

گونه‌شناسی مفردات پژوهی در قرآن از منظر روایات تفسیری

اهل بیت (ع)

سید غدیر هاشمی کاشانی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

سید محمد رضوی*

استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

محمدرضا آرام

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۹)

کیده

مفردات پژوهی در قرآن، از ارکان بنیادین فهم مفاهیم و مقاصد قرآن محسوب می‌شود که از منظرها و ابعاد گوناگون و در سطوح مختلف مورد واکاوی قرار گرفته است. در روایت‌های تفسیری اهل بیت (ع) - به‌عنوان مفسران حقیقی قرآن - نیز واژگان‌کاوی بسیار مورد توجه بوده و تحلیل‌های مختلفی از این ذوات مقدسه (ع) صادر شده است. جستار حاضر با توجه به اهمیت واژه‌پژوهی، با گردآوری داده‌های مرتبط از روایات تفسیری و توصیف و تحلیل این داده‌ها، به گونه‌شناسی آنها پرداخته و گونه‌های به‌دست آمده را در عناوین ذیل بیان می‌دارد: تبیین معنای ظاهری واژه، ترادف‌نگری در بیان معنای بدوی واژگان، بیان وجه تسمیه واژگان، قرآن‌کاوی واژگانی، تبیین معنای مجازی کلمات، بیان مصادیق واژه‌ها، بیان معنای لغات اضداد، تحلیل نحوی واژه، تبیین واژه در قرانات مختلف، واژه‌کاوی فرهنگ‌نگرانه و بیان معنای بطنی و تأویلی کلمات. روایات تفسیری مزبور، با اینکه در تبیین معنای واژگان کمک شایانی می‌کند اما بعضاً از بُعد دلالتی ضعف دارند و در استفاده از آنها باید به معیارهای نقدالمتنی مانند عرضه به قرآن و ... نیز توجه نمود.

واژگان کلیدی: قرآن، گونه‌شناسی، مفردات پژوهی، روایات تفسیری، اهل بیت (ع).

۱. مقدمه

قرآن مجید به‌عنوان آخرین کتاب پروردگارِ حکیم و با رسالتِ هدایت‌گری مردم، نازل گردید. برای فهم مقاصد و معانی این کتاب مقدس - که پیش‌نیازِ تحقق هدایت‌گری آن است - تا کنون تلاش‌های زیادی از سوی مفسران و قرآن‌پژوهان صورت گرفته‌است که برخی از آنها در حوزه مفرداتی و برخی دیگر در حوزه تفسیرِ خود آیات است. تفسیر درست آیات بدون پیش‌نیازها، بایسته‌ها و ابزار لازم نمی‌تواند محقق گردد، و از جمله این بایسته‌ها، تبیین صحیح و روش‌مند معانی کلمات قرآن است. از این رو، پژوهش‌های مفرداتی شایسته‌عنایتی فزون‌تر از پیش است. در زمینه‌ی واژه‌پژوهی، رویکردها و سطوح مختلفی را می‌توان در آثار تفسیری و علوم قرآنی مشاهده کرد، که هر یک نیازمند بازکاوی و تبیینی روشمند است. آنچه این مقاله به‌دنبال آن است، تبیین و تفصیل گونه‌های بررسی واژگان قرآن است که از روایاتِ تفسیری اهل‌بیت(ع) - به‌عنوان مفسرانِ حقیقی قرآن - می‌توان استخراج نمود.

شایان بیان است که در گزینش روایت‌های تفسیری مورد استفاده در این مقاله، سعی بر این بوده از روایاتی استفاده شود که از لحاظ مدلولی و متنی معتبرند اما بررسی سندی، در این پژوهش - نه معیار گزینش روایات بوده و نه از این حیث، احادیث مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. نکته دیگر آنکه، علاوه بر بیان معنای واژگان از منظر روایات، تأیید همان معنای مورد اشاره در روایات با استناد به کتاب‌های لغت، در دستور کار بوده است تا مؤیدی بر اعتبار دلالتی آن باشد. در لابه‌لای مباحث نیز - به تناسب و ظرفیت بحث - اشاراتی نقدگونه به سایر معانی واژه نیز شده‌است تا معنای بیان شده در روایت راستی‌آزمایی گردد.

در باره مفردات قرآن، نگاشته‌های چندی ثبت شده‌است که هدف بسیاری از آنها این بوده است که یک واژه قرآنی را از حیث معناشناسی بررسی نمایند، که می‌توان به مقالاتی مانند: «بررسی معناشناسانه واژه تبیین در قرآن» از خاکپور و معارف (تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰) و ... اشاره کرد. برخی دیگر از مقالات مانند «تفسیر لغوی و ادبی قرآن

از منظر روایات معصومان (ع)» از علی‌احمد ناصح (پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۲) به توضیح اجمالی مفردات پژوهی از نگاه انمه (ع) پرداخته‌اند. دسته سوم، نگاه‌هایی هستند که منابع و ابزارهای مورد استفاده در معناشناسی واژگان قرآن را بیان داشته‌اند که می‌توان مقاله «متدولوژی معناشناسی واژگان قرآن» از سلمان‌زاده و حسینی (پژوهش‌های قرآنی، سال ۲۱، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۵) را ذکر نمود. برخی دیگر، مؤلفه‌های تفسیر ادبی از منظر برخی از انمه (ع) را بررسی اجمالی کرده‌اند، که می‌توان به مقاله «جایگاه سیاق در تفسیر آیات از دیدگاه امام رضا (ع)» از ستوده‌نیا، خزاعی و قاسم نژاد اشاره کرد (فدک سبزواران، سال دوم، شماره ۸، ۱۳۹۰). حیدری نیز در مقاله «گونه‌شناسی روایت‌های تفسیری امام رضا (ع)» بخش بسیار مختصری از نگاه‌های خود را به تفسیر ادبی و لغوی از نگاه امام (ع) اختصاص داده‌است (بینات، شماره ۸۶ و ۸۷، ۱۳۹۴)، چنانکه اصغرپور، معارف و پروینی نیز در مقاله «روش‌های اختصاصی اهل بیت (ع) در تفسیر مفردات قرآن»، از نگاه معصومان به شاخصه‌های واژگان‌کاوی لغات قرآنی پرداخته‌اند.

از میان نگاه‌های فوق، مقاله اخیر هم‌راستا تر با نگاه‌های حاضر است اما تفاوت بنیادین این اثر با مورد از پیش گفته، این است که مقاله مزبور روش اهل بیت (ع) در توضیح مفردات را تبیین نموده اما جستار پیش‌رو در صدد تبیین گونه‌های مفردات پژوهی در روایات است و تفاوت ماهوی این دو بر مخاطب پوشیده نیست.

۲. گونه‌شناسی مفردات پژوهی در روایت‌های تفسیری اهل بیت (ع)

در باره معنای روایت‌های تفسیری اختلاف نظر است؛ برخی بر این عقیده‌اند هر روایتی که به‌گونه‌ای به تبیین مفاد آیات قرآن بینجامد، روایت تفسیری است (ر.ک؛ مهریزی، ۱۳۸۹: ۵). در مقابل، گروهی، آن را احادیثی دانسته‌اند که به شأنی از شوئن قرآن مربوط باشد (ر.ک؛ احسانی‌فر لنگرودی، بی‌تا: ۴۶۵-۴۶۶) و دسته دیگری، آن را روایاتی دانسته‌اند که بخشی از آیه در آن مذکور

باشد و یا روایت ناظر به آیه‌ای باشد که خود آیه در حدیث نیامده است اما حدیث به بیان مراد خداوند در آن آیه پرداخته یا زمینه فهم آن را فراهم ساخته است (ر.ک؛ قمرزاده، ۱۳۹۶: ۲۳). این مقاله، گرچه به هیچ‌یک از تعریف‌های مزبور بی‌عنایت نیست اما تأکیدش بر تعریف سوم است.

۲-۱. تبیین معنای ظاهری واژه

یکی از گونه‌های واژه‌کاوی در روایات تفسیری ائمه (ع)، بیان معنای ظاهری آیات است. برای نمونه، حضرت رضا (ع) در تفسیر واژگان «ناصِرَةٌ» و «ناظِرَةٌ» در آیه ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَيْهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت/۲۲)، می‌فرماید: ﴿مُشْرِقَةٌ تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَيْهَا﴾ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۱۶) که مستند به قرآن بوده (نمل/۳۵) و در لغت نیز شاهد دارد (ر.ک؛ ابن منظور، ج ۵، ص ۲۱۹) و یا در تبیین معنای «فارض» در آیه ﴿إِنَّمَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصٌ وَلَا يَكْرُ﴾ (بقره/۶۸)، آن را به گاوی تفسیر می‌کند که نه کوچک و نه بزرگ است (ر.ک؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۳).

در روایات ائمه دیگر نیز از این دست تبیین‌ها فراوان یافت می‌شود. برای نمونه، در روایت مربوط به معنای «ناظره»، علاوه بر معنای «انتظار ثواب» از زبان امام علی (ع) (ر.ک؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴: ۴۱)، امام با بیان همان معنای اصلی واژه، آن را مختص مقام اولیاءالله می‌شمارد و تناقض ظاهری میان آن با آیات دیگری چون ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام/۱۰۳) را توضیح می‌دهد (ر.ک؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۸۴۹). لازم به ذکر است که «نظر به پروردگار» می‌تواند در معنای «نظر به رحمت و نعمت الهی» نیز تفسیر شود (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۲۵۶).

در نمونه دیگری، از ائمه (ع) - با طرق شیعی و سنی - منقول است که در تفسیر واژگان مربوط به آیات آغازین سوره ذاریات، «ذاریات» را به «بادها»، «حاملات» را به «ابرها»، «جاریات» را به «کشتی‌ها» و «مقسمات» را به «فرشتگان» معنا کرده‌اند (ر.ک؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۲۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۴۹۲)، که شاهی دیگر بر تبیین معنای ظاهری واژه است، گرچه می‌توان شاهد

مزبور را به حوزه بیان مصادیق نیز مرتبط دانست^۱. این دست تبیین‌ها به‌ویژه در آیات دارای ابهام بسیار بااهمیت است. برای مثال، در همین شاهد اخیر، - به خاطر فاصله تاریخی از عهد نزول و کمرنگ شدن قرائن مقامی و نیز مقالی - اختلاف دیدگاه‌های زیادی در بین مفسران و نیز مترجمان^۲ وجود دارد (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: صص ۳۰۷-۳۰۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۲۳۰) اما با تبیین واژگان در روایت، تفسیر و نیز ترجمه روشن‌تری می‌توان از آیه بدست داد تا یکی از اهداف تفسیر که ابهام‌زدایی از الفاظ مشکل قرآن است، حاصل گردد.

۲-۲. ترادف‌نگری در بیان معنای بدوی واژگان قریب‌المعنی

یکی دیگر از گونه‌های مفردات پژوهی در روایات، تبیین معنای واژه با عنایت به مسأله ترادف یا عدم ترادف است. توضیح آنکه: در زبان عرب و نیز قرآن، واژگانی وجود دارد که قریب‌المعنی هستند. رویکردها درباره یکسان‌انگاری معنایی یا تفاوت قائل شدن میان این دسته از واژگان متفاوت است (ر.ک؛ منجد، ۱۹۹۷ق: ۳۷). در روایات عترت طاهره (ع)، رویکرد غالب، رویکرد مترادف‌محورانه است. چنانکه در روایتی درباره معنای «ختم» در آیه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (بقره/۷) فرمودند: «ختم به معنای طبع است که به عنوان عقوبت عصیان و کفر کافران بر قلب‌های آنان زده می‌شود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۲۳). یا در روایت‌های امیرالمؤمنین (ع)، شواهدی وجود دارد که ترادف‌محوری را نشان می‌دهد؛ چنانکه حضرت (ع)، «خنس» را به «ستر»، و

۱. محققانی که معنا را تنها در حوزه مفهوم منحصر نکرده و دامنه آن را به حوزه مصداق‌ها نیز کشانده‌اند، بر این باورند که معنا ممکن است که علاوه بر مفاهیم، به مصادیق نیز ناظر باشد. از نظر اینان، کثرت کاربرد یک مفهوم در برخی مصادیق باعث می‌شود که معنا از حوزه مفهوم به حوزه برخی از مصادیق خاص گسترش یابد. برای نمونه، کثرت استعمال جاریه به جای سفینه موجب می‌شود که از سفینه نیز به عنوان یکی از معانی جاریه یاد شود (ر.ک؛ میرسید و حاج اسماعیلی، ۱۳۹۲: ۱۵).

۲. برای نمونه به ترجمه موسوی گرمارودی اشاره کرد که «حاملات» و «جاریات» و «مقسمات» را به «ابرها» ترجمه کرده است اما در ترجمه انصاریان و برخی ترجمه‌های دیگر، معنای بیان شده در روایات بازتاب یافته است.

«کنس» را به «رفع و تواری به» معنا می‌کند (ر.ک؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴: ۱۵۴). یا در روایت دیگری، «جدث» را به «قبر» معنا کرده‌اند (ر.ک؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۱۶).

استفاده از لغات مترادف در توضیح مفردات قرآن، دأبی است که در روایات امامان (ع) فراوان تکرار شده است. با این وجود، برخی روایات‌ها بعضاً دیده می‌شود که انگاره عدم ترادف را به ذهن متبادر می‌سازد. برای نمونه، حضرت رضا (ع) در بیان تفاوت میان «عفو» و «صفح» و با عنایت به وصف «جمیل» (حجر/۸۵)، «صفح» را به «عفوی» معنا می‌کند که در آن عتاب نباشد (ر.ک؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۹۴). اما تعداد این روایات‌ها در مقابل روایت‌های دالّ بر ترادف، بسیار بسیار اندک است، به گونه‌ای که دأب ائمه (ع) را می‌توان دأبی ترادف‌محور دانست اما درباره این رویکرد، چند نکته بایسته بیان است؛ نخست آنکه، در دوران متقدم گرچه دانشمندی مانند ابوهلال عسکری (م ۳۹۵ق) به عدم ترادف باور داشتند و آثاری مانند فروق اللغه را بر این اساس نگاشتند اما رویکرد غالب میان اندیشمندان، رویکردی ترادف‌محور بوده است. دوم آنکه، سطح واژه‌پژوهی در غالب روایات، سطحی بسیط دارد و یکی از دلایل این امر را می‌توان، فاصله نزدیکتر به عصر نزول عنوان کرد. سوم آنکه، واژگان قرآن از سمت خدای حکیم نازل شده و علاوه بر حکمت‌آمیز بودن آن، دارای اعجاز بلاغی - بیانی است، که می‌توان لایه‌های معنایی پنهان بیانات قرآن و نیز مسأله بطون قرآن را به آن افزود. این مسائل اقتضاء می‌کند که هیچ واژه‌ای از واژگان قریب‌المعنی قرآن، دارای تطابق معنایی کامل با واژه دیگر نباشد و فرق ظریفی می‌توان بین تمامی واژگان قریب‌المعنی بیان کرد. برای مثال واژه «جدث»، به شکل جمعی (اجداث) سه بار در قرآن آمده و هر سه مورد آن مربوط به خروج انسان برای روز حشر است ﴿يُخْرَجُونَ مِنَ الْاجْدَاثِ﴾ (قمر/۷). واژه «قبر» به شکل مفرد تنها یک بار در قرآن با عبارت ﴿لَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَ لَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾ (توبه/۸۴) ذکر شده است. یک بار نیز با تعبیر «المقابر» ﴿حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ (تکواثر/۲) آمده که جمع «مقبره» و اسم مکان از واژه «قبر» است. و ۲ بار نیز دیگر به شکل جمعی

﴿مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر/۲۲؛ و نیز ممتحنه/۱۳) ذکر شده، چنانکه یکبار نیز به شکل فعلی (اقبر) (عبس/۲۱) آمده است.

چنانکه پیشتر از زبان برخی از روایات گفته شد، «جدث» را مترادف «قبر» گرفته‌اند. در معاجم لغت نیز همین معنا دیده می‌شود اما دقت در آیات قرآن، بیانگر تفاوت ظریفی میان آنها است. اگر این تفاوت در واژه‌گزینی را صرفاً به تفاوت لهجه برگردانیم (ر.ک؛ معمرین مثنی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۱۶۳)، نمی‌تواند به انحصار استعمال آن برای روز حشر پاسخ موجهی دهد و یا اگر هر دو را دارای معنای مطابقی کامل و مترادف بدانیم، دوباره سؤال مزبور رخ می‌نماید. آیات قرآن نشان می‌دهد که واژه «جدث» به بحث زنده شدن مردگان ارتباط دارد و آیات مربوط به واژه «قبر» از محل دفن اموات به شکل مطلق سخن می‌گوید. و ادامه آیه که از تعبیر «مرقد» (یس/۵۲) استفاده می‌کند نیز در راستای تحلیل مزبور است. با استفاده‌ای دیگر از روایات می‌توان واژه «جدث» را هم‌خوان با بافت قرآنی و با رویکرد عدم ترادف تحلیل کرد. مراد از این روایات، روایات مربوط به عجب الذنب است؛ از رسول اکرم (ص) منقول است که: خداوند از زیر عرش، آبی بر اجساد مرده) شما نازل می‌کند و به آسمان فرمان باریدن می‌دهد. پس آسمان چهل روز چنان می‌بارد که آب، دوازده ذرع روی شما را می‌گیرد و بعد خدا به اجساد دستور می‌دهد که مانند رویش گیاه رشد کنند تا آن که بدنشان کامل می‌شود. سپس خدا به اسرافیل فرمان می‌دهد که برای برانگیختن (مردگان در صورت) بدمد. در نتیجه، ارواح وارد بدن‌ها در زمین می‌شوند و سپس زمین از روی شما شکافته می‌شود و به سرعت از آن خارج می‌شوید و به پیشگاه پروردگار می‌شتابید (ر.ک؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۵). واژه «جدث» می‌تواند اشاره به این معنا داشته باشد. علاوه بر آن، ابدال در حرف آخر این واژه (تبدیل جدث به جدف) نیز می‌تواند با واژه «ینسلون» در آیه شریفه هم‌خوان باشد زیرا واژه «ینسلون» به معنای «یسرعون» است و در واژه «جدف» نیز بار معنایی «اسراع» نهفته است (ر.ک؛ ابن منظور، ج ۹: ۲۳).

از بیان نکات فوق، غرض این است که توضیح یک لغت در روایات با لغت مترادف دیگر، بیانگر معنای اجمالی و بدوی واژه است و برای تبیین معانی واژگان قریب‌المعنی باید از روایات

دیگری که ارتباط مستقیمی با آیه ندارند نیز استفاده کرد و علاوه بر آن، بافت و سیاق خود آیات را نیز مد نظر قرار داد و در ترجمه و تفسیر این گونه از واژگان نیز باید دقت لازم را در نظر آورد.

۲-۳. بیان وجه تسمیه واژه‌های قرآن

یکی دیگر از گونه‌های واژه‌کاوی که در روایات ائمه (ع) بسیار فراوان دیده می‌شود، بیان «وجه تسمیه واژگان قرآن» است. امام علی (ع) - در حدیث مرفوعی - در وجه تسمیه واژه «درهم» فرموده است: «سُمِّيَ الدِّرْهَمُ دِرْهَمًا لِأَنَّهُ دَارٌ هَمٌّ مَن جَمَعَهُ وَ لَمْ يُنْفِقْهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ۳). در روایت دیگری از امام صادق (ع) در وجه تسمیه «صفنا» و «مروه» چنین آمده است: «إِنَّمَا سُمِّيَتِ الصَّفَا لِأَنَّ صَفَى اللَّهِ أَنْزَلَ عَلَيْهَا ... وَ إِنَّمَا سُمِّيَتِ الْمَرْوَةُ لِأَنَّ الْمَرْوَةَ أَنْزَلَتْ عَلَيْهَا» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۳۹). چنانکه در روایت سوم می‌توان به وجه تسمیه «سما» اشاره کرد که درباره آن فرموده‌اند: «سُمِّيَتِ السَّمَاءُ سَمَاءً لِأَنَّهَا وَسَمَ الْمَاءِ يَعْنِي مَعْدِنَ الْمَاءِ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۴).

نکته‌ای که درباره این گونه از روایات تفسیری باید گفت، این است که روایات مزبور، هم از بُعد کمی و هم از بُعد کیفی دارای شمولند؛ به عبارت دیگر، این روایات واژگان خاصی را مد نظر قرار نداده‌اند و می‌توان وجه تسمیه بسیاری از کلمات را در این دست از روایات پیدا کرد اما دقت در احادیث مزبور نشان می‌دهد که بیان وجه تسمیه اسم‌های علم، فراوانی بیشتری در میان آنها دارد، که می‌توان به اسم‌های انبیاء مانند «آدم»، «مسیح»، «ابراهیم»، «یعقوب»، «اسرائیل»، «داود»؛ اسامی سرزمین‌ها و ... اشاره کرد. از سوی دیگر، وجه تسمیه‌هایی که ذکر شده است، غالباً تعدد دارد و برای هر واژه به یک وجه تسمیه بسنده نشده است؛ چنان‌که می‌توان به واژه «بگه» اشاره کرد که در تسمیه آن، هم «ازدحام کردن» و هم «گریستن» را گفته‌اند (ر.ک؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: صص ۶۵۵ و ۶۵۷).

مطلب دیگر درباره این گونه واژه‌پژوهی در روایات، این است که برخی از تحلیل‌های ذکر شده، اتقان کافی ندارد و بیانگر ضعف دلالتی این دست از روایت‌ها است. برای مثال، درباره واژه «درهم» - که پیش‌تر گفته شد-، اختلاف دیدگاه‌های زیادی وجود دارد، که اگر آن را واژه‌ای عربی و غیر معرب بدانیم، می‌توان تبیین مزبور را بپذیریم اما عموم لغت‌شناسان مسلمان، آن را واژه‌ای دخیل دانسته‌اند (ر.ک؛ جفری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴). یا درباره وجه تسمیه «داود» آمده‌است: «لأن ... داود داوی جرحة بود فسمى داود» (... داوود زخمش را با محبت [خدا] مداوا نمود و به‌همین خاطر داود نامیده شد) (ر.ک؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۸۲). داوود واژه‌ای عبرانی است اما طبق روایت مزبور، واژه‌ای عربی تلقی شده و از ریشه «ودد» دانسته شده‌است. گرچه معنای عبری و عربی آن با هم هماهنگ است زیرا این واژه در عبری نیز به معنای «محبوب» آمده‌است (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۲۸۹) اما ذکر ریشه عربی برای واژه‌ای عبری، نشان از ضعف متنی روایت دارد.

۲-۴. قرآن‌کاوی واژگانی و سیاق کلمه

گونه دیگری که در شرح واژگان قرآن در روایات امامان (ع) به آن توجه شده‌است، قرآن‌کاوی واژگانی است. چنانکه حضرت رضا (ع) بعد از تفسیر «ختم» به «طبع»، به آیه ﴿تِلْ طَبِيعَ اللّٰهِ عَلَيْهَا يَكْفُرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (نساء/ ۱۵۵) استناد می‌کند (ر.ک؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۲۳). در نمونه دیگری، حضرت «قدر» در آیه ﴿وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ (انبیاء/ ۸۷) را به «تضییق» (و نه به «قدرت») معنا می‌کند و به آیه ﴿وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾ (فجر/ ۱۶) استناد می‌کند (ر.ک؛ ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۱۰). در این روایت، بیان معنای آیه، تحت تأثیر باور کلامی (مربوط به صفات الهی و عصمت انبیاء) قرار گرفته است و واژه، معنایی در محاذی آن گرفته است. در تفسیر ادبی کهن - به عنوان یکی از گونه‌های تفسیری که رسالت خاصی در تبیین معانی مفردات قرآن داشتند - نیز این تأثیرات در سطوح مفردات و جملات دیده

می‌شود (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: صص ۱۵۲-۱۵۳ و ج ۴: ۶۶۲) اما در تفسیر ادبی معاصر، سعی مفسران بر این است که تا حد ممکن، واژگان بدون تأثیرپذیری از باورهای کلامی، کاویده شوند اما از آنجا که رسالت امام(ع) - به‌ویژه در جلساتی که مأمون برگزار می‌کرد - دفاع از دین و پاسخ به شبهه‌ها - مخصوصاً در حوزه مسائل مربوط به عصمت انبیاء - بود، این رویکرد در تفسیر واژگان آیات اعتقادی نیز گاه خود را نشان می‌داد.

توجه به «سیاق کلمه» نیز در راستای قرآن‌کاوی واژگانی قرار دارد. در روایتی از امام رضا(ع)، ایشان در بیان معنای «زینت» در آیه ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (اعراف/۳۱)، آن را «لباس» معنا می‌کند (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲: ۱۲) یعنی: هنگام نماز و حضور در مساجد، لباس‌های نیکو و زینتی خود را بپوشید. حضرت رضا(ع) در این روایت، معنای زینت را از سیاق کلمه به دست آورده است زیرا این واژه به‌تنهایی، بر «حُسْنِ الشَّيْءِ وَ تَحْسِينَهُ» دلالت می‌کند (ر.ک؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۴۱) اما امام(ع) با توجه به کلمه «مسجد»، آن را به لباس(های نیکو) معنا کرده است، چنانکه در برخی از تفسیرهای ادبی دیگر نیز به همین معنا آمده است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۰۰).

در روایات ائمه دیگر نیز، شواهدی در این باره وجود دارد. یکی از این شواهد، واژه «نحر» است. این واژه در لغت به معنای «ذبح شتر و قربانی کردن» است (ر.ک؛ فراهیدی، ج ۳: ۲۱۰) اما در روایتی از امام علی(ع) و معصومین دیگر، به «بلند کردن دست‌ها در نماز محاذی انتهای سینه» معنا شده است (ر.ک؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۷۷۶) که آن را می‌توان هم‌خوان با واژه «فَصَلِّ» در ابتدای این آیه و جزء سیاق کلمه دانست. علاوه بر این، سخن حضرت که فرمودند: «بخشی از قرآن، از بخشی دیگر سخن می‌گوید» (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۶: ۲۵۴) یکی از مصادیق آن می‌تواند تفسیر کلمه‌ای از آیه‌ای به‌وسیله کلمه‌ای یا عبارتی از آیه دیگر باشد. نمونه‌های فراوان دیگری نیز وجود دارد که به‌خاطر حجم محدود مقاله، از بیان آنها صرف‌نظر می‌شود.

۲-۵. تبیین معنای مجازی واژگان

از جمله گونه‌های دیگر واژه‌پردازی در روایات تفسیری ائمه، تبیین معنای مجازی واژگان است. یکی از واژگانی که از زبان مبارک امام رضا(ع) تفسیر شده، واژه «اسیر» در آیه ﴿يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَ أَسِيرًا﴾ (انسان/۸) است. اسیر - در معنای حقیقی - به معنای هر کسی است که گرفته شود؛ خواه بسته شده یا بسته نشده باشد؛ که شامل اسیر جنگی، زندانی یا برده است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۱۹)، و - در معنای مجازی نیز - در معنای «بدهکار» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۶۶۸)، «اسیر نعمت» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۶) و «زن (همسر)» (ابوحیان غرناطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰: ۳۶۱) به کار رفته است. در روایتی از امام رضا(ع)، اسیر به عیال و خانواده تفسیر شده است؛ که به راوی توصیه می‌کند که بر هر مردی شایسته است که هزینه زندگی خانواده‌اش را خوب تأمین کند تا آرزوی مرگ او را نکنند (ر.ک؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۴۷۸). در این روایت، حضرت به معنای مجازی واژه توجه کرده است، که گونه دیگری از تبیین‌های لغوی در روایات تفسیری اهل بیت(ع) است. برای نمونه‌های دیگر (ظلم و غفران) (ر.ک؛ ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۰۳).

۲-۶. بیان مصادیق کلمات

نتایج حاصله از بررسی روایت‌های تبیین شده از سوی اهل بیت(ع)، حکایت از آن دارد که گاهی ائمه(ع) به هنگام تفسیر کلام الله، برای تفهیم بهتر مطلب، وجه یا وجوه معنایی مختلفی را برای برخی از الفاظ و عبارات قرآنی برشمرده اند که از جنس «بیان مصادیق» است؛ برای مثال به هنگام تفسیر آیه: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (نساء/۴-۵) «و اموال خود را که خداوند آن را وسیله قوام (زندگی) شما قرار داده، به سفیهان مدهید» وجوه معنایی مختلفی را برای واژه «السُّفَهَاءَ» برشمرده‌اند که در اصل تعیین مصادیق مختلف برای آن بوده است: وجه اول «السُّفَهَاءَ»؛ به معنای «الْمَرَأَةُ: زن» می‌باشد که امام علی(ع) در این باره فرموده‌اند: «الْمَرَأَةُ لَا

يُوصَىٰ إِلَيْهَا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ)؛ زن به عنوان وصی انتخاب نمی‌شود، زیرا خدای متعال می‌فرماید: امواتان را به دست سفیهان نسپارید» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۲۶).

وجه دوم «السُّفَهَاءُ»؛ به معنای «الْوَالِدُ: فرزند» می‌باشد. امام باقر (ع) در حین تبیین واژه، هم به وجه اول اشاره نموده‌اند و هم وجه دومی را برای آن برشمرده‌اند: «فَالسُّفَهَاءُ النِّسَاءُ وَ الْوَالِدُ إِذَا عَلِمَ الرَّجُلُ أَنَّ امْرَأَتَهُ سَفِيهَةٌ مُّفْسِدَةٌ وَ وِلْدَهُ سَفِيهٌ مُّفْسِدٌ لَمْ يَنْبَغِ لَهُ أَنْ يُسَلِّطَ وَاحِدًا مِنْهُمَا عَلَىٰ مَالِهِ الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ لَهُ قِيَامًا؛ منظور از «سفهاء»؛ زنان و فرزندان هستند. هنگامی که مردی بداند، زن و فرزندش، نادان و فاسد کننده‌ی مال هستند، شایسته نیست برای او، اینکه یکی از آن دو را بر مالی که خداوند وسیله‌ی قوام زندگی قرار داده است، مسلط گرداند» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۱).

وجه سوم «السُّفَهَاءُ»؛ به معنای «شَارِبِ الْخَمْرِ: شراب خوار» می‌باشد. امام باقر (ع) در حدیث دیگری، به وجه سوم این واژه اشاره نموده‌اند: «لَا تُؤْتُوها شَارِبِ الْخَمْرِ وَ لَا النِّسَاءَ ... وَ أَيُّ سَفِيهٍ أَسْفَهٌ مِنْ شَارِبِ الْخَمْرِ؛ امواتان را به شراب خوار و زنان ندهید ... و کدام سفیهی کم خردتر از شراب خوار است؟» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۲۶).

و وجه چهارم «السُّفَهَاءُ»؛ به معنای «الْيَتَامَى: یتیمان» می‌باشد. امام صادق (ع) در این باره فرموده‌اند: «هُمُ الْيَتَامَى لَا تُعْطُوهُمُ أَمْوَالَهُمْ حَتَّىٰ تَعْرِفُوا مِنْهُمْ الرُّشْدَ؛ منظور یتیم‌ها هستند. تا زمانی که به بلوغ نرسیده‌اند، امواتان را به آنان ندهید» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۲۰).

در روایاتی از امام رضا (ع)، گاهی حضرت برای تفسیر واژه، علاوه بر اینکه به معنای آن اشاره می‌کند اما برای تفهیم بهتر، مثال و مصداقی نیز ذکر می‌فرماید، چنانکه در واژه «بخس» ذیل آیه ﴿شَرُّهُ بِمَنْ بَخَسَ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةً﴾ (یوسف/۲۰)، ابتدا آن را به «نقص» معنا می‌کند، سپس - با ذکر ۲۰ درهم - می‌فرماید: «هِيَ قِيَمَةُ كَلْبِ الصَّيِّدِ إِذَا قُتِلَ كَانَ قِيَمَتُهُ عَشْرِينَ دِرْهَمًا»؛ «این، نرخ یک سگ شکاری است، که اگر کشته شود ۲۰ درهم می‌ارزد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲: ۲۲۲).

استفاده از این بیان توضیحی، هم می‌تواند ریشه در واژه گزینی قرآنی داشته باشد (ر.ک: مانده/۴)

و هم می‌تواند ناظر به بهره‌گیری از فرهنگ مردم برای تثبیت معنای واژه، و هم بیان دیه سگ شکاری باشد (ر.ک؛ بروجردی، ۱۳۸۶ق، ج ۳۱: ۴۲۹-۴۳۱). شایان ذکر است که واژه «بخس» در تفسیرهای ادبی نیز به همین معنا (=نقص) آمده است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۵۳؛ ابن‌هائم، همان، ج ۱: ۱۹۵). با این حال، روایت مزبور را می‌توان در زمره بیان مصداق کلمه نیز قرار داد. این گونه تبیین از واژه «زینت» اشارتی نیز به سبب نزول آیه دارد. در سبب نزول این آیه گفته‌اند: مردان جاهلی، خانه کعبه را روزهنگام و زنان نیز شب‌هنگام عربان طواف می‌کردند... و به همین خاطر این آیه نازل گردید (ر.ک؛ ابن‌قتیبه، بی‌تا: ج ۱: ۱۴۵-۱۴۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۸: ۱۱۸). توجه به این سبب نزول، می‌تواند «زینت» را در معنای «لباس» منحصر کند، گرچه در آیه از تعبیر «کل مسجد» استفاده شده و تطبیق آن به خانه کعبه، می‌تواند از باب بیان یک مصداق - با نظر داشت معنای لغوی مسجد - باشد.

۷-۲. بیان هر دو معنای لغات اضداد

از جمله گونه‌های دیگری که در واژه‌پژوهی اهل بیت (ع) دیده می‌شود، بیان هر دو معنای لغات اضداد قرآن است. برخی از واژگان در زبان عربی و نیز در قرآن مجید، دو معنای مقابل هم دارند که تأثیر آن در معنای آیه انکارناپذیر است. بنابر گفته برخی از دانشیان علوم قرآنی، کلمه زمانی اضداد است که بر دو معنای متضاد دلالت کند و لفظ آن در هر دو بخش یکی باشد و هر گاه دو لفظ مختلف باشند، از اضداد نیستند اما برخی دیگر، تفاوت‌های معنایی را نیز جزء اضداد به حساب آورده‌اند (ر.ک؛ عوا، ۱۳۸۲: صص ۹۶-۱۰۸). از جمله واژگان اضداد می‌توان به واژه «عسعس» (تکویر/ ۱۷) اشاره کرد که به دو معنای متضاد «روی آوردن» و «پشت کردن» است یا می‌توان از واژه «قرء» (بقره/ ۲۲۸) نام برد که به دو معنای «طهر» و «حیض» است. چنانکه کلمه «صریم» (قلم/ ۲۰) به معنای «صبح» و «شب»؛ واژه «ولئ» (بقره/ ۱۱۵ و ۱۱۷؛ کهف/ ۱۸؛ توبه/ ۲۵) به معنای «روی آوردن» و «پشت کردن»؛ لفظ «مسجور» (طور/ ۶) به معنای «پر» و

«خالی» و ... است. تعداد این واژه‌ها فراوان است که می‌توان در کتاب‌های تفسیری و علوم قرآنی پی‌جویی‌اش کرد (ر.ک؛ جواهری، ۱۳۸۸: ۱۵۲-۱۵۴).

از نگاه برخی، کلمه زمانی اضداد است که با یک لفظ یکسان بر دو معنای متضاد دلالت کند اما هرگاه دو لفظ مختلف باشند، از اضداد نیستند اما برخی دیگر، تفاوت‌های معنایی را نیز جزء اضداد به حساب آورده‌اند (ر.ک؛ عوا، ۱۳۸۲: صص ۹۶-۱۰۸). در روایات امام علی (ع)، این‌گونه اشارات وجود دارد چنانکه حضرت در بیان معنای «عسعس» هم به «تاریکی شب» (قمی مشهدی، ج ۱۴: ۱۵۴) و هم به «پشت کردن تاریکی شب» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵: ۱۳۹) اشاره شده‌است.

۲-۸. به‌کارگیری علم نحو در واژه‌کاوی

امام رضا (ع) در سخنان خود، به نکات نحوی- با نگاه ابزاری و معنای محوری- نیز توجه کرده‌است. در روایتی از علی بن جهم آمده‌است که گفت: مأمون- در مجلسش- سؤالی از حضرت رضا (ع) درباره عصمت پیامبران پرسید و گفت: مگر نمی‌گویی پیامبران معصومند؟ حضرت فرمود: آری! مأمون گفت: پس معنای این سخن خداوند که می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا» چه می‌شود؟ (آیا ناامیدی و یأس گناه نیست و با عصمت زاویه ندارد؟). حضرت در پاسخ این سوال مأمون، از علم نحو کمک می‌گیرد و با تقدیر گرفتن شبه- جمله‌ای و با تبیین متفاوتی از مراجع ضمیر، واژه «استیأس» و «ظن» را به‌گونه‌ای تحلیل می‌کند که منافای با عصمت نباشد؛ پاسخ حضرت بدین شکل است: «حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ مِنْ قَوْمِهِمْ وَظَنَّ قَوْمُهُمْ أَنَّ الرُّسُلَ قَدْ كُذِّبُوا، جَاءَ الرُّسُلَ نَصْرُنَا» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۱۷).

در نمونه دیگری، حضرت (ع) به تبیین مرجع ضمیر می‌پردازد تا معنای صحیحی از واژه کلیدی آیه بدست آید، چنانکه وقتی مأمون از ایشان درباره آیه «فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» سؤال می‌پرسد، حضرت در جواب چنین می‌فرماید: «موسی (ع) وارد یکی از شهرهای

فرعون شد، در حالی که بی اطلاع از ورود او بودند. بین مغرب و عشا بود، و در همان موقع دو نفر را دید که یکدیگر را می‌زدند، یکی از پیروانش، و یکی از دشمنانش. موسی، دشمن را به حکم خدای تعالی دفع کرد، و با مشت به او زد، که منجر به مرگش شد، با خود گفت: این از عمل شیطان بود، یعنی این نزاع که بین این دو نفر درگرفت نقشه شیطان بود، نه اینکه کشتن من از عمل شیطان بود، «إِنَّهُ»، یعنی شیطان دشمنی گمراه کننده و آشکار است...» (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۰۳). در روایت مزبور، امام (ع) با تبیین متفاوتی که از واژه «هذا» به دست داده، معنایی از آیه برداشت کرده است که عصمت موسی (ع) را نشانه نمی‌گیرد.

۲-۹. تبیین معنای واژه با توجه به قرائت‌های مختلف قرآن

مفسران در بهره‌گیری از قرائت‌های قرآن^۳ در تفسیر رویکرد یکسانی ندارند؛ برخی تفسیر خویش را تنها بر پایه قرائت رایج و رسمی و یا هر قرائتی را که اعتبار آن ثابت شود، پایه‌ریزی کرده‌اند (ر.ک؛ بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۲۹)؛ برخی، با پذیرش قرائت‌های هفت‌گانه، به تفسیر روی آوردند (ر.ک؛ مرکز الثقافه و المعارف القرآنیه، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۷۵-۱۲۶). برخی نیز علاوه بر بهره‌گیری از قرائت‌های هفت‌گانه، به دیگر قرائت‌ها نیز توجه کرده و از آنها در فرآیند تفسیر استفاده کرده‌اند. دقت در روایات ائمه (ع) نشان می‌دهد که ایشان - گرچه در بسیاری از موارد، طبق قرائت مرسوم تفسیر کرده‌اند - اما از قرائت‌های دیگر نیز بهره برده‌اند و گاه نیز به نقد قرائت مشهور پرداخته‌اند. در روایتی، امام رضا (ع) درباره قرائت آیه ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (هود/۴۶)، قرائت

۳. در کتاب‌های علوم قرآنی، دسته‌بندی‌های مختلفی برای قرائات آمده و گونه‌های متفاوتی برای آن ذکر کرده‌اند. سیوطی - به نقل از ابن الجزری - آن را به ۶ گونه «متواتر»، «مشهور»، «آحاد»، «شاذ»، «موضوع» و «مدرج» تقسیم کرده و در تقسیم‌بندی دیگری - به نقل از بلقینی - آن را سه قسم «متواتر»، «آحاد» و «شاذ» دانسته است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۳ و ۲۵۹) چنانکه قرائت «صحیح»، «شاذ»، «متواتر» و «آحاد» تقسیم‌بندی دیگری در این زمینه است (زرقانی، ۱۳۸۵: ۴۶۸) و در دسته‌بندی چهارمی، آن را در دو دسته «صحیح» و «شاذ» قرار داده‌اند (سیوطی، همان: ۲۵۳).

حفص از عاصم را نقد می‌کند و قرائت دیگر یعنی قرائت «عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ» را - که کسایی، یعقوب و دیگران نیز آن را قرائت کرده‌اند (ر.ک؛ الخطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۶۷) تأیید می‌فرماید (ر.ک؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۷۶). در قرائت «عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ»، واژه «عمل» به شکل فعلی قرائت شده، که در این صورت، واژه «غیر» مفعول به آن خواهد بود و معنا چنین می‌شود که: «پسرت از خاندان تو نیست، او کار ناشایستی را انجام داده‌است» اما در حفص از عاصم، «غیر» خبر إنّ و مرفوع، و معنای آن چنین است: «پسرت از خاندان تو نیست، او کرداری ناشایسته است». امام (ع) در نقد قرائت مشهور می‌فرماید: «کذبوا هو ابنه» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۷۶) یعنی قرائت «عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ» این بار معنایی را دارد که پسر نوح در اصل پسر او نبوده بلکه زنزاده‌ای بوده که حضرت او را بزرگ کرده بود (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۵۴). در روایت مزبور، با واژه‌کاوی مبتنی بر اختلاف قرائت از کلمه «عمل»، معنایی متفاوت با قرائت رایج کلمه بیان شده‌است.

در روایت دیگری، امام (ع) «الیاسین» در آیه «سَلَامٌ عَلٰی اِلْيَاسِ بْنِ» (صافات/۱۳۰) را به صورت «آلِ یس» - که قرائت زید بن علی، نافع، ابن عامر، یعقوب و دیگران نیز است (ر.ک؛ الخطیب، همان، ج ۸: ۵۶) - قرائت می‌فرماید و آن را به «آلٌ مُحَمَّدٌ» تفسیر می‌کند و می‌فرماید: «در سراسر قرآن تنها بر یک خانواده درود فرستاده شده، و آن خانواده آل محمد (ص) است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۳۷). لازم به ذکر است که این قرائت با سیاق آیات نمی‌خواند زیرا در سیاق آیات قبل، خداوند نام پیامبران را ذکر می‌کند و سپس در پایان بخش مربوط به هر پیامبر، به او درود می‌فرستد. در آیات پیش از آیه نیز، سخن از الیاس نبی است «اِنَّ اِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ» (صافات/۱۲۳) و بعد از ۸ آیه، به او درود می‌فرستد. اما اینکه مراد از «الیاسین» چیست، دیدگاه‌های گوناگونی بر زبان آورده‌اند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۷۱۴) و نمی‌توان مراد دقیق آیه را فهمید.

در موضع سوم، حضرت (ع) ذیل آیه «اَنْذِرْ عَشِیْرَتَكَ الْاَقْرَبِیْنَ» (شعراء/۲۱۴)، به قرائت ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود استناد می‌کند، که آیه مزبور را با جمله «و رهطک المخلصین» به پایان برده‌اند. از نگام امام (ع)، این جمله در مصحف پیامبر (ص) نیز بوده اما هنگام جمع قرآن در

زمان عثمان، از آن حذف گردیده است (ر.ک؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۲۸). این روایت، با مبانی مشهور کلامی مسلمانان مبنی بر عدم تحریف به نقیصه در قرآن، سازگاری ندارد، و جمله مزبور، توضیحی تفسیری بوده که در مصحف ابی و ابن مسعود آمده است، زیرا یکی از ویژگی‌های این دو مصحف، وجود اضافات تفسیری در آنها بوده است.

۲-۱۰. واژه‌کاوی فرهنگ‌نگرانه

یکی دیگر از گونه‌های تبیین واژه‌ها در روایت‌های تفسیری اهل بیت (ع)، واژه‌کاوی با توجه به فرهنگ است. بر این اساس، باید همه آن چیزهایی که با محیط مادی و معنوی نزول قرآن ارتباط دارد، مورد توجه قرار بگیرد زیرا برای فهم و لمس قرآن نیازمند درک درستی از فرهنگ و فضای مادی و معنوی نزول هستیم، تا بتوانیم زیبایی و حکمت و معانی واژگان، تعبیر و عبارت‌گزینی‌ها را دریابیم (ر.ک؛ الخولی، ۱۹۶۱م: صص ۳۱۰-۳۱۵).

اِثْمَه (ع) در روایاتی چند، به عناصر فرهنگ و فضای نزول توجه کرده‌اند، چنانکه از حضرت رضا (ع) منقول است که فرموده‌اند: «هرگاه آیه‌ای را قرائت می‌کنم در آن تأمل می‌کنم، و فکر می‌کنم که در کجا و چه وقت نازل شده است...» (ابن بابویه، بی تا، ج ۲: ۴۲۲). این تأملات، همه سطوح قرآن؛ چه سطح واژگانی و چه سطح جملاتی؛ را پوشش می‌دهد. در روایتی آمده است که مأمون از حضرت (ع) درباره معنای آیه ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ﴾ (فتح/ ۲) سؤال کرد و حضرت - با اشاره و استناد به جو زمان نزول - فرمود: «در نظر مشرکین عرب، هیچ کس گناه‌کارتر و گناهش عظیم‌تر از رسول خدا (ص) نبود، برای اینکه آنها سیصد و شصت خدا داشتند، و رسول خدا (ص) که آمد همه آنها را از خدایی انداخت و مردم را به اخلاص خواند، و این در نظر آنها بسیار سنگین و عظیم بود. این جاست که وقتی خداوند مکه را برای پیامبرش فتح می‌کند، می‌فرماید: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ﴾ یعنی ما این فتح آشکار را برایت کردیم، تا تبعات و آثار سوئی را که دعوت گذشته و آینده‌ات در نظر مشرکین دارد از بین

بیریم تا دیگر در صدد آزارت برنمایند، و این‌گونه نیز شد؛ بعد از فتح مکه عده‌ای مسلمان شدند، و بعضی از مکه فرار کردند، آنهایی هم که ماندند قدرت بر انکار توحید نداشتند، و با دعوت مردم آن را می‌پذیرفتند. پس با فتح مکه گناهی که رسول خدا (ص) نزد مشرکین داشت آمرزیده شد، یعنی دیگر نتوانستند دست از پا خطا کنند» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۰۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۴۰۴). بر این اساس، واژه «ذنب» به معنای گناه مصطلح نیست بلکه به معنای هر چیزی است که اثر سوئی به دنبال داشته باشد.

استناد به تاریخ - که یکی از علوم ادبی است و زیرمجموعه فرهنگ می‌تواند قرار گیرد - برای بیان معنای آیه ﴿جِنُّنًا بِيضَاعَةٍ مُّزْجَاهٍ﴾ (یوسف/۸۸) توسط حضرت - که آن را به تنگدستی معنا می‌کند نمونه دیگری از این دست است، که فرمودند: «در ولایت آنان در آن سال، فقر و فاقه و خشکسالی بود و فرزندان یعقوب در تنگی معیشت قرار داشتند» (عیاشی، همان، ج ۲: ۱۹۲).

۲-۱۱. تبیین معنای بطنی کلمات

«بطن» در لغت، در مقابل «ظهر» قرار دارد. درباره «بطن قرآن» دیدگاه‌های متعددی بیان شده است، که از جمله این دیدگاه‌ها می‌توان به «علم الهی»، «اشارات و لطائف و حقائق قرآنی»، «مطلق معانی الفاظ قرآن»، «مدالیل فراتر از معنای ظاهری آیات» و ... اشاره کرد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۷: صص ۱۰۳-۱۳۵). در روایات اهل بیت (ع) نیز معانی مختلفی برای واژه «بطن» گفته شده است که «تأویل» یکی از پرکاربردترین آنهاست (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۱۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۰). در برخی دیگر از روایات، «فهم قرآن کریم» به عنوان یکی دیگر از معانی «بطن» عنوان شده است (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۱) چنانکه «مصادیق عام آیات» معنای سوم است که از زبان ائمه (ع) بیان شده است (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۱۱). آنچه از «معنای بطنی» در اینجا مراد است، همان «تأویل» است. در برخی از روایت‌ها، امام (ع) در تبیین معنای واژه، معنای بطنی آن را بیان داشته است، که برای نمونه می‌توان به معنای «ماء»

در آیه ۳۰ ملک اشاره نمود. در این آیه، «ماء» به «امام» معنا شده است (ر.ک؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۳۸۷) که تأویل آن محسوب می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

برای تحلیل و تفسیر آموزه‌ها و گزاره‌های قرآنی، یکی از بنیادی‌ترین امور، تحلیل مفردات است که باید بسیار دقیق مورد موشکافی قرار بگیرد. اهل بیت (ع) به عنوان اصلی‌ترین مفسران قرآن، به مفردات پژوهی بسیار عنایت داشته و تحلیل‌های زیادی در این باره به دست داده‌اند. گونه‌شناسی این تحلیل‌ها نشان می‌دهد که آنان گاهی به تبیین معنای ظاهری واژه پرداخته‌اند؛ گاهی وجه تسمیه واژگان را بیان کرده‌اند؛ گاهی معنای واژه را در بافت آیه‌ای تبیین نموده‌اند؛ برخی مواقع معنای مجازی کلمات را توضیح داده‌اند؛ گاهی به بیان مصادیق واژه‌ها پرداخته‌اند؛ گاهی اوقات، به لغات اضداد توجه کرده‌اند؛ گاهی از گذرگاه تحلیل‌های نحوی، به واژه نگریسته‌اند؛ برخی اوقات، قرائات مختلف را در تبیین واژگان دخالت داده‌اند؛ گاه، واژه‌کاوی‌ای فرهنگ‌نگرانه در پیش گرفته‌اند، همچنان‌که بیان معنای بطنی کلمات و ترادف‌نگری در بیان معنای بدوی واژگان را در بیانات خود مورد توجه قرار داده‌اند.

روایات تفسیری مربوط به مفردات کاوی، مانند تمامی روایات دیگر نیازمند نقد متنی و دلالتی-اند و در گزینش آنها باید به معیارهای نقدالمتنی مانند عرضه به آیات قرآن، بی‌توجه نبودن به معنای مطرح شده در معاجم لغوی و... توجه داشت تا گزاره‌ای مجعول به آیات قرآن تحمیل نگردد و معنایی نادرست از واژگان قرآن استخراج نگردد.

منابع

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. محقق/مصحح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین. چاپ دوم.

۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. محقق/ مصحح: عبدالسلام محمد هارون. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (بی تا). *غریب القرآن*. بی جا: بی نا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر. چاپ سوم.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا (ع)*. محقق/ مصحح: مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
۶. _____ . (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: کتاب فروشی داوری.
۷. _____ . (۱۳۹۸ق). *التوحید*. محقق/ مصحح: هاشم حسینی. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین.
۸. احسانی فر لنگرودی، محمد. (بی تا). *اسباب اختلاف حدیث*. قم: موسسه علمی- فرهنگی دارالحدیث.
۹. بابایی، علی اکبر و همکاران. (۱۳۷۹). *روش شناسی تفسیر قرآن*. زیر نظر محمود رجبی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ اول.
۱۰. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۴). *قواعد تفسیر قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ اول.
۱۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: موسسه بعثه. چاپ اول.
۱۲. بروجردی، حسین. (۱۳۸۶ق). *منابع فقه شیعه*. ترجمه: گروهی از مترجمان. تهران: فرهنگ سبز. چاپ اول.
۱۳. بلاغی نجفی، محمد جواد. (۱۴۲۰ق). *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*. قم: بنیاد بعثت.

۱۴. بنت الشاطی، عایشه. (۱۳۹۰). *تفسیر بیانی قرآن کریم*. مترجم: سید محمود طیب حسینی. قم: دانشکده اصول دین.
۱۵. _____ . (۱۳۸۸ق). *التفسیر البیانی للقرآن الکریم*. قاهره: دار المعارف.
۱۶. _____ . (۱۳۷۶). *اعجاز بیانی قرآن*. مترجم: حسین صابری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۹). *دائرة المعارف قرآن کریم*. قم: بوستان کتاب. چاپ اول.
۱۸. جفری، آرتور. (۱۳۸۶). *واژه های دخیل در قرآن مجید*. مترجم: فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
۱۹. حاجی خلیفه (کاتب چلبی)، مصطفی بن عبدالله (بی تا). *کشف الظنون*. بی جا: بی نا (مکتبه الشامله).
۲۰. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۵۸). *ادبیات و تعهد در اسلام*. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۱. خامه‌گر، محمد. (۱۳۸۶). *ساختار هندسی سوره های قرآن*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۱). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*. تهران: ناهید. چاپ دوم.
۲۳. الخطیب، عبداللطیف. (۱۴۲۲ق). *معجم القرائات*. دمشق: دار سعد الدین. الطبعة الاولى.
۲۴. الخولی، امین. (۱۹۶۱م). *مناهج تجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب (مجموعه مقالات)*. بی جا. دارالمعرفه. الطبعة الاولى.

۲۵. _____ . (۱۹۸۷م). *من هدی القرآن... فی اموالهم*. قاهره: هیئة المصریة العامة للكتاب.
۲۶. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ق). *ارشاد القلوب الی الصواب*. قم: الشریف الرضی.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. محقق/ مصحح: صفوان عدنان داوودی. بیروت- دمشق: دارالقلم- دارالشامیه.
۲۸. رجبی، محمود. (۱۳۹۱). *روش تفسیر قرآن*. چاپ پنجم. بی جا: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان. (۱۴۰۷ق). *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*. عربستان سعودی: بی نام.
۳۰. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۱۳۸۵). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. مترجم: محسن آرمین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۱. زرکشی، بدرالدین. (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
۳۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف فی حقائق غوامض التنزیل*. بیروت. دار الکتب العربی.
۳۳. _____ . (۱۳۸۹). *الکشاف فی حقائق غوامض التنزیل*. مترجم: مسعود انصاری. تهران: ققنوس.
۳۴. ستوده نیا، محمدرضا و همکاران. (۱۳۹۰). جایگاه سیاق در تفسیر آیات از دیدگاه امام رضا(ع). فذک سبزواریان. سال دوم. شماره ۸. صص ۷۳-۸۹.
۳۵. سیوطی، جلال الدین. (بی تا). *معتک الافران فی اعجاز القرآن*. محقق: علی محمد بجاوی. قاهره - مصر: دارالفکر عربی.

۳۶. _____ . (۱۳۸۰). *الاتقان فی علوم القرآن*. مترجم: سید مهدی حائری قزوینی. تهران: امیر کبیر.
۳۷. صانعی پور، محمد حسن. (۱۳۹۰). *مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم*. تهران: دانشگاه امام صادق. چاپ اول.
۳۸. طاهری کنی، علی. (۱۳۷۷). *تفسیر ادبی قرآن*. به کوشش: مهدی اسلامی یزدی. بی‌جا: رواق اندیشه. چاپ اول.
۳۹. طباطبائی، حیدر. (۱۳۸۷). *پژوهش تطبیقی در بطون قرآن*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۴۰. طباطبائی. سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.
۴۱. _____ . (۱۳۷۴). *المیزان*. مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین.
۴۲. طبری، محمدبن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۴. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
۴۵. عطاردی، عزیز الله. (۱۳۸۸). *اخبار و آثار امام رضا (ع)*. چاپ اول. بی‌جا: عطارد.
۴۶. عیاشی، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. محقق/مصحح: هاشم رسولی محلاتی. چاپ اول. تهران: المطبعة العلمیه.
۴۷. الفاخوری، حتّا. (۱۳۸۸). *تاریخ ادبیات زبان عربی از عصر جاهلی تا قرن معاصر*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چاپ هشتم. بی‌جا: انتشارات توس.

۴۸. فراء، یحیی بن زیاد. (۲۰۰۰م). *معانی القرآن*. محقق: محمد علی نجار. احمد یوسف نجاتی. قاهره - مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب.
۴۹. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.
۵۰. قاسم نژاد، زهرا و ستوده نیا، محمدرضا و شاملی، نصرالله. (۱۳۹۳). *اثر سیاق در اختلاف قرائات*. قم: مجمع ذخایر اسلامی.
۵۱. قمرزاده، محسن. (۱۳۹۶). *گونه‌شناسی روایات تفسیر نورالثقلین*. رساله دکتری دانشگاه علوم و تحقیقات تهران. دانشکده الهیات. رشته علوم قرآن و حدیث.
۵۲. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۵۳. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. محقق/مصحح: طیب موسوی جزائری. قم: دار الکتب. چاپ سوم.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. محقق/مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. محقق/مصحح: جمعی از محققان. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۶. محمد سعد، محمود توفیق. (۱۴۳۰ق). *دلاله الالفاظ علی المعانی عند الاصولیین؛ دراسه منهجیه تحلیله*. قاهره: مکتبه وهبه.
۵۷. مرکز الثقافه و المعارف القرآنیه. (۱۴۱۷ق). *علوم القرآن عند المفسرین*. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی. الطبعة الاولى.
۵۸. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت، لندن، قاهره: دارالکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۵۹. منجد، محمد نور الدین. (۱۹۹۷م). *الترادف فی القرآن الکریم*. دمشق: دارالفکر.

۶۰. مهریزی، مهدی. (۱۳۸۹). روایات تفسیری شیعه. گونه‌شناسی و حجیت. مجله علوم حدیث. شماره ۵۵. بهار. صص ۳-۳۶.
۶۱. میرسید، سید محمدرضا و حاج اسماعیلی، محمدرضا. نقش روایات امامیه در معادل‌گزینی مفردات قرآنی و بازتاب آن در نقد ترجمه‌های معاصر. فصلنامه پژوهش‌های زبانشناختی قرآن. سال دوم. شماره دوم. پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
۶۲. نحاس، ابوجعفر. (بی‌تا). معانی القرآن. بی‌جا: بی‌نا: مکتبه الشامله.
۶۳. _____ . (۱۴۲۱ق). اعراب القرآن. چاپ اول. بیروت: منشورات محمد علی بیضون. دار الکتب العلمیه.
۶۴. هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله. (۱۴۰۰ق.). منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه. مترجمان: حسن حسن زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای. تهران: مکتبه الاسلامیه.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی