

نقد و بررسی ایده نسبیت ظواهر قرآن

با تکیه بر ایده نسبیت متشابهات قرآن علامه طباطبایی (ره)

حامد پوررستمی*

حسن رضایی هفتادار**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۶

تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۱۲/۰۱



چکیده:

علامه طباطبایی (ره) حسب روایت (المحکم ما يعمل به و المتشابه ما اشتبه علی جاهله) ایده نسبیت متشابهات قرآن را مطرح می‌فرماید. این ایده، ایده دیگری را بر صفحه ذهن پدید می‌آورد که آیا نسبت به ظواهر قرآن نیز می‌توان چنین گفت؟ ایده نسبیت ظواهر قرآن باعث بررسی بیشتر پیرامون دو سؤال مهم ۱. ظاهر به چه معنا و برای چه کسی؟ و ۲. حجیت برای چه کسی و با چه شاخصی؟ می‌شود. به نظر می‌رسد ظاهر به هر دو معنای خود (معنای راجح همراه معنای احتمالی دیگر یا معنای ترسیمی در ذهن بدون معنای احتمالی دیگر) که باشد و برای هر کسی که پدیدار شود، بی‌نیاز از فحص قواعدی و قرائنی نیست. در مواجهه با نسبیت ظواهر چه نسبیت درون‌فردی (حالات یک آیه برای یک نفر) و چه نسبیت میان‌فردی (حالات یک آیه برای دو فرد یا بیشتر) باید فاصله ظهور معنای ترسیمی تا وصول به معنای تثبیتی و مراد جدی با فحص روشمند پر شود تا به طمأنینه معنایی و حجت‌بخش برسیم؟

کلیدواژه‌ها: ظواهر قرآن، نسبیت ظواهر، نسبیت درون‌فردی، نسبیت میان‌فردی، نسبیت متشابهات، علامه طباطبایی (ره).

* استادیار گروه الهیات دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) purrostami@ut.ac.ir

** دانشیار گروه الهیات دانشگاه تهران (پردیس فارابی) hrezaii@ut.ac.ir

مقدمه

همان‌طور که آیات متشابه برای برخی محکم است، آیات ظاهر هم برای برخی می‌تواند نص باشد و همان‌طور که با افزایش سطوح علمی و عملی از میزان آیات متشابه و تشابهات معنایی برای فرد کاسته می‌شود در بحث ظواهر نیز با افزایش سطوح علمی و عملی از میزان آیات ظاهر کاسته و بر میزان آیات نصوص افزوده می‌شود.

ایده نسبت ظواهر قرآن نه تنها تهدیدی برای موضوع امکان فهم‌پذیری قرآن نیست بلکه یک فرصت قلمداد می‌شود؛ چرا که مخاطب این مهم را بیشتر متذکر می‌شود که قرآن هر چند ناطق معرفت‌ده است اما حامل دوجوه هم است که لازم است قرآن‌پژوه علاوه بر تجهیز خود به علوم مقدماتی، فحص کامل از قرائن ناظر به آیات را نیز بجا آورد و تا به مرحله طمأنینه معنایی و اطمینان‌بخش نرسید، به‌طورسطحی درباره معنا و مراد آیه اظهارنظر نکند. به‌فرض اگر یک آیه برای سه نفر سه حکم متفاوت داشت یعنی ۱. مجمل، ۲. ظاهر و ۳. نص ترسیمی بر ذهن، بر هر سه فرد لازم است که روشمندانه و عالمانه به معنای تشبیتی و مراد جدی دست یازند.

مفهوم پردازی ظاهر

در تعریف ظاهر آمده است: (ما دل علی معنی دلالة ظنیه راجحه مع احتمال غیره کالفاظ التی لها معان حقیقه اذا استعملت بلا قرینه) (میرزای قمی، ۱۴۱۵: ۳۴۵)؛ یعنی دلالت ظنی راجح در عبارت که در آن یک احتمال معنایی دیگر هم داده می‌شود که البته مرجوح است. روی هم‌رفته اگر نص را دارای یک معنای معین و مجمل را دارای

قرآن کریم را می‌توان وجودی ناطق قلمداد کرد که درصدد سخنگویی و انتقال مفاهیم و معارف خویش به مخاطب در قالب‌های گوناگون است. این مفاهیم و معارف انتقالی، (علی‌رغم تفکر پوزیتیویستی) معنادار و معرفت‌بخش بوده و در پرتو قرائن از حجیت دلالتی برخوردارند. این ناطقیت در چهار قالب قابل استنباط است که در تمامی آنها گرچه از حیث کیفیت و کاربرد متمایز، اما همگی در انتقال نوعی پیام و کلام به مخاطب دارای وجه مشترک می‌باشند (پوررستمی، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰). غالب این انتقال معنایی در سطح ظواهر قرآن صورت می‌گیرد. حجیت ظواهر قرآن، موضوعی است که در میان اصولیان و قرآن‌پژوهان از جایگاه خاصی برخوردار است. این جایگاه از آنجا بلند و پراهمیت است که موضوع بحث پیرامون اعتماد و اعتبار فهم و برداشت از کتابی است که با زندگی، سرنوشت و سعادت انسان گره خورده است؛ اما پیرامون این سؤال که «آیا ظواهر قرآن حجت است؟» دست‌کم دو سؤال مطرح می‌شود: ۱. ظاهر به چه معنا و برای چه کسی؟ و ۲. حجیت برای چه کسی و با چه شاخصی؟

به طور کلی آیا پیام، معنا و مراد برخاسته از ظواهر آیات در انتقال به مخاطبان یکسان است؟ هم‌چنین اگر بحث نسبت مطرح، وجه تمایز این سخن با موضوع نسبت فهم و تکرر معنا که از جانب برخی روشنفکران مطرح می‌شود، چیست؟ ایده اولیه این مقاله حسب نظریه علامه طباطبایی شکل گرفت؛ مبنی بر اینکه آیات متشابه نسبی بوده و بستگی به مخاطب آن دارد. از این رو این فرضیه اولیه نضح گرفت که

دو معنای یکسان بدانیم، معنای ظاهر معنایی است که غالب و راجح بوده و خود را به سرعت به رخ ذهن نویسنده می‌کشانند و اجازه ظهور و بروز قابل توجه را به معنای احتمالی دیگر نمی‌دهد.

ظاهر معنای عام‌تری نیز می‌تواند داشته باشد. در این معنا، ظاهر بر دو نوع معنا است: یک نوع آن است که در بدو مواجهه مخاطب با کلام به ذهن او متبادر می‌شود.

چنین مواجهه‌ای که بدون جستجوی همه قرائن است، بسا ممکن است به فهم مراد جدی نینجامد و معنایی خلاف مراد متکلم به ذهن متبادر سازد. نوع دیگر آن است که پس از فحص همه قرائن و توجه به تمام آنها در ذهن مخاطب حاصل می‌شود. نوع اول را ظاهر بدوی یا ظاهر بسیط یا تصدیقی اول و نوع دوم را ظاهر نهایی یا ظاهر معقد یا تصدیقی دوم خوانده‌اند (مظفر، بی‌تا: ۱۴۵؛ نکونام، ۱۳۷۸: ۵۰).

به طور کلی دو معنای کلی از ظاهر می‌توان ارائه نمود:

۱. معنای راجح و غالبی که نسبت به معنای مرجوح و مغلوب وجود دارد. با ذکر این نکته که فرد در اینجا به بیش از یک معنا توجه داشته ولو با درجات مختلف مثلاً یکی راجح باشد و دیگری مرجوح. خطور بیش از یک معنا در ذهن (با درجات مختلف) در مواجهه با آیات قرآن از حیث امکان وقوع امری طبیعی است؛ هرچند که در مقام حجیت و اعتبار باید روش خاصی را برای وصول مراد اتخاذ نمود. به‌عنوان مثال علامه

طباطبایی (ره) در تفسیر آیه ۱۰۲ سوره بقره^۱ درباره قصه هاروت و ماروت و فرض و احتمالات آنان با یک محاسبه ریاضی، معانی محتمل این آیه را یک میلیون و دویست و شصت هزار معنی می‌شمارد و می‌گوید: به خدا قسم این از عجائب قرآن کریم است که آیه ای آنقدر اتمال معنایی می‌پذیرد که موجب تحیر عقول می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۳۴). علامه همین موضوع را در سوره هود آیه ۱۷^۲ نیز جاری می‌داند که در آن وجوهی از معنای وجود دارد که سر به هزاران می‌زند که البته برخی صحیح و برخی ناصحیح است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۸۳-۱۸۶). بدیهی است که در اینجا ظهور در یک معنا رخ می‌دهد و دیگر احتمالات معنایی از باب معنای مرجوحه و محتمله خود را در ذهن مخاطب می‌افکنند.

۲. معنای استعمالی یا اولیه که در ابتدای امر خود را بر ذهن مخاطب می‌افکند. با توجه به این نکته که (علی‌رغم معنای اول از ظاهر) مخاطب به معنا یا معنای

۱. وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَ لَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّخَرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَكِينَ بَيَابِلَ هَرُوتَ وَ مَرُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (بقره/۱۰۲).

۲. «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنَ رَبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَ مِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُوسَىٰ إِمَامًا وَ رَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (هود/۱۷).

مرجوح و مغلوب دیگر توجه نداشته یا هنوز در ذهن او ننشسته است.^۳

البته اینجا جای این سؤال است که فرق این ظاهر استعمالی با نص در چیست؟ چرا که در ظاهر استعمالی ما به یک معنا می‌رسیم و در نص نیز به یک معنا! ممکن است در جواب گفته شود معنای دوم از ظاهر همان نص است؛ اما این پاسخ تمام نیست، چرا که در این حالت آنچه ما از عبارت دریافت نمودیم، همان مراد استعمالی را از عبارت است اما مراد جدی را هنوز کشف نکرده‌ایم و برای کشف آن نیازمند فحص و یاس از قرائن هستیم.

شاید بتوان چنین گفت در اینجا معیار برای تمییز فرق ظاهر و نص، قطع یا عدم قطع در وجود قرائن است؛ یعنی اگر ما یک معنا را از عبارتی دریافتیم و قطع کردیم که قرینه متصله یا منفصله ناظر به مراد جدی وجود ندارد در این حالت ما به نص معنایی رسیدیم؛ اما اگر ما از عبارتی یک معنا داشتیم و در عین حال قطع نداریم که قرینه‌ای موثر ناظر به معنای دریافتی وجود نداشته باشد، اینجا ما ظهور اولی و مراد استعمالی داریم که باید پس از فحص از قرائن به ظهور

نهایی و مراد جدی دست یازیم.^۴ روی هم رفته دو معنا از ظاهر را ذکر شد و دامنه موضوع نسبت ظواهر می‌تواند هر دو معنای فوق را در بر بگیرد؛ یعنی در هر دو معنا از ظاهر ممکن است موضوع نسبت پدیدار شود.

به نظر می‌رسد آنچه در عمل مورد توجه اخباریان و اصولیان قرار گرفته است ظاهر به هر دو معنای فوق است نه فقط معنای شماره یک. به عنوان مثال اینکه اخباریان می‌گویند «استنباط احکام نظری از ظواهر قرآن» منوط به شناخت تفسیر امامان علیهم‌السلام است^۵، ظواهر در معنای شماره دو یعنی معنای عام را نیز شامل می‌شود.

البته برخی بر این باورند که انعقاد ظهور قبل فحص اساساً شکل نمی‌گیرد. به این معنا که اگر بدانیم کلام دارای قرینه منفصلی است اصولاً ظهوری برای کلام منعقد نمی‌شود و ظهور کلام پس از مراجعه به قرینه تحصیل می‌شود (مظفر، بی‌تا: ۱۴۶؛ ابطحی، ۱۳۸۲: ۲۱۷) که در پاسخ می‌توان چنین گفت که اگر مراد از انعقاد ظهور، اعتبار و حجیت ظهور باشد، کلام صحیح است؛

۴. به عبارت دیگر حقیقت و مجاز بودن مرتبط به مراد استعمالی است و حجیت و عدم حجیت مرتبط به مراد جدی می‌باشد. شاهد بر فرق بین مراد استعمالی و مراد جدی کنایات می‌باشند وقتی می‌گوییم زید کثیر الرماد است، مراد استعمالی کثیر الرماد بودن زید است و مراد جدی سخاوتمند بودن زید می‌باشد. (درس خارج اصول استاد رضازاده، مدرسه فقاقت، ۱۸/۰۶/۹۲):

<http://eshia.ir/feqh/archive/text/rezazadeh/osool>

۵. «لایحوز استنباط الأحكام النظریه من ظواهر کتاب الله و لاظواهر السنن النبویه ما لم یعلم أحوالهما من جهة أهل الذکر علیهم‌السلام، بل یجب التوقف والاحتیاط» (استرآبادی، ۱۴۲۶، ۴۷).

۳. ناگفته نماند که شاید بتوان یک معنای سومی را از ظاهر ارائه نمود و آن معنا و دلالت کلام بر آن پس از تحلیل و تدبر لازم است که ظهور ثانوی می‌باشد. به نظر برخی از قرآن‌پژوهان در نظر عرف ظاهر کلام اعم است از معنایی که دلالت کلام بر آن بدون بیان آشکار باشد و معنایی که دلالت کلام بر آن پس از تحلیل و تدبر لازم در مرتبه بعد آشکار گردد و لذا دلالت مفهومی کلام و آنچه با تنقیح مناط قطعی و قیاس اولویت با مساوات یا با دلالت اقتضا و ایما از کلام فهمیده می‌شود، از ظواهر کلام به شمار می‌آید و مشمول حجیت ظواهر است (بابایی، ۱۳۹۰: تأملی در طولی و نسی بودن بطون قرآن از منظر علامه طباطبائی).

چیزی دانسته‌اند که متعلق خود را اثبات می‌کند، اما به طوری که به درجه قطع نرسد: (کل شیء یثبت متعلقه ولا یبلغ درجه القطع ای لا یکون سبباً للقطع بمتعلقه) (مظفر، بی تا: ۱۸). در حجیت باید منجزیت و معذرت برای فرد رقم بخورد به طوری که در صورت ترک امر مدرک شخص مستحق عقاب بوده و در صورت کاشفیت از خطای در فهم ظاهر که در سیری روشمند صورت گرفته، فرد معذب نباشد، چرا که براساس فهم و دریافت خود می‌توانست احتجاج کند و برهان اقامه نماید؛^۷ ولی نکته این است که اگر فرضاً خطایی هم صورت گیرد، ما معذور بوده، به دلیل مخالفت با احکام واقعی عقاب نخواهیم شد؛ چرا که در حد توان تلاش خود را به کار بسته‌ایم (مظفر، ۱۳۷۰: ۵/۲).

نسبیت

مراد از نسبیت در اینجا همان تغییر و تغییر معنایی و دلالتی نسبت به فهم مخاطب است که ثبوت نداشته و ممکن است حسب داده‌ها و ظرفیت‌های علمی و روحی مخاطب تغییر کند. البته این نسبیت معنایی درباره غیر معصومین جاری است و درباره آن ذوات مقدسه‌ای که علم آنان به آیات کریمه لدنی و الهامی است، معنا ندارد.

۷. مرحوم مظفر می‌نویسد: (فانه لایجوز الاخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصله. فإذا فحص المكلف ولم یظفر بها فله أن يأخذ بالظهور و یکون حجه علیه. و من هنا نستنتج قاعدة عامه و هی: (إن أصالة الظهور لا تكون حجه إلا بعد الفحص و البأس عن القرینه) (مظفر، بی تا: ۱۴۵/۱؛ حکیم، ۱۳۹۰: ۱۰۳-۱۰۷).

اما اگر مراد از انعقاد، نشست و چینش معنایی در ذهن و نفی «عنوان ظهور» برای این حالت باشد، سخن تمام نیست، چرا که این معنای نقش بر بسته در ذهن دست‌کم مراتبی از ظهور را به همراه خود دارد، ولو ظهور بدوی و فاصله میان ظهور بدوی تا ثانوی با فحوص از قرائن مرتبط پر می‌شود؛ هم‌چنین گفتنی است که معنای فوق از ظاهر در مقابل باطن یا فرا ظاهر نیست؛ چرا که در اصطلاح اهل تفسیر ظاهر در مقابل باطن نیز به کار می‌رود. در واقع به چهره عمومی الفاظ قرآن که برای همه گشاده است، ظاهر و به چهره یا چهره‌های دیگر که تنها اندیشمندان (راسخان در علم) و تشنگان حق و پویندگان راه، آن را درمی‌یابند، باطن می‌گویند.^۸

حجیت ظواهر

در لغت حجت هر چیزی را گویند که این صلاحیت را داشته باشد که به وسیله آن بتوان بر امری احتجاج نمود. کل شیء یصلح ان یحتج به علی الغیر وذلک بأن یکون به الظفر علی الغیر عند الخصومه معه؛ اما در اصطلاح اصولیان حجت را

۶. به بیان دیگر، معنای ظاهری همان مدلول مستقیم آیه است که معنایی ساده برای فهم عامه مردم در هر زمان و مکان است، ولی باطن (یا بطون) نوعی دلالت غیر مستقیم است که برای افراد خاص روشن است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۰: ۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۶۲: ۱۷). هم‌چنان‌که که نهایندی: مراد از ظاهر، معنایی است که براساس (قواعد ادبی) از دلالت مطابقی یا التزامی ظاهری به دست می‌آید، ولی معنای باطنی آن است که از طریق دلالت التزامی پنهانی با اشارات و ابهام و لطایف دقیقه به دست می‌آید. (نهایندی، ۱۳۸۷: ۲۲/۱).

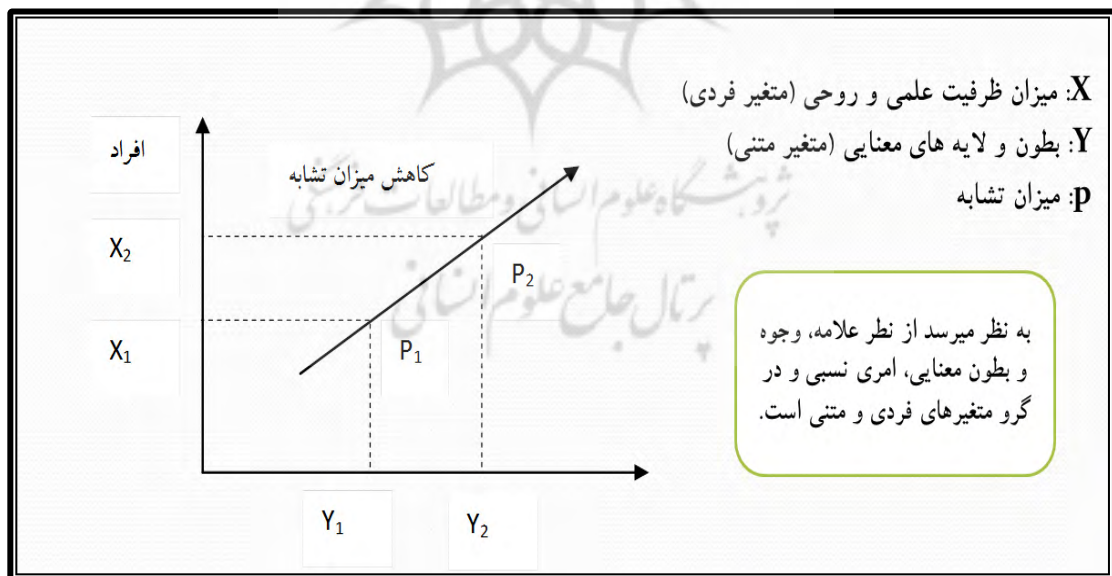
نکته: نسبت ظواهر یا نسبت حجیت ظواهر

آنچه در این مجال بدان پرداخته می‌شود نسبت ظواهر است که در دو بُعد ارائه می‌شود نه نسبت حجیت ظواهر. چراکه نسبت حجیت ظواهر در حقیقت به نسبت خود ظواهر برمی‌گردد و اگر ظواهر برای افراد نسبی باشد بالطبع حجیت آنها نیز نسبی خواهد بود. به دیگر بیان تا حکم یا وصف کلام یا متن وحیانی روشن نشود، نوبت به حکم حجیت آن نخواهد رسید. حجیت زمانی خواهد بود که مخاطب درباره حکم یا وصف کلام، به یک طمأنینه معنایی و اطمینان بخش برسد.

ایده نسبت متشابهات علامه

جرقه ایده نسبت ظواهر در ذهن نویسنده از ایده نسبت متشابهات است که علامه طباطبایی (ره) آن را مطرح کرده است. بدین معنا که علامه

طباطبایی پس از ذکر روایت امام صادق علیه‌السلام: (المحکم ما يعمل به و المتشابه ما اشته علی جاهله؛ محکم قرآن آن است که به آن بتوان عمل کرد و متشابه آن است که به کسی که نداند مشتبه شود) می‌فرماید: از روایت استفاده می‌شود که محکم و متشابه نسبی می‌باشند و ممکن است آیه‌ای نسبت به فردی محکم و نسبت به فرد دیگر متشابه باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸). این سخن علامه نیز در بردارنده این حقیقت است که هر اندازه ظرفیت‌های روحی و معرفتی افراد بیشتر باشد، توان درک و فهم وجوه و لایه‌های معنایی فزون‌تر و تشابهات و ابهامات معنایی کمتر می‌گردد؛ بنابراین، میزان تشابه، امری نسبی و در گرو متغیرهای متن‌ی و فردی است که می‌توان در نمودار زیر آن را چنین ترسیم نمود:



نمودار ۱. نسبت ظهور و بطون معنایی و متشابهات قرآن

روحی و علمی افراد نشان می‌دهد. بدین معنا که ممکن است آیه‌ای برای فردی ظاهر بوده و

این نمودار رابطه نسبی کشف وجوه و لایه‌های معنایی آیات را با میزان ظرفیت‌های

برای وی دارد. البته گفتنی است که مراد از زید و عمرو یا افراد دیگر آنهایی هستند که علوم لازم و مقدماتی را درباره قواعد و ادبیات زبان عربی فرا گرفتند و الا جاهلان نسبت به لغت عربی از محل بحث خارج می‌باشند.

دو نوع نسبیّت

نسبیّت در ظواهر می‌تواند به دو صورت رخ نمایاند: یکی بصورت نسبیّت درون‌فردی که در مواجهه فرد با یک آیه صورت می‌گیرد و دیگری به صورت نسبیّت میان‌فردی که در مواجهه افراد با یک آیه مطرح می‌شود:

نسبیّت درون‌فردی ظواهر

نسبیّت در اینجا بدان معناست که ممکن است یک آیه برای یک فرد سه حالت پیدا کرده و هر یک از آنها به دیگر قابل تغییر باشد:

۱. ظهور اولی و مراد استعمالی بدون احتمالات معنایی دیگر.

۲. فهم معنای راجح در کنار معنای مرجوح.

۳. دو یا چند احتمال معنایی مساوی.

درواقع حالات فوق ثبوت نداشته و تغییر دلالتی و معنایی در آنها قابل تحقق است؛ بدین معنا که وصف و حکم ظاهر ثبوت ذاتی ندارد بلکه با توجه به ظرفیت علمی و عملی فرد و نوع فحوص او متغیر است. پس این‌طور نیست که ظاهر برای فرد همواره ظاهر باشد بلکه ممکن است برای فردی از این وصف و حکم بیرون آمده و به مثابه نص و یا مجمل تغییر وضعیت دهد. گفتنی است وقتی سخن از تغییر ظاهر به نص

هیچ‌گونه تشابه و ابهامی نداشته باشد اما همان آیه برای فرد دیگر بطن بوده و نتواند به معنای آن دست یازد. به‌عنوان مثال فردی که از حیث روحی و معرفتی در نقطه X1 قرار می‌گیرد و به اندازه نقطه Y1 به معنای آیه دست یازیده، به اندازه اختلاف P1-P2 از فردی که در مختصات X2 و Y2 قرار دارد، به وجوه معنایی عمیق‌تر دسترسی ندارد.

از این رو ممکن است آیه‌ای برای فرد X1 که در وضعیت P1 قرار دارد، بطن یا متشابه باشد، اما برای فرد X2 که به‌میزان اختلاف Y1 تا Y2 با فرد X1 از حیث بطون و وجوه معنایی تفاوت دارد و در وضعیت P2 است، چنین نبوده و بلکه معنای آن ظاهر و محکم باشد؛ چرا که با افزایش طیف Y (بعد بطون و وجوه معنایی)، طیف P نیز تغییر نموده و براساس آن، فهم و درک آیات افزایش و میزان تشابه آنها کاهش می‌یابد.

نسبیّت ظواهر

با توجه مطالب مقدماتی فوق به‌ویژه نظر علامه طباطبایی (ره) می‌توان به این ایده رسید که همان‌طور که آیات متشابه برای برخی محکم است، آیات ظاهر هم برای برخی می‌تواند نص باشد و همان‌طور که با افزایش سطوح علمی و عملی از میزان آیات متشابه و تشابهات معنایی برای فرد کاسته می‌شود، در بحث ظواهر نیز با افزایش سطوح علمی و عملی از میزان آیات ظاهر کاسته و بر میزان آیات نصوص افزوده می‌شود؛ یعنی فرضاً اگر برای زید ۱۰۰۰ آیه حکم ظاهر دارد عمرو که از حیث علمی و عملی والاتر است ۵۰۰ آیه حکم ظاهر دارد، یعنی بقیه حکم نص

است، مراد تغییر الفاظ و عبارات آیه نیست بلکه مراد حکم و وصف دلالتی است که برای مخاطب پدیدار و در ذهن او قرار می‌گیرد. کما اینکه وقتی «متشابه» برای فردی «محکم» می‌شود، درواقع حکم و وصف دلالت آیه برای فرد تغییر می‌کند.

نسبیت میان فردی ظواهر

در این نسبیت یک آیه برای سه فرد ممکن است سه حالت مختلف داشته باشد به طوری که آیه برای نفر اول مجمل، برای نفر دوم ظاهر و برای نفر سوم نص باشد. در اینجا اختلاف معنایی نه در فرد، بلکه در میان افراد وجود دارد. از این رو نمی‌توان چنین گفت که تعداد آیات ظاهر یا مجمل قرآن، فلان مقدار است؛ چرا که این مقدار نسبی است همان‌طور که درباره آیات محکم و متشابه نمی‌توان چنین گفت و در آنها نیز همین مسأله جاری است و به بیان علامه طباطبایی (ره) میزان تشابه یا احکام معنایی به میزان جهل و علم فرد برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸). از این رو وقتی گفته می‌شود «آیا ظواهر قرآن حجیت است؟» دست‌کم دو سؤال مطرح می‌شود: ۱. ظاهر به چه معنا و چه کسی؟ ۲. حجت برای چه کسی و چگونه؟

پاسخ اجمالی آن است که ظاهر به هر دو معنای خود (همراه معنای احتمالی دیگر یا بدون معنای احتمالی دیگر) که باشد و برای هر کسی که پدیدار شود، باید به صورت روشمند فاصله ظهور معنایی تا وصول به معنای جدی و حقیقی با فحص پر شود تا به طمأنینه معنایی و حجت‌بخش برسیم.

نسبیت ظواهر و نفی پلورالیزم معنایی و هرمنوتیک فلسفی

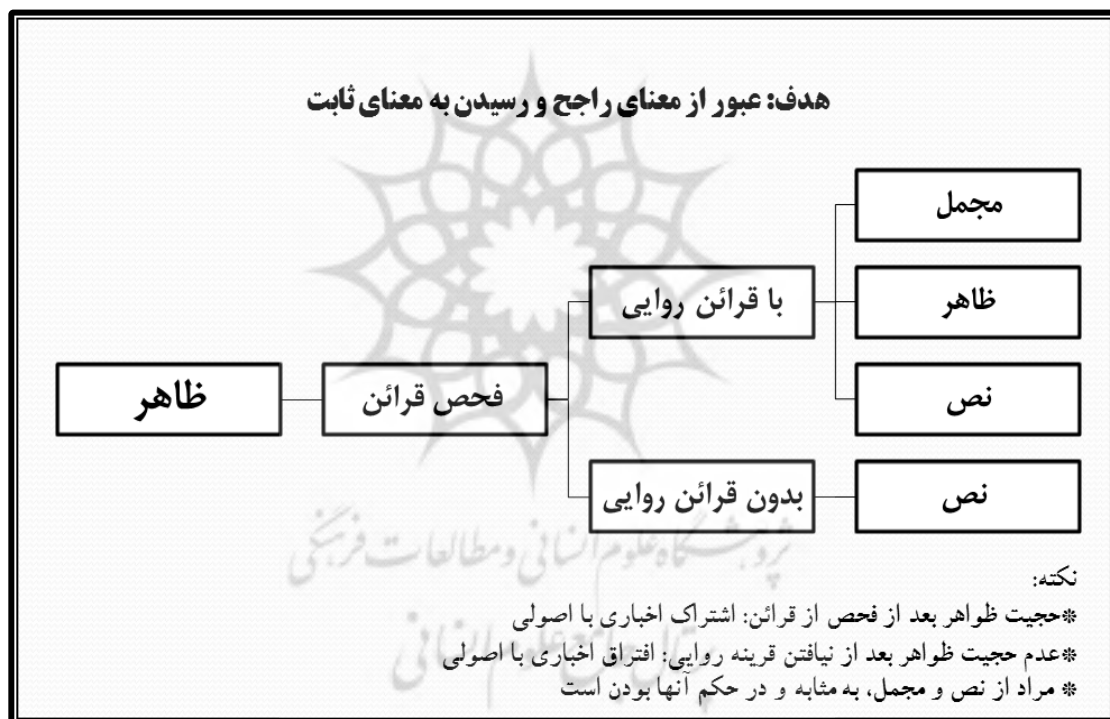
اگر در خارج، واقعیتی با عنوان «نسبیت ظواهر» جاری است، این بدان معنا نیست که از این نسبیت نتوان به معنا و معرفت حجیت‌بخش و التزام‌آور دینی و شرعی رسید؛ یعنی چه در نسبیت درون فردی و چه در نسبیت میان فردی ما پلورالیزم معنایی نخواهیم داشت.

برخی می‌خواهند نشان دهند که تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول یک اصل کلی از دانش هرمنوتیک است؛ یعنی ابتناء تفسیر و فهم متون بر پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسر بوده و استثنایی در کار نیست (شبستری، ۱۳۷۸: مقدمه). در این نگاه امکان برداشت و فهم واحد از متن ناممکن دانسته شده است، چرا که بر پایه این نظریه، از آنجا که پیش‌فرض‌های ذهنی افراد متعدد و متفاوت است، از این رو هرگونه ضابطه برای درک تفسیر درست از نادرست انکار می‌شود و در نتیجه تمام کشف‌ها از آیات قرآن حالت نسبی پیدا می‌کند و آیه می‌تواند با توجه به تعدد قالب‌ها و پیش‌فرض‌ها ده‌ها نوع تفسیر پیدا کند (McLean, 2012: 28)؛ اما باید گفت رسیدن به مراد متلکم و طمأنینه معنایی براساس اصول، قرائن و روش صحیح امکان داشته و این مهم‌ترین معیار در بحث ظواهر است. از این رو چه در زمانی که فرد با مجمل و یا ظاهر معنایی مواجه می‌شود (ظاهر به معنای اول) و چه در زمانی که فرد با معنای بدوی و استعمالی آیه مواجه شده و احتمال معنایی دیگری (مانند معنای مرجوح و مانند آن) به ذهن او خطور نمی‌کند، (ظاهر به معنای دوم) در هر دو حالت نیازمند فحص روشمند است. تقریر بحث آنکه:

مربوطه، موظف است از معنای راجح و رایج در آیه، به یک معنای ثابت و واحد رسیده و معانی مرجوح محتمله پیشین را کنار زند.

حال در حصول این نتیجه ممکن است به قرائن روایی نیاز باشد؛ یعنی فحص از قرائن قرآنی، لغوی، ادبی، عقلی و مانند آن کافی نباشد و یا ممکن است بدون نیاز به قرینه روایی، نتیجه حاصل شود؛ یعنی در دستیابی به معنای ثابت و واحد از متن، تنها قرائن غیرروایی کافی باشند.

۱. در ظاهر به معنای اول، وصل به معنای محکم امکان داشته به طوری که پس از فحص از قرائن، ممکن است تغییر حکم و وصف ظاهر داشته باشیم؛ یعنی ما می‌دانیم که احتمالات معنایی دیگری نسبت به معنای راجح و غالب مطرح است. اینجا به بهانه وجود پیش‌زمینه‌های ذهنی مختلف برای هر مخاطب، احتمالات معنایی مختلف در کنار معنای راجح، حق و صحیح تلقی نمی‌شود بلکه حتی به معنای راجح هم اتکا نمی‌شود و مفسر پس از فحص و بررسی‌های خود از قرائن



نمودار ۲. حجیت ظواهر

اولیه با معنای نهایی و جدی مورد سنجش قرار می‌گیرد.

به‌طورکلی در مواجهه با متون باید به این نکته توجه داشت که دست‌کم دو لایه معنایی وجود دارد که یکی معنای ترسیمی در ذهن است و دیگری معنای تثبیتی در ذهن.

۲. در ظاهر به معنای دوم نیز با فحص روشمند، دستیابی به معنا و مراد متن امکان دارد؛ هرچند در اینجا همانند نص، معنای دیگری جز معنای اولیه از ظاهر به ذهن نمی‌آید، اما چون قطع نداریم که این معنا، مراد جدی متکلم باشد، فحص را لازم می‌دانیم؛ یعنی پس از فحص، میزان مطابقت معنای بدوی و استعمالی

۱. معنای ترسیمی

معنای هر لفظ به‌مثابه تصویری در ذهن منعکس می‌شود و مجموعه الفاظ نیز در نهایت تصویری کلی را در ذهن به تصویر می‌کشند. در اینجا معنای ترسیمی عبارت، همان ظهور اولیه است که از ترکیب و چینش الفاظ و کلمات به ذهن متبادر شده و در ذهن ترسیم می‌گردد. این مرحله از معنا بیش از هر چیز نیازمند فهم لغات و زبان آن متن است؛ یعنی در صورت شناخت زبان مربوطه، برای هر کسی وصول به معنای عبارت و متن امر دشواری نخواهد بود. البته درباره زبان قرآن و الفاظ به‌کار رفته در آن نمی‌توان چنین گفت و نمی‌توان به معنای متبادر به ذهن برخاسته از الفاظ آیات اعتماد کرد؛ به عبارت دیگر ممکن است فهم ما از معنای آیات قرآن و ظهور اولیه الفاظ آن نادرست باشد. علت این امر دست‌کم به دو چیز برمی‌گردد:

۱. یکی آنکه ظهور اولیه ناشی از ترکیب معنایی الفاظ است که به ذهن می‌نشیند و ممکن است شناخت ما از یک و یا چند لفظ موجود در متن آیه درست نباشد. این عدم‌شناخت دقیق ممکن است دلایل زیادی داشته باشد، ممکن است به مرحله یادگیری اولیه ما برگردد؛ یعنی از ابتدا در فهم واژه دچار خطا شده باشیم و یا ممکن است تنها نظر یک لغوی را لحاظ کرده باشیم درحالی که این لغت نزد لغوی دیگر معنای دیگری داشته باشد. به عنوان مثال، طبری در تفسیر آیه کریمه (کیف و ان یظهوروا علیکم لایرهبوا فیکم الاّ ولا ذمه) پس از آنکه اختلاف مفسران را در بیان معنای (الاّ) یادآور شده و معانی متعددی مانند (الله)، (قرابت)، (سوگند) و (پیمان) را از قول آنان برای این کلمه ذکر کرده است، می‌نویسد: (الاّ اسمی است که سه معنا

دارد... و صحیح آن است که آیه شریفه همه آن معانی

را شامل می‌شود) (طبری، ۱۳۹۲: ۳۲۵).

۲. دیگر آنکه ممکن است آنچه لغویون گفته‌اند همواره صددرصد مطابق مراد آیه نباشد و واژه در عرف قرآن و سنت معصومین معنای مخصوص به خود را حمل کند؛ به دیگر معنا برای فهم الفاظ و عبارات قرآنی کتب لغت همچون *لسان العرب* و *مقاییس اللغه* لازم است اما کافی نیست و کاملاً بجاست که در فهم واژگان قرآن علاوه بر بررسی‌های لغوی، سیری هم در آیات و روایات داشته باشیم. به‌عنوان مثال وقتی از امام علی علیه‌السلام از معنای (قضاء) سؤال می‌کنند، امام در پاسخ ده معنای مختلف را برای (قضاء) برمی‌شمارند که از جمله آنها می‌توان به معانی فراغ، عهد، اعلام، فعل، ایجاب، اجل، اتمام، حکم، خلق و نزول مرگ نام برد: (و سالوه صلوات‌الله‌علیه من المتشابه فی القضاء: قال هو عشره اوجه مختلفه المعنی فمنه قضاء فراغ، قضاء عهد و منه قضاء اعلام، منه قضاء فعل، منه قضاء ایجاب، منه قضاء کتاب، منه قضاء اتمام، منه قضاء حکم و فصل و منه قضاء خلق و منه قضاء نزول الموت). (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸). یا آنکه در معانی واژه (وحی)، امام به هفت معنای کاربردی آن در قرآن اشاره می‌نمایند (همان: ۱۵). از این‌روست که قرآن زبان مختص به خود را داشته و روش فهم خود را طلب می‌کند.

اینکه سیدنعمت‌الله جزائری نقل می‌کند شاهد منظره دو عالم بزرگ یعنی شیخ جعفر بحرانی و شیخ محدث صاحب *جوامع الکلم* بودم که درباره معنای آیه (قل هو الله أحد) اختلاف داشتند، اختلاف بر سر آن بود که آیا بدون بررسی واژه «أحد» در روایات می‌توان به معنای آیه، اعتماد نمود و آن را حجت دانست یا نه؟

یعنی به این نکته توجه داشتند که ممکن است در روایات، معنایی متفاوت از «احد» به چشم بخورد که در کتب لغت نباشد و ظاهراً این احتمال، احتمالی عقلایی است (بحرانی، ۱۹۸۵: ۲۷).

از این رو بررسی واژه در لسان قرآن و روایات امری لازم است، چرا که ممکن است در مواردی هم‌سویی و همراهی کامل میان معاجم و قرآن و روایت نباشد. این از آن روست که لغت و لغویون مسلمان تحت تاثیر قرآن بوده و باروری و تحول و نوآوری خود را مدیون و وامدار آیات و الفاظ قرآنند نه آنکه قرآن تحت تاثیر و تغییر لغت بوده باشد.^۸

۲. معنای تشبیتی آیه (مراد)

بعد از معنای ترسیمی اولیه در ذهن باید اعتبار این معنا به تشبیت برسد. از این رو معنای تشبیتی آیه فراتر از معنای ترسیمی آیه بوده و به دنبال مراد و مقصود نهایی متن یا متکلم است؛ به عبارت دیگر ممکن است با بررسی‌های لغوی و ابتدایی، ظهور اولیه آیه و معنای آن

۸. به عنوان مثال: ۱. قرآن کریم با مقابله با فرهنگ منحط جاهلی، فرهنگ و ادبیات عربی را از ابتذال نجات بخشید و با معارف ناب توحیدی و ترویج ایمان، اخلاق و عمل صالح، فرهنگ و ادب عرب را به ارزش‌های معنوی و اخلاقی آراست. ۲. نفوذ قرآن در جامعه ادبی ضمن حفظ ادبیات عرب از انقراض، موجبات توسعه و انتشار آن به دیگر سرزمین‌های غیرعرب را فراهم کرد. ۳. قرآن در هریک از علوم لغت، نحو، معانی، بیان و بدیع عربی اثرگذار بوده است. ۴. با وجود اهمیت قرآن در ادبیات و اهتمام مسلمانان بدان، جایگاه این کتاب الهی در ادبیات چندان که شایسته آن است، مورد توجه ادیبان قرار نگرفته و مهجور مانده است (تقیب‌زاده، ۱۳۸۸: نقش آفرینی قرآن در ادبیات عرب و مهجوریت آن در میان ادیبان).

روشن شود، اما نمی‌توان به طور قطع آن را در حکم مراد آیه و معنای معنای آن تلقی نمود بلکه حجیت معنای آیه مستلزم فحص و بررسی‌های بیشتر است.

به‌عنوان مثال معنای ترسیمی یا اولیه آیه (یا ائِهَا

الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) آن است که روزه بر امت‌های پیشین نیز امری واجب بوده و از ظاهر (كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ)

نیز چنین به‌دست می‌آید؛ اما حسب روایتی که از امام

صادق علیه‌السلام نقل شده است مراد آیه آن است که

«قبلکم» تنها به انبیاء برمی‌گردد نه به همه مردم، یعنی

روزه در امت‌های پیشین، تنها بر انبیاء واجب بوده

است: (سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: إنَّ شهر

رمضان لم يفرض الله صيامه على أحد من الأمم قبلنا.

فقلت له: فقول الله - عزَّ وجلَّ - يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ

عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ. قال:

فرض الله شهر رمضان على الأنبياء، دون الأمم. ففضل

الله به هذه الأمَّة و جعل صيامه فرضاً على رسول الله

صلى الله عليه وآله و على أمته. (صدوق، بی‌تا: ۱۰۰؛

قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۳۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۸: ۱۶۰؛

فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۲۱).

هرچند علامه طباطبایی (ره) این روایت را

ضعیف دانسته و آن را موافق با ظاهر آیه (کما کتب

على الذين من قبلکم) نمی‌داند و البته می‌افزاید: روایت

اگر درست باشد می‌توان چنین گفت که روایت در مقام

زمینه‌سازی و ترغیب مردم به روزه است که تصریح به

نام انبیاء می‌شود. هرچند حضرت علامه در پایان

عبارت (والله العالم) را می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۶۳:

۲۶). یا آنکه ظاهر آیه شریفه (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا

فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ

لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا) (نساء/۹۳) دلالت بر آن دارد که اگر کسی فرد مؤمنی را از روی عمد بکشد، مجازات او خلود در جهنم است. این معنایی است که از ظهور اولیه الفاظ یا همان معنای آیه به دست می‌آید؛^۹ اما آیا معنای تثبیتی آیه یا مراد نهایی عبارت نیز همین است؟ با بررسی روایات به دست می‌آید که خلود در جهنم در صورتی است که شخص فرد مؤمن را به جهت مؤمن بودنش بکشد؛ یعنی صرف کشتن عمدی مؤمن سبب خلود نیست بلکه قتل مؤمن به سبب ایمان او خلود را برای قاتل رقم خواهد زد (عباشی، بی تا: ۲۶۷).

شاید روایاتی که می‌گویند گاهی فرد به متشابه احتجاج می‌کند در حالی که آیه را محکم می‌پندارد، ناظر به این معنا باشند؛ یعنی فرد می‌پندارد که معنای آیه همین است که فهمیده است اما با فحص بیشتر

۹. البته برخی از دانشمندان ظهور آیه را قتل مؤمن به سبب ایمان دانسته‌اند و در تعلیل آن آورده‌اند: زیرا تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است؛ یعنی وصف ایمان سبب قتل اوست و جمله (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا) به معنای «من یقتل مؤمناً لإيمانه» است؛ بنابراین اگر مؤمنی را به سبب وصف ایمانش بکشد، جزای او خلود در آتش است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۱/۲۰). وصف مشعر علیت که در برابر وصف غیرمشعر علیت قرار دارد، آن وصفی است که اشعار (دلالت ضعیف) دارد به این که مبدأ اشتقاقش، علت برای ثبوت حکم بر موصوف آن می‌باشد، مانند: «اکرم رجلا عالما» که وصف عالم، دلالت ضعیف دارد که علت اکرام رجل، به واسطه وجود علم، (مبدأ اشتقاق صفت عالمیت) و اتصافش به صفت علم است. اما منکران مفهوم وصف می‌گویند: ما نیز می‌پذیریم که تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علیت است، اما مجرد اشعار کافی نیست و باید به درجه ظهور عرفی برسد. هم‌چنین اشعار به معنای دلالت ضعیفی است که به حد ظهور عرفی نرسد و به این جهت حجیت ندارد، بر خلاف ظهور عرفی که حجت است (نائینی، ۱۳۷۶: ۵۰۲/۱؛ مظفر، بی تا: ۲۶۳/۱-۲۶۴).

متوجه خطای خود می‌شود.^{۱۰}

روش‌شناسی علامه طباطبایی در رسیدن به طمأنینه معنایی

گفته شد که یکی از مباحث مهم در فهم قرآن، مسأله ظهور و معانی آن و هم‌چنین روش و راهکارهای صحیح در مواجهه با آنهاست. علامه طباطبایی خاستگاه و منشا پیدایش وجوه معنایی ناصواب را تفسیر به رای دانسته و آن را چیزی جز عدم کار بست اصول و قواعد صحیح فهم کلام خدا نمی‌داند. وی در این باره می‌نویسد: «تفسیر به رأی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از آن نهی فرموده عبارت است از طریقه و روشی که بخواهند با آن طریقه رموز قرآن را کشف کنند، یعنی نهی از طریقه کشف است، نه از مکشوف و به عبارتی دیگر پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله از این نهی فرمود که بخواهند کلام خدا را مانند کلام غیر او بفهمند، هرچند که این قسم فهمیدن گاهی هم درست از آب درآید. شاهد بر این مطلب، روایت دیگری است که در آن فرمود: (کسی که

۱۰. (و ذلك انهم ضربوا بعض القرآن ببعض و احتجوا بالمنسوخ و هم يظنون انه الناسخ و احتجوا بالمتشابه و هم يرون انه المحكم...) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/۹۰). به طور خلاصه می‌توان عوامل پیدایش وجوه معنایی را در بُعد معنا شناسانه و روشمند در مواردی همچون ۱. جری و تطبیق، ۲. بطون، ۳. تأویل، ۴. دلالت‌های لطیف معنایی (ایمانی، التزامی و مانند آن) و در بُعد آسیب‌شناسانه و غیرروشمند در مواردی همچون ۱. عدم شناخت ناسخ و منسوخ، ۲. عدم شناخت خاص و عام، ۳. تعامل نادرست با متشابهات، ۴. تطبیقات مصداقی و موضوعی ناروا دنبال نمود. جهت تفصیل رجوع کنید به: پوررستمی، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۷۰.

علیهم السلام، ذوقی به دست آورد، چنین کسی می‌تواند دست به کار تفسیر بزند» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۸۷). این بدان معناست که علامه شرط اساسی در تفسیر را نه تنها یک فحص اجمالی در روایات، بلکه ممارست تفصیلی و کسب معرفت در روایات و مضامین آنها می‌داند که مفسر هم در روش تفسیری و در بینش تفسیری خود بدان‌ها نیازمند است؛ و اگر علامه از سویی وجوه و آرای مخالف با ظواهر آیات را نمی‌پذیرفتند، اما از سوی دیگر به نکات فوق به‌خصوص اطلاع از اصول و قرائن روایی اهل‌بیت علیهم السلام اشراف داشتند. ایشان سیری طولانی و عمیق در سنت مسلمه معصومین علیهم السلام داشتند و لذا هر آیه که طرح می‌شد طوری آن را تفسیر می‌کردند که اگر در بین سنت معصومین علیهم السلام دلیل یا تأییدی وجود دارد از آن به عنوان استدلال یا استمداد بهره‌بردار می‌شود و اگر دلیل یا تأییدی وجود نداشت آیه محل بحث را به سبکی تفسیر می‌نمودند که مناقض با سنت قطعی آن ذوات مقدسه نباشد، زیرا تباین قرآن و سنت همان افتراق بین این دو حبل ممتد الهی است که هرگز جدایی‌پذیر نیستند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۴). این همه بدان معناست که ایده نسبیّت ظواهر قرآن، با امکان وصول به مراد متن و متکلم منافاتی نداشته و می‌توان در سیری روشمند به طمأنینه و حجت معنایی دست یافت.

بحث و نتیجه‌گیری

۱. قرآن کریم وجودی ناطق است که غالب انتقال

در قرآن به رأی خود سخن گوید و درست هم بگوید باز خطا کرده) و معلوم است که حکم به خطا کردن حتی در مورد صحیح بودن رأی، جز بدین جهت نیست که طریقه، طریقه درستی نیست و منظور از خطا کردن خطای در طریقه است، نه در خود آن مطلب^{۱۱}. علامه امکان نیل به وجوه معنایی و معارف عالیّه قرآن را امری ممکن می‌داند، اما به شرط کاربست روش مخصوص آن. ایشان ضمن اشاره به دو دسته از روایات: ۱. روایاتی که می‌گویند فهمیدن معارف قرآن و رسیدن به آن از خود قرآن، امری است ممکن و معارف قرآنی پوشیده از عقول بشر نیست و ۲. روایاتی که خلاف این را می‌رساند؛ مانند روایت امام صادق علیه السلام مبنی بر اینکه قرآن بطنی دارد و بطن قرآن ظاهری و هیچ چیزی به قدر قرآن از عقول دور نیست، وجه جمع این دو دسته از روایات را در تفسیر روشمند در پرتو بهره‌گیری از آیات قرآن و ممارست و انس با احادیث اهل بیت علیهم السلام ارزیابی کرده و می‌نویسد: «طریقه صحیح تفسیر این است که برای روشن شدن معنای یک آیه، از آیات دیگر استمداد شود و این کار را تنها کسی می‌تواند بکند که در اثر ممارست در روایات وارده از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و از ائمه اهل‌بیت

۱۱. جلد ۳ صفحه ۱۱۸. علامه نهی در روایات تفسیر به رای را مربوط به طریقه تفسیر دانسته نه اصل تفسیر، و پیام این دسته از روایات را چنین می‌پندارد که می‌خواهد بفرماید کلام خدا را به طریقی که کلام خلق تفسیر می‌شود تفسیر نباید کرد (جلد ۳ صفحه ۱۲۱).

مقدماتی، فحوص کامل از قرائن ناظر به آیات را نیز بجا آورد و تا به مرحله طمأنینه معنایی و اطمینان بخش نرسید، به طور سطحی درباره معنا و مراد آیه اظهار نظر نکند. به فرض اگر یک آیه برای سه نفر سه حکم متفاوت داشت، یعنی ۱. مجمل، ۲. ظاهر و ۳. نص ترسیمی بر ذهن، بر هر سه فرد لازم است که روشمندان و عالمانه به معنای تشبیتی و مراد جدی دست یازند.

۵. دو نوع نسبیت پیرامون ظواهر قابل طرح است: الف. نسبیت درون فردی که در مواجهه فرد با یک آیه صورت می گیرد؛ ب. نسبیت میان فردی که در مواجهه افراد با یک آیه مطرح می شود.

۶. ظاهر به هر دو معنای خود (همراه معنای احتمالی دیگر یا بدون معنای احتمالی دیگر) که باشد و برای هر کسی که پدیدار شود، باید به صورت روشمند فاصله ظهور معنایی تا وصول به معنای جدی و حقیقی با فحوص پر شود تا به طمأنینه معنایی و حجت بخش برسیم.

۷. اگر در خارج واقعیتی با عنوان «نسبیت ظواهر» جاری است، این بدان معنا نیست که از این نسبیت نتوان به معنا و معرفت حجیت بخش و التزام آور دینی و شرعی رسید؛ یعنی چه در نسبیت درون فردی و چه در نسبیت میان فردی ما پلورالیزم معنایی نخواهیم داشت. به دیگر بیان ایده نسبیت ظواهر قرآن، با امکان وصول به مراد متن و متکلم منافاتی نداشته و می توان در سیری روشمند به طمأنینه و حجت معنایی دست یافت.

۸. علامه شرط اساسی در تفسیر را نه تنها یک فحوص اجمالی در روایات، بلکه ممارست تفصیلی

مفاهیم و معارف آن به مخاطب در سطح ظواهر صورت می گیرد؛ اما پیرامون «حجیت ظواهر قرآن» به دو سؤال باید پاسخ داد: ۱. ظاهر به چه معنا و برای چه کسی؟ و ۲. حجیت برای چه کسی و با چه شاخصی؟

۲. به طور کلی دو معنای کلی از ظاهر می توان ارائه نمود:

الف) معنای راجح و غالبی که نسبت به معنای مرجوح و مغلوب وجود دارد. با ذکر این نکته که فرد در اینجا به بیش از یک معنا توجه داشته ولو با درجات مختلف مثلاً یکی راجح باشد و دیگری مرجوح.

ب) معنای استعمالی یا اولیه که در ابتدای امر خود را بر ذهن مخاطب می افکند. با توجه به این نکته که (علی رغم معنای اول از ظاهر) مخاطب به معنا یا معانی مرجوح و مغلوب دیگر توجه نداشته یا هنوز در ذهن او ننشسته است.

۳. جرقه ایده نسبیت ظواهر قرآن از ایده نسبیت تشابهات است که علامه طباطبایی ذیل روایت: (المحکم ما یعمل به و المتشابه ما اشتبه علی جاهله) مطرح می فرماید، مبنی بر اینکه محکم و متشابه نسبی بوده و ممکن است آیه ای نسبت به فردی محکم و نسبت به فرد دیگر متشابه باشد.

۴. ایده نسبیت ظواهر قرآن نه تنها تهدیدی برای موضوع امکان فهم پذیری قرآن نیست بلکه یک فرصت قلمداد می شود چرا که مخاطب این مهم را بیشتر متذکر می شود که قرآن هر چند ناطق معرفت ده است، اما حمال ذو وجوه هم است که لازم است قرآن پژوه علاوه بر تجهیز خود به علوم

- و کسب معرفت در روایات و مضامین آنها می‌داند که مفسر هم در روش تفسیری و در بینش تفسیری خود بدان‌ها نیازمند است و اگر علامه در مواردی آرای مخالف با ظواهر آیات را نمی‌پذیرفتند، اما از سوی دیگر به اصول و قرائن روایی اهل بیت علیهم السلام اشراف داشتند.
- منابع
- قرآن کریم
- ابطیحی، سید عبدالحمید (۱۳۸۲ش). «نقش سنت در حجیت فهم ظواهر کتاب». *مجله قیسات*. شماره ۲۹. ۲۱۵-۲۳۲.
- استرآبادی، محمدمبین (۱۴۲۶ق). *الفوائد المدنیة*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۹۰ش). «تأملی در طولی و نسبی بودن بطون قرآن از منظر علامه طباطبائی». *قرآن شناخت*. سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۸. پاییز و زمستان ۱۳۹۰. ۱۷۱-۱۸۴.
- بحرانی، یوسف (۱۹۸۵م). *حدائق الناضره*. بیروت: دار الاضواء.
- پوررستمی، حامد (۱۳۹۱ش). *مبانی فهم و تفسیر قرآن (با تکیه بر آموزه‌های نهج البلاغه)*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۸ش). «بررسی تطبیقی زبان نطق قرآن در نهج البلاغه». *مجله علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی*. شماره ۱۹. ۱۷۳-۱۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۲ش). *تفسیر موضوعی قرآن مجید*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۸۹ش). *تفسیر تسنیم*. قم: نشر اسراء.
- حر عاملی (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمه*. تحقیق: محمد قائنی. تهران: موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
- حکیم، سید محمد تقی (۱۳۹۰ق). *الاصول العامه للفقهاء المقارن*. بی‌جا: موسسه آل البیت.
- صدوق، محمد بن علی (بی‌تا). *من لا یحضره الفقیه*. تحقیق: علی‌اکبر غفاری. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۴ش). *قرآن در اسلام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۹۲ق). *جامع البیان عن تاویل آی القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (بی‌تا). *تفسیر العیاشی*. تهران: مکتبه علمیه اسلامیه.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق). *التفسیر الصافی*. تحقیق: حسین اعلمی. تهران: انتشارات الصدر.
- قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا (۱۳۶۸ش). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵ش). *هرمنوتیک کتاب و سنت*. تهران: انتشارات طرح نو.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: موسسه الوفاء.
- محقق بحرانی، یوسف (بی‌تا). *الحدائق الناضره*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- مظفر، محمدرضا (بی‌تا). *اصول الفقه*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۰ش). تفسیر نمونه. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی همدانی (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیر المیزان از محمدحسین طباطبائی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶ش). فوائد الأصول. مقرر محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نهاوندی، محمد (۱۳۸۷ش). نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- نقیب‌زاده، محمد (۱۳۸۸ش). «نقش آفرینی قرآن در ادبیات عرب و مهجوریت آن در میان ادیبان». دوفصلنامه قرآن شناخت. سال دوم. شماره ۱. پیاپی ۳. بهار و تابستان. ۲۷-۶۳.
- نکونام، جعفر (۱۳۷۸ش). «روش تفسیر ظاهر قرآن». صحیفه مبین. شماره ۱۹. ۴۴-۶۲.
- McLean, George F. *Hermeneutics. Faith and Relations between Cultures: Lectures in Qom*, Iran; ISBN 1-56518-191-3.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی