

DOI: [10.30512/KQ.2023.17619.3273](https://doi.org/10.30512/KQ.2023.17619.3273)

گونه‌های تأثیرگذاری سنت در توسعه مفاهیم قرآنی*

محسن احمد آخوندی^۱

چکیده

نقش سنت در تبیین کتاب الهی، تنها در تفسیر و تشریح مفاد ظاهری آیات ظهور نمی‌یابد؛ بلکه گاه روایات، نقش تعمیم و توسعه‌بخشی به مفاد آیات الهی را ایفا می‌کنند. رویکرد اخباریان بدون توجه به لزوم هماهنگی مفاد روایات با کتاب، بر پذیرش این روایات است و در جانب مقابل، توسعه مفهومی مخالفت با کتاب، تلقی و موجب وانهادن این روایات شده است؛ اما با تحلیل مفاد روایات و نسبت آن با ظواهر آیات در می‌یابیم، این تعمیم و توسعه، غالباً در قالب‌ها و گونه‌های ویژه و در چارچوب ضوابط و اسلوب‌های بیانی خاصی صورت گرفته است که امکان پذیرش آن از سوی عرف و عقلا فراهم است. با کشف وجوه و گونه‌های ارتباط و پیوند مدالیل ظاهری آیات و مفاهیم توسعه‌یافته آن در سنت، می‌توان به هماهنگی مفاد روایات با آیات پی برد و از سنت، شیوه بهره‌گیری از قرآن را آموخت. این نوشتار که با روش توصیفی تحلیلی تنظیم یافته است در مقام کشف گونه‌های استوار توسعه‌بخشی روایات به مفاد آیات، آن را در سه ساحت «مفردات»، «اسناد» و «مدالیل التزامی» پیگیری می‌کند. توسعه‌بخشی در گستره معنایی مفردات قرآنی، تنها در پرتو توجه به ظرفیت الفاظ نسبت به فراگیری مصادیق نامأنوس امکان‌پذیر است چنانکه توسعه در ساحت اسناد نیز، با بهره‌گیری سنت از شیوه مجاز در اسناد میسر است. تجرید آیات الهی از خصوصیات و شرایط فضای نزول و استخراج قواعد کلی و پیام‌های فراگیر به عنوان مدالیل التزامی آیات، از دیگر شیوه‌هایی است که فرآیند توسعه در قالب آن به انجام رسیده است. این مقاله اراده مفاهیم مختلف و ناهمگون از یک فراز قرآنی را در عرض یکدیگر، با چالش‌ها و تأملاتی مواجه می‌بیند. چه این معانی مختلف، به لحاظ ساختارهای ادبی متعددی باشد که برای یک فراز قابل تصویر است و چه به لحاظ معانی متعددی باشد که اهل لغت برای یک واژه حکایت می‌کنند.

واژگان کلیدی: کتاب، سنت، توسعه، تعمیم، تجرید.

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۲/۰۱/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹ (مقاله پژوهشی)

۱. استادیار جامعه المصطفی / m.a.akhoundi@gmail.com

۱- مقدمه و طرح مسأله

پیام‌ها و دریافت‌هایی که از متن کتاب الهی می‌توان داشت، به مدلول مطابقی آن منحصر نمی‌گردد. وجود لایه‌ها و ابعاد مختلف معنایی برای قرآن، باوری برگرفته از متون دینی است که مورد پذیرش قاطبه اندیشه‌وران اسلامی است. از روایات می‌توان دریافت که ورای مفاهیم ظاهری قرآن، معانی و مفاهیمی وجود دارد که به گونه‌ای در پیوند با ظاهر قرآن است و می‌توان آن را بطن قرآن و یا بطنی برای بطن قرآن تلقی کرد و یا به تعبیر برخی روایات، از حروفی است که قرآن بر آن نازل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۹۸) و یا از وجوهی است که قرآن حَمَل آن است: «الْقُرْآنُ ذُو وُجُوهِ فَاحْمِلُوهُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْهِهِ» (احسانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۴): قرآن برای پذیرش وجوه مختلف، رام و منعطف است. پس آن را به بهترین وجوه و گونه‌هایش حمل کنید. از پیامبر اکرم (ص) نیز روایت شده است: «لَا يَكُونُ الرَّجُلُ فَقِيْهَا كَلَّ الْفِقْهَ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوْهًا كَثِيْرَةً» (سیوطی، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۳۹): «هیچ فردی اندیشمند و فقیه کامل بشمار نمی‌رود مگر آن‌که برای قرآن وجوه فراوانی بینگارد».

با توجه به وظیفه تعلیم و تبیین کتاب الهی، پیامبر (ص) مصدر و منبع شناخت همه لایه‌ها و ابعاد نهفته در قرآن کریم است و بعد از ایشان، امیرمؤمنان، علی (ع) جامع‌ترین فرد در علم به ظاهر و باطن و تأویل قرآن است. پیامبر (ص) خطاب به علی (ع) فرمود: «یا علی! تو تأویل قرآن را در آنچه که نمی‌دانند، به آن‌ها یاد می‌دهی». حضرت علی (ع) سؤال کرد: «چگونه و برچه اساس، رسالت را بعد از تو ابلاغ نمایم؟» پیامبر (ص) فرمود: «مردم را از آنچه از تأویل قرآن برایشان مشکل گردید، آگاه خواهی ساخت» (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۲۷، ص ۱۹۶). سماعة بن مهران از امام صادق (ع) روایت کرده است: «خداوند حلال و حرام و تأویل قرآن را به پیامبرش آموخت و وی نیز، آن را به علی (ع) آموخت» (صفار قمی، ۱۴۰۴، ص ۲۱۱). همچنین، از امام باقر (ع) روایت شده است: «خداوند تنزیل و تأویل را به پیامبر آموخت و ایشان به علی (ع) و او نیز به ما تعلیم داده است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۲۸). در روایات متعددی بر این نکته تأکید شده است که همه دانش قرآن، در انحصار اهل بیت (ع) است. از امام باقر (ع) روایت شده است: «هیچ کس جز جانشینان پیامبر نمی‌تواند ادعا کند که جمیع قرآن، ظاهر و باطن آن نزد اوست» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۲۸). در برخی روایات، قرآن کریم، مستند این حقیقت قرار گرفته است. به گفته امام باقر و امام صادق (ع)، آیه ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر: ۳۲/۳۵) در شأن اهل بیت (ع) نازل شده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۶۱). چنانکه وقتی برید بن معاویه از آیه ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (عنکبوت: ۲۹/۴۹) از امام باقر (ع) می‌پرسد، حضرت می‌فرماید: «چه کسی غیر از ما می‌تواند مراد آیه باشد؟» (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۲۷، ص ۱۹۸).

بدین ترتیب، سنت می‌تواند منبعی ارزشمند برای آموزه‌هایی باشد که برای دیگران به آسانی از قرآن قابل دریافت نیست. آنچه حائز اهمیت است اینکه آموزه‌های سنت، معانی و حقائق برتری است که از معانی آیات

بوده و مقصود قرآن می‌باشد؛ اما فهم و دریافت آن به آسانی و سادگی برای همگان میسر نیست. پیامبر و اهل بیت(ع)، در مقام تعلیم کتاب الهی، ما را با معارف قرآنی آشنا می‌کنند و با هدایت آنان به حقائق کتاب رهنمون می‌شویم و شناختی عمیق‌تر از قرآن پیدا می‌کنیم. بنابراین، اگر می‌بینیم که سنت به ارائه معنایی جدید برای واژگان قرآنی می‌پردازد یا در بیان آیات الهی، مفاهیمی فراتر از آنچه در نگاه ابتدایی از قرآن درمی‌یابیم، فرا روی ما قرار می‌دهند؛ همه از قرآن قابل دریافت است؛ اگرچه دریافت آن از قرآن، نیاز به تأمل و تدبر در آن دارد و این همه را سنت با رعایت شیوه‌های بیانی و اسلوب زبان عرب از قرآن قابل استفاده می‌داند. از این رو، در بازشناسی روایات سره از ناسره در روایات بسیاری - که به «روایات عرضه» نامیده می‌شوند - بر احراز هماهنگی روایات با قرآن تأکید شده است (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۸، ص ۷۵). سنت نه تنها هیچگاه در بیان بطون قرآن از ظاهر قرآن دست بر نمی‌دارد؛ بلکه فهم بطون قرآن را در پرتو دریافت عمیق‌تر و دقیق‌تر ظواهر قرآن میسر می‌داند.

در مواجهه با روایاتی که مفاهیمی وسیع‌تر از دریافت ابتدایی ما از ظواهر قرآن برای کتاب الهی در نظر می‌گیرند، اخباریان در پذیرش این روایات، دغدغه هماهنگ‌سازی مفهوم روایات را با ظاهر کتاب ندارند؛ زیرا تنها پیامبر و اهل بیت(ع) را مخاطب قرآن و فهم قرآن را مختص به آنان می‌دانند و بهره‌مندی از قرآن را برای دیگران، تنها از مجرای معصومان میسر می‌انگارند و برای دیگران، جز مراجعه و پرسش از حاملان قرآن روا نمی‌دانند (استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۴۷)؛ اما اگر کتاب الهی را برای همه مردم هدایتگر بدانیم و همگان را مأمور به فراگیری و تدبر در قرآن بدانیم و پیامبر و اهل بی(ع) را معلمانی بدانیم که راه را برای فراگیری و فهم قرآن آسانتر و نزدیک‌تر می‌کنند؛ زمانی از روایات بهره معرفتی در تفسیر قرآن خواهیم داشت که به راز و رمز و کیفیت بهره‌گیری آموزه‌های روایات از قرآن پی ببریم و راه دریافت آن را از قرآن با رعایت ادب و آئین بیانی قرآن بیاموزیم. حوزه تفسیر، حوزه درک و فهم مراد الهی از آیات است و در این ساحت باید تلاشی صورت گیرد تا وجه دلالت آیات را بر آنچه در روایات انعکاس یافته ببینیم و این امر، جز با تأمل در آموزه‌های بزرگ معلمان کتاب الهی و کیفیت استنباط آنان از آیات الهی حاصل نمی‌گردد. باید بیاموزیم که کدامین قابلیت‌ها در زبان ادب عرب بستر توسعه‌بخشی سنت را فراهم کرده است. این مقاله بدین سؤال پاسخ می‌دهد که کدامین ظرفیت و ویژگی در زبان قرآن این امکان را در اختیار آن آموزگاران بزرگ الهی قرار داده است که بتوانند در پرتو آن، چنین دریافت ژرفناک و عمیقی از آیات الهی داشته باشند؟ این پژوهش در پی شناخت این اسلوب‌های ادبی و ظرفیت‌های زبانی است که در پرتو آن می‌توان مفاد روایات را به قرآن استناد نمود و بهره معرفتی از روایات در حوزه تفسیر داشت.

شایان توجه است، توسعه و تعمیم سنت ممکن است در حوزه خطابات قرآن صورت گیرد و پیام آیه‌ای که گروه یا فرد خاصی را مخاطب خویش قرار داده است، به دیگران سرایت دهد. این توسعه قرین با تصرفی در حوزه مفاهیم نیست و از گستره بحث ما خارج است. موضوع بحث، گونه‌های مختلف توسعه‌بخشی سنت در مفاهیم قرآنی است که در چهارچوب قواعد و ضوابط خاصی صورت می‌گیرد. کشف و شناخت این قواعد و ضوابط، ما را با روش تفسیری اهل بیت نزدیک می‌کند و زمینه‌های فهم و ادراک هرچه بهتر کتاب الهی را فراهم

می‌سازد. این مقاله عمده‌ترین گونه‌های تعمیم و توسعه معنایی قرآن را که در روایات پیامبر و اهل بیت (ع) منعکس است، مورد مطالعه و تأمل قرار می‌دهد.

۲- پیشینه تحقیق

در این زمینه، گرچه نگارش‌هایی وجود دارد که به توسعه مدالیل قرآنی می‌پردازد؛ اما آنچه بیشتر در آن‌ها مورد تأمل قرار گرفته، گونه خاصی از توسعه است که از آن تعبیر به «چند معنایی» شده است. کتاب «چند معنایی در قرآن کریم» نگارش عمده‌ای است که با رویکرد امکان استفاده معانی گوناگون از یک فراز قرآنی تألیف شده است. در همین راستا، برخی مقالات بدون بررسی امکان اینگونه از توسعه، نکات اعجاب‌انگیز نظام چند معنایی و اثرگذاری آن را در تفسیرها و ترجمه‌ها مورد توجه قرار داده‌اند (نهی‌رات و محمدیان، نگرشی به نظام چند معنایی در قرآن، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹)؛ اما این نوشتار، اثرگذاری سنت را تنها در یک گونه خاص از توسعه منحصر نمی‌داند و قالب‌ها و شیوه‌های مختلفی را در این زمینه قابل بررسی می‌بیند. ضمن اینکه کاربرد چندمعنایی که در این مقالات مورد پذیرش قرار گرفته است، در این مقاله، خالی از چالش دیده نمی‌شود.

۳- توسعه معنایی با توجه به ظرفیت مفهومی واژگان

قرآن کریم در روزگاری نازل شد که از آن، به دوران «جاهلیت» تعبیر می‌شود. این دوران بیانگر دوربودن مردم از معارف بلند و ارزش‌های معنوی و اسارت فکر و اندیشه در قید و بند مادیت و مظاهر مادی طبیعت است. امیرمؤمنان (ع) فضای حجاز را به هنگام بعثت پیامبر (ص) چنین تصویر می‌نماید: «بِأَرْضٍ عَالِمُهَا مُلْجَمٌ وَ جَاهِلُهَا مُكْرَمٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۲)؛ حضرت رسول (ص) در سرزمینی مبعوث شد که عالمش دهانش دوخته و جاهلش مورد تکریم بود. انس اذهان و فکر انسان‌ها با مصادیق مادی و سیر آنان در فضای طبیعت موجب سایه انداختن مادیت و ویژگی‌های عالم طبیعت بر واژگان و کلمات رایج در زبان شده بود. در برابر، قرآن در راستای القاء مفاهیم متعالی و سوق‌دادن بشر از فضای بسته مادی به سوی معنویت و کمالات نفسانی، به ناچار باید چشم‌اندازی جدید از مفاهیم را برای الفاظ در نظر گیرد و فرهنگی خاص و متفاوت را در حوزه لغات، ارائه دهد؛ زیرا قرآن، مقاصد خویش را با همان واژگانی افاده می‌کند که در زبان عربی رایج بوده است چنانکه خود بر تنزل خویش به زبان عربی تصریح می‌کند و امکان درک مفاهیم آن و تدبیر در آن را برای همگان میسر می‌داند: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف: ۲/۱۲) و ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ (قمر: ۱۷/۵۴). سنت در راستای نزدیک ساختن جامعه به فرهنگ و افق بلند قرآن، با توجه دادن به غرض و هدف وضع و التفات به روح معانی از ظرفیت نهفته در مفاهیم وضعی استفاده می‌کند و مصادیق جدید و فراطبیعی را در ورای همان واژگان ارائه می‌دهد و اذهان را با آنچه لفظ ظرفیت افاده آن را دارد و مورد غفلت قرار گرفته است، آشنا می‌سازد.

۱-۳- توسعه معنایی واژگان در سنت

در این بخش به نمونه‌هایی از توسعه معنایی واژگان قرآن از دیدگاه روایات اشاره می‌شود. اطلاق واژه «نور» از نگاه عرف، بر نوری مانوس است که مایه رؤیت اشیاء می‌شود. در روایات واژه «نور» بر امامان معصوم (ع) نیز، اطلاق شده است. کلینی در «اصول کافی» بابی با این عنوان آورده است: «إِنَّ الْأئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نُورُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» و در همین باب، روایتی از امام باقر (ع) در تفسیر آیه ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ (تغابن: ۸/۶۴) آورده است که چنین است: «يَا أَبَا خَالِدٍ! النَّورُ وَاللَّهُ الْأَيْمَةُ (ع) يَا أَبَا خَالِدٍ لَنُورِ الْإِمَامِ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ أَنْوَرُ مِنَ الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ بِالنَّهَارِ وَهُمْ الَّذِينَ يُنَوِّرُونَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ وَيَحْجُبُ اللَّهُ نُورَهُمْ عَمَّنْ يَشَاءُ فَتُظْلَمُ قُلُوبُهُمْ وَيَغْشَاهُمْ بِهَا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۹۵) چنانکه در روایتی دیگر، مراد از «نور» در آیه ﴿وَ اتَّبِعُوا النَّورَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (اعراف: ۱۵۷/۷) امام علی و ائمه معصومین (ع) دانسته شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۹۴).

لفظ «میزان» در عرف، بر ابزار و وسیله سنجش و ثقل و سنگینی اشیاء مادی به کار می‌رود؛ اما در اطلاقات سنت، این مفهوم وسعت یافته است و بر مقیاس سنجش حق و باطل یا معیار سنجش استواری و اتقان اطلاق می‌گردد و امام علی (ع) میزانی برای سنجش میزان بهره‌مندی عمل‌بنندگان از حقانیت معرفی می‌شود و از او به عنوان «میزان الاعمال» یاد می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۲۹۱).

کلمه «حیات» در نگاه قرآن، گستره‌ای متفاوت از عرف دارد. قرآن نه تنها این واژه را در مورد انسان و حیوان به کار می‌برد، بلکه آن را در مورد زمین نیز، به اعتبار وجود پیدا کردن حیات نباتی در آن به کار می‌گیرد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (حدید: ۱۷/۵۷) و آنچه دیگران «موت» می‌پندارند، آغاز حیات جدیدی می‌انگارد: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ۱۶۹/۳) و بالاتر از آن، زندگان را به امری فرا می‌خواند که بدان حیات یابند: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال: ۲۴/۸).

سنت، حیات را حتی نسبت به زمان به کار برده است. روایت شده است: «أَحْيُوا مَا بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ» (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۷) و مراد آن است که این زمان را با نماز و عبادت و ذکر خدا سپری کنید و آن را بیهوده نگذرانید که در این صورت، زمان مرده به حساب می‌آید. برخی مراد از احیاء در این زمان را بیداری در آن دانسته‌اند. به علاوه، احادیث فراوانی به معنای شب‌زنده‌داری به کار رفته است.

۲-۳- توسعه معنایی در عین کاربرد حقیقی واژگان

حفظ روح معانی واژگان در کاربرد قرآنی، زمینه قول به حقیقت بودن آن را فراهم ساخته است. مفسران بزرگی نظیر ملاصدرا، فیض کاشانی، طباطبایی با تحلیل دقیق از مفاهیم واژگان، معانی مورد نظر در آن‌ها را

ورای روح معنای عرفی و فکر واقعی و نهایی اذهان عرف نمی‌دانند (فیض کاشانی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۷۶۵ / صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۸۴ / طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۰).

طباطبایی تصوّر معانی محدود مادی از شنیدن واژگانی همانند حیات، سمیع، بصیر، اراده، رضا و غضب را برخاسته از انس و عادت به عالم ماده و مادیات نه مقتضای وضع الفاظ می‌داند. همین سخن در مورد واژگانی چون آسمان، زمین، لوح، قلم، عرش، کرسی، ملک و شیطان، جاری است؛ اما باید توجه داشت، گرچه مصادیق این واژگان، متفاوت و گوناگون و در بستر زمان، در حال دگرگونی و تغییر هستند و گاه تغییر در مصداق چنان گسترده است که هیچ تشابهی میان مصداق گذشته و امروزین آن نیست؛ چنانکه سلاح، سراج و میزان از این قبیل است (طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۸)؛ ولی در عین حال، تغییر و تحوّل در مصداق، مستلزم تحوّل در مفهوم نیست؛ زیرا آنچه در وضع واژگان مدنظر است، غایت و غرض است، نه ویژگی‌های مصداق. غرض از وضع واژه «سراج»، دلالت بر هر امر روشنایی بخش و پرتوافشان است، بدون آنکه ویژگی‌های مصداق، در مفهوم آن دخالت داشته باشد. بر این اساس، اطلاق سراج بر وجود پیامبر گرامی، بیگانه از هر نوع تجویزی است.

«طعام» واژه‌ای است که معنای آن برای عرف مانوس و معلوم است؛ اما در روایات، شامل منابع علمی و معرفتی است که تأمین‌کننده نیازهای روحی انسان است. مفسران در ذیل آیه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ۲۴/۸۰) به این روایات اشاره دارند (طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۲۰۸).

عرب، «انفاق» را بر مصرف کردن مال و خارج شدن آن از تحت ملکیت و تصرف و نفقه را بر مالی اطلاق می‌کند که برای خود و خانواده صرف می‌شود: «النَّفَقَةُ: مَا أَنْفَقْتَ وَ اسْتَنْفَقْتَ عَلَى الْعِيَالِ وَ نَفْسِكَ» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۷۷) و چون فردی فقیر و بی‌مال گردد گویند: «أَنْفَقَ الرَّجُلُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۵۸) و به همین معنی، در قرآن آمده است: ﴿إِذَا لَأْمَسْتُمْ خَشِيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾ (اسراء: ۱۷/۳). البته، در روایتی از امام صادق (ع)، آیه ﴿وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (بقره: ۲/۳) چنین تفسیر شده است: «وَ مِمَّا عَلَّمْنَاهُمْ يَبْتُونَ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۲)؛ از آنچه به آنان آموخته‌ایم، به دیگران می‌رسانند. در روایتی دیگر از آن بزرگوار چنین تفسیر شده است: «مِمَّا عَلَّمْنَاهُمْ مِنَ الْقُرْآنِ يَتْلُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۳۵۲)؛ آنچه به آنها از قرآن آموخته‌ایم، تلاوت می‌کنند. در روایت دیگری آمده است: «وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْقُوَى فِي الْأَبْدَانِ وَ الْجَاوِ وَ الْمَقْدَارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۱۶۸)؛ از اموال و قوای جسمی و جاه و مقامی که به آنها روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند. در این روایات برای انفاق معنای گسترده‌ای در نظر گرفته شده است و شامل بهره‌مندسازی دیگران از هر موهبت مادی و معنوی می‌گردد که خداوند به انسان عنایت کرده است. به همین جهت، راغب در مفردات گوید: «الْإِنْفَاقُ قَدْ يَكُونُ فِي الْمَالِ وَ فِي غَيْرِهِ وَ قَدْ يَكُونُ وَاجِباً وَ تَطَوُّعاً» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۱۹)؛ انفاق، گاه در مال و گاه در غیر مال تحقق می‌یابد و گاه ممکن است، واجب و گاه، مستحب باشد.

۴- توسعه در معنا در قالب مجاز در اسناد

ایجاد تغییر و دگرگونی در حیطه دلالت لفظ و ارائه معنا و مفهومی متناسب با فرهنگ و ادب قرآنی، گاه با تصرف در گستره مصادیق معنا و ادعای شمول مفهوم نسبت به مصادیق ادعایی تحقق می‌یابد که از آن به «مجاز عقلی» یا «مجاز اسنادی» تعبیر می‌کنند. در این صورت، واژگان در همان معنای حقیقی خود به کار می‌روند و مجاز در اسناد آن مفهوم به مصادیق مورد نظر گوینده سخن است. به عنوان مثال، «تطهیر» معنای روشنی نزد عرف دارد؛ اما عرف با مصداقی از آن که شارح معرفی می‌کند و آن تطهیر مال با پرداخت مقداری از آن است، آشنایی ندارد. به همین‌گونه در روایات، کسی که زکات فطریه را می‌پردازد، «اهل تزکیه» قلمداد شده است (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۴۵۰).

«مراپطه» از «ربط» به معنای بستن است و بر بستن حیوان به مکانی جهت حفظ آن و به‌طور کلی، به هرگونه محافظتی اطلاق می‌گردد. چنانکه استعمال مراپطه بر نگرهبانی از مرزها شایع است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۴۲۲)؛ اما در روایات، این معنا وسعت یافته و به انتظار کشیدن جهت نماز و ملازمت با امام نیز اطلاق شده است؛ زیرا این امور شیطان را در بند می‌کند و از نفس حفاظت می‌کند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۱). «نحر» در لغت به معنای صدر و آغاز شیء است و به بالای سینه و جایگاه گردن‌بند، نحر گویند و به روز اول ماه نیز «ناحره» گفته می‌شود. عبارت «نَحْرُهُ» بیانگر آن است که کسی به گلوی دیگری طعن و نیزه‌ای وارد کرده است و از خودکشی به «انتحار» تعبیر می‌شود و به روز دهم ذی‌حجه یعنی عید قربان «یَوْمَ النَّحْرِ» گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۹۵). بدین جهت، فرمان «وَ انْحَرْ» را ناظر به قربانی دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۷۷۶).

در روایات، گستره‌ای فزون‌تر از مفاد ظاهری برای «نحر» در نظر گرفته شده است. در روایتی از امیرمؤمنان (ع) نقل شده است که چون این آیه بر پیامبر نازل شد، پیامبر از جبرئیل پرسید: این چه قربانی است که خداوند من را بدان فرمان داده است؟ جبرئیل در پاسخ گفت: قربانی مدّ نظر نیست؛ بلکه بالابردن دست‌ها در نماز مراد است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۴). در روایات متعددی مراد از «نحر»، بلندنمودن دست به محاذات گوش‌ها به هنگام تکبیر الاحرام و یا تکبیرهای نماز است. این امر، نمادی از سرسپردگی و استکانت دانسته شده است که در آیه‌ای دیگر مورد اشاره قرار گرفته است: ﴿فَمَا اسْتَكَاؤُا لِرَبِّهِمْ وَ مَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ (مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۶). شاید تعبیر «نحر» برای این عمل، بدان جهت باشد که دست‌ها به محاذات چهره، رو به قبله تا سینه و گلوگاه بالا می‌آید تا نشان از آمادگی برای کشتن نفس اماره باشد (مجلسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۱). در برخی روایات، مصداق دیگری نیز، برای نحر در نظر گرفته شده است: «النَّحْرُ الْإِعْتِدَالُ فِي الْقِيَامِ أَنْ يُقِيمَ صَلْبَهُ وَ نَحْرَهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۳۶) و شیخ حرّ عاملی در «وسائل الشیعة» بابتی با عنوان «بَابُ وُجُوبِ الْإِنْتِصَابِ فِي الْقِيَامِ وَ الْإِسْتِقْلَالِ وَ الْإِسْتِقْرَارِ» گشوده است (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۴۸۹). با توجه به این معنا، نمازگزار در حال نماز باید راست‌قامت و بدون انحناء با گردنی افراشته بایستد. شاید حالت افراستگی گردن، نشان از آمادگی برای سر دادن در راه دوست باشد. انطباق نحر بر این معانی،

منافاتی با تطبیق آن بر معنای قربانی کردن ندارد چنانکه در روایتی امر «صَلِّ» را امر به نماز عید قربان و امر «وَأَنْحَرْ» را ناظر به قربانی در روز عید دانسته است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۷۷۶).

برخی محققان با اشاره به تفاسیر متفاوت از واژه «نحر»، راه جمع بین این روایات را دریافتن معنای جامعی برای این واژه می‌دانند که بتواند همه این معانی را در برگیرد. آنها باور به چنین معنای جامعی را در پرتو اعتقاد به بطن قرآن میسر می‌دانند (همدانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۵۶). پذیرش معنای جامعی به عنوان معنای باطنی از طریق حکومت^۱ و اسناد در مجاز میسر می‌گردد.

۱-۴- امکان استدلال به آیات مکی برای احکام مدنی در پرتو اسناد در مجاز

بر اساس آنچه گذشت، اسناد در مجاز امکان انطباق واژگان قرآنی را بر مصادیق و معانی خاص شرعی فراهم می‌سازد. به همین دلیل، گرچه کاربرد واژگانی در آیات مکی و در طلیعه ظهور اسلام باشد و امکان نظر داشتن آیه به مصادیق و پدیده‌هایی که بعدها لباس وجود می‌پوشند، فراهم نباشد؛ اما آیات دیگر قرآن و رهنمودهای سنت، می‌تواند عهده‌دار تبیین گستره دلالتی آن واژگان از طریق اسناد مجازی باشد. بدین ترتیب، جای شگفتی نیست که آیه‌ای در مکه و حتی در سال‌های نخستین بعثت نبوی و قبل از تشریح احکام نازل شده باشد؛ اما در سنت، مستند احکامی قرار گیرد که جعل آن‌ها در مدینه و در سال‌هایی بس متأخرتر باشد. آیه ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾ (اعلیٰ: ۱۷/۱۴-۱۵)، بخشی از آیات یک سوره مکی است (بیضاوی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۰۵)؛ اما در برخی روایات، این آیه مستند حکم شرعی زکات فطره و نماز عید فطر شمرده شده است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۲). برخی به جهت نزول آیات در مکه، دلالت آن را به حکم شرعی مذکور رد کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۱، ج ۳۱، ذیل آیه) و برخی تنها آیات آغازین سوره اعلیٰ را مکی و نزول آیات پایانی را به دلیل استناد به آن در روایات برای زکات فطره و نماز عید فطر، در مدینه دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۱۸).

به نظر می‌رسد، شارع مقدّس در عالم تشریح، پرداخت زکات مالی را نمادی از تزکیه نفس تلقی کرده است و همین مرتبه از پرورش نفس را که شخصی بتواند دل از مال خویش بکند و زکات فطره خویش را پرداخت کند، برای اطلاق «تزکی» کافی دانسته است و از این طریق، شارع بر گستره مفهومی واژه تزکیه افزوده است؛ چنانچه از برخی آیات قرآن می‌توان این استفاده را نمود که نفس انفاق مالی و پرداخت صدقه، جهت تحقق عنوان «تزکیه» کافی است چنانکه آیه ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (توبه: ۹/۱۰۳)، به پیامبر فرمان پرداخت زکات می‌دهد و پرداخت زکات را مایه تزکیه دانسته است. همچنین، طبق آیه ﴿وَ سَيُجَنَّبُهَا

۱. حکومت، در اصطلاح اصولیان، بیانگر نگاه تفسیری دلیل و گزاره‌ای نسبت به دلیل و گزاره‌ای دیگر است که در طی آن گستره دلالت دلیل دیگر را توسعه و یا محدود می‌سازد (ر.ک: مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۶).

الْأَتَقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ﴿ (لیل: ۹۲ / ۱۷-۱۸)، انسان متقی با پرداخت مال خویش، خود را تزکیه می‌کند. سنت، به این توسعه معنایی برای واژه تزکیه از نگاه قرآن توجه داده است.

۵- توسعه مفهومی با الغاء خصوصیات مورد نزول

قرآن کتابی است که آیات آن به تدریج نازل شده است. در برخی از آیات و سوره‌ها، حوادثی در جامعه، بستر و زمینه نزول آن‌ها را فراهم نموده یا آیه در مقام پاسخگویی به سؤالاتی است که در جامعه مطرح گردیده است. بی‌تردید در مواردی از این قبیل، آگاهی از سبب خاص نزول، نقش به‌سزایی در فهم مراد آیه دارد و به عنوان قرینه‌ای کارآمد، احتمال خاصی را در آیه تقویت می‌کند.

لزوم توجه به سبب نزول آیه در فهم آیه، هرگز به معنای مقیدساختن پیام آیه به مورد نزول نیست؛ بلکه بدین معنی است که پیام و مفاد آیه باید با توجه به مورد نزول آیه و قابل تطبیق بر آن باشد؛ گرچه این پیام، کلی و فراگیر بوده و در ورای مورد نزول آیه، جاری و ساری باشد. بسیاری از آیات احکام مانند سرقت، قذف، لعان و ظهار دارای سبب نزول خاصی است یا آیات الهی، ناظر به رویداد و حادثه خارجی یا افرادی خاص هستند. آیه ظهار ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ (مجادله: ۵۸ / ۲) توجه به پدیده‌ای خاص، واقع در جامعه عرب عصر نزول دارد. آیه ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾ (نور: ۲۴ / ۶) نیز با اشاره به وقوع اتفاقی خاص در خارج، حکم لعان را بازگو می‌کند. سیوطی با اشاره به اینکه آیه ظهار در شأن سلمة بن صخر و آیه لعان در شأن هلال بن امیه نازل شده است، درباره گستره دلالت این آیات می‌نویسد: «عموم لفظ معتبر است، اگرچه آیاتی در اسباب خاصی نازل شده‌اند؛ ولی بر عمومیت مفاد آن آیات اتفاق نظر وجود دارد» (سیوطی، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۹۷).

اگرچه آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْبِدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ (حج: ۲۲ / ۱۱)، گزاره‌ای شخصی و جزئی است و نظر به وجود افرادی خاص به هنگام نزول آیه دارد که به جهت عدم پابندی به رسم عبودیت، در مقام عمل مورد نکوهش قرار می‌گیرند؛ اما در روایتی، امام صادق (ع) از آن پیامی عام و کلی دریافت می‌کنند، برداشت ایشان، نکوهش نفس چنین عملی است و به اقتضای آیه، حتی کسانی را سزاوار سرزنش می‌دانند که آن زمان نبوده‌اند و چه بسا هنوز به دنیا نیامده‌اند. حضرت در تبیین این تعمیم می‌فرمایند: «إِنَّ الْآيَةَ تَنْزِلُ فِي الرَّجُلِ ثُمَّ تَكُونُ فِي أَتْبَاعِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۹۷)؛ چه بسا آیه درباره فردی خاص نازل می‌شود؛ اما در پیروان عملی آن فرد نیز جاری است. ظاهر آیه نکوهش افرادی خاص در جامعه نبوی بوده است؛ اما با الغاء خصوصیت نکوهش قرآن، شامل همه افرادی در طول تاریخ می‌شود که همان خصلت را داشته باشند.

۶- توسعه مفهومی با الغاء قرائن محتمل

همانگونه که سبب نزول خاص آیه، سبب اختصاص آیه به آن مورد نمی‌شود؛ مناسبات و خصوصیات سیاقی قرین با مطلقات و عمومات قرآنی که در نگاه بدوی موجب اختصاص یافتن به موارد خاص می‌شود؛ چه بسا با تأمل، زمینه الغاء خصوصیت در آن فراهم باشد و خصوصیات مذکور، موضوعیتی در حکم نداشته باشد. طبق آیه ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (بقره: ۱۷۳/۲)؛ بر شما مردار، خون، گوشت خوک و آنچه برای غیر خدا قربانی شده، حرام شده است. پس، هر کس بدون تجاوزطلبی ناچار به مصرف آن‌ها شود، بی‌گناه است. گرچه ذیل آیه، نظر به ارتکاب اضطراری و غیر تجاوزکارانه محرماتی دارد که در آیه بیان شده است؛ اما این قابلیت در آن وجود دارد که به نگاه استقلالی نگریسته شود و براساس آن، ارتکاب هر حرام یا ترک واجبی از روی اضطرار و بدون تعمد و تجاوز، نادیده انگاشته شود. از این رو، در روایتی از امام علی (ع) نقل شده است که به استناد بخش مزبور، زنی را که به واسطه فقر شدید، ناچار شده بود تن به فحشاء دهد، بخشیدند و حدّ شرعی را بر او جاری نکردند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۴۹).

عبارت قرآنی ﴿وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (بقره: ۱۹۵/۲) نیز از این قبیل است. در این فراز، سخن از جهاد و لزوم انفاق در راه آن است و مناسبت سیاق، مفهوم آن را به سمت کوتاهی و قصور در این امر منحصر می‌سازد و روایات وارد شده در سبب نزول آن، گواه آن است که آیه در نکوهش کسانی نازل شده که از حضور در صحنه جهاد و صرف مال در این راه سرباز زدند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۵۳)؛ اما با تدبیر در مفاد این فراز می‌توان دریافت که خصوصیت مورد نزول و پیوندهای سیاقی، الغاء شدنی است و آیه دلالت بر نهی از به هلاکت انداختن نفس به هر شیوه و طریقی دارد. بر این اساس، امام صادق (ع) با استناد به این آیه، افراد را از زیاده‌روی در امر انفاق بازداشته‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۵۳).

همچنین، گرچه خطاب آیه ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (نحل: ۴۳/۱۶) به کسانی است که رسالت پیامبر را بر نمی‌تافتند و آن را بعید می‌شمردند؛ اما در روایات متعددی، از آن پیامی کلی برداشت شده و بر اساس آن، مراجعه به اهل بیت پیامبر (ع) جهت کسب معارف دین، بر عموم مؤمنان لازم دانسته شده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۵).

۷- توسعه مفهومی با الغاء تلازم بین سطوح مختلف معنایی در تخصیص و تقیید

از آنجا که هر سخنی دارای لوازم و پیامدهایی است و پذیرش آن تنیده با باورهای دیگر است؛ چه بسا از گزاره‌ای قرآنی بتوان پیام‌های متعددی دریافت کرد. اگر از کتاب الهی دریابیم که عملی بر همگان واجب است، این پیام در بردارنده پیام‌هایی است. پیام نخست اینکه این عمل منع شرعی ندارد و انجام آن بر همگان رواست؛ پیام دوم اینکه این عمل علاوه بر جواز، از مطلوبیت و رجحان برخوردار است و پیام سوم اینکه این رجحان و

مطلوبیت عمل، در حدی است که موجب وجوب آن شده است. بدین ترتیب، این گزاره قرآنی، به سه گزاره قابل تحلیل است. در گزاره اول، سخن از جواز عمل است و گزاره دوم بیانگر رجحان عمل و در گزاره نهایی، وجوب عمل را دریافت می‌کنیم. حال اگر به هر دلیلی، دریابیم که وجوب عمل بر همگان ثابت نیست و به اصطلاح، عموم وجوب، تخصیص خورده است، آیا نفی وجوب عمل بر همگان مستلزم نفی رجحان یا نفی جواز و مشروعیت عمل بر همگان است؟ و آیا تقیید وجوب، به صورت وجود شرایط و قیودات خاص، مستلزم نفی مرتبه دیگری از مطلوبیت در صورت فقدان آن شرایط و قیودات است؟

طباطبایی در این زمینه معتقد است: «اگر روایات امامان اهل بیت (ع) را به دقت در موارد عام و خاص و مطلق و مقید قرآن مورد بررسی قرار دهی، خواهی یافت که در موارد بسیاری، از عام استفاده‌ای می‌شود و حال آنکه در موارد خاص، از آن حکمی دیگر دریافت می‌شود؛ مثلاً، از عام، حکم استحباب و در موارد خاص، حکم وجوب استفاده می‌شود و حال به همین گونه است در مورد کراهت و حرمت» (طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۶۰).

به عنوان مثال، در آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (بقره: ۱۸۵ / ۲) وجوب روزه برای همه کسانی که در ماه رمضان در وطن خود حاضر باشند، ثابت می‌شود. اطلاق این آیه، لزوم روزه پس از شروع ماه رمضان را بر شخص حاضر در وطن و عدم جواز سفر را بر او ثابت می‌نماید؛ اما بنابر ادله بسیاری، لزوم صیام برای حاضر، منوط به عدم تحقق سفر شده است و جواز سفر در ماه رمضان، امری مسلم است و روایات فراوانی بر آن دلالت دارد (اردبیلی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۰).

در برخی روایات به استناد آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (بقره: ۱۸۵ / ۲)، مرتبه‌ای از مطلوبیت تحقق روزه و عدم سفر در ماه رمضان ثابت است که با جواز سفر سازگار است و آن مرتبه استحباب است. بر اساس این روایات، سفر در ماه مبارک رمضان جز برای ضرورت یا به جهت امر عبادی همچون حج و عمره و زیارت و رفع حاجت خود یا دیگر مؤمنان، مکروه دانسته شده است (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۰، ص ۱۸۱). امر به روزه و وجوب آن بر حاضر، مختص به موردی است که سفر تحقق نیابد و مکلف در وطن خویش باقی مانده باشد؛ اما اختصاص وجوب به چنین صورتی، به مفهوم عدم استحباب روزه و عدم سفر نیست. با این بیان، استناد استحباب ترک سفر در ماه رمضان به این آیه، قابل توجیه است (طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۷).

ظاهر آیه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (بقره: ۱۸۰ / ۲)، وجوب وصیت نسبت به پدر و مادر و دیگر نزدیکان است؛ اما وجوب وصیت به اتفاق همه فقهاء قابل پذیرش نیست. با وجود این، برخی روایات، استحباب وصیت را برای خویشان و نزدیکان غیر وارث ثابت می‌داند (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۹، ص ۲۶۳) چنانکه در روایاتی دیگر، بر جواز وصیت برای وارثان از جمله والدین تصریح شده است (همان، ص ۲۸۷). با پذیرش نسخ حکم وجوب وصیت

در آیه، هم‌چنان امکان استناد به آیه جهت استحباب وصیت فراهم است و این گواه بر بقاء دلالت آیه بر مرتبه دیگری از مطلوبیت وصیت است، گرچه وجوب به عنوان مرتبه اعلاى مطلوبیت نسخ شده باشد.

۸- توسعه معنایی از طریق استخراج قاعده کلی یا بیان معنای باطنی

سنت در تبیین مفاد آیات الهی گاه عهده‌دار بیان معنایی می‌گردد که به‌آسانی از ظاهر قرآن قابل دریافت نیست. در این موارد بیان سنت، از لایه‌های باطنی و مخفی قرآن به شمار می‌رود نه مفهومی که بتوان آن را به ظاهر قرآن استناد داد. روایات گاه در مقام بیان انواع آموزه‌ها و بهره‌گیری‌ها از کتاب، از بطن قرآن در کنار ظاهر آن سخن رانده و به تمایز این دو پرداخته و گاه در تبیین مفاد آیات الهی مفاهیمی را ارائه می‌دهند که وجه ارتباط آن با ظاهر آیات چندان روشن نیست. گرچه تحلیل و برداشت‌های گوناگون از این روایات، منشأ پیدایش دیدگاه‌های متفاوتی در باره معنای باطنی از سوی اندیشمندان شده است؛ اما همگان آن را معنایی بس فراخ‌تر و وسیع‌تر از ظاهر آیات می‌دانند.

بنابر روایتی از امیرمؤمنان بخشی از آموزه‌های کتاب جز برای خداوند و ملائکه و راسخان در علم قابل دریافت نیست، برخی از آموزه‌ها را تنها دارندگان ذوق لطیف و ذهن روشن و تیزبین درک می‌کنند و بخشی از آموزه‌ها برای عالم و جاهل قابل دریافت است: «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ لَسَعَةِ رَحْمَتِهِ وَرَأْفَتِهِ بِخَلْقِهِ وَ عِلْمِهِ بِمَا يُحْدِثُهُ الْمُبْدِلُونَ مِنْ تَغْيِيرِ كِتَابِهِ قَسَمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ فَجَعَلَ قِسْمًا مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ وَقِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنُهُ وَ لَطَفَ حِسُّهُ وَ صَحَّ تَمَيُّزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَقِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا اللَّهُ وَ أَمَّاؤُهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۱۹۴). بر اساس چنین روایاتی و طبق یک دیدگاه، بطن، معنایی است که از حیظه عبارت خارج بوده به گونه‌ای که برای رسیدن به آن، نیازمند ادله‌ای فراتر از ظواهر الفاظ قرآن باشیم (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۵).

شیخ طوسی در معنای ظاهر و باطن، احتمال داده است که مراد از ظاهر، قصه‌هایی باشد که خبر از هلاکت امت‌های نخستین می‌دهد و باطن آن‌ها، موعظه و اندرزی باشد که می‌توان استفاده کرد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹). امام باقر(ع) در توضیح بطن می‌فرماید: «بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدُ يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۹۴). در این روایت، قرآن همانند خورشیدی دانسته شده که در نظام هستی جاری است و همگان از آن بهره‌مند می‌شوند؛ هم گذشتگان از آن بهره برده‌اند و هم آیندگان از آن بهره خواهند برد. قرآن نیز چنین است؛ تا کنون عبرت‌ها و درس‌ها از آن آموخته شده است و آیندگان نیز، از آن درس‌ها خواهند گرفت.

طبق دیدگاهی دیگر، بطون و مفاهیم فراتر از معنای ظاهری می‌تواند از ملزومات مفهوم ظاهری یا از لوازم آن باشد. چنانچه در روایات فراوانی در تبیین مفاد آیات، به لوازم آن پرداخته شده است. در روایتی از پیامبر اکرم (ص) در تبیین مفهوم راسخان در علم آمده است: «إِنَّ الرَّاسِخَ مِنَ اسْتِقَامَ قَلْبِهِ وَ صَدَقَ لِسَانُهُ وَ بَرَّتْ يَمِينُهُ وَ عَفَّ بَطْنُهُ وَ فَرَّجُهُ» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۳۵۸): راسخ در علم، کسی است که قلبش از استقامت و

زبان‌ش از صداقت و سوگندش از استواری و درستی و شکم و دامنش از عفت برخوردار باشد. برخی در تعریف بطن گفته‌اند: «مراد از بطن قرآن، مفاهیمی است که با معنای مستقیم واژگان قرآن به گونه‌ای تلازم داشته باشد، چه لازمه آن باشد و چه ملزوم آن باشد و چه متلازمین باشند» (خوئی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴۱). خوئی این معنا را برگرفته از روایات خاصه و عامه می‌داند. همچنین، برخی محققان تعریفی نزدیک به این معنا ارائه داده‌اند و آن را پیامی کلی و فراگیر دانسته‌اند که در پس پرده ظاهر نهفته است که تحت شرایطی این مفهوم وسیع، بایستی از بطن آیه استخراج گردد (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۹۱) و در جایی دیگر، لوازم غیر بین را در تحت عنوان باطن و لوازم بین را در قلمرو ظاهر تلقی کرده‌اند (معرفت، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۱).

براساس این دیدگاه، برای رسیدن به معنای باطنی باید با بازشناسی عناصر دخیل و غیر دخیل در آیه و حذف عناصر غیر دخیل به ملاک و مناط نهایی حکم و گزاره قرآنی نزدیک گردید. در بسیاری از روایات تفسیری، سنت با توجه به ملاک و مناط حکم آیه به تفسیر و تبیین مفاهیم و مصادیق ناپیدای آیه می‌پردازد. آیت‌الله معرفت روایاتی را که ذیل آیه ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (نحل: ۱۶/۴۳) آمده است، از این باب می‌داند؛ زیرا گرچه روی سخن آیه با جاهلان به اصل نبوت و رسالت است؛ اما ملاک حکم مذکور در آیه، جهل آنان است و مشرک‌بودن دخالتی در آن ندارد، چنانکه آنچه در فرد مورد سؤال مدخلیت دارد، علم اوست و اهل کتاب بودن در آن موضوعیت ندارد. با حذف خصوصیات غیر دخیل در مفاد آیه می‌توان به یک قاعده کلی دست یافت و آن لزوم رجوع جاهلان در هر امری به عالمان و آگاهان به آن است. این هدف و پیام نهایی آیه است. ایشان همه روایات بیانگر معانی باطنی را که در قالب چنین شیوه عقلانی و منطقی قرار گیرد، قابل پذیرش و فراتر از آن را از مصادیق تفسیر به رأی می‌شمرند (همان، ج ۱، ص ۳۳).

طباطبایی در بیان مفهوم باطن روایاتی را مورد توجه قرار داده که در آن عناوینی هم‌چون جهاد، نفاق و یا ذنب، تعمیم و توسعه‌ای فراگیر یافته است. جهاد، فریضه‌ای است که در عرف متشرعه کاملاً شناخته شده است؛ اما در روایات معنایی بسیار وسیع‌تر دارد. در روایتی از امام صادق (ع) گونه‌هایی از جهاد، واجب و گونه‌هایی از آن، سنت شمرده شده است. در این روایت، مجاهدت انسان با نفس خویش در ترک معصیت الهی اعظم جهاد واجب خوانده شده است و در تبیین جهاد سنت چنین آمده است: «أَمَّا الْجِهَادُ الَّذِي هُوَ سُنَّةٌ فَكُلُّ سُنَّةٍ أَقَامَهَا الرَّجُلُ وَ جَاهَدَ فِي إِقَامَتِهَا وَ بُلُوغِهَا وَ إِحْيَائِهَا فَالْعَمَلُ وَ السَّعْيُ فِيهَا مِنْ أَفْضَلِ الْأَعْمَالِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۹): جهادی که سنت است، هر تلاش و کوششی است که فرد در اقامه سیره و سنتی نیک و رشد و کمال و برپایی آن انجام می‌دهد که چنین تلاش و کوششی از افضل اعمال است. به همین ترتیب در برخی روایات، نفاق و برخی از ویژگی‌های منافقان بر مؤمنانی تطبیق شده است که انگیزه و عملکرد شایسته‌ای نداشتند. در روایتی امام صادق (ع) مؤمنان را از ریا در عمل باز می‌دارد و این عمل را از مصادیق خدعه‌ای می‌داند که منافقان با خدا و مؤمنان روا می‌داشتند: «لَا تَرَاءُ بِعَمَلِكَ... قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَسْعُرُونَ﴾» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۳۰۰). همچنین، امام باقر (ع) در مقام وعظ

و اندرز جمعی از شیعیان، با اندازهای سنگینی آنان را بیم می‌دهد؛ اما آنان با بی‌اعتنایی با این سخنان برخورد می‌کنند. حضرت با بیان این نکته که اگر تنها بخشی از سخنان من بر قلبی می‌نشست، قالب تهی می‌کرد، فرازی از سوره منافقین را بر آنان تطبیق می‌کند و به آنان چنین نهیب می‌زند: «أَلَا يَا أَشْبَاحًا بِلَا أَرْوَاحٍ وَ ذُبَابًا بِلَا مِصْبَاحٍ كَأَنَّكُمْ خُشْبٌ مُسْنَدَةٌ وَ أَصْنَامٌ مَرِيدَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۱۷۰): هان ای مجسمه‌های بی‌روح و ای مگسان تهی از نور معرفت، گویا بسان چوب‌های تکیه داده شده و بت‌های تراشیده شده‌اید. بدین ترتیب، نفاق معنایی گسترده پیدا می‌کند به گونه‌ای که بر مؤمنانی که از اخلاص و معرفت لازم برخوردار نیستند، صدق می‌کند. از این رو، روایات، آیات مرتبط با گنهکاران را بر اهل مراقبت و ذکر، به جهت کوتاهی و سهل‌انگاری در یاد خدا و ادای حق ربوبیت، قابل تطبیق می‌داند.

علامه طباطبایی منشأ این توسعه معنایی را وحدت ملاک می‌داند؛ همان ملاکی که موجب فرمان به جهاد، به عنوان یک فریضه شده است، در مصایق ارائه شده از سنت یافت می‌شود و همان ملاکی که موجب نکوهش نفاق شده، در برخی از رفتارهای مؤمنان قابل ملاحظه است. ایشان امکان تاسی به سنت را در توسعه مفهومی برخی از آیات با تدبر و بهره‌گیری از تفسیر قرآن به قرآن فراهم می‌بینند. در تبیین آیه ﴿وَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (نساء: ۳۶/۴) آورده است: «ظاهر این کلام، نهی از پرستش معمولی بت‌هاست چنانکه می‌فرماید: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ (حج: ۳۰/۲۲)؛ ولی با تأمل معلوم می‌شود که پرستش بت‌ها برای این ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیر خداوند است و بت‌بودن معبود نیز خصوصیتی ندارد... و با دقتی دیگر معلوم می‌شود که در طاعت و گردن نهادن انسان، میان خود و غیر فرقی نیست و چنانکه از غیر نباید اطاعت کرد، از خواست‌های نفس در برابر خدای متعال نیز نباید اطاعت و پیروی نمود... با تحلیل دقیق‌تری معلوم می‌شود که اصلاً به غیر خدای تعالی نباید التفات داشت و از وی غفلت نمود؛ زیرا توجه به غیر خدا همان استقلال‌دادن به او و خضوع و کوچکی نشان دادن در برابر اوست. علامه این مراتب مختلف معنایی را با تأمل در آیه و آیات پیرامون این موضوع قابل استفاده می‌داند. در آیه‌ای از کسانی سخن رفته است که نفس خویش را اله و معبود خویش قرار داده‌اند: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَّهُ﴾ (فرقان: ۴۳/۲۵) چنانکه آیات دیگری، پیروی از عالمان یهود و مسیحیت را به عنوان «اتخاذ رب» دانسته است: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (توبه: ۳۱/۹) (نک. طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۲۷).

۹- توسعه معنایی با ارائه معانی هم‌عرض

گاه عبارت و فرازی از قرآن به گونه‌ای است که قابلیت افاده چندین معنا را به نحو جایگزین دارد، مفاهیمی که بیگانه از یکدیگر و مستقل از هم به شمار می‌روند. بهره‌مندی معانی مختلف قرآن، گاه با فرض استعمال لفظ واحد در معانی مختلف و متفاوت در کاربرد واحد تصویر می‌گردد و گاه با احتمال ساختارهای مختلف ادبی در

یک فراز و عبارت در نظر گرفته می‌شود. گونه نخست از این توسعه معنایی که در اصول از آن با عنوان «استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد» یاد می‌کنند، در این مقام مدنظر است.

۹-۱- امکان چند معنارسانی عرضی از نگاه صاحب‌نظران

دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه مطرح است. علمای بزرگی همچون آخوند در «کفایة» چنین استعمالی را بر نمی‌تابند؛ چرا که از نگاه وی حقیقت استعمال، لحاظ معنا در آینه لفظ و در نتیجه، ملازم با اندکاک و فناء لفظ در معناست و چون در استعمال، لفظی فانی در معنایی گردید، دیگر لفظی باقی نمی‌ماند تا بتوان معنایی دیگر را در آینه آن نگریست (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۷۶).

برخی همچون محقق رشتی (رشتی، بی‌تا، ص ۱۶۳)، آیت الله خویی (خویی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۱۰) و شهید صدر (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۴) با نقد مبنای این نظریه در حقیقت استعمال، اراده بیش از معنای واحد را از جهت عقلی ممکن دانسته‌اند؛ اما چنین کاربردی را عرفی نمی‌دانند، زیرا ظاهر حال متکلم آن است که در قبال هر لفظی، تنها معنای واحدی اراده کرده است (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۵).

برخی بزرگان محور امتناع اراده همزمان چند معنا از یک لفظ را محدودیت متکلم یا مستمع در جمع دو لحاظ در استعمال واحد یا دریافت دو معنای مستقل از لفظ واحد می‌دانند. بنابراین، اگر متکلم خداوند سبحان و مخاطب انسان کاملی مانند حضرت رسول (ص) باشد که برای ادراک معنایی متعدد در زمان واحد محذوری ندارند؛ در این صورت، راه برای چنین استعمالی هموار خواهد بود و چه بسا، حدیث منقول از رسول اکرم (ص): «الْقُرْآنُ ذُو وُجُوهِ فَاحْمِلُوهُ عَلَىٰ أَحْسَنِ وُجُوهِهِ»، ناظر به همین نکته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۹).

۹-۲- از امکان چند معنارسانی تا وقوع آن در قرآن

گرچه امکان استعمال واژگان در اکثر از معنای واحد فراهم باشد؛ اما با توجه به اینکه قرآن به زبان مردم با آنان سخن می‌گوید و قواعد و شیوه‌های بیانی جامعه را در تفهیم و تفاهم خویش پذیراست، این امر مانع از کاربرد اینگونه استعمال در قرآن است و حتی اگر بتوان نمونه‌هایی از اینگونه استعمال را در کلام ادیبان ارائه داد؛ آن را در راستای تفنن‌های صوری و آراستگی‌های ظاهری برای کلمات و سخنان تحلیل‌پردازانه شاعران و ادیبان ارزیابی می‌کنیم و آن را مناسب کتاب محکم و متقن الهی که در مقام تشریح و هدایت انسان‌هاست، نمی‌دانیم. استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در محاورت روزمره مردم و در زبان علمی جایی ندارد و از مبنا و قاعده عمومی حاکم بر مقام تفهیم و تفاهم به دور است (خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۶۶) و اگر روایات، سخن از معنایی باطنی قرآن دارند یا قرآن را حامل معنایی متعدد می‌دانند، اراده این معنایی از باب استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست؛ بلکه معنایی مختلف در طول یکدیگر مدنظر است (طباطبائی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۶۹).

برخی مفسران و اصولیان، وقوع چندمعنایی را عمده‌ترین دلیل بر امکان آن دانسته‌اند و تطبیق «بَحْرَيْن» بر امیر مؤمنان(ع) و فاطمه زهرا (س) و «لَوْلُو» و «مَرْجَان» بر حسنین(ع) و «مَاءٍ مَّعِين» بر امام زمان(ع) در روایات را شاهدی گویا بر استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد تلقی کرده‌اند همانگونه که انطباق «تَفَثَّ» در آیه ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ (حج: ۲۲ / ۲۹) بر گرفتن ناخن و اخذ شارب و بر ملاقات امام و انطباق ﴿الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ (تکویر: ۱۶ / ۸۱) بر امام غایب را از این باب دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۸).

پذیرش این دیدگاه متوقف بر آن است که اولاً، این معانی را مدالیل تصویری این واژگان بینگاریم و ثانیاً، این مدالیل را در عرض معانی وضعی و بیگانه از آن تصور کنیم و پیوند و ارتباطی میان آن دو قائل نباشیم تا بتوان ادعا نمود، در آن واحد، لفظ و عبارتی یگانه، معانی و مفاهیم مختلف و نامتجانس را افاده نموده است. اگر مفاهیم و معانی به گونه‌ای با یکدیگر پیوند داشته باشند و در یک راستا تلقی گردند و مسانخت و طولیتی میان آن برقرار باشد؛ شاهدی بر استعمال لفظ در معانی مختلف نخواهد بود؛ زیرا چه بسا لفظ در مرحله استعمال، تنها در یک معنا به کار رفته باشد و به دنبال افاده آن معنا، امکان دستیابی به معانی نزدیک به آن فراهم شده باشد. به این ترتیب، دلالت الفاظ بر آن معانی، طولی خواهد بود که مورد پذیرش همگان است.

هرگز نمی‌توان این معانی را مدالیل تصویری این واژگان تلقی کرد؛ بلکه بسیار محتمل است که رهیابی به این معانی از طریق الفاظ نباشد. هنگامی که خداوند از وجود دو دریای نامتجانس در کنار هم، به عنوان نعمت‌های بزرگ خویش یاد می‌کند و استخراج گوهرهای ارزشمندی نظیر لؤلؤ و مرجان را از شگفتی‌های آفرینش خویش می‌شمرد؛ این زمینه برای تربیت‌یافتگان مکتب قرآن فراهم است که در ذهن خویش از این نعمت، به نعمت‌های بسیار بزرگ‌تر و پربهاتر دیگری رهنمون شوند و عظمت شخصیت‌هایی چون امام علی(ع) و حضرت زهرا(س) را به عنوان دو دریای معرفت تداعی کنند که از آن گوهرهای بس والاتری همچون امام حسن(ع) و امام حسین(ع) فرا می‌آید.

شاید بدین جهت است که صاحب «کفایة» در پاسخ کسانی که باور به بطون قرآنی را ملازم با جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا دانسته‌اند، آورده است: «بطون قرآنی معلوم نیست که از الفاظ اراده شده باشد. چه بسا آن‌ها معانی باشند که در حال استعمال لفظ در معنا مدنظر باشند، بدون آنکه لفظ افاده‌کننده آن معانی باشد» (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۸۱) و از همین رو است که بهره‌های افراد از هر کلامی متفاوت است. قرآن نیز چنانچه در روایات آمده است، دارای اشارات و لطایفی است که خواص به آنها دست می‌یابند. بدیهی است، این اشارات و لطایف مدالیل تصویری الفاظ نیستند.

۹-۳- کنایات، متفاوت از چندمعنارسانی

در ادبیات، کنایات را بیانی دانسته‌اند که در آن مراد استعمالی متکلم با مراد جدی او متفاوت است. متکلم واژگان را در معنایی به کار می‌برد؛ ولی انتظار دارد که مخاطب با دریافت آن معانی، به لازم آن معنا منتقل گردد. بنابراین، هر دو معنا در طول یکدیگر مقصود هستند. معنای ظاهری که در مرحله استعمال از لفظ دریافت می

شود، همگانی است؛ اما چه بسا معانی جدی و لایه‌های عمیق‌تری برای آن مدنظر باشد که تنها افرادی خاص آن را دریافت می‌کنند. چه بسا معانی آمده در برخی روایات، برای آیات الهی را بتوان از باب کنایه تلقی نمود که از معبر معنای ظاهری قابل دست‌یابی است و در طول آن قرار می‌گیرند. این دو معنا در عرض یکدیگر نیستند تا بتوان کنایات را شاهدهی بر جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا دانست. بر این اساس، همراهی با این نظر که تفاوتی میان استعمال لفظ در دو معنای حقیقی و استعمال آن در معنای حقیقی و کنایی نیست، مشکل است؛ زیرا استعمال نخست از قبیل استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است؛ اما استعمال در گونه دوم استعمال در معنای واحد و رسیدن به معنای دیگر از طریق آن است. این تفاوت، در برخی از نگارش‌ها مورد توجه قرار نگرفته است (طیب حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷).

بخاری از ابن عباس نقل می‌کند که وقتی آیات سوره نصر نازل شد، این آیات اعلام نزدیکی وفات پیامبر (ص) دانسته شده است؛ حال آن که معنای ظاهری آیات جز خیر آمدن یاری خداوند و پیروزی مسلمانان و تشریف مردم به آیین اسلام و در پی آن وظیفه پیامبر (ص)، یعنی تسبیح و تمحید و استغفار چیز دیگری نیست (ابن‌عاشور، بی تا، ج ۱، ص ۹۶).

آیه **﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾** (حج: ۲۹/۲۲) فرمان پیراستگی و زدودن آلودگی‌ها را به حاجیان صادر می‌کند. واژه «تَفَثٌ» در این آیه، کنایه از آلودگی‌های ویژه‌ای است که حاجیان در حین احرام یا پس از احرام باید از آن اجتناب کنند. مراد از این آلودگی و پلیدی می‌تواند کلام زشت و ناسزا باشد و می‌تواند در آلودگی ناخن‌ها و موی سر تحقق یابد. از این رو، در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «مِنَ التَّفَثِ أَنْ تَتَكَلَّمَ فِي إِحْرَامِكَ بِكَلَامٍ قَبِيحٍ فَإِذَا دَخَلْتَ مَكَّةَ وَ طُفْتَ بِالْبَيْتِ وَ تَكَلَّمْتَ بِكَلَامٍ طَيِّبٍ فَكَانَ ذَلِكَ كَفَّارَةً» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۶۵). در این صورت، آیه فرمانی به حاجیان در حین احرام دارد و در روایتی دیگر، زدودن پلیدی بر چیدن ناخن تطبیق شده است که حاجیان برای خروج از احرام باید به آن اقدام کنند: «التَّفَثُ تَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَ طَرْحُ الْوَسْخِ وَ طَرْحُ الْإِحْرَامِ» (همان، ج ۱۴، ص ۲۱۲) و در روایتی دیگر، آیه دال بر لزوم تراشیدن سر دانسته شده است: «أَنَّ التَّفَثَ هُوَ الْحَلُّ وَ مَا فِي جِلْدِ الْإِنْسَانِ» (همان، همانجا). در روایتی دیگر، محرومیت محرم از کاربرد عطر و بوی خوش به عنوان ناپاکی و پلیدی تلقی شده است که با احرام از بین می‌رود. بنابراین، در تفسیر «تَفَثٌ» چنین آمده است: «التَّفَثُ حُفُوفُ الرَّجُلِ مِنَ الطَّيِّبِ فَإِذَا قَضَى نُسُكَهُ حَلَّ لَهُ الطَّيِّبُ» (همان، ص ۴۴۶).

۱۰ - چند معنارسانی در پرتو ساختارهای ادبی مختلف

گاه احتمال ساختارهای ادبی متفاوت در آیه یا فرازی از قرآن خاستگاه معانی متعددی در آن می‌گردد. در آیه **﴿وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَدَّكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾** (آل عمران: ۷/۳) دو احتمال وجود دارد. احتمال نخست اینکه (واو) در «وَ الرَّاسِخُونَ» را عاطفه تلقی کنیم. در این صورت، راسخون همانند خداوند، عالمان به تأویل خواهند بود و سخن آنان که به کتاب خدا

ایمان داریم، ایمانی از سر معرفت و شناخت به ظاهر و باطن، تفسیر و تأویل آن است. احتمال دیگر اینکه (واو) را استینافی بدانیم و در این صورت، جمله بعد از (واو) جمله‌ای مستقل از بخش قبل خواهد بود و در نتیجه، آیه دلالت بر حصر علم تأویل قرآن در خداوند متعال می‌کند و اعطای علم به اهل بیت (ع)، نیازمند دلیل دیگری خواهد بود. برخی با توجه به اینکه هر دو گونه نقش برای (واو) در آیه از لحاظ ادبی و تفسیری، از تبیین و توجیه استواری برخوردار است، هر دو گونه بهره‌مندی از آیه را مجاز تلقی کرده‌اند (اسعدی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰).

بسیاری از روایات، با اشاره به دلالت آیه بر علم راسخان به تأویل قرآن، پیامبر و اهل بیت (ع) را مصادیق کامل و جامع راسخان فی العلم دانسته‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۱۳)؛ ولی امیر مؤمنان (ع) در خطبه اشباح، تصویر دیگری از آیه را ارائه می‌دهند. امام در این خطبه با توجه به آنچه آیه از زبان راسخان در علم نقل می‌کند: «أَمَّا بِهٖ كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»، چنین استفاده می‌کنند که آنان به آنچه در پرده غیب نهان است و فراتر از توان انسان است، ایمان دارند و خود را از تکلف به پرداختن آن باز می‌دارند و این ترک تعمق و ژرف‌کاوی در حقیقت و کُنه اوصاف الهی برخاسته از رسوخ علم آنان است (نهج البلاغه، خطبه ۹۱). گرچه در این نگاه نیز، آنان به همه تأویل قرآن عالم و آگاهند و در غیر این صورت، آنان راسخ در علم نخواهند بود.

این حدیث تنها بر مبنای استینافیه بودن (واو) قابل تحلیل نیست؛ بلکه مفاد این روایت، بر مبنای عاطفی بودن نیز قابل توجیه است و نمی‌توان با تمسک به روایاتی از این قبیل، احتمال ساختارهای ادبی گوناگون را در یک آیه، منشأ پذیرش معانی مختلف تلقی نمود؛ بلکه باید در پی یافتن ساختاری بود که قرائن و شواهد قرآنی آن را در جایگاه پذیرش قرار می‌دهد. اگرچه معنای آیه که بر اساس ساختار ادبی دیگر احتمال آن می‌رود، فی حدّ نفسه معنایی صحیح و قابل پذیرش باشد؛ اما آیه تنها بیانگر یکی از این معانی است.

نتایج تحقیق

توسعه و تعمیم مدالیل قرآنی تنها در گونه‌های خاصی صورت می‌پذیرد که از تحلیل و پشتوانه عقلایی برخوردار باشد. توسعه در مفاهیم واژگان در پرتو آشنایی با فرهنگ و ادب خاص قرآنی و با توجه به روح معنایی واژگان قابل دست‌یابی است. در واژگانی خاص، شمول گستره دلالتی آن نسبت به مصادیقی نامأنوس، از سوی سنت ادعا شده است که امکان دریافت آن جز در پرتو مرجعیت دینی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) میسر نیست. این توسعه بخشی به مفاد آیات، بدون تصرف در معنا و مفهوم واژگان، در قالب مجاز در اسناد صورت می‌گیرد. رابطه دلیل سنت با کتاب، در این موارد، از نگاه عالمان اصول، رابطه حکومت است که در طی آن، دلیل حاکم به تفسیر و تبیین دلیل محکوم می‌پردازد. توجه به جایگاه و نقش تأثیرگذار سنت در این مقام، استناد به آیات مکی را برای احکامی که در مدینه تشریح شده‌اند، موجه می‌سازد.

گونه دیگری از توسعه و تعمیم مفاد آیات، در سنت، با تجرید آیات از خصوصیات نزول و بلکه مناسبات و خصوصیات سیاقی صورت می‌گیرد. نکته حائز اهمیت در این مقام، این است که اگر دلیلی بر تخصیص آیه‌ای در مرتبه‌ای از مراتب معنایی وجود داشته باشد، امکان تمسک به عموم آیه در دیگر مراتب هموار است.

گونه دیگری از توسعه‌بخشی به مفاد آیات، در پرتو شناخت عناصر اصیل از غیر اصیل و ملاک‌های واقعی حکم صورت می‌گیرد. علم و آگاهی پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)، زمینه را برای استخراج قواعدی کلی از کتاب فراهم می‌سازد که ظاهر آیات عهده‌دار بیان آن نیست و از لایه‌های باطنی قرآن به شمار می‌رود. لوازم غیر بین و ملزومات پنهان آیات، از زمره بطون الهی است که مراتبی از آن، چه بسا برای غیر معصومان نیز قابل دریافت باشد.

چند معنارسانی عرضی، گرچه از شیوه‌هایی است که برخی از اندیشه‌وران آن را زمینه‌ای برای نقش‌آفرینی سنت در توسعه‌بخشی به دلالت‌های کتاب دانسته‌اند؛ اما اسلوبی عرفی و متداول بین عموم نیست.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم

- نهج البلاغة (۱۴۱۵)، گردآورنده: سید رضی، محمد بن حسین، تحقیق: صبحی صالح، تهران: دار الاسوة.
۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۲۷). *کفایة الاصول*. قم: دفتر نشر اسلامی.
 ۲. ابن عاشور، محمدبن طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ.
 ۳. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*. بیروت: دار الفکر.
 ۴. احسانی، ابن ابی جمهور محمد بن زین الدین (۱۴۰۳). *عوالی اللثالی*. قم: مطبعة الشهداء.
 ۵. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۶۸). *زبدة البیان*. تهران: مکتبه مرتضوی.
 ۶. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۶). *الفوائد المدنیة*. قم: موسسة النشر الاسلامی.
 ۷. اسعدی، محمد (۱۳۸۶). *سایهها و لایههای معنایی*. قم: بوستان کتاب.
 ۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.
 ۹. بیضاوی، عبدالله بن ابی بکر (۱۳۸۷). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*. قم: بی نا.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
 ۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۷). *وسائل الشیعة*. تهران: مکتبه الاسلامیة.
 ۱۲. خمینی، سیدمصطفی (۱۳۷۲). *تحریرات فی الاصول*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
 ۱۳. خوبی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷). *محاضرات فی علم الاصول*. قم: انصاریان.
 ۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
 ۱۵. رشتی، حبیب الله (بی تا). *بدائع الافکار*. نجف: بی نا.
 ۱۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷). *الفائق فی غریب الحدیث*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
 ۱۷. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۹۷۳). *الاتقان*. بیروت: المکتبه الثقافیة.
 ۱۸. _____ (۱۴۰۴). *الدر المشور*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۱۹. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷). *بحوث فی علم الاصول*. قم: مرکز الغدیر.
 ۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
 ۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۹). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
 ۲۲. _____ (۱۳۶۱). *قرآن در اسلام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان*. تهران: ناصرخسرو.
 ۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام*. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
 ۲۵. _____ (۱۴۱۳). *التبیان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر نشر اسلامی.
 ۲۶. طیب حسینی، محمود (۱۳۸۹). *چند معنایی در قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۲۷. عراقی، ضیاءالدین (بی تا). *بدایع الافکار*. تقریر: میرزاهاشم آملی، نجف: مطبعة علمیه.
 ۲۸. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵). *تفسیر نور الثقلین*. قم: اسماعیلیان.

۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *العین*. قم: هجرت.
۳۱. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۲). *تفسیر الصافی*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۳۲. _____ (۱۴۰۰). *عین الیقین*. قم: بیدار.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۴. مازندرانی، محمد بن محمد صالح (۱۴۲۹). *شرح فروع الکافی*. قم: دار الحدیث.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مجلسی، ملا محمد تقی (۱۴۱۴). *لوامع صاحبقرانی*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۷. محدث نوری، حسین (۱۴۰۷). *مستدرک الوسائل*. قم: مؤسسة آل البيت.
۳۸. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۴). *اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها*. قم: الهادی.
۳۹. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۵). *التفسیر الاثری*. قم: ذوی القربی.
۴۰. _____ (۱۳۸۰). *علوم قرآنی*. قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
۴۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳). *مختصر التذکرة بأصول الفقه*. قم: کنگره شیخ مفید.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۴). *انوار الاصول*. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۴۳. همدانی، آقارضا بن محمد هادی (۱۴۱۶). *مصباح الفقیه*. قم: دفتر نشر اسلامی.