



مبانی نظریه شمول‌پذیری آیات قرآن

تهمینه پارسایی^۱

چکیده

نظریه شمول معنایی الفاظ قرآن بیانگر نوعی روش تفسیری است که به توسعه‌پذیری ضابطه‌مند الفاظ قرآن کریم می‌انجامد، به گونه‌ای که در این روش هر معنا در زیر لایه دیگر معنا پنهان شده است، و با تأمل و تدبر در مفهوم آیات، معانی توسعه یافته، به شکل پلکانی هویدا می‌گردند. این معانی که در تفاسیر با عناوین بطن، تأویل، جری و تطبیق معرفی می‌شوند، با نام توسعه طولی معانی الفاظ نیز نامبردار است. قلمرو این روش در آیات صفات الهی و همچنین آیاتی است که مضامین علمی و اجتماعی دارند. این نظریه بر مبانی و اصولی استوار است که زیربنای فکری بحث محسوب می‌شوند و در انتخاب و گزینش روش و گرایش تفسیر نقش بسزایی دارند. این مبانی عبارت‌اند از: عدم انحصار فهم به عصر مخاطبان، التزام به فرهنگ عصر نزول، وجود معانی کلی در قرآن کریم، و استعمال الفاظ برای روح معنا. در این مقاله سعی بر آن است تا ضمن شرح نظریه یادشده، مبانی اساسی آن تبیین گردد.

کلید واژه‌ها: شمول معنایی، مخاطبان قرآن، معانی کلی، فرهنگ قوم، روح معنا.

۱. دانشجوی دکتری واحد علوم و تحقیقات تهران و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی.
pahminaa@yahoo.com

جاودانگی قرآن و لزوم تداوم نقش هدایتگری آن در همه عصرها و نسلها از یک سو و تحولات شگرف در جوامع بشری و پدیدار شدن پرسشها، شبهات و نیازهای جدید از سوی دیگر، نیاز به تفاسیر عصری را امری اجتنابناپذیر ساخته است. قرآن کریم به سبب ذو بطون بودن قابلیت پاسخگویی به مسائل جدید را دارد، ولی در هر زمان ارائه روشی نو که کاشف از بطون قرآن باشد نیز امری ضروری است، تا به فرموده شهید صدر، قرآن کریم توانایی قیم بودن و نوآوری و ابداع خود را به نمایش گذارد.^۱

چنان که امام صادق علیه السلام فرمودند: «انَّ اللهَ تبارك و تعالی لَمْ یَجْعَلْهُ لِزَمانٍ دُونَ زَمانٍ وَلَا لِناسٍ دُونَ ناسٍ، فهو فی كُلِّ زَمانٍ جدیدٍ و عندَ كُلِّ قومٍ غَضٌّ الی یومِ القیامَةِ».^۲

مسائل جدید هم در هر زمانی می‌تواند پرده‌هایی از اسرار و بطون قرآن را کنار زند و سخن حکیمانۀ ابن عباس که فرمود: «القرآن یفسرُه الزمان» نیز ناظر به همین حقیقت است. تحولات گسترده در صحنه زندگی بشر و رشد و توسعه افکار و اندیشه‌ها و کشف اسرار جدید قرآن، در هر برهه، تفاسیری جدید را می‌طلبد که پاسخگوی نیازهای زمان باشد و روش شمول معنایی یا توسعه طولی الفاظ قرآن، شیوه‌ای برای عملی نمودن این امر مهم است.

تعریف شمول معنایی

در تعریف شمول معنایی گفته شده است: منظور از شمول معنایی نوعی رابطه میان دو واژه است، به گونه‌ای که معنای یکی از آنها از چنان گستره‌ای برخوردار باشد که معنای واژه دیگر را نیز دربرگیرد؛^۳ برای مثال واژه «اکل» معنایی شامل

۱. صدر، سید موسی، *پیرامون تفسیر قرآن*، ص ۲۱.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، ج ۱، ص ۸۷.

۳. صفوی، کورش، *گفتارهایی در زبان‌شناسی*، ص ۱۹۱.

دارد که خوردن طعام، خورده شدن هیضم توسط آتش و خوردن اموال باطل، زیر شمول آن محسوب می‌شوند.^۱

یا واژه «بصر» معنایی شامل دارد که دیدن با چشم و دیدن با قلب زیر شمول آن هستند.^۲

تعریف شمول معنایی در تفسیر، مفهومی فراتر از علم معناشناسی دارد. در بحث تفسیر مقصود نوعی توسعه‌بخشی به معانی الفاظ قرآن کریم است، به گونه‌ای که معنای جدید مرتبط با معنای اصلی و اولیه لفظ باشد و همچنین از نظر لغت عرب، آن لفظ ظرفیت پذیرش معنای جدید را داشته باشد و اگر در جایی از ظاهر لفظ اعراض و برخلاف ظاهر، تأویل می‌شود، دلیل و قرینه‌ای محکم بر آن اقامه شود، ضمن آنکه در شمول معنایی از تکلف و تحمیل و تطبیق‌های ذوقی پرهیز شده، معانی حادث با مقاصد و اهداف اصلی قرآن سازگار و هماهنگ می‌باشد و نهایتاً مفسر مفهوم جدید را به عنوان معنای نهایی بیان نمی‌کند، بلکه این معنا به عنوان احتمالی در کنار احتمالات پیشین مفسران مطرح می‌گردد.^۳

در شرح این مطلب باید یاد کرد که برخی از واژگان از آغاز، ظرفیت پذیرش معنا را با مراتب گوناگون دارند و به بیانی دارای لایه‌های گوناگون از معنا هستند که در عصر نزول تنها یک جنبه از آن مورد توجه و فهم واقع شده است، اما جنبه‌های دیگر معنا هم می‌توانسته از کلام فهمیده شود، ولی به دلیل محدود بودن دانش بشری، یا به لحاظ رشد نیافتگی یا عدم تدبر در آیات یا حتی تأثیر ذهنیت‌های خاص فرهنگی یا تلقی‌هایی که در حوزه علوم طبیعی و اجتماعی داشته‌اند، برداشت‌های سطحی از این آیات نموده‌اند و امروز با تأمل در آیات، آن

۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ص ۱۱۴.

۲. همان.

۳. ایازی، سید محمد علی، *شمول‌پذیری معنا در قرآن کریم*، ص ۶۷۵.

فهم اولیه با قرینه‌های مسلم و قطعی تخطئه می‌شود یا اصلاح می‌گردد و یا معانی افزون بر آنچه آنان گفته‌اند، به دست می‌آید.

نمونه: در قرآن می‌خوانیم: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوْفٌ رَحِيمٌ﴾ (حج/۶۵)؛ آیا ندیدی که هر آنچه در زمین است خدا مسخر شما گردانید و کشتی به فرمان او در دریا سیر می‌کند و آسمان را او نگه می‌دارد که بر زمین نیفتد مگر به اذن او. همانا خداوند به مردم بسیار رئوف و مهربان است.

اگر در این آیه می‌فرماید: خداوند آسمان را نگاه می‌دارد تا مبادا بر زمین افتد، افتادن آسمان بر زمین در مفهوم مردم عصر نزول چه بوده است و امروزه مردم افتادن آسمان را چه چیز می‌دانند؟ ممکن است فهم آنان این بوده باشد که خدا آسمان را با ماه و ستاره‌ها نگه داشته است، تا بر زمین سقوط نکنند. این فهم ساده و ابتدایی است، و فهم دیگر از نگاه داشتن آسمان، وجود نیروی جاذبه برای مهار کردن سیارات است؛ فهمی که تفصیلی از طرح ساده امساک می‌باشد که به صورت اجمالی و ساده و مناسب با دریافت‌های علمی عصر نزول بیان شده و امروز مفسر علمی آن را به گونه‌ای دیگر توضیح و تفصیل می‌دهد.

در اینجا واژه امساک در نظر مفسران علمی چنان ظرفیت معنایی را دارد که شامل نگهداری جاذبه‌آمیز هم بشود، هر چند که این توسعه در عصر نزول قرآن قابل فهم نبوده باشد^۱.

توسعه طولی معانی الفاظ بیشتر در آیات علمی و اجتماعی قرآن کریم قابل تصور است، ولی در آیات کلامی که به توصیف صفات الهی می‌پردازد نیز این شیوه به گونه‌ای کاربرد دارد. علامه طباطبائی در تفسیر آیات صفات الهی از این شیوه بهره برده است. ایشان معتقد است که در قرآن هیچ لفظ یا آیه‌ای نیست که

۱. همان.

معنای خلاف ظاهرش اراده شده باشد.^۱ علامه این اصل را به عنوان مدخلی معنانشناختی برای ورود به تفسیر قرآن در مقدمه *المیزان* مطرح کرده است.^۲ بیان مسئله آن است که از نظر ایشان وضع لفظ هیچ‌گاه برای مصداق یا مصادیق خاص با تشخیص و ممیزات ویژه نیست، بلکه لفظ برای روح و غایت معنا و مصداق، وضع می‌شود و به همین دلیل است که تغییر خصوصیات مدلول و مصداق، به شرط بقای روح و غایت معنا، مانع از دلالت مطابقی و حقیقی لفظ در معنای جدید نیست. بنابراین، اسناد الفاظ و عباراتی همچون: استواء بر عرش، سمع، بصر، ید، وجه، کلام و الفاظ متشابه بر خداوند همگی اسناد حقیقی است و معانی ظاهری آنها اراده شده است، اما انس ما با مصادیق محسوس آنها باعث این توهم می‌شود که کاربرد این الفاظ در مصادیق غیر محسوس به معنای دیگر، مجاز و بر خلاف ظاهر است، در حالی که مدلول حقیقی این الفاظ همان روح و حقیقتی است که در مصداق محسوس و غیر محسوس وجود دارد و مفسر باید به دنبال کشف آن باشد. بدین ترتیب علامه از مصادیق مادی و محسوس آیات به مصادیق معنوی آنها منتقل می‌شود و نوعی توسعه در معنا را ایجاد می‌کند. در بحث‌های بعدی به شکل مبسوط‌تری به این موضوع پرداخته می‌شود.

مبانی کلی در نظریه شمول معنایی

در میان مفسران در مورد کشف معانی و مدلول آیات قرآن کریم اختلافات فراوانی وجود دارد که این اختلافات نشأت گرفته از مبانی و اصولی است که آنان در تفسیر قرآن کریم مدنظر دارند. چنانچه مفسری در گزینش مبانی و بهره‌برداری صحیح از قواعد تفسیری دقت نظر داشته باشد از کج‌روی‌ها و انحرافات در تفسیر به دور می‌ماند. مبانی منقح و سنجیده، هدایتگر مفسر در نیل

۱. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، ج ۳، ص ۳۸-۴۸.

۲. همان، ج ۷، ص ۱-۹.

به مقصود کلام الهی است. در تعریف مبانی تفسیری گفته شده است: «مبانی تفسیر، یعنی مبادی تصویری و تصدیقی تفسیر که آگاهی از آنها و تعریف انتخاب مبنا در مورد آنها، قبل از تفسیر، برای مفسر لازم است که شامل مباحثی همچون مفهوم‌شناسی تفسیر، تأویل، بطن، منابع، شرایط مفسر، پیش‌فرض‌ها و ضوابط تفسیر معتبر می‌شود»^۱.

در تعریف دیگری آمده است: «به آن دسته از پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی و علمی که به صورت مستقیم تأثیرگذار در روش می‌شود، مبانی می‌گویند»^۲.

به عبارت دیگر، هر مفسری ناگزیر است که با تکیه بر یک سلسله مبادی علمی یا مبانی نظری و پیش‌فرض‌های خاص اقدام به تفسیر کند؛ مبانی‌ای که از تعالیم علمی و اعتقادی وی سرچشمه گرفته، آن را در فرایند تفسیر دخیل می‌داند.

در بحث حاضر مبانی تفسیری را می‌توان در دو گروه تنظیم نمود: مبانی عام و مبانی خاص. مبانی عام، آن دسته از مبانی هستند که بیشتر پایه فکری بحث به‌شمار می‌آیند و در واقع همان اصولی هستند که ضرورت تفسیر را ایجاب می‌کنند؛ مانند: جامعیت قرآن کریم و لزوم پاسخگویی آن به نیازهای عصر و زمان و حجیت ظواهر قرآن و اعجاز بیانی آن، اما مبانی خاص یا اساسی آن دسته از مبانی هستند که مستقیماً با موضوع تحقیق ارتباط دارند و پیکره بحث بر آنها مبتنی است و در این مقاله موضوع بحث ماست و لازم است به تفصیل بررسی شود.

مبانی خاص نظریه شمول معنایی از این قرارند:

الف - منحصر نبودن فهم به عصر مخاطبان؛

۱. رضائی اصفهانی، محمد علی، *منطق تفسیر قرآن*، ج ۱، ص ۱۷.

۲. ایازی، محمد علی، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، ص ۱۴.

ب - التزام به فرهنگ عصر نزول (تاریخ‌مندی قرآن)؛

ج - کلی بودن معانی قرآن؛

د - استعمال الفاظ برای روح معنا.

الف - منحصر نبودن فهم به عصر مخاطبان

یکی از مسائل مهمی که در تفسیر قرآن کریم باید مشخص گردد شناخت و تعیین مخاطبان قرآن است. محققان در این زمینه به چند گروه تقسیم می‌شوند: عده‌ای خطابات قرآنی را تنها منحصر به مردم عصر نزول دانسته، قرآن را تنها به بستر نزول و فضای فرهنگی اجتماعی آن متعلق می‌دانند. این گروه، معارف قرآنی را بازگوکننده تصورات عمومی مردم آن زمان شمرده، احکام قرآنی را تنها پاسخگوی نیاز مردم آن عصر می‌دانند، که در دوره‌های دیگر، با تحول شرایط و نیازها، نیازمند اجتهاد مجدد و تجدیدنظر است، بنابراین دیدگاه، قرآن با به‌کاربردن زبان عرف رایج در میان اعراب جاهلی، بسیاری از باورهای موجود در فرهنگ جاهلی را نیز، که الفاظ و عبارات پیام‌آور و حامل آن بوده، پذیرفته و بر آنها مهر تأیید زده است. لذا احکام آن محدود و منحصر به همان عصر و دوره است.^۱ این دیدگاه با اصل جاودانگی قرآن در تضاد است و اکثر محققان و مفسران اسلامی با آن مخالفت کرده‌اند.

عده‌ای دیگر به‌رغم پذیرش جاودانگی معارف و احکام قرآن معتقدند، خطابات مشافهی قرآن (و سنت) در آیات احکام، که همراه با ادوات و الفاظی است که وضع لغوی و عرفی آنها برای مخاطبه با حاضران است؛ مانند «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» در حقیقت به همان حاضران زمان نزول آیات (یا صدور اخبار) اختصاص داشته و تعمیم محتوای خطابات به دیگر مردم و همه مؤمنان و مکلفان در اعصار دیگر، متکی به ادله دیگر است. البته با وجود این،

۱. مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ص ۴۷.

محققان مزبور، اشتراک احکام را به ضرورت ثابت دانسته و به برکت آن، به عمومیت احکام قائل بوده‌اند. گونه دیگر این رویکرد دیدگاه کسانی است که زبان قرآن را (اعم از خطابات مشافهی یا دیگر بیاناتی که به گونه‌ای به اسباب خاص نزول و قراین حالیه تعلق دارد) چنان می‌دانند که جز با تکیه بر ادله دیگر به درستی فهمیدنی نبوده و در واقع، قراین حالیه (که معمولاً هم در بیرون متن قرآن جست‌وجو می‌شود) تکیه‌گاه اساسی فهم آیات تلقی می‌شود^۱ و طبعاً امکان تعمیم محتوای آیات نیز تنها با تکیه بر دلالت قرآن ممکن نخواهد بود. این دیدگاه نیز در عین اعتقاد به اصل جاودانگی قرآن، اصالت جاودانگی و گستره آن را خدشه‌دار می‌کند.

دیدگاه دیگر آن است که قرآن را متنی فرا زمانی دانسته‌اند، و معتقدند که قرآن کریم در شرایط خاص تاریخی و جغرافیایی نازل گردیده، و تفسیر صحیح آن جز با شناخت آن شرایط میسر و مقدور نیست، ولی از آنجا که قرآن خطابی است برای همه عصرها و نسل‌ها، نباید آن را در فهم عصری اشخاص در یک برهه خاص محدود نمود. لذا در همان حال که فهم مخاطبان اولیه را مورد توجه قرار می‌دهیم و آن را نادیده نمی‌گیریم، توقف در برابر فهم نسل اول و عدم حرکت و تسری‌ندادن نگرش قرآن را نوعی جمود نسبت به قرآن و مسائل آن می‌دانیم^۲.

در اثبات این دیدگاه به آیاتی از قرآن کریم استناد شده است؛ از جمله آیه: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ (انعام/۱۹)؛ و این قرآن به من وحی شده تا بدان شما و هرکس را که این قرآن به او برسد هشدار دهم. بر اساس این آیه مخاطبان قرآن کریم عبارت‌اند از: پیامبر گرامی اسلام به عنوان اولین مخاطب و سپس مردم عصر پیامبر ﷺ در مکه و مدینه که از تعبیر

۱. نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، ص ۷-۱۰.

۲. غزالی، محمد، نگرشی نو در فهم قرآن، ترجمه داوود نارویی، ص ۳۵۹.

«لانذرکم به» استنباط می‌شود و پس از آن هرکسی که پیام قرآن به او می‌رسد که با تعبیر «مَنْ بَلَغَ» از آنان یاد شده است. در آیات دیگر نیز همین مضمون مورد تأیید و تأکید واقع شده است؛ مانند:

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (ص/۸۷)؛ این قرآن جز پندی برای جهانیان نیست. و همین‌طور ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء/۱۰۷)؛ تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

این آیات و آیات فراوان دیگر با این مضمون یادآور می‌شوند که قرآن به قوم و گروهی ویژه اختصاص ندارد و خطاب آن به همه مردم جهان است. قرآن از قوم خاص یا قبیله‌ای معین به عنوان مخاطبان یاد نمی‌کند، و نمی‌گوید قرآن در انحصار این یا آن قوم است. مخاطبان قرآن همه انسان‌ها هستند و محدودیتی برای هیچ‌کس در هیچ زمانی نیست.^۱

«قرآن کریم کتاب هدایت همه انسان‌ها در همه اعصار است و پهنه زمین و گستره زمان حوزه نورافشانی خورشید همواره تابان قرآن است. نور هدایت قرآن تا آنجا که مرز بشریت است می‌تابد. خداوند سبحان در تبیین قلمرو رسالت پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ/۲۸)؛ و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم. لذا رسالت آن حضرت ابدی و جهان‌شمول و کتاب او جهانی و جاودانه و قوم او نیز همه افراد بشر هستند و نه گروهی از مردم حجاز».^۲

علاوه بر آیات مزبور، روایاتی از معصومین علیهم‌السلام نیز نقل شده است که بر منحصر نبودن مخاطبان قرآن به مردم عصر نزول تأکید می‌کند. از امام باقر علیه‌السلام نقل است که فرمود: «قرآن و آیات آن حیات جاودانه دارند و

۱. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، ج ۱، ص ۴۳-۴۵.

۲. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۱، ص ۳۵.

هیچ‌گاه فنا نمی‌پذیرند؛ زیرا اگر نزول آیات منحصر در اقوام خاصی می‌بود، با نابود شدن آنان آن آیات نیز از بین می‌رفت که در این صورت قرآن نیز از بین می‌رفت، در صورتی که قرآن همان‌گونه که در حق گذشتگان جاری است در حق حاضران و آیندگان نیز جاری خواهد بود^۱. و روایات دیگری با همین مضامین که بیان می‌کند مردم نسل‌های بعد هم همگی مخاطب قرآن هستند^۲. و تنها تفاوت و امتیاز مردم عصر نزول با نسل‌های بعد در این است که ظهور اولی الفاظ و آیات قرآن کریم مطابق با زبان و فهم آنان بوده است بدون آنکه به آنان منحصر باشد.

دست‌آورد چنین نگرش قرآنی به گستره مخاطبان، آن خواهد بود که زبان قرآن باید زبانی چند سطحی، برای همه مخاطبان خود در تمامی طبقات از هر رنگ و نژاد و صنف باشد، به گونه‌ای که مخاطبان نخستین سطحی از معنا را درک می‌کردند و مخاطبان بعدی سطوح دیگر از معنا را کشف و درک می‌نمایند.

ب - التزام به فرهنگ عصر نزول (تاریخ‌مندی قرآن کریم)

این نکته که قرآن کریم در موقعیت تاریخی و جغرافیایی ویژه‌ای نازل شده است و مخاطبان اولیه آن در شرایط خاص و با معلومات مناسب عصر خود بوده‌اند، مورد تردید هیچ مفسری نیست و از سوی دیگر این امر نیز محرز است که برای درک صحیح آیات قرآن کریم ابتدا باید به فرهنگ عصر نزول مراجعه نمود و با آداب و رسوم و عقاید و اوضاع و احوال فرهنگی و اجتماعی آن زمان آشنا شد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا اعتقاد به تاریخ‌مندی قرآن می‌تواند به عنوان مبنایی در توسعه‌پذیری معانی الفاظ قرار گیرد، یا به عکس، تاریخ‌مندی قرآن مانعی در راه توسعه مفهومی آیات است؟ در تبیین این

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۱.

۲. همان.

مسئله توجه به دو عنصر حائز اهمیت است:

یکی از عناصر مهم در بحث تاریخ‌مندی قرآن کریم، فرهنگ عصر نزول وحی است و عنصر دیگر الفاظی است که در لسان وحی به کار رفته و امکان خطاب و تفهیم و تفاهم را برای مخاطبان اولیه فراهم آورده است.

مفهوم تاریخ‌مندی به استناد این دو عامل به دو گونه تبیین می‌شود؛ گونه‌ای از تاریخ‌مندی بدان معناست که ابوزید اظهار می‌دارد: قرآن محصول فرهنگی زمان خود است و ساخته و پرداخته محیط آن زمان حجاز می‌باشد، و باید به آن به عنوان یک متن ادبی و بشری نگریسته شود. بر اساس این دیدگاه، قرآن تجربه دینی پیامبر قلمداد می‌شود و احکام ثابت و ازلی آن نفی می‌گردد.^۱ هدف اصلی ابوزید مطالعه علمی و تاریخی نصوص دینی است، به گونه‌ای که با پذیرش بشری و تاریخی بودن متن دینی به این باور برسیم که معنای اصلی متن دینی معطوف به واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر نزول است، از این رو خصلت تاریخی دارد و محصور در حصار واقعیات فرهنگی و زبانی عصر خویش است. بنابراین در عصر حاضر که واقعیات فرهنگی و اجتماعی متفاوت با عصر نزول است، لازم است متن دینی را با واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر خود تطبیق دهیم و به جای بسنده کردن به معنای اصلی و تاریخی متن، به دنبال فحوا (مغز کلام) باشیم و با تأویل مجازی از نشانه‌های متن به فحوای آن برسیم.^۲

این دیدگاه مورد تأیید ما نیست؛ زیرا طبق این تحلیل، تفصیلاتی که در قرآن آمده، آمیخته‌ای از زبان و کلام بشری پیامبر که در بطن تحولات اجتماعی و حوادث تاریخی عصر نزول شکل گرفته است، می‌باشد. لذا بشری و تاریخی دانستن وحی به تقریر ابوزید؛ دارای محذورات کلامی آشکاری است که عقل و نقل بر ناصوابی آن گواهی می‌دهد و مهم‌ترین آنها لزوم راه یافتن امور باطل و

۱. ابوزید، نصر حامد، *فلسفة التأویل*، ص ۹۶.

۲. همو، *نقد الخطاب الدینی*، ص ۲۱۷.

ناروا در قرآن کریم است. در حالی که به عقیده ما قرآن کریم تنها دریافت الهی از سوی پیامبر است و بینش‌های پیامبر و شرایط اجتماعی هیچ نقشی در آن نداشته است. مسلماً متن وحیانی قرآن کریم از سویی ناظر به حوادث و واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر نزول می‌باشد؛ زیرا برای هدایت و ارشاد و تربیت الهی مخاطبان نازل شده است، پس نمی‌تواند بی‌ارتباط با مسائل و موقعیت فرهنگی و اجتماعی مخاطبان با آنان گفت‌وگو نماید و هدایتگر آنان باشد، اما مسئله آن است که این توجه به مسائل عینی عصر نزول به گونه‌ای نیست که قرآن به یک محصول فرهنگی و متن تاریخی تبدیل شود که اولاً در حصار تنگ اقتضائات آن عصر و زمانه محصور و محدود گردد و برای اعصار دیگر غیرقابل توجه باشد و ثانیاً مضامین باطل و ناصواب برخاسته از جهل و عقب‌ماندگی فرهنگ آن زمان در درون مایه وحیانی آن راه یابد، بلکه قرآن در عین توجه به مسائل و حوادث عصر نبوی هرگز در برابر عناصر باطل فرهنگی و اجتماعی آن عصر منفعل نبوده و با برخوردی فعال رویکردی اصلاحی را در مقابل مضامین باطل آن در پیش گرفته است.

تحلیل دیگر تاریخ‌مندی بدان معناست که کلام الهی در یک زمان و مکان خاص به زبان عربی بر پیامبر نازل شده است و برخی مباحث فرهنگی و اعتقادی جاهلیت نیز در آن مطرح شده تا در این راستا آموزه‌های صحیح از غیر صحیح شناخته شود، لذا این متن باید تفسیر شود و تحلیل اجتماعی و تاریخی از شرایط آن زمان برای فهم قرآن لازم است. بنابراین کسی که می‌خواهد پیام اصیل قرآن را درک کند افزون بر نشانه‌های لفظی و غیرلفظی، باید به موقعیت تاریخی واژه‌ها و دلالت آنها نیز توجه نماید. از سوی دیگر تمام فرهنگ قرآن را نمی‌توان برگرفته از فرهنگ جاهلیت دانست؛ زیرا با نزول قرآن و ظهور اسلام یکی از عمیق‌ترین تحولات فرهنگی و اجتماعی در جامعه عرب عصر جاهلی پدید آمد. قرآن، بینشی نو از هستی، حیات، ارتباط انسان با خدا، و ارزش‌های نوین اخلاقی،

عبادی و آداب اجتماعی را در قالب واژگان رایج زبان عربی ارائه داد، که بنیادهای فکری و مفاهیم فرهنگی آن جامعه را به کلی دگرگون ساخت.

اهمیت گفتمان تاریخ‌مندی در اینجا از آن روست که ما به زبان وحی نزدیک‌تر شویم و به گذشته نگاه کنیم و با سرچشمه‌ها آشنا شویم، در این صورت فهم صحیح وحی بهتر صورت می‌گیرد، اما در عین حال که فهم عصر پیشین را مورد توجه قرار می‌دهیم و آن را نادیده نمی‌گیریم، توقف در برابر فهم نسل اول و عدم حرکت و تسری‌ندادن نگرش قرآن را نوعی جمود نسبت به قرآن و مسائل اسلامی می‌دانیم؛^۱ چرا که فهم مخاطبان قرون اولیه در حوزه‌های متعدد اعتقادی و اجتماعی پایان همه چیز نیست و اندیشمندان و قرآن‌پژوهان معاصر نظریات بسیار دقیق و تأمل‌برانگیزی را در این موضوعات ارائه کرده‌اند.

از آنجا که قرآن گفتمانی فرازمانی است و خطابی به همه نسل‌ها و نژادها، لذا نمی‌توانیم آن را در فهم عصری اشخاص حبس کنیم. البته شایان ذکر است که این حرکت و پویایی نیازمند ضوابط و قواعد خاصی می‌باشد. با تدبر در مباحث تاریخ‌مندی مشخص می‌شود که گرچه بسیاری از آیات ناظر به موقعیت ویژه‌ای می‌باشد، ولی فقیه و مفسر از آنها برای پاسخ به سؤالات خود بهره‌برداری می‌کند و آنها را آیاتی که تاریخ مصرفشان سپری شده نمی‌داند. اگر در مواردی احکامی دیده می‌شود که صرفاً صبغهٔ موردی دارند و به اصطلاح احکام تاریخ‌مند هستند؛ مانند احکام برده‌داری، ظهار، لعان و دخترکشی، این احکام نیز برخاسته از اهدافی الهی و جهان‌شمول است؛ زیرا رسالت قرآن بدون پرداختن به مسائل تاریخ‌مند عصر بعثت و فرهنگ زمانه و به دنبال آن به چالش کشیدن رفتارها و باورهای نادرست جاهلانه و متعصبانه، رسالتی ناقص و نارساست که تصور آن درباره قرآن کریم که کتابی جامع و کامل است نادرست است.^۲

۱. غزالی، نگرشی نو در فهم قرآن، ص ۳۵۹.

۲. ایازی، محمدعلی، قرآن و فرهنگ زمانه، ص ۵۰.

قرآن کریم نمی‌تواند نسبت به برنامه‌های جاهلی عصر بعثت بی‌توجه باشد؛ زیرا اگر مردم عصر بعثت که مخاطبان اولیه قرآن هستند مورد هدایت قرار نمی‌گرفتند، اسلام نمی‌توانست به صورت جهانی هدایتگر باشد. در حقیقت قرآن کریم از ورای تحول نسل اول، دیگر نسل‌ها و تمدن‌ها را نیز متحول می‌کند. لذا مسائل تاریخ‌مند قرآن نه تنها با جاودانگی آن منافاتی ندارد، بلکه تأثیر بسزا و شگرفی در جاودانگی قرآن ایفا می‌کند.

ج - کلی بودن معانی قرآن

بی‌گمان قرآن کریم با الفاظ کم، بر معانی بسیاری دلالت دارد و در مقایسه میان قرآن و کتاب‌های انبیای پیشین از حجم کم و ایجاز بیشتری برخوردار است. شیوه بیان قرآن بسیار کلی بوده و از روش ایجازی استفاده کرده است و بیشتر درصدد ارائه اصول و قواعد کلی است تا ذکر خصوصیات و جزئیات. به همین دلیل الفاظی که مشتمل بر عموم و اطلاقات و پذیرش مصادیق فراوان است، در این کتاب به وفور دیده می‌شود و همین شیوه زمینه پیدایش تفسیرهای طولی و معانی گوناگون لایه به لایه را فراهم ساخته است.

بنابراین اگر نصی در بیان معارف و قانون‌گذاری و در ارائه قوانین چنان عمل کرد که در متن قانون بیشتر به کلیات تکیه کند و کمتر به جزئیات وارد شود، در عمل راه را برای توسعه معانی فراهم ساخته و تدوین و استخراج جزئیات را به کاوشگران نص در طی زمان سپرده است.

قرآن کریم چنین ویژگی را دارد و کسی در این باره تردید نکرده است. به همین دلیل برخی از قرآن‌پژوهان برای این مجموعه از نصوص قرآن کریم قواعدی وضع کرده و به صراحت تأکید کرده‌اند که در چنین مواردی ما حق نداریم این معانی کلی را بر خصوصیات و جزئیات محدود و محصور کنیم مگر اینکه سیاق آیه چنین محدودیتی را بطلبد.

نکته دیگر که درباره نص قرآن می‌توان بیان نمود عبارت از، ظرفیت‌پذیری

دایره معانی احتمالی در قرآن است که بستر تعدد مرادات و مدلولات را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد که قرآن به گونه‌ای بیان شده که پذیرش فهم‌های گوناگون را میسر می‌سازد.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۰۲ سوره بقره درباره قصه هاروت و ماروت و فرض و احتمالات آن با یک محاسبه ریاضی، معانی محتمل این آیه را یک میلیون و دویست و شصت هزار معنا می‌شمارد و می‌گوید:

«به خدا سوگند این مطلب از عجائب نظم قرآن است، که یک آیه‌اش با مذاهب و احتمال‌هایی می‌سازد که عددش حیرت‌انگیز و محیرالعقول است. و در عین حال کلام همچنان بر حسن و زیبایی خود متکی است»^۱. سپس می‌فرماید: مشابه این آیه در سوره هود، آیه ۱۷ می‌باشد که سر به هزاران احتمال می‌زند که برخی صحیح و برخی ناصحیح است.

بنابراین کلی بودن معانی قرآن کریم سبب پذیرش وجوه متعدد و در نتیجه توسعه‌پذیری معنا می‌گردد.

د - استعمال الفاظ برای روح معنا

چهارمین مبنا از مبانی خاص نظریه شمول معنایی، استعمال الفاظ برای روح معناست. در این نظریه هر واژه می‌تواند لایه‌هایی از معنا را در خود جای دهد که هر یک از آنها چون یکی از مصادیق این مفهوم محسوب می‌شود، استعمالش در آن معنا مطابق وضع حقیقی خواهد بود.

بیشتر مفسران عرفانی در تبیین جملاتی که واژه‌های آن در معانی محسوس و عادی به کار رفته، معانی کلام را از ظاهر به امور دیگر توسعه داده و گفته‌اند: می‌توان آیات قرآن را فراتر از فهم عرفی پیش برد؛ زیرا این الفاظ در طول دلالت خود معانی‌ای دارند که نزدیک‌ترین آنها همان معانی ظاهری و ساده و ابتدایی

۱. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان*، ج ۲، ص ۲۷.

است، در حالی که معانی دیگر برای کلام الهی فرض می‌شود.

بر اساس همین تحلیل زبان‌شناسانه است که مفهوم‌شناسی وضع بسیاری از واژگان چون تکلم، قدرت، حیات، علم و اراده صورت می‌پذیرد و در نتیجه آن، مثلاً مفهوم علم به اشتراک معنوی بر تمامی مصادیق آن، اعم از حصولی و حضوری، ذاتی و اکتسابی از پایین‌ترین مرتبه تا عالی‌ترین مصداق آن صدق می‌کند.

نخستین کسی که به این مبنا در میان عالمان شیعه تصریح می‌کند، ملاصدرای شیرازی (م ۱۰۵۰ق) است. وی از رابطه لفظ با معنا با عنوان «روح معنا» یاد می‌کند. او در تفسیر واژه «کرسی» می‌نویسد: طریقه راسخان در علم و یقین این است که واژگان را بر معنای حقیقی آن باقی گذارند و تصرفی در معنا نکنند، لکن تمام توان را صرف تحقیق در حقیقت این معانی نموده و به تجرید معانی آنها از امور زائد می‌پردازند، چنان‌که از روح معنا به واسطه غلبه بعضی از خصوصیات که نفس به آن عادت کرده، محجوب نمی‌مانند.^۱

فیض کاشانی نیز در شرح روایات ظهر و بطن که در مقدمه چهارم و هشتم آورده است می‌گوید: هر معنایی دارای دو بُعد حقیقی یا روح و صورت یا قالب است و گاهی صورت‌ها و قالب‌های متعددی برای یک حقیقت استعمال می‌شوند و الفاظ فقط برای حقایق و روح معانی خود وضع شده‌اند؛ مثل لفظ «قلم» که برای وسیله درج مطلب در الواح وضع شده است و در آن ویژگی‌های چوبی یا آهنی یا حتی جسمانی بودن آن لحاظ نشده است. چنان‌که همین کلام در مورد لوح و میزان هم جاری بوده، میزان بر هر چیزی که وسیله سنجش مقادیر باشد وضع شده است، خواه جسمانی و دارای دو کفه و خواه روحانی و برای سنجش

۱. بنگرید به: صدر المتألهین شیرازی، محمد، *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجوی، ص ۱۵۱.

اعمال و یا هر چیز دیگری باشد و سپس راهیابی به روح معانی را سبب گشوده شدن ابواب ملکوت معرفی می‌کند.^۱

امام خمینی علیه السلام نیز از مفسرانی است که معتقد است واضح در وضع الفاظ، به روح معنا توجه داشته است. ایشان این نکته را کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول فهمیدن رازهای قرآن شمرده، می‌فرماید:

«آیا از اشارت‌ها و کلمات عرفا - رضی الله عنهم - این معنا را به دست آورده‌ای که الفاظ برای روح معنا و حقیقت آنها وضع شده است؟ و آیا در این مطلب تدبیر کرده‌ای؟ به جان خودم سوگند! که در این مطلب اندیشیدن، از عبادت شصت سال بهتر است؛ زیرا آن، کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول فهم رازهای قرآن است»^۲.

امام خمینی علیه السلام از این روش در تفسیر آیاتی از قرآن نیز استفاده نموده است؛ مثلاً در تفسیر آیه ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (الفتح/۱)؛ ما تو را پیروزی بخشیدیم، [چه] پیروزی درخشانی. در حالی که بیشتر مفسران در تفسیر آیه، ضمن شرح شأن نزول آیه احتمالات گوناگونی را مطرح می‌نمایند و اغلب فتح را به معنای پیروزی پیامبر در برابر دشمنان در جریان فتح مکه یا در صلح حدیبیه یا حتی در جنگ خیبر تفسیر می‌نمایند^۳ و اقوال متعددی را از صحابه و تابعین یادآور می‌شوند، امام خمینی علیه السلام با استناد به قانون وضع الفاظ برای روح معنا، فتح را مطلق گشایش در امور مادی و معنوی معنا نموده و برای آن مصادیق و مراتب طولی (اعم از مادی و معنوی) قائل است و حتی مراد آیه را فتح ابواب قلب در

۱. بنگرید به: فیض کاشانی، ملا محسن، الصافی، ج ۱، ص ۲۷-۳۰.

۲. امام خمینی علیه السلام، روح الله، مصباح الهدایه، ترجمه احمد فهری، ص ۸۰.

۳. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، ج ۲۳، ص ۱۰۲.

سه مرتبه عرفانی تفسیر نموده که البته بر خلاف معنای حقیقی آن نیز نخواهد بود.^۱

آیه‌الله جوادی آملی نیز از مفسرانی است که به این اصل معتقد بوده و در تفسیر خود از این شیوه بهره برده است.^۲

آنچه با تأمل در کلام این بزرگان به دست می‌آید، این است که بشر نخست با معانی و حقایق محسوس و ملموس در ارتباط بوده و الفاظ را در برابر آنها و به منظور انتقال آنها به ذهن وضع نموده است، اما چون خصوصیات مصداق نقشی در تعیین و تحدید قلمرو معنا و مفهوم الفاظ ندارد، با رشد و توسعه فکری و فرهنگی و پیدایش معانی انتزاعی، همان الفاظ با مناسبات خاصی در معانی انتزاعی و معقول نیز به کار برده می‌شود. بدین سبب ما شاهد توسعه در معنا یا گستره مصادیق یک لفظ هستیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنجا که قرآن کریم متنی مکتوب و اعجاز‌آمیز است و خداوند حکیم پیام هدایت خویش را در قالب الفاظ برای انسان فرو فرستاده و این الفاظ به‌سان ظروفی برای بیان مفاهیم و معارف متعالی هستند، و از سویی واژگان بشری توان انتقال حقائق مربوط به عالم غیب و ماورائی را ندارد، ناگزیر نوعی تصرف و توسعه در معانی الفاظ صورت می‌گیرد، تا قابلیت انتقال آن مفاهیم متعالی را داشته باشد. روش شمول معنایی به عنوان راهکاری در استخراج معانی الفاظ برای تبیین کلام الهی مطرح می‌باشد، که بر اساس اصول و مبانی ضابطه‌مند این

۱. امام خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، ص ۳۴۱.

۲. بنگرید به: جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۸.

امر را میسر می‌سازد.

هر مفسر با تکیه بر مبانی و اصولی خاص که از تعالیم علمی و اعتقادی وی سرچشمه گرفته، به تفسیر قرآن کریم می‌پردازد و در این میان، چنانچه مبانی یادشده منقح و سنجیده باشد هدایتگر مفسر در نیل به مراد و مقصود کلام خداوند، و به منزله میزانی است که مفسر را از کج‌روی‌ها و انحرافات فکری باز می‌دارد.

برخی از این مبانی که پایه و اساس فکری بحث و زمینه ساز بحث اصلی می‌باشد با عنوان مبانی عام در نظر گرفته می‌شود که به صورت غیر مستقیم با بحث مرتبط است و کلیات بحث را مطرح می‌نماید، و می‌توان آنها را به عنوان پیش فرض مسئله نیز محسوب نمود. دسته دیگر از مبانی که مستقیماً با موضوع بحث ارتباط دارد و در پرتو دیدگاه مورد نظر ساخته و پرداخته می‌شود مبانی خاص هستند. در بحث شمول معنایی الفاظ قرآن کریم چهار مبنا مورد بررسی قرار گرفته است که شامل: عدم انحصار فهم به عصر مخاطبان، تاریخ‌مندی قرآن، استعمال لفظ برای روح معنا و کلی بودن معانی قرآن بوده، هر یک از این مبانی در تبیین لزوم کاربرد روش شمول معنایی در تفسیر قرآن کریم بسیار مؤثر و کارآمد است. البته مبانی دیگری را نیز می‌توان برای این دیدگاه در نظر گرفت؛ مانند لزوم پاسخگویی قرآن به نیازهای عصر و زمان و پویایی قرآن کریم که در روایات نیز به آن اشاره شده است و اعجاز بیانی قرآن که می‌توان آنها را در ضمن مبانی عام مطرح کرد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه آیه‌الله ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابوزید، نصر حامد، *فلسفة التأویل*، بیروت، دارالتنویر، ۱۹۸۳م.

۳. _____ ، *نقد الخطاب الديني*، قاهره، سينا للنشر، ۱۹۹۲م.
۴. ایازی، سید محمدعلی، *قرآن و فرهنگ زمانه*، رشت، کتاب مبین، ۱۳۷۸ش.
۵. _____ ، «شمول‌پذیری معنا در قرآن کریم»، *مجموعه مقالات بزرگداشت آیه الله میرزاعلی فلسفی*، قم، انتشارات مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۳۸۶ش.
۶. _____ ، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۸ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، چاپ دوم: قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.
۸. خمینی علیه السلام، روح الله، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، ترجمه احمد فهری، پیام آزادی، ۱۳۶۰ش.
۹. _____ ، *شرح چهل حدیث*، قزوین، انتشارات طه، ۱۳۶۶ش.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *منطق تفسیر قرآن (۱)*، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷ش.
۱۱. صدر، سید موسی، «پیرامون تفسیر قرآن»، ترجمه حسین رحمانی، *بینات*، بهار ۱۳۸۳ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۱۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، تهران، انتشارات جهان، ۱۳۷۲ش.
۱۴. صفوی، کورش، *گفتارهایی در زبان شناسی*، تهران، هرمس، ۱۳۸۰ش.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان*، بی‌جا، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر مجمع البیان*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۱۷. غزالی، ابوحامد بن محمد، *نگرشی نو در فهم قرآن*، ترجمه داوود نارویی، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۱ش.

۱۸. فیض کاشانی، محسن، *تفسیر الصافی*، بیروت، مؤسسه الأعلمی
للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم:
تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو،
۱۳۷۹ ش.
۲۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، وزارت فرهنگ و ارشاد
اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹ ش.
۲۳. نکونام، جعفر، *درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن*، قم، نشر هستی نما، ۱۳۸۰ ش.