

نیاز به تفسیر قرآن به قرآن، ذاتی یا عرضی*

- جعفر نکونام^۱
- زکیه جوانمردزاده^۲

چکیده

تفسیر قرآن به قرآن از جمله روش‌های تفسیری مورد توجه در دوره معاصر به شمار می‌رود و علامه طباطبایی از پیشگامان این روش در این دوره است. اینک این سؤال مطرح است که آیا ذات پاره‌ای از آیات قرآن در زمان نزولشان چنان است که جز با ارجاع به پاره‌ای دیگر از آیات قرآن قابل فهم نبوده است و مخاطبان قرآن بدون ارجاع آن آیات به آیات دیگر قادر به فهم مراد الهی نبوده‌اند؟ بررسی‌ها در این مقاله نشان می‌دهد که هیچ آیه‌ای از آیات قرآن وجود ندارد که هنگام نزول مرادش برای مخاطبان قرآن روشن نبوده باشد. آنان هرگز برای فهم مقاصد قرآن نیاز نداشتند که به آیات دیگر قرآن مراجعه کنند. منتها بر اثر گذشت زمان و فراموش شدن قرائن فهم مراد، در آیه‌ای از قرآن ابهام پدید آمد. یکی از قرائنی که به فهم مراد از این آیات مدد می‌رساند، آیات متحدالموضوعی است

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشیار دانشگاه قم (jnekoona@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن دانشگاه قم (z_javanmard@yahoo.com).

که در قرآن پراکنده است. لذا نیاز به تفسیر قرآن به قرآن نیازی عرضی است، نه ذاتی.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر آیه به آیه، ذاتی بودن نیاز به تفسیر، عرضی بودن نیاز به تفسیر.

بیان مسئله

ملاحظه دو دسته از ادله، ما را با یک تعارض بزرگ روبه‌رو می‌کند. یک دسته از ادله حاکی از آن است که قرآن در اوج فصاحت و بلاغت است و شرط فصاحت و بلاغت نیز این است که الفاظ و عبارات قرآن وقتی که نازل می‌شده، برای مخاطبانش مأنوس و مفهوم بوده باشد و آنان بدون هیچ درنگی مراد الهی را درک کرده باشند و دسته دیگری از ادله حاکی است که پاره‌ای از آیات قرآن متشابه و مجمل و عام و مطلق‌اند و فهم مراد آن‌ها بدون مراجعه به آیات محکم، مبین، خاص و مقید امکان ندارد. بر این اساس، در این مقاله بحث بر سر آن است که آیا نیاز به تفسیر قرآن به قرآن برای فهم مراد آیات، امری ذاتی است یا عرضی؟ یعنی آیا فهم برخی از آیات برای مخاطبان قرآن بدون مراجعه به آیات دیگر ممکن نبوده است؟ به عبارت دیگر، آیا هنگامی که آیه‌ای نازل می‌شد، عرب عصر نزول برای فهم آن می‌بایست به آیات دیگر رجوع می‌کرد یا اینکه مراد آیات روشن بوده و نیاز به این روش تفسیری برای کشف قرائن فهم آیات، در اعصار دیگر پدید آمده است؟

پیشینه بحث

دو دسته از شواهد و ادله پیش گفته، از همان صدر اسلام به چشم می‌خورد. نظریه‌ای که همواره از شهرت فراوانی برخوردار بوده، این است که قرآن ذاتاً نیازمند تفسیر از جمله تفسیر قرآن به قرآن است. منتها در دوره معاصر، معدودی از مفسران اسلامی نظیر علامه طباطبایی به این نظر گراییدند که قرآن در بیان مقاصدش هیچ اتکایی به غیر خودش ندارد و چگونه قرآنی که روشن، هادی و تبیان است، در بیان مقاصدش محتاج غیر خودش باشد؟ بر همین اساس، ایشان به صراحت اظهار داشته بود که قرآن در دلالتش بر مقاصد، مستقل از بیان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه الْبَنَاءِ است (۱۳۷۲: ۱۸). البته به نظر او قرآن در بیان مقاصدش محتاج این است که آیات متحدالموضوع گردآوری شوند و

با ارجاع آن‌ها به همدیگر، به کشف مراد الهی اهتمام گردد. این شیوه تفسیر، تفسیر قرآن به قرآن نامیده می‌شود.

اما ما اگر لوازم روشن بودن مقاصد آیات را دنبال کنیم، به اینجا می‌رسیم که نباید مقاصد قرآن بر آیات متحدالموضوعی که در مواضع دیگر قرآن وجود دارد، متکی باشد؛ چرا که اگر چنین باشد، لااقل برای مخاطبانش که قرآن بر آنان نازل شده، خلاف فصاحت و بلاغت خواهد بود، چون شرط فصاحت و بلاغت قرآن این است که مخاطبان بدون درنگ و تفحص به کشف مراد الهی نایل آیند.

آشکار نیست که از میان مفسران و دانشمندان اسلامی، چه کسی به این نظریه که محور این مقاله است، متمایل بوده است. چنان می‌نماید که تنها سخنی که دانشمندان علوم قرآنی بر آن اتفاق نظر داشته‌اند، این است که قرآن در اوج فصاحت و بلاغت نازل شده است، اما آنان فصاحت و بلاغت قرآن را سر بسته نهاده و از آن گذشته‌اند. تنها دانشمندان علوم بلاغی گفته‌اند که فصاحت و بلاغت کلام در این است که در آن الفاظ و عبارات مأنوس و مفهومی به کار رفته و متناسب با سطح فهم مخاطبان سخن گفته شده باشد؛ به طوری که مخاطبان به محض شنیدن کلام، به معنای مراد پی ببرند و در فهم معنای مراد، نیازمند تأمل یا تحقیق و یا پرسش از دیگران نباشند (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۳-۳۶؛ نفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۳-۲۲).

به طور طبیعی، لازمه چنین تعریفی از فصاحت و بلاغت و اینکه ما قرآن را به فصاحت و بلاغت موصوف سازیم و حتی آن را در اوج فصاحت و بلاغت بخوانیم، این است که وقتی آیات قرآن نازل می‌شده است، مخاطبان قرآن برای فهم معنای مراد الهی هیچ نیازی نداشته باشند که به آیات دیگر قرآن مراجعه کنند، وگرنه قرآن از فصاحت و بلاغت خالی خواهد بود.

به این ترتیب، نیاز تفسیر قرآن به قرآن، نیازی عرضی دانسته می‌شود؛ یعنی بر اثر گذشت زمان و مفقود شدن قرائن و به وجود آمدن تطور معنایی در الفاظ قرآن، در پاره‌ای از آیات ابهام به وجود آمده و این نیاز ایجاد شده که برای رفع آن ابهام‌ها به آیات دیگر مراجعه شود.

۱. تبیین فصاحت و بلاغت

در علوم بلاغی، فصاحت و بلاغت را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که به موجب آن وقتی کلام فصیح و بلیغ ایراد می‌شود، مخاطبان کلام بدون هیچ درنگ، تأمل و تفحصی به کشف مراد متکلم نایل آیند.

در علوم بلاغی کلامی را فصیح دانسته‌اند که:

اولاً در آن واژگان غریب وجود نداشته باشد؛ واژگانی که برای مخاطبان غیر مألوف و نامأنوس است و هرگز آن‌ها را نشنیده یا به ندرت شنیده‌اند، به طوری که کمتر کسی معنای آن‌ها را می‌داند و لذا مخاطبان ناگزیر از درنگ، تأمل و تفحص‌اند و معنای آن‌ها بعد از تأمل و تفحص مشخص می‌شود و یا هرگز مشخص نمی‌شود، حتی بعد از تأمل و تفحص؛ مثل تکاً کاتم و جحلنجع (همان‌ها).

ثانیاً کلامی فصیح است که در آن لفظ چندمعنا بدون قرینه نباشد. مراد از لفظ چندمعنا، حقیقت و مجاز، مشترک لفظی و مشترک معنوی است. مشترک معنوی از این جهت چندمعنا تلقی می‌شود که در استعمالات حسب مورد به برخی از موارد و مصادیقش نظارت دارد (همان‌ها).

بر این اساس، موارد ذیل خالی از فصاحت دانسته می‌شود:

۱. لفظی که روشن نباشد معنای حقیقی‌اش مراد است یا معنای مجازی‌اش.
۲. لفظ مشترکی که آشکار نباشد کدام یک از معانی آن مراد است.
۳. لفظ مشترک معنوی که مشخص نباشد بر تمام موارد و مصادیقش در آیات دلالت دارد یا بعضی از آن‌ها، و آن بعض کدام‌اند.

ثالثاً در یک کلام فصیح شرط است که تعقید معنوی وجود نداشته باشد؛ یعنی چینش و ترکیب الفاظ به گونه‌ای نباشد که معنای مراد آن مبهم و نامشخص باشد. به این ترتیب، در کلام فصیح باید علاوه بر مفردات کلام، ترکیبات کلام نیز مأنوس و مفهوم باشد (همان‌ها).

در علوم بلاغی، کلامی بلیغ دانسته شده است که متناسب با حال و سطح فهم مخاطبان باشد؛ یعنی اگر مخاطبان سطح درک و فهم پایینی دارند، کلام هم ساده و

قابل فهم آنان باشد (همان‌ها). چنین تعاریفی از فصاحت و بلاغت اقتضا دارد که مراد آیه قرآن به محض نزول، قابل درک برای مخاطبان قرآن باشد و نیازمند رجوع به آیات دیگر و یا پرس و جو از افراد نباشد.

۲. تبیین تفسیر قرآن به قرآن

برخی بر این نظرند که تفسیر قرآن به قرآن یعنی اینکه هر آیه‌ای به کمک و استعانت آیات دیگر اعم از آیات آن سوره یا آیات سوره دیگر تفسیر شود (مؤدب، ۱۳۸۶: ۱۶۹) یا اظهار داشته‌اند که این شیوه عبارت از توضیح و کشف آیه‌ای به وسیله آیات هم‌لفظ و هم‌محتواست (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۶۷). در توضیح این روش گفته‌اند که قرآن خود گویای مفاهیم و معارف خود است و بهترین راه برای فهم و درک آیات، خود آیات هستند (همان: ۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵۳-۵۵).

تفسیر قرآن به قرآن دارای اقسامی است که مهم‌ترین آن‌ها به قرار ذیل است:

الف) ارجاع متشابه به محکم: با توجه به برداشت مشهوری که از آیات متشابه وجود دارد، مصادیق این آیات آن‌هایی هستند که بعد از عصر نزول، موجب انحرافات فکری در جوامع مسلمانان شده‌اند؛ از جمله آیه‌ای که ظهور در جسمانیت خداوند دارند، مانند آیه ﴿تَمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (یونس / ۳)، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح / ۱۰) و ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (فجر / ۲۲). نظر مشهور این است که تشابه آن‌ها را آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری / ۱۱) که جزء آیات محکم است، رفع می‌کند و هر گونه شباهت با موجودات و شبهه جسمانیت را از خدا نفی می‌نماید (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱؛ مؤدب، ۱۳۸۶: ۱۷۵-۱۷۶).

اما طبق نظری که اینک بر آن تأکید می‌شود، آیات متشابه تشابه ذاتی ندارند و برای روشن شدن مرادشان ذاتاً نیازمند مراجعه به آیات محکم نیستند؛ برای مثال، آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ برای مخاطبان قرآن روشن بوده است و آنان نیازی نداشتند که برای فهم آن به آیه دیگری مثل آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مراجعه کنند. تعبیر ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ تعبیری مجازی و تمثیلی است و معادل آن در زبان فارسی عبارت است از: «شاه به تخت نشست» یا «شاه تاج‌گذاری کرد». آشنای به زبان فارسی و این تعبیر مجازی و تمثیلی به روشنی می‌فهمد که مراد این نیست که شاه روی تخت نشست یا

تاجش را روی سرش نهاد؛ بلکه مراد این است که بر کشور استیلا یافت. از این رو باید گفت که معنای آیه مذکور هرگز برای مخاطبانش مبهم یا مجمل نبوده است. اما وقتی ارباب جدل آن را به معنای حقیقی گرفته‌اند، لازمه‌اش را جسمانیت خداوند پنداشته‌اند. آیه‌الله معرفت به کمک اسناد تاریخی بیان کرد که این گونه استعمال در متعارف عرب همان معنای استیلا را می‌دهد (۱۳۸۸: ۲۴۲-۲۴۳). حتی اگر نپذیریم که این یک تعبیر به طور مستقل قابل درک برای مخاطبان قرآن بوده، کافی است که به سیاق آیه توجه کنیم و به روشنی با دقت در سیاق و بدون استفاده از آیه‌سوره شوری، مراد از آن را دریابیم. هر جا در آیات تعبیر «استواء بر عرش» آمده، قرینه و توضیحی در صدر یا ذیلش هم برای آن آمده است. علامه طباطبایی که خود از طرفداران تفسیر قرآن به قرآن است، در مورد این تعبیر در ذیل آیه‌سوره اعراف می‌گوید: پس اینکه فرمود: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ کنایه از استیلا و تسلطش بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن است؛ به طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی‌شود و در سایه نظامی دقیق، هر موجودی را به کمال واقعی‌اش رسانده، حاجت هر حاجتمندی را می‌دهد. لذا پس از ذکر استواء، تدبیر خود را ذکر می‌فرماید: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ﴾ (اعراف / ۵۴). سپس بیان اجمالی قبل را تفصیل داده، می‌فرماید: ﴿يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ و اینکه فرمود: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾ معنایش این است که خداوند آفتاب و ماه و ستارگان را آفرید، در حالی که همه مسخر امر او و جاری بر طبق مشیت اویند. این جملات به منزله تفسیری برای جمله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ است و اغلب آیاتی که عرش خدا را ذکر می‌کنند، مانند همین آیه، چیزی را هم که دلالت بر تدبیر خدای تعالی کند، ذکر می‌نمایند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۷/۸-۱۸۸). در سوره یونس نیز بعد از ذکر تعبیر «استواء بر عرش» بلافاصله می‌فرماید: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِمَّنْ شَفِيعَ الْأَمْنِ بَعْدَ إِذْنِهِ﴾ و این جمله نشان‌دهنده کنایی بودن این تعبیر است و مراد آن روشن است. در نتیجه این آیه نمی‌تواند دارای تشابه ذاتی باشد، بلکه ذاتاً مراد آن روشن است؛ لذا حاجتی نبوده است که مخاطبان برای فهم آن به آیه‌ای مانند ﴿أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری / ۱۱) مراجعه نمایند.

شایان ذکر است که تعبیر ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ ۶ بار در قرآن به کار رفته است و برخی از آن‌ها همچون آنچه در سوره‌های اعراف، یونس و فرقان آمده، از لحاظ ترتیب

نزول، قبل از آیه سوره شوری نازل شده‌اند. از آنجا که به لحاظ فصاحت و بلاغت، اگر مراد آیه‌ای هنگام نزول مبهم باشد، صحیح نیست که بعد از مدتی سرگردانی مخاطبان، یک آیه در سوره‌ای دیگر نازل شود که مراد آن آیه را روشن سازد. لذا می‌بایست یا در زمان نزول آیه، مراد از تعبیر مورد نظر با قرائتی روشن شده باشد و یا قبل از نزول آیه، مراد از آن برای ذهن مخاطب شناخته شده باشد.

در مورد آیه سوره فتح نیز با دقت در سیاق می‌توان به مراد صحیح دست یافت؛ چرا که در آغاز می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح / ۱۰)؛ یعنی بیعت شما با رسول خدا همان بیعت یا عهد بستن با خداست و عبارت ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ تعبیری دیگر از عبارت ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ است. به این ترتیب، عبارت ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ کنایه از آن است که بیعت با پیامبر ﷺ بیعتی الهی است و این گونه کنایات در زبان عرب بسیار معمول است (مکارم شبرازی، ۱۳۷۴: ۴۵-۴۴/۲۲). پس این آیه هم ظهور در جسمانیت خداوند ندارد و اینکه فرمود: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ در حقیقت می‌خواهد بیعت با رسول خدا ﷺ را به منزله بیعت با خدا قلمداد کند؛ به این معنا که هر اطاعتی از رسول خدا ﷺ، در حقیقت اطاعت از خداست. آنگاه همین نکته را در جمله ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ بیشتر تأکید کرده، می‌فرماید: دست او دست خداست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۹/۱۸). علاوه بر آنچه آمد، باید دانست که اساساً مشرکان به جسمانیت الله اعتقاد نداشتند. آنان برای لات و منات و عزی بت داشتند، اما برای الله نداشتند.

تعبیر ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (فجر / ۲۲) نیز از مجازات قرآن دانسته می‌شود. در این آیه، خداوند به سان پادشاهی معرفی شده است که با عظمت در برابر مردم حرکت می‌کند و بدیهی است که چنین تعبیری درباره خدا مجاز به شمار می‌آید. این گونه تعابیر درباره خداوند را اهل زبان هم به کار می‌بردند و مراد صحیح را از آن‌ها برداشت می‌کردند.

گفتنی است که سوره فجر دهمین سوره در ترتیب نزول است، در حالی که سوره شوری شصت و دوم است؛ یعنی در فرض قبول متشابه بودن آیه فجر باید گفت که مخاطبان سال‌ها معنای صحیح ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾ را ندانسته‌اند تا زمانی که در سوره شوری مراد آن روشن شد. این در حالی است که بنا بر فصاحت و بلاغت قرآن، ضروری است

که در همان زمان نزول سوره فجر قرینه‌ای وجود داشته باشد که مراد آیه را برای مخاطبان روشن سازد.

ب) تبیین مجمل: نظر مشهور بر آن است که آیاتی از قرآن در بیان مراد، اجمال یا ابهام دارند و اجمال و ابهام آن‌ها به وسیله آیاتی دیگر که تبیین کننده آن‌هاست، رفع می‌شود؛ برای مثال، بر پایه روایتی منسوب به امام جواد علیه السلام درباره آیه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مانده / ۳۸) اظهار شده است که مشخص نیست چه مقدار از دست باید در حد سرقت قطع شود، لذا دارای اجمال است و این اجمال با آیه ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (جن / ۱۸) رفع شده و مقدار قطع دست، چهار انگشت دست تعیین گردیده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۶۹/۱).

اما این نظر نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اولاً تعیین حد سرقت از تأسیسات عبدالمطلب دانسته شده و قبل از اسلام به آن عمل می‌شده است؛ لذا مقدار قطع دست نمی‌تواند نامشخص باشد. از این گذشته، روایت مذکور موارد نقضی دارد که پاسخ‌گویی به آن‌ها آسان نیست؛ برای مثال، در میان فقها مسلم است که اگر سارق برای دفعه دوم دزدی کند - بعد از آنکه حد بر او جاری شده باشد - قسمت جلو پای او را قطع می‌کنند و پاشنه پا را باقی می‌گذارند، در حالی که انگشت بزرگ پا نیز از اعضای هفت گانه سجده است و همچنین در مورد محارب گفته شده است که یکی از مجازات‌هایش قطع قسمتی از دست و پاست. به علاوه منظور از مساجد در آیه سوره جن به قرینه سیاق مکان‌هایی است که در آن‌ها برای خدا سجده می‌شود که مصداق بارز آن با توجه به مکی بودن سوره جن، مسجدالحرام بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۶-۱۲۵/۲۵).

چنان که آیه الله مکارم شیرازی اظهار می‌دارد، روایت منسوب به امام جواد علیه السلام مخالف قرآن و مخدوش است و لذا به موجب آن نمی‌توان ادعا کرد که حد سرقت در آیه قرآن مجمل بوده است. این روایت را بر یک معنای باطنی نیز نمی‌توان حمل کرد؛ زیرا روایت راجع به یک امر ظاهری یعنی حد سرقت است. آن‌چنان که ایازی در کتاب *فقه پژوهی قرآنی* خود نشان داده است، تمام مواردی که مجمل خوانده شده‌اند، پیش از اسلام سابقه داشته و جزئیات آن‌ها مشخص بوده است (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰:

(۱۹۸-۱۳۱)؛ لذا ادعای وجود مجملات در قرآن قابل اثبات نیست.

ج) تخصیص عام: چنین گفته شده که آیات دارای الفاظ عام مثل کل، اسم‌های موصول، جمع مضاف، اسم معرف به «ال» و موارد دیگر، تا زمانی که قرینه‌ای مبنی بر خاص بودن مراد از آن‌ها یافت نشود، شامل تمام مصادیق جنس خودشان بدون هیچ حصری خواهند شد. گاه آیاتی که عام هستند، به وسیله آیات بعدی یا آیاتی که در جای دیگر قرآن آمده‌اند، تخصیص می‌خورند (ر.ک: سیوطی، ۱۳۷۶: ۲/۴۱-۴۷)؛ برای مثال گفته شده است که آیه ﴿الْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (بقره/ ۲۲۸) عام است و دو مخصص قرآنی دارد که در سوره‌های دیگر آمده‌اند؛ یکی آیه ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ لَمْ يَكُنَّ لَهُنَّ مَنَاسِكٌ مِثْلُ مَا كَانَ لِأُولَى الْأَرْوَاحِ وَأُولَى الْأَرْوَاحِ أُولَى الْأَرْوَاحِ﴾ (احزاب/ ۴۹) و دیگری آیه ﴿وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُرْنَ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (طلاق/ ۴). بر این اساس، «المطلقات» با این دو آیه تخصیص می‌خورد و به موجب آن، زنانی که با آن‌ها آمیزش نشده، بی‌نیاز از عده‌اند و آن مطلقه‌هایی که باردارند، عده آنان مدت حملشان است و از عمومیت آیه استثناء می‌شوند (همان: ۲/۵۵؛ مظفر، ۱۳۷۸: ۱/۲۳۰).

قریب به اتفاق دانشمندان، آیه سوره بقره را عام دانسته‌اند (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۸: ۲۳۰/۱)؛ اما واقع امر چنین نیست و اساساً «المطلقات» در این آیه، شامل تمام موارد طلاق نیست، بلکه به زنان مطلقه معهود مخاطبان آیه انصراف دارد؛ چرا که:

اولاً در سیاق آیه، سخن از زنانی است که حیض می‌شوند؛ چنان که آمده است: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (بقره/ ۲۲۲)؛ لذا مراد از آنان نمی‌تواند زنان یائسه یا باردار باشد که در آیه ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ گفته شده است که باید سه طهر بگذرانند.

ثانیاً در سیاق آیه، سخن از زنانی است که با آن‌ها آمیزش دارند؛ چنان که آمده است: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَ اللَّهُ﴾ (بقره/ ۲۲۸) و در آیه بعد نیز آمده است: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَلَيْسَ شَيْئاً﴾ (بقره/ ۲۲۳).

ثالثاً در همان آیه بیان شده است که شوهرانشان بعد از طلاق حق رجوع دارند: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ (بقره/ ۲۲۸).

رابعاً بیان شده که شوهرانشان در قید حیات‌اند؛ چرا که در صورت فوت شوهر،

عده آنان حکم دیگری دارد: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (بقره/ ۲۳۴).

علامه طباطبایی این آیه را با توجه به قرائن موجود در کلام، عام ندانسته، بلکه منظور از «المطلقات» را زنانی دانسته که همخواب شده باشند، حیض ببینند و حامله نباشند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۸/۲؛ نکونام، ۱۳۹۰: ۳۰۲-۳۰۵).

به این ترتیب، نباید اصل را بر عموم جنسی نهاد و تمام افراد جنس یک عام را شامل دانست؛ بلکه باید به معهود مخاطبان توجه کرد که اگر معهود مخاطبان عموم جنسی بود، عموم جنسی دانست و اگر معهود مخاطبان عموم عهدی بود، عموم عهدی دانست.

نتیجه آنکه تخصیص به این معنا نداریم که ابتدا عامی صادر شود و مخاطبان عموم را بفهمند و بعد از گذشت مدتی چیزی به نام خاص صادر شود و کاشف به عمل آید که مخاطبان اشتباه فهمیده‌اند و مراد، عام نبوده است. به عبارت دیگر، اگر خاص، قرینه کاشف مراد است، باید همراه کلام باشد، نه بعد از گذشت مدتی بیاید؛ زیرا این امر به فصاحت و بلاغت کلام اخلال وارد می‌سازد و کلام الهی از چنین نقصی خالی است.

د) **تقید مطلق:** آنچه در مورد عام و خاص گفته شد، در مورد آیات مطلق و مقید هم بیان شده است؛ یعنی آیات مقید، تقیدکننده مراد آیات مطلق به شمار رفته‌اند. برای مثال، از جمله آیاتی که مطلق دانسته شده‌اند و اظهار گردیده که به وسیله آیات مقید قید خورده‌اند، آیات ﴿وَأَشْهُدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (بقره/ ۲۸۲) و ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهُدُوا عَلَيْهِمْ﴾ (نساء/ ۶) هستند که شهادت دادن در آن‌ها به طور مطلق آمده است، اما با آیات ﴿وَأَشْهُدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (طلاق/ ۲) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (مائده/ ۱۰۶) به شرط عادل بودن مقید شده‌اند (سیوطی، ۱۳۷۶: ۱۰۳/۲).

در حالی که باید گفت که آیه بقره مطلق نیست؛ چرا که سیاق همین آیه بر مقید بودن شاهد به عدالت دلالت دارد. در این آیه، مبیعه به مداینه عطف شده و در خصوص مداینه، عدالت در شاهد شرط شده و این قرینه‌ای است بر اینکه عدالت در شاهد مبیعه

نیز شرط است. در مورد مداینه آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ بِالْعَدْلِ﴾ (بقره / ۲۸۲)، سپس گفته شده: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ﴾ و در ادامه آمده است: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾. بنا بر نظر بسیاری از مفسران، قید ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ عبارت دیگری از عادل بودن است. پس در سیاق آیه، قرینه‌ای بر مقید بودن این آیه وجود دارد و لذا نمی‌تواند مطلق باشد. آیه نساء نیز لا اقل به اعتبار اینکه چند سوره بعد از سوره بقره نازل شده است، به همین آیه انصراف دارد و مطلق به شمار نمی‌رود. سوره‌های طلاق و مائده نیز بعد از دو سوره بقره و نساء نازل شده‌اند و نمی‌توانند قید تفسیری و کاشف مراد قبل از خود باشند، بلکه صرفاً قید تأکیدی تلقی می‌شوند (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۰۷، ۳۰۵).

بنابراین ادعای اینکه پاره‌ای از آیات قرآن مطلق‌اند و قید آن‌ها در آیاتی قرار دارد که بعداً نازل شده‌اند و یا قید آن در روایاتی است که بعداً صادر گردیده‌اند، نمی‌تواند درست باشد.

۳. بررسی ادله ذاتی بودن نیاز به تفسیر قرآن به قرآن

اینک مهم‌ترین ادله مطرح در زمینه ذاتی بودن نیاز به تفسیر قرآن به قرآن بررسی می‌شوند:

۱-۳. تصریح قرآن به مرجع بودن آیات محکم برای آیات متشابه

محور بحث در مورد محکم و متشابه، آیه زیر است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران / ۷). مشهور مفسران از این آیه چنین برداشت کرده‌اند که آیات قرآن به دو دسته تقسیم شده‌اند؛ دسته‌ای که محکم و ام‌الکتاب، یعنی اصل و محل رجوع‌اند و دسته‌ای که متشابه و باعث فتنه و گمراه کردن مردم‌اند. تأویل این آیات را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند و یا فقط خدا می‌داند و راسخان در علم قائل‌اند که به این آیات ایمان

دارند. پس آیات متشابه باید آیتی باشند که مرادشان به طور مستقل روشن نیست، اما با ارجاع به آیات محکم که «أمّ الکتاب» توصیف شده‌اند، روشن می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۹-۳۰).

پنهان نیست که آنچه در سیاق محوریت دارد، موضوع آن است و سیاقی که موضوع آن، متشابهات است، ذیل آیه ۹ سوره آل عمران و نیز آیه ۱۰ این سوره است. بنابراین آیات قبل، هرگز در سیاق این موضوع نیستند و قابل استناد دانسته نمی‌شوند. توضیح آنکه در ذیل آیه ۹ از موضع دو گروه راجع به متشابهات سخن گفته شده است؛ یک گروه کسانی که در دلشان انحراف است و گروه دیگر که راسخان در علم‌اند و این راسخان در علم خطاب به خداوند عرض می‌کنند که تو گردآورنده مردم برای روزی (قیامت) هستی که شکی در آن نیست. این قرینه به وضوح می‌رساند که متشابهات عبارت از آیات قیامت‌اند.

گفتنی است که هرگز «أمّ الکتاب» به معنای محل رجوع و تفسیر آیات متشابه نیست، بلکه به معنای عمده آیات قرآن است. طبری گوید:

محکمات را «أمّ الکتاب» نامیدند؛ چون عمده قرآن را تشکیل می‌دهند و جایی است که اهلش به هنگام حاجت به آن‌ها، بدان‌ها پناه می‌برند. عرب این چنین می‌کند؛ آن‌جایی را که عمده یک چیزی جمع می‌شود، «أمّ» آنجا می‌نامد. بر این اساس، پرچم لشکر را که جمع‌کننده لشکر است، «أمّ القوم» می‌نامد و جایی که عمده امور قریه و بلد را تدبیر می‌کند، «أمّ القرى» و «أمّ البلده» می‌نامد (۱۴۱۲: ۱۱۳/۳).

لذا «أمّ الکتاب» بودن به معنای مرجع تفسیر آیات متشابه نمی‌تواند صحیح باشد؛ چرا که اساساً این خلاف فصاحت و بلاغت یک کلام است که برای فهم آن درنگ شود و فرد مجبور شود که به بخش‌های دیگر کلام که در وقت‌های دیگری ایراد شده است، مراجعه کند. در تعریف کلام فصیح گفته‌اند آن کلامی است که برای فهم مراد آن، نیازی به درنگ کردن و مراجعه کردن و پرسش نمودن نیست (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۳-۳۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۳-۲۲). بر این اساس، معنای آیات متشابه می‌بایست برای مخاطب آن در هنگام نزول روشن بوده باشد و نیازی نداشته باشند از طریق ارجاع آن‌ها به آیات دیگر به فهم مراد واقعی آن‌ها نایل آیند.

لفظ متشابه را عموم مفسران به معنای آنچه دارای چند معنا باشد و مراد از آن روشن نباشد، به کار برده‌اند؛ این در حالی است که:

اولاً این معنا بسیار عام‌تر از آن معنایی است که از سیاق آیات قرآن فهمیده می‌شود. متشابه خواندن قرآن در دو سوره آل عمران و زمر آمده است. در سیاق هر دو آیه، سخن از قیامت است و لذا باید متشابه را وصف آیات قیامت برشمرد. در سوره زمر چنین آمده است: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا يَتَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ﴾ (زمر / ۲۳). در اینجا بنا بر نظر مفسران، متشابهات به معنای همانند در صحت معنا، اعجاز، هدایت و دیگر اوصاف عمومی قرآن دانسته شده است، اما به دلیل سیاق باید آن را ناظر به آیات قیامت دانست؛ زیرا از یک سو عبارت ﴿تَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ سخن از ترسیدن مؤمنان با شنیدن آیات است و این آیات قیامت است که می‌تواند ترس در مؤمنان پدید آورد، و از دیگر سو در آیه بعد، از قیامت سخن رفته است: ﴿أَفَمَن يَتَّبِعِي بَوَّجْهِهُ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (زمر / ۲۴).

پنهان نیست که اگر یک کلمه در یک عبارت با همان کلمه در عبارت دیگر همنشین‌های مشابهی داشته باشد، متحدالموضوع‌اند و به یک معنا به کار می‌آیند. چنان که ملاحظه می‌شود، هم در سیاق آیه ۷ آل عمران از قیامت سخن رفته و به زبان راسخان در علم آمده: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (آل عمران / ۹) و هم در سوره زمر از قیامت سخن گفته شده است. باید توجه داشت که قرآن هم به هنگام نزول سوره زمر به طور کامل نازل نشده بود و لذا «متشابهاً» نمی‌تواند ناظر به کل قرآن باشد. به علاوه، با ملاحظه آیات قیامت است که پوست‌های خاشعان می‌لرزد، وگرنه آیات دیگر که لرزه بر تن آدمی نمی‌اندازد.

چنان که آشکار است، تفسیر مشهور از آیه زمر نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا صرف ادعاست و هیچ قرینه‌ای در سیاق آیه یا آیات دیگر وجود ندارد که آن معنا را تأیید کند. به علاوه لازمه آن تفسیر، در تقدیر گرفتن واژگانی چند، چون معنای همانند در صحت معنا، اعجاز، هدایت است، حال آنکه اصل بر عدم تقدیر است. اما تفسیری که ما به دست می‌دهیم، هم با سیاق خود آیه سازگار است و هم با سیاق سوره آل عمران.

اگر گفته شود از چه طریقی باید دانست که مردم عصر نزول، همین معنا را از آیه آل عمران می‌فهمیدند، می‌توان گفت از این طریق که اهل زبان به قرائن لفظ توجه می‌کنند و خداوند هم با تکیه بر قرائن، به القای مقصود پرداخته است.

همچنین بنا بر فصاحت و بلاغت قرآن و نقش هدایتی آن صحیح نیست که آیه‌ای دارای چند معنا باشد، ولی همراه قرینه‌ای که معنای آن را روشن کند، به کار نرفته باشد (نکونام، ۱۳۸۷: ش ۱۶/۵۳-۵۴).

اگر گفته شود که برای آیات متشابه قرینه وجود دارد و آن، همان آیات محکم است، به علاوه، متشابه خاص قرآن نیست و هر کلامی می‌تواند مشتمل بر متشابه باشد، مهم این است که محکماتی باشند که با آن بتوان معنای نادرستی را که احیاناً از متشابه فهمیده می‌شود، اصلاح کرد، باید در پاسخ گفت که شرط فصاحت کلام این است که اگر لفظی دارای چند معناست، قرینه تعیین مراد، قبل یا مقارن ایراد کلام ذکر شود، نه اینکه مخاطب را مدت‌ها در سرگردانی قرار دهند و او با زحمت و جستجو بتواند به مقصود پی ببرد.

بنابراین باید گفت که تشابه به معنای چندمعنایی در قرآن، عارضی است و بر اثر گذشت زمان حاصل شده است، وگرنه قرآن به طور ذاتی لفظ متشابه ندارد؛ یعنی مخاطبان هنگام نزول، معنای مراد را فهمیده‌اند. تمام آیاتی هم که ادعا می‌شود ذاتاً متشابه‌اند، صرف ادعاست. کافی است که به سیاق همان آیات توجه شود تا مراد کشف گردد.

شایان ذکر است که آیه‌الله معرفت تشابه بسیاری از آیاتی را عارضی دانسته است؛ به این معنا که در آغاز اسلام متشابه نبودند و مراد آن‌ها به خوبی فهمیده می‌شد و بعد بر اثر پیدایش مباحث جدلی، کلامی و فلسفی ابهام پیدا کردند. به باور او، تشابه رخ داده، به جهت نامعین بودن مراد آیات نبوده، بلکه به علت بدفهمی و عدم توجه به قرائن آیات یا تحمیل مراد خود بر آیات قرآن بوده است (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۳۹-۲۴۳).

نیز چنان که گفته شد، در آیه آل عمران هرگز از مشخص نبودن مراد آیات متشابه سخن نرفته است؛ بلکه بیان شده که تأویل این آیات را هیچ کس جز خدا نمی‌داند و مقصود از تأویل این آیات نیز تحقق و مصداق خارجی آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۴:

به هر حال، در آیهٔ سورهٔ آل عمران قرائتی دال بر این معنا که تشابهات به طور ذاتی مبهم و نیازمند تفسیر یا رجوع به محکّمات اند، وجود ندارد. به علاوه، چنین معنایی با هدایتگری و فصاحت و بلاغت قرآن در تناقض است.

بی تردید این تصور که خداوند به گونه‌ای سخن گفته است که مردم در فهم مقاصدش به انحراف می‌افتند، لوازم باطلی دارد که هرگز نمی‌توانیم به آن‌ها متلزم باشیم. لازمهٔ چنین تصویری این است که یا خدا را آگاه به زبان یا سطح فهم مخاطبان قرآن ندانیم و یا ادعا کنیم که خداوند قصد القای مقصود و هدایت مخاطبانش را نداشته است که همگی باطل اند (نکونام، ۱۳۸۷: ۱۶/۳۹-۶۶).

۲-۳. تصریح روایات به مفسر بودن برخی از آیات نسبت به برخی دیگر

طرفداران تفسیر قرآن به قرآن با توجه به پاره‌ای از روایات، روش تفسیری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمهٔ معصومین علیهم السلام را همین روش تفسیر قرآن به قرآن دانسته و افزوده‌اند که طبق این روایات، مدلول تشابهات با ارجاع به محکّمات دانسته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳۰-۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۰/۱).

از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود:

وإن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً ولكن نزل يصدق بعضه بعضاً فما عرفتم فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به (سیوطی، ۱۴۰۴: ۸/۲).

نیز نقل است که امام علی علیه السلام دربارهٔ قرآن فرمود:

... ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض (نهج البلاغه: خطبهٔ ۱۳۳).

همچنین امام رضا علیه السلام فرمود:

من ردّ تشابه القرآن إلى محكمه هدى إلى الصراط المستقيم. ثم قال: إن في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۶۱/۲).

علامه طباطبایی از این روایات چنین برداشت کرده که تشابه آیه‌ای است که در افادهٔ مدلول خود استقلال ندارد و با ردّ به محکّمات روشن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳۰-۳۱). منتها نهایت دلالتی که این روایات دارند، این است که تشابه عارضی آیات با

ارجاع به آیات محکم برطرف می‌شود؛ نه اینکه پاره‌ای از آیات قرآن به طور ذاتی و از همان وقتی که نازل شد، ابهام داشته است و ابهام آن‌ها جز با ارجاع به آیات دیگر برطرف نمی‌شود. مؤید این معنا روایتی از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «المتشابه ما اشبه علی جاهله» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۹۹/۱)؛ یعنی چنان نیست که آیه‌ای به طور ذاتی متشابه باشد؛ بلکه نسبت به جاهلش متشابه است.

به این ترتیب، ما نمی‌خواهیم بگوییم که این احادیث از ائمه علیهم السلام صادر نشده‌اند و یا مشکل سندی و متنی دارند؛ بلکه می‌خواهیم بگوییم که این احادیث، ناظر به ابهام عارض شده بر آیات بر اثر گذشت زمان و فقد قرائن است و آنچه ما در مقام اثبات آن هستیم، این است که قرآن ابهام ذاتی ندارد.

در مورد دسته‌بندی‌های آیات قرآن به عام و خاص و مطلق و مقید نیز گفتنی است اینکه در جایی آیه‌ای عام باشد و در جای دیگری آیه‌ای خاص آن را تفسیر کند و یا در جایی آیه‌ای مطلق باشد و در جای دیگری آیه‌ای مقید مراد آن را روشن کند، با هدایتگری و فصاحت و بلاغت قرآن در تناقض است. چنان که آشکار است، این مقاله در نفی این معناست که برای آیات قرآن، قید یا خاص به طور منفصل وجود داشته باشد؛ چون چنین معنایی مستلزم عدم فصاحت آیات قرآن است؛ زیرا انفصال قرینه فهم مراد، باعث می‌شود که فهم مراد با درنگ یا جستجو و یا پرسش از دیگران همراه شود و این مخل به فصاحت کلام است، وگرنه تخصیص و تقیید عموم و اطلاق یک آیه با سیاق، هیچ خللی به فصاحت کلام وارد نمی‌سازد. اساساً هر جمله‌ای به ویژه در یک کلام فصیح و بلیغ، دارای قیود و قرائن مقالی و مقامی است که مراد گوینده را تعیین می‌بخشد.

۳-۳. جواز تأخیر بیان تا وقت عمل

دغدغه اصولیان این بوده است که خللی در عمل مکلف به احکام پدید نیاید و لذا ادعا کرده‌اند که تأخیر بیان تا قبل از عمل رواست؛ از این رو، جایز دانسته‌اند که خاص یا قید یا مبین، به همراه عام، مطلق و مجمل بیان نشوند و پس از گذشت مدت مدیدی که وقت عمل به حکم است، بیان گردند (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۴۶: ۳۹۰-۳۶۲/۱؛ عاملی جبعی، بی‌تا: ۱۵۷؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۲۲۵-۲۲۶).

این در حالی است که اساساً خلاف فصاحت و بلاغت است که قرینه کاشف مراد در همان هنگام ایراد کلام اظهار نشود. شرط فصاحت کلام آن است که چنانچه لفظی دارای چندمعنا باشد، باید همراه قرینه‌ای باشد که مشخص کند کدام یک از معانی آن، مراد متکلم است. به علاوه، صدور احکام برای عمل است و لذا باید خاص یا قید یا مبین اگر قرینه کاشف مرادند، همراه عام، مطلق و مجمل بیان گردند.

شایان ذکر است که قیاس آیات قرآن با تقنین‌های بشری صحیح نیست و به موجب آن نمی‌توان گفت که امروزه هم در تقنین‌های بشری، نخست یک قانون کلی وضع می‌کنند و سپس آیین‌نامه اجرایی و تفصیلی‌اش را به تصویب می‌رسانند؛ چون:

اولاً قرآن ناظر به حاجات و سؤالات روزمره مخاطبانش در وقت نزول نازل می‌شده است. چنانچه در دو آیه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُتَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ و ﴿لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (فرقان / ۳۲-۳۳) اظهار شده است که سبب عدم نزول یک‌جای قرآن این بود که قرآن متناسب با سؤالات مخاطبانش نازل گردد و پاسخ‌گوی سؤالات آنان باشد. بر این اساس نمی‌توان فرض کرد که مردم سؤالی داشته باشند و بعد آیات قرآن، پاسخ روشنی به مخاطبان نداده یا آن را به آینده واگذار کرده باشد. ثانیاً هرگز روند نزول آیات قرآن چنان نبوده است که ابتدا یک قانون کلی را عرضه کرده باشد و بعد از مدتی آن را تفصیل داده باشد. در تمام آیات قرآن از آغاز تا پایان نزول قرآن، کلیات و جزئیات به هم آمیخته‌اند.

۴. جایگاه تفسیر روایی

سؤالی که در اینجا مطرح است و باید به آن پاسخ گفت، این است که اگر قرآن ذاتاً ابهامی نداشته و در فهم آیاتی که متشابه یا مجمل یا مطلق خوانده می‌شوند، نیازی به مراجعه به آیات دیگر نبوده است، آیا این امر به معنای بی‌نیازی از روایات در تفسیر قرآن نیز هست؟ برای مثال در آیه ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ (بقره / ۲۳۸) چنان که علامه طباطبایی فرموده است، مراد از «الصلوة الوسطی» جز با سنت مشخص نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۲۴۶).

در پاسخ می‌گوییم که قرآن هرگز ابهام ذاتی نداشته و مخاطبان قرآن در فهم هیچ

آیه‌ای از قرآن، نیازی به رجوع به آیات دیگر نداشتند و حتی نیاز نبوده که به شخص پیامبر ﷺ مراجعه کنند. در خصوص آیه مورد اشاره هم باید گفت هرگز پذیرفتنی نیست که مراد از «الصلاة الوسطی» در آیه مذکور، برای مخاطبان این آیه که مردم مدینه بودند، مشخص نبوده باشد؛ زیرا:

اولاً «ال» معرفه بر سر «الصلاة الوسطی» آمده و این نشان می‌دهد که نزد مخاطبان مشخص بوده است. هیچ دلیلی هم وجود ندارد که با استناد به آن بتوان گفت که مخاطبان این آیه یعنی مردم مدینه، مراد آیه را در زمان نزول آیه نفهمیده‌اند و اگر پس از سپری شدن مدتی از نزول این آیه، برای مردمان دیگر، ابهامی در معنای تعبیر مذکور پدید آمده است، دلیل بر این نیست که این ابهام از همان آغاز نزول این آیه وجود داشته است و می‌توان گفت که این ابهام عارضی است و بعداً به وجود آمده است.

ثانیاً فرض اینکه خداوند در کلام خود تعبیری به کار برده باشد که نتواند مرادش را به مخاطبانش بفهماند، لوازم باطلی دارد؛ یا باید خداوند به زبان مخاطبانش آشنا نبوده باشد و یا به ذهن آنان آشنایی نداشته و یا قصد القای مقصود به آنان را نداشته باشد که در هر صورت، باطل است.

ثالثاً روایاتی که راجع به «الصلاة الوسطی» به ما رسیده، اختلافی است و این حاکی است که سنت نیز نمی‌تواند مفسر این تعبیر باشد. گفتنی است که در روایات اهل سنت از صحابه‌ای چون امام علی رضی الله عنه، ابوهریره، ابوسالم، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر، عبدالله بن مسعود، سمره، ابوسعید خدری، ابومالک اشعری، براء بن عازب، عایشه، ام سلمه، ام حبیبه، حفصه و بسیاری از تابعان نقل شده است که مراد از «الصلاة الوسطی» نماز عصر است. اما از زید بن ثابت، اسامة بن زید و نیز از ابوسعید خدری و عبدالله بن عمر در طرقی دیگر نقل است که مراد از آن، نماز ظهر است (طبری، ۱۴۱۲: ۳۴۷/۲). در روایات شیعی نیز از امام باقر و امام صادق رضی الله عنهما نقل است که مراد از «الصلاة الوسطی» نماز ظهر است. البته از امام صادق رضی الله عنه نماز عصر هم نقل شده است (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۸۷/۱).

ناگفته نماند که پیامبر ﷺ به تصریح خودش، بر دین حضرت ابراهیم رضی الله عنه بود (ر.ک: انعام/ ۱۶۱) و مبعوث شده بود که همین دین را تبلیغ کند؛ چنان که فرمود: «بعثت

بالحنيفية السمحة» (ابن سعد، بی تا: ۱۹۲/۱) و قریش نیز به تصریح روایات، بر همین دین بودند، جز اینکه این دین را به شرک و خرافاتی آلوده بودند؛ لذا حاجتی نبود که پیامبر ﷺ دین خود را به مشرکان معرفی کند، جز اصلاحات یا اضافاتی که آن حضرت پدید آورده بود. از این رو، حضرت ناظر به این تغییرات، احادیث «صلوا کما رأیتونی أصلی» (بخاری، ۱۴۰۱: ۷۷/۷) و «خذوا عتی مناسککم» (ابن حنبل، بی تا: ۳۱۸/۳؛ قشیری نیشابوری، بی تا: ۷۹/۴) را صادر فرمود، وگرنه عرب حجاز، اصل نماز و حج را می شناختند و آن‌ها را به جا می آوردند و لذا حاجتی نبوده است که پیامبر ﷺ آن مناسک را برایشان توضیح دهد.

به هر حال، مقولات شرعی مانند صلاة، زکات، صوم، حج و... پیش از بعثت پیامبر ﷺ هم سابقه داشته است و پیامبر اسلام ﷺ آن‌ها را امضا کرد و البته تغییراتی هم در آن‌ها پدید آورد (ر.ک: ابازی، ۱۳۸۰: ۱۳۱-۱۹۸).

نتیجه گیری

اینکه فهم برخی از آیات بدون مراجعه به آیات دیگر و به تعبیر دیگر بدون تفسیر قرآن به قرآن ممکن نیست، برای ما که مخاطب آیه نیستیم و در عصر نزول زندگی نمی کنیم، راهی برای فهم مراد آیات به شمار می رود؛ اما برای مخاطبان آیات یعنی مشرکان مکه در سوره های مکی، و مردم مدینه در سوره های مدنی، خلاف فصاحت و بلاغت است؛ چون شرط فصاحت و بلاغت این است که وقتی کلامی از گوینده صادر می شود، نیازی نباشد که مخاطبان برای فهم مقصود، درنگ و تأمل کنند یا به تفحص و جستجو پردازند یا لازم باشد که از دیگران پرسند، بلکه باید به سهولت و بی درنگ و بدون پرسش و تفحص، مقصود گوینده را از کلامش دریابند. بر این اساس، باید گفت که مخاطبان قرآن یعنی مشرکان مکه و مسلمانان و اهل کتاب مدینه در زمان نزول آیات قرآن، نیازمند تفسیر قرآن و از جمله تفسیر قرآن به قرآن برای فهم مقصود الهی نبودند. منتها این منافاتی ندارد که پس از گذشت مدتی از زمان نزول هر سوره، به تفسیر آیات آن سوره نیاز افتاده باشد و لازم باشد که پیامبر ﷺ یا صحابه آن آیات را تفسیر کنند. بنابراین نیاز به تفسیر و از جمله نیاز به تفسیر قرآن به قرآن عارضی است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، تهران، آدینه سبز، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر، بی تا.
۳. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴. ایازی، محمد علی، فقه پژوهی قرآنی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۵. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۱ ق.
۶. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، مختصر المعانی، قم، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تسمیه: تفسیر قرآن کریم، قم، اسوه، ۱۳۷۸ ش.
۸. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۹. سید مرتضی علم الهدی، علی بن حسین موسوی، الذریعة الی اصول الشریعه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
۱۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. همو، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. همو، قرآن در اسلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، عدة الاصول، قم، ستاره، ۱۳۷۶ ش.
۱۷. عاملی جبعی، جمال الدین حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۱۸. علوی مهر، حسین، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، اوقاف، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۰. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، دار العلم، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم، التمهید، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. مؤدب، سیدرضا، روش‌های تفسیری قرآن، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. نکونام، جعفر، «تفسیر معناشناسانه آیه محکم و متشابه»، پژوهش دینی، شماره ۱۶، بهار ۱۳۸۷ ش.
۲۵. همو، درآمدی بر معناشناسی قرآن، قم، دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. هاشمی، سیداحمد، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، بی جا، فیض، ۱۳۸۱ ش.