیت‌های

اشیای خارجی افزایش می‌یابد. لذا می‌توان گفت که ذهن بشر یک تصویر تار از شیء خارجی است. وقتی چشم شما ضعیف باشد، شما یک تصویر تار از خارج می‌بینید که برخی از حیثیات شیء خارجی از قبیل رنگ و اندازه آن را برای شما آشکار می‌کند. وقتی عینک به چشمان خود بزنید، تصویر شما از خارج آشکارتر می‌شود و ظرایفی از شیء را درک می‌کنید که تا قبل از آن درک نمی‌کردید. به عنوان مثال ممکن بود، چهار ساعت دیواری در مغازه ساعت فروشی را یکسان پندارید ولی با استفاده از عینک متوجه شوید که نقش و نگارهای ریز متفاوتی در این ساعت‌ها وجود دارد که تا قبل از استفاده از عینک دیده نمی‌شد. پس تصاویر ذهنی ما در واقع، تار شده حقیقت خارجی هستند که با افزایش قدرت آزمایشگاهی، به وضوح آن‌ها افزوده می‌شود.

سخن ما در این مقدمه این است که از جهتی کلام نیز تار شده تصویر ذهنی گوینده آن است. یعنی اگر ما موفق شویم و کلامی بگوییم که حکایت‌کننده مناسبی برای تصویر ذهنیمان باشد و در انتقال منظور خود دچار اشتباه نشویم، کلام ما، معمولاً -اگر نگوئیم همیشه- بخشی از تصویر ذهنی ما را حکایت خواهد کرد. ما برای اینکه مخاطبان را به تصویر ذهنی خویش نزدیک‌تر کنیم با توضیحات بیشتر سعی می‌کنیم حیثیات بیشتری از آنچه در ذهن خویش داریم به او بنمایانیم تا او نیز از کلام ما، به تصویر ذهنی ما منتقل شود ولی معمولاً این چنین است که با وجود توضیحات بسیار، باز هم مخاطب با تصویر ذهنی ما فاصله خواهد داشت و دقیقاً به آنچه که در ذهن ماست، منتقل نخواهد شد. یک درخت زیبا را که در جنگل‌های سرسبز شمال ایران مشاهده کرده‌اید، در نظر بگیرید. حیثیاتی که از آن درخت در ذهن شما وجود دارد بسیار زیاد است و توضیحات شما معمولاً قاصر از این است که بتواند دقیقاً تصویر ذهنی شما از آن درخت را پیش روی مخاطب شما بیاورد. البته تعابیر شما -بر فرض درست به کار برده شدن آن‌ها- به اندازه قدرت خویش از واقع حکایت می‌کنند ولی صحبت بر سر این است که حیثیاتی که شما در ذهن خویش از خارج دارید بسیار بیش از حیثیاتی است که با توضیحات خویش از خارج حکایت می‌کنید.

به عنوان مثال اگر شما به مخاطب خویش بگویید این درخت سبز پررنگ بود، طیف وسیعی از هزاران رنگ سبز با درجات مختلف را به او معرفی کرده‌اید که تنها یکی از آن‌ها در خارج تحقق دارد. یا هنگامی که شما می‌گویید آن درخت تنه‌اش تقریباً صاف بود، در واقع بی‌شمار شکل هندسی مختلف قابل تصور است که تقریباً صاف هستند و تنه درخت می‌تواند در قالب آن‌ها تحقق داشته باشد.

لذا بر فرض کسی کلامش را مطابق مقصودش ادا کند، کلام او صورتی تار است از واقعیت ذهنی او. یعنی خود گوینده معنایی که از کلامش می‌فهمد در واقع تار شده صورت ذهنی خود اوست و در واقع گویندگان با مقداری تسامح از تصاویر ذهنی خویش حکایت می‌کنند، حال اگر تسامح در گویندگان دقیق منجر به تفاوت نشود، حداقل منجر به تار شدن تصویر ذهنی خواهد شد.

البته همان طور که عرض کردیم این پدیده غالبی است و نه دائمی. برخی از تصاویر ذهنی واقعا چیزی بیش از آنچه که گوینده اراده کرده است، نیستند. به عنوان مثال معمولاً در علوم عقلی از قبیل ریاضیات و فلسفه مسأله از این قرار است و در بسیاری از موارد تصویر ذهنی دقیقاً مطابق همان کلام است؛ زیرا اصطلاحات این علوم دقیقاً برای آن دسته از معانی وضع شده‌اند که عقل آن‌ها را ادراک می‌کند و چون این علوم نمی‌خواهند پا را از آنچه عقل ادراک می‌کند فراتر بگذارند، خواه ناخواه عباراتشان دقیقاً همان تصاویر ذهنی است.

بله، در این علوم نیز مشکلی وجود دارد که به عنوان مثال خود معنای لفظ «علیت» در ذهن دارای لایه‌های مختلف است و شخصی که مدت‌ها در فلسفه کار می‌کند، آرام آرام به برخی از آن لایه‌ها دست پیدا می‌کند و لذا گاهی اوقات می‌بینیم که از علیت مطلبی نتیجه گرفته می‌شود که شخص مبتدی برای درک آن محتاج به استدلال است و حال اینکه شخص متخصص آن را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌یابد.

آری، در این سنخ از مباحث هم گویا نوعی تار شدن تصویر یافت می‌شود ولی راه دست‌یابی به آن آسان است و آن بررسی مجموعه ملازمات تحلیلی مطرح شده برای الفاظ این علم از قبیل علیت و امثال آن است.

مقدمه دوم: فرآیند یادگیری زبان

چه شده است که ما زبان را آموخته‌ایم. ما برای یادگیری زبان دوم فرآیندی متفاوت از زبان اول را طی می‌کنیم. برای زبان دوم در واقع با یک نوع معادل‌سازی بین دانسته‌های زبان اول با دانش‌های خویش به درکی از زبان دوم می‌رسیم. گویا در زبان دوم در محدوده واژگان به عنوان اشتراک لفظی‌هایی است که به ما می‌گویند باید مقید باشیم که از این به بعد (در زبان دوم) آن‌ها را به کار ببریم و جالب اینکه حتی در محدوده هیئات ترکیبی و اشتقاقی نیز نوعی اشتراک به ما می‌آموزند. به عنوان مثال معنای رابطه بین نهاد و گزاره در فارسی، در زبان انگلیسی در چند قالب ترکیبی خاص فهمانده می‌شود و همین طور در زبان عربی.

اما مسأله مهم کیفیت یادگیری زبان اول است. این فرآیند شامل چندین قسمت است. برای برخی از واژگان که جنبه محسوس آن‌ها بالاست معمولاً با نشان دادن «موضوع له» آن واژگان و سپری شدن یک دور هرمنوتیکی بین مصادیق مختلف آن، شخص به فهم معنای آن واژگان دست پیدا می‌کند.

توضیح اینکه به عنوان مثال وقتی بچه برای اولین بار با استعمال کلمه «پنجره» مواجه می‌شود در می‌یابد که «پنجره» شیئی است که به عنوان مثال در دیواری کار گذاشته شده است و مقداری نرده دارد و شیشه‌ای هم در داخل آن موجود است. پس از مدتی وقتی بچه به در شیشه‌ای ورودی منزل پنجره می‌گوید (چون همه ویژگی‌های پنجره را در نظر او داراست)، به او گفته می‌شود که پنجره مقداری از زمین فاصله دارد و محل رفت و آمد افراد هم نیست و لذا با این اصلاح، تصویر او از پنجره مقداری دقیق‌تر می‌شود. در مرحله بعد وقتی به خانه‌ای نوساز که هنوز در پنجره‌های آن شیشه کار گذاشته نشده است می‌رود متوجه این مسأله می‌شود که به آن نیز پنجره می‌گویند. بعداً وقتی خانه‌های مختلفی را می‌بیند که نرده‌های موجود در پشت پنجره از اجناس و شکل‌های مختلفی است، در می‌یابد که گویا در لفظ پنجره اصل وجود نرده و یا چگونگی نرده‌ها لحاظ نشده است. خلاصه اینکه این فرد ابتداء در یک مثال بخشی از حقیقت پنجره را تصویر سازی می‌کند و آرام آرام با دیدن مصادیق

دیگر پنجره، تصویر ذهنی خویش از این لفظ را اصلاح می‌کند.

همچنین است در معانی غیر محسوس از قبیل مصادر که در بهترین حالت نیمه محسوس هستند و همچنین معانی حرفی که در خارج وجود استقلال ندارند و همچنین معانی هیئات ترکیبی و اشتقاقی که انتزاعات ذهنی هستند.

لذا در مصدر «زدن» یا «فکر کردن» شخص ابتدا تصویری از آن بر پایه محسوساتش محقق می‌شود و آرام آرام به لایه‌های جنبه‌های معقول این الفاظ دست پیدا می‌کند.

نکته بسیار مهم این است که الفاظ به صورت کلی قابل تقسیم به الفاظ عرفی و علمی هستند. الفاظ علمی، الفاظی هستند که مصطلحات یک علم هستند و این الفاظ معمولاً «موضوع‌له» دقیقی دارند. مثلاً «آسپرین» یک ترکیب با ویژگی‌های کاملاً معین با دقت یک در میلیون است و با دقت ویژگی‌های این ترکیب لحاظ شده است به خلاف الفاظ عرفی که وقتی از آن‌ها صحبت می‌کنم دقت چندانی ندارند و مطابق اصطلاح ما، «ناحیه خاکستری» زیادی دارند. مراد از ناحیه خاکستری محدوده‌ای از معانی لفظ است که دقیقاً روشن نیست که آیا لفظ شامل آن قسمت از معنا می‌شود یا نه. ان شاء الله در مباحث آینده به صورت تفصیلی به این مطلب خواهیم پرداخت.

البته ناگفته نماند که این تقسیم بندی نسبی است و حتی الفاظ علمی نیز در بالاتر از دقتی که در آن‌ها لحاظ شده است دارای ناحیه خاکستری هستند. به عنوان مثال فرض کنید قرار است مقدار ماده‌ای خاص در آسپرین ۳۴ ppm (۳۴ واحد در یک میلیون واحد) باشد. اگر ما در میلیارد واحد در نظر بگیریم ۳۴۰۰۰ تا ۳۴۵۰۰ واحد همگی مصداق‌هایی از ۳۴ ppm هستند که در واقع در ناحیه خاکستری این لفظ (آسپرین قرار می‌گیرند). گویا می‌گویند به همه آن موادی که این مقدار از این ماده خاص دارند، آسپرین می‌گویند و فرقی نمی‌کند که مقدارش ۳۴۰۰۱ باشد یا ۳۴۴۴۹.

البته در موضوعات علمی این مسأله نکته دارد. مانند اینکه دقتی بیش از این

برای هدف آن‌ها اهمیت نداشته باشد یا اینکه قدرت کافی در دقت بیشتر را نداشته باشند یا اینکه دقت بیشتر برای آن‌ها صرفه اقتصادی نداشته باشد و از این قبیل نکات که همگی اغراضی عقلانی هستند که سبب اجمال «موضوع‌له» الفاظ علمی می‌شود.

در هر صورت مسأله ناحیه خاکستری در واقع ناشی از همین مسأله سیر یادگیری زبان است. در واقع عدم وجود منبعی که معنای دقیقی برای «موضوع‌له» الفاظ بیان کند، سبب شده است که الفاظ، صرفاً از طریق این فرآیند که حدود و ثغور واضحی ندارد، آموخته شوند و لذا دلالت‌هایی که افراد از الفاظ می‌فهمند، کم و بیش با یکدیگر فرق داشته باشد. این اختلاف فهم نیز، ناشی از محیط‌های رشد افراد و همچنین خصوصیات ذاتی آن‌ها و عوامل دیگر می‌باشد.

به عنوان مثال خانم‌ها قدرت تمییز رنگ قوی‌تری دارند و این ویژگی ذاتی آن‌ها سبب شده است که آن‌ها رنگ‌های بیشتری را درک کنند و حتی برای رنگ‌ها الفاظ بیشتری را به کار ببرند. مردان معمولاً در جملاتشان برای اشاره به رنگ قرمز یک کلمه - همان قرمز - بیشتر ندارند ولی خانم‌ها برای همان طیف رنگی الفاظ متعددی از قبیل گیلاسی، جگری، آلبالویی، خونی، سرخ آبی و ... دارند.

همچنین هستند کسانی که در یک حرفه خاص فعالیت دارند که گاهی اوقات یک لفظ را اخص از دیگران استفاده می‌کنند. شبیه مثال قبل که بسیاری از خانم‌ها قرمز را در مقابل گیلاسی و ... استفاده می‌کنند، در یک حرفه خاص نیز مثلاً لفظ علیت را (در فلسفه) اخص از علیت در نظر عرف مطرح می‌کنند و برای سایر موارد عرفی آن تعابیر دیگر از قبیل مُعَدِّ و ... به کار می‌برند.

لذا اگرچه کلام در نظر گوینده، تصویری ناقص از تصویر ذهنی اوست ولی اگر اختلاف تصور مخاطب نیز لحاظ شود، تصویر تارتر خواهد شد. البته برای جلوگیری از بدفهمی می‌توان به یکی از دو صورت زیر عمل کرد:

الف. اینکه با گفتگو با مخاطب به تصویر ذهنی او از واژگان به کار برده‌اش دست پیدا کنیم. با توضیح یک جمله‌ای مخاطب، چندان وضعیت تغییری نمی‌کند،

هرچند که همان نیز در مجموع مقرب معنا و مقصود اوست ولی با توضیحات بیشتر که در قالب مکالمه طرفینی - گفتگو - باشد، معمولاً بهتر به مقصود متکلم دست پیدا می‌کنیم.

ب. اینکه به قدر متیقن‌های کلام او اخذ شود. به این صورت تصویر کلامش تارتر خواهد شد ولی با این کار حداقل سوء فهم رخ نخواهد داد. توجه دارید که تصویر تار واقعاً مطابق واقع است هرچند که از تمام حیثیت‌های آن حکایت نمی‌کند.

مقدمه سوم: تأثیر پیش فرض‌ها در فهم متن

شاید بتوان ادعا کرد که از جمله مهمترین عوامل به وجود آمدن «کلاف سردرگم» فرآیند تفسیر متن، توجه به پیش فرض‌ها در فهم متن است. امروزه صدها پایان نامه مرتبط با موضوع روش تفسیر مفسرین مختلف نوشته شده است که اساسی‌ترین مطلب آن‌ها تأثیر پیش فرض‌های کلامی یا عرفانی یا فلسفی مفسرین بر تفاسیر آنهاست. از سوی دیگر شاید مهمترین نکته قوت تحقیق پیش رو، همین باشد که تکلیف این پیش فرض‌ها را در فرآیند تفسیر یکسره کرده است به صورتی که هیچ یک از اشکالاتی که ناشی از پیش فرض‌ها در امکان دستیابی به تفسیر صحیح پیش می‌آید، رخ ندهد. در این قسمت از نوشتار صرفاً به بررسی چند اصطلاح و نکاتی اندک پیرامون آن‌ها خواهیم پرداخت و ان شاء الله نکات اصلی پیش فرض‌ها و جایگاه حقیقی آن‌ها در فرآیند تفسیر را در مباحث آتی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

گفته شده که سه نوع پیش فرض در فهم متن وجود دارد.^۱

۱. پیش فرض‌های استخراجی یا استنباطی که عبارتند از قواعد عام و خاص و اخص زبان که ما را معنای متن می‌رسانند و یا نزدیک می‌کنند که در انتهای این فصل اجمالاً و در انتهای بحث فرآیند استنباط معنی از متن، تفصیلاً نقش این دسته از پیش فرض‌ها در فرآیند تفسیر روشن خواهد شد.

۱. رک: «فلسفه علوم انسانی»، جناب استاد عبدالحسین خسروپناه.

۲. پیش فرض‌های استفهامی یا پرسشی که به کمک آن‌ها لایه‌ها و ساحت‌های مختلف کلام برای ما روشن می‌شود. در واقع پرسش‌های ما از متن به منزله نگاه کردن ما به یک متن از زوایای مختلف است که در نتیجه آن به معانی مختلفی از متن دست پیدا می‌کنیم. البته ناگفته نماند که برای اینکه یک متن پاسخ‌گوی پرسش‌های ما باشد باید در نظر متکلم آن، ناظر به پرسش‌های ما باشد و هر کلامی تاب و تحمل پرسش‌های مختلف و عمیق از آن را ندارد. جمله «لنگه کفشی در بیابان غنیمت است» یک جمله با ابعاد بسیار محدود است که نظارت چندانی به بسیاری از موضوعات ندارد و طرح پرسش‌های گوناگون از این متن چندان کارساز نیست. به بیان دیگر یک کلام تک بعدی قابل ملاحظه از ابعاد مختلف نیست؛ زیرا خودش یک بُعد بیشتر ندارد. هر پرسش ما به منزله نگرستن به حقیقت از یک بُعد دیگر است که تنها در صورتی منجر به استنتاج واقعی متن می‌شود که آن متن نظارت به آن جهات نیز داشته باشد. به عبارت فنی می‌توان ادعا کرد که پیش فرض‌های استفهامی تأثیری در معانی محتمل متن و نیز کشف مراد متکلم ندارند بلکه از نظر فنی در رتبه بعد از کشف مراد متکلم هستند؛ یعنی پس از اینکه معنای مراد متکلم از متن فهمیده شد، تازه نوبت به پرسش از متن و نگرستن به آن از زوایای متعدد می‌شود. لذا هر چند پرسش از متن ضروری است ولی اصولاً این پرسش‌ها در فرآیند استنباط معنی از متن دخلی ندارند و در مرحله متأخر از آن هستند.

۳. پیش فرض‌های تحمیلی یا تطبیقی که در واقع مطالبی نیستند که گوینده از آن‌ها سخن بگوید بلکه اموری هستند که ما بر پایه تصورات خودمان به کلام او می‌افزاییم و کلام او را در امری متعین می‌کنیم که ممکن است مراد او نباشد. توضیح اینکه همان‌گونه که عرض کردیم کلام تار شده تصویر ذهنی گوینده است و قابل تعین یافتن در حقایق مختلفی است. تفسیر به رأی گاهی با گفته‌های کلام گوینده تعارض دارد ولی گاهی به این اندازه ضعیف نیست که با گفته‌های گوینده در تعارض باشد بلکه در واقع تعین

بخشیدن به این تصویر تار در غیر تصویر ذهنی متکلم است. مثلاً تصویر ذهنی ما یک ساعت با نقش و نگارهای ظریفی به یک شکل خاص است ولی کلام ما صرفاً حاکی جنبه ساعت بودن آن است. اگر مفسر کلام ما را به ساعتی دارای نقش و نگارهای دیگری غیر از تصویر ذهنی ما تفسیر کند در واقع پیش فرض‌های خویش را بر کلام ما تحمیل کرده است. به عنوان مثال تفسیر عذاب الهی به امری شیرین و عذب توسط برخی از عرفاء از نوع اول تحمیل است که با گفته‌های گوینده نیز در تعارض است و تفسیر آیه شریفه ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ به حرکت جوهری، تطبیق و تحمیل از نوع دوم است؛ زیرا آیه شریفه صرفاً از حرکت سریع کوه‌ها سخن می‌گوید ولی نوع حرکت را تبیین نمی‌کند. در واقع اینکه این حرکت سریع ناشی از حرکت کره زمین یا حرکت جوهری یا هر نوع حرکت سریع دیگری است از آیه قابل استفاده نیست و حمل آیه بر یکی از این حرکات در واقع تطبیق کلام بر دانسته خاص خودمان است و نه نقش و نگار ساعت مد نظر خارج در مثال.

با توجه به این مطالب و مطالب پیش گفته، پیش فرض‌های نوع اول و دوم نه تنها رهن نه‌نیستند بلکه بسیار ضرورت دارند ولی پیش فرض‌های نوع سوم رهن هستند و مانع تفسیر صحیح متن هستند. در آینده نشان خواهیم داد که پیش فرض‌های نوع اول در مرحله اول فرآیند تأثیر گذار هستند و تاکنون روشن شد که پیش فرض‌های نوع دوم تأثیری در تفسیر متن ندارند بلکه بعد از کشف معنای یک متن برای دستیابی به پرسش‌های ما ضروری هستند. همچنین روشن خواهد شد که پیش فرض‌های نوع سوم به صورت معینی در مرحله دوم فرآیند تفسیر قابل استفاده هستند.

مقدمه چهارم: رابطه کل و جزء متن در مقام فهم متن

گفته می‌شود که فهم عمیق جزء متن فرع بر فهم کل متن و فهم کل متن فرع بر شناخت دقیق جزء متن است و لذا باید با برقراری دوری هرمنوتیکی بین جزء و کل متن به فهم عمیق جزء و کل متن نائل شد. یعنی ابتداء با فهم نسبی جزء به سراغ فهم

نسبی کل متن رفت و این بار با دانش متن دوباره سراغ فهم جزء متن رفت و با دانش جدیدی که در مورد جزء متن حاصل می‌شود سراغ کل رفت و دانش عمیق‌تری از آن متن حاصل کرد و آن قدر این دور تکرار شود تا به فهم عمیقی نسبت به جزء و کل متن دست یافت.

با توجه به توضیحات در مقدمات سابق روشن می‌شود که فهم نسبی بار اول از متن، در واقع همان فهم قدر متیقنی از این دو است که تصویر بسیار تاری است و با برقراری دور هرمنوتیکی مذکور، می‌توان مقداری از تاری این فهم کاست و به وضوح آن افزود ولی از یک جایی به بعد باز هم این متن ذاتا کشش بیش از این ندارد و بیش از آن نمی‌تواند مراد متکلم را واضح کند. در ادامه روشن خواهد شد که طی کردن دور هرمنوتیکی به مجموعه احتمالات معنوی متن، چیزی نمی‌افزاید بلکه به کمک آشکار کردن قرائن داخلی متن، ما را به مراد متکلم نزدیک می‌کند.

مقدمه پنجم: تأثیر دانسته‌های پیشین ما در فهم متن

با توجه به توضیحات پیش گفته روشن می‌شود که دانش‌های پیشین ما همواره به منزله یک قالب ذهنی هستند که الفاظ در آن‌ها جای می‌گیرند. از آنجا که این بحث بسیار مهم است ناچاریم امثله‌ای برای دانش‌های مختلف در فهم متن تبیین کنیم.

مثال اول: تأثیر گزاره‌های علوم طبیعی در فهم یک کلام

برای این مطلب می‌توان به آیه شریفه ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ اشاره کرد. همان طور که می‌دانید اگر کسی بداند که خورشید به دور زمین می‌چرخد و بسیار بزرگ‌تر از کره زمین است و اینکه زمین نیز کروی شکل است و نه مسطح هیچ‌گاه از آیه برداشت نخواهد کرد که: «هنگامی که ذو القرنین به محل غروب خورشید رسید، آن را یافت در حالی که در چشمه‌ای گلی غروب می‌کند».

بلکه «مغرب» را به جای اسم مکان، اسم زمان خواهد گرفت و «فی» را نیز مجازی توضیح خواهد داد به این صورت که: «ذو القرنین هنگام غروب خورشید،

یافت خورشید را که در سمت چشمه‌ای گلی غروب می‌کند (گویا که به داخل آن می‌رود، شبیه صحنه‌ای که در دریاها هنگامی که در جهت مغرب باشند، رخ می‌دهد)».

اگر کسی بیشتر به این مثال دقت کند، خواهد یافت که، آیه شریفه از همان ابتداء تاب تحمل دو معنی مذکور را داشت ولی بعد از لحاظ دانسته‌های خارجی ما از آیه شریفه، موفق شدیم که یکی از دو احتمال را باطل اعلام کنیم و از این طریق معنای دیگر را اثبات کنیم. در مقدمه بعدی از جزئیات این نکته دقیق‌تر مطلع خواهید شد.

مثال دوم: تأثیر دانسته‌های فلسفی در فهم یک متن

دانسته‌های فلسفی ما نیز در فرضی که واقعا درست باشند (ضوابط کافی برای صحت از نظر معرفت‌شناسانه را داشته باشند، مثل اینکه در نهایت به بدیهیات برگردند) دقیقا مطابق مثال قبلی می‌توانند برخی از احتمالات معنوی را که درست نیستند، از مجموعه احتمالات ما خارج کنند. این شیوه‌ایست که از گذشته علمای ما داشته‌اند و طبیعی است که با پیشرفت فلسفه نیز، برداشت‌ها تصحیح می‌شود. به این مثال دقت کنید:

در کتب روایی مضامینی که حکایت از داخل بودن خداوند متعال در هر چیزی می‌کند وجود دارد. به عنوان نمونه:

«دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ»^۱

این حدیث توسط بزرگان اصحاب قدمای ما خصوصا متکلمین نقل نشده است و سندهای این مضمون تماما ضعیف هستند و این نشان می‌دهد که این حدیث نوعا توسط خط اخباری و محدث ما نقل شده است. مدتی در مورد حکمت این مسأله می‌اندیشیدم که به این عبارت فضل بن شاذان در کتاب الايضاح منسوب به او برخوردم که ایشان در بیان اعتقادات جهمیه این طور می‌فرمایند:

«فمنهم الجهميّة الذين يقولون: انّ الله لا في السماء ولا في الأرض ولا بينهما،

۱. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۸۶ / باب أنه لا يعرف إلا به ص ۸۵.

ولا این و لا حیث [و لا حدّ] و لا طول و لا قصر و لا عرض و لا نهایه و یقولون: اّنه هواء، فهو عندهم داخل معهم فی کلّ شیء لا کدخول الشیء فی الشیء و خارج من کلّ شیء لا کخروج الشیء من الشیء فهو عندهم داخل فیهم و فی کلّ ذی روح علی معنایهم الّذی و صفوا و توهموا فیجب علیهم عند أنفسهم کما یوجبون علی الناس ان یعبدوا ما هو فیهم و ما فی کلّ ذی روح من الهواء.^۱

همین طور که می بینید، جناب فضل بن شاذان در تعامل با این تفکر نتوانسته اند آن را قبول کنند و برای آن ملازمات باطلی را تبیین می کنند. طبیعی است که اگر جناب فضل، این روایت را نیز از ائمه علیهم السلام ببینند، می فرمایند این عقیده جهمیه است و بر علیه ائمه علیهم السلام جعل شده است و حداقل می گویند که معنای قابل تصدیقی برای این احادیث نمی دانیم.

ولی در حکمت صدرایی، هنگامی که برای این تصور محمل صحیح یافت می شود، طبیعی است که به راحتی این روایات را قبول می کند و بلکه آن را از عیون روایات نیز می دانند. اینجا در صدد این بحث نیستم که دقیقا معنای این روایات چیست و اینکه آیا حکمت صدرایی توضیح دقیقی از این روایات داده است یا خیر، بلکه صرفا می خواهم این نکته را عرض کنم که فهم فلسفی ما در عدم قبول برخی از احتمالات متن می تواند مؤثر باشد. باز هم باید این تذکر را عرض کنم که هرگز این چنین نیست که دانش فلسفی یا دانش تجربی ما معنای جدیدی به متن بیفزاید که اگر ما آن دانش را نداشته باشیم، آن معنا را از متن نفهمیم بلکه اگر این چنین باشد، معنای جدید، خارج از مدلول لفظ است و دانش خارجی ما در واقع تحمیل و تطبیق بر متن است و نه معنای آن بلکه متن از ابتداء تاب این معنا را طبق قواعد عام و خاص و اخص زبان داشته است ولی بدون دانش خارجی نمی توانستیم توضیح قابل تصدیقی برای آن معنا بدسیم و یا اینکه بدون دانش خارجی نمی دانستیم که آن معنا درست هست یا خیر و بعد از دانش خارجی برخی از احتمالات ممکن است از بین برود و برخی دیگر نیز قابل توضیح گردد.

در واقع نکته ای که گذشت با تمام وضوح و سادگی آن مورد غفلت واقع شده

۱. الإيضاح / النص / ۴ و ۵ / أقاویل الجهمیة.

است و بسیاری از متفکرین شرق و غرب به آن توجه نکرده‌اند و تصور کرده‌اند دانش‌های ما سبب ایجاد معانی جدید در متن می‌شود و گمان کرده‌اند ما به سبب آن‌ها مطالبی از متن می‌فهمیم که بدون آن‌ها از متن قابل فهم نبود. حال آنکه هر متنی تعدادی معنای محتمل دارد که ما به کمک دانش‌های خویش می‌توانیم ببینیم که آیا این معنای محتمل قابل تصدیق هستند و آیا می‌توانند مراد متکلم باشند یا خیر. به عنوان مثال اگر متنی ده معنای محتمل داشت، ممکن است چهار معنای آن مستلزم محال باشد و طبیعتاً دانش فلسفی ما به ما کمک می‌کند که بفهمیم آن چهار معنا مراد نیست. مثلاً ممکن دو معنای دیگر متن خلاف تجربه قطعی باشد. به کمک دانش تجربی درک می‌کنیم که آن دو معنا نیز مراد نیست. از میان معنای محتمل باقی مانده ممکن است برخی را وجدانا و به کمک دانش‌های خویش درک کنیم یا برای آن‌ها تبیین داشته باشیم و ممکن است تعدادی از معنای را درک نکنیم و تبیینی نداشته باشیم ولی به صرف داشتن یا نداشتن تبیین مناسب، نمی‌توانیم آن احتمالات را باطل کنیم.

در همان مثال ماجرای ذوالقرنین، از ابتدا متن دو معنای محتمل داشت و سپس به کمک دانش تجربی قطعی - گرد بودن زمین و بزرگتر بودن خورشید از زمین و ... - احتمال اسم مکان بودن مغرب را باطل دانستیم و معنای محتمل دیگر متعین شد. در مثال حرکت جوهری، دانش ملاصدرا به حرکت جوهری چیزی به معنای متن نیفزود. متن صرفاً دلالت بر وجود حرکتی برای زمین می‌کرد و حرکت جوهری یا حرکات نجومی کشف شده برای زمین، همگی مصادیق هستند و به هیچ وجه معنایی به متن اضافه نمی‌کنند. در ماجرای حدیث «داخل فی الاشیاء»، تبیین تشکیکی ملاصدرا از حضور خداوند متعال در مراتب مختلف هستی، به معنای متن چیزی نمی‌افزاید بلکه صرفاً به تبیین متن می‌پردازد. متن چیزی جز از «داخل بودن خدا در اشیاء» نمی‌فهماند. این داخل بودن در اشیاء ممکن است به شکل‌های مختلفی تبیین شود. تبیین تداخلی جناب استاد فیاضی یک تبیین است و تبیین تشکیکی ملاصدرا تبیینی دیگر است. تبیین جهیمیه طبق نقل فضل بن شاذان، تبیینی دیگر است که مستلزم محال است. لذا تبیین‌های مختلف فلسفی شبیه تبیین‌های

مختلف ما از حرکت کوه‌ها است که صرفاً بیانگر مصادیق خارجی هستند و نه معنای متن. آنچه در آیه مبارکه حرکت کوه‌ها فرموده شده کاملاً روشن است که به مرور زمان برایش تبیین‌های متعددی بیان شده است که هیچ یک سبب تغییر معنای آیه مبارکه نمی‌شود. آیه مبارکه به حسب ظاهر عرفی، صرفاً بر «حرکت» دلالت می‌کند و نظارتی به «تبیین و مصادیق» این حرکت ندارد.

مقدمه هشتم: تأثیر تصورات و پیش فرض‌های گوینده در فهم کلام او

از اینجا در می‌یابیم که پیش فرض‌های متکلم نیز صرفاً در تعیین معانی محتمل کلام و همچنین در موجه‌سازی کلام گوینده تأثیرگذار است و نه در تعیین معنای کلام او؛ یعنی دانستن پیش فرض‌های متکلم، معنای جدیدی به متن اضافه نمی‌کند که اگر ما این پیش فرض‌ها را نمی‌دانستیم، آن متن تاب تحمل آن معنا را نداشت بلکه صرفاً در میان معانی محتمل آن متن، معنایی را متعین می‌کند و یا اینکه آن کلام را موجه می‌سازد. به این صورت که مثلاً در کلام گوینده ملازمه‌ای وجود دارد که بدون دانستن آن ملازمه، سخنان او موجه نخواهد بود و یا او دانشی دارد که به عنوان ماده خامی، پیش فرض کلام او در نظر گرفته شده است که اگر کسی آن ماده خام را نداشته باشد، کلام گوینده را موجه نخواهد دانست.

مقدمه هفتم: تأثیر بستر کلام در فهم آن

در مقدمات گذشته عرض شد که بستر رشد متکلم در فهم او از الفاظ بی‌تأثیر نیست. اما بستر و فضای صدور کلام تأثیراتش بیش از این مقدار است. در واقع بستر صدور کلام در حکم قرینه منفصله برای فهم ما از کلام است. همان‌طور که قرائن متصل به کلام می‌توانند فهم ما را از یک متن بسیار تغییر دهند، قرائن منفصله نیز بی‌تأثیر نیستند. سراسر فقه پر است از مثال‌هایی که با در نظر گرفتن قرائن منفصله کلام معنای کلام تغییر می‌کند. اگر بدانیم مخاطب این کلام اهل ذمه هستند خیلی تفاوت دارد تا اینکه این مطلب را ندانیم. اگر بدانیم که این کلام ناظر به چه نکاتی است طبیعتاً نوعی انصراف در بسیاری از مدلولاتش به وجود خواهد آمد. اگر بدانیم

فتاوی موجود در جامعه چه بوده است، طبیعتاً نظارت کلام به آن فتاوا، حد و حدود بسیاری از اطلاق گیری‌ها را روشن می‌کند.

البته نباید از این نکته غافل شد که قرائن متصله و منفصل نیز معنایی به معانی کلام اضافه نمی‌کنند. یعنی هرگاه قرائن متصله و منفصله معنایی به معانی کلام بیفزایند که قبل از دانستن این قرائن، لفظ تاب تحمل آن معنا را نداشته باشد، در این صورت، لفظ به کار برده شده از جانب متکلم مناسب معنای مد نظر او نبوده است. آری، این قرائن نیز مانند دانسته‌های متکلم صرفاً تعیین کننده معانی محتمل متن هستند و یا صرفاً به موجه سازی کلام کمک می‌کنند.

مقدمه هشتم: تفسیر دقیق منشأ مجاز و کنایه

مجاز و کنایه که هر دو نوعی خروج از محدوده معنایی ابتدایی لفظ هستند، از اصلی ترین عوامل برای پیچیدگی فرآیند تفسیر متن هستند. ممکن است تصور شود که تعیین احتمالات معنایی یک متن بدون لحاظ این دو عنصر کار چندان پیچیده‌ای نیست ولی با اضافه شدن این دو به محاسبات ما در تعیین معنای محتمل متن، تعداد احتمالات معنایی به طور ناگهانی بسیار افزایش می‌یابند.

به عنوان مثال بدون در نظر گرفتن این دو عنصر معنای جمله: «علی به ایران آمد» چندان پیچیده نیست ولی بعد از لحاظ این دو، تک تک اجزاء جمله ابتداء از حالت تعینی خویش خارج می‌شوند و دارای احتمالات بسیار می‌شوند. آیا منظور خود علی است یا اینکه پسر او که جا پای پدر گذاشته است یا منظور شخصی است که از علی در عمل پیروی می‌کند و یا اینکه شخصی است که بسیار به علی شبیه است. همچنین است لفظ آمدن و ایران. سپس نسبت بین تک تک اجزای جمله به یکدیگر نیز محتمل کنایه یا مجاز است. لذا در واقع مجاز و کنایه نیز داخل در همان معانی محتمل کلام هستند که البته فرآیند دستیابی به آن‌ها کمی پیچیده‌تر است.

اما باید متذکر شود که تصور بالا چندان مطابق با واقع نیست. توضیح اینکه علماء ادب دو نوع مجاز مطرح کرده‌اند که عبارتند از مجاز لغوی و مجاز در اسناد یا همان مجاز عقلی. همانطور که در قسمت قواعد خاص زبان خواهد آمد، مجاز

لغوی نوعی ذبح معناست و به کلی زیبایی‌ها را از مجاز سلب می‌کند. ظاهراً آنچه در میان شعرا و سائر متکلمین رایج است، اراده مجاز به نحو مجاز عقلی است که در آن بین دو چیز که حقیقتاً با یکدیگر نسبت مثلاً اسنادی ندارند، ادعای نسبت می‌شود. این ادعای وجود نسبت نیز به دواعی مختلفی ممکن است صورت بگیرد. مثلاً وقتی می‌گوییم «علی شیر است»، منظور این نیست که «علی مرد شجاعی است» بلکه منظور این است که «علی به ادعای من متکلم شیر است». من متکلم علی را شیر می‌دانم. حال این ادعای من دواعی مختلفی ممکن است، داشته باشد. مثلاً ممکن است به داعی تخطئه دیگران باشد؛ گویا زبان حال متکلم این است: «شما علی را شیر نمی‌دانید؟! اگر لفظ شیر شامل علی نشود، وضع شما مشکل دارد. بان خود را درست کنید. شیری که شامل علی نشود، بچه گربه‌ای بیش نیست. وضع شما اشتباه است. باید شیر را به گونه‌ای وضع می‌کردید که شامل علی نیز بشود»

همچنین ممکن است به داعی دیگری مثل مبالغه‌گویی در مقام مدح باشد. ممکن است مبالغه‌گویی به داعی شدت شباهت بین علی و شیر باشد.

با توجه به این مقدمه روشن می‌شود که حتی مجاز و کنایه نیز به معانی محتمل متن نمی‌افزایند. جمله «علی شیر است» یک معنای محتمل بیشتر ندارد و آن اینکه «علی شیر است» و چون این کلام را متکلم با قصد گفته است، روشن می‌شود که ادعای او چنین است. حال این ما هستیم که چون این اسناد با دانش‌های ما در تعارض است، برای این ادعای متکلم تبیین‌هایی مطرح می‌کنیم، که این ادعای متکلم بر چه اساس است. آیا می‌خواهد وضع الفاظ را عوض کند و عرف را در وضع لفظ شیر تخطئه کند و یا اینکه هدفش مبالغه‌گویی در مقام مدح یا شباهت است. پس این کلام یک معنا بیشتر ندارد و تبیین‌های ما همگی حول معنای واحدی از کلام متکلم می‌گردد و حتی اگر بی‌شمار تبیین مختلف برای جمله «علی شیر است» وجود داشته باشد، سبب نمی‌شود که معنای واضح و بدیهی آن که اسناد «شیر» به «علی» توسط متکلم است، عوض شود.

مقدمه نهم: سه مرحله تفسیر؛ بیان احتمالات قابل استخراج از متن، حذف معانی مشکل‌دار توسط دانسته‌ها، تعیین احتمال نهایی متن از میان احتمالات باقی‌مانده از طریق شواهد کشف مراد

در واقع کسی که می‌خواهد به معنای یک متن دست پیدا کند ابتداء باید «فرآیند تفسیر ادبی» را طی کند تا به مجموعه احتمالات معنوی عبارت دست پیدا کند و در مرحله بعد با دانش‌های پیشین و پیش‌فرض‌های گوینده مجموعه‌ای از احتمالات را ابطال کند و در نهایت با سپری کردن «فرآیند شواهد کشف مراد» بتواند به معنای مراد از متن و نه صرفاً معنای قابل تصدیق متن، دست پیدا کند. نتیجه مرحله اخیر نسبت دادن معنای مراد به متکلم است.

در واقع «فرآیند تفسیر ادبی» که یکی اهداف اساسی این فصل متوجه آن است، فرآیندی است که مجموعه معانی محتملی را که یک متن تاب تحمل آن را دارد، تبیین کند و در مرحله بعد از «فرآیند تفسیر ادبی»، متکلم به کمک زمینه دانشی خود از متکلم سعی می‌کند بسیاری از معانی محتمل را ابطال کند و در نهایت با طی کردن «فرآیند شواهد کشف مراد» سعی می‌کند تا در صورتی که کلام متکلم مطابق تصویر ذهنی اوست، مخاطب بتواند از معنای کلام او که حکایت‌گری ناقص از تصویر ذهنی متکلم است، پی ببرد.

در واقع مرحله دومی که عرض شد، صرفاً برای تسهیل رسیدن به کشف مراد است و گرنه نیازی به ذکر آن به صورت جداگانه از فرآیند کشف مراد نیست و در واقع مرحله دوم نیز به صورت سلبی به کشف مراد کمک می‌کند ولی از آنجا که از جهت اثباتی کمک به کشف مراد نمی‌کند و از آن جهت که اهمیت ویژه‌ای در تسهیل فرآیند تفسیر دارند، آن‌ها را به صورت جداگانه ذکر کردیم.

مقدمه دهم: منشأ اختلاف تفاسیر

نمی‌دانم چرا این غربی‌ها اصرار دارند که هر چیزی را نسبی کنند! گویا ناشی از نوعی تنبلی باشد یا نوعی نیافتن حقیقت! و چه زیبا گفت شاعر که:
«جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند»

با عرایضی که بیان شد، روشن شد که متن صرفاً معنایی تار از آن امری است که در ذهن گوینده است و در صورتی که گوینده در تبیین تصویر ذهنی خویش اشتباه نکرده باشد، یکی از احتمالات معنوی کلام گوینده، تصویری تار از تصویر ذهنی مراد اوست. منشأ اختلاف تفاسیر در سه مرحله بیان شده قابل تبیین است.

از جمله مسائلی که در مرحله اول فرآیند تفسیر وجود دارد که پس از سپری شدن دو مرحله بعد، منجر به تفسیرهای متفاوت می‌شود، توجه نکردن به حقیقت زبان و همچنین عدم شناخت عمیق از قواعد زبان خاص و همچنین برگزار کردن فرآیند تفسیر ادبی به صورت متسامحانه که منجر به از دست رفتن بسیاری از معانی محتمل می‌شود و بسیاری از نکات دیگر است.

به عنوان مثال بسیاری از تفاسیری که از یک متن بر اثر ابطال معانی دیگر متصور متن صورت می‌گیرد. فرض کنید مفسری با تسامح معانی متحمل عبارتی را منحصر در دو معنا می‌داند و با ابطال یکی از دو معنا سریعاً معنای دیگر را ثابت شده می‌انگارد و حال اینکه اگر فرآیند تفسیر ادبی به خوبی طی شده بود، مجموعه احتمالات معنوی عبارت چهار معنا بود که این مفسر صرفاً یک معنا را باطل کرده است و هنوز عبارت مشترک بین سه معنای دیگر باقی می‌ماند.

از جمله مسائلی که در قسمت دوم مراحل سه گانه تفسیر مراد، رهن می‌شود علمی است که درست نیست و به اشتباه، منجر به ابطال معانی درستی می‌شود که متن فی نفسه با قطع نظر از مراد متکلم بر آن‌ها دلالت دارد. مثال روایتی که داخل بودن خداوند متعال در اشیاء را ثابت می‌کرد، می‌تواند به عنوان مثالی خوب تبیین کننده این نوع اشتباه باشد. همچنین تصورات باطل بسیاری از متکلمین و عرفاء در طول تاریخ که منجر به برداشت‌های نادرست از متون می‌شد، می‌تواند از این قبیل مسائل باشد. به عنوان مثال اعتقاداتی از قبیل جبر و تنافی عقاب و رحمت خداوند متعال و بسیاری از مسائل دیگر، منجر به تأویل آیات بسیاری که صریح در خلاف تصورات آن‌ها هستند، می‌شد.

همچنین در این مرحله تحلیل نادقیق از بسترها نیز می‌تواند، در ابطال و یا موجه سازی عبارات، بسیار مشکل ساز شود. اگرچه شواهد و قرائن متصله و منفصله بر

مرحله اول (یعنی فرآیند تفسیر ادبی) تأثیر ندارند ولی در مرحله دوم که ابطال کردن بسیاری از معانی است، بسیار تأثیر گذار هستند.

از جمله مسائلی که در قسمت سوم و نهایی مراحل سه گانه تفسیر، رهن می شود، تحلیل نادقیق شواهد است. به عنوان مثال برخی شأن نزول را به صورت مخصص معنای عام در نظر می گیرند و یا قید راوی، مقید کلام عام امام نیز در نظر می گیرند. به نظر می رسد که اگرچه شأن نزول و قید کلام راوی در تعیین مراد نهایی بی تأثیر نیست؛ زیرا حداقل باید در نهایت معنایی از معانی محتمل اخذ شود که شامل قید راوی و همچنین شأن نزول بشود ولی ظاهراً شأن نزول و قید کلام راوی، حداقل به صورت قاعده ای کلی قدرت محدود کردن معنا و تقیید آن را نداشته باشد. لذا به نظر می رسد با این توضیحات مختصری که عرض کردیم بتوان ادعا کرد که حجم بسیاری از شبهات تفکر «مفسر محوری» هستند، پاسخ داده باشیم. اصولاً مفسر محوری فرع بر عدم امکان دستیابی به مراد متکلم است و حال اینکه می بینیم با احراز برخی از شروط و رعایت یک سری ضوابط که در آینده مفصلاً در مورد آن‌ها در ضمن توضیح فرآیند تفسیر سخن خواهیم راند، امکان پذیر است.

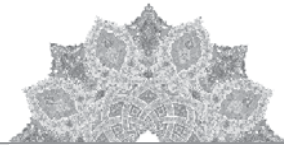
از طرفی دیگر نیز روشن شد که به هیچ وجه پیش فرض‌ها و دانسته‌های ما به جز پیش فرض‌های استنباطی (نوع اول پیش فرض‌ها که شامل قواعد عام و خاص و اخص زبان بود)، هیچ نحوه تأثیری در معانی محتمل یک متن ندارند و نمی توانند معنایی به معانی متن بیفزایند، بلکه صرفاً در تعیین کشف مراد و یا تبیین یا تعیین مصداق عبارت کمک کننده هستند. حتی پیش فرض‌های پرسشی نیز به معانی محتمل متن نمی افزایند، بلکه اصولاً پیش فرض‌های پرسشی بعد از طی شدن کل فرآیند تفسیر؛ یعنی مجموعه فرآیند تفسیر ادبی و فرآیند ابطال و فرآیند کشف مراد، صورت می گیرد. بعد از اینکه معنای مراد متکلم از عبارتی فهمیده شد، تازه نوبت به این می رسد که پرسش‌های خویش را از متن بپرسیم و یا به عبارتی دیگر به زوایای مختلف معنای به دست آمده از آن متن، توجه کنیم.



فصل دوم

مقدمات ناظر به قواعد خاص زبان





در این قسمت عمده مشکلی که داریم تحلیل‌های ناروایی است که علمای ادب عربی به دلایل متعدد مرتکب شده‌اند و لذا چاره‌ای نیست که در این نوشتار تا حدی به اشتباهات آن‌ها پردازیم و اگر این اشتباهات اساسی نبود، می‌توانستیم مطلب را موکول کنیم به کتب صرف و نحو و سایر علوم عربی و از این مرحله عبور کنیم.

از آنجا که این نوشتار تحمل اصلاح کل اشتباهات علمای ادب را ندارد، در اینجا صرفاً به تبیین اصولی می‌پردازیم که علمای ادب عربی، از آن برای تحلیل زبان عربی استفاده کرده‌اند و ما با بررسی این اصول و اصلاح آن‌ها زمینه را برای اصلاح قواعد خاص زبان عربی باز می‌کنیم.

اصول تحلیل زبان عربی در دنیای اسلام

برای رسیدن به حقیقت این مطلب ناچاریم ابتداء تاریخچه‌ای از شکل‌گیری علوم مختلف در دنیای اسلام بیان کنیم.

در دنیای اسلام بعد از رحلت پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در سال ۱۱ هجری، قرن اول بیشتر به منازعات سیاسی مذهبی انجامید و عملاً علوم به نحو جدی تدوین نیافت و تنها علوم می‌که در جامعه اسلامی رواج داشت علم فقه و تفسیر بود. در قرن دوم، آرام آرام، این دو علم مدون شد و علوم دیگر نیز به همین نحو آرام آرام تدوین شد و

از جمله این‌ها علوم ادبی بودند. شخصیت‌های بزرگ ادبی عالم اسلام از جمله سیبویه، خلیل، مبرد، کسایی، فراء و همنوعان آن‌ها، همگی در نیمه‌های قرن دوم به بعد می‌زیسته‌اند. لذا می‌توان گفت که علوم ادبی در اسلام بعد از منازعات بزرگ کلامی و تفسیری شکل گرفت و لذا خواه‌ناخواه در علوم ادبی با برخی مبانی مواجهیم که صرفاً برای توجیه آراء کلامی شکل گرفته‌اند و این مسأله متأسفانه به افرادی خاص منتهی نمی‌شود و تقریباً تمامی افراد و بزرگان علوم ادب شامل این جانب‌داری‌های غیر علمی هستند. در ابتدا مکتب کوفه نماد جریان شیعیان و مکتب بصره نماد جریان غیر شیعه بود. البته بعدها با تأسیس بغداد و مهاجرت بسیاری از افراد به پایتخت جدید، این مکتب‌ها و گرایش کلامی ایشان مخلوط شد. برای آشنایی با این جانب‌داری‌ها چند مثال از کتب مشهور متعارف در حوزه علمیه را ذکر می‌کنم.

مثال اول: می‌دانید که ابن هشام از نظر اعتقادی اشعری مسلک و از نظر فقهی تابع شافعی است. در بحث باء مقابله می‌گوید:

«و الثامن: المقابلة، و هي الداخلة على الأعواض، نحو «اشتريته بألف» و «كافأت إحسانه بضعف» و قولهم «هذا بذاك» و منه (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) و إنما لم نقدرها بباء السببية كما قالت المعتزلة و كما قال الجميع في «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله» لأن المعطى بعوض قد يعطى مجاناً، و أما المسبب فلا يوجد بدون السبب، و قد تبين أنه لا تعارض بين الحديث والآية، لاختلاف محملی الباءین جمعا بین الأدلة.»^۱

می‌بینید که برای توجیه رأی اشعری به راحتی آیه و روایت را به گونه‌ای که می‌خواهد توضیح می‌دهد.

مثال دوم: او در بحث جواز عطف جمله اسمیه و فعلیه بر یکدیگر، توجیه فخر رازی را نسبت به رأی شافعی که قائل به جواز ذبح بدون تذکیه است، مطرح می‌کند و در نهایت برای فتوای شافعی توجیه دیگری مطرح می‌کند:

«و أنهم زعموا أن قول الشافعي «يحلّ أكل متروك التسمية» مردود بقوله تعالى (و

۱. مغني اللبيب، ج ۱، ص ۱۰۴، و الثامن: المقابلة، ص: ۱۰۴.

لا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) فقال: فقلت لهم: لا دليل فيها، بل هي حجة للشافعي، و ذلك لأن الواو ليست للعطف؛ لتخالف الجملتين بالاسمية و الفعلية، و لا للاستئناف؛ لأن أصل الواو أن تربط ما بعدها بما قبلها، فبقي أن تكون للحال؛ فتكون جملة الحال مقيدة للنهي، و المعنى لا تأكلوا منه في حالة كونه فسقا، و مفهومه جواز الأكل إذا لم يكن فسقا، و الفسق قد فسره الله تعالى بقوله (أَوْ فَسْقًا أَهْلًا لِعَيْبَرِ اللَّهِ بِهِ) فالمعنى لا تأكلوا منه إذا سمي عليه غير الله، و مفهومه كلوا منه إذا لم يسم عليه غير الله، اه ملخصا موضحا. و لو أبطل العطف لتخالف الجملتين بالإنشاء و الخبر لكان صوابا.»^۱

مثال سوم: ابن هشام در بحث «أما» برای اینکه بگوید که کسی جز خداوند متعال تأویل قرآن را نمی‌داند (مطابق اعتقاد اهل سنت در مقابل شیعه که اهل بیت عليهم السلام را عالم به تأویل می‌دانند) آیه محکم و متشابهه سوره آل عمران را در ضمن اما برای تفصیل می‌آورد و حال اینکه توجیه آیه شریفه منحصر به مطلبی که او گفته است، نیست.

متأسفانه برخی از بزرگان به چنین فضایی و زمینه شکل‌گیری علوم ادبی، توجه کافی مبذول نداشته‌اند و در همان چاهی رفته‌اند که تدوین کنندگان این علم حفر کرده‌اند. برای نمونه در همین بحث «أما» مرحوم علامه طباطبائی در کتاب المیزان می‌فرماید:

«قوله تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، الزیغ هو الميل عن الاستقامة، و يلزمه اضطراب القلب و قلقه بقريظة ما يقابله في ذيل الآية من قوله: وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا، فإن الآية تصف حال الناس بالنسبة إلى تلقي القرآن بمحكمه و متشابهه، و أن منهم من هو زائغ القلب و مائله و مضطربه فهو يتبع المتشابهه ابتغاء للفتنة و التأويل، و منهم من هو راسخ العلم مستقر القلب يأخذ بالمحكم و يؤمن بالمتشابهه و لا يتبعه، و يسأل الله تعالى أن لا يزيغ قلبه بعد الهداية.»^۲

۱. مغني اللبيب، ج ۲، ص ۴۸۶، عطف الاسمية على الفعلية، و بالعكس، ص: ۴۸۵.

۲. الميزان في تفسير القرآن، ج ۳، ص ۲۳، بیان، ص: ۱۹.

معنای این توضیحی که ایشان داده‌اند این است که آیه شریفه باید به وقف خوانده شود و «الراسخون فی العلم» به صورت عطف بر لفظ جلاله خوانده نشود و به تبع معنای توضیح ایشان این است که «الراسخون فی العلم» طبق آیه مبارکه، دانا به تأویل نیستند و تعجب می‌کنم که اگر فرمایش ایشان درست باشد تعبیر به الراسخ چه نکته‌ای دارد! و نمی‌دانم ایشان چه طور روایات متعددی که صریح است در اینکه قرائت اهل بیت علیهم‌السلام به وصل قرائت فرموده‌اند نه به وقف، چه طور توانسته‌اند مطلبی را که در مغنی خوانده‌اند، تکرار کنند. اعجب از همه اینکه ایشان می‌فرمایند:

«و لا ینافیہ ایضا کون المستثنی الراسخین فی العلم بعینهم، إذ لا منافاة بین أن تدل هذه الآية على شأن من شئون الراسخين في العلم، وهو الوقوف عند الشبهة والإيمان والتسليم في مقابل الزائغين قلبا و بين أن تدل آيات أخر على أنهم أو بعضا منهم عالمون بحقيقة القرآن و تأویل آیاته علی ما سیجیء بیانہ.»^۱

وقتی مبنای تدریس، کتب ابن هشام و سیوطی سنی باشد، طبیعتا این مشکلات پیش می‌آید. همچنین است مطلبی که در کتاب **مطارح الأنظار** به مرحوم شیخ انصاری نسبت داده شده است که ظاهر آن این است که ایشان قائل به اشتراک لفظی در لفظ «انما» شده‌اند و فرموده‌اند که گاهی اوقات دلالت بر حصر دارد و گاهی ندارد. ایشان بعد از نقل قول عده‌ای که قائل به حصر شده‌اند فرموده‌اند:

«و الانصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك؛ فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، و لا یعلم بما هو مرادف لها فی عرفنا حتّى یستکشف منها ما هو المتبادر منها، بخلاف ما هو بأیدینا من الألفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربیّة، كما فی أداة الشرط و نحوها.»^۲

دقیقا مطلب ایشان همان مطلبی است که فخررازی در ضمن آیه ولایت برای نفی استدلال به آیه مبارکه برای اثبات اینکه «ولی» به معنای دوست نیست، مطرح می‌کند. فخررازی آیاتی از قرآن را می‌آورد تا ثابت کند که در آن موارد «انما» به

۱. همان، ص ۲۸.

۲. **مطارح الأنظار (طبع جدید)** / ج ۲ / ۱۱۰ / و منها: الحصر بانما، ص: ۱۱۰.

معنای حصر استعمال نشده است و جالب اینکه او مثال می‌زند به آیه مبارکه: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ﴾ و حال اینکه در خود قرآن کریم همین معنا با تعبیری که دلالتش بر حصر قابل انکار نیست آمده است: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ﴾ در این نوشتار با برخی از مبانی اساسی این سنخ تحلیل‌های ادبی و نقد آن‌ها آشنا خواهید شد. انصافاً ضرورت اجتهاد در علوم ادبی و حداقل آشنایی با زیربناهای تحلیل‌های ادبی و قدرت تمییز صحیح و سقیم این مبانی، بسیار روشن است. در این مرحله می‌خواهیم به مقداری از زیربناهای اساسی تمامی تحلیل‌های ادبی موجود، پردازیم و آن‌ها را نقد و در مرحله بعد تأثیر این نقد را در علوم مختلف اسلامی به نمایش بگذاریم.

بیان تعدادی از اصول و مبانی اساسی تحلیل زبان در علوم ادبی رایج و نقد آن‌ها

در این قسمت دوازده اصل را مطرح خواهیم کرد که به طور کلی در سه حوزه قابل ملاحظه هستند و خواهید دید که تغییر این اصول فضای تحلیل‌های موجود در علوم ادبی خصوصاً صرف و نحو و بلاغت و لغت را که اهم علوم ادبی برای فقیه هستند، عوض خواهد کرد. ابتداء سه حوزه را ذکر خواهیم کرد و سپس به بررسی اصول در ضمن هر حوزه خواهیم پرداخت.

حوزه اول: اصول ناشی از تصور ناصحیح نسبت به مسأله وضع و تصورات نسبت به خود زبان.

حوزه دوم: اصول ناشی از عدم توجه به خصوصیات اهل زبان.

حوزه سوم: اصول ناشی از فضای موجود بین نحوین ناشی از مکتب فکری یا حتی ناشی از فضای محیط علمی.

اصول حوزه اول

در این مرحله به اصول ناشی از تفکرات ناصحیح نسبت به مسأله وضع و اصل زبان خواهیم پرداخت.

ابتداء باید در اصل بحث وضع و اختلاف اقوال موجود در این بحث بیاناتی داشته باشیم و در مرحله بعد نوبت به اصول خواهد رسید.

اقوال قابل توجه در بحث ارتباط لفظ و معنی از قوی به ضعیف (از حیث شدت ارتباط لفظ و معنی) از این قرار است:

قول اول: رابطه تکوینی با این بیان که معنی علت تامه لفظ است و خود معنای آب به گونه‌ای است که علت تامه است بر اینکه از آن با الفاظ آب و ماء و water تعبیر شود.

قول دوم: تکوینی ولی به نحو علت ناقصه و مقتضی. یعنی هر لفظی مقتضی این است که از آن با لفظی خاص تعبیر شود مثل شُرْشُر باران که به دلیل تناسب صدای بارش باران با لفظ شُرْشُر، معنا مقتضی وضع لفظ شُرْشُر برای آن است. این قول اجمالا در مورد برخی از الفاظ درست است ولی واضح است که سرایت دادن آن به تمامی اقوال خلاف تحقیق است.

قول سوم: تکوینی ولی به نحو رابطه غریزی. برای تبیین این مطلب می‌توان به آزمایش معروف پاولف اشاره کرد.^۱

به حیوانی هنگام غذا دادن، صدای زنگی مخصوص را به صدا در می‌آوردند. بعد از ۹ بار تکرار این کار، بار دهم زنگ را به صدا در آوردند ولی غذا ندادند. مشاهده کردند که آب دهان حیوان به حرکت افتاد بدون اینکه غذایی مشاهده کند. این معنایش این است که زبان را به انگیزه‌های شرطی شده توضیح دهیم. یعنی ارتباط بین لفظ و معنا ارتباطی تکوینی است ولی اینکه طرف مقابل معنا چه لفظی باشد به اعتبار ماست با این بیان که می‌توانستیم به جای آن زنگ خاص، زنگی دیگر یا امر دیگری را مقارن با غذا خوردن استفاده کنیم.

قول چهارم: تکوینی ولی به نحو تداعی معانی. ارتباط بین لفظ و معنی در این قول ضعیفتر از قول قبل است؛ زیرا ظاهراً تداعی معانی مختص به انسانهاست. از بین اصولیین شیعه، مرحوم شهید صدر قائل به این قول بودند.

۱. رک: ترجمه زمینه روانشناسی هیلگارد، ص ۲۵۶ و ۲۵۷.

قول پنجم: رابطه اعتباری. همان طور که می‌دانید این درجه قوت اعتبار بسته به نحو اعتبار معتبر دارد. لذا در این مرحله سه قول داخلی به وجود آمده است که تحلیل این اعتبار به هوویت اعتباری و در مرحله بعد تخصیص اللفظ بالمعنی و در مرحله بعد اختصاص اللفظ بالمعنی است.

قول ششم: ضعیف‌ترین درجه اعتبار و آن قول به تعهد است. یعنی این طور نیست که حتی اعتبار کرده باشند که لفظی برای معنایی استعمال شود بلکه یک قرارداد اجتماعی است که وقتی شخصی صحبتی می‌کند، تعهد کرده است که طبق قواعد عمومی زبان سخن بگوید.

در تحلیل معنای کلام دو نحوه برخورد با متن متصور است:

الف. مفسر محور

ب. مؤلف محور.

در دیدگاه مؤلف محور، ملاک شناخت معانی هر کلامی اراده متکلم است ولی در دیدگاه مفسر محورانه، ملاک قواعد عمومی زبان است. پس طبق این دیدگاه اگر متکلمی خلاف معنای ظاهری عبارت را اراده کرده باشد در به کارگیری قواعد زبان اشتباه کرده است. اما طبق تصور دوم ملاک در تعیین نهایی معنا اراده متکلم است و لذا متکلم می‌تواند اسلوب زبانی مخصوص به خود در ارائه معنا داشته باشد.

از بین اقوال موجود در بحث وضع، قول اخیر بیشتر با دیدگاه مفسر محورانه تناسب دارد. اما اینکه کدام قول در بحث وضع درست است، به نظر می‌رسد که به جز قول اول تقریباً هر قولی بخشی از واقعیت زبان را تفسیر می‌کند. یعنی برخی از الفاظ مثل شرشر باران وضعش از نوع اول است. انگیزه‌های شرطی شده و تداعی معانی هر دو در برخی از الفاظ منشأ وضع هستند. اعتبارات زبانی با انحاء خاص خود، وجود دارد. همچنین قول تعهد با تصحیحاتی قابل قبول است. البته اگر بخواهیم تعبیر جامعی که همه اقوال در آن ذکر شود، به کار ببریم تعبیر اختصاص اللفظ بالمعنی تعبیر مناسبی است. در ضمن اصول مطرح در این حوزه این اقوال را دقیق سازی خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که تعابیر دیگری نیز برای بیان واقعیت

زبان لازم است و این سنخ مباحث که تاکنون مطرح کردیم، خیلی دقیق نیست.

اصل یک

یکی از اصولی که در بین ادیبان و به تبع سائر علوم اسلامی مطرح است، اصلی است که از آن به دیدگاه صفر و یکی نسبت به لغت و زبان تعبیر می‌کنیم. امروزه به عنوان مثال در علم اصول می‌بینیم که مباحثی از قبیل تبادل و صحت حمل و صحت سلب برای اثبات وضع مطرح می‌شود و اثر طرح این مباحث به این شکل این است که به عنوان مثال در بحث خمس وقتی نوبت به بحث «کنز» می‌رسد می‌بینیم که در تعیین معنای «کنز» اقوال بسیاری به وجود می‌آید که همه آن‌ها ادعای تبادل و صحت حمل دارد و اعجب اینکه تقریباً همه اقوال می‌گویند در نزد عرف متبادر از این لفظ همین است! یک قول می‌گوید اگر در شهر زیر خاک جواهری پیدا شد، کنز است و یک قول در شهر وقتی روی زمین هم باشد، کنز می‌داند. یک قول زیر آب را کنز نمی‌داند و یک قول اگر آب رودخانه باشد، کنز نمی‌داند و همین طور اقوال دیگر! این مسأله در سرتاسر فقه جاری است. در بحث تیمم در تعیین معنای صعید و به تبع جواز تیمم بر صعید اقوال متعدد به وجود می‌آید و در بحث غناء، یک فقیه خوانندگی مطرب لهوی را غناء می‌داند و فقیهی دیگر صوت لهوی غیر مطرب را هم غناء می‌داند. برخی در اطراب شاد بودن را شرط می‌دانند و برخی خیر. برخی غناء را منحصر در خوانندگی می‌دانند و برخی شامل مطلق صوت!

چه تفکری است که موجب چنین اقوالی به این گستره شده است؟ تفکری که ما از آن به اصل «دیدگاه صفر و یکی به زبان» تعبیر می‌کنیم.

اما در مقابل این قول، می‌توان گفت که زبان صفر و یکی نیست که یک سری مرز بندی‌های روشن و دقیق داشته باشد. بله مفاهیم علمی و حقوقی در لغت جدید، صفر و یکی است؛ زیرا حدود و ثغورش را با دقت تمام روشن کرده‌اند. داروی آسپرین یک درصد معینی از مواد متعدد دارد که مثلاً با دقت یک در میلیون بیان شده است. ولی الفاظ متعارف زبان این گونه نیستند. بگذارید چند مثال بزنم.

مثال اول: آب از واضح‌ترین مفاهیم عرفی است ولی در تعیین مصداق آن

بسیاری اوقات دچار حیرت می‌شویم. یک لیوان آب ابتداءً پر از آب است. آرام آرام در آن خاک می‌ریزیم. تا مقداری که می‌گذرد هنوز قطعا آب است ولی بعد از مقداری ادامه دادن به ریختن خاک، واقعا نمی‌دانیم به این می‌شود آب گفت یا باید به این گفت گِل. این کار ادامه پیدا می‌کند تا اینکه به قدری خاک بریزیم که یقین کنیم که گِل است و دیگر نمی‌شود به آن آب گفت. این محدوده وسط که نمی‌دانیم چه بگوییم حتی در واضح‌ترین مفاهیم هم پیش می‌آید و لفظ در این محدوده، ذاتا در نظر عرف تعینی ندارد که ما سعی کنیم با طی کردن راه حل‌هایی به آنچه واقع امر است، برسیم. به عبارت دیگر ذاتا واقعی در نزد عرف ندارد و در نتیجه هر نوع تلاش برای رسیدن به این واقع خالی از نکته علمی است. تمام این تلاش‌ها هنگامی معنا دارد که واقعی باشد تا ما سعی کنیم به آن برسیم و حال اینکه در اینجا لغت ذاتا از اجمال برخوردار است. زبان در اینجا ذاتا به صورتی تار، واقع را نشان می‌دهد. راه کشف واقع و مراد دقیق متکلم در اینجا راهی غیر زبانی است.

مثال دوم: مفهوم آب در زمان ما مفهوم روشنی است؛ زیرا در واقع تبدیل به یک اصطلاح علمی شده است که هر ترکیبی را که از مولکول‌های H_2O باشد، آب می‌گویند. ولی همین مفهوم در زمان گذشته با اینکه در همان زمان از واضح‌ترین مفاهیم بوده است حتی در اصل مفهومش ابهام‌های بسیاری وجود داشته است. آیا آب هندوانه از حیث مفهوم، آب است. آیا شیر از حیث مفهوم، آب است. آیا هر ماده بی‌رنگ و بی‌بوی بی‌مزه‌ای آب است ولو سائر خصلت‌های H_2O را نداشته باشد؟ آیا به روغن، مفهوم آب صدق می‌کند؟ همان طور که در فارسی ما یک لفظ آب داریم و یک لفظ آبکی که به هر مایع سیالی گفته می‌شود، در عربی نیز لفظ ماء به معنای مطلق مایع استفاده می‌شود. بلکه به نظر می‌رسد ریشه لفظ «مائع» در واقع با ریشه لفظ «ماء» یکسان بوده است و صرفا یک نوع اختلاف لهجه داشته‌اند که لام الفعل را برخی همزه و برخی عین تلفظ می‌کرده‌اند.

این حال آب است که ذاتا در نزد عرف در تمامی این سؤالات مجمل است. تکلیف مفاهیمی مثل سحر یا غناء و کنز و بسیاری دیگر از مفاهیم دیگر که امروزه در فقه با آن سر کار داریم به طریق اولی روشن است. اصل این سنخ از مباحث در

فقه اسلامی که اگر جواهرات روی زمین در شهر پیدا شد، عرفا کنز صدق می‌کند یا خیر و امثال آن، ذاتا غلط است؛ زیرا این‌ها همه در ناحیه خاکستری مفهوم کنز قرار دارد که حقیقتاً نزد عرف واقعی ندارد و هر گونه تلاش زبانی (نه غیر زبانی)، در این زمینه بیهوده است. طبیعت این سنخ مباحثی که امروزه در فقه ما رایج شده است این است که مثلاً در تعیین مفهوم کنز، ده قول مختلف در فقه پیش بیاید. طبیعت بحث در ناحیه خاکستری زبان، که نه سفید است و نه سیاه این است که از آنجا که واقعی ندارد، اختلاف اقوال به وجود می‌آید. تعیین محدوده کنز که باید خمس آن را داد، ذاتا با روش‌های لفظی قابل دست‌یابی نیست بلکه با شواهد تاریخی و شواهد موجود در روایات مختلف، قابل حل است.

لذا بسیاری از مباحث الفاظ از قبیل اینکه مثلاً مُغْتَبَاً در غایت داخل است یا خیر و یا مفهوم داشتن بسیاری از ساختارهای ادبی و یا مباحث تبادر و صحت حمل و امثال این‌ها، برای تعیین دایره صفر و یکی لفظ و بسیاری مباحث دیگر همگی ذاتا اشتباه مبنایی دارد.

یکی از مهم‌ترین آثار عرف در فقه ما در مباحث الفاظ آشکار می‌شود که در واژگان و ساختارهای ادبی مختلف برای تعیین محدوده دقیق حکم، سعی می‌کنند به سراغ عرف بروند تا حدود معنای لفظی را که در واقع موضوع حکم است به دست آورند و حال آن‌که این سنخ از تحقیقات صرفاً در تعیین دایره اجمالی معنای لغت مفید است که اصولاً در مباحث فقهی هیچ‌گاه این محدوده مورد نزاع نیست و تحقیقات انجام شده برای تعیین محدوده پس از آن است که به نظر می‌رسد، لفظ در این قسمت، معنای مُحَصَّل عرفی ندارد که سعی کنیم با تحقیقات به این محدوده دست پیدا کنیم. راه تعیین محدوده دقیق موضوع حکم، بررسی لفظی که در لسان دلیل واقع شده است نیست، بلکه راه صحیح مراجعه به شواهد موجود از قبیل سائر روایات مسأله و فروضی که در سؤالات موجود مطرح شده است و سائر شواهد تاریخی از قبیل جو فقهی مسأله در محیط عام اسلامی و موضوعی که بیشتر مورد ابتلاء بوده است و امثال این‌ها است. جدای از این مباحث زبان شناسانه، بی‌انصافی است که در فقه اهل بیت علیهم‌السلام که اخص الخواص هستند برای تعیین دقائق فقه

اخص الخواص به عوام الناس رجوع شود. شأن فقه اهل بیت علیهم السلام بالاتر از این حد هاست. ائمه علیهم السلام اصرار داشته‌اند که «رب حامل فقه الی من هو افقه منه ورب حامل فقه لیس بفقیه» و همچنین اصرار می‌ورزیدند به معاریض کلام که می‌فرمودند فقیه نمی‌شوید تا معاریض کلام ما و آن لطافت‌های کلام ما را متوجه شوید. سپس با وجود این تصریحات بیابیم چنین کلامی را که در چنین درجه‌ای است که هفتاد مخرج و محمل برای آن وجود دارد، با عقل عوام که اهل این سنخ دقائق نیستند بفهمیم و بعد بگوییم که این حجت است؛ زیرا اهل بیت از این عوام فهمی نهی نکرده‌اند و بعد یک فقیه اهل بیت، برای سنجش فهم خود به کوچه بازار نجف برود و با بقال‌ها و قصاب‌ها مسائل دقیق فقهی را در میان بگذارد تا مطمئن شود که درست فهمیده است! در قسمت قواعد اخص زبان، مفصل به ادله این بحث پرداخته‌ایم.

اصل دوم

دیدگاه تکوینی نسبت به زبان و نه اعتباری. توضیح اینکه در بسیاری از عبارات و استدلال‌های ادباء (به عنوان مثال بسیاری از قواعد نحوی و استدلال‌های مطرح شده در نحو) کاملاً محسوس است که امور اعتباری و تکوینی خلط شده است. برای روشن‌تر شدن این مطلب نمونه‌هایی از تفکراتی را که نشان دهنده این مطلب است، مطرح می‌کنیم.

در بسیاری از عبارات می‌بینیم که برای زبان ماوراء لفظ، حقیقتی پشت پرده قائل شده‌اند. به عنوان مثال نحویون در بحث معرب و مبنی، یا بحث منصرف و غیر منصرف عللی برای بناء یا منع صرف می‌شمارند و در مواضع متعددی که با عدم وجود آن علل مواجه می‌شوند دست به توجیه می‌زنند. به عنوان مثال وقتی با منع صرف لفظ اشیاء مواجه می‌شوند توجیه‌هایی از این سنخ مطرح می‌کنند:

«الشَّيْءُ وَاحِدُ الْأَشْيَاءِ، وَ الْعَرَبُ لَا تُضْرَبُ أَشْيَاءً، وَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَصْرُوفًا، لِأَنَّهُ عَلِيٌّ حُدَّ فِيهِ وَ أَفِيَاءٌ .. وَ اِخْتَلَفَ فِيهِ جِهَلُ النَّحْوِ، إِنَّمَا كَانَ أَصْلُ بِنَاءِ شَيْءٍ: شَيْءٌ بوزن فَيْعِلٍ، وَ لَكِنْهُمْ اجْتَمَعُوا قَاطِبَةً عَلَيَّ التَّخْفِيفِ، كَمَا اجْتَمَعُوا عَلَيَّ تَخْفِيفِ (میت). وَ كَمَا خَفَفُوا السَّيِّئَةَ، كَمَا قَالَ: وَ اللَّهُ يَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ

و الزلل. فلما كان الشئ مخففاً وهو اسم الأدميين وغيرهم من الخلق، جمع [على] فعلاء، فخفف جماعته، كما خفف وحداته، ولم يقولوا: أشيياء، ولكن: أشيياء، و المدة الآخرة زيادة، كما زيدت في أفعاء، فذهب الصرف لدخول المدة في آخرها، وهو مثل مدة حمراء وأسعداء وعجاساء، وكل اسم آخره مدة زائدة فمرجعه إلى التأنيث، فإنه لا ينصرف في معرفة ولا نكرة، وهذه المدة خولف بها علامة التأنيث وكذلك الياء يخالف العلامة في الجبلى لانعدالها في جهتها. و قال قوم في (أشيياء): إن العرب لما [اختلفت] في جمع الشئء، فقال بعضهم: أشيياء و قال بعضهم: أشاوات، و قال بعضهم: أشاوى، و لما لم يجرى على طريقة فئء و أفياء و نحوه، و جاء مختلفا علم أنه قد قلب عن حده، و ترك صرفه لذلك ألا ترى أنهم لما قالوا أشاوى و أشاوات استبان أنه كان في الشئء واو (و الياء مدغمة فيها)، فحُففت كما حُففت ياء الميئة و المييت. [و قال الخليل: أشيياء: اسم للجميع، كأن أصله: فعلاء شئيياء، فاستثقلت الهمزتان، فقلبت الهمزة الأولى، إلى أول الكلمة، فجعلت: لفعاء، كما قلبوا (أنثوق) فقالوا: (أئيق). و كما قلبوا: قُوس [فقالوا]: قِسي].»^۱

تصور اصل برای بسیاری از امور، جز با دیدگاه تکوینی به زبان قابل تصور نیست. می دانیم که قاعده اساسی در امور اعتباری این است که هیچ اعتباری محذور ندارد و تنها محذور باب اعتبارات لغویت است. یعنی هر اعتباری قابل قبول است مگر اعتباری که لغو باشد. در تحلیل زبان، بسیاری از امور اعتباری مد نظر قرار گرفته است. به عنوان مثال اعراب محلی یک امر اعتباری است. یعنی واقعیتهای که وجود دارد عدم تغییر آخر کلمه مبنی است. اعتبار محل باید نکته و فائدهای داشته باشد تا لغو نباشد. این فائده خودش را در عطف کلمه معرب بر مبنی نشان می دهد؛ زیرا اعراب کلمه معطوف الیه در معطوف آشکار می شود ولی صحبت سر این است که اعتبار اعراب محلی برای جمله، فائده و نکته ای ندارد. جعل اعراب محلی برای جمله لغو محض است.

یک بار ما به علل بناء و منع صرف به عنوان نکاتی برای تسهیل آموزش نگاه

۱. کتاب العین، ج ۶، ص ۲۹۵، شیأ: ص ۲۹۵.

می‌کنیم. این دیدگاه مشکلی ندارد ولی یک بار یک نحوه تصور تکوینی داریم که گویا واقعا این امور علل منحصره منع صرف یا بناء هستند و اگر کلمه‌ای مبنی بود و از این علل خالی بود، باید توجیه شود! این دیدگاه هرگز درست نیست. زبان یک واقعیت اعتباری است و ماورایی بر آنچه از آن فهمیده می‌شود و به تلفظ در می‌آید، نیست.

همین دیدگاه خود را در بحث تقدیر به خوبی نشان می‌دهد. یک بار فاعل ذکر نمی‌شود و می‌گویند در تقدیر است. این سخن اشکالی ندارد؛ زیرا معنای فاعل از فعل فهمیده می‌شود ولو ذکر نشود ولی یک بار امری را تقدیر می‌گیریم که فهمیده نمی‌شود! این هرگز قابل قبول نیست. زبان ماورای آنچه فهمیده می‌شود و به تلفظ در می‌آید، واقعیتی ندارد؛ زیرا امری اعتباری است. لذا معمول دانش آموختگان رشته ادبیات عرب تصور می‌کنند که تقدیر «گرفتنی و فرض کردنی» است و حال اینکه تقدیر بیان آن چیزی است که از کلام فهمیده می‌شود ولی به زبان نمی‌آید.

به عنوان مثال در بحث غایبات و اینکه کلماتی مثل «قبل» و «بعد» چه زمانی مبنی هستند و چه زمانی معرب، می‌بینید که حالات متعددی تصور می‌کنند. مثلاً مضاف الیه نسبا منسیا باشد یا معنایش باشد و لفظش نباشد و ... و برای برخی از حالات قائل به بناء و برخی قائل به اعراب می‌شوند. واضح است که هیچ عربی بلکه بسیاری از ادباء فرق‌های دقیق بین این شقوق مختلف را متوجه نمی‌شوند. در چنین فرضی واضح است که عرب در بین استعمالات مختلف کلمه قبل یا بعد، این معانی را نمی‌فهمد و حال اینکه با وجود اینکه اینجا معنایی فهمیده نمی‌شود به راحتی صحبت از واقع آن می‌کنند. واضح است که زبان ماورای لفظ و معنای فهمیده شده واقعیتی ندارد. منشأ این اختلاف این است که نحویون به صورت ناخودآگاه به زبان به صورت امور تکوینی نظر می‌کرده‌اند.

لذا می‌بینیم که قواعد نحوی بر زبان حاکم است و همچنین در نحو قواعد لفظی بر معنوی حاکم است. یعنی به عنوان مثال در مباحث متعدد می‌گویند که اگرچه فلان لفظ یا ساختار کلامی، استعمال ندارد ولی چون مطابق با قیاس است، جایز است. این معنایش حکومت قواعد نحوی بر زبان است. گویا این قواعد ورای زبان

واقعیتی دارند و حال اینکه ابتداء زبان بود و این قواعد صرفاً برای تحلیل زبان به وجود آمده بود.

در نحو قواعد لفظی بر معنوی حاکم است. گاهی اوقات برای توجیه امر لفظی معنا را ذبح می‌کنند. گاهی واضح است کلمه‌ای معنای تمییز می‌دهد ولی به دلیل اینکه تمییز باید جامد باشد آن را مشتق می‌گیرند! یا در تعریف اسم و حرف و اسم ملاک تعاریف را امور معنوی مطرح می‌کنند (استقلال و عدم استقلال معنا و دلالت بر زمان و عدم دلالت بر زمان) و در مرحله بعد به دلیل اموری لفظی برخی از اموری که از نظر معنوی داخل در مثلاً فعل هستند داخل در اسم می‌دانند مثل اسم فعل.

یا در تعریف مبتدا و خبر ملاک را مسند الیه و مسند بودن که امری معنوی است می‌دانند ولی در مراحل بعدی می‌بینیم که به دلیل نکات لفظی، بحث از مبتداً لفظی می‌کنند و حال اینکه مبتدای لفظی طبق معنا مسند است.

از همین قبیل است توضیح جملات انشائی بر اساس ساختار جمله خبریه! به عنوان مثال تقدیر «یا زید» را که جمله نداء است و انشاء، «أدعو زید» می‌گیرند! یا تقدیر «و الله» را که جمله قسم است و انشاء به «قسمی الله» می‌گیرند! و تقدیر جمله استفهام را که انشائی است بر اساس ساختار مبتداً و خبر می‌گیرند و حال اینکه اسناد در جمله استفهامی معنا ندارد بلکه در جمله خبری سؤال از وقوع و عدم وقوع اسناد یا سؤال از طرف اسناد یا متعلقات اسناد است. در هر سه صورت اسناد در جمله خبری یا نیست (مثل وقتی که سؤال از اصل اسناد باشد) و یا اگر هست به نحو ناقص معنا می‌دهد (مثل سائر صور) مثل اینکه در جملات ربطی و موصول نیز معنای جمله صله یا ربطی اگرچه فی نفسه تمام است ولی در جمله به صورت ناقص لحاظ شده است.

لذا می‌بینیم که گاهی اوقات تقدیرهای صرفاً لفظی در نظر می‌گیرند و حال اینکه معنا هرگز فهمیده نمی‌شود. باب شریطة التفسیر (مثل «اذا السماء انشقت» که تقدیرش را «اذا انشقت السماء انشقت») می‌گیرند و یا مثل «زید قائم» که «هو» در «قائم» در تقدیر می‌گیرند!

لذا می‌بینیم که احکام لفظی را به مقدر هم سرایت می‌دهند! به عنوان مثال در نوع تفاسیر ادبی در ضمن تفسیر آیه ﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ﴾ در اینکه متعلق جار و مجرور چیست بحث می‌کنند که متعلق مقدر را متأخر بگیریم یا متقدم و اگر متأخر گرفتیم معنای حصر هم خواهد داد! به عنوان مثال در کتاب حدائق الندیة در ابتدای شروع کتاب به بررسی این احتمالاً مختلف می‌پردازد.

اصل سوم

زبان را پدیده‌ای ثابت دانستن و نه متحرک و سیال. توضیح اینکه می‌دانیم عرب دارای قبائل بسیاری بوده است و هر یک از این قبائل اختلافات لغوی محدودی داشته‌اند. از آن سو می‌دانیم که زبان در گذر زمان تحت تأثیر تحولات متعددی واقع می‌شود و بسیاری از ترکیب‌های ادبی به مرور زمان تغییر می‌کند و برای رساندن همان معنا، لفظ یا ترکیب دیگری را انتخاب می‌کنند و زبان عربی هم از این حقیقت وجدانی خالی نیست همان طور که خود ادباء در تقسیم بندی عرب به مخضرمین و جاهلی و ... اجمالاً به این نکته، توجه کرده‌اند.

به عنوان مثال ماده ضرر در زمان رسول الله ﷺ در هیئت مفاعله استفاده می‌شد و لذا در آیات قرآن و روایات نبوی هر جا ماده ضرر به کار رفته است در این هیئت به کار رفته است ولی در یک قرن بعد در زمان آقا امام صادق علیه السلام، ماده ضرر در هیئت افعال استفاده می‌شود و در روایات و این عصر استعمال هیئت مفاعله در این ماده، متعارف نیست. یا به عنوان مثال موادی هستند که در ادبیات عصور متأخر خیلی رواج ندارد و این امر در زبان‌های مختلف دنیا رواج دارد. به عنوان مثال در فارسی، لفظ شوخ قبلاً به معنای چرک و آلودگی استعمال داشته است و امروزه در آن معنا استفاده ندارد. در زبان عربی لفظ صلاة بعدها در معنای عطف و توجه و دعا که معنای اصلی آن است خیلی متعارف نبوده است.

حتی هیئات ترکیبی هم در گذشت زمان عوض می‌شود. به عنوان مثال به این سیاق در آیه شریفه نبأ توجه بفرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾

می بینید که در آیه مبارکه علتی وجود دارد (أَنْ تُصَيِّبُوا الْخ) که این علت، علتی منفی است یعنی مراد در آیه مبارکه این است که مؤمنان نسبت به خبر تبیین کنید تا اصابه قوم به جهالت رخ ندهد و حال اینکه جمله به نحو مثبت آمده است. با بررسی آیات قرآن روشن می شود که این نوع تعبیر در آن زمان متعارف بوده است و یک نوع سیاق کلامی مخصوص است که بعدها خیلی متعارف نبوده است. برای نمونه به این آیات هم توجه بفرمایید:

﴿يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ که واضح است مراد نفی ضلالت است نه اینکه خداوند بیان می کند تا مردم گمراه شوند!

﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾ که واضح است مراد این است لئلا یکبروا.

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ که واضح است مراد لئلا تقولوا است. به همین مقدار از آیات اکتفاء می کنیم.

با توجه به این نکته که می دانیم زبان به صورت طبیعی در گذر زمان تغییر می کند و با توجه به اینکه قبایل مختلف اختلافاتی دارند، از مفسرین و بسیاری از دانشمندان علوم اسلامی می پرسیم که به چه مجوزی با زبان عربی سال ۱۵۰ به بعد (زمان تدوین علوم ادبی) آن هم در قبائل بین بصره و کوفه، به تحلیل زبان قرآن و روایات پرداخته اید؟! اصولیین معمولاً از اصلی به اسم اصل استصحاب قهقرائی و عدم تغییر زبان سخن می گویند که بر فرض امر درستی باشد، نهایتاً حجت عملی می سازد و البته در محل خودش مفصلاً عقلانیت این سنخ اصول را مردود دانسته ایم و به تبع حجیتش را حتی در مقام عمل هم زیر سؤال برده ایم.

به عبارت دیگر این روش متعارف در تحلیل قرآن از نظر مبنایی یک مبنای اشتباه دارد و آن اینکه از قبائل بین بصره و کوفه اولاً ضمن ۱۵۰ سال تغییر نکرده اند و ثانیاً ادبیات آن‌ها از نوع ادبیات قرآن و روایات رسول الله ﷺ است. چه طور می توان به این دو مبنا ملتزم شد و حال اینکه علاوه بر تغییراتی که قبلاً به عنوان مثال

ذکر شد، ما در آیات مکی و مدنی اختلاف کاملاً واضح و آشکاری را می‌یابیم. چه از حیث مواد و چه از حیث تراکیب کاملاً آیات مختلف هستند. طبق تحقیقات حضرت استاد آیت الله سید احمد مددی برخی از آیات مکی الفاظ غریبی دارد که با تحقیقات انجام شده روشن شده است که الفاظی از قوم ثمود هستند که ظاهراً در ادبیات مکه رایج شده بود و این الفاظ در ادبیات مردم مدینه رواج نداشته است و لذا در آیات مکی استفاده شده است. اسلوب تعبیری آیات مکی و مدنی هم متفاوت است. در مدینه به دلیل حضور یهود در مدینه تعبیر قانونی رواج داشت و لذا آیات مدنی ادبیات قانونی خوبی دارد به خلاف آیات مکی که در مکه چنین فضایی نبود و یهود خیلی حضور نداشتند و از نصاری تعداد اندکی از افراد حضور دارند.

در آیاتی که ذکر شد نشان دادیم که سیاق تعبیری خاصی در ادبیات قرآنی وجود دارد و در عصرهای آینده رواج نداشته است. حال چون نحو یون در عصور بعد، چنین تعبیری رابه صورتی رایج نداشتند سعی کردند این آیات را طبق سیاق متعارف زمان خودشان تحلیل کنند و لذا به تکلف‌گویی افتاده‌اند و حال اینکه اگر ما مبنای تحلیل‌های ادبی را بر پایه قرآن قرار دهیم در کنار ساختارهای متعارف موجود در نحو امروز، این ساختار را هم ذکر می‌کنیم.

اصل چهارم

عدم توجه به اسالیب بدیع و تحلیل کلمات بدیع و بلیغ بر پایه ادبیات خشک کتابی. توضیح اینکه کلمات بدیع اسلوب‌هایی نو دارند و حق نداریم آن‌ها را با ادبیات کتابی بسنجیم. اشعار حافظ را اگر با معیار و محک قواعد دستوری زبان فارسی ارزیابی کنیم، شاذ محسوب می‌شوند. دقیقاً در رفتاری مشابه ادباء آیات قرآن را این چنین ارزیابی کردند و لذا می‌بینیم که ادباء آیاتی از قرآن را از شواذ می‌شمارند! هر کلام بدیعی که اسلوبی بدیع دارد، شاذ است. اگر کسی با هدف فقهت ادبیات عرب را بررسی می‌کند (مثل طلاب حوزه‌های علمیه) باید با اسالیب قرآنی و روایی آشنا باشند و از این طریق بتوانند زیبایی‌های معنوی و لفظی این اسالیب را درک کنند و در فقهت خویش به کار برند.

عدم توجه به اسالیب بدیع بسیاری از اوقات معانی را ذبح می‌کند. به عنوان مثال در ذیل آیه شریفه: ﴿إِنِّي أُرَانِي أَعْصِرُ خُمْرًا﴾ با ترجمه عبارت به «اعصر عنبا» تمام لطافت‌های آیه را نابود می‌کنند. به طور کلی توضیح مشهور و متعارف از مجاز که مذهب جمهور (مقابل مذهب سکاکی) معرفی شده است، تمامی لطافت‌های موجود در مجاز را از بین می‌برد.

قاعدة «حمل المحال علی سنن واحد اولی من التأسیس» به قرائتی افراطی پذیرفته شده است و بسیاری اوقات زیبایی‌های ادبی که بسیاری از آن‌ها تنها در اسلوب جدید فهمیده می‌شود با حمل بر ساختارهای متعارف از بین می‌رود. خیلی عجیب است. ادباء از جهتی اشعار را با چارچوب‌های خشک توضیح می‌دهند و در ادبیات محاوره‌ای دقیقاً بر عکس عمل می‌کنند و ادبیات محاوره‌ای را وارد چارچوب‌های متعارف و قانونی زبان می‌کنند. بحث‌هایی از قبیل منادای مرخم در ادبیات عرب از این سنخ است. منادای مرخم یک نحوه ادبیات محاوره‌ای است و کسی نباید از آن در علم نحو که حالت قانونی زبان است، بحث کند.

اصل پنجم

کم توجهی به لحن در کلام. توضیح اینکه بسیاری از مثال‌هایی که در نحو ابوابی را به خود اختصاص داده است با توجه به لحن کلام نه نیاز به باب جدیدی برای تحلیل آن است و نه پیچیدگی‌های مخصوص و غیر واقعی برای آن به وجود خواهد آمد. یکی از ابوابی که در بسیاری از کتب نحوی از آن بحث می‌شود، خبر سببی است. اگر خبر برای خود مسند الیه نباشد بلکه خبر از متعلقات مسند الیه باشد، در این صورت آن را خبر سببی می‌گویند. مثل جمله: «هند ابوها قائم».

تحلیل متعارف در کتب ادبی موجود این است که «هند» مبتدای اول است و جمله «ابوها قائم» خبر آن است که خودش یک جمله‌ای مرکب از مبتدا و خبر است که ابوها و قائم باشد.

در حالی که این جمله ظاهراً یک جمله نیست و چنین جمله‌ای در عرف با مکث خوانده می‌شود. ابتداء لفظ هند گفته می‌شود و بعد از کمی مکث جمله

«ابوها قائم» گفته می‌شود. شبیه فارسی که می‌گوییم: «هند هست؟! پدرش ایستاده است». این جمله در واقع دو جمله است. هند جمله‌ای انشائی است که ایجاد لفظ هند به داعی توجه مخاطب به هند است و بعد که هند حاضر در ذهن شد، امکان ارجاع ضمیر به او هست و از پدر او به نحو یک جمله مستقل خبر می‌دهیم. لذا این جمله با توجه به لحن مرکب از یک جمله انشائی و یک جمله خبری است و نه یک جمله تو در تو و به اصطلاح نحوین جمله کبری. این مباحث در نحو زیاد است و صرفاً اینجا در صدد تبیین اصل بحث هستیم.

اصل ششم

آزاد دانستن زبان و نه تابع اراده متکلم. این اصل قبلاً به بیانی دیگر به آن اشاره شد و بیان شد که این قول اگر به صورت خود آگاه اتخاذ شده باشد ناشی از قول به تعهد در باب وضع و ارتباط لفظ و معنی است. از شواهد بر اینکه این تفکر حداقل به صورت ناخود آگاه در میان ادباء شائع است تفکر آن‌ها در مورد تقدیر است. واضح است که در کلام ادباء تقدیر یک امر «گرفتنی» است و نه یک امر «یافتنی».

اصول حوزه دوم

در این مرحله به اصول ناشی از ناشی از عدم توجه به خصوصیات اهل زبان خواهیم پرداخت.

اصل اول

عصمت عرب ما قبل مخضر میین. توضیح اینکه می‌دانیم یکی از اصول علوم ادبی، عصمت عرب جاهلی است و بر همین اساس برخی از قواعد ادبیات بناء شده است. به عنوان مثال در نحو بابی داریم به عنوان «اکلونی البراغیث» که امری خلاف قاعده است؛ زیرا با وجود ذکر فاعل، ضمیر فاعلی هم وجود دارد. انصافاً اگر با دید واقعی نظر کنیم، عرب هم یک بشر است و ممکن است در حالات مختلف اشتباهات کلامی یا محاوره‌ای داشته باشد. به عنوان مثال قائل این جمله «اکلونی البراغیث» کیست؟ کسی که احتمالاً از خواب برخاسته است و برغوث‌ها و کنه‌ها

مشغول گزیدن و خوردن تن او هستند! تصور کنید! احتمالاً دارد بر سر و صورت خود می‌زند و می‌گوید «وای! اکلونی البراغیث!!! به دادم برسید!». چنین کسی در حالت عادی نیست و طبیعتاً این سنخ اشتباهات برای او بسیار عادی است!

اصل دوم

عدم فرق گذاری بین لهجه و لغت. توضیح اینکه می‌دانیم بین لهجه و زبان فرق است. به عنوان مثال در زبان فارسی، افراد مشهدی به لفظ «من» می‌گویند «مُ» و به لفظ «خودم» می‌گویند «خُدُم» و به لفظ «می‌دانم» می‌گویند «مُدُنُم» و لذا به جای «من خودم می‌دانم» می‌گویند «مُ خُدُم مُدُنُم». حال فرض کنید کسی در لغت‌نامه‌اش در کنار لفظ «من» لفظ «مُ» را هم ذکر کند. واضح است که ادباء او را تخطئه می‌کنند و می‌گویند که او باید به جای اینکه این‌ها را در عرض هم ذکر کند. باید ذیل عنوان «من» گفته می‌گفت که این لفظ لهجه‌های مختلفی در آن هست از جمله «مُ». به نظر می‌رسد که بسیاری از الفاظ قریب المخرج مثل «تذکیه و تزکیه» و «ظن و ضن» و بسیاری از امثله دیگر این چنین باشد.

اصل سوم

تحلیل‌های غیر قابل تصدیق برای عرف. می‌دانیم که تحلیل‌های ادبی را عرف ابتداء نمی‌داند و کار ادباء است ولی یک نکته داریم که باید بعد از بیان تحلیل ادبی عرف آن را تصدیق کند به این بیان که عرف تأیید کند که او هم این نکته را می‌فهمد. در بسیاری از تحلیل‌های ادبی عرف هرگز نکات گفته شده را تأیید نمی‌کند. قبلاً مثال اعراب و بناء الفاظ غایات را مطرح کردیم.

اصول حوزه سوم

در این مرحله به اصول ناشی از فضای موجود بین نحویین ناشی از مکتب فکری یا حتی ناشی از فضای محیط علمی خواهیم پرداخت.

اصل اول

نحو انسدادی. برای توضیح این عنوان ناچاریم مقداری توضیحات خارجی

نسبت به جو اهل سنت در قرن دوم به بعد بدهیم تا بتوانیم این اصل را تبیین کنیم. قبلاً عرض شد که قرن اول به تدوین علوم پرداخته نشد. قرن اول بیشتر به جنگ‌ها و دعوای سیاسی سپری شد و در تمام مدت حکومت بنی امیه یک مدرسه در دنیای اسلام ساخته نشد! از قرن دوم که اهل سنت شروع به تدوین علوم کردند یکی از مهمترین علوم اسلامی که مبنای سائر علوم اسلامی دیگر هم محسوب می‌شد، علم حدیث بود. از سال ۱۳۰ تا سال ۱۱ هجری حدود ۱۲۰ سال فاصله است که تقریباً برابر است با ۴ طبقه (زیرا هر طبقه را سی سال در نظر می‌گیرند). نه تنها افرادی که روایات احادیث بودند بسیاری اوقات شخصیت‌هایی ناشناخته بودند بلکه آن‌هایی که شناخته شده بودند نیز کمتر پیش آمد که از قدح و جرح در امان باشند و از آن سو اهل سنت باب مراجعه خود به اهل بیت پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را بسته بودند. در چنین فضایی که قرار بود ابوهریره‌ای که حدیث یک سال و ۶ ماه رسول خدا را درک کرده بود و در اینکه نامش چیست حدود ۱۹ قول وجود دارد (!!)) جانشین مقام علمی امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام و اهل بیت طاهرینش باشد. اهل سنت با تأسیس اصلی به نام عدالت صحابه سعی کردند خلأ علمی خود در طبقه صحابه را بر طرف کنند و هر صحابی را عادل بشمارند و در مرحله بعد با سعی در نادیده گرفتن عیوب طبقات بعدی به نحوی خود را از این منجلاب فکری در قرن اول نجات دهند. مشکل به اینجا ختم نمی‌شد؛ زیرا بسیاری از مسائل جدید که با توسعه دنیای اسلام و آشنایی با ملل دیگر حاصل شده بود، روایتی در مورد آن‌ها وجود نداشت. طبیعتاً اهل سنت برای حل این مشکل ناچار شدند که ظنون کم ارزش و ضعیف را حجت بدانند و به عبارت دیگر فقه و سائر علوم اسلامی را به صورت انسدادی نوشتند. انسدادی یعنی کسی که باب علم را منسد می‌داند و از روی ناچاری مجبور است به ظنون ولو کم ارزش اکتفاء کند و ترتیب اثر دهد و لذا باب قیاس و استحسان را باز کردند و با اصل عدالت صحابه و بسیاری از اصول بی‌پایه دیگر سعی کردند که به گونه‌ای دینی برای خود دست و پا کنند. علوم ادبی هم از این قاعده استثناء نشدند و نحو و سائر علوم ادبی به صورت انسدادی تدوین شد. علم نحو امروز که ادامه همان نحو انسدادی است به این صورت است که وقتی با یک عبارت عربی مواجه می‌شود بدون در

نظرگیری مراد متکلم (تفکر آزاد نسبت به زبان نه تابع اراده متکلم) شروع به ابداع احتمالات مختلف در متن می‌کند و در نهایت برای ارزیابی ارزش احتمالات مختلف به جای مراجعه به شواهد تاریخ و روایی و... حتی الامکان بر اساس نکات لفظی یکی از وجوه را ترجیح می‌دهد بلکه ترجیح احتمالی بر احتمالات دیگر جز از این زاویه (یعنی شذوذ و عدم شذوذ بر اساس قواعد لفظی) در ادبیات متعارف نیست. هر آیه‌ای دریایی از احتمالات مختلف است و هر تابعی یا صحابی یا... یکی از این احتمالات را برگزیده است. نحو و سائر علوم ادبی به صورتی تدوین شده است که شخص بعد از بررسی به یک نتیجه واضح نرسد. ما برای بررسی‌های نحوی اصولی منظم کرده‌ایم تا از این فضا خارج نشود و تا حدی که زبان کشش آن را دارد بتوان از آن فهمید که البته این نوشتار به هدف تبیین آن اصول نگاشته نشده است. برای صرفاً و تنها یک نمونه می‌توانید به استدلال‌های ادبی ابن تیمیه در منهاج السنه که نقدی بر کتاب مرحوم علامه حلی است، بنگرید. ابن تیمیه که بزرگ شده این مکتب ادبی است کاملاً بر اساس همین ارتکاز قدرت تشخیص حق از باطل را از دست داده است و در غالب موارد به یک نحوه اجمال در معنا رسیده است.

لذاست که می‌بینیم در کتب اصول نحو اصولی مثل حمل نظیر بر نظیر و حمل نقیض بر نظیر و استحسان و امثال این‌ها مطرح می‌شوند. واضح است که هیچ انسان سالمی با دیدن این استحسانات به وثوق و اطمینان علمی نمی‌رسد ولی این‌ها این علوم ادبی را بر پایه همین اصول بنا کرده‌اند. اثر به کارگیری این استحسانات را در یک مثال ساده نشان می‌دهیم. قواعدی از قبیل «عدم التقدير اولی من التقدير» از جمله همین قواعد استحسانی است. تقدیر دست ما نیست بلکه معنایی است که از متن فهمیده می‌شود و البته به تلفظ در نیامده است. اگر فهمیده می‌شود پس باید تقدیر گرفت و اگر نه، جائز نیست که تقدیر گرفته شود.

اصل دوم

اجماع علمای ادب حجت است. این اصل هم ناشی از تفکرات خاص اهل سنت است که تصور کرده‌اند اجماع بر یک مطلب، موجب ایجاد آن مطلب در

خارج است همان طور که در فقه چنین اعتقادی دارند و اجماع را از مصادر تشریح در عرض کتاب و سنت می‌دانند به خلاف شیعه که اجماع را صرفاً از باب کاشفیت معتقد است. اجماع علمای ادب بر اینکه لغت را به یک نحو خاص باید تحلیل کرد تا زمانی که کاشف از استعمال اهل زبان نباشد، هیچ ارزشی ندارد.

اصل سوم

دیدگاه فخر فروشانه یکی از مسائلی است که سبب تولید محتواهای بسیاری در نحو شده است! یکی از واقعیت‌هایی که در علوم ادبی کاملاً مشهود است این است که بسیاری از مباحثی که در علوم ادبی مطرح شده است، واقعیتی ندارد و صرفاً برای فخرفروشی و ادعای وسعت اطلاعات و تفضل بر دیگر رقباء مطرح شده است با این بیان که مثلاً ادیبی برای فخر فروشی از ادیبی دیگر معانی حرف «فی» را می‌پرسد. ادیب دیگر در جواب می‌گوید معنای «فی» ظرفیت است. ادیب برای فخرفروشی می‌گوید: «ظرفیت»؟!؟! و بعد از مکثی معنی دار می‌گوید: «فی» دوازده معنا دارد! شما فقط یک دانه را می‌دانی! شما درس نخوانده‌ای!

بسیاری از مباحث فروع اللغة و معانی حروف و ... مصداق این قاعده است. حتی اگر ساده‌ترین کتاب تاریخ علوم ادب را مورد مطالعه قرار دهید و ماجراهای بین نحویون و مخاصمات بین آن‌ها و شیوه گفتگو و مناظره آن‌ها را بررسی کنید به وضوح به این نکته می‌رسید. لذا به این روایت در کتاب مستدرک الوسائل توجه بفرمایید:

وَ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ قُطَيْبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنِ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ۱: أَصْحَابُ الْعَرَبِيَّةِ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنِ مَوَاضِعِهِ ۱

ظاهراً علت این روایت از این جهت باشد که ادباء برای فخر فروشی و سائر اهداف دنیوی، معنایی را به قرآن نسبت می‌دادند که مصداق آیه شریفه: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنِ مَوَاضِعِهِ﴾ شده‌اند.

۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۴، ص ۲۸۰، ۲۳ - باب وجوب تعلم اعراب القرآن و جواز القراءة باللحن مع عدم الإمكان ص: ۲۷۸.



غالب معانی که برای یک ریشه یا یک حرف یا یک ترکیب بیان می‌شود از باب خلط مصداق و مفهوم است. به عنوان مثال در باب اضافه، سه نوع ترکیب اضافی معرفی شده است که از آن‌ها به اضافه بیانی و اضافه اختصاصی و اضافه ظرفی تعبیر می‌شود و به ترتیب برای آن‌ها «خاتم فضة» و «غلام زید» و «صلاة اللیل» را مثال می‌زنند. صحبت ما این است که به نظر می‌رسد از صرف اضافه یک کلمه به کلمه دیگر هیچ معنایی جز نحوه‌ای انتساب و اضافه فهمیده نمی‌شود و معنای ظرفیت و جنسیت و اختصاص که در این امثله فهمیده می‌شود صرفاً از خصوصیات مورد استعمال است و ربطی به معنای اضافه ندارد.

همچنین است غالب معانی که در ذیل یک حرف بیان می‌شود. معمولاً ارجاع همه معانی به یکی دو تا از معانی است و بقیه معانی صرفاً از خصوصیات مورد استعمال است و از خود آن حرف فهمیده نمی‌شود.

این روحیه فخر و شانه ناخود آگاه موجب پیچیده‌تر شدن قواعد هم می‌شود. به عنوان مثال به نظر می‌رسد که از اعراب نصبی هیچ یک از معانی تمییز یا حال یا مفاعیل خمسه و ... فهمیده نمی‌شود. مدت‌ها در این فکر بودم که چه طور این همه قواعد پیچیده را عرب به صورت ناخود آگاه رعایت می‌کرده است! ما فارس زبان‌ها یک چندم آن معانی را هم در زبانمان رعایت نمی‌کنیم. اما واقعیت این است که زبان عربی هم قواعدش راحت است و ادباء این‌ها را پیچیده کرده‌اند. به عنوان مثال برای اعراب کلمه قاعده ساده است. هر کلمه یا تابع است یا نیست. اگر تابع بود که در اعراب تابع است و اگر نبود یا قبل از آن حرف جری وجود دارد که در این صورت باید جر داده شود و یا اینکه طرفی از اسناد است (که این معنا هم کاملاً یک معنای عرفی قابل فهم ارتکازی است) که در این صورت مرفوع خواهد بود و در غیر این صورت اعراب نصبی می‌دهیم! نهایتاً حروف مشبّه بالفعل و افعال ناقصه از این قاعده استثناء می‌شوند ضمن اینکه این دو هم توجیه مخصوص به خود را دارد که در کتاب «من لا یحضره الادیب»، متعرض توجیه آن‌ها شده‌ایم.

مسئله به این سادگی را مقایسه کنید با این همه مباحث مفصلی که در انواع اعراب مستثنی ذکر شده است! برخی اعراب مستثنی را تا ۲۴ حالت تقسیم بندی

کرده‌اند و تفصیل‌هایی در بین این اقسام قائل شده‌اند! اعراب مستثنی هم طبق این ضابطه به وضوح روشن است؛ زیرا اگر مستثنی معنای اسنادی (مسند یا مسند الیه) نداشته باشد، منصوب خواهد بود و در غیر این صورت مرفوع است. مواردی که دو وجه جایز است نیز به اعتبار لحاظ و عدم لحاظ معنای اسنادی است؛ زیرا در آن‌ها مستثنی منته ذکر شده است و ممکن است متکلم به معنای اسنادی مستثنی توجه نکند.

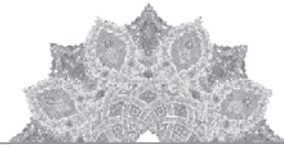
در بحث معانی کلمات به عنوان مثال ذکر کرده‌اند که رغب اگر با «فی» متعدی شود معنای علاقه می‌دهد و اگر با «عن» متعدی شود معنای نفرت می‌دهد و حال اینکه رغب به معنای میل است و معنای میل داشتن (علاقه) و میل نداشتن (نفرت) صرفاً از آن حرف بعد از آن فهمیده می‌شود؛ زیرا «فی» معنای ظرفیت می‌دهد و «عن» معنای مجاوزه و میل به همراه مجاوزه به معنای انحراف میل از چیزی و میل به همراه ظرفیت معنای روی آوردن میل به چیزی را خواهد داد. در این قسمت به ذکر همین مقدار از قواعد خاص زبان اکتفا می‌کنیم.



فصل سوم

مقدمات ناظر به قواعد اخص زبان





چون در این قسمت می‌خواهیم به خصوصیات قرآن و کلمات معصومین علیهم‌السلام پردازیم، ناگزیریم که ابتداء نشان دهیم که قرآن و همچنین کلمات معصومین ویژگی‌های خاص به خود دارند.

توضیح اینکه هر متکلمی اسلوب بیانی مخصوص به خویش را دارند و هرچه آن متکلم دقیق‌تر و داناتر باشد، کلمات او خصائص ویژه‌تری پیدا می‌کند. ما تاکنون عرض می‌کردیم که کلام تصویری تار از واقعیتی است که گوینده مد نظر دارد ولی آیا می‌توان در مورد قرآن که بناست ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ باشد، چنین تعبیری داشته باشیم؟

اینکه قرآن و روایات خصائص تعبیری دارد، حداقل بحثی است که به راحتی نمی‌توان از روی آن گذشت و به راحتی گفت که چون قرآن و کلمات اهل بیت خطاب به عامه مردم است، پس قواعد زبانی آن‌ها را دارد.

بله، شکی نیست که قرآن و روایات نیز در بخشی از قواعد عام و خاص زبان با سائر کلمات متکلمین مشترک هستند و الا هیچ نحوه تفهیم و تفهیمی امکان پذیر نبود ولی اینکه خصائص کلامی آن‌ها چیست و اینکه آیا شامل قواعد عام و خاص

۱. سوره مبارکه نحل، آیه ۸۹: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾

زبان نیز می‌شود بحثی بسیار مهم است که باید با حوصله ادله‌اش بررسی شود.

اما در مورد قرآن کریم

بحث را با مطرح ساختن نکاتی عرضه می‌کنیم:

نکته اول

شکی نیست که قرآن کتابی است که نیاز به معلم دارد و تفهّم کامل آن بدون مراجعه به معلم الهی امکان پذیر نیست. خود قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^۱

لذا یکی از شؤون نبی اکرم تبیین قرآن است. همچنین در مرحله چهارم فصل اول در قسمتی که به تفصیل مباحث سنت و فریضه را مطرح کردیم در یافتیم که جعل بسیاری از مسائل در قرآن نیست ولی ملاکات آن‌ها به مقتضای آیه شریفه ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ موجود است، نبی اکرم با درک ملاک در جایی که صلاح بدانند، جعل می‌کنند. البته واضح است که جنبه تبیینی قرآن کریم برای همه چیز، برای ما نیست بلکه برای پیغمبر اکرم ﷺ است و لذا ما بسیاری از مطالب را واقعا نمی‌توانیم از قرآن درک کنیم. حتی کیفیت بسیاری از فرائض مثل دو رکعت بودن نماز صبح برای ما از قرآن کریم قابل استفاده نیست. این مطلب در روایتی در کتاب کافی به سند بسیار عالی این چنین بیان شده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ سَادَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ وَأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرِفَ بِخَلْقِهِ بَلَى الْخَلْقُ يُعْرِفُونَ بِاللَّهِ قَالَ صَدَقْتَ قُلْتُ إِنَّ مَنْ عَرَفَ أَنَّ لَهُ رَبًّا فَيَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يُعْرِفَ أَنَّ لِدَلِكِ الرَّبِّ رِضًا وَ سَخَطًا وَ أَنَّهُ لَا يُعْرِفُ رِضَاهُ وَ سَخَطُهُ إِلَّا بِوَحْيٍ أَوْ رَسُولٍ فَمَنْ لَمْ يَأْتِهِ الْوَحْيُ فَقَدْ يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يَطْلُبَ الرُّسُلَ فَإِذَا لَقِيَهُمْ عَرَفَ أَنَّهُمُ الْحُجَّةُ وَ أَنَّ لَهُمُ الطَّاعَةَ الْمُفْتَرَضَةَ وَ قُلْتُ لِلنَّاسِ تَعَلَّمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ هُوَ الْحُجَّةَ مِنَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ قَالُوا بَلَى قُلْتُ فَحِينَ مَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ كَانَ الْحُجَّةَ عَلَى خَلْقِهِ

۱. سوره مبارکه جمعه، آیه ۲.

فَقَالُوا الْقُرْآنُ فَتَنْظَرْتُ فِي الْقُرْآنِ فَإِذَا هُوَ يُخَاصِمُ بِهِ الْمُرْجِيءُ وَالْقَدَرِيُّ وَالزَّنْدِيْقِيُّ
الَّذِي لَا يُؤْمِنُ بِهِ حَتَّى يَغْلِبَ الرَّجَالَ بِخُصُومَتِهِ فَعَرَفْتُ أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يَكُونُ حُجَّةً
إِلَّا بِقِيَمٍ فَمَا قَالَ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ كَانَ حَقًّا فَقُلْتُ لَهُمْ مَنْ قِيَمَ الْقُرْآنُ فَقَالُوا ابْنُ مَسْعُودٍ
قَدْ كَانَ يَعْلَمُ وَعُمَرُ يَعْلَمُ وَحُدَيْفَةُ يَعْلَمُ قُلْتُ كُلُّهُ قَالُوا لَا فَلَمْ أَحِدْ أَحَدًا يُقَالُ إِنَّهُ
يَعْرِفُ ذَلِكَ كُلَّهُ إِلَّا عَلِيًّا عَ وَإِذَا كَانَ الشَّيْءُ بَيْنَ الْقَوْمِ فَقَالَ هَذَا لَا أَدْرِي وَقَالَ هَذَا
لَا أَدْرِي وَقَالَ هَذَا لَا أَدْرِي وَقَالَ هَذَا أَنَا أَدْرِي فَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا عَ كَانَ قِيَمَ الْقُرْآنِ
وَكَانَتْ طَاعَتُهُ مُفْتَرَضَةً وَكَانَ الْحُجَّةَ عَلَى النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَ وَأَنَّ مَا قَالَ
فِي الْقُرْآنِ فَهُوَ حَقٌّ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ.»^۱

همچنین در روایتی در کتاب کافی به سند معتبر چنین داریم:

«وَعَنْهُ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ عُمَانَ بْنِ عَيْسَى عَنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ
قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ - بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ثُمَّ
قَالَ أَمَا وَاللَّهِ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ مَا قَالَ بَيْنَ دَفْتِي الْمُصْحَفِ قُلْتُ مَنْ هُمْ جَعَلْتُ فِدَاكَ
قَالَ مَنْ عَسَى أَنْ يَكُونُوا غَيْرَنَا.»^۲

همچنین در روایتی دیگر به سند معتبر به صورتی صریح تر می فرماید که:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ
الْفَضِيلِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ
أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قَالَ هُمْ الْأَيْمَةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَاصَةً.»^۳

این روایت صریحا می فرماید که آیات بینات بودن قرآن مخصوص اهل بیت علیهم السلام است و نه غیر آن‌ها. در آیات شریفه قرآن کریم تعبیر آیات بینات بودن قرآن چندین بار تکرار شده است^۴ و تنها در یک مورد آن در سوره مبارکه عنکبوت آیات

۱. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۱۶۹ / باب الاضطرار الى الحججة ص : ۱۶۸.

۲. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۲۱۴ / باب أن الأئمة قد أوتوا العلم وأثبت في صدورهم ص : ۲۱۳.

۳. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۲۱۴ / باب أن الأئمة قد أوتوا العلم وأثبت في صدورهم ص : ۲۱۳.

۴. حد اکثر ۶ بار. حداکثر موارد آیات زیر هستند: سوره مبارکه بقره آیه ۹۹ و سوره مبارکه حج آیه ۱۶ و سوره مبارکه نور آیه ۱ که در مورد خصوص سوره نور است و سوره مبارکه حدید آیه ۹ و سوره مبارکه مجادله آیه ۵ که مشکوک است و یک مورد هم سوره مبارکه عنکبوت آیه ۴۹ است که آیات بینات بودن قرآن را به خصوص کسانی که در سینه‌هایشان

بینات بودن قرآن مختص به کسانی که در سینه‌هایشان علم است، بیان شده است و در واقع این آیه مقید، طبق روایات بسیار که در اینجا تنها موردی را ذکر کردیم، سائر مطلقات را تبیین می‌کند. برای مشاهده سائر موارد روایات می‌توانید به کتاب **بصائر الدرجات** مرحوم صفار، باب ۱۱ مراجعه بفرمایید.

همچنین در روایتی صریحا بیان شده است که فهم «همه چیز» از قرآن مختص به رسول الله و اهل بیت ایشان است و نه سائرین و لذا جنبه تبیان بودن قرآن برای کل شیء مختص به آنهاست.^۱

لذا همان طور که در روایتی گذشت، قرآن بدون معلم الهی جنبه حجت بودنش نیز تام نیست و معلم الهی باید به تبیین آن پردازد. البته ما از مطرح کردن این عرایض نمی‌خواهیم به نتیجه اخباری‌ها برسیم و باب قرآن را در غیر از مواردی که روایت داریم، ببندیم. در ادامه نکات، مراد نهایی روشن خواهد شد.

نکته دوم

اینکه آیا بعد از پذیرش اینکه بدون معلم الهی امکان کشف تام قرآن نیست، نوبت به این می‌رسد که ببینیم که آیا بدون معلم الهی آیا چیزی از قرآن برای ما معلوم است یا خیر؟

برای دستیابی به پاسخ این پرسش باید با دو دسته بندی قرآنی - روایی آشنا شویم. یکی دسته بندی آیات به محکم و متشابه و دومی دسته بندی مدلول آیات به ظهر و بطن یا همان تفسیر و تأویل است.

توضیح اینکه در آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران، آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم شده‌اند:

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ

علم است تقیید زده است.

۱. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۶۰ / باب الرد إلى الكتاب و السنة و أنه ليس شيء من الحلال و الحرام و جميع ما يحتاج الناس إليه إلا و قد جاء فيه كتاب أو سنة ص ۵۹: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ.

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 ﴿۶۹﴾

البته در این آیه شریفه لفظ تأویل هم به کار رفته است که باید به توضیح آن نیز پردازیم. برخی معاصرین در مورد اینکه مراد از محکم و متشابه چیست، تا شانزده قول شمرده‌اند.^۱ همچنین در مورد اینکه تأویل و تفسیر دقیقاً چه رابطه‌ای دارند طبق دسته بندی ما، ۴ قول اساسی وجود دارد.

ما قبل از اینکه وارد قول مختار و مقایسه این قول با سائر اقوال شویم، ابتداء باید از روش خویش در رسیدن به پاسخ این پرسش سخن بگوییم. مسأله روش مهمترین قسمت پاسخ به این پرسش است.

برخی هم چون راغب در مفردات از روش لغوی در صدد پاسخگویی به این پرسش برآمده‌اند.^۲ برخی بر پایه استدلال‌های عقلی و استظهارات قرآنی سعی کرده‌اند، مطلب را حل کنند.^۳ عارف مسلکان بر پایه شهودات خویش در صدد پاسخگویی به این پرسش برآمده‌اند.

به نظر می‌آید از آنجا که این مسأله یک پرسش از ادبیات شارع است، جا دارد که ابتداء به خود کلمات شارع مراجعه شود و اگر در مجموعه آیات و روایات توضیحی در مورد آن یافتیم به همان اخذ کنیم و در واقع تمام مباحث بعدی فرع بر عدم تبیین اصطلاح از جانب خود شریعت است. اگر اهل بیت خودشان معنای اصطلاح را تبیین نکردند، جا دارد که برویم سراغ اهل عرف و ببینیم که آن‌ها از این واژگان چه می‌فهمند و بعد از آیات قرآن مطابق با فهم عرف استظهار کنیم و به تفسیر آیات پردازیم. همچنین شهودات عرفاء ناظر به واقعیت خارجی است و نه تفسیر الفاظ قرآنی و تطبیق ادراکات آن‌ها بر اینکه مراد از آیه شریفه چیست، نمی‌تواند

۱. آقای سید کمال حیدری در کتاب «اصول التفسیر و التأویل» که در مقدمه «المیزان» نیز چاپ شده است، اقوال را به این تعداد استقصاء کرده‌اند.

۲. المفردات فی غریب القرآن، راغب اصفهانی، ماده «شبه».

۳. به نظر می‌آید مرحوم علامه طباطبایی چنین روشی را پیش گرفته‌اند.

صحیح باشد. همان طور که در قواعد عام زبان عرض کردم، علوم خارجی ما که شامل شهودات نیز می‌شود، نمی‌تواند در تفسیر آیه وجهی به وجوه بیفزاید که لفظ قبل از یافتن آن شهود، ذاتا تاب تحمل آن وجه را نداشت، بلکه صرفا علوم خارجی ما می‌توانند برخی از وجوه را ابطال و یا برخی از وجوه را موجه سازند.

آنچه واضح است اینکه خود آیات قرآن صریحا به تبیین محکم و متشابه نپرداخته است. بله، از آیه شریفه اجمالا برخی نکات در مورد این دو لفظ قابل استخراج است.

اول اینکه: محکومات ام‌الکتاب هستند و ظاهرا مراد این است که ریشه همه مطالب کتاب به محکومات بر می‌گردد و بقیه مطالب بر پایه این محکومات بنا شده‌اند. این نکته ایست که برخی به ارجاع محکومات به متشابهات از آن تعبیر می‌کنند و معنایش این است که متشابهات بر پایه محکومات تفسیر می‌شوند. البته ما این مبحث را با فراغ خاطر از اینکه معنای اصطلاحی برای «ام‌الکتاب» در این قسمت لحاظ نشده است مطرح کردیم.

دوم اینکه: متشابهات دارای تأویل هستند. البته همان طور که می‌دانید اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند و این مطلب منافی تأویل داشتن محکومات نیست.

سوم اینکه: خداوند متعال و راسخون فی العلم عالم به تأویل متشابهات هستند. در این آیه شریفه بحث تفسیری مشهوری مطرح است که آیا ﴿الراسخون فی العلم﴾ عطف بر لفظ جلاله است و در نتیجه راسخون نیز عالم به متشابه قرآن هستند یا اینکه واو قبل از الراسخون واو استینافیه است و لذا فقط خداوند متعال عالم به تأویل متشابهات است. واقعیت این است که از نظر ادبی هر دو وجه قابل تصدیق است؛ زیرا طبق وجه استینافیه بودن واو، تعبیر الراسخون شق دومی است که توسط «اما» بیان شده است و در واقع قبل از آن «اما» مقدری وجود خواهد داشت و طبق وجه عطف نیز یا ﴿يقولون﴾ جمله حالیه برای الراسخون است و شق دوم «اما» به دلیل وجود قرینه حذف شده است یا اینکه تعبیر «اما المؤمنون» مقدری قبل از ﴿يقولون﴾ وجود خواهد داشت که از مفهوم ﴿فاما الذین فی قلوبهم زیغ﴾ فهمیده

می‌شود و فاعل یقولون هم در واقع همان است.

لذا می‌توان گفت که خود آیه محکمات و متشابهات به نوعی از متشابهات قرآن است که دقیقاً مراد نهایی آن بدون مراجعه به معلمین الهی ممکن نیست. روایات ما متفق هستند که الراسخون عطف بر لفظ جلاله است و راسخون فی العلم نیز عالم به متشابهات قرآن هستند. انصافاً این تفسیر که در روایات ما موجود است، با شواهد داخلی آیه شریفه نیز بسیار سازگار است، زیرا قطعاً خود نبی اکرم در عموم الراسخون فی العلم داخل هستند و بلکه افضل افراد الراسخون فی العلم شخص نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و قطعاً ایشان عالم به تأویل متشابهات نیز هستند.

برای نمونه یک روایت با سند صحیح اعلانی که صریحاً نشان می‌دهد که حضرت آیه را به وقف نمی‌خواندند، مطرح می‌کنم. در کتاب الغیبة نعمانی به سند اعلانی داریم:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْجَمِيرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ قَدَامَ قِيَامِ الْقَائِمِ عَلَامَاتٌ بَلَوَى مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لِعِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ قُلْتُ وَ مَا هِيَ قَالَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ « وَ لَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشْرٍ الصَّابِرِينَ » قَالَ لَتَبْلُوَنَّكُمْ يَعْنِي الْمُؤْمِنِينَ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ مِنْ مَلُوكِ بَنِي فَلَانٍ فِي آخِرِ سُلْطَانِهِمْ - وَ الْجُوعِ بِغَلَاءِ أَسْعَارِهِمْ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ فَسَادِ التَّجَارَاتِ وَ قَلَّةِ الْفُضْلِ فِيهَا - وَ الْأَنْفُسِ قَالَ مَوْتُ ذَرِيعٍ - وَ الثَّمَرَاتِ قَلَّةٌ رُبْعٌ مَا يُزْرَعُ وَ قَلَّةٌ بَرَكَةِ الثَّمَارِ - وَ بَشْرٍ الصَّابِرِينَ عِنْدَ ذَلِكَ بِخُرُوجِ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ قَالَ لِي يَا مُحَمَّدُ هَذَا تَأْوِيلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ « وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ »^۱

حضرت در این روایت ابتداءً تأویل فراز به فراز آیه‌ای از قرآن را مطرح می‌کنند و در انتهای روایت می‌فرمایند: ای محمد بن مسلم، این مطلبی که گفتم تأویل این آیه مبارکه است و همانا خداوند متعال می‌فرماید: « وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ

۱. الغیبة للنعمانی، النص، ص ۲۵۰، باب ۱۴ ما جاء فی العلامات التي تكون قبل قیام القائم عَلَيْهِ السَّلَامُ و يدل علی أن ظهوره يكون بعدها كما قالت الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». این قسمت روایت صریح است در اینکه حضرت به وقف قرائت نمی کرده‌اند و واو را عاطفه می دانسته‌اند.

همین روایت در کتاب دلایل الامامه با سند اعلانی دیگری علاوه بر سند مذکور روایت شده است. روایات در این زمینه بسیار است و ما به همین یک مورد که با دو سند اعلانی در دو کتاب مختلف اکتفا می کنیم.

روایت دیگری قسمتی دیگر از شبهه ما نسبت به مفهوم آیه را تبیین می کند و آن اینکه فاعل یقولون کیست؟

برای فهم این مطلب به روایتی دیگر با سند صحیح اعلانی تمسک می جوییم. در کتاب بصائر الدرجات مرحوم صفار داریم:

«حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ قَدْ عَلَّمَهُ اللَّهُ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَ التَّأْوِيلِ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُنزِلَ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَعْلَمْهُ تَأْوِيلَهُ وَ أَوْصِيَاؤُهُ مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ إِذَا قَالَ الْعَالِمُ فِيهِ الْعِلْمُ [يَعْلَمُ] فَأَجَابَهُمُ اللَّهُ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ الْقُرْآنُ لَهُ خَاصٌّ وَ عَامٌّ وَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ وَ نَاسِخٌ وَ مَنْسُوحٌ»^۲

خیلی زیباست. این روایت روشن می کند که فاعل «یقولون» مؤمنینی هستند که تأویل آیات را نمی دانند و بعد از اینکه راسخون فی العلم به آن‌ها تأویل را می گویند، در تصدیق راسخون و معلمین الهی این جملات را به زبان می آورند و به تعبیر زیبای این روایت خداوند متعال جواب آن‌ها را به زبانشان می گذارد. این

۱. سند در دلایل الإمامة (ط - الحديثية)، ص: ۴۸۳: «وَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْجَمَيْرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ وَ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)» که می بینید حسن بن محبوب در اینجا علاوه بر نقل از علی بن رباب، از ابی ایوب الخزاز هم این مطلب را نقل کرده است.

۲. بصائر الدرجات، صفار، ج ۱، ص ۲۰۳، ۱۰، باب فی الأئمة ع أنهم الراسخون فی العلم الذی ذکرهم الله تعالی فی کتابه ص ۲۰۲.

روایت به سند دیگری و متنی مشابه در خود بصائر و همچنین در کتاب کافی نیز آمده است که آن سند نیز پس از تحقیقات سند نسبتاً خوبی است.^۱

نکته بعدی این است که راسخون فی العلم خصوص اهل بیت علیهم السلام هستند یا اینکه شامل غیر ایشان نیز می‌شوند؟

روایات در این زمینه بسیار زیاد است که به شکل‌های مختلف انحصار را می‌رساند. در بسیاری از روایات ادات حصر استفاده شده است یا با تأکید ویژه بر مسند الیه از قبیل «نحن نعمله» یا «ایانا عنی» و امثال این تعابیر نیز این مطلب را افاده کرده‌اند. همچنین روایاتی که در ضمن آیه **﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾**^۲ بیان شد نیز، صریحاً افاده انحصار این دانش به ائمه علیهم السلام را می‌کنند. برای مشاهده بسیاری از روایات می‌توانید به دو باب ۱۰ و ۱۱ کتاب **بصائر الدرجات** مرحوم صفار و همچنین به **تفسیر عیاشی**، جلد ۱، ص ۱۰-۱۳ و همچنین جلد ۱، ص ۱۶۲-۱۶۴ و همچنین کتاب **کافی**، جلد ۱، ص ۲۱۳-۲۱۵ سه باب «أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الْأَيْمَةُ علیهم السلام» و «أَنَّ الْأَيْمَةَ قَدْ أُوتُوا الْعِلْمَ وَأُثِّبَتْ فِي صُدُورِهِمْ» و «فِي أَنَّ مَنْ اصْطَفَاهُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ وَأَوْرَثَهُمْ كِتَابَهُ هُمُ الْأَيْمَةُ علیهم السلام» رجوع بفرمایید. در کتاب برهان در تفسیر آیه مبارکه بسیاری از روایات ذکر شده است.

از قضا شواهد قرآنی هم مؤید این است که راسخون فی العلم در عرض مؤمنین هستند؛ زیرا خود قرآن مؤمنین را در عرض راسخون ذکر می‌کند. قرآن می‌فرماید:

﴿لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾^۳

قرآن در مورد دیگری تعبیر راسخون را به کار نبرده است. در روایات نیز تنها یک روایت موهم خلاف آن چیزی است که عرض شد. آن روایت، از امیرالمؤمنین علیه السلام به سند ضعیف نقل شده است. این روایت در کتاب **نهج البلاغه** مرسل آمده است

۱. **بصائر الدرجات**، صفار، ج ۱، ص ۲۰۴، ۱۰، باب فی الأئمة ع أنهم الراسخون فی العلم الذی ذکرهم الله تعالی فی کتابه ص ۲۲ و کتاب کافی، مرحوم کلینی، ج ۱، ص ۲۱۳، باب أن الراسخین فی العلم هم الأئمة ع ص ۲۱۳. سند کافی مقداری تصحیف شده است که به قرینه سند صفار قابل اصلاح است.

۲. سوره مبارکه عنکبوت، آیه ۴۹.

۳. سوره نساء، آیه ۱۶۲.

و در کتاب توحید صدوق سندش نیز ذکر شده است که سندش ضعیف و شاذ و علیل است و متن روایت نیز هرچند که از معارف نسبتاً خوبی برخوردار است ولی چندان با ادبیات روایات ثابت از امیرالمؤمنین علیه السلام سازگار نیست. متن این قسمت از روایت از این قرار است:

«وَمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ عَلَيْهِ مِمَّا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ عَلَيْكَ فَزُضُّهُ وَلَا فِي سُنَّةِ الرَّسُولِ وَ أئِمَّةِ الْهُدَى أَتْرَهُ فَكُلَّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ وَ اعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الْإِفْتِحَامِ فِي السُّدِّ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ فَلَزِمُوا الْإِفْرَارَ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ - فَقَالُوا آمَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا فَمَدَحَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَأْوِيلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَ سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِي مَا لَمْ يُكَلِّفَهُمُ الْبَحْثَ عَنْهُ مِنْهُمْ رُسُوحًا فَأَقْتَصَرَ عَلَيَّ ذَلِكَ.»^۱

این قسمت از متن روایت مشکلات متعددی دارد. اول اینکه ظاهراً علم به تأویل متشابهات رو منحصر کرده است در خداوند متعال و قطعا رسول اکرم و ائمه هداة عالم به تأویل متشابهات هستند. برای خواننده محترم واضح باید باشد که این روایت علم با واسطه به تأویل متشابهات را نیز از غیر خدا نفی می‌کند، چون صریحا دارد که: «فَلَزِمُوا الْإِفْرَارَ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ». این فراز از روایت تصریح می‌کند که راسخون فی العلم جاهل هستند و حال اینکه بر فرض هم کسی مثل علامه طباطبائی در آیه شریفه قائل شده است که او استینافیه است و از آیه علم راسخون فی العلم به تأویل متشابهات قابل استفاده نیست، این مطلب مورد اتفاق شیعه و خود علامه طباطبائی است که ادله قطعی دلالت می‌کند بر اینکه پیغمبر اکرم و ائمه علیهم السلام تأویل متشابهات را می‌دانند و لذا از نظر ایشان، لسان آیه مبارکه لسان آیه مبارکه: ﴿فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾^۲ است که با آیه شریفه: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^۳ در تعارض نیست و در واقع آیه اول، می‌خواهد بفرماید که کسی جز خداوند متعال ذاتا

۱. التوحید (للسدوق)، ص ۵۶، ۲ باب التوحید و نفی التشبیه.

۲. سوره مبارکه فاطر، آیه ۱۰.

۳. سوره مبارکه منافقین، آیه ۸.

عزتمند نیست و اگر کسی هم عزتی داشته باشد مثل رسول اکرم به برکت عزتمندی خداوند متعال است. در بحث ما هم، خداوند عالم به غیب است ذاتا ولی رسول اکرم به عنایت الهی نیز عالم به تأویل متشابهات می شوند. لذا این مطلبی که در این روایت از امیرالمؤمنین علیه السلام است که راسخون فی العلم اقرار به جهل خویش می کنند و از این جهت راسخ در علم هستند، هرگز قابل تصدیق نمی باشد. خصوصا که در همین نهج البلاغه از امیرالمؤمنین علیه السلام خلاف همین مطلب نقل شده است که:

«أَيُّ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَنَا كَذِبًا وَ بَغْيًا عَلَيْنَا أَنْ رَفَعْنَا اللَّهَ وَ وَصَعَهُمْ وَ أَعْطَانَا وَ حَرَمَهُمْ وَ أَدْخَلْنَا وَ أَخْرَجَهُمْ بِنَا يُسْتَعطَى الْهُدَى وَ يُسْتَجَلَى الْعَمَى إِنَّ الْأَيْمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَي سِوَاهُمْ وَ لَا تَصْلُحُ الْوُلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ.»^۱

البته انصافا این احتمال ولو بسیار بعید است، در مورد روایت سابق هست که مراد از راسخون فی العلم مصداقی پایین از آن باشد که در مقابل ائمه علیهم السلام است با این بیان که سطر اول از قسمتی از روایت که نقل کردیم، به قرینه لفظ «ائمه هداة» معلوم می شود که مخاطب خصوص مردم عادی هستند و در ادامه نوع رسوخ در علم مردم عادی تبیین شده است که رسوخ در علم مردمان عادی همین مقدار است که به جهل خویش اقرار کنند و تکلف در غیب نوزند ولی پذیرش این مطلب فرع بر این است که ما قبول کنیم، آیات قرآن تأویل عرضی دارند که در آینده در این نوشتار متعرض آن خواهیم شد.

لذا در مجموع می توان گفت که آنچه از مجموعه ادله بسیار قابل استفاده است، اینکه: خداوند و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت ایشان مصداق راسخون فی العلم هستند و بر تأویل متشابهات آگاه هستند و طبق تصریحی که در روایتی گذشت، سائر مردم هم تنها با مراجعه به این بزرگواران می توانند از تأویل متشابهات آگاه شوند.

قبل از اینکه به سراغ معنای محکم و متشابه برویم باید ابتداء تکلیف اصطلاح

۱. نهج البلاغه (للصباحی صالح) / ۲۰۱ / ۱۷۸۹ فضل أهل البيت ص: ۲۰۱.

ظهر و بطن و تأویل را روشن کنیم.

در این زمینه دو رویکرد می‌توان داشت. اول اینکه به دنبال روایتی بگردیم که صریحا این الفاظ را توضیح داده باشد که از قضا روایتی با سند بسیار معتبر در این زمینه موجود است. دوم اینکه در مجموعه روایات بگردیم و هر جا که تأویلی یا ظاهری را بیان فرموده بودند و در کنار آن تصریح کرده بودند که این تأویل قرآن است یا ظهر قرآن است بیابیم و با توجه به خصائص مصداق‌های تطبیق شده در آیات و روایات معنای دقیق این واژگان را در اصطلاح قرآنی و روایی بیابیم. اما در رویکرد اول به این روایت مبارک به سند صحیح اعلانی در کتاب **بصائر الدرجات** دقت کنید:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْثَالِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ قَالَ اللَّهُ ﴿ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ نَحْنُ نَعْلَمُهُ.»^۱

از این روایت چند نکته ظاهر می‌شود و آن اینکه اولاً تنزیل اصطلاح مقابل تأویل است و ظهر و بطن نیز در عرض همین اصطلاحات هستند. مراد از تنزیل هم روشن است؛ زیرا ظاهراً تنزیل خصوص داستانی است که آیه در آن نازل شده است و همان چیزی است که امروزه از آن به شأن نزول تعبیر می‌کنند. این معنا هم به مقارنه تأویل در این روایت به دست می‌آید و هم در روایات دیگر نیز به آن اشاره شده

۱. **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم** / ج ۱ / ۱۹۶ / ۷ باب فی أن الأئمة إنهم أعطوا تفسیر القرآن الکریم و التأویل ص: ۱۹۴. این روایت با متن مشابهی در تفسیر عیاشی نیز آمده است: **تفسیر عیاشی**، ج ۱، ص ۱۱: عن الفضیل بن یسار قال سألت أبا جعفر ع عن هذه الرواية «ما فی القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و ما فیہ حرف إلا و له حد و لكل حد مطلع» (۵) ما یعنی بقوله لها ظهر و بطن قال: ظهره و بطنه تأویلہ، منه ما مضى و منه ما لم یکن بعد، یجری کما یجری الشمس و القمر، کلما جاء منه شیء وقع قال الله تعالی «و ما یعلم تأویلہ إلا الله و الراسخون فی العلم» [نحن نعلمه]. از این دو متن این روایت، روشن می‌شود که اصل این روایات از روایات عرضه احادیث نبوی بر امام است و این روایت از امام باقر ع در تفسیر روایات نبوی صادر شده است.

است و از جمله می توان به این روایت در تفسیر عیاشی اشاره کرد:

«عن محمد بن خالد بن الحجاج الكرخي عن بعض أصحابه رفعه إلى خيشمة قال: قال أبو جعفر يا خيشمة القرآن نزل أثلاثا ثلاث فينا وفي أحبائنا، وثلاث في أعدائنا و عدو من كان قبلنا و ثلاث سنة و مثل، و لو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم - ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، و لكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ، و لكل قوم آية يتلونها [و] هم منها من خير أو شر.»^۱

این روایت در کتاب تفسیر فرات نیز به سندی دیگر آمده است:

«فُرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرَارِيُّ مُعْتَمِدًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ [تَعَالَى] يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا [أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا] [إِلَى آخِرِ الْآيَةِ] يَعْني صَفْوَتَنَا وَ نُصْرَتَنَا قُلْتُ إِنَّمَا قَدَّرَ اللَّهُ عَنْهُ بِاللِّسَانِ وَ الْيَدَيْنِ وَ الْقَلْبِ [قَالَ] يَا خَيْشَمَةُ إِنَّ نُصْرَتَنَا بِاللِّسَانِ كُنْصْرَتَنَا بِالسَّيْفِ وَ نُصْرَتَنَا بِالْيَدَيْنِ أَفْضَلُ وَ الْقِيَامَ فِيهَا يَا خَيْشَمَةُ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ [نَزَلَتْ] أَثْلَاثًا فَثُلُثَ فِيْنَا وَ ثُلُثَ فِي عَدُوِّنَا وَ ثُلُثَ فَرَائِضُ وَ أَحْكَامٌ وَ لَوْ أَنَّ آيَةَ نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتُوا أَوْلِيكَ مَاتَتِ الْآيَةُ إِذَا مَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ إِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَ آخِرِهِ إِلَى أَوَّلِهِ مَا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ فَلِكُلِّ قَوْمٍ آيَةٌ يَتْلُونَهَا [هَمُّ مِنْهَا فِي خَيْرٍ أَوْ شَرًّا]»^۲ الخ.

در رویکرد اول این احتمال باقی می ماند که مراد از تأویل مطلبی عام تر از آن چیزی که در این روایات گفته شده باشد و در این روایات به تبیین یک مصداق مهم تأویل اکتفا شده است و لذا چاره ای نداریم که رویکرد دوم را نیز پیگیری کنیم. باید دید که در روایات آیا صرفا مطالبی که جنبه تطبیقی و مصداقی داشته اند تأویل نامیده شده است یا اینکه اموری که ناظر به جنبه های معنوی کلام و لایه های دلالی هستند نیز تأویل نامیده شده است.

۱. تفسیر عیاشی، جلد ۱ ص ۱۰.

۲. تفسیر فرات، جلد ۱، ص ۱۳۸.

آنچه از مجموعه روایات قطعی به نظر می‌رسد این است که قطعاً بسیاری از روایاتی که با اسناد بسیار معتبر که آیاتی از قرآن را تفسیر می‌کنند، ناظر به جنبه‌های معنوی کلام نیز هستند. برای نمونه صرفاً به چند مورد اشاره می‌کنیم. در کتاب کافی معلقاً به روایت قبل به سند بسیار خوبی چنین روایت شده است:

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُمَانَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ قَالَ مِنْ حَرَقٍ أَوْ غَرَقٍ قُلْتُ فَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى قَالَ ذَاكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ^۱.

این روایت به همین سند در کتاب محاسن برقی نیز آمده است.^۲ مشابه همین روایت در ذیل همین آیه مبارکه از حرمان بن اعین نیز نقل شده است و به همین مطلب با تعبیر تأویلها الاعظم تفسیر شده است.^۳

این روایت مصداقی از مصادیق حیات عرفی را مطرح نمی‌کند بلکه نوعی توسعه معنایی در واژه حیات است که به صورت حکومت مطرح شده است. گویا شارع عرف را در اینکه حیات را به صرف حیات ظاهری می‌دانند، تخطئه می‌کند. نمونه‌هایی از این حکومت در خصوص ماده حیات در روایات و حتی آیات قرآن قابل مشاهده است.

به نمونه‌ای دیگر توجه بفرمایید. مرحوم شیخ مفید به سندی صحیح در کتاب

۱. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۲ / ۲۱۰ و ۲۱۱ / باب فی إحياء المؤمن ص ۲۱۰.

۲. المحاسن / ج ۱ / ۲۳۲ / ۱۸ / باب من ترك المخاصمة لأهل الخلاف ص ۲۳۱.

۳. المحاسن / ج ۱ / ۲۳۲ / ۱۸ / باب من ترك المخاصمة لأهل الخلاف ص ۲۳۱: عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَسْأَلُكَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ كُنْتُ عَلَى حَالٍ وَ أَنَا الْيَوْمَ عَلَى حَالٍ أُخْرَى كُنْتُ أَدْخُلُ الْأَرْضَ فَأَدْعُو الرَّجُلَ وَالْإِثْمِينَ وَالْمَرْأَةَ فَيَقْبِذُ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ أَنَا الْيَوْمَ لَا أَدْعُو أَحَدًا فَقَالَ وَ مَا عَلَيْكَ أَنْ تُحَلِّيَ بَيْنَ النَّاسِ وَ بَيْنَ رَبِّهِمْ فَمَنْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُخْرِجَهُ مِنْ ظُلْمَةٍ إِلَى نُورٍ أَخْرَجَهُ ثُمَّ قَالَ وَ لَا عَلَيْكَ إِنْ أَنْسَسْتَ مِنْ أَحَدٍ خَيْرًا أَنْ تَتَبَدَّ إِلَيْهِ الشَّيْءُ تَبَدُّدًا قُلْتُ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ - وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا قَالَ مِنْ حَرَقٍ أَوْ غَرَقٍ أَوْ غَدْرٍ ثُمَّ سَكَتَ فَقَالَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ أَنْ دَعَاَهَا فَاسْتَجَابَتْ لَهُ.

یعنی دعوت کردن او به دین حق و استجابت کردن شخص مقابل که همان هدایت کردن شخص است. همین روایت در تفسیر عیاشی و کافی نیز از حرمان نقل شده است. (تفسیر العیاشی / ج ۱ / ۳۱۳ / (سورة المائدة) (۵): آیه [۳۲] ص ۳۱۲ و الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۲ / ۲۱۱ / باب فی إحياء المؤمن ص ۲۱۰)

اختصاص روایتی را نقل می‌فرمایند که این روایت در کتب دیگر روایی ما از جمله کافی و محاسن نیز موجود است. به این روایت توجه فرمایید:

وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ مَا طَعَامُهُ قَالَ عَلِمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَمَّنْ يَأْخُذُهُ.^۱

در این روایت مبارک نیز تفسیری که صورت گرفته است در حوزه معنایی است و حضرت طعام را از معنای عرفی آن به غذای روح که همان علم باشد، تأویل برده‌اند. واضح است که این نیز صرفاً تعیین مصداق خارجی طعام در مقابل شأن نزول آیه مبارکه نیست، بلکه تصرف در حوزه معنایی آن است. به موردی دیگر توجه بفرمایید:

در تفسیر آیه شریفه: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَمَشَرُوا عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ روایات متعددی داریم که همگی این مضمون را تأکید می‌کند که مراد از قول در اینجا یک قول خاص و آن کلام اهل بیت علیهم السلام است و ما به عنوان مثال یک مورد از روایات را از کتاب شریف کافی به سندی اعلانی نقل می‌کنیم:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَوْلَ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ قَالَ هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ.^۲

۱. الإختصاص / النص / ۴ / طائفة من أقوال الأئمة ع و الكافي (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۵۰ / باب النوادر ص ۴۸ من لا يحضره الفقيه / ج ۴ / ۵۷۸ / فهرس المشيخة ص ۵۷۷ و المحاسن / ج ۱ / ۲۲۰ / باب الاحتياط في الدين و الأخذ بالسنة ص ۲۲۰. نکته جالب متن فقیه این است که مرحوم صدوق تعبیر تأویل را صریحاً در آن به کار برده‌اند: سئل أبو جعفر عليه السلام عن تأويل قوله تعالى «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» فقال: الى علمه الذي يأخذه عمن يأخذه.

۲. الكافي (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۵۱ / باب رواية الكتب و الحديث و فضل الكتابة و التمسك بالكتب ص ۵۱.

عده‌ای تصور کرده‌اند که امثال این روایت که در واقع تبیین مصداق آیه مبارکه است و ربطی به تصرف در حوزه معنایی ندارد ولی این کلام آن‌ها بسیار تعجب‌آور است.

آیه شریفه دو احتمال معنایی عمده دارد. یکی اینکه الف و لام ﴿القول﴾ را جنس بدانیم و ضمیر ﴿احسنه﴾ را نیز به ﴿القول﴾ ارجاع دهیم. در این صورت ترجمه حدودی آیه این طور می‌شود: پس بشارت بده بندگان از من را که همه اقوال را می‌شنوند و از بهترین آن‌ها تبعیت می‌کنند.

دوم اینکه الف و لام را عهد بگیریم و ضمیر را به ماده اتباع که از کلام فهمیده می‌شود برگردد یعنی: «فیتبعنه احسن الاتباع» و طبق این توضیح ترجمه آیه چنین می‌شود: پس بشارت بده بندگان از من را که یک قول خاص را می‌شنوند و از آن به بهترین نحو تبعیت می‌کنند.

واضح است که معنای این دو ترجمه کاملاً متفاوت است و هرگز یکی از آن‌ها با دیگری نسبت عموم و خصوص مطلق ندارد و هرگز یکی از آن‌ها مصادیق دیگری نیست.

با توجه به این نکته، روایت مبارکه تأویلی است که صرفاً با ترجمه دوم سازگار است و نه ترجمه اول. یعنی بعد از اینکه بنا شد مراد از قول یک قول خاص باشد، در روایات رسیده، مراد از آن قول خاص روشن شده است و احسن الاتباع و بهترین نحوه تبعیت نیز مصادیق متعددی دارد که در روایتی که نقل کردیم یکی از مصادیق بهترین نحوه از تبعیت تبیین شده است که آن نقل حدیث به همان صورتی است که شنیده‌ایم.

لذا در واقع این روایت مبارک دو کار انجام می‌دهد:

اول اینکه در بین دو ترجمه‌ای که ابتداء از آیه به ذهن می‌رسد ترجمه دوم را معین می‌کند و ثانياً مصداقی خفی از مصادیق تبعیت را بیان می‌کند.

دقت کنید که این مثال در واقع نشان می‌دهد که این روایت تفسیری معنای ظاهری آیه را در بین احتمالات متعدد معین می‌کند و در مرحله بعد با توسعه تبعیت

از رفتار به نقل دقیق کلام، تاویلی در حوزه معنا را نیز می‌فهماند.

به این دو روایت که سند اولی صحیح و دومی طبق نظر ما صحیح است، در کتاب کافی توجه کنید:

«مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَبُو الْعَبَّاسِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْخُرَّةِ تَكُونُ تَحْتَ الْمَمْلُوكِ فَتَشْتَرِيهِ هَلْ يُبْطَلُ ذَلِكَ نِكَاحَهُ قَالَ نَعَمْ لِأَنَّهُ عَبْدٌ مَمْلُوكٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ.»^۱

«مُحَمَّدٌ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْعَبْدِ هَلْ يَجُوزُ طَلَاقُهُ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ أَمَّتْكَ فَلَا إِنْ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ - عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ - وَإِنْ كَانَتْ أُمَّةً قَوْمِ آخِرِينَ أَوْ خُرَّةً جَاَزَ طَلَاقُهُ.»^۲

می‌بینید که در این دو روایت حضرت دو حکم مختلف را بر اساس آیه شریفه:

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْ رِزْقِنا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ تبیین می‌کنند.

در آیه شریفه دو احتمال اساسی وجود دارد. یکی اینکه ﴿لا يقدر على شيء﴾ وصف توضیحی باشد برای عبد مملوک و دیگر اینکه قید احترازی باشد. طبق احتمال دوم، هر عبدی ناتوان بر هر چیز نیست و صرفاً در این آیه یک عبد خاص که ناتوان بر هر چیزی است مطرح شده است و لذا استدلال به آیه برای اثبات حکم شرعی، امکان پذیر نخواهد بود. لذا برای اینکه بتوانیم دو حکم شرعی مطرح شده در روایت را از آیه استنباط کنیم، باید قید موجود در آیه را توضیحی بگیریم با این توضیح که گویا خداوند متعال می‌فرماید هر عبد مملوکی بر هر چیزی ناتوان است. این احتمال اگرچه ابتداء خلاف ظاهر است ولی همین طور که در این دو روایت می‌بینید، متعین شده است.

در این دو روایت نیز مانند روایت قبل از آن‌ها، معنایی از احتمالات معنایی آیه

۱. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۵ / ۴۹۳ / باب المرأة يكون لها العبد فينكحها ص: ۴۹۳.

۲. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۶ / ۱۶۸ / باب طلاق العبد إذا تزوج بإذن مولاه ص: ۱۶۸.

مبارکه متعین شده است که اتفاقاً از نظر بسیاری از مفسرین معنای غیر ظاهر آیه شریفه است. از این دست امثله کم نیست و غرض ما از ذکر آن‌ها تعیین معنای دقیق ظاهر و بطن و تنزیل و تأویل است. اقوال اساسی در این زمینه را ذکر می‌کنیم تا آرام آرام بر پایه عرایضی که گفتیم بتوانیم به قول مختار نزدیک شویم.

قول اول، به نظر حقیر قول مشهور اصولیین متأخر است که ظاهر را معنای راجح عرفی می‌دانند و باطن را معنای پنهان آیه شریفه می‌دانند که توسط روایات تبیین می‌شود و ظاهراً تأویل را هم در حوزه معنا قائل هستند و هم در حوزه مصادیق. اصولیین اعتقاد دارند که روایت می‌تواند ظاهر قرآن کریم را از آنچه هست به چیز دیگری منصرف کند ولی روایتی که خلاف نص قرآن است قابل قبول نیست. این قول را از مجموعه کلمات آن‌ها در مباحث حجیت ظواهر قرآن و روش فقهی آن‌ها در تمسک به آیات استنباط کرده‌ایم.

گویا اصولیین اینگونه می‌اندیشند که اگر کسی بعد از فحص از ادله و روایات، دلیلی نیافت که آیه شریفه را از ظاهرش منصرف کند، ظاهر برای فقیه حجت است و مطابق آن عمل می‌کند. اصولیین در مباحث اصولی چندان متعرض معنای تأویل و بطن قرآن نشده‌اند و لذا ظاهراً تنها طریق آن را روایات می‌دانند.

قول دوم مربوط به عده زیادی از اخباریین است که ظاهر و باطن قرآن را صرفاً از طریق روایات کشف می‌کنند و اگر در جایی روایتی شارح و مفسر آیه قرآن نبود، هیچ مطلبی به آیه شریفه نسبت نمی‌دهند.

قول سوم مربوط به علامه طباطبایی است که شبیه آن را ابن تیمیه نیز قائل است و آن اینکه ظاهر قرآن به معنای همان معنای راجح لفظ است و روایات نه تنها نص را نمی‌توانند از ظاهر عدول دهند بلکه معنای راجح را نیز نمی‌توانند عوض کنند و روایتی که حتی مخالف با معنای راجح لفظ است، باید رد کرد. لذا عملاً ایشان در فرآیند تفسیر نظری به روایات ندارند. تأویل را نیز ظاهراً از روایات و غیر آن می‌فهمند و آن را صرفاً از مقوله مصداق می‌دانند و لذا تمامی روایاتی که در ذیل آیه است و با معنای مستنبط ایشان متفاوت است حمل بر مصداق خفی و اتم افراد و امثال آن می‌کنند.

هرچند ایشان در کلماتش به این نکات تصریح می‌کند که روایت مخالف با ظاهر باید طرح شود ولی از آنجا که برخی تشکیکاتی در آن عبارات کرده‌اند، باید به عمل خارجی ایشان استناد جست که ایشان در تفسیرشان عملاً چنین کرده‌اند. به عنوان تنها یک مثال در ضمن تفسیر آیه شریفه: ﴿جسداله خوار﴾ روایتی را که می‌گوید گوساله سامری، پشم در آورد طرح می‌کنند با این عنوان که این روایت مخالف ظاهر لفظ جسد است که ظاهر در موجود بی جان است. واضح است که این لفظ نص در موجود بی جان نیست و صرفاً معنای راجح آن چنین است ولی با این وجود ایشان روایت را طرح می‌کنند.^۱

قول چهارم اینکه ظاهر را معنای راجحی را که عرف عام می‌فهمند نمی‌دانند بلکه صرفاً کسی که در فضای علوم اهل بیت رشد کرده باشد، فهمش از آیات حجت است. این قول فرع بر این است که شارع مقدس ادبیاتی مخصوص به خود در تکلم دارد و صرفاً کسی که مدت‌ها با ادبیات شارع انس گرفته باشد ظرائف کلامی او را درک می‌کند و در واقع روایات نیز صرفاً نوعی تنبیه دهنده بر همان ظرائف مخصوص کلام شارع است. به عنوان مثال کسی که با ادبیات قرآنی - روایی شیعی انس داشته باشد در می‌یابد که طعام واقعی در کلمات شارع شامل علم نیز هست و همین طور حیات واقعی شامل هدایت نیز هست و در واقع آنچه در روایات تذکر داده می‌شود همین ظرافت‌هاست تا شخص آرام آرام با فضای آیات و لطافت‌های آن‌ها آشنا شود و پس از مدتی کار کردن، فهم او فهم مصابی خواهد بود.^۲

۱. نص عبارت ایشان در **المیزان**، ج ۱۴، ص ۲۰۵ چنین است: و أعظم ما یرد علی هذه الأخبار - كما تقدمت الإشارة إليه - أولاً كونها مخالفة للكتاب حيث إن الكتاب بنص علی كون العجل جسداً غیر ذی روح و هی تثبت له جسماً ذا حياة و روح و لا حجیة لخبر و إن كان صحیحاً اصطلاحاً مع مخالفة الكتاب و لولا ذلك لسقط الكتاب عن الحجیة مع مخالفة الخبر فیتوقف حجیة الكتاب علی موافقة الخبر أو عدم مخالفته مع توقف حجیة الخبر بل نفس قول النبی ص الذی یحکیه الخبر بل نبوة النبی ص علی حجیة ظاهر الكتاب و هو دور ظاهر، و تمام البحث فی علم الأصول. اگرچه ایشان در صدر عبارت تعبیر «بنص» دارند ولی در ادامه با تعبیر «حجیة ظاهر الكتاب» نشان می‌دهند که حجیت ظاهر کتاب توقفی بر روایت ندارد بلکه به عکس حجیت خبر بلکه خود کلام نبی اکرم بلکه نبوت خود پیغمبر متوقف است بر حجیت ظاهر کتاب. اجمالاً به نظر می‌رسد کسی که با المیزان و روش تفسیری ایشان مأنوس باشد، به وضوح می‌فهمد که مرحوم علامه در تفسیر آیات مستقل از روایات عمل می‌کنند.

۲. در آینده در فصل بعد، مفصلاً در فرآیند تفسیر، نقش آشنایی و طول انس با کلمات اهل بیت علیهم‌السلام روشن خواهد شد. به عنوان مثال در برخی از روایات بیان شده است که از عطف زکات بر نماز در بسیاری از آیات قرآن فهمیده

به این روایت در کتاب کافی توجه کنید:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الرُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ وُجُوهِ الْكُفْرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ الْكُفْرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجِهٍ فَمِنْهَا كُفْرُ الْجُحُودِ وَ الْجُحُودُ عَلَى وَجْهَيْنِ وَ الْكُفْرُ بِتَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ وَ كُفْرُ الْبِرَاءَةِ وَ كُفْرُ النَّعَمِ فَأَمَّا كُفْرُ الْجُحُودِ فَهُوَ الْجُحُودُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ هُوَ قَوْلٌ مَنْ يَقُولُ لَا رَبَّ وَ لَا جَنَّةَ وَ لَا نَارَ وَ هُوَ قَوْلٌ صِنْفَيْنِ مِنَ الرَّنَادِقَةِ يُقَالُ لَهُمُ الدَّهْرِيَّةُ وَ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ هُوَ دِينٌ وَصَّعُوهُ لِأَنفُسِهِمْ بِالِاسْتِحْسَانِ عَلَى غَيْرِ تَبَيُّتٍ مِنْهُمْ وَ لَا تَحْقِيقٍ لِشَيْءٍ مِمَّا يَقُولُونَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - إِنْ هُمْ إِلَّا يَتَّبِعُونَ أَنْ ذَلِكَ كَمَا يَقُولُونَ وَ قَالَ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يَعْنِي بِتَوْجِيهِدِ اللَّهِ تَعَالَى فَهَذَا أَحَدُ وُجُوهِ الْكُفْرِ وَ أَمَّا الْوَجْهُ الْآخَرُ مِنَ الْجُحُودِ عَلَى مَعْرِفَةٍ وَ هُوَ أَنْ يَجْحَدَ الْجَاحِدُ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَقٌّ قَدْ اسْتَمَرَّ عِنْدَهُ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتَهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا﴾ وَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَ كَانُوا مِنْ قَبْلِ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ فَهَذَا تَفْسِيرُ وَجْهِ الْجُحُودِ وَ الْوَجْهُ الثَّلَاثُ مِنَ الْكُفْرِ كُفْرُ النَّعَمِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَحْكِي قَوْلَ سُلَيْمَانَ عليه السلام ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَ مَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ وَ قَالَ ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ وَ قَالَ ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ﴾ وَ الْوَجْهُ الرَّابِعُ مِنَ الْكُفْرِ تَرْكُ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَ لَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هُمْ لَا تَفْقَهُونَ هُوَ لَا أَنْفُسَكُمْ وَ تُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ إِنْ يَأْتُواكُمْ

می‌شود که اگر زکات ندهیم، نماز قبول نمی‌شود. طبیعی است که به هیچ وجه از عطف در زبان عربی چنین مطلبی قابل استظهار نیست و این روایت در بیان یکی از قواعد اخص زبان است؛ یعنی در بیان یکی از قواعد کلام خداوند متعال در قرآن کریم است که البته باید حد و حدود این قاعده در محل خود مفصلاً بررسی شود. ادامه مطلب در لا به لای مطالب فصل آینده قابل مطرح شده است.

أَسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ ﴿ فَكَفَرَهُمْ بِتَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَ نَسَبُهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ وَ لَمْ يَقْبَلُهُ مِنْهُمْ وَ لَمْ يَنْفَعَهُمْ عِنْدَهُ فَقَالَ ﴿ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿ وَ الْوَجْهُ الْخَامِسُ مِنَ الْكُفْرِ كُفْرُ الْبِرَاءَةِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَحْكِي قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبُغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدِّهِ ﴾ يَعْنِي تَبَرَّأْنَا مِنْكُمْ وَ قَالَ يَذُكُرُ إِبْلِيسَ وَ تَبَرُّتَهُ مِنْ أَوْلِيَائِهِ مِنَ الْإِنْسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. ۱

به عنوان مثال شبیهه رؤیت هلال که در بسیاری از اوقات یک نفر می بیند و دیگران نمی بینند و دیگران پس از تذکرات و تنبهاات و آدرس دهی های شخص بیننده توفیق دیدن ماه برایشان حاصل می شود. اگرچه ماه برای همگان قابل رؤیت بود ولی آن قدر ظریف بود که پیدا کردن آن، کار هر کس نبود و بعد از تذکر بیننده، دیگران نیز وجدانا آن را می بینند. این روایتی که ذکر کردیم به همین صورت است. پس از شنیدن این روایت، ما به این روایت متعبد نمی شویم بلکه خودمان نیز می فهمیم و آن را تصدیق می کنیم. شبیه بسیاری از معماهای پیچیده که پس از شنیدن راه حل آن، ما نیز آن را تصدیق می کنیم و از همین باب گفته اند: «معما چو حل گشت، آسان شود».

عده ای تصور می کنند شأن اهل بیت علیهم السلام در تفسیر قرآن این چنین است و در تأویل نیز اعم از این مطالب وجدانی و مطالب تعبدی است. یعنی در حوزه تفسیر، ائمه علیهم السلام با تنبهااتشان ما را متذکر مطالبی می کنند که خودمان نیز می فهمیم ولی نباید فراموش کرد که ما محتاج به اشاره و تنبه هستیم. البته ممکن است کسی به سبب صفای باطن و اموری دیگر بدون تذکر هم در بسیاری از مسائل ملتفت به تفسیر آیه مبارکه و حتی تأویلاتی که پس از تذکر اهل بیت به آن، تعبدی در کار نیست بشود، یعنی آن دسته از تأویلاتی که خودمان نیز پس از تذکر وجدان می کنیم ممکن است بر اثر صفای باطن و غیره مکشوف کسی گردد ولی مشکلی که دارد این

۱. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۲ / ۳۸۹-۳۹۱ / باب وجوه الکفر ص : ۳۸۹.

است که این تأویل و حتی تفسیر فی نفسه به سبب این وجدان، قابل انتساب به قرآن نیست مگر اینکه فرآیند تفسیر طی شود که بعدها عرض خواهیم کرد. در حیطه تأویل نیز عرض خواهیم کرد که آیا به صورت روشمند تا حدی قابل کشف خواهد بود یا خیر.

در واقع این توضیحات برای پاسخگویی به یک پرسش و شبهه مهم است که برخی همچون علامه طباطبائی مطرح کرده‌اند و آن اینکه اگر اینگونه است که روایات در کیفیت فهم ما از آیه مبارکه دخیل است، پس چه گفته‌اند که باید روایات را به کتاب الله عرضه کرد. اگر کتاب الله در فهم استقلال نداشته باشد معنای آن روایات چه خواهد شد. پاسخ بر اساس توضیحاتی که عرض کردیم واضح می‌شود. اولاً که چرا شما فقط یک دسته از روایات را لحاظ می‌کنید و اینکه خود قرآن صریحاً می‌فرماید که قرآن نیاز به معلم دارد در نظر نمی‌گیرید و دوم اینکه بین قرآن و روایات یک دور هرمنوتیکی برقرار است که هر دو در فهم یکدیگر هم افزایی دارند به این صورت که ابتداءً شخص با قرآن و لایه‌ای از آن آشنا می‌شود و در مرحله بعد با بررسی روایات درجاتی به فهم او اضافه می‌شود به این صورت که برخی از آنچه ابتداءً محکّمات تصور می‌شد به متشابهات داخل می‌شود و برخی از آنچه متشابه بود به محکّمات داخل می‌شود و به لایه‌های فهم ما به از آیات و حتی روایات افزوده می‌شود. در دور بعدی مواجهه با قرآن، دوباره همین فرآیند تکرار می‌شود و آن قدر این فرآیند مکرر می‌شود تا وصول به لایه‌های عمیق‌تری از معانی تحصیل شود.

حال که با این تقریر آشنا شدیم واضح می‌شود که نیازی نیست که در تفسیر قرآن نیز منکر تعبد شویم و در آنجا نیز امکان پذیر است. لذا روایات نیز می‌توانند قرآن را به گونه‌ای تفسیر کننده که فهم اولی از آیه مبارکه خلاف آن است.

اصولاً تعجب‌آور است کلام علمایی که با تمسک به آیات بینات بودن قرآن، منکر امکان چنین امری هستند! می‌گویند قرآن فصیح است، پس نباید اجمال و ابهام و تعقید داشته باشد! مگر کلام فصیح تنها کلامی است که تعقید و اجمال و اهمال نداشته باشد! اگر برخی از علمای بلاغت در قرن ۴ به بعد، چیزی را در فصاحت و بلاغت کلام شرط کردند، ما باید جاهلانه آن را تصدیق کنیم! که گفته

است که کلامی که اجمال و ابهام داشته باشد فصیح نیست! مگر نه این است که خود اجمال گویی و ابهام گویی در بسیاری از مواقع، غرض متکلم فصیح است. خود تعقید برخی از قسمت‌های کلام از اغراض عقلانی است که در بسیاری از موارد فوایدی دارد. در مورد آیات روشن بودن قرآن نیز عرض شد که مختص به افراد خاصی است که در روایات به اهل بیت علیهم‌السلام تطبیق شده است و با ادوات حصر در اهل بیت علیهم‌السلام منحصر گشته است. چه طور می‌گویند قرآن آیات بینات برای همگان است و حال اینکه خود این افراد در بسیاری از مواقع با وجود داشتن مبانی یکسان در تفسیر یک آیه اختلاف می‌کنند. خود مرحوم علامه در آیه مبارکه هاروت و ماروت وجوه بسیار زیادی را می‌شمرند که انصافاً تمییز یکی از آن‌ها از دیگری بسیار مشکل است. آری، هر چند در مقام کلی گویی ممکن است کسی تصور کند که این کلمات قابل تصدیق است ولی اگر به گود جزئیات داخل شویم، هرگز قابل تصدیق نیست. لذا در مجموع به نظر می‌رسد که چه در حوزه تنزیل (که ما در این نوشتار از آن به کرات به تبع برخی روایات^۱، «تفسیر» تعبیر کرده‌ایم) و چه در حوزه تأویل روایات به سه صورت هستند. اول بیان مطلبی که اگر نمی‌فرمودند ما خودمان می‌فهمیدیم. دوم بیان مطلبی که فهم ابتدائی ما از آیات مخالف آن است و پس از تنبیه از جانب راسخون متذکر می‌شویم. سوم نیز مطالبی است که به آن متعبد می‌شویم. از قضا این سه شکل روایت در حوزه تنزیل و تفسیر به بارها در روایات تفسیری به شکل‌های مختلف مشاهده می‌شود.

مراد از حوزه تنزیل نیز خصوص داستانی که آیه در آن نازل شده است، نیست و آنچه در آن روایت مبارک بیان شده بود از باب مثال است و تنزیل در واقع سطحی‌ترین معنای آیه مبارکه است که همگان به آن مأمورند، حال اگر از سنخ عمل باشد، باید

۱. برای نمونه به این روایت توجه کنید: **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم** / ج ۱ / ۱۹۸ / ۸ باب فی أن علیاً علم کلما أنزل علی رسول الله ص فی لیل أو نهار أو حضر أو سفر و الأئمة من بعده ص ۱۹۷: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ: كُنْتُ إِذَا سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص أَحَابِيثِي وَإِنْ فَيَّتُّ مَسْأَلِي ابْتَدَأَنِي فَمَا نَزَلَتْ عَلَيْهِ آيَةٌ فِي لَيْلٍ وَلَا نَهَارٍ وَلَا سَمَاءٍ وَلَا أَرْضٍ وَلَا دُنْيَا وَلَا آخِرَةٍ وَلَا جَنَّةٍ وَلَا نَارٍ وَلَا سَهْلٍ وَلَا جَبَلٍ وَلَا ضَبَاءٍ وَلَا ظَلَمَةٍ إِلَّا أَقْرَأَنِيهَا وَأَمْلَاهَا عَلَيَّ وَكَتَبْتُهَا بِيَدِي وَعَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَتَفْسِيرَهَا وَمُحْكَمَهَا وَمُتَشَابِهَهَا وَخَاصَّهَا وَعَامَّهَا وَكَيْفَ نَزَلَتْ وَأَيْنَ نَزَلَتْ وَفِيمَنْ أَنْزَلَتْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ دَعَا اللَّهُ لِي أَنْ يُعْطِيَنِي فَهَمًّا وَحِفْظًا فَمَا نَسِيتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَلَا عَلَيَّ مِنْ أَنْزَلْتُ إِلَّا أَمْلَاهُ عَلَيَّ.



به آن عمل کنند و اگر سنخ عبرت باشد باید از آن عبرت گیرند.
 مراد از حوزه تأویل نیز اعم از مصادیق آیه در آیندگان و لایه‌های زیرین معنوی آیه مبارکه است.

آنچه در این قسمت نوبت به آن می‌رسد تبیین مراد نهایی از دو لفظ محکم و متشابه است. واقعیت این است که از روایات چند نکته در مورد محکم و متشابه قابل استنباط است.

نکته اول اینکه متشابهات را باید به محکومات ارجاع داد. همان تعبیری که از آن به «رد محکم به متشابه» یاد می‌کنند. به این روایت در کتاب عیون توجه کنید:

حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حَيُّونٍ مَوْلَى الرَّضَا ع قَالَ: مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ثُمَّ قَالَ إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَرُدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا.^۱

نکته دوم و سومی که در روایات به آن اشاره شده است اینکه متشابه به دلیل شباهتش به امور دیگر منجر به اشتباه می‌شود. در کتاب تفسیر عیاشی دو روایت در این زمینه آمده است:

«عن أبي محمد الهمداني عن رجل عن أبي عبد الله ع قال سألته عن الناسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه قال: الناسخ الثابت، و المنسوخ ما مضى، و المحكم ما يعمل به، و المتشابه الذي يشبه بعضه بعضا.

عن مسعدة بن صدقة قال سألت أبا عبد الله ع عن الناسخ و المنسوخ- و المحكم و المتشابه قال: الناسخ الثابت المعمول به، و المنسوخ ما قد كان يعمل به- ثم جاء ما نسخه و المتشابه ما اشتبه على جاهله.»^۲

۱. عیون أخبار الرضا ع / ج ۱ / ۲۹۰ / ۲۸ باب فیما جاء عن الإمام علی بن موسی ع من الأخبار المتفرقة ص ۲۷۲.

۲. تفسیر العیاشی / ج ۱ / ۱۲ / تفسیر الناسخ و المنسوخ و الظاهر و الباطن و المحکم و المتشابه ص ۱۰. تفسیر العیاشی / ج ۱ / ۱۶۲ / (سورة آل عمران (۳): آية ۷) ص ۱۶۲.

نتیجه این مطلب که متشابه بر جاهل مشتبه است، این است که به آن اجمالا ایمان می‌آورد ولی به آن عمل نمی‌کند. در روایات به این مطلب نیز اشاره شده است:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ وَهَيْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْقُرْآنَ رَاجِزٌ وَ أَمْرٌ يَأْمُرُ بِالْجَنَّةِ وَ يَرْجُزُ عَنِ النَّارِ وَ فِيهِ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ - فَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَيُؤْمَنُ بِهِ وَ يُعْمَلُ بِهِ [وَ يُدَبَّرُ بِهِ] وَ أَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَيُؤْمَنُ بِهِ وَ لَا يُعْمَلُ بِهِ - وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ - فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ - وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ - يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾، وَ آلُ مُحَمَّدٍ عليه السلام الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ.»^۱

نکته بعد این است که خود تمییز محکم و متشابه از یکدیگر در برخی از موارد مشتبه می‌شود و لذا در برخی از روایات از جمله عهد نامه مالک اشتر، تمییز این دو نیز از شؤون ائمه علیهم السلام بیان شده است.^۲

نکته‌ای که مکمل نکته قبل است اینکه اگر کسی عالم به محکم و متشابه قرآن نباشد حق تفسیر قرآن را ندارد و لذا می‌بینیم که ائمه علیهم السلام در مقابل برخی از مفسرین قرآن، با استدلال به اینکه او عالم به این‌ها نیست، او را تویخ می‌کنند.

برای نمونه به این روایت مبارک در کتاب کافی توجه کنید:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَوْقِدٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ ابْنِ شُبْرَمَةَ قَالَ: مَا ذَكَرْتُ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام إِلَّا كَادَ أَنْ يَتَّصِدَعَ قَلْبِي قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ ابْنُ شُبْرَمَةَ وَ أَقْسِمُ بِاللَّهِ مَا كَذَبَ أَبُوهُ عَلَى جَدِّهِ وَ لَا جَدُّهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَائِسِ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ وَ مَنْ أَقْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ

۱. تفسیر القمی / ج ۲ / ۴۵۱ / [سوره الناس (۱۱۴): الآيات ۱ الى ۶] ص ۴۵۰. همین روایت در کتاب بصائر الدرجات نیز آمده است که البته در سند آن اسم ابو بصیر سقط شده است و همچنین محمد بن الحسن بن سماعه نیز در آن به محمد بن الحسن تصحیف شده است. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم / ج ۱ / ۲۰۳ / ۱۰ / باب فی الأئمة ع انهم الراسخون فی العلم الذی ذکرهم الله تعالی فی کتابه ص ۲۰۲.

۲. تحف العقول / النص / ۱۳۵ / عهده ع إلى الأشتر حين ولاه مصر و أعمالها ص ۱۲۶. تعبیر آنجا چنین است: وَ تَحْنُ أَهْلُ رَسُولِ اللَّهِ الَّذِينَ نَسْتَنْبِطُ الْمُحْكَمَ مِنْ كِتَابِهِ وَ نُمَيِّزُ الْمُتَشَابِهَ مِنْهُ.

هُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ وَالْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ. ۱

نکته سوم از نکات قواعد اخص زبان: چگونگی امکان فهم تفسیر و تأویل برای غیر امام معصوم علیه السلام

مهم ترین شبهه ای که اخباریین در این زمینه وارد کرده اند بر نکات قبلی ما متفرع می شود. آن ها می گویند با وجود امکان ناسخ برای آیات یا امکان متشابه بودن آیه ای که در صدد تفسیر آن هستیم، طبق استدلال روایات حق تفسیر نداریم. آری، اگر از ائمه علیهم السلام تفسیری در این زمینه وارد شده باشد، این احتمال نفی می شود ولی در غیر این صورت این احتمال باقی است و به دلیل وجود همین احتمال، راه تفسیر در غیر این آیات بسته می شود.

برخی برای پاسخ به این شبهه، اصل این روایات را منکر شده اند و در واقع مبنای اخباریین را رد کرده اند.

اما ما در گذشته این مبنا را تأیید کردیم و عرض کردیم که ظاهراً نوع اصولیین متأخر این مبنا را قبول دارند که روایات می توانند قرآن را از ظاهر ابتدائی آن منصرف کنند. ابتداء برای اخباری ها یک پاسخ نقضی داریم و بعد به مبنای نهایی می رسیم.

اما پاسخ نقضی این است که همان طور که در روایاتی که در متن ذکر کردیم هم گفت، برای احادیث رسول الله و ائمه علیهم السلام نیز ناسخ و منسوخ داریم. این مضمون در روایات متعددی تکرار شده است که برای یادآوری یک مورد آن را اینجا ذکر می کنیم. در کتاب کافی به سند اعلائی داریم:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَزُوْنُ عَنْ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص لَا يُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ فَيَجِيءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ قَالَ

۱. الكافي (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۴۳ / باب النهي عن القول بغير علم ص ۴۲. برای مشاهده موردی دیگر مراجعه کنید به: تحف العقول / النص / ۳۴۹ / احتجاجه ع على الصوفية لما دخلوا عليه فيما ينهون عنه من طلب الرزق ص ۳۴۸ و الكافي (ط - الإسلامية) / ج ۵ / ۶۶ / باب دخول الصوفية على أبي عبد الله ع و احتجاجهم عليه فيما ينهون الناس عنه من طلب الرزق ص ۶۵.

إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ.^۱

که بعد از احراز اینکه حدیث هم همانند قرآن نسخ می‌شود، سؤال ما از اخباریین این است که به چه حجتی در اخبار مروی از رسول الله ﷺ و ائمه اهل‌بیت باشد توقف نمی‌کنند. در آن‌ها نیز احتمال وجود ناسخی که به دست ما نرسیده چرا در فقه اخباریین باب فقاہت را در عصر غیبت نبسته‌اند؟ این اشکال آن‌ها به فقه و تفسیر مشترک الورد است و فرق فارقی بین این دو وجود ندارد.

اما جواب حلی این است که همان طور که ما باید در فقه مجموعه شواهد را بررسی کنیم تا به وثوق برسیم که این روایت نسخ نشده است و همچنین از متشابها روایات نیست، در تفسیر نیز باید مجموعه شواهد را بررسی کنیم تا احراز کنیم که آیه کریمه مورد بحث، نسخ نشده است و همچنین از متشابها آیات نیست. صرف اینکه روایت صارفی نداریم، نه در فقه و نه در تفسیر برای جواز استظهار از روایت آیه کافی نیست. لذا با بررسی کردن مجموعه شواهد امکان این مطلب محقق است و البته در فقه و در تفسیر، در مواردی که به این وثوق نسیم طبیعی است که مطابق دستور وارد شده به آیه ایمان می‌آوریم ولو نتوانیم معنایی را به آن نسبت دهیم.

نکته چهارم: چگونگی امکان وجود معانی بی شمار در متنی محدود

قبلاً گذشت که به تصریح خود قرآن، قرآن تبیان بر هر چیزی است. در روایاتی با اسناد نسبتاً خوب نیز به این مطلب اشاره شده است. از جمله:

«مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَلِيدٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانًا كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ - إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ.»^۲

۱. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۶۵۶۴ / باب اختلاف الحدیث ص ۶۲.

۲. الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۵۹ / باب الرد إلى الكتاب و السنة و أنه ليس شيء من الحلال و الحرام و جميع ما يحتاج الناس إليه إلا و قد جاء فيه كتاب أوسنة ص : ۵۹. برای دیدن مجموعه‌ای از روایات می‌توانید به کتاب البرهان فی تفسیر القرآن / ج ۱ / ۳۰-۳۲ / ۴ - باب فی أن ما من شيء يحتاج إليه العباد إلا و هو فی القرآن، و فيه تبیان

این یکی از ویژگی‌های مخصوص کتاب الله است و همان طور که ما در قواعد عام زبان عرض کردیم، کلمات بشر عادی این چنین نیست و در واقع کلمات بشر عادی، صور تار شده‌ای از تصاویر ذهنی آنهاست و همواره ناقص‌تر از واقع است. ولی طبق بیانی که گذشت، کلمات قرآن به نحو معجزه آسایی چنین نیست و این از خصائص قرآن و بلکه معجزات الهی است که جز از خداوند متعال بر نمی‌آید. در تفسیر این نکته احتمالات مختلفی وجود دارد. به صورت کلی این احتمالات به دو دسته تقسیم می‌شوند.

دسته اول: مجموعه احتمالاتی که این حقیقت را منحصر در دلالات موجود از قرآن می‌داند و در واقع ادعا می‌کند که دلالات موجود، لایه‌های پنهانی دارد که با علم به آنها، همه اشیاء معلوم شخص می‌شود. برای مثال «توجه به منبع علم» یک گزاره بسیار مهم در تربیت انسان است که با پی بردن به لایه‌ای از لایه‌های معنایی آیه شریفه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^۱ قابل دستیابی است. حال لایه‌های پنهانی تری نیز وجود دارد که تبیان همه قواعد علمی سرتاسر جهان و همه مصالح و مفاسد و امثال اینهاست.

دسته دوم: مجموعه احتمالاتی است که دلالت قرآن بر سائر حقائق را از سنخ دلالات متعارف نمی‌داند بلکه به عنوان مثال با حساب ابجد حروف آیات و یا شماره آیات و یا امور دیگری که از سنخ دلالات متعارف زبان نیست همچون شکل هندسی حروف و امثال اینها، قرآن را تبیاناً لکل شیء معرفی می‌کند.

از آنجا که در هر صورت، این بحث از محدوده دانش ما خارج است و چندان ثمره عملی برای ما نسبت به آن وجود ندارد، با وجود اینکه در روایات شواهدی بر هر یک از این دو ادعا وجود دارد، از این مسأله صرف نظر می‌کنیم و به تفصیل به آن نمی‌پردازیم.

آنچه در این قسمت بسیار مهم است اینکه آیا نتیجه تبیان بودن قرآن بر هر چیز، این است که ما به اطلاعات و عمومات قرآنی بیش از دایره عرفی آن تمسک کنیم یا

کل شیء، مراجعه فرمایید.

۱. سوره مبارکه عبس، آیه ۲۴.

خیر؟

به نظر می‌رسد این دو بحث از دو مقوله کاملاً متفاوت باشند و هیچ یک ملازمه‌ای با دیگری نداشته باشد؛ زیرا تبیان بودن قرآن بر هر چیز، برای ما نیست و اگر منظور از این تبیان بودن بر هر چیز، نظارت عمومات و اطلاقات قرآنی به جزئیات بود، دیگر خصوصیتی برای کسی موجود نبود و همگان به مسائل آگاه می‌بودند. البته اشکال اصلی این مطلب این است که نظارت عمومات و اطلاقات قرآنی به نحو حداکثری، مخالف قطعی روایات فوق متواتر در سرتاسر فقه است که ما می‌بینیم ﴿احل الله البيع﴾ و ﴿تجارة عن تراض﴾ به اشکال مختلف در سرتاسر مباحث متاجر، تقیید خورده است. لذا ما که می‌گوییم این آیات نظارت به جزئیات ندارد، منظورمان تطبیق کلام شاعر بر کلام خودمان که صور تار تصاویر ذهنی ما باشد، نیست بلکه چه بسا این دو آیه شریفه نکات و اسرار بسیاری داشته باشند که بر ما پوشیده است. نکته اصلی این است که اسرار داشتن و نکات بسیار و تبیان بر هر چیز بودن برای افرادی خاص، بحثی است غیر از بحث نظارت عمومات و اطلاقات قرآنی به جزئیات که متأسفانه از اهل سنت به فقه ما نیز در گذر زمان سرایت کرده است. به دلیل بداهت بسیار زیاد این مطلب، از مسلمات فقهات، جواز تخصیص و تقیید آیه به خبر واحد است.

نکته پنجم: امکان تقیه در کتاب الله

تقیه معنای عامی دارد که شامل مداراة الناس نیز می‌شود و لذا در مباحث تقیه، تقیه را به دو نوع مداراتی و خوفی تقسیم می‌کنند. تقیه به معنای مداراتی آن در قرآن نیز متصور است. برخی از مطالب گزندگی ویژه‌ای دارد که برای حل این مشکل ممکن است خداوند متعال، برای آشکار نشدن کفر بسیاری و بسیاری از حکمت‌های دیگر، آن مطلب را به صورت کنایه یا صور دیگری که توجیه بردار است تبیین کرده باشد. امکان دارد از جمله این مطالب تصریح به اسم امیرالمؤمنین علیه السلام باشد که اگر هم بر فرض در آیه‌ای از آیات صورت گرفته باشد، به گونه‌ای بیان شده است که قابل توجیه و تأویل باشد و این خصوصیت قرآن به قدری بالاست که سبب شده هر

فرقه‌ای از فرق، برای اثبات آرای خویش از قرآن دلیل بیاورد و همین ویژگی سبب شد که امیرالمؤمنین علیه السلام به ابن عباس بگوید که با خوارج به سنن رسول الله احتجاج کند و نه به کتاب الله؛ زیرا کتاب الله: «حمال ذو وجوه» است^۱. محمل‌های معنایی بسیاری دارد که شخص معاند به راحتی می‌تواند به انکار بپردازد.

نکته ششم: محمل‌های عرضی

در آنچه تاکنون گذشت، روشن شد که آیات قرآن محمل‌های طولی دارد و تأویل غالباً از سنخ لایه‌های طولی معنایی عبارت است به این صورت که مثلاً آیه شریفه: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾، لایه بعدی آن، طعام روح است که همان علم باشد. اما آیا آیات محمل‌های عرضی نیز دارند؟ یعنی آیه بر دو معنا در عرض هم دلالت کند. آیا بطون به معانی عرضی که ابتداء قابل فهم نیست نیز اطلاق می‌شود؟ برخی از روایاتی که نوعاً اهل سنت نقل کرده‌اند، بر چنین معنایی دلالت دارد. روایاتی که می‌گوید قرآن به هفت قرائت است و هفت معنی دارد، ظاهراً چنین هستند و دلالت بر وجود معانی عرضی نیز دارند و در روایات به شدت نقد شده‌اند. به این دو روایت در کتاب کافی توجه کنید:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْإِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ.»

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَقَالَ كَذَبُوا أَعْدَاءُ اللَّهِ وَ لَكِنَّهُ نَزَلَ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ.»^۲

در روایات نیز، روایتی صریح و معتبر که قائل به دو معنای عرضی در آیه‌ای از

۱. نهج البلاغة (للصبيحی صالح) / ۴۶۵ / ۷۷ و من وصية له علیه السلام لعبد الله بن العباس [أيضاً] لما بعثه للاحتجاج على الخوارج ص ۴۶۵: لَا تُخَاصِمُهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ! ۴۴۱۹ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ ... وَ لَكِنَّ حَاجِحَهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا.

۲. الكافي (ط - الإسلامية) / ج ۲ / ۶۳۰ / باب النوادر ص : ۶۲۷.

آیات باشد، به خاطر نیافتن و البته برخی از موارد هست که موهم چنین معنایی هستند ولی ظاهراً در نتیجه نهایی چنین نیستند.^۱ البته در روایات نه چندان معتبر نمونه‌هایی از محمل‌های عرضی در قرآن داریم به عنوان نمونه به این روایت توجه کنید:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَمِينَةَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْكُوْفِيُّ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ تَمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا مِنَ الْآيَةِ قَالَ أَخَذَ الْهُدْهُدَ وَ الصُّرْدَ وَ الطَّوْسَ وَ الغُرَابَ فَذَبَحَهُنَّ وَ عَزَلَ رُءُوسَهُنَّ ثُمَّ نَحَرَ أَيْدِيَهُمْ فِي الْمُنْحَازِ بِرَيْشِهِنَّ وَ لُحُومِهِنَّ وَ عِظَامِهِنَّ حَتَّى اخْتَلَطَتْ ثُمَّ جَزَّاهُنَّ عَشْرَةَ أَجْزَاءٍ عَلَى عَشْرَةٍ أَجْبَلٍ ثُمَّ وَضَعَ عِنْدَهُ حَبًّا وَ مَاءً ثُمَّ جَعَلَ مَنَاقِرَهُنَّ بَيْنَ أَصَابِعِهِ ثُمَّ قَالَ اثْنَيْنِ سَعِيًّا بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَتَطَايَرَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضِ اللُّحُومِ وَ الرِّيشِ وَ العِظَامِ حَتَّى اسْتَوَتْ الْأَبْدَانُ كَمَا كَانَتْ وَ جَاءَ كُلُّ بَدَنِ حَتَّى التَّرَقَّى بِرَقَبَتِهِ الَّتِي فِيهَا رَأْسُهُ وَ الْمِنْقَارُ فَخَلَّى إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَنَاقِرِهِنَّ فَوَقَعْنَ وَ شَرِبْنَ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ وَ التَّقَطْنَ مِنْ ذَلِكَ الْحَبِّ ثُمَّ قُلْنَ يَا نَبِيَّ اللَّهُ أَحْيَيْتَنَا أَحْيَاكَ اللَّهُ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بَلِ اللَّهُ يُحْيِي وَ يُمِيتُ فَهَذَا تَفْسِيرُ الظَّاهِرِ قَالَ ع وَ تَفْسِيرُهُ فِي الْبَاطِنِ خُذْ أَرْبَعَةً مِمَّنْ يَحْتَمِلُ الْكَلَامَ فَاسْتَوِدِعْهُمْ عِلْمَكَ ثُمَّ ابْعَثْهُمْ فِي أَطْرَافِ الْأَرْضِينَ حُجَجًا لَكَ عَلَى النَّاسِ وَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ يَأْتُوكَ دَعْوَتُهُمْ بِالْأَسْمِ الْأَكْبَرِ يَأْتُوكَ سَعِيًّا بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.»^۲

نکته هفتم: سیاق

۱. به عنوان مثال در مورد آیه شریفه ﴿على الاعراف رجال﴾ الخ، دو دسته روایت داریم که یک عده از روایات که سند برخی از آن‌ها معتبر است، اهل اعراف را کسانی معرفی می‌کند که سینات و حسناتشان برابر است و اگر خدا بخواهد آن‌ها را به فضل خویش بهشتی می‌کند و یا به عدل خویش آن‌ها را به جهنم می‌فرستد و یک طائفه دیگر از روایات که در میان آن‌ها نیز روایت با سند معتبر یافت می‌شود، اهل اعراف را ائمه علیهم السلام معرفی می‌کند. واضح است که این دو معنا در عرض هم هستند ولی در محلش توضیح داده‌ایم که عده‌ای فی الاعراف هستند و عده‌ای علی الاعراف هستند و ظاهراً مراد از روایاتی که به ائمه علیهم السلام تطبیق می‌کنند افرادی است که بر اعراف مستعلی هستند و ظاهر روایاتی که به دیگران تطبیق می‌کند، افراد فی الاعراف را مد نظر دارد. تفصیل بحث از حوصله نوشتار ما خارج است.

۲. الخصال، ج ۱، ص ۲۶۵، قول الله عز و جل لإبراهيم ع فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك الآية، ص: ۲۶۴.

یکی از قواعد عام زبان، توجه به سیاق برای فهم کلام است. حال اگر در خصوص قرآن کریم ثابت شود که سیاق ارزشی ندارد، از قواعد اخص زبان قرآن کریم، عدم ارزش سیاق در فهم آن است. در مجموعه‌ای از روایات عباراتی آمده است که در صورت قبول آن روایات، باید گفت که سیاق در استنباطات قرآنی ارزش کمی دارد. به این روایات توجه کنید:

«عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ شُرَيْبِ بْنِ الْوَابِشِيِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّفْسِيرِ فَأَجَابَنِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ عَنْهُ ثَانِيَةً فَأَجَابَنِي بِجَوَابٍ آخَرَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كُنْتَ أَجَبْتَنِي فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِجَوَابٍ غَيْرِ هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ فَقَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ لِقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِبَطْنٍ بَطْنًا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ يَا جَابِرُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرَّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوْلَاهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُتَّصِرٌ عَلَى وَجْهِهِ»^۱

همین روایت در کتاب تفسیر عیاشی از جابر نقل شده است. در تفسیر عیاشی روایتی مشابه این روایت از زراره نیز نقل شده است:

«عن زرارَةَ عن أبي جعفر ع قال ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية ينزل أولها في شيء - و أوسطها في شيء و آخرها في شيء، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ من ميلاد الجاهلية.»^۲

انصافاً اگر این روایات درست باشد، مطلب از حد سیاق نیز بالاتر است و صدر و ذیل آیه واحد نیز نمی‌تواند قرینه بر یکدیگر باشد. البته انصافاً شواهدی بر این مطلب هست. اینکه بسیاری از آیاتی که در روایات تفسیر شده‌اند، خلاف شواهد سیاقی آیات تفسیر شده‌اند قرینه‌ای بر صحت این مطلب است ولی آنچه مسلم است اینکه این روایات هرگز نمی‌تواند باب تفسیر قرآن را ببندد و در واقع این روایت

۱. المحاسن / ج ۲ / ۳۰۰ / کتاب العلل ص: ۲۹۹.

۲. تفسیر العیاشی / ج ۱ / ۱۷ / فیمن فسر القرآن برأیه ص ۱۷.

منقح کننده برخی از خصوصیات متشابهات قرآن است و توضیحی که ما در گذشته در مقابل اخباریین دادیم، تکلیف این قسمت را روشن می‌کند.
در مورد قواعد اخص زبان در مورد قرآن کریم به همین مقدار اکتفاء می‌کنیم.

اما در مورد روایات:

نکته اول: روایات دارای خصوصیات زبانی مخصوص به خویش هستند

برای این بحث همین مقدار کافی است که خود اهل بیت علیهم‌السلام به اشکال مختلفی به این حقیقت اشاره کرده‌اند و فقیه واقعی را کسی معرفی کرده‌اند که این ویژگی را درک می‌کند. به نمونه‌هایی از این نوع روایات توجه کنید:

در کتاب معانی الاخبار به سند معتبر:

«حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُورٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ
بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَزْحَجِيِّ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَرْوِيهِ وَلَا يَكُونُ
الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهَا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفُ
عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرُجُ.»^۱

در کتاب کافی به سند اعلانی نقل شده است که احادیث اهل بیت را باید با فصاحتشان شناخت. به متن این روایت توجه کنید:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي
نَصْرِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ.»^۲

و به سبب همین مسأله بود که این روایت به صورت متواتر از نبی اکرم نقل شده

است که:

«نَصَّرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا قَرَّبَ حَامِلٌ»

۱. معانی الأخبار / النص / ۲ / الباب الذي من أجله سمينا هذا الكتاب كتاب معاني الأخبار ص ۱. روایاتی با این مضمون بسیار زیاد هستند. مراجعه کنید به: بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم / ج ۱ / ۳۲۸ تا ۳۳۰ / ۹ باب فی الأئمة أنهم يتكلمون على سبعين وجها كلها المخرج و يفتون بذلك ص ۳۲۸.
۲. کافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۵۲ / باب رواية الكتب و الحديث و فضل الكتابة و التمسك بالكتب ص ۵۱.

فَقِهِ عَيْرِ فِقِيهِ وَ رَبِّ حَامِلِ فِقِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ.^۱

و لذا از اصحاب انتظار می‌رفت که روی این نکته بتوانند در فضای تعارض روایات مسائل را تشخیص دهند. به این روایت توجه کنید:

«مَا رُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا ع تَجِئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً قَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَفَسِّهُ عَلَيَّ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثَنَا فَإِنْ كَانَ يُشَبِّهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يُشَبِّهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَّةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوسِعْ عَلَيْكَ بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ.»^۲

و از همین باب است که فرموده‌اند:

«إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوْلِنَا وَ كَلَامَ أَوْلِنَا مُصَادِقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا، فَإِذَا أَنَاكُمْ مَنْ يُحَدِّثُكُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ فَرُدُّوهُ عَلَيْهِ وَ قُولُوا أَنْتَ أَعْلَمُ وَ مَا جِئْتَ بِهِ! فَإِنَّ مَعَ كُلِّ قَوْلٍ مِنَّا حَقِيقَةً وَ عَلَيْهِ نُورًا، فَمَا لَا حَقِيقَةَ مَعَهُ وَ لَا نُورَ عَلَيْهِ فَذَلِكَ مِنْ قَوْلِ الشَّيْطَانِ.»^۳

از این روایات استظهار می‌شود که این شباهت‌ها هم شامل نکات اسلوبی است و هم شامل نکات معنوی و ما در مباحث حدیث شناسی مفصلاً متعرض این مباحث شده‌ایم و مورد به مورد در بررسی روایات سعی می‌کنیم که این ظرائف کلام را بشناسانیم.

دو مشکل مهم که در این زمینه با آن مواجه هستیم «تقیه» و «نقل به معنا» است. تقیه اهل بیت علیهم‌السلام در بسیاری از روایات و هم چنین نقل به معنا کردن روات، کار را مشکل می‌کند ولی خوشبختانه راه باز است و صرفاً فرآیند مقداری پیچیده می‌شود.

۱. این روایت در اهل سنت متواتر است و در کتب ما نیز اسناد متعددی دارد که بنده صرفاً به کافی آدرس می‌دهم که سند آن اعلانی است. **الکافی** (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۴۰۳ / باب ما أمر النبي ص بالنصيحة لأئمة المسلمين و للزوم لجماعتهم و من هم ص ۴۰۳.

۲. **الإحتجاج على أهل اللجاج** (للطبرسي) / ج ۲ / ۳۵۷ / احتجاج أبي عبد الله الصادق عليه السلام في أنواع شتى من العلوم الدينية على أصناف كثيرة من أهل الملل و الديانات ص ۳۳۱.

۳. این روایت در کتاب **کشی** به سندی معتبر از امام رضا عليه السلام نقل شده است: **رجال الکشی** - إختيار معرفة الرجال / النص / ۲۲۴ / في المغيرة بن سعيد ص ۲۲۳.

توضیح اینکه اولاً در مورد تقیه باید عرض کنیم که از لطائف امر این است که اسلوب تقیه کردن ائمه علیهم السلام نیز ظرافت‌های خاص خود را دارد و فقیه بعد از مدتی آشنایی با روایاتی که با بررسی شواهد کشف می‌کند که ظاهراً در آن‌ها حضرت تقیه کرده‌اند، در می‌یابد که تقیه کردن حساب و کتاب خاص خود را دارد و ائمه علیهم السلام برای فهماندن این نکته به اصحاب معاریض کلام ویژه‌ای داشته‌اند و به عبارت دیگر، بسیاری از روایات تقیه به قدری ادبیاتشان واضح است که گویا از دور در فریاد می‌زنند که تقیه‌ای صادر شده‌اند.

اما در مورد مشکل نقل به معنای روات باید گفت که از قضا این مسأله خودش لطافت‌های بسیار را پیش روی ما باز می‌کند.

اول اینکه ما با توجه به این نکته، ادبیات و اسلوب کلامی برخی از روات که مخصوص به خودشان است را کشف کرده‌ایم. یعنی رواتی که اهل نقل به معنا بوده‌اند و از طرفی روایاتشان بسیار است، قابل پیگیری هستند و می‌توان خصائص اسلوبی کلام آن‌ها را کشف کرد.

دوم اینکه با پیگیری مباحث فهرستی، روایاتی که در طبقه اول یا دوم به صورت مکتوب در آمده‌اند معمولاً متن سلیمی دارند و می‌توانیم به این طریق روایات رواتی را که بنایشان به نقل به معنا بوده است و بالعکس را کشف کنیم. مثلاً دریافتیم که زراره بنایش به نقل به معناست و یا مثلاً محمد بن مسلم چنین نیست. بلکه جالب‌تر اینکه از این طریق برخی از جعلین حدیث را نیز شناسایی کرده‌ایم. افرادی که به جعل حدیث مشهور بوده‌اند نیز سبک و سیاق خاصی برای کلام خویش داشته‌اند که مفصلاً در شرح حال برخی از این افراد چون محمد بن ابی القاسم جرجانی مفسر و وهب بن وهب البختری عرض کرده‌ایم. تفصیل این بحث که اسلوب با چه شاخصه‌هایی قابل شناسایی است و تطبیق مباحث بر افراد از حوصله این نوشتار خارج است.

نکته دوم: خصائص تعبیری معصومین مختلف

از نکات بسیار جالب این است که اگرچه معصومین علیهم السلام نور واحد هستند و از

یک منبع تغذیه می‌شوند ولی ظاهراً به دلیل شرایط زمان و مکان و ابعاد بشری مختلف، از جمله مطالبی که همچون چهره و اندام در مورد معصومین علیهم‌السلام مختلف است، اسلوب کلام ایشان است.

از عجائب این است که اسلوب کلامی پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با امیرالمؤمنین علیه‌السلام و همین‌طور ایشان با ائمه بعدی متفاوت است و در عین وجود اشتراکاتی بین آن‌ها اختلافات چشمگیری دارد. تفصیل این بحث نیز از حوصله این نوشتار خارج است و صرفاً در اینجا به فرآیند کشف اسلوب به نحو مختصری اشاره می‌کنیم.

در واقع برای فهم این نکته، خصائص اسلوبی مجموعه روایات مثلاً امام صادق علیه‌السلام و امیرالمؤمنین علیه‌السلام را بررسی می‌کنیم. پس از این بررسی در روایات امیرالمؤمنین علیه‌السلام به مثلاً ۷۰ ویژگی مشترک اسلوبی در مجموعه روایات دست پیدا می‌کنیم. در مورد امام صادق علیه‌السلام نیز به چیزی در همین حدود دست می‌یابیم. در مرحله بعد باید مطمئن شویم که این خصائص به روات بستگی ندارد و راه حل ما برای این نکته این است که ببینیم آیا این ۷۰ خصوصیت غالب اسلوبی، اختصاص به راوی خاصی دارد یا نه. اگر نداشت روشن می‌شود که ظاهراً از خصائص اسلوبی کلمات حضرت است که نقل شده است و اگر مختص به یک راوی خاص بود باید ببینیم که آیا این راوی خاص در روایات و کلماتی که از او نقل شده است که غیر از این امام خاص است، آیا چنین ویژگی را حفظ کرده است یا نه. اگر حفظ کرده بود معلوم می‌شود که ظاهراً از خصائص کلام راوی است و اگر نه روشن می‌شود که ظاهراً از خود امام است و این راوی مطالب را بعینه نقل کرده است. البته واضح است که حجم بسیار روایات در این زمینه از یک راوی خاص، بسیار فرآیند کار را محکم‌تر و اطمینان‌بخش‌تر می‌کند. سابقاً مطرح شد که فهم عرف از روایات اهمیتی ندارد و آنچه مهم است، فهم فقیه اهل بیت علیهم‌السلام است؛ یعنی فهم کسی که مدت‌ها با کلام ایشان مانوس بوده است و ویژگی‌های کلام آن‌ها و دقائق آن‌ها را درک می‌کند. ارزش دارد. مطلبی که اینجا مطرح شد، یکی از مؤیدات همین مطلب است. تنها کسی می‌توند به اسلوب کلامی ایشان دست پیدا کند، که مدت‌ها انس با کلمات ایشان داشته باشد.

نکته سوم: محمل های عرضی

توضیح اینکه قبلا در قواعد اخص زبان عرض کردیم که ظاهرا در قرآن کریم دلیلی بر وجود معنای عرضی نداریم. اما در مورد کلام اهل بیت علیهم السلام این چنین نیست و علاوه بر اینکه روایات هفتاد وجه و محمل کلامی، ظاهر در وجود محمل عرضی در روایات هستند، در روایات دیگر نیز تطبیقا محمل های عرضی یافت می شود. تعدادی از این روایات را مرحوم صدوق به صورت پراکنده در معانی الاخبار آورده اند. به این مورد توجه کنید:

در کتاب معانی الاخبار داریم:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْهَيْثَمِ الْعَجَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بُهْلُولٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ غُرَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي خَيْرُ الْجَعْفَرِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ص النَّامِصَةَ وَ الْمُتَمِصَّةَ وَ الْوَاشِرَةَ وَ الْمُسْتَوْشِرَةَ وَ الْوَاصِلَةَ وَ الْمُسْتَوْصِلَةَ وَ الْوَاشِمَةَ وَ الْمُسْتَوْشِمَةَ.»^۱

ظاهرا همین برداشت ابتدای ما از روایت برداشت درستی است ولی در عرض آن در کتاب محاسن داریم:

«عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ أَظُنُّ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قِيلَ لَهُ بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص لَعَنَ الْوَاصِلَةَ وَ الْمُؤْصِلَةَ قَالَ إِنَّمَا لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ الْوَاصِلَةَ الَّتِي كَانَتْ تَزْنِي فِي سَبَابِهَا فَلَمَّا أَنْ كَبُرَتْ كَانَتْ تُقَوِّدُ النِّسَاءَ إِلَى الرَّجَالِ فَتَلِكُ الْوَاصِلَةَ وَ الْمُؤْصِلَةَ.»^۲

البته انصافا معمول روایاتی که چنین حالتی دارند، سند چندان معتبری ندارند.

۱. معانی الأخبار / النص / ۲۵۰ / باب معنی النامصة و المتمصصة و الواشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة... ص: ۲۴۹.

۲. المحاسن / ج ۱ / ۱۱۴ / ۵۳ عقاب القوادة... ص: ۱۱۴.

نکته چهارم: قواعد اخص مطرح شده در کلمات خود مفسران وحی ﷺ

در روایتی با سندی ضعیف چنین آمده است:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَا حِيلَ لِي بِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي
عَبْدِ اللَّهِ الْبُرْقِيِّ عَنِ السَّيَّارِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ دَلْهَاطٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ
الرَّضَاعِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَمَرَ بِثَلَاثَةِ مَقْسُورِينَ بِهَا ثَلَاثَةٌ أُخْرَى أَمَرَ بِالصَّلَاةِ وَ
الرِّكَائَةِ فَمَنْ صَلَّى وَ لَمْ يُزَكَّ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ صَلَاتُهُ وَ أَمَرَ بِالشُّكْرِ لَهُ وَ لِلْوَالِدَيْنِ فَمَنْ لَمْ
يَشْكُرْ وَالِدَيْهِ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ وَ أَمَرَ بِاتِّقَاءِ اللَّهِ وَ صَلَاةِ الرَّحِمِ فَمَنْ لَمْ يَصِلْ رَحِمَهُ لَمْ
يَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ.»^۱

بدیهی است که بر فرض صحت مطلب این روایت، مطلب گفته شده یکی از قواعد اخص زبان است و نه یکی از قواعد خاص زبان (قواعد زبان عربی)؛ زیرا به هیچ وجه ارتکازات عربی با این مطلب مساعدت نمی‌کند. البته از آنجا که سند این روایت ضعیف است، اثبات یک قاعده کلی به عنوان قواعد اخص زبان به وسیله مثل این روایت بسیار مشکل است.

نگارنده در نوشتاری دیگر تحت عنوان «نظام قانونی فریضه و سنت و فضل» تعداد زیادی از قواعد مخصوص فهم کلام اهل بیت ﷺ را جمع آوری کرده است و البته یافتن همگی این قواعد، امری بس مشکل است.

با فراغ از قواعد عام و خاص و اخص زبان در این قسمت، می‌توانیم وارد فرآیند استنباط معنی از متن شویم.

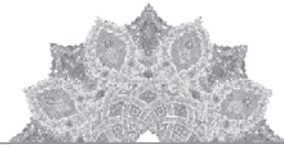
۱. عیون اخبار الرضا ﷺ، ج ۱، ص ۲۵۸.



فصل چهارم

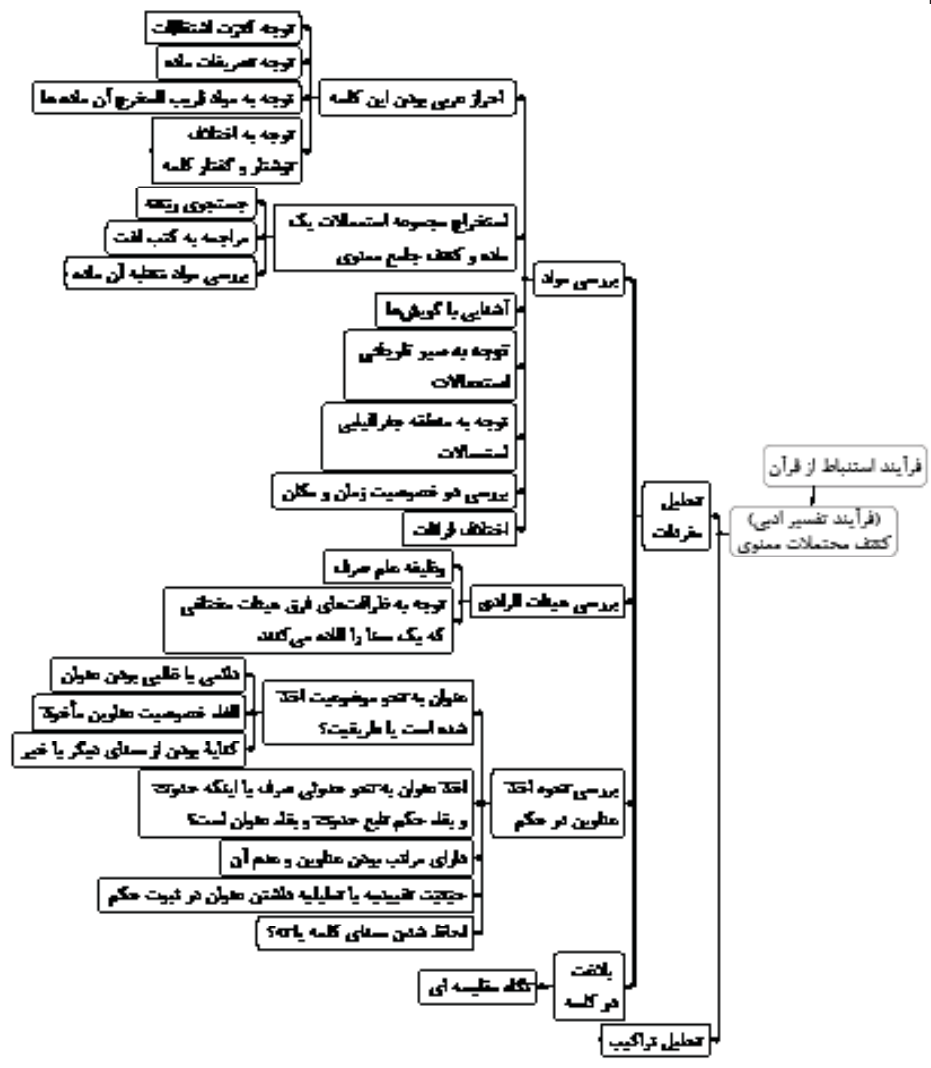
تفصیل مباحث فرآیند استنباط معنی از
متن در قرآن و روایات

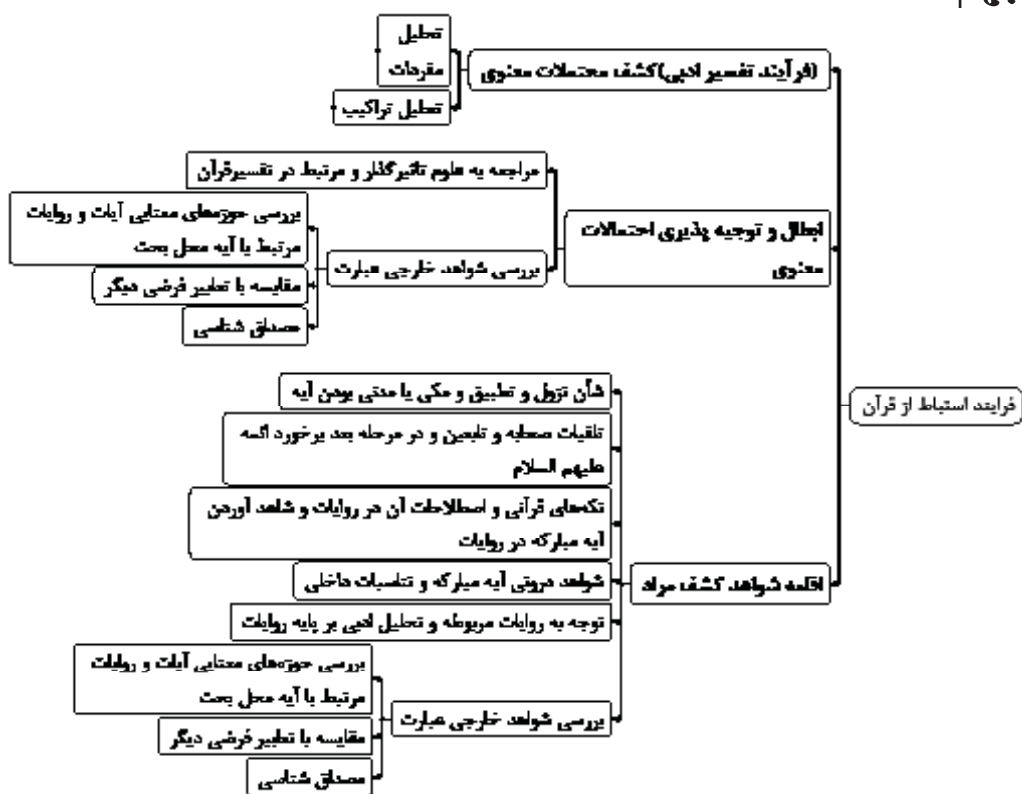




این فرآیند همان طور که قبلاً عرض شد دارای سه مرحله است، که به ترتیب ذکر می‌کنیم. مرحله اول کشف احتمالات معنوی عبارت است و مرحله دوم ابطال برخی از وجوه بر پایه علوم خارجی و احیاناً موجه سازی برخی از وجوه معنایی است و مرحله سوم به کارگیری قرائن و شواهد کشف مراد برای تعیین مراد نهایی عبارت است. ابتدا این سه مرحله را در مورد قرآن کریم شرح می‌دهیم و پس از آن نقاط اختلاف این فرآیند در تحلیل روایات را متذکر می‌شویم.

البته لازم به تذکر است که عمق تأثیر این مباحث زمانی آشکار می‌شود که به صورت نیمه کارگاهی این مباحث تدریس شود و لذا حقیر در حدود ۳۰ ساعت مجموعه مباحث فرآیند تفسیر را تدریس کرده‌ام و فایل‌های صوتی و تصویری آن موجود است. در اینجا به گزارشی کلی از مباحث تدریس شده در آن کارگاه می‌پردازیم.





اما قسمت اول: فرآیند تفسیر ادبی

این مرحله از فرآیند از چند مرحله و زیر مرحله تشکیل می‌شود که ما ابتدا فهرستی از آن‌ها ارائه می‌دهیم و سپس به اختصار به شرح مراحل می‌پردازیم.

مرحله اول: تحلیل مفردات آیه

این مرحله خودش شامل چند زیر مرحله دیگر است:

الف. بررسی مواد

ب. بررسی هیئات افرادی

ج. بررسی نحوه اخذ عناوین در حکم

د. بلاغت در کلمه

مرحله دوم: تحلیل تراکیب

که خود این مرحله نیز از چند زیر مرحله تشکیل شده است:

الف. بررسی هیئات ترکیبی از حیث نحوی

ب. بررسی هیئات ترکیبی از حیث بلاغی

ج. بررسی اسالیب

د. بررسی سیاق

ه. بررسی احتمالات لحنی

مرحله سوم: بررسی شواهد خارجی عبارت

خود این مرحله نیز چندین زیر مرحله دارد:

الف. بررسی حوزه‌های معنایی آیات و روایات مرتبط با آیه محل بحث

ب. مقایسه با تعابیر فرضی دیگر، اعم از اینکه درجایی موجود باشد یا صرفاً

فرضی باشد.

ج. مصداق‌شناسی که البته در آینده جایگاه حقیقی آن روشن خواهد شد.

اما قسمت دوم: ابطال و توجیه‌پذیری احتمالات معنوی

این مرحله شامل مراجعه به علوم می‌است که به نحوی در مورد مسائل مطرح

شده در آیه مبارکه کلامی دارند.

اما قسمت سوم: اقامه شواهد کشف مراد

این قسمت شامل مراحل محلی است از جمله:

۱. شأن نزول و تطبیق و مکی یا مدنی بودن آیه
۲. تلقیات صحابه و تابعین و در مرحله بعد برخورد ائمه علیهم السلام
۳. تکه‌های قرآنی و اصطلاحات آن در روایات و شاهد آوردن آیه مبارکه در روایات
۴. شواهد درونی آیه مبارکه و تناسبات داخلی
۵. توجه به روایات مربوطه و تحلیل ادبی بر پایه روایات
اما شرح این اجزاء:

قسمت اول: فرآیند تفسیر ادبی

مرحله اول: تحلیل مفردات آیه

طبیعی است که مفردات هر عبارتی در فهم آن عبارت بسیار تأثیر گذار هستند زیرا معنای کل از به هم پیوستن این مفردات در قالب هیئات ترکیبی، حاصل می‌شود. برای اینکه این بحث قابل پیگیری باشد باید ریز به ریز به اقسام مفردات و روش پیگیری هر یک از این‌ها اشاره کنیم.

الف. بررسی مواد

در این قسمت ما دو وظیفه کلی داریم.

وظیفه اول احراز عربی بودن این کلمه. ظاهراً بسیاری از کلماتی که در قرآن استفاده می‌شوند ظاهراً یا اصالتاً عربی نیستند و یا اینکه در زبان‌های مجاور جزیره العرب هم استفاده می‌شوند و باید بررسی کرد که آیا اصالتاً عربی هستند یا خیر. مرحوم آیت الله معرفت، در کتاب التمهید لیستی از لغات غیر عربی قرآن و همچنین لیستی از لغات عربی قرآن که مختص به قبائل خاص عربی هستند، به تفکیک ارائه داده‌اند. در مورد برخی از زبان‌های مجاور جزیره العرب، منابع بسیار خوبی نگاشته

شده است. به عنوان مثال آقای مار اغناطیوس افرام، مجموعه مقالاتی تحت عنوان «الفاظ السریانیة فی المعاجم العربیة» نگاشته‌اند که محصول زحمت طولانی مدت ایشان در این زمینه است و این مجموعه مقالات در سایت نورمگز قابل دسترسی است.

برخی نیز به تصور تعبد، منکر وجود واژگان غیر عربی در قرآن شده‌اند؛ زیرا قرآن کریم می‌فرماید که زبانش عربی مبین است. واضح است که این استدلال بسیار ضعیف‌تر از این است که نیازی به پاسخ داشته باشد؛ زیرا بر فرض که واژه عربی در آیه مبارکه به معنای مورد نظر به کار رفته باشد، می‌توان گفت فارسی بودن متن نوشتار من، غیر از وجود الفاظی اصالتاً عربی در میان آن است. در مجموع این مسأله از مسائل بسیار واضح حتی در نزد نوع علمای اهل لغت قدیم است و دکتر عبدالتواب نیز در کتاب «فصول فی فقه اللغة» شواهد متعددی از کتب لغویین سابق که نشان می‌دهد، آن‌ها نیز به این مطلب توجه داشته‌اند، مطرح کرده‌اند.

وجود بسیاری از رسم الخط‌های به ظاهر نادرست در قرآن نیز به همین مطلب بر می‌گردد. اینکه الفاظ صلاة و زکاة و مشکاة و ربا و ... در قرآن به صورت صلوة و زکوة و مشکوة و ربا و ... نوشته می‌شوند به دلیل همین اصالت غیر عربی آنهاست. این مبحث بسیار قابل پیگیری است و فوائد بسیاری دارد که در این نوشتار بنا نداریم به تفصیل وارد این سنخ مباحث شویم.

از جمله راه‌هایی که به احراز عربیت یک واژه کمک می‌کند، کثرت اشتقاق (به حفظ ترتیب اصل) و تصریفات ماده (با به هم ریختگی ترتیب حروف ماده) در زبان عربی است که نشان دهنده اوج شیوع و جا افتادگی لغت در میان عرب زبانان است. همچنین از طرق بسیار تأثیرگذار در تحلیل معنای یک ماده، توجه به مواد قریب المخرج آن ماده است. به عنوان مثال ظاهراً ظن و ضنن و همچنین زکو و ذکو اصالتاً یک ماده باشند و این مباحث در تحلیل‌های لغوی بسیار کارگشاست.

در مجموع روش کلی تحلیل معنای ماده از این قرار است که مجموعه استعمالات یک ماده را استخراج کنیم که در این زمینه کتب لغت نیز می‌توانند راهنمای خوبی باشند و در مرحله بعد در صدد کشف جامع معنوی بین این موارد

استعمال باشیم. آن‌هایی که بدون تکلف ویژه‌ای به یک جامع معنوی بر می‌گردند، اصل اولی این ماده هستند. ممکن است در این بررسی استعمالات دو یا چند دسته شوند که هر دسته به یک جامع معنوی بر می‌گردند. در این موارد که چند اصل وجود دارد، معمولاً منشأ این چند اصل یا به عربی بودن برخی از اصول و غیر عربی بودن برخی دیگر بر می‌گردد و یا منشأش استعمالات قبائل متفاوت است که مثلاً یک اصل در قبیله‌ای و اصل دیگر در قبیله‌ای دیگر رواج داشته است.

آشنایی با گویش‌ها نیز بسیار راهگشا خواهد بود. بسیاری از موادی که در عرض هم ذکر می‌شوند در واقع گویش‌های مختلف یک ماده اصلی هستند که البته معمولاً قریب المخرج نیز هستند. برای آشنایی با گویش‌های مختلف می‌توان به کتبی مثل کتاب «فصول فی فقه اللغه» دکتر عبدالتواب مراجعه کرد. ایشان یک فصل را به بررسی گویش‌های مختلف اختصاص داده‌اند.

نکته بسیار کارگشای دیگر توجه به سیر تاریخی استعمالات و همچنین منطقه جغرافیایی استعمالات است. بررسی دو خصوصیت زمان و مکان بسیاری از مبهمات در تحلیل معنای واژه یا حتی هیئت افرادی یک ماده خاص را بر طرف می‌کند. به عنوان مثال ظاهراً در عصر نزول قرآن در حجاز، ضرر در هیئت مفاعله استفاده می‌شده است و در عصر امام صادق علیه السلام این ماده در همان معنا در هیئت افعال استفاده می‌شده است. بحث در این زمینه بسیار است ولی برای اشاره به برخی از جهات که کمتر مورد توجه است در این مجموعه اشاره کردیم.

البته آنچه تا اینجا عرض کردیم، صرفاً جنبه متعارف بررسی لغوی یک کلمه در جامعه بود. اما واقعیت این است که لغات در دستگاه فکری هر متکلمی دقیق معنوی ویژه‌ای دارند. به عبارت دیگر، لغات یک زبان، هر یک جزایر متفرقی نیستند، بلکه با یکدیگر به صورت شبکه‌ای ارتباط دارند و شبکه لغات موجود در یک زبان، از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر، بلکه از متکلمی به متکلمی دیگر، متفاوت است. به عبارت دیگر، هر متکلمی بر اساس شبکه معانی موجود در ذهن خویش، ارتباطاتی بین یک واژه با واژگان دیگر برقرار می‌کند که سبب لایه داری معنای مفرد می‌شود. در همین نوشتار عرض کردیم که به عنوان مثال واژه «علیت» معنایی است که گاهی

در زبان یک فیلسوف متعمق، منتقل کننده معانی بسیاری است که در زبان یک تازه وارد، چنین معانی در دل آن واژه نهفته نیست. لذا فهم عمیقتر معنای یک واژه قرآنی نیاز به بررسی وسیع استعمال آن واژه و واژه‌های مرتبط با آن در لسان قرآن و روایات دارد. در ادامه فرآیند برخی از قسمت‌ها بر اساس همین مبنا تنظیم شده است.

ب. بررسی هیئات افرادی

این قسمت وظیفه علم صرف است و باید هر هیئت افرادی که در کلام دیده می‌شود از این حیث که چه معنایی برای این هیئت در علم صرف محتمل است، بررسی شود. البته نباید فراموش کرد که بسیاری از معانی ذکر شده در علم صرف برای یک هیئت خاص ناشی از همان روحیه فخر فروشی و ... است و لذا باید در این زمینه با دقت کافی برخورد کرد.

همچنین توجه به ظرافت‌های فرق هیئات مختلفی که یک معنا را افاده می‌کنند نیز بسیار مهم است. مثلاً ضرب و ضارب هر دو به تحقق ضرب از یک فاعل دلالت می‌کنند ولی اولی به نحو هیئت حدثی و دومی به نحو هیئت اشتقاقی که با یکدیگر فرق‌های ظریفی دارند که باید مورد توجه قرار گیرد.

ج. بررسی نحوه اخذ عناوین در حکم

علم اصول از این حیث بسیار دقیق عمل کرده است. مباحثی که در علم اصول به صورت پراکنده به این مبحث اشاره می‌کند عبارتند از:

۱. بحث از اینکه عنوان به نحو موضوعیت اخذ شده است یا طریقیست که احیاناً در مواضع زیر نیز جلوه‌گر هستند.
۱. بحث از اینکه عنوان دائمی است یا از جهت غالبی بودن یا نکته‌دیگری در موضوع اخذ شده است
۲. بحث از الغاء خصوصیت عناوین مأخوذ یا عدم الغاء خصوصیت
۳. کنایه بودن از معنای دیگر یا نبودن
۲. اخذ عنوان به نحو حدوثی صرف یا اینکه حدوث و بقاء حکم تابع حدوث و بقاء عنوان است. به عنوان مثال در بحث حد سرقت می‌گویند عنوان به

نحوحدوثی صرف اخذ شده است و صرف حدوث سرقت کافیت بر اینکه حکم حد بر شخص منجز شود ولی در مثل عدالت امام جماعت، حکم از حیث حدوث و بقاء تابع حدوث و بقاء عدالت است و با حدوث عدالت حکم جواز اقتداء به این فرد، حادث می شود ولی بقاء آن تابع بقاء عدالت در فرد است.

۳. دارای مراتب بودن عناوین و عدم آن که آیا حکم بر روی جمیع مراتب عنوان دارای مراتب مختلف رفته است یا بر خصوص مراتب عادی یا بر خصوص فرد اتم

۴. حیثیت تقییدیه یا تعلیلیه داشتن عنوان در ثبوت حکم و بسیاری مباحث دیگر که در علم اصول در واقع از مباحثی است که ناظر به نحوه اخذ عناوین است.
د. بلاغت در کلمه

بلاغت متعارف ناظر بر کلام و متکلم است و نه بر کلمه. برخی از معاصرین سعی کرده اند به نکات بلاغی کلمه نیز توجه کنند و کتابی در این زمینه نگاشته اند و به جهات مختلف بلاغت کلمه در قرآن کریم اشاره کرده اند.^۱ جهاتی که در فصول این کتاب مطرح شده اند به صورت کلی جهات جالب توجه در این قسمت هستند.

مرحله دوم: تحلیل تراکیب

بعد از بررسی مفردات و هیئات افرادی نوبت به بررسی انواع معانی مختلفی است که از ترکیب های کلام ایجاد می شود. برای بررسی این قسمت نیز باید به بررسی جزئی زیر فصل های آن پردازیم.

الف. بررسی هیئات ترکیبی از حیث نحوی

واضح است که علم نحو در این زمینه وظیفه اصلی را دارد و نکاتی که صرفاً اینجا تذکر می دهیم، از این قبیل است:

اول اینکه گرفتار افراط نحوین در ترکیب نشویم. اصول قسمت قواعد خاص

۱. منظور کتاب بلاغة الكلمة فی التعبير القرآنی نوشته آقای فاضل صالح السامرائی است.

زبان در واقع به ریشه‌های برخی از این افراط‌ها اشاره می‌کند.

دوم اینکه در ترکیب عبارت لحن قرائت کلام را فراموش نکنیم.

سوم اینکه در متعلقات دقت کافی را به خرج دهیم. دقت به متعلق جار و مجرور و ظروف و اقسام دیگری از کلام که تعلق به چیزی دارند مثل اینکه مطلب ذکر شده بعد از فاء تفریع بر چیست یا مطلب ذکر شده بعد از کاف تمثیل بر چیست و یا اینکه مطلب ذکر شده بعد از لام تعلیل بر چیست، بسیار در معنای کلام تأثیر گذار است. خصوصاً توجه به اینکه مطلب ذکر شده تعلیل یا تشبیه یا تفریع بر نفی است یا منفی در بسیاری از موارد سبب تغییر چشمگیری در معنا می‌شود.

چهارم اینکه لطافت‌های مقایسه‌ای در ترکیب واحد در فهم ظرافت‌های معنایی بسیار مفید است. به عنوان مثال «ایاک نستعین» و «نسعین ایاک» از حیث نحوی یک ترکیب دارند ولی ظرافت‌های معنوی کاملاً متفاوتی دارند از قبیل افاده حصر و تقوی در مفعول و امثال آن.

پنجم اینکه به رابطه بین جمل توجه کافی را داشته باشیم. جمله‌هایی که ارتباط نحوی با یکدیگر دارند از قبیل جمله شرط و جزاء و سؤال و جواب و امثال این‌ها گاهی لطائف معنوی جالبی را آشکار می‌کند.

ب. بررسی هیئات ترکیبی از حیث بلاغی

منظور در این قسمت بیشتر علم معانی و تا حدی علم بیان است که در واقع متکفل این بحث هستند. در واقع همه مباحثی که در قسمت قبل گفتیم به نوعی داخل در این قسمت نیز هستند؛ زیرا دقت به تراکیب نحوی از حیث دقائق معنوی آن‌ها زیر مجموعه علم معانی در بلاغت است و در واقع نحو مقدمه‌ای برای فهم دقائق معنوی در بلاغت است بلکه می‌توان گفت بلاغت فلسفه نحو است؛ یعنی هر ترکیبی که در نحو مطرح می‌شود، دقائق معنوی آن و اینکه چرا این تعبیر را باید به کار برد، در بلاغت روشن می‌شود.

ج. بررسی اسالیب

متأسفانه یکی از مباحثی که اهمیت بسیاری دارد و چندان به آن پرداخته نشده

است مبحث شناخت اسلوب‌های کلامی است. ما در مباحث حدیث شناسی به این موضوع به تفصیل پرداخته‌ایم و فعلا از حوصله این نوشتار خارج است؛ زیرا بررسی اسالیب نیاز به کارهای کارگاهی و تطبیقی دارد و با تبیین مطالب به صورت تئوری چندان راهی به جایی نمی‌توان برد. در اینجا صرفاً فهرستی از نکاتی در تبیین کردن اسلوب می‌تواند مفید باشد، ارائه می‌دهم.

به صورت کلی اموری که در شناخت اسالیب به ما کمک می‌کنند:

۱. هیئات افرادی: بررسی هیئات افرادی در این قسمت از جهت اسلوب شناسی است. به عنوان مثال اسلوب کلامی برخی از مؤلفین یا متکلمین استفاده هیئات خاصی در کلام آن‌هاست. به عنوان مثال متکلمی را فرض کنید که معمولاً در کلامش برای افاده معانی حدیثی از هیئات اشتقاقی از قبیل اسم فاعل و اسم مفعول استفاده می‌کند. در فارسی به جای اینکه بگوید «دارد و می‌خورد و می‌نویسد» می‌گوید: «داراست و خورنده است و نویسنده است». استفاده از هیئات افرادی خاص در کلام به شکل‌های مختلفی امکان‌پذیر است که در ادامه بر برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.
 - الف. از حیث قیاسی بودن یا نبودن: فرض کنید که متکلمی از کلماتی که فعل امر قیاسی ندارند، طبق قاعده مدام فعل قیاسی بسازد. مثلاً در فارسی به جای «صفحه بزن» یا «شرم کن» بگوید: «بصفح» و «بشرم» و امثال اینگونه تراکیب.
 - ب. از حیث اختصاص به قبیله ای خاص یا زبانی خارجی: فرض کنید که متکلمی دائماً اصطلاحات یک زبان یا یک لهجه خاص را به کار ببرد و در نتیجه اسلوب کلامی ویژه‌ای پیدا کند.
 - ج. از حیث تناسب وزنی آن با متن: که در همان مثالی که در اول بحث گفتیم منجر به ایجاد یک نوع سجع در کلام شود.
 - د. از حیث به کار بردن هیئت خاص: که مثالش در اول مباحث گذشت.
۲. مواد افرادی: فرض کنید متکلمی فارس زبان از مواد عربی در کلامش زیاد

استفاده کند. مثلاً به جای سپاس از ماده شکر و ممنون و امثال این‌ها استفاده کند. یا بالعکس فرض کنید متکلمی فارس زبان مقید باشد که از کلمات دخیل عربی تا حد امکان استفاده نکند. واضح است که اسلوب کلامی ویژه‌ای پیدا می‌کند. این قسمت نیز در قالب‌های مختلف امکان پذیر است که برخی از آن‌ها را فهرست می‌کنیم:

الف. از حیث اصل ماده که مختص به چه زبان یا چه قبیله‌ای است
ب. از حیث ادبی بودن یا رسمی بودن یا عوامی بودن یا مخصوص به گروه خاصی بودن ماده: مثلاً از الفاظی استفاده کند که به اراذل و افراد پست اختصاص داشته باشد.

ج. از حیث چند پهلوی بودن یا نبودن: مثلاً بسیاری از سیاست مداران ادبیات ویژه‌ای دارند که الفاظ بسیار چند پهلوی به کار می‌برند تا هم حرف خودشان را زده باشند و هم اینکه کسی نتواند مچ آن‌ها را بگیرد.

د. از حیث تناسب آن با متن: فرض کنید که متکلم از موادی استفاده کند که در یک متن باهم متناسب هستند. مثل واج آرایبی. شبیه آیه شریفه ﴿اذا زلزلت الارض زلزالها﴾ که صدای «ز» در آن تناسب دارد و ممکن است در کلامی منجر به ایجاد اسلوبی خاص شود.

هـ. اراده معنایی خاص از ماده‌ای خاص: مثلاً فرض کنید که فردی که تأسیساتی است از لفظی خاص که معانی متعددی دارد، یک معنای ویژه را اراده می‌کند. به عنوان مثال لفظ «شیر» عند الاطلاق در کلام این فرد خاص، به شیر آب منصرف است. گاهی مجموعه‌ای از این الفاظ به کلام اسلوب خاصی می‌بخشند.

و. از حیث به کار رفتن در زمان‌های مختلف: متکلمی را تصور کند که دائماً از الفاظ مخصوص به دوره قاجار استفاده می‌کند. طبیعی است که به کلام او اسلوب خاصی می‌بخشد.

۳. هیئات ترکیبی درون جمله‌ای: متکلمی فارسی زبان را در نظر بگیرید که

دائما مفعول را پس از فعل ذکر می‌کند. طبیعی است که این خصوصیت کلام او را دارای اسلوبی خاص می‌کند. در زبان عربی نیز هیئات خاصی وجود دارد که نیاز به بررسی ویژه دارد که در گذشته یک مورد را از آیه نبأ مثال زدیم.

۴. هیئات ترکیبی بین جمله‌ها: متکلمی را فرض کنید که دائما جملات بلند و دارای اجزای زیاد به کار می‌برد یا بالعکس یک جمله بلند هم به کار نمی‌برد بلکه همیشه با خرد کردن جملات، مضمون جمله بلند را در چند جمله می‌رساند. طبیعی است که این سنخ امور اسلوب کلامی ایجاد می‌کند. این مسأله نیز اقسام متعددی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف. تناسب لفظی جمله با یکدیگر: مثل مثالی که گذشت.
 ب. تناسب آهنگین جمله: فرض کنید جملات شبیه نثر مسجع با اندازه یکسان و مسجع ذکر شوند.
 ج. ادات ارتباط جمله: فرض کنید که متکلمی دائما از حرف عاطفه و او برای ارتباط بین جمله استفاده کند. این یک ویژگی اسلوبی خاص کلام او خواهد بود.

۵. لحن نوشته: واضح است که این مسأله نیز منجر به ایجاد اسلوب خاص کلامی می‌شود. به برخی از اقسام آن توجه کنید:
 الف. لحن خالی از محتوا: لحن رسمی یا عوامی یا ...
 ب. لحن از حیث محتوایی: لحن حماسی یا طنز یا ...
 ج. لحن از حیث شخصیت نویسنده یا گوینده: لحن جدی یا بی تفاوت یا ...
 که خود این مسأله نیز از حیث لحظه نگاشتن مطلب یا سخن گفتم و یا از حیث کل زندگی شخص قابل تبیین است. مثلا لحن عالمانه ممکن است ناظر به کل زندگی فرد باشد ولی لحن جدی ممکن است ناظر به لحظه سخن گفتن باشد.

۶. مضامین: گاهی نوع مضمون کلمات یک گوینده خاص، اسلوبی خاص به کلام فرد می‌دهد. مثلاً جناب آقای میرباقری از سخنرانان مشهور از این حیث اسلوبی متفاوت با جناب آقای انصاریان دارند. این مسأله نیز اقسام متعددی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف. مضامین از حیث لایه‌های معانی

ب. مضامین از حیث کلمات خاص مورد استفاده برای معانی خاص

ج. مضامین از حیث پیچیدگی و روانی

دو نکته نهایی که در مورد اسلوب باید تذکر داد:

اول: اینکه گاهی ارتباط بین اقسام نام برده در کنار هم یک اسلوب جدید می‌سازند که مخصوص یک مؤلف خاص است. در واقع گاهی تک‌تک این‌ها از خصوصیات کلام گوینده‌ای خاص نیست ولی ترکیب خاصی از این‌ها ویژگی خاص گوینده‌ای خاص است.

دوم: اینکه اسلوب از اموری است که گفته‌اند «یدرک و لا یوصف» یعنی مثل رنگ است که اگر کسی کور مادر زاد باشد، هر چه قدر هم برایش در مورد چیستی رنگ توضیح دهیم، نمی‌توانیم حقیقت رنگ را به او بفهمانیم. لذا این اموری که ذکر شد در مجموع در تلاش است تا حدی مطلب را واضح کند ولی همواره برخی از جهات هست که صرفاً کسی که ذوق درک این امور را دارد، درک می‌کند و احیاناً نمی‌تواند توضیح دهد.

د. بررسی سیاق

با توجه به مطالبی که در گذشته در قسمت قواعد اخص زبان قرآن عرض کردیم، روشن شد که ظاهراً سیاق در فهم قرآن کلیت ندارد و لذا منشأ تشابه در برخی از موارد متشابهاً، عدم وحدت سیاق است. ولی آنچه مسلم است اینکه سیاق به عنوان یک قرینه قابل ذکر است. البته آنچه می‌دانیم اینکه احتمال اصل جابه‌جایی آیات در بسیاری از سُور زیاد است و طبیعی است که سیاق در این سُور ارزش کمتری دارد.

آنچه در سیاق مهم است اینکه اولاً باید هنگام تشخیص سیاق، از آن به صورت دقیقی تعبیر کنیم. گاهی اوقات عدم تعبیر دقیق از سیاق، منشأ بدفهمی نسبت به مطلب می‌شود.

دوم اینکه یکی از مطالبی که در علوم ادبی متعارف ناظر به سیاق نوشته شده است مبحث التفات است و البته التفات سکاکی که خود توسعه التفات است، نیز قابل توسعه است که در محل خودش نیاز به توضیح دارد. توجه به این مطلب گاهی احتمالات معنوی جدیدی تولید می‌کند.

ه. بررسی احتمالات لحنی

توضیح آن در تذکرات نحوی گذشت.

مرحله سوم: بررسی شواهد خارجی عبارت

از آنجا که فرمایشات قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام حکیمانه است و در آن اختلاف و خطا نیست، طبیعی است که برای فهم چنین کلامی باید به مجموعه کلمات آن‌ها نظر داشت تا معنای یک قسمت روشن شود. واضح است که با دیدن یک قسمت قرآن ممکن است سوء برداشتی پدید آید که با نظر به مجموعه قرآن و کلمات معلمین الهی، این سوء تفاهم از بین برود. اصل این نکته را سابقاً تحت عنوان حجیت فهم فقیه اهل بیت علیهم‌السلام و نه عرف عام، بیان کردیم.

برای تحقق دقیق این مرحله علاوه بر نکته سابق باید به سه مبحث اساسی توجه کرد. در واقع مجموعه شواهد خارجی قابل بررسی یک عبارت در سه محور زیر قابل تبیین هستند:

الف. بررسی حوزه‌های معنایی آیات و روایات مرتبط با آیه محل بحث

این قسمت واضح است. باید در آن زمینه هرچه آیه یا روایت داریم مورد بررسی قرار گیرد. می‌توان به عنوان نمونه به مباحثی از قبیل مراجعه به مترادفات واژه و نیز واژگان مقابل آن واژه و نیز هم‌نشینی‌های آن واژه با واژگانی خاص اشاره کرد. روش‌هایی مانند کاربست میدان‌های معنایی ایزوتسو و امثال آن، در این مرحله از کشف احتمالات معنایی عبارت قابل به کارگیری هستند. البته با نظری دقیقتر

می‌توان دریافت که این سنخ از شواهد خارجی در تعیین احتمالات معنوی عبارت دخیل نیستند بلکه در واقع از شواهد کشف مراد و مرحله ابطال معانی هستند.

ب. مقایسه با تعابیر فرضی دیگر، اعم از اینکه درجایی موجود باشد یا صرفاً فرضی باشد.

این در واقع سبکی است که در زمان ما جناب آقای قرائتی زیاد به کار می‌گیرند. در واقع این مقایسه‌ها در شکل‌های گوناگون آن خیلی نکات را آشکار می‌کند. اما باز هم با نظر دقیق در می‌یابیم که این مرحله نیز در واقع از مباحث کشف مراد و ابطال معانی است و نه مرحله کشف احتمالات معنوی.

ج. مصداق شناسی

این قسمت کمتر مورد توجه قرار گرفته است. گاهی یک معنای عامی در آیه فهمیده می‌شود که اگر به مرحله تطبیق و مصداق شناسی وارد نشود، مسأله دقیقاً روشن نمی‌شود. به این آیات سوره مبارکه اعراف دقت کنید:

﴿ وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ (۴) فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (۵) فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (۶) فَلَنَقْصِنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ (۷) ﴾

در اینجا معنای ﴿أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ واضح است. یعنی کسانی که به سوی آن‌ها عذاب ارسال شده بود. معنای ﴿الْمُرْسَلِينَ﴾ هم واضح است. یعنی کسانی که به سوی مردم فرستاده شده بودند. اما آنچه برای فهم معنای آیه مهم است این است که دقیقاً مصداق کسانی که ارسال شده بودند کیست؟ ملائکه یا انبیاء؟ توجه به اینکه مصداق خارجی این عنوان کیست، معنای آیه را دقیق‌تر روشن می‌کند. در ادامه آیه هم که ضمائر به یکی از المرسلین یا الذین ارسل الیهم بر می‌گردد، با توجه به اینکه مصداق مرسلین انبیاء باشند یا ملائکه فرق می‌کند. معنای ﴿لنسالن﴾ نیز روشن است ولی اینکه سؤال از چیست و دقیقاً مصداق این سؤال چیست، هم مستفهم عنه را روشن می‌کند و هم در اینکه دقیقاً آیه چه می‌خواهد بگوید تأثیر گذار است.

غرض اینکه بسیاری اوقات راه حل فهم نهایی آیه مبارکه، از حوزه شناخت الفاظ خارج می‌شود و باید با تحلیل خارجی مصداق مفهوم اخذ شده در آیه، متوجه معنای دقیق آن شد. البته همانطور که سابقاً عرض کردیم، توجه به مصداق خارج از حوزه معنای عبارت است و در واقع در فرآیند تفسیر و استنباط معنی از متن، دخلی ندارد ولی همانطور که در این قسمت روشن شد، گاهی پس از کشف معنای عبارت، به کمک بررسی مصداق می‌توان به نکاتی زائد بر معنای مراد عبارت دست پیدا کرد که اگرچه قابل انتساب به متن نیستند ولی به منزله نقش و نگارهایی هستند که ما به دلایل خارجی کشف کرده‌ایم و احیاناً در تعیین معنای مراد متکلم نیز می‌توانند تأثیر گذار باشند.

لذا هرچند ابتدا به دلیل تقاربی که این بحث با کشف احتمالات دارد، به ذهن می‌رسد که مصداق شناسی از زیر مجموعه‌های فرآیند کشف احتمالات معنوی باشد ولی دقیق این است که این بحث بلکه قسمت الف و ب و ج، مرحله سوم؛ یعنی بررسی شواهد خارجی عبارت، همگی از جمله عملکردهایی است که در قسمت دوم یا سوم فرآیند؛ یعنی مرحله ابطال و کشف مراد باید گنجانده شود. پس در مجموع می‌توان بررسی شواهد خارجی را نیز از احتمالات معنوی و فرآیند تفسیر ادبی به کلی حذف کرد و در ضمن دو مرحله بعد گنجانند. البته واضح است که شواهد خارجی ممکن است گاهی به ابطال معانی بیانجامد و گاهی ممکن است مستقیماً به کشف مراد کمک کند، لذا به خلاف آنچه در دو قسمت بعدی آمده است، بررسی شواهد خارجی در هر دو مرحله تأثیر گذار است. البته باید به این نکته توجه داشت که ابطال معانی توسط شواهد خارجی و مباحث مصداقی، تنها در صورتی امکان پذیر است که محمل‌های عرضی را نپذیریم و گرنه در صورت پذیرش وجود محمل‌های عرضی با بسیاری از شواهد خارجی نمی‌توان وجوه دیگر را باطل کرد، زیرا بر فرض این آیه در مصداق خاصی ابتداء نازل شده باشد، دلیلی نداریم که محمل عرضی دیگر آیه مراد نبوده باشد.

نکته دیگر اینکه اگرچه شواهد خارجی، خارج از حیطه معنای لفظ هستند ولی در تبیین مطلب و فهم آن کمک کننده هستند و لذا در تفاسیر قرآن از این روش

بسیار استفاده می‌شود. به عنوان نمونه در همان آیات سوره اعراف اگرچه معنای آیه واضح است ولی تا زمانی که مصادیق روشن نشود، فهم عمیقی از مراد جدی متکلم حاصل نخواهد شد. معنای آیه این است که: از کسانی که ارسال کردیم و از ارسال شدگان می‌پرسیم. ولی با فهم مصداق کسان ارسال شده و ارسال شدگان، به مقصود نهایی پی می‌بریم ولی همان طور که عرض شد، پی بردن به معنای نهایی از طریق مصداق، خارج از فرایند استنباط معنی از متن است. بلکه در واقع کشف مراد نهایی بر پایه معنای برآمده از متن است؛ یعنی پس از فهم معنای متن، در صدد کشف مصداق خارجی آن کلام بر می‌آییم.

این بود خلاصه فرایند تفسیر ادبی. تفسیر ادبی در واقع فرآیندی است که بر اثر آن احتمالات مختلف آیه مبارکه کشف می‌شود ولی اینکه دقیقاً مراد چیست، به وسیله مراحل بعد قابل کشف است. انجام مراحل تفسیر ادبی برای کسی که اجمالاً یک دوره با قواعد ادبیات آشنا باشد و در ضمن یک دوره کارگاهی مختصر برای آشنایی با اجرای تک تک اجزای فرایند تفسیر ادبی گذرانده باشد، امکان پذیر است. نکته بسیار جالب این فرایند این است که اگر کسی تک تک مراحل آن را اجرا کند، به مجموعه احتمالات معنایی آیه دست پیدا می‌کند و در واقع بعد از آن با مراجعه به تفاسیر مفسرین بزرگ در خواهد یافت که مثلاً فلان مفسر، کدام گام‌ها از گام‌های تفسیر ادبی را طی کرده است و کدام را خیر. در واقع هر نوع کلامی که مفسرین در تفاسیرشان می‌گویند، طی کردن یک مرحله از این فرایند است که البته آن‌ها به صورت ناخودآگاه و با تمرین بسیار به این توانایی دست پیدا کرده بودند ولی در واقع یک طلبه پایه سه که یک دوره کارگاهی برای این فرایند گذرانده باشد، می‌تواند مهمترین فرایند تفسیر را که مرحله تفسیر ادبی است، به راحتی طی کند و بعد با احاطه به کلمات مفسرین نظر کند. در واقع این فرایند از مهندسی معکوس کلمات مفسرین حاصل شده است. یعنی بعد از بررسی اینکه هر کلام مفسر از کجا برای او مفهوم شده است، در یافتیم که یک سؤال را اگر او از خود پرسیده باشد، به این نکته دست خواهد یافت. بعد از دسته بندی سؤالات، مجموعه این سؤالات در قالب فرایند فوق به دست آمد. یعنی اگر کسی مجموعه سؤالات فرایند را از خود

بیرسد طبیعتا به بسیاری از مطالب، دست خواهد یافت.

اما قسمت دوم: ابطال و توجیه پذیری احتمالات معنوی

این مرحله شامل مراجعه به علمی است که به نحوی در مورد مسائل مطرح شده در آیه مبارکه کلامی دارند. البته در این مراجعه باید توجه داشت که صرفا علمی جنبه حکومت بر فهم دارند، که قطعی باشند. لذا ما در گذشته مثال زدیم به کروی بودن زمین که از علوم قطعی است ولی علمی که جنبه قطعی ندارند طبیعتا حکومت قطعی هم ندارند و ما حق نداریم برای فهم آیات قرآن، از آن‌ها نتیجه قطعی بگیریم، زیرا نتیجه تابع اخس مقدمات است. در گذشته نمونه‌ای از تأثیر علوم جدید (کروی بودن زمین) اشاره کردیم که سبب شد، «مغرب» را در آیه مبارکه به معنای اسم مکان آن قبول نکنیم و معنای اسم زمانی آن متعین شود.

در گذشته توضیح دادیم که چرا علوم مختلف، تنها می‌توانند ما را در ابطال معانی یاری کنند و نه اثبات آن. در واقع علوم جدید صرفا گزارش دهنده واقع هستند و لذا نمی‌توانند مراد متکلم این کلام را روشن کنند، مگر در حالتی که به کمک آن‌ها از بین مجموعه احتمالات معنوی یک کلام، همه آن‌ها به وسیله علوم ابطال گردد و تنها یک احتمال متعین شود که در اینجا به دلالت التزامی می‌توان گفت که مراد متکلم، همین احتمال اخیر است.

البته باید توجه داشت که نکته فنی جواز استفاده از علوم قطعی در تفسیر کلمات شریعت به صورتی که توضیح دادیم، واقع‌نمایی گزاره‌های شریعت است و اگر کسی نتواند آن را ثابت کند، طبیعتا اجازه استفاده از علوم در تفسیر کلمات شارع را نیز نخواهد داشت.

یکی از علمی که از آن برای تفسیر کلمات قرآن استفاده شده است، عرفان است. با این توضیحات روشن می‌شود که شهود عرفا توانایی کشف مراد آیه را ندارد و صرفا قدرت نفی معانی از آیه مبارکه را خواهد داشت و استفاده از شهود برای تفسیر آیه از نظر روشی دچار اشکال است. به عنوان مثال عارفی را فرض کنید که حرکت جوهری را شهود کرده است. وقتی او با آیه مبارکه ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا﴾

جامدۀ وَ هِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابُ^۱ مواجه می‌شود، حق ندارد آیه را بر شهود خود تطبیق کند زیرا ممکن است مراد جدی از آیه حرکتی غیر از حرکت جوهری، مثل حرکت وضعی و انتقالی یا سایر حرکات کشف شده یا نشده برای کره زمین باشد. همچنین دانشمند علوم روز نیز حق ندارد آن را بر حرکت انتقالی و وضعی زمین تطبیق کند، زیرا ممکن است حرکتی دیگر از قبیل حرکت جوهری یا نوعی دیگر از حرکت که هنوز کشف نشده است، باشد. لذا شهود عارف هر چه قدر هم که قوی باشد، واقع‌نماست و نه کاشف مراد. این در حالی است که ما در مرحله تفسیر قرآن سخن می‌گوییم و به طریق اولی، شهود عارف حتی اگر با روح معنای آیه‌ای سازگار باشد، دلیل بر مراد بودن مطلب شهود شده توسط عارف نیست. به عبارت دیگر، هر چند روح معنای یکی از احتمالات آیه مبارکه، با شهود عارف سازگاری داشته باشد، نمی‌توان با گزاره‌ای واقع‌نما، مراد بودن آن معنی از عبارت را ثابت کرد.^۲

البته دو راه برای کشف مراد از شهود عارف وجود دارد. راه اول اینکه شهود به اموری تعلق بگیرد که مستقیماً به کشف مراد ارتباط دارد. فرض کنید عارفی مستقیماً حادثه‌ای در زمان ائمه علیهم‌السلام را شهود کند که در آن امام علیه‌السلام منظور خویش را از عبارتی بیان کرده‌اند. دوم در جایی است که به کمک یک مقدمه خارجی یقینی بدانیم که آنچه متعلق شهود عارف است، همان چیزی است که آیه مبارکه در مقام تبیین آن است. مثلاً فرض کنید عارفی لحظه اول قبر شخصی را شهود کند. از طرفی روایتی یا آیه‌ای مستقیماً در مورد لحظه اول قبر همه اشخاص گزارشی بدهد. طبیعی است که شهود عارف در این موارد می‌تواند در تبیین مراد نیز کارساز باشد. البته

۱. سوره مبارکه نمل، آیه ۸۸.

۲. در این نوشته در صدد نقد و بررسی، نظریه روح معنا نبوده‌ایم ولی به این مناسبت شایسته است که اشکال فنی نظریه روح معنی و نیز تمامی نظریات مشابه آن (از قبیل نظریه تفسیر سه لایه‌ای قرآن و ...) را به صورت مختصر ذکر کنم. اشکال فنی این نظریه این است که معیار اخذ به روح معنی چیست.

به عبارت دیگر، ما قبول داریم که یکی از مواردی که در روایات بارها در تأویل آیات استفاده شده است، توضیح آیه به روح معنای آن است ولی روح معنی امری نسبی است. الغاء خصوصیت از معانی برخی از واژگان آیه امری نسبی است و ممکن است ما واژه‌ای را تا جایی الغاء خصوصیت کنیم و شخص دیگری آن واژه را تا جایی دیگر الغاء خصوصیت کند. معیار صحیح برای تعیین حد و مرز اخذ به روح معنی چیست. به نظر می‌رسد که تا به حال هیچ یک از نظریاتی که به این موضوع پرداخته‌اند حد و مرزی غیر سلیقه‌ای و معتبر ارائه نکرده‌اند. در متن نیز به اجمال به وجه عدم اعتبار شهود در تعیین حد و مرز این معنا اشاره کردیم، به این صورت که شهود، واقع‌نماست و نه کاشف مراد.

واضح است که در اینجا وقتی سخن از شهود عارف یا علوم بشری دیگر سخن می‌گوییم، تنها در شرایطی که ضوابط معرفت‌شناسانه کافی را داشته باشند، مصداق بحث‌های ما قرار می‌گیرند.

همچنین از مباحث قسمت قبل روشن شد که بررسی شواهد خارجی عبارت، در سه محوری که گفته شد، گاهی سبب ابطال برخی از احتمالات معنوی عبارت می‌شود.

اما قسمت سوم: اقامه شواهد کشف مراد

واضح است که برای انتساب معنایی به متکلم، صرف اینکه کلام او محتمل این معنا باشد کافی نیست بلکه باید متکلم نیز آن معنا را قصد کرده باشد. این همان مبحثی است که در اصول می‌گویند، «دلالت تابع اراده است». واضح است که ما «مفسر محور» نیستیم بلکه قائل به «مؤلف محوری» هستیم و طبیعتاً باید این مرحله را نیز طی کنیم که کدام یک از معانی محتمل عبارت مد نظر خداوند متعال است. تفصیل این قسمت نیز با بررسی مراحل قابل فهم است:

شان نزول و تطبیق و مکی یا مدنی بودن آیه

طبیعی است که معنای آیه، هر چه باشد، باید بر شان نزول نیز منطبق باشد و نباید آیه را طوری معنا کرد که به شان نزولش مربوط نباشد. مکی یا مدنی بودن آیات در این زمینه بسیار راه‌گشاست؛ زیرا مخاطبین آیه از این طریق تا حدی قابل شناسایی هستند. بارها دیده‌ایم که یک مفسر از این نکته، استفاده‌ها کرده است. تفصیل این بحث از حوزه نوشتار ما خارج است.

تلقیات صحابه و تابعین و در مرحله بعد برخورد ائمه علیهم‌السلام

بهترین منبع برای شناخت دریافت‌های صحابه، تفاسیر اهل سنت مثل الجامع لاحکام القرآن قرطبی است و سریع‌ترین منبع برای دیدن روایات ذیل آیه مبارکه، تفاسیر روایی از قبیل البرهان و کنز الدقائق است.

تکه‌های قرآنی و اصطلاحات آن در روایات و شاهد آوردن آیه مبارکه در روایات

برخی از اصطلاحات قرآنی در روایات اهل بیت استفاده می‌شود که ظاهراً ناظر به آیه مبارکه است. لذا اگر در روایتی تعبیر -مثلاً- راسخون فی العلم را داشتیم، ظاهراً ناظر به آیه متشابهات در سوره مبارکه آل عمران است که در آن این تعبیر آمده است.

شواهد درونی آیه مبارکه و تناسبات داخلی

انصافاً خود تناسبات اجزای آیه نیز -اگرچه همواره این طور نیست- بسیار در کشف مراد تأثیر گذارند.

توجه به روایات مربوطه و تحلیل ادبی بر پایه روایات

گاهی اوقات ما روایاتی داریم که ناظر به تأویل آیه مبارکه هستند، ولی آن تأویل، تنها در صورتی درست است که ما در آیه مبارکه یکی از معانی محتمل خاص را درست بدانیم. به عبارت دیگر، آن تأویل تنها در صورتی یکی از لایه‌های معنوی آیه مبارکه است که ما در مرحله تفسیر، قائل به یکی از احتمالات معنوی خاص شویم. این قسمت هم در فهم کشف مراد تأثیر گذار است.

در گذشته در قسمت بررسی شواهد خارجی عبارت، تبیین شد که آن سه محور نیز گاهی در این قسمت مفید هستند.

در ضمن باید در اینجا نیز به این نکته تذکر داد که در صورت پذیرش وجود محمول‌های عرضی، شواهد کشف مراد نمی‌توانند ابطال‌کننده معانی دیگر باشند. این خلاصه فرایند استنباط معنا از قرآن.

فرایند استنباط معنی از متن در روایات

آنچه هست اینکه فرایند روایات تقریباً همین فرایند قرآن است با اندکی تفاوت که مخصوص به روایات است.

دو مشکل اساسی در روایات یکی بحث صدور است که ممکن است روایت جعلی باشد و یا نقل به معنا و نقل به مضمون شده باشد که در هر صورت، صدور با این کیفیت خاص را دچار اشکال می‌کند.

مشکل دوم اساسی در بحث روایات مبحث تقیه است که آن هم مشکلات مخصوص به خود ایجاد می‌کند.

مبحث اول در واقع بر عهده علم حدیث شناسی و اصول فقه است و اینجا صرفاً به ادعای خود در این علوم می‌پردازیم و در نوشتار «بررسی روایات به روش فهرستی» به تفصیل این ادعا را ثابت کرده‌ایم. خلاصه ادعا این است که ما با اجرا کردن برخی از روش‌ها می‌توانیم در بسیاری از موارد تشخیص دهیم که متن موجود دقیقاً چه اتفاقی بر سر آن افتاده است. مثلاً متوجه شویم که روایتی که در دست داریم آیا کلام امام است یا نقل به مضمون یا نقل به معنای راوی و اینکه روشن کنیم که نقل به معنی یا نقل به مضمون توسط کدام راوی انجام شده است. تفصیل این مباحث در آن نوشتار قابل پیگیری است.

اما در مبحث دوم به این مقدار متعرض می‌شویم که به بحث ما از زاویه «فرآیند استنباط معنی از متن» مرتبط است.

به صورت کلی تقیه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام به دو صورت است.

۱. تقیه در نتیجه: منظور این است که امام در جواب سائل، مطلب را خلاف واقع می‌گویند. مثلاً اگر فلان چیز حرام است، نمی‌گویند حرام است.
۲. تقیه در استدلال: گاهی اوقات جواب نهایی را مطابق با واقع می‌گویند ولی راه و استدلال رسیدن به نتیجه نهایی را خلاف واقع می‌گویند. مثال مشهور این نوع تقیه ماجرای حد شرب خمر است که کسی در زمان خلیفه دوم، شرب خمر کرد و چون از اشراف بود، بحث شد که باید چه کرد. هر کسی نظری داد و در انتها حضرت امیر فرمودند ۸۰ ضربه شلاق جزای اوست. در تعلیل این مطلب نیز فرمودند که هر فردی، هنگامی که کسی شراب بنوشد مست می‌شود و هنگامی مست شود هذیان می‌گوید و هنگامی که هذیان بگوید قذف می‌کند و چون حد قذف که ۸۰ ضربه شلاق است باید به او نیز همین مقدار شلاق زده شود.^۱ واضح است که استدلال به کار رفته

۱. به این روایت توجه کنید: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ زُرَّازَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قَالَ إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ يَقُولُ إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا شَرِبَ الْخَمْرَ سَكِرَ وَإِذَا سَكِرَ هَدَىٰ وَإِذَا هَدَىٰ افْتَرَىٰ فَاجْلِدُوهُ حَدَّ الْمُفْتَرِي. (کافی،

در اینجا قیاس است ولی از این جهت که اگر امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ می فرمودند من از رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احکام همه چیز را دارم، کسی از حضرت قبول نمی کردند، حضرت مجبور شدند به بیانی بفرمایند که آن‌ها نیز دریابند. یک مثال دیگر مناظره مشهور امام جواد عَلَيْهِ السَّلَامُ در مقابل خلیفه در زمانی است که کسی از اشراف دزدی کرده بود. اختلاف شده بود که دستش را باید از کجا قطع کنند. در آنجا در نهایت حضرت جواد می فرماید که باید از چهار انگشت قطع کنند و وقتی علت را از حضرت جویا می شوند، حضرت به آیه شریفه: ﴿وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ استدلال می کنند و جالب اینکه در آن مجلس هم مورد قبول واقع می شود. اهل سنت به صورت کلی به دلیل کم داشتن نصوص، ناخودآگاه دوست داشتند که تا ممکن است دلیل از قرآن بیاورند و این سبب شد که حد و حدود استفاده آن‌ها از قرآن مقداری غیر عقلانی شود. به عنوان مثال به آیه ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْإَبْصَارِ﴾ برای حجیت قیاس استدلال می کنند! در محیط اهل سنت استدلال حضرت جواد عَلَيْهِ السَّلَامُ کاملاً متعارف و قابل قبول است و لذا احتمال دارد که حضرت در اینجا نیز تقیه در استدلال کرده باشند.^۱

لذا ما در روایات باید همواره به این نکته توجه کنیم.

در ضمن تقیه، اسلوب مخصوص به خود را دارد که شخص با دانستن آن بسیاری از روایات تقیه را می فهمد. از جمله مهمترین شاخصه‌های اسلوب تقیه‌وار موارد زیر است:

ج ۷، ص ۲۱۵)

۱. تفسیر العیاشی / ج ۱ / ۳۲۰ / [سورة المائدة (۵): آیه ۳۸] ص: ۳۱۸. قال: أقسمت عليك بالله لما أخبرت بما عندك فيه- فقال أما إذا أقسمت على بالله- إني أقول إنهم أخطئوا فيه السنة- فإن القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع- فيترك الكف قال: و ما الحجة في ذلك قال: قول رسول الله ع السجود على سبعة أعضاء- الوجه و اليدين و الركبتين و الرجلين، فإذا قطعت يده من الكرسي أو المرفق- لم يبق له يد يسجد عليها، و قال الله تبارك و تعالی: ﴿وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ یعنی به هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»، و ما كان لله لم يقطع- قال: فأعجب المعتصم ذلك- و أمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكف- الخ.

۱. به کار بردن مفرداتی که در تفکر اهل بیت محصلی ندارد. به عنوان مثال قسم به صدقه یا عتاق یا طلاق در نظر اهل بیت باطل است. حال در روایتی داریم که راوی چنین قسمی خورده است و با حضرت در مورد آن صحبت می‌کند. چنین روایتی بوی تقیه می‌دهد. یا به عنوان مثال قیاس از اموری است که قطعاً در مکتب اهل بیت قابل قبول نیست. حال در روایتی تعبیر قیاس آمده است که حضرت می‌فرمایند که فقیه باید قیاس خوب بداند. واضح است که چنین روایتی تقیه است.

۲. محتوای استدلالی غیر مطابق با مکتب اهل بیت علیهم‌السلام. دو ماجرای امیرالمؤمنین و حضرت جواد علیه‌السلام ما از مصادیق این مسأله بود. به یک مورد جالب دیگر که مرحوم صاحب بحار از توحید صدوق نقل فرموده‌اند و البته در برخی نسخ فقیه موجود نیست، نیز توجه کنید:

«التوحيد الدقاق عن أبي القاسم العلوي عن البرمكي عن الحسين بن الحسن عن إبراهيم بن هاشم القمي عن العباس بن عمرو الفقيمي عن هشام بن الحكم في حديث الرندي الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام قال سأله عن قوله الرحمن على العرش استوى قال أبو عبد الله عليه السلام بذلك ووصف نفسه وكذلك هو مستول على العرش بائن من خلقه من غير أن يكون العرش حاملاً له ولا أن يكون العرش حاوياً له ولا أن العرش محتاز له ولا كئنا نقول هو حامل العرش وممسك العرش ونقول من ذلك ما قال وسع كرسیه السماوات والأرض فثبتنا من العرش والكرسی ما ثبته ونفينا أن يكون العرش أو الكرسي حاوياً له وأن يكون عز وجل محتاجاً إلى مكان أو إلى شيء مما خلق بل خلقه محتاجون إليه قال السائل فما الفرق بين أن ترتفع أيديكم إلى السماء وبين أن تخفضوها نحو الأرض قال أبو عبد الله عليه السلام ذلك في علمه وإحاطته وقدرته سواء وكئنه عز وجل أمر أولياءه وعباده يرفع أيديهم إلى السماء نحو العرش لأنه جعله معدن الرزق فثبتنا ما ثبته القرآن والأخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حين قال ارفعوا أيديكم إلى الله عز وجل وهذا يجمع عليه فرق الأمة كلها قال السائل فتقول إنه ينزل إلى السماء الدنيا قال أبو عبد الله عليه السلام نقول ذلك لأن الروايات قد صححت به والأخبار قال السائل و

إِذَا نَزَلَ أَلَيْسَ قَدْ حَالَ عَنِ الْعَرْشِ وَ حَوْلَهُ عَنِ الْعَرْشِ انْتِقَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يُوجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الَّذِي يَنْتَقِلُ بِاخْتِلَافِ الْحَالِ عَلَيْهِ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ السَّمَاوِيَّةُ وَ نَاقِلٍ يَنْقُلُهُ وَ يُحَوِّلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ بَلْ هُوَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يَحْدُثُ عَلَيْهِ الْحَالُ وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ الْحُدُوثُ فَلَا يَكُونُ نُزُولُهُ كَنُزُولِ الْمَخْلُوقِ الَّذِي مَتَى تَنَحَّى عَنِ مَكَانٍ خَلَا مِنْهُ الْمَكَانُ الْأَوَّلُ وَ لَكِنَّهُ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا بِغَيْرِ مُعَانَاةٍ وَ لَا حَرَكَةٍ فَيَكُونُ هُوَ كَمَا فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ عَلَى الْعَرْشِ كَذَلِكَ هُوَ فِي سَمَاءِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يَكْشِفُ عَنْ عَظَمَتِهِ وَ يُرَى أَوْلِيَاءَهُ نَفْسَهُ حَيْثُ شَاءَ وَ يَكْشِفُ مَا شَاءَ مِنْ قُدْرَتِهِ وَ مَنْظَرِهِ فِي الْقُرْبِ وَ الْبُعْدِ سَوَاءً.^۱

توضیحات نهایی موجود در این روایت درست است ولی آنچه بسیار در این روایت تعجب آور است این است که بر خلاف روایات بسیاری که امام ماجرای حدیث نزول خداوند متعال به سماء دنیا را به «محرّفین الکلم عن مواضعه» و به «کذابین» نسبت می دهند^۲، در این روایت آن را تأیید می کنند. تمسک به اجماع فرق امت و صحیح بودن اخبار امری است که در مکتب اهل بیت هرگز پذیرفته نیست؛ زیرا آن‌ها خود را عالم به علوم رسول الله صلی الله علیه و آله می دانستند و لذا کاری به صحت سند روایت و امثال آن نداشتند.

۳. پاسخ چند وجهی یا مبهم دادن یا به طور کلی پاسخ ندادن سؤال شخص معمولاً اماره‌ای بر تقیه است. به این روایت در کتاب تهذیب توجه کنید: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الصِّقْلِيِّ وَ وَلَدِهِ قَالَ: كَتَبُوا إِلَى الرَّجُلِ عليه السلام جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاكَ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ السُّيُوفَ وَ لَيْسَتْ لَنَا مَعِيشَةٌ وَ لَا تِجَارَةٌ غَيْرُهَا وَ نَحْنُ مُضْطَرُّونَ إِلَيْهَا وَ إِنَّمَا عَلَا جُنَا مِنْ جُلُودِ الْمَيْتَةِ مِنَ الْبِغَالِ وَ الْحَمِيرِ الْأَهْلِيَّةِ لَا يَجُوزُ فِي أَعْمَالِنَا غَيْرُهَا فَيَجِلُّ لَنَا عَمَلُهَا وَ شِرَاؤُهَا وَ بَيْعُهَا وَ مَسْهَا بِأَيْدِينَا وَ ثِيَابِنَا وَ نَحْنُ نُصَلِّي فِي ثِيَابِنَا وَ نَحْنُ

۱. بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج ۳، ص ۳۳۱، باب ۱۴ نفي الزمان و المكان و الحركة و الانتقال عنه تعالى و تأويل الآيات و الأخبار في ذلك ص : ۳۰۹.

۲. برای دیدن برخی از این روایات مراجعه کنید به: توحید مرحوم صدوق، ص ۱۷۳ تا ۱۸۵. خصوصاً روایت ۷ باب که تعبیر محرّفین الکلم عن مواضعه دارد و همچنین روایت ۱۸.

مُحْتَاجُونَ إِلَى جَوَابِكَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَا سَيِّدَنَا لَصُرُّورَتِنَا إِلَيْهَا فَكَتَبَ عَلَيْهِ أَجْعَلْ
ثَوْبًا لِلصَّلَاةِ.^۱

خوب توجه کنید. ببینید که چه قدر راوی با الحاح و اصرار سؤال می پرسد و آخر هم حضرت جوابی که می دهند دقیقاً معلوم نیست مراد چیست. گویا به سؤال راوی پاسخ نداده اند. نکته جالب تر اینکه در روایتی دیگر در کتاب کافی چنین دارد:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَأَسِطِيِّ عَنْ قَاسِمِ الصَّقِيلِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنِّي أَعْمَلُ أَعْمَادَ السُّيُوفِ مِنْ جُلُودِ الْحُمْرِ الْمَيْتَةِ فَيَصِيبُ ثِيَابِي فَأُصَلِّي فِيهَا فَكَتَبَ عَلَيْهِ إِلَيَّ أَتَخَذُ ثَوْبًا لِصَلَاتِكَ فَكَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ كُنْتُ كَتَبْتُ إِلَيْكَ بِكَذَا وَكَذَا فَصَعَبَ عَلَيَّ ذَلِكَ فَصِرْتُ أَعْمَلُهَا مِنْ جُلُودِ الْحُمْرِ الْوَحْشِيَّةِ الذَّكِيَّةِ فَكَتَبَ عَلَيْهِ إِلَيَّ كُلَّ أَعْمَالِ الْبِرِّ بِالصَّبْرِ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَإِنْ كَانَ مَا تَعْمَلُ وَحْشِيًّا ذَكِيًّا فَلَا بَأْسَ.»^۲

ظاهراً صدر این روایت، داستان همان ابو القاسم صیقل است و اسم تصحیف شده است. نکته جالب این است که معلوم می شود حضرت به گونه ای جواب داده اند که شخص از عمل منصرف شود و به جواب سؤال او نپرداخته اند. راوی نیز بعداً که مطلب را به امام بعدی عرضه می کند، امام بعدی بر ترک او، صححه می گذارند. حال یا امام رضا علیه السلام در اینجا تقیه مداراتی فرموده اند و یا اینکه چون شغل این شخص مربوط به تسلیحات حکومتی بوده است - مثلاً - چنین جوابی تقیه داده اند و در زمان امام بعدی چنین مشکلی در کار نبوده است. در مجموع از امثال این روایت استشمام تقیه می شود.

لذا یک فقیه همواره در فهم احادیث باید به اسلوب تقیه وار توجه داشته باشد. این بود خلاصه آنچه در نظر داشتیم در «فرآیند استنباط معنی از متن» بگوییم.

۱. تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان) / ج ۶ / ۳۷۶ / ۹۳ - باب المكاسب ص: ۳۲۱.

۲. تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان)، ج ۲، ص ۳۵۸، ۱۷ - باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان وما لا يجوز ص: ۳۵۵.

دو نکته تکمیلی

نکته اول: «موضوع له» الفاظ

هر چند از نظر سیر منطقی محل بحث از موضوع له الفاظ، قسمت قواعد عام زبان است ولی به دلیل وابستگی شدید مباحث این قسمت به مطالب فصول بعد، ناچار شدیم که مباحث این قسمت را در اینجا قرار دهیم. در گذشته در ابتدای قواعد خاص زبان، در مورد حقیقت وضع سخن گفتیم و روشن شد که اجمالا اکثر اقوال حصه‌ای از حقیقت وضع را بیان کرده‌اند و در زبان همه اقسام گفته شده وجود دارد. بحث در مورد اینکه موضوع له الفاظ چیست، از زوایای متعددی قابل پیگیری است. یک جهت آن این است که آیا موضوع له لفظ «مفهوم بما هو مفهوم» یا «مفهوم بما هو حاک» است یا «مصدق» یا چیز دیگر. این بحث بیشتر صبغه فلسفی دارد و حتی در فلسفه تحلیلی نیز اقوال زیادی در این زمینه وجود دارد و در میان فلاسفه اسلامی هم اقوال متعددی در این زمینه مطرح شده است که از جمله مترقی‌ترین این اقوال، وضع لفظ برای معنا است؛ یعنی لفظ نه برای مصداق و نه برای مفهوم وضع نشده است، بلکه لفظ برای معنا وضع شده است که اتفاقاً این قول با اقوال اخیر فلسفه تحلیلی نیز تقارب جالبی دارد.^۱ اما این بحث از حیثه این نوشتار خارج است.

پیشتر نیز در قسمت قواعد خاص زبان، به بحث از موضوع له، از زاویه دقت آن، پرداختیم و بیان کردیم که وضع لفظ برای معنا معمولاً به صورت صفر و یکی نیست بلکه موضوع له الفاظ عرفی، به صورت ناحیه خاکستری است.

اما بحث از موضوع له الفاظ از یک زاویه دیگر نیز مطرح شده است که اهمیت ویژه‌ای دارد. بحث از اینکه آیا الفاظ برای «روح معنا» وضع شده‌اند یا برای ذات معنی. مشابه همین بحث گاهی به این ادبیات مطرح می‌شود که آیا الفاظ برای «غایت معنی» وضع شده‌اند یا برای «مبادی آن». به عنوان مثال لفظ «چشم» آیا برای این عضو خاص در بدن ما وضع شده است یا برای روح معنای آن، که دیدن

۱. برای آگاهی از تفصیل این قول رک: «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، نویان، سید محمد مهدی، مقدمه جلد اول.

باشد. طعام و غذا برای مواد غذایی وضع شده‌اند یا برای هر چیزی که نیاز ما را بر طرف می‌کند ولو غذای روح باشد که این معنای اخیر روح معنای غذا و نیز غایت غذا است.

این بحث از دو حیث دارای اهمیت بسیار است. اول اینکه عرفاء، عمده بحث تأویل قرآنی را روی همین مبنا بنا کرده‌اند و فهم‌های خاص از قرآن را به اینکه الفاظ برای روح معنا وضع شده‌اند، موجه می‌کنند و اگر این بحث درست باشد، می‌توان دقیقاً فرآیند استنباط معنی از متن را برای دستیابی به تأویل نیز پیاده کرد. دوم اینکه در «معارف اعتقادی» و اخبار عالم‌های دیگر، در آیات و روایات کلمات بسیاری به کار رفته است، از قبیل قلم و لوح و کتاب و... که بر اساس این مبنا به عنوان مثال موضوع له حقیقی قلم و کتاب، به عنوان مثال به ترتیب «حقیقت بخش» و «محل جمع حقائق» خواهد بود و دیگر نیازی به تأویل بردن این الفاظ نیست بلکه به عکس موضوع له حقیقی لفظ «قلم» همین «حقیقت بخش» است و مصداق حقیقی آن، همان چیزی است که در قرآن استعمال شده است و چه بسا این قلم خارجی در دست نویسنده مصداق مجازی لفظ «قلم» محسوب شود، زیرا قلمی که ما می‌شناسیم حقیقت بخش نیست بلکه صرفاً جوهری از آن خارج می‌شود.

البته نباید فراموش کرد که تأویل عرفانی صرفاً از این راه منتج نمی‌شود بلکه ممکن است کسی قائل شود که این الفاظ برای همان مبادی و ذات معنی وضع شده‌اند ولی حقیقت تأویل نوعی تار کردن لفظ و رسیدن به روح معنای لفظ است.

اگر راه کشف موضوع له الفاظ، مراجعه به تبادر و کثرت استعمال و امثال این‌ها باشد، شکی نیست که مثلاً لفظ «عین» و «اذن» به کرات حتی در خود قرآن به همین مبادی اولیه اطلاق شده است. وقتی قرآن می‌فرماید: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ صریح در این است که لفظ «عین» در ابزار بصری استعمال شده است و نه دیدن که روح معنای آن است.

لذا بهتر است این بحث را با همان زاویه دوم مطرح کرد و انصافاً ادعای وضع لفظ برای روح معنا بسیار ادعای بعیدی است. بهتر است مدعی این قول، بگوید اگرچه الفاظ برای ذات معنا وضع شده است ولی در لسان قرآن و روایات در بسیاری

از موارد خصوصاً معارف مرتبط با عوالم دیگر این الفاظ در روح معنای خود استعمال می‌شوند. بیشتر نیز تذکر دادیم که اولاً تأویل خصوص تأویل معنوی نیست بلکه شامل مصادیق نیز می‌شود و ثانیاً این مبنا اگرچه به صورت همین ادعای موجهه جزئیة قابل قبول است ولی مشکل فنی آن این است که به ما ابزاری برای تأویل یابی نمی‌دهد، زیرا روح معنا، امری بسیار مجمل است. روح معنای لفظ «قلم» چیست؟ آیا «صرف حقیقت بخش» است یا خصوصیات دیگری نیز در آن لحاظ شده است. آیا اصل نوشتار بودن در آن لحاظ شده است؟ آیا نوعی شکل طولیل داشتن در آن لحاظ شده است؟ بر فرض بخواهیم از مادی بودن آن الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم مادی بودن در روح معنای قلم دخیل نیست ولی پرسش اصلی این است که بر اساس چه مدرک و معیاری باید از ویژگی‌های قلم الغاء خصوصیت کنیم. این الغاء خصوصیت را باید تا کجا ادامه داد؟ آیا جاندار نبودن و آلت و ابزار بودن قلم را می‌توان الغاء خصوصیت کرد یا خیر؟ لذا بزرگترین مشکل تأویلات عرفاء همین سلیقگی بودن و ذوقی بودن است و به دلیل همین مشکل بین خود عرفاء در روح معنای الفاظ مختلف قرآن اختلاف نظر است.

نکته دوم: معنای صحیح «ظاهر»

اصولیین معمولاً در تعریف ظاهر، از تعبیری مانند «معنای منسب به ذهن» و «فهم عرفی کلام» استفاده می‌کنند ولی بر اساس توضیحاتی که گذشت، روشن می‌شود که چنین معنایی از ظاهر حجت نیست و به تبع در فقه کارساز نخواهد بود. در فرآیند گذشت که روش صحیح تعامل با کلام این است که ابتدا مجموعه احتمالات معنوی عبارت را کشف کنیم و سپس بر اساس شواهد و دانش‌های مختلف به معنای مراد پی ببریم. مراحل فرآیند نیز به گونه‌ای بود که به جز فقیه آشنا با قرآن و کلام اهل بیت علیهم‌السلام، شخص دیگری نمی‌تواند مراحل فرآیند را طی کند. بطی کردن بسیاری از مراحل فرآیند تنها توسط فقیه وصف شده، امکان پذیر است. اتفاقاً روش عقلانی فهم کلام نیز همین است و لذا اگر کسی ابتداء از لفظی، معنایی را برداشت کند (معنای منسب به ذهنش معنای خاصی باشد) و بخواهیم به روش فرآیند فوق به او تذکر بدهیم که برداشتش اشتباه بوده است، می‌پذیرد. مثلاً اگر

به او تذکر بدهیم که فلان شواهد وجود داشت که فلان معنای خاص محتمل متن، مراد متکلم بوده است و نه معنایی که او برداشت کرده است، خواهیم دید که عرف عام، این مطلب را می‌پذیرد.

لذا اینکه رسم شده است، مفسرین اقوال دیگر را با ادعای ظهور کلام در معنایی، رد می‌کنند، علمی نیست و در واقع طبق مبنای متعارف هر یک از دو مفسری که اختلاف نظر دارند، در مطلبی که ادعای وجدانی بودن آن را دارند، اختلاف نظر دارند و عملاً هم راهی برای قضاوت بین آن دو نیست ولی طبق مبانی مطرح شده در این نوشتار، فرآیند قضاوت در مورد معنای ظاهر کاملاً علمی و منسجم و قابل بررسی مطرح شده است. در واقع در نقد کلام هر مفسر باید اولاً ثابت کرد که معنایی که در صدد اثبات آن هستیم، از کلام محتمل است و در مرحله بعد به قدری شواهد بر آن بیاوریم که ثابت کند، آن معنا مراد نیز هست.

فهم عرف نیز ارزشی ندارد، زیرا عرف عام معمولاً به صورت سطحی به بسیاری از احتمالات کلام که ممکن است مراد متکلمی عالم باشد، توجه نمی‌کنند و لذا معمولاً عرف عام در برداشت معانی از کلمات علماء دچار خطا می‌شوند و به عمق معنای الفاظ او پی نمی‌برند.

لذا این جمله که افقه فقهاء کسی است که عرفی تر فکر می‌کند، جمله‌ای بس عرفی و دون ارزش کلام اهل بیت علیهم السلام است. افقه فقهاء به تعبیر خود معصومین کسی است که دقائق کلام ایشان را و معاریض کلام و لحن القول و هفتاد مخرج و ... را که در این نوشتار مفصلاً مطرح شد، درک می‌کند و بدیهی است که فهم این سنخ از معانی کار عرف نیست و هرگز عرف از پس آن بر نمی‌آید. به عنوان تکمیل این فصل خاتمه‌ای در خلاصه فرآیند فقه شواهدی تقدیم می‌کنیم:

خاتمه‌ای در «فرآیند استنباط در فقه شواهدی»

دو رویکرد اساسی در دوران معاصر در مباحث فقهی وجود دارد. رویکرد اول مشهور به فقه صناعی است. رویکرد مقابل آن، فقه شواهدی است

که ابتداءً به خلاصه فرق‌های این دو رویکرد اشاره می‌کنیم.

جریانی که در فقه ما بعد از مرحوم علامه حلی آرام‌آرام به وجود آمد، جریان فقه صناعی است و این جریان در بزرگانی مثل آیت الله خوئی به حداکثر ظهور و بروز رسیده است.

شاخصه مهم این جریان این است که وقتی در مسأله‌ای فقهی وارد می‌شود به صورتی ریاضی‌وار و صنعتی به تحلیل مباحث می‌پردازد. به عنوان مثال می‌گویید در این مسأله ۱۰ روایت داریم که ۴ عدد آن‌ها معتبر هستند و بقیه ضعیف. ضعیف‌ها که اعتباری ندارند و لذا معتبرها را نسبت سنجی منطقی و اصولی می‌کنیم و طبق قواعد اصولی با آن‌ها برخورد می‌کنیم. اگر تعارض بدوی داشتند، با تخصیص و تقیید مشکل را حل می‌کنیم و اگر تعارض مستقر داشتند، در ماده افتراق محدوده طوائف روایت، به آن‌ها اخذ می‌شود و در ماده تعارض، مطابق قواعد باب تعارض اصول، عمل می‌شود.

فقه بسیاری از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی به دلیل این خصوصیت، بسیار ساده است. در واقع کسی که یک دوره اصول ایشان را قبول داشته باشد به راحتی می‌تواند در مدت کوتاهی در فقه مجتهد شود.

از شاخصه‌هایی که ملازم این تفکر است، اینکه در واقع این رویکرد شخص را به وثوق به حکم شرعی واقعی نمی‌رساند بلکه صرفاً به حجت شرعی واصل می‌کند. یعنی شخصی که این مبانی را قبول دارد، معتقد است که بعد از انجام فرآیند مذکور شخص به حجت شرعی می‌رسد.

از مهم‌ترین مبانی به وجود آمدن چنین فقهی، مبنای حجیت تبعیدی خبر واحد ثقة است به این معنا که ائمه علیهم‌السلام ما را تعبد داده‌اند به وجوب اخذ به محتوای خبر ثقة. این مبنا سبب می‌شود که فقیه به فکر تفحص در مورد صحت و سقم خبر ثقة نیفتد و با رسیدن به یک خبر ثقة، خود را ملزم به قبول آن بداند.

نتیجه این مبنا این می‌شود که وقتی شیخ طوسی فرمود، طائفه ما به اخبار سکونی عمل کرده‌اند تفحص نمی‌کند که آیا واقعا چنین است و یا اینکه آیا طائفه

درست عمل کرده است یا خیر. در واقع کسی که تفکرش حجیت تبعدی خبر ثقه است، شبیه کسی است که در اتاق تاریکی قرار دارد و شخصی می‌تواند او را به قسمت‌های مختلف اتاق برساند. تفکر حجیت تبعدی خبر ثقه، می‌گوید حتی اگر بتوانی چراغ را روشن کنی نیازی نیست که این کار را انجام بدهی و صرف اینکه شما به این شخص ثقه اعتماد کنید، کافیست.

تفکر فقه شواهدی دقیقاً نقطه مقابل این جریان است. قوام این تفکر، به حجیت عقلانی خبر موثوق به است. یعنی آنچه ارزش دارد اطمینان و وثوق است. ما باید به دنبال وثوق به احکام شرعی باشیم و حجیت در همین وثوق و اطمینان است. ظن در مقابل وثوق و اطمینان مطلقاً حجت نیست و آنچه حجت است، اطمینان است. تفکر شواهدی به شما می‌گوید: نباید به اشخاص در جایی که ضرورتی در کار نیست، اعتماد کنیم. ما خودمان می‌توانیم چراغ را روشن کنیم و ببینیم که چه چیز در کجای اتاق قرار دارد. ما می‌توانیم با گسترده کردن حوزه تحقیقات و تفحص در منابع، بسیاری از نکات را روشن کنیم و در ۸۰ درصد مسائل فقهی به وثوق و اطمینان برسیم.

آری! تفکر شواهدی، زحمتش بسیار بیشتر است و برای یک بحث ساده ممکن است تا صد برابر مواد خام تحقیق را گسترش دهد ولی نتیجه آن بسیار ارزنده است. در واقع مؤسس فقه شواهدی در قرون متأخر، مرحوم آیت الله بروجردی بودند. بعد از ایشان چندان روش ایشان پیگیری نشد و شخصیت بعدی که مبانی ایشان را توسعه بسیار داد، حضرت استاد آیت الله سید احمد مددی هستند.

در مورد فقه صناعی که ما معمولاً از آن به فقه انسدادی نیز تعبیر می‌کنیم، مطالب بسیار است و ما در این نوشتار قصد متعرض شدن به آن را نداریم، خصوصاً که طرح این سنخ مباحث ناچاراً به تتبع عیوب فکری بسیاری از علماء منجر می‌شود که نویسندگان حقیر از آن بسیار بیزار است و لذا به طور کلی در این بحث وارد نمی‌شویم. البته نکته‌ای که لازم به ذکر است اینکه از آنجا که مباحث روشی چندان در حوزه‌های ما پررنگ مطرح نمی‌شود، به ندرت ما فقیه انسدادی محض و فقیه

انفتاحی محض پیدا می‌کنیم. به عنوان مثال آیت الله خوئی جزو فقهای نادری هستند که تقریباً انسدادی خالص هستند و همچنین استاد مددی جزو فقهای نادری هستند که انفتاحی محض هستند. نوع فقهاء چیزی در این میان هستند، منتها در عده‌ای مثل آیت الله بروجردی یا مرحوم شیخ الشریعة اصفهانی جنبه انفتاحی پررنگ‌تر است و در عده‌ای مثل مرحوم شیخ انصاری و نوع شخصیت‌های بعد ایشان، جنبه انسدادی بارزتر است.

اما فقه شواهدی فرآیند ویژه‌ای دارد. یعنی به صورت مرحله به مرحله در هر مسأله مراحل را طی می‌کند که در هر مرحله هم منابعی مخصوص به خود دارد و لذا ما در این نوشتار تک تک مراحل را با رویکرد انفتاحی و شواهدی مطرح می‌کنیم. خلاصه فرآیند فقه انفتاحی این چنین است:

هر مسأله‌ای موضوع و حکمی دارد. در فقه انفتاحی ابتداء موضوع و کیفیت آن را قبل از اسلام پیگیری می‌کنیم. احیاناً اگر موضوع در شرائع سابقه نیز حکمی داشته باشد، از آن حیث نیز پیگیری می‌شود. خصوصیات خارجی موضوع در زمان معصومین با دقت مورد بررسی قرار می‌گیرد. پس از آن به تفکیک بررسی می‌کنیم که در دنیای اسلام این موضوع دارای چه حکمی بوده است. مثلاً از پیغمبر اکرم در این زمینه چه چیزی نقل شده است. برخورد صحابه و تابعین با این مسأله چه بوده است؟ در جو مدینه در زمان امام صادق علیه السلام چه طور با این موضوع تعامل شده است و این داستان را تا ابتدای عصر غیبت پیگیری می‌کنیم. در مرحله بعد مسأله را در عهد نصوص به فتاوا که در ادامه شرحی از آن ارائه خواهیم داد پی می‌گیریم و در نهایت در می‌یابیم که علماء در این زمان با مسأله چه طور تعامل داشته‌اند. تقریباً تا این مرحله، عمده مسأله حل می‌شود و با تحلیل کافی همین مقدار داده، ما به نتیجه نهایی می‌رسیم. ادعا این است که اگر این فرآیند به خوبی طی شود، در ۸۰ درصد مسائل فقه به وضوحی می‌رسیم که می‌توانیم با اطمینان بگوییم که حکم شرعی این موضوع چیست.

حال به شرح مراحل و منابع آن می‌پردازیم:

مرحله اول فرآیند: شناخت دقیق موضوع در تمامی اعصار و احیاناً بررسی

حکم آن در عصر قبل از پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

در این مرحله بر اساس شواهد تاریخی به بررسی دقیق موضوع می‌پردازیم. به عنوان مثال در مسأله «بئر» به بررسی انواع چاه‌هایی که در آن زمان استفاده می‌کردند و چاه‌های مکه و مدینه و اطلاعاتی که از آن‌ها به دست ما رسیده است، می‌پردازیم. نکته‌ای که در این بررسی‌ها نباید از یاد ببریم این است که ما نمی‌خواهیم با تک تک اطلاعاتی که از یک موضوع به دستمان رسیده است معامله حجت داشته باشیم. در این مرحله کار ما صرفاً جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها در فرض صحت آنهاست. در این مرحله بنا به نقد داده‌ها نداریم و صرفاً می‌شنویم و بر فرض صحت تحلیل می‌کنیم. زمانی که فرآیند به پایان برسد روشن خواهد شد که این داده‌ها آیا درست است یا خیر و اینکه در نتیجه نهایی حکم تأثیری دارد یا نه.

در این مرحله بسته به نوع موضوعی که مورد بررسی ما قرار می‌گیرد منابع مختلف است. به طور کلی برخی از منابع هستند که در مورد بسیاری از موضوعات اطلاعات خوبی دارند. به عنوان مثال کتاب «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام» نوشته دکتر جواد علی از جمله کتبی است که در این زمینه بسیار مفید است. یا به عنوان مثال در مباحث معاملات و قوانین، کتاب الوسیط حقوق‌دان عرب آقای سنهوری کتاب خوبی است. به عنوان مثال در این کتاب قوانین روم باستان را نیز ذکر کرده است.

در بسیاری از روایات و اخبار مطالبی نقل شده است که یا به صورت مستقیم و یا با ملازمه از برخی از جهات موضوع در آن زمان کشف می‌کند.

این مرحله اگر بنا باشد که محققانه صورت بگیرد، نیاز به تتبع بسیار دارد و معمولاً از کار فرد خارج است و لذا نیازمند تشکیل گروه‌های ویژه برای جمع‌آوری این سنخ مطالب است. تاریخ‌دانان و باستان‌شناسان در این زمینه بسیار می‌توانند اطلاعات مفیدی در اختیار ما بگذارند.

مرحله دوم: بررسی آیات قرآن و روایات نبوی

در این مرحله آنچه از پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است، مورد بررسی قرار

می‌گیرد، حال چه در قالب وحی قرآنی باشد که اخبار نبی اکرم از فرائض الهی است و چه در قالب روایت نبوی باشد. در این مرحله بیشتر مراجعه ما به اهل سنت است. مرحوم آیت الله بروجردی تعبیری داشتند که توسط شاگردان ایشان نقل شده است که می‌فرمودند فقه شیعه به منزله حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت است. ایشان مرادشان از این تعبیر این بود که اهل بیت علیهم‌السلام ناظر به فضای فقه عامه سخن می‌گفته‌اند. یعنی سه شأن اساسی اهل بیت علیهم‌السلام عبارت بود از:

۱. تأیید یا نفی سنت نبوی مشهور در جامعه

۲. بیان معنای سنت نبوی

۳. بیان حدود و ثغور سنت نبوی

البته ائمه علیهم‌السلام در بسیاری از موارد سنن رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را که در جامعه توسط صحابه نقل نشده بود، بیان می‌کردند.

حال مراد ما در این مرحله شناخت بستر کلام ائمه علیهم‌السلام که احادیث نبوی مشهور در جامعه مسلمین است. از آنجا که کلمات اهل بیت علیهم‌السلام ناظر به سنن مشهور منقول در جامعه است، شناخت آن‌ها بسیار در استظهار ما از روایات تأثیر گذار است.

به عنوان مثال در بسیاری از مسائل ائمه علیهم‌السلام در مقابل این سنن مشهور سکوت کرده‌اند و صرفاً به فروع آن پرداخته‌اند. وجود فروع آن مطلب در روایات ما نشانه تأیید اصل آن مسأله است و لذا اصل آن مسأله برای ما از ائمه علیهم‌السلام نقل نشده است. لذا ممکن است کسی که با ضوابط فقه اهل بیت آشنا نیست، اشتباه تصور کند که اصل مطلب دلیلی در فقه ما ندارد و حال آنکه وجود چنین مطلبی از ادله قوی بر ثبوت این مطلب نزد اهل بیت علیهم‌السلام است.

به عنوان مثال در بحث ربا، آیات قرآن ناظر به ربای معامله است که حرمت آن از فرائض الهی است. اهل سنت نیز از پیغمبر سنتی توسعه‌ای نقل کرده‌اند که «کل قرض یجر نفعاً فهو ربا». یعنی ربای قرض از سنن نبوی است که توسعه کتاب است. از طرفی در روایات ما، فقط یکی دو روایت ضعیف که بالملازمه به حرمت ربای

قرض اشاره دارد داریم و بس. ممکن است شخصی بی توجهی کند و بگوید که حرمت ربای قرض در ما دلیلی ندارد و حال اینکه این تحلیل درست نیست. لذا بررسی اقوال منسوب به رسول الله بسیار در فهم روایات اهل بیت مؤثر است. برای فهم این کلمات بهترین مصادر کتب حدیثی اهل سنت هستند و برای دیدن اجمال مطالب در آن زمینه شروح این کتب نیز بسیار مفید هستند. مثلاً فتح الباری در شرح صحیح بخاری یا شرح نووی بر صحیح مسلم، کتبی هستند که به راحتی ما را با فضای روایت اهل سنت در آن مبحث خاص مرتبط می‌کنند.

مرحله سوم: بررسی تلقیات صحابه و تابعین و شخصیت‌های عامی عصر ائمه علیهم‌السلام

با توضیحات قسمت قبل روشن شد که بستر فقهی جامعه بسیار مهم است و کلمات اهل بیت علیهم‌السلام با توجه به بستر فقهی صادر شده است و طبیعی است که شناخت بستر فقهی، بسیاری از قرائن منفصله کلمات اهل بیت علیهم‌السلام را روشن می‌کند. خصوصاً در حوزه مدینه و کوفه در اهل سنت بسیار حائز اهمیت هستند. حوزه مدینه از این جهت که ائمه ما خصوصاً امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام ما و همچنین امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام ما در غالب ایام امامتشان، در مدینه حضور داشته‌اند و طبیعی است که جو مدینه بسیاری از زمینه‌ها از قبیل تقیه یا قرائن منفصله کلمات ایشان را فراهم می‌کند.

اما جو کوفه از این جهت که شیعیان و روات حدیث در آن زندگی می‌کردند و جوی که احادیث در آن نگاشته می‌شده است و جوی که اولاً تأثیر در فکر روات هنگام نقل مطالب داشته است، جو کوفه است. لذا در بین صحابه و تابعین و شخصیت‌های عامه، افرادی که در این دو فضا تأثیر گذار بوده‌اند، بسیار مهم هستند. لذا از بین فقهای ۴ گانه، فقه حنفی و مالکی به دلیل حضور مالک در مدینه و ابوحنیفه در کوفه حائز اهمیت است. برای شناخت این قسمت کتب فقهی اهل سنت معمولاً بسیار مفید هستند. از جمله مهمترین کتب در این زمینه، کتاب المجموع نووی و المحلی ابن حزم و المغنی ابن قدامه و بدایة المجتهد ابن رشد را

می‌توان نام برد.

مرحله چهارم: بررسی روایات منسوب به ائمه علیهم‌السلام به حسب تسلسل تاریخی است.

این قسمت با مراجعه به جوامع حدیثی و کتب منبع حدیث از قبیل کتب اربعه و ... امکان پذیر است. نکته بسیار مهم در این قسمت این است که ائمه متأخر شأن پالایش میراث منقول از ائمه سابقین را داشته‌اند و لذا وجود مطلبی با اسناد معتبر در اصحاب ائمه متأخر، نشان دهنده انکار مطلب منقول از امام متقدم در نظر امام متأخر است.

البته تنها منبع مراجعه ما در این قسمت کتب حدیثی خودمان نیست. نکته بسیار عجیب اینکه گاهی در مصادر عامه روایتی از ائمه علیهم‌السلام نقل شده است که فتوای متفق علیه بین شیعه نیز همان است ولی اصل آن روایت در مصادر روایی شیعی نیامده است. لذا روایاتی که در کتب عامه یا زیدیه یا اسماعیلیه نیز از ائمه ما نقل شده‌اند، حائز اهمیت هستند.

مرحله پنجم: عهد نصوص به فتاوا

در گذشته کتب فقهی، معمولاً روایات بود که احیاناً در کنار آن‌ها کلماتی از صاحب کتاب بیان می‌شد. به مرور زمان، از حدود اواخر قرن ۳ کتب فقهی شروع به شکل گرفتن کرد و کتب فقهی اولیه در شیعه ساختارشان به این صورت بود که روایاتی را که جامعیت بیشتری داشت، انتخاب می‌کردند و با تغییر مختصری در متن برای انسجام متن کتاب، و حذف اسناد آن‌ها کتاب را می‌نوشتند. لذا کتب این زمان که اولین کتب فقهی به سبک کتاب فقهی در شیعه هستند، که در واقع مرتب شده متون روایات بدون ذکر سند هستند.

از جمله مهمترین کتب این بازه زمانی: کتاب من لا یحضره الفقیه و مقنع و هدایه مرحوم صدوق و رساله پدر ایشان و کتاب دعائم الاسلام قاضی نعمان اسماعیلی و کتاب کافی ابو الصباح حلبی و مقنعه شیخ مفید و نهاییه شیخ طوسی و کتاب فقه الرضا است. این کتب در واقع منعکس کننده مطلبی هستند که در جامعه

علمی آن زمان قم یا بغداد جا افتاده بود. لذا اگر ما در کتاب نهایی شیخ طوسی و مقنعه شیخ مفید مطلبی را ببینیم و دریابیم که مطلب بین آن دو مشترک است، خواهیم فهمید که ظاهراً این مطلب در جامعه شیعی بغداد جا افتاده بوده است. البته ناگفته نماند که باید نظرات سید مرتضی در انتصار و سائر مکتوبات ایشان را نیز بررسی کرد.

همچنین اگر در کتب قمی‌ها مطلبی متفق علیه یافت شود، علی القاعده نشانه جا افتادن آن مطلب در قم است. نکته‌ای که بسیار مهم است اینکه اگر مطلبی بین قم و بغداد کاملاً جا افتاده بود و در فضای تعارض روایات روایتی خاص انتخاب شده بود، علی القاعده باید گفت که این انتخاب متحد ناشی از تلقی از امام معصوم بوده است. یعنی امام متأخر در پالایش احادیث امام متقدم آن روایت خاص را انتخاب کرده‌اند.

این همان مطلبی است که مرحوم آیت الله بروجردی از آن به اصول متلقات تعبیر می‌کرده‌اند و به آن بهای بسیاری می‌دادند. علت اهمیتش نیز با تحلیلی که عرض کردیم روشن شد.

در انتهای بررسی سیر اقوال به شخصیتی در فقه شیعه می‌رسیم که تأثیر ایشان در فقه امروز ما، بی‌بدیل است و این شخص کسی نیست جز شیخ طوسی رحمه الله، شخصیتی که به تعبیر مرحوم آیت الله خوئی اگر فقه شیعه را به نام ایشان نام گذاری کنند، گزاف نگفته‌اند. بررسی دقیق شخصیت ایشان و تحلیل اقوال ایشان روشن‌کننده خلاصه اقوال فقهای پس از ایشان است. لذا در فقه شواهدی، یکی از اموری که بسیار بر آن تأکید می‌شود شیخ طوسی پژوهی است.

مرحله ششم: پس از شیخ طوسی رحمه الله

در این مرحله اقوال علماء معمولاً از حیث ماده خام ارزشی ندارد و آنچه که در کلمات این‌ها ارزشمند است تحقیقاتی است که روی مواد خام انجام داده‌اند که واضح است رویکرد ما به این تحقیقات رویکرد متعبدانه نخواهد بود بلکه رویکرد اصطیاد نکات مفید از میان آنهاست. یعنی برخی از مطالبی که شاید به ذهن ما

نرسد در کلمات این بزرگواران موجود است.

پس از گذراندن این سیر ۶ مرحله‌ای بر اساس فرآیند استنباط معنی از متن، معمولاً به درجات بالایی از وثوق در فهم مطلب می‌رسیم. البته نکته اصلی این است که گذراندن این سیر، هزار و یک نکته باریک‌تر از مواردی که روح فقه شواهدی به درک آن نکات است و البته بیان آن نکات به صورت جداگانه و بدون تطبیق بر مباحث فقهی مختلف فائده‌چندانی بر آن مترتب نیست و لذا در این نوشتار از آن صرف نظر می‌کنیم.

این بود خلاصه فرآیند استنباط معنی از متن به اضافه فرآیند فقه شواهدی. امیدواریم مطالب این تحقیق که در غایت اختصار بیان شدند، راهگشای محققین در کشف معارف اهل بیت علیهم‌السلام باشد.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين







قرآن كريم

۱. ابن أبي زينب، محمد بن ابراهيم، الغيبة للنعماني - تهران، چاپ: اول، ۱۳۹۷ق.
۲. ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد (للسدوق) - ايران؛ قم، چاپ: اول، ۱۳۹۸ق.
۳. -----، النخصال - قم، چاپ: اول، ۱۳۶۲ش.
۴. -----، عيون أخبار الرضا عليه السلام - تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۸ق.
۵. -----، معاني الأخبار - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۳ق.
۶. -----، من لا يحضره الفقيه - قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۳ق.
۷. ابن شعبه حراني، حسن بن علي، تحف العقول - قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ق.
۸. ابن هشام، عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب، ۲ جلد، كتابخانه حضرت آيت الله العظمي مرعشي نجفي (ره) - قم - ايران، چاپ: ۴.

۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین، مطارح الأنظار (طبع جدید) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان في تفسير القرآن - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن - قم، چاپ: دوم، ۱۳۷۱ ق.
۱۲. حیدری، سید کمال، اصول التفسیر و التأویل، اج (مقدمه تفسیر المیزان)، بیروت، ۱۴۲۷ ق - ۲۰۰۶ م.
۱۳. خسرو پناه، عبد الحسین، فلسفه علوم انسانی، اج، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۵ ش.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن - بیروت - دمشق، چاپ: اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. سامرائی، فاضل صالح، بلاغة الكلمة في التعبير القرآنی، اج، قاهره، چاپ: دوم: ۱۴۲۷ هـ - ۲۰۰۶ م
۱۶. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصبحي صالح) - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلی الله علیهم - ایران؛ قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. طباطبائی، محمد حسین، المیزان في تفسير القرآن، ۲۰ جلد، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات - لبنان - بیروت، چاپ: ۲، ۱۳۹۰ هـ. ق.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسي) - مشهد، چاپ: اول، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، دلائل الإمامة (ط - الحديثة) - ایران؛ قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، محقق: سید حسن خراسان، تهذیب الأحكام - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۲۲. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۰ ق.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین - قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. فضل بن شاذان نیشابوری، الإیضاح - تهران، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال - مشهد، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی - تهران، چاپ: اول، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. مفید، محمد بن محمد، الإختصاص - ایران؛ قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۰ ق.
۳۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.
۳۲. منسوب به قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی - قم، چاپ: سوم، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. نبویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، چاپ اول، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۵ ش.
۳۴. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ ق.
۳۵. هیلگارد، اتیکسون، ریٹال و اتیکسون، ریچارد سی و عده‌ای دیگر، مترجم: براهینی، محمد تقی و بیرشک، بهروز و عده‌ای دیگر، زمینه روانشناسی هیلگارد، تهران، رشد، ۱۳۹۵.