

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶، پیاپی ۳۳

DOI: [10.22051/TQH.2017.8052.1095](https://doi.org/10.22051/TQH.2017.8052.1095)

مبانی ادبی و زبان‌شناسی جری و تطبیق در تفسیر قرآن

علی راد^۱

ابوالحسن مومن نژاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

چکیده

تعمیم مفاهیم قرآنی و انطباق آنها در طول زمان بر مصادیق جدید، یک قاعده تفسیری است که به «جری و تطبیق» شهرت دارد. اختصاص بخش زیادی از روایات تفسیری شیعه به این موضوع، نقد و طعن برخی مخالفان بر این گونه روایات و نیز ارتباط وثیق آن با خاتمیت و جاودانگی قرآن، مبناشناسی و تحلیل صحیح آن را ضروری می‌سازد. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، مبانی این قاعده تفسیری از جنبه ادبی و زبان‌شناسی استخراج و بررسی شده‌اند. مهمترین این مبانی عبارتند از: پایان ناپذیری معانی نص، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، العبره بعموم اللفظ لا بخصوص

ali.rad@ut.ac.ir

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن قم (نویسنده مسئول) amommennejad@yu.ac.ir

السبب، وضع لفظ برای روح معنا. تحلیل صحیح مبانی این قاعده نشان می‌دهد که معصومین (ع) به عنوان مبتکران این سنت تفسیری، راهی را برای جاودانگی مفاهیم قرآنی و نو بودن آن در هر عصری به ما معرفی کرده‌اند. این قاعده تفسیری با اصول ادبی و زبان‌شناسی کاملاً منطبق بوده و با اجرای آن، مفاهیم و مدالیل قرآنی از حصار زمان و مکان خارج شده، همیشه قابل استفاده خواهند بود.

واژه‌های کلیدی: قرآن، تفسیر فرا ظاهر، مبانی، جری و تطبیق، زبان‌شناسی.

مقدمه

جریان داشتن مفاهیم و معارف قرآنی در همه زمان‌ها و انطباق آنها بر مصادیق جدید یکی از راه‌های تازگی و جاودانگی قرآن می‌باشد. معصومین (ع) با بیان برخی از مصادیق مدالیل قرآنی و جری مفاهیم آن، به خاتمیت قرآن و جاودانگی آن برای همگان در همه زمان‌ها و مکان‌ها شکل عملی بخشیدند و راه روشنی را پیش پای ما گذاشته‌اند. یکی از علل اختلاف در تفاسیر مفسران، تفاوت در مبانی آنهاست. پذیرش یا رد یک مبنا نقش مهمی در روش تفسیری مفسر دارد. (راد، ۱۳۹۰، ص ۲۸) از مهمترین مبانی تفسیر قرآن که مورد اتفاق همه محققان می‌باشد خاتمیت، جاودانگی و جامعیت قرآن است (مودب، ۱۳۹۱، ص ۱۴) که این عوامل نقش مستقیم در پذیرش و فهم قاعده تفسیری جری و تطبیق دارند.

کثرت روایات جری و تطبیق در منابع شیعی (حسینی، ۱۳۸۷، ص ۵۲)، ایرادات وارده از سوی برخی افراد (گل‌دزیهر، ۱۴۱۳، ص ۳۱۲؛ ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۹ و ۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص ۲۴۱) نسبت به این گونه روایات، ارتباط وثیق این قاعده تفسیری و روایات مربوطه با خاتمیت، جاودانگی و جامعیت قرآن، ضرورت استخراج، تحلیل و بررسی مبانی گوناگون این قاعده تفسیری را دوچندان می‌نماید.

این دسته از روایات و این قاعده تفسیری از زوایای مختلفی مورد بررسی محققان قرار گرفته است؛ اما کمتر اثری به تبیین دلائل و مبانی این مسئله از جنبه‌های ادبی و زبان شناسی پرداخته است. سوالاتی مانند: چه دلایل ادبی - زبان شناسی برای امکان و جواز این قاعده تفسیری وجود دارد؟ در علم اصول و علوم قرآنی چه دلائلی می‌توان بر ضرورت جری و تطبیق مفاهیم قرآنی ارائه داد؟ با استناد به کدام مبانی، روایات جری و تطبیق را می‌توان تبیین نمود؟ مهمترین سوالاتی هستند که در این پژوهش به آنها پاسخ داده خواهد شد.

۱. پیشینه تحقیق

فیض کاشانی به روایات جری و تطبیق توجه داشته و می‌نویسد: «... احکام خداوند ناظر به حقائق کلی و مقامات نوعی است نه ویژگی‌های فردی و شخصی، بنابراین در جایی که به قومی خطایی شود یا عملی به ایشان نسبت داده شود، از نظر علما و خردمندان، هر آن کس که مانند آن قوم و سرشتشان باشد، داخل در آن خطاب و عمل می‌باشد...». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۲)

نویسنده تفسیر البرهان نیز ضمن بحث از ظاهر و باطن قرآن به برخی از روایات جری و تطبیق اشاره کرده ولی توضیحی درباره آنها نداده است. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹) علامه مجلسی نیز می‌نویسد: «قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا أَنْزَلْتَ فِي قَوْمٍ بَجْرِي فِي أَمْثَالِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۳۴۵)

علامه طباطبائی ضمن تعریف جری و تطبیق، به صورت گسترده از آن استفاده کرده و با تکیه بر آن به تبیین آیات و روایات پرداخته و نیز با استناد به آن به اشکالات پاسخ داده است. (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۱)

آیت الله جوادی آملی می‌نویسد: «قرآن کریم کتابی جهانی و جاودانه است؛ به طوری که نه مرزهای جغرافیایی و نه حدود اقلیمی حوزه رسالت آن را محدود می‌کند و نه مقاطع امتداد زمان را بر شمول و فراگیری آن تأثیری است و چنین کتابی در غایب همانند حاضر جاری است و بر گذشته و آینده همانند حال منطبق می‌شود. احکام و اوصافی که

قرآن کریم برای خود بیان می‌کند فراتر از مرزهای زمانی و مکانی است. از این ویژگی قرآن کریم در روایات به «جری» تعبیر شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۷)

یکی از نویسندگان معاصر اهل سنت آن را قاعده‌ای بزرگ دانسته، و به تطبیق آموزه‌های ارشادی قرآن بر اساس عرف و عادت با حالات و مسائل زمان اشاره کرده است. (ناصر السعدی، ۱۴۲۰، ص ۶۲) در برخی از مقالات جدید به مبانی این قاعده از منظر علامه طباطبایی پرداخته شده است (نفیسی، ۱۳۹۲، ص ۴) ولی تا کنون به صورت مستقل درباره مبانی ادبی و زبان‌شناسی این قاعده، پژوهشی انجام نشده است.

۲. ادبیات نظری تحقیق

الف) تفسیر؛ مصدر باب تفعیل از ریشه «فَسَر» است که لغت‌شناسان درباره معنای آن گفته‌اند: فسر به معنی بیان است و «الفسر» آشکار کردن چیزی پوشیده شده است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ص ۲۶۱). در مورد معنای اصطلاحی آن دانشمندان علوم قرآنی و مفسران تعاریف متعددی بیان کرده‌اند که به نظر می‌رسد تعریف دقیق و جامع آن عبارت است از: بیان مفاد استعمالی آیات قرآن، و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر اساس ادبیات عرب و اصول عقلانی محاوره (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۲۳).

ب) جری؛ در لغت به معنای روان شدن، جریان داشتن و حرکت منظم در طول مکان است و از این رو گاه از خورشید به جاریه تعبیر می‌شود؛ زیرا از یک سو به سوی دیگر روان است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۴۰)، که این واژه برای دویدن اسب، وزیدن باد، حرکت خورشید و روان شدن آب استفاده می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۷۴).

ج) تطبیق؛ الطَّبَقُ غطاء كل شیء، ... الطَّبَقُ: كلُّ غطاء لازم علی الشیء، و طَبَّقُ كلُّ شیء: ما ساواه (ابن منظور، ج ۱۰، ص ۲۰۹) قرار دادن چیزی بر چیز دیگر، به گونه‌ای که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر باشند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۷۷).

درباره تعریف اصطلاحی جری و تطبیق گفته‌اند: «جری و تطبیق» عبارت است از انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آن‌ها نازل شده است

(شاکر، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷)، و نیز «انطباق مفاهیم عام و مطلق قرآن بر مصادیق جدیدی است که در عهد نزول سابقه نداشته‌اند و راز جاودانگی آموزه‌های قرآنی در همین جا نهفته است» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۵۳).

در این پژوهش تلاش ما بر آن است تا با استناد به برخی از قواعد و مبانی که در زبان شناسی، اصول فقه و علوم قرآنی درستی آنها ثابت شده، درستی جری و تطبیق معانی و مفاهیم قرآنی را تبیین و تحلیل نماییم. روش کار به این صورت است که ابتدا هر مبنا را توضیح و سپس ارتباط آن را با قاعده جری و تطبیق تحلیل و در پایان نمونه‌های قرآنی از هر مبنا را در ارتباط با جری و تطبیق بیاوریم. مهمترین این مبانی عبارتند از:

۳. پایان ناپذیری معانی نص

بر اساس این مبنا - که در زبان شناسی جدید مطرح شده - گسترش و توسعه مفاهیم و نیز پیدایش معانی و مصادیق جدید در طول زمان برای آیات و جملات قرآنی امری کاملاً طبیعی و صحیح خواهد بود.

در نشانه‌شناسی درباره پایان ناپذیری، دو دیدگاه مهم وجود دارد:

الف) پایان ناپذیری در خود نشانه‌ها و پدیده دلالت ریشه دارد.

ب) پایان ناپذیری در معارف و اطلاعات خواننده ریشه دارد.

دیدگاه اول، پایان ناپذیری را صرفاً معلول فضای درون متن و نشانه‌های آن می‌داند و دیدگاه دوم، آن را صرفاً به پدیده‌ای بیرون از متن ارجاع می‌دهد. باید توجه داشت که اولاً پایان ناپذیری در هر متنی وجود ندارد، اگرچه تعدد معنایی و تفسیرهای گوناگون را در بیشتر متون می‌بینیم ولی پایان ناپذیری فهم‌ها در همه آنها وجود ندارد. ثانیاً تفاوت متون در تعدد معانی، در نشانه‌های آنها ریشه دارد. به عبارت دیگر، اگر نشانه‌های متن در تعدد معانی آنها تأثیر نداشته باشند، باید همه متون به یک اندازه معانی گوناگون داشته باشند و به یک اندازه فهم ما از آنها متعدد باشد. بنابراین تا حدی نشانه‌های خود متن در تعدد معانی آن دخیل هستند. (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۱۶)

درباره پایان ناپذیری معانی قرآن می‌توان تلفیقی از هر دو دیدگاه را پذیرفت، یعنی پایان ناپذیری را هم در بعد نشانه‌های نص (درونی) و هم در بعد فهم آن (بیرونی) جستجو کرد. البته آنچه که با موضوع جری و تطبیق در تفسیر قرآن، ارتباط بیشتری دارد، بعد نشانه‌های خود نص می‌باشد.

۳-۱. پایان ناپذیری در بعد نشانه‌های نص (قرآن)

یکی از ویژگی‌های مهم نص، تشابک دلالتی (دلالت‌های شبکه‌ای و وابسته به هم) آن است، این امر باعث می‌شود که روابط پایان ناپذیری در نص پیدا شود، در نتیجه مفسر در هر موردی که می‌خواهد دلالت یک نشانه را بیابد با تعداد بی‌شماری از دلالت‌ها روبرو می‌شود. این ویژگی در میان متون بشری در حد قرآن مشاهده نمی‌شود و این کتاب آسمانی تشابک دلالتی را در بالاترین سطح داراست، در نتیجه مفسر در تحلیل دلالت‌های آن با شبکه‌ای پیچیده از دلالت‌ها روبرو می‌شود. در تشابک دلالتی با هزارتوی دلالتی نص روبرو می‌شویم و همین ویژگی تا حد زیادی دلالت‌های نص را بی‌پایان می‌سازد.

لازم به ذکر است که قرآن سه بُعد دلالتی دارد: دو بُعد معنایی که عبارتند از: بعد عمودی و بعد افقی و یک بعد مصداقی. دلالت‌های عمودی (طولی) دلالت‌هایی هستند که نسبت به یک آیه به ترتیب پیدا می‌شوند؛ یعنی نوعی ترتیب و تقدّم و تأخر میان آنها در کار است؛ بدین معنا که تا دلالت قبلی پیدا نشود دلالت بعدی آشکار نمی‌شود. معانی باطنی قرآن از این نوع دلالت‌ها هستند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۳۶ سوره نساء به همین مراتب طولی معانی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» و ظاهر این کلام نهی از پرستش معمولی بت‌ها است،... ولی با تأمل و تحلیل معلوم می‌شود که پرستش بت‌ها برای این ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیر خداست و بت بودن معبود نیز خصوصیتی ندارد... با تحلیلی دیگر معلوم می‌شود که در طاعت و گردن‌گذاری انسان میان خود و غیر فرقی نیست و چنانکه از غیر نباید طاعت کرد، از خواست‌های نفس در برابر خدای متعال نباید پیروی نمود.

با تحلیل دقیق تری معلوم می شود که اصلاً به غیر خدای متعال نباید التفات داشت و از وی غفلت نمود زیرا توجه به غیر خدا همان استقلال دادن به او و خضوع و کوچکی نشان دادن در برابر اوست و این ایمان روح عبادت و پرستش می باشد... چنانکه ملاحظه می شود از آیه کریمه: «وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» ابتدائاً فهمیده می شود که نباید بت ها را پرستش نمود و با نظری وسیع تر اینکه انسان از دیگران به غیر اذن خدا پرستش نکند و با نظری وسیع تر اینکه انسان حتی از دلخواه خود نباید پیروی کند و با نظر وسیع تر اینکه نباید از خدا غفلت کرد و به غیر او التفات داشت.

همین ترتیب یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدائی از آیه و ظهور معنای وسیع تری به دنبال آن و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبر در آن، معنای حدیث معروف که از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده است که «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِيَطْنُهُ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» روشن می شود». (طباطبائی، ۱۳۵۳، ص ۲۳)

دلالت های افقی به سه دسته تقسیم می گردند:

۳-۱-۱. دلالت های عرضی هم زمانی

این نوع دلالت ها در زمان واحدی و یا در دوره تفسیری واحدی برای نص لحاظ می شوند. به عنوان نمونه مفسران برای واژه «آیات» در آیه «إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ» (یونس ۶) برخی آن را «نشانه های دال بر وجود خالق» و برخی به معنای «مظاهر جمال ذات احدی» دانسته اند. هر یک از این معانی با سیاق و عبارت همخوان است. در این گونه موارد با طیف گسترده ای از معانی عرضی روبرو می شویم که همه با آیه جور در می آیند. به عبارت دیگر، مجموعه نشانه هایی که در آیه بکار رفته اند در این موارد کارکرد سلبی دارند و تنها بخشی از احتمالات معنایی را حذف می کنند، اما بخش دیگری را باقی می گذارند.

۳-۱-۲. دلالت های عرضی در زمانی

این نوع دلالت‌های عرضی در طول زمان به صورت تدریجی پیدا می‌شوند. به عبارت دیگر، نشانه‌ای از قرآن یک یا چند معنا دارد، اما در طول زمان معنای عرضی دیگری هم برای آن پیدا می‌شود. بسیاری از معانی عرضی هم زمانی بدین صورت - به تدریج - پیدا شده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ...» (انفال ۶۰) اشاره کرد که در زمان نزول، آمادگی نظامی در برابر دشمنان به شمشیر و اسب و ... بوده و امروزه به تکنولوژی و هواپیماهای پیشرفته و .. می‌باشد و ممکن است در آینده به شکل دیگری باشد.

۳-۱-۳. دلالت‌های بینا متنی

این نوع از دلالت‌ها از ارتباط نص با متون بیرون از خودش پیدا می‌شوند. به عنوان نمونه، دلالت‌های علمی که با در نظر گرفتن زمینه‌هایی از قبیل زمین‌شناسی، نجوم و فیزیک و غیره برای آیات پیدا می‌شوند از این دست دلالت‌ها هستند. (قائمی نیا، ۳۱۰، ۱۳۸۹)

بنابراین می‌توان دو نوع گسترش دلالتی در آیات مشاهده کرد: گسترش مصداقی و گسترش مفهومی. در گسترش مصداقی، آیات در طول زمان مصداقی و موارد جدیدی می‌یابند و در گسترش مفهومی، آیات در طول زمان دلالت‌ها و معانی جدیدی می‌یابند. در ضمن، روایات مربوط به جری اطلاق دارند و هر دو نوع جری؛ یعنی جری مصداقی و موردی (گسترش مصداقی) و جری مفهومی (گسترش مفهومی، دلالت‌های عرضی در زمانی) را در بر می‌گیرند. (پیشین، ص ۳۰۸)

شهید مطهری با تشبیه قرآن به طبیعت آن را بی‌نهایت می‌داند و می‌نویسد: «قرآن، گوینده اش خداست و از این جهت مثل طبیعت است، آورنده قرآن، آورنده طبیعت است... بشر با مطالعه طبیعت و تدبیر و تفکر روی آن هر روز لایه‌ای از آن را کشف می‌کند... یکی از اسرار حیات جاودانه قرآن، استعداد پایان‌ناپذیر قرآن می‌باشد. (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹)

با توجه به اینکه قرآن کلام خداست و نشانگر علم و حکمت الهی، و علم و دانش خدا نیز نامحدود می‌باشد، پس مفاهیم و معانی کلام او نیز نامحدود و پایان ناپذیر هستند. بخش مهم و اصلی پایان ناپذیری معانی قرآن در ویژگی‌های خود متن نهفته است و همین مسأله زمینه را برای حیات ابدی و تازگی قرآن در همه دوره‌ها فراهم آورده است. لذا در هر دوره‌ای می‌توان مفاهیم و مدالیل قرآن را استخراج و بر مصادیق جدید تطبیق داد.

علامه طباطبائی در تفسیر آیات «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف ۱۰۹) و «وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ بَدَلُهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» (لقمان ۲۷) می‌نویسد: «معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه و جودی است که می‌کند... اگر قرآن فعل خدا را "کلمه" نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می‌کند... از اینجا روشن می‌شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی‌آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است ... معنای اینکه فرمود: "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي" این است که اگر دریاها مرکب باشد و با آن، کلمات خدا را که دلالت به خدا می‌کنند بنویسم هر آینه آب دریا تمام می‌شود و کلمات پروردگار تمام نمی‌شود...». (طباطبائی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۵۵۴) در واقع این آیات شاهد و دلیل بر گسترش و پایان ناپذیری مفاهیم قرآنی هستند و مفاهیم نامحدود، مصادیق متعدد را به دنبال خواهند داشت.

آیت الله خویی نیز در توضیح حدیث «سراجاً لا یجبوا توقده» (شریف رضی، ۱۴۱۰، ص ۳۱۵) می‌نویسد: «هدف آن حضرت از این جمله، این است که دوران حقایق و مفاهیم آیات قرآن محدود و موقت نیست، آیات آن جاودانی و احکامش همیشه نو و زنده می‌باشد، مثلاً بعضی آیات قرآن در مورد خاص یا درباره شخص و جمعیت مشخصی نازل شده ولی در عین حال مفهوم این گونه آیات، عمومیت داشته و تا روز قیامت به همگان و تمام موارد مشابه شامل می‌شود و به مورد نزول اختصاص ندارد». (خوئی، ۱۳۸۲، ص ۳۸) از آنجا که یکی از موارد جری و تطبیق همان معانی باطنی و طولی قرآن هستند که در روایات نیز بدن اشاره شده است (صفارقمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۶)

؛ عیاشی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۱؛ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۲۵۹) می‌توان به آیه ۳۶ نساء اشاره کرد که علامه مراتب معنایی متعددی را برای آن بیان فرمودند و توضیح کامل آن در بالا آمد (طباطبائی، ۱۳۵۳، ص ۲۳).

۳-۲. استعمال لفظ در بیش از یک معنا (چند معنایی)

ز مخشری در تفسیر آیه شریفه «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» (نجم ۱) سه احتمال در تفسیر واژه «نجم» و به تبع آن سه معنای مختلف برای واژه «هوی» ذکر کرده است: ۱- مراد از نجم، ستاره و مراد از هوی، غروب و ناپدید شدن ستاره باشد. ۲- مراد از نجم، گیاه بی ساقه و مراد از هوی، افتادن و خم شدن گیاه یا شکستن ساقه گیاه باشد. ۳- مراد از نجم، بخش‌ها و قسمت‌های مختلف قرآن در هر نزول و مراد از هوی، نزول هر یک از واحدهای قرآنی باشد. او سپس احتمال صحّت هر سه را داده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۱۷)

از اینجا سوالی پیش می‌آید که با این وجوه مختلف چکار باید کرد آیا همه درست هستند یا خیر؟ این مسأله زمینه بحث چندمعنایی می‌شود که دارای موافقان و مخالفانی هست. درباره چند معنایی یا استعمال لفظ در بیش از یک معنا، به طور کلی چهار دیدگاه وجود دارد: ۱- عدم امکان و عدم وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا ۲- امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا و عدم وقوع آن ۳- امکان و وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا در لغت و عدم وقوع آن در قرآن ۴- وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا در قرآن کریم.

مقصود از چند معنایی همان اشتراک لفظی است که بر زبانها رایج و مشهور است، البته با برداشتی متفاوت. آنچه از مشترک معنوی غالباً قصد می‌شود، این است که واژه‌ای در لغت دارای دو یا چند معنا باشد؛ ولی این تلقی ناقص است. (باطنی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰) چند معنایی یا اشتراک به دو معناست:

۱- واژه‌ای دارای چند معنا باشد و در هر کاربرد در یکی از معنای اش به کار برود؛ مانند واژه «قضی» که در یک آیه به معنای اعلام کردن: «وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّةً وَيَوْمَ تَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا» (اسراء ۴) و در یک آیه به معنای حکم کردن: «وَ

قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...» (اسراء ۲۳) و در آیه دیگر به معنای مُردن: «... فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ...» (قصص ۱۵) و در آیه ای دیگر به معنای انجام دادن است: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَجْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ...» (احزاب ۲۳)

۲- معنای دیگر چند معنایی آن است که یک واژه در متن به گونه‌ای به کار رفته است که آن متن را برخوردار از چند معنا کرده است؛ به عنوان مثال، واژه «یسجد» در آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَن فِي الْأَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ وَ الْجِبَالُ وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَابُّ وَ كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ...» (حج ۱۸)

از یک طرف به همه موجودات آسمان و زمین و از طرف دیگر به انسان‌ها نسبت داده شده است، لذا برخی معتقدند که سجده دو معنا دارد: یکی گذاشتن پیشانی بر زمین که اختیاری است و مخصوص انسان، و دیگری تواضع و انقیاد در برابر قدرت خدای متعال، بنابراین سجده انسان‌ها غیر از سجده دیگر موجودات است، پس گوینده، یعنی خدای متعال، فعل «یسجد» را به دو معنای متفاوت به کار برده است (طیب حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵) پس مقصود از چند معنایی آن است که یک واژه در متن مشخصی به کار رفته باشد و بتواند حامل چند معنا باشد. وجود چند معنایی در متون ادبی، بر خلاف متون تقنینی و اسلوب‌های علمی، امری پذیرفته شده و رایج است اما وجود آن در قرآن کریم مورد اختلاف است ولی دیدگاه غالب، پذیرش چند معنایی در قرآن می‌باشد، که در ادامه ضمن اشاره به مهمترین مدافعان چند معنایی، به دلایل آنها نیز خواهیم پرداخت.

در میان فقیهان اهل سنت شافعی، قاضی ابوبکر باقلانی، قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوعلی جبائی، قاضی ابوبکر بن العربی مالکی از فقهای مالکی نیز از مدافعان این قاعده می‌باشد. (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۸) همچنین قاضی بیضاوی که هم اصولی بوده و هم مفسر ضمن دفاع از این قاعده، دلیل بر جواز را وقوع آن در کلام عرب و قرآن می‌داند. (طیب حسینی، ۱۳۸۷، ص ۳۴) از دیگر موافقان این نظر، بدرالدین زرکشی است که جامع ترین بحث را پیرامون این مسأله آورده است. (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۲ تا ۱۴۷)

در میان اصولیان شیعی، سید مرتضی علم الهدی، (علم الهدی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۷) شاگرد بزرگوارش شیخ طوسی در العده فی اصول الفقه، محقق حلی در معارج الاصول و علامه حلی به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا معتقد بودند. (طیب حسینی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۴)

جامع ترین بحث درباره استعمال لفظ در بیش از یک معنا در میان اصولیان متأخر شیعه از آن جمال الدین حسن بن زین الدین است که در این زمینه دیدگاه های مختلف را آورده و سپس پاسخ داده و نظر خود را اثبات کرده است. در دوره معاصر شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی با تألیف مقاله ای مستقل در این زمینه، به مخالفت با نظر استاد خود برخاسته و به شدت از استعمال لفظ در بیش از یک معنا دفاع کرده است.

پس از ایشان بیشتر اصولیان معاصر، استعمال لفظ در بیش از یک معنا را پذیرفته اند، از جمله: ابوالفتوح رازی (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۸۳) سید عبدالله شُبْر، سید ابوالقاسم خوئی، محمد باقر صدر، امام خمینی در تهذیب الأصول، آیت الله محمد فاضل لنکرانی، آیت الله ناصر مکارم شیرازی در انوار الأصول. (پیشین، ص ۴۹) و آیت الله محمد صادقی تهرانی نیز به این مسأله اشاه کرده اند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۴، ص ۳۷۲)

آیت الله معرفت ضمن پذیرش استعمال لفظ در بیش از یک معنا، آن را خارج از روال متعارف دانسته و می نویسد: «... چنین کاربردی، متداول و متعارف نیست. اما قرآن کریم این مشکل را سهل شمرده و در بسیاری از موارد- بر خلاف متعارف- به کار برده است؛ چنان که با کاربرد یک لفظ بر حسب دلالت اولی آن، معنای ظاهری آن را اراده کرده، ولی همزمان با آن، مفهوم ثانوی عام را که شامل موارد دیگر هم می شود لحاظ نموده؛ به طوری که همین مفهوم عام ثانوی، مقصود اصلی قرآن را در مقام بیان، افاده می کند و استمرار و بقای مقاصد قرآنی را به گونه ای عام و فراگیر در طول زمان تضمین می کند و آن را از انحصار موارد خاص [مورد نزول] خارج می سازد.

مفهوم اولی که بر حسب خصوصیات مورد نزول آیه به ذهن می آید معنای ظاهری آن است که «تنزیل» نامیده می شود، ولی مفهوم عام برگرفته از آیه که قابل انطباق بر موارد

مشابه است، معنای باطن و به تعبیر دیگر «تأویل» آیه است و همین معنای ثانوی عام آیه ضامن بقای آن در گستره زمان است» (معرفت، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۹۸).

آیت الله مکارم شیرازی ضمن موافقت با چند معنایی به ویژه در الفاظ قرآن کریم، تفسیر های روایی منقول از معصومین (ع) را از مصادیق چند معنایی می داند و با استناد به روایات بطون، معنای باطنی قرآن را در عرض معانی ظاهری تلقی کرده و آن را مصداق حقیقی استعمال لفظ در بیش از یک معنا می داند. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۴۸)

موافقان چند معنایی استعمال لفظ در بیش از یک معنا را مُستند به روایات (روایات ذووجه بودن قرآن و روایات ظاهر و باطن داشتن قرآن) و وقوع آن در شعر و سخن ادیبان می دانند (طیب حسینی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۸). چند معنایی هم در معانی حقیقی و عرفی و ظاهری رخ می دهد و هم در معانی مجازی، فراعرفی و باطنی. به تبع این مطلب مصادیق آنها نیز دو گونه خواهند بود: مصادیق عرفی و ظاهری و مصادیق فراعرفی و غیر ظاهری.

به عبارت دیگر در چند معنایی لفظ در دو معنا استعمال می شود: معنای عرفی، و معنایی که شارع به شکل فراعرفی قصد کرده است. هر کدام از این دو معنا نیز مصادیق خاص خود را دارند. توسعه معنا از معانی وضعی و عرفی به معانی فراعرفی و غیر ظاهری امری مقبول است، لذا جری و تطبیق نیز در دو سطح و قلمرو ظاهری و باطنی رخ می دهد و می توان هم مصادیق ظاهری را جری داد و هم مصادیق باطنی را توسعه و بر مورد مناسب تطبیق داد.

۳-۳. اصل بودن عمومیت الفاظ

یکی از بحث های مهم در زمینه تفسیر قرآن، توجه به اتفاقات، دواعی و اسبابی است که قبل یا بعد از نزول برخی از آیات قرآنی به وقوع پیوسته و با آن آیات ارتباط دارند و در کتاب های علوم قرآنی با عناوین سبب نزول و شأن نزول مشهور می باشند. دانشمندان مسلمان، سبب نزول را حادثه ای می دانند که همزمان با آن یا اندکی پس از آن، آیه یا آیاتی در گزارش آن رویداد نازل شده باشد. (زرکشی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۵؛ سیوطی،

۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۶؛ زرقانی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱، ص ۴۶؛ حجتی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۰).

سیوطی در *الایقان* با بیان برخی از فوائد دانستن اسباب نزول برای تفسیر آیات، درباره عمومی بودن مفهوم آیات می‌نویسد: اهل اصول اختلاف کرده‌اند که: آیا عموم لفظ معتبر است یا سبب خاص؟ به نظر ما قول اصح همان اولی است،... ابن جریر گفته: « سعید مقبری با محمد بن کعب قرظی مذاکره می‌کرد، سعید گفت: در بعضی از کتابهای الهی آمده است که: خداوند بندگانی دارد که زبانشان از عسل شیرینتر ولی دلهایشان از صبر تلختر است، پوست گوسفند در بر کرده و بهره‌های دنیوی خود را بوسیله دین جلب می‌کنند، آنگاه محمد بن کعب گفت: این معنی در قرآن آمده: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...) (بقره ۲۰۴) سعید گفت: آیا می‌دانی که این آیه درباره کی نازل شده؟ محمد بن کعب جواب داد: بله؛ آیه در حقّ مردی نازل شد ولی بعدا نسبت به غیر او نیز عمومیت پیدا می‌کند». (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۱۴)

طبری در تفسیر خود می‌گوید: آیه در معنایی نازل می‌شود در موارد دیگر هم عمومیت می‌یابد و لازمه آن این است که در تمام موارد دیگر نیز حکم آن سرایت می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۹ و ج ۴، ص ۳۷۱ و ج ۵، ص ۱۰) فخر رازی نیز در این باره می‌گوید: مهم توجه به عام بودن لفظ است نه به خاص بودن سبب. (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۳)

دکتر بسام الجمل می‌نویسد: موضع غالب اهل سنت آن است که عام بودن لفظ مهم است نه خاص بودن سبب نزول؛ چون توجه به عام بودن لفظ در آیات قرآن و فراتر رفتن از اسباب نزول خاص آن، مهم است. (بسام الجمل، ۱۳۸۹ش، ص ۳۴۵) آیت الله معرفت می‌نویسد: « این قاعده (العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد) قاعده ای اصولی است که در تمامی احکام شریعت مقدس جریان دارد و مختص موردی خاص نیست، زیرا شرع برای درمان مسائل زمان نزول فقط نیامده بلکه برای همگان در همه زمان‌ها و مکان‌ها آمده است.

فقهاء معمولاً خصوصیات موردی را الغاء و حکم عام و کلی را اخذ می کنند. روایات نیز تصریح بر این مسأله دارند و لذا فقهاء به احکام و تکالیف قرآنی نگاه عم دارند و مفهوم را به خصوص مورد محدود نمی کنند». (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۱)

علامه طباطبایی در تحلیل صحّت جری، به قاعده پذیرفته شده در سبب نزول که «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» معتقد است و همین قاعده را شاهدی بر صحّت قاعده جری می داند. (نفیسی، ۱۳۹۲، ص ۱۷)

علامه در این باره می نویسد: «بیان آیه عام و تعلیل آن هم اطلاق دارد و لذا هر ستایشی که در حق گروهی از مؤمنین یا هر نکوهشی که در حق غیر ایشان نازل شده باشد، به خاطر ویژگی هایی در آنهاست و نمی توان این ستایش و نکوهش را به شخصی که در خصوص او نازل شد، محدود کرد؛ در حالی که همین خصوصیات در افرادی بعد ایشان داشته باشد و قرآن نیز بر همین نکته تأکید دارد، آنجا که می فرماید: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ» (مانده ۱۶). (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲)

البته پذیرش این مبنا به این معنا نیست که ما سبب نزول را نادیده بگیریم، بلکه برای فهم معنای اولیه دانستن شرایط و موقعیت نزول آیه لازم است ولی برای جری آن، اصل بر عمومیت معناست و مفهوم آیات به موارد نزول محدود نمی شود بلکه مورد نزول یکی از مصادیق آن مفهوم کلی و عام می باشد. لازم به ذکر است که این قاعده درباره برخی آیات که در شأن اهلیت نازل شده، کاربرد ندارد به این دلیل که این آیات به شأن و مقامی از اهلیت اشاره دارد که دیگران نمی توانند به آنها دست یابند مانند آیه تطهیر که به مقام عصمت اشاره دارد یا آیه ولایت که به ولایت الهی آنان اشاره می کند، به عبارت دیگر لازمه رسیدن به این مقام داشتن برخی خصوصیات است که دیگران آنان را ندارند.

علامه فضل الله نیز معتقد است که ظاهر قرآن به موارد عصر نزول نظر دارد و باطن آن شامل مفهومی کلی است که خصوصیات آن بر همه مصادیق در زمان های مختلف قابل تطبیق است. (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۲)

نمونه های قرآنی در این زمینه فراوان هستند از جمله: درباره سبب نزول آیه «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ

الْقَوْلِ وَ زُوراً وَ إِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ عَمُّورٌ» (مجادله ۲) تقریباً تمامی مفسران گفته‌اند که درباره مردی به نام اوس بن صامت و همسرش به نام خوله نازل شد که این مرد زن خود را «ظهار» کرد، اما چون تعبیر آیه عام است «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ...» حکم آن نیز عام می‌باشد و شامل هر فردی می‌گردد که دچارظهار نسبت به همسر خود شود. (حجتی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴) نمونه دوم سوره همزه است، زمخشری پس از بیان سبب نزول‌های آن می‌نویسد: «می‌توان گفت که سبب این سوره خاص است؛ ولی وعید و تهدیدی که در آن وجود دارد عام می‌باشد تا شامل همه کسانی باشد که مرتکب چنین عمل زشتی می‌شوند». (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۷۹۵)

۴. وضع لفظ برای روح معنا

زبان انسان ترکیبی است از دو مؤلفه لفظ و معنا. سوال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که ارتباط میان لفظ و معنا یک امر ذاتی است و معنا جزء ذات و طبیعت یک لفظ محسوب می‌گردد یا آنکه دلالت لفظ بر معنا یک امر وضعی و قراردادی است؟ واضح است که هیچ‌گونه ارتباط ذاتی میان لفظ و معنا برقرار نیست و پیدایش معانی جدید و اشتراک و تحول‌پذیری رابطه لفظ و معنا، گواه اعتباری بودن این ارتباط و سببیت است؛ ارتباط سببی و دلالتی میان لفظ و معنا، ناشی از نوعی وضع (تعیینی یا تعینی) است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۱۶)

درباره زبان قرآن - به معنای نحوه ارتباط و انتقال مفاهیم و معانی - نظرات متعدد و متفاوتی وجود دارد از جمله: زبان عرف عام، زبان عرف خاص، زبان فطرت، زبان هدایت و زبان ترکیبی. به نظر می‌رسد از آنجا که مخاطب قرآن همه انسانها می‌باشند و انسانها هم دارای مراتب مختلف ادراکی و آگاهی هستند، باید زبان قرآن را ترکیبی از زبانهای گوناگون دانست.

امام خمینی (ره) می‌نویسد: «قرآن یک سفره ای است که انداخته شده برای همه طبقات، یعنی یک زبانی دارد که این زبان هم زبان عامه مردم است و هم زبان فلاسفه

است و هم زبان عرفانی اصطلاحی است و هم زبان اهل معرفت». (خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۱۲۷)

برخی از اندیشمندان مسلمان موضوع له حقیقی الفاظ را روح و گوهر معنای لفظ یا گزاره وصف می کنند و بر این باورند که خصوصیات و قیود دیگر برای توضیح و به صورت قید غالبی مذکور است. توضیح اینکه در علم تفسیر، زمانی می توان آیات را از فهم عرفی فراتر برد که معانی طولی حقیقی برای کلام فرض شود؛ به عبارت دیگر، هر واژه می تواند آن لایه هایی از معنا را در خود جای دهد که در عرف مردم بیشتر متداول است. نتیجه این دیدگاه در توسعه مفهومی اصطلاحات قرآنی به خوبی قابل مشاهده است و نقش محوری در تصحیح برداشت های تفسیری دارد؛ زیرا وقتی واژه ای برای امری در مرتبه ای عرفی به کار رفت که ذهن مردم به آن عادت کرده و در کتابهای لغت هم آمده است، اگر این واژه را به معانی مجرد و حقائق طولی آن - که در مراتب بالای معنای آن لغت جای می گیرد - توسعه بخشیدیم، در این صورت، این واژه را در «غیر موضوع له» استعمال نکرده ایم، بلکه آن را در مرتبه ای از همان معنای کلام به کار برده ایم.

بر این اساس، قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» در پی آن است که ثابت کند موضوع له الفاظ «شیء خارجی مقید به خصوصیات خاص» نیست؛ برای مثال معنایی که لفظ قلم برای آن وضع شده است، «شیء خارجی چوبی یا چیزی که جوهری رنگین در آن وجود دارد» نیست، بلکه لفظ قلم برای معنایی وسیع تر وضع شده است که عبارت است از «هر آنچه با آن می نویسند» و اگر به آن «شیء خارجی چوبی» هم قلم گفته می شود، این اطلاق به خاطر آن است که آن شیء خارجی نیز ابزار نوشتن است. (خمینی، ۱۳۹۱، ص ۸۹)

توضیح مطلب آنکه؛ واضع هنگام وضع لفظ قلم، ویژگی های مصداقی خارجی ای را که می شناسد، مانند چوبی بودن و... در نظر می گیرد؛ اما وقتی همین واضع با ابزار دیگری برای نوشتن مواجه می شود که چوبی نیست و در میانه آن جوهری رنگین وجود دارد و به وسیله آن می نویسند، آن شیء جدید را هم قلم می نامد، چرا که در روح و معنای عام «ابزار نوشتن» با قلمی که او می شناخته، یگانگی دارد. اینجاست که واضع به

شکل خودآگاه یا ناخودآگاه ویژگی‌های مصداق قبلی قلم را که چوبی بودن و... بود، از روح معنای قلم که ابزار نوشتن است، جدا کرده و به دلیل وجود روح معنای قلم در ابزار نوشتن جدید، لفظ قلم را به نحو استعمال لفظ در «ماوضع له» بر آن اطلاق می‌کند. (پیشین، ۹۰)

قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی در صدد آن است که ثابت کند، الفاظ برای معنایی عام و فراگیر وضع شده‌اند که اشیاء خارجی، تنها مصداق آن معنای عام هستند، برای مثال بر طبق نظری که وضع الفاظ را برای معانی خاص می‌داند، لفظ «میزان» یا ترازو برای همان شیء خارجی وضع شده که ابزار توزین کالاهی مختلف است؛ اما بنا بر قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی این لفظ برای «هر چیزی که ابزار توزین و مقایسه باشد» وضع شده است.

نابراین استعمال استعمال لفظ میزان برای «دماسنج» و حتی موجودی مجرد که در قیامت به کار آید، جایز بوده و استعمال حقیقی خواهد بود، زیرا حقیقتاً مصداق معنای میزان است. اندیشمندان بزرگی به این قاعده باور داشته و به تلاش برای تبیین محتوا و زدودن ابهامات آن و پاسخگویی به مشکلاتش دست زده‌اند از جمله: ابوحامد محمد غزالی، ملا صدرا شیرازی، امام خمینی (ره)، علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی. (پیشین، صص ۳۲-۴۴)

نتیجه آن که؛ در جری و تطبیق مدعای ما این است که مفاهیم و مدالیل قرآنی در موارد خاص و معینی منجمد و محدود نمی‌شود و روح آن معنا در همه اعصار و امصار جاری و ساری است و بر همه مصداقی که صلاحیت حمل آن معنا را دارند قابل انطباق است، به دیگر سخن آنچه که بین مصداق متعدد یک مفهوم، مشترک است همان روح و حقیقت معناست و امور زمانی و مکانی و دیگر تعینات نقشی در معنا ندارند، چه آن مصداق در زمان نزول آیه باشد و چه در دوره‌های بعد از آن، لذا با توجه به اشتراک مصداق مفاهیم قرآنی در روح و حقیقت معنا، می‌توان آن مفاهیم را در همه دوره‌ها بر مصداق مناسب خود منطبق نمود. البته باید توجه داشت که آگاهی دقیق و درست از اسباب نزول در شناسایی مفهوم حقیقی و روح معنای آیات قرآنی، نقش مؤثری دارد.

به عنوان مثال می‌توان واژه «طعام» را در نظر گرفت که معنای ظاهری و عرفی آن همان غذایی است که انسانها برای رشد و تقویت جسم خود استفاده می‌کنند، قابل استعمال در معنای دیگر هم هست که همان غذای روح و یا فکر انسان می‌باشد. لذا در روایات هم در ذیل آیه شریفه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس ۲۴) درباره معنای طعام آمده است «علمه الذي يأخذه عن يأخذه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰) یعنی انسان به علمش توجه کند که از چه کسی می‌گیرد.

در اینجا دو معنا برای طعام به کار رفته است: غذای جسم و غذای فکر، و امام (ع) به علم که همان غذای فکر انسان است اشاره کرده است، یعنی انسان همانگونه که باید مراقب غذای جسم خود باشد از جهت حلال و سالم بودن، باید مواظب غذای فکر خود هم باشد که از چه کسی می‌گیرد و سالم و مفید هست یا نه. به عبارت دیگر روح معنا و مفهوم مشترک میان همه مصادیق طعام همان وسیله قوت و استحکام و عامل تغذیه بودن است که هم غذای بدن را شامل می‌شود و هم غذای روح و فکر را.

نتیجه گیری

مهمترین نتایج پژوهش بالا به اختصار عبارتند از:

۱- قاعده تفسیری جری و تطبیق که برگرفته از سنت معصومین (ع) است، دارای مبانی گوناگون ادبی و زبان شناسی می‌باشد که مجموع این دلایل صحّت و جواز آن را تأیید و با تکیه بر این مبانی، مفاهیم و مدالیل قرآنی قابل جریان در همه زمانها و انطباق بر مصادیق جدید خواهد بود.

۲- با توجه به اینکه قرآن کلام خداست و علم و قدرت خداوند نامحدود می‌باشد، کلام او نیز دارای معانی نامحدود و پایان ناپذیر است. این مسأله در علم زبان شناسی تحت عنوان پایان ناپذیری معانی نص اثبات و تأیید شده است و در قرآن، هم ریشه در سرشت و حیانی خود قرآن و هم در معارف خواننده و مفسر دارد. معانی طولی و دلالت‌های التزامی که مفسرین در تفسیر آیات به آنها اشاره کرده‌اند ارتباط وثیقی با پایان ناپذیری معانی نص دارد و یکی از مبانی جری و تطبیق است.

- ۳- چندمعنایی یکی از مبانی جری و تطبیق است. این معانی چه حقیقی باشند و چه مجازی دارای مصادیق خاص خود خواهند بود. به عبارت دیگر جری و تطبیق و توسعه معانی در هر دو قلمرو ظاهری و باطنی یا حقیقی و مجازی صورت می‌گیرد و کلمات و عبارات قرآنی به معنایی گسترده تر از معانی عرفی و ظاهری توسعه داده می‌شوند.
- ۴- با تکیه بر قاعده «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»، آن دسته از عبارات قرآنی که دارای سبب نزول می‌باشند با الغای خصوصیات نزولی و توجه به عام بودن الفاظ آن، در همه دوره‌ها و برای همگان قابل استفاده و انطباق بر مصادیق مربوطه خواهد بود.
- ۵- از آنجا که الفاظ برای روح و حقیقت معنا وضع می‌شوند و روح معنا مشترک همه مصادیق است، بنابراین مدالیل و معانی قرآنی قابل جری و تطبیق بر همه موارد تا قیامت هستند.

منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، **التحریر و التنبیور**، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۰۸ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء تراث.
- بابائی، علی اکبر (۱۳۷۹)، **روش شناسی تفسیر قرآن**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت.
- باطنی، محمد رضا (۱۳۷۳)، **زبان و تفکر**، تهران: نشر آگاه، چاپ پنجم.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، اول، تهران: بنیاد بعثت.
- الجمل، بسام (۱۳۸۹)، **پژوهشی نو در باب اسباب نزول قرآن**، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: نشر سخن.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، **تفسیر تسنیم**، اول، قم: نشر اسراء.
- حجتی، محمد باقر (۱۳۶۵)، **اسباب النزول**، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- حسینی، زهرا(۱۳۸۷)، **جمع آوری روایات تطبیقی در تفاسیر روایی شیعه**، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: محمد کاظم شاکر، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه قم.

- خمینی، سید حسن(۱۳۹۰)، **گوهر معنا: بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی**، تهران: نشر اطلاعات.

- خمینی، سید روح الله(۱۳۸۱)، **تقریرات فلسفه**، به تقریر سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- _____، (۱۳۷۷)، **تبیان**، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران: دفتر سیزدهم.

- خوئی، سید ابوالقاسم(۱۴۰۸ق)، **البيان في علوم القرآن**، بیروت: دارالزهراء.

- راد، علی(۱۳۹۰)، **مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن**، تهران: نشر سخن.

- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی(۱۴۰۸ق)، **روح الجنان و روض الجنان فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد(۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالعلم.

- رضایی اصفهانی، محمد علی(زمستان ۱۳۸۶)، **تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق**، اندیشه دینی، شیراز.

- _____، (۱۳۸۷)، **منطق تفسیر**، اول، قم: جامعه المصطفی العالمیه.

- زرقانی، محمد عبدالعظیم(بی تا)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- زرکشی، محمد بن عبدالله(۱۴۱۰ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفه، الطبعة الاولى.

- زمخشری، محمود بن عمر بن محمد(۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتب العربی.

- السعدی، عبدالرحمن بن ناصر(۱۴۲۰ق)، **القواعد الحسان لتفسیر القرآن**، الرياض: دار ابن الجوزیه.

- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۳)، **تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن**، اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سیوطی، جلال‌الدین عبد‌الرحمن (۱۴۲۱ق)، **الإتقان فی علوم القرآن**، دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶)، **روش‌های تأویل قرآن**، قم: بوستان کتاب.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۳)، **نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح**، تهران: انتشارات اسوه، اول.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۳ق)، **معانی الأخبار**، تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم.
- صفارقمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات فی فضایل آل محمد**، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۳ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
- _____، (۱۳۵۳)، **قرآن در اسلام**، دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**، سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع‌البیان فی تفسیر القرآن**، اول، بیروت: دارالمعرفه.
- طهماسب‌خانی، فرهاد (۱۳۸۶)، **بررسی و تحلیل روایات جری و تطبیق در المیزان**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: عبدالرضا زاهدی، علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول دین قم.
- طیب‌حسینی، سید محمود (بهار ۱۳۸۷)، **بررسی مبانی فرامتنی چند معنایی در قرآن کریم**، پژوهش و حوزه، شماره ۳۳.
- _____، (۱۳۹۰)، **درآمدی بر دانش مفردات قرآن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۶۳)، **الذریعه الی اصول الشریعه**، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۴۱۱ق)، **تفسیر العیاشی**، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹م)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک، الطبعة الثانية.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: انتشارات صدر.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹)، **بیولوژی نص**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳ق)، **اصول کافی**، بیروت: دارالأضواء.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعه**، بیروت: دار احیاء التراث.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، **خاتمیت**، تهران: انتشارات صدرا.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۰)، **تفسیر و مفسران**، ترجمه علی خیاط، مشهد: انتشارات ذوی القربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۶ق)، **انوار الاصول**، تقریر احمد القدسی، قم: انتشارات نسل جوان، طبعه الثالثه.
- مودب، سید رضا (۱۳۸۸)، **مبانی تفسیر قرآن**، اول، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- نفیسی، شادی (پاییز و زمستان ۱۳۹۲)، **مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی**، قرآن شناخت، قم: سال ششم، شماره دوم.

Bibliography:

1. Qur' an Karīm, Trans: Nāser Makārem Shīrāzī.
2. Ibn ` Ashūr, Muhammad ibn Ṭāhir (1999), al-Tahrīr WA al-Tanwīr, Beirut: Mu' assisah al-Tārikh al-' Arabī.
3. Ibn Manẓ ūr, Muhammad ibn Mukarram (1987), Lisān al-' Arab, Beirut: Dār Turāth
4. Bābāyī, ` Alī Akbar, Ravesh Shenāsī Tafsīr Qur' an, Qom: Pazhūheshkade Huzeh VA Dāneshgāh VA Samt.
5. Bāṭ enī, Muhammad Reḍ a (1994), Zabān VA Tafakkur, Tehran: Nashr Āgāh, 5th Edition.
6. Bahrānī, Sayyid Hāshim (1995), al-Burhān Fī Tafsīr al-Qur' an, Tehran: Bunyād Be` that.
7. Al-Jamal, Bassām (2010) Pazhūheshī Nu Dar Bāb Asbāb Nuzūl Qur' an, Trans: Sayyed Hussein Sayyedī, Tehran: Nashr Sukhan.
8. Javādī ` A mulī, ` Abd Allāh (2001), Tafsīr Tasnīm, Qom: Nashr Esrā' .
9. Hujjatī, Muhammad Bāqer (1986) Tehran:EnteshārātVezārat Farhang Va Ershād Islāmī
10. Husseinī, Zahrā (2008) Jam' Āvarī Revāyāt Taṭ bīqī Dar Tafāsīr Revāyī Shī' a, A Thesis Presented for Master's degree, Tutor: Muhammad Kaẓ em Shaker, Department of Quran & Hadīth Scienes, Faculty of theology, University of Qom.
11. Khomeini, Sayyed Hasan, (2011) Guhar Ma' nā Barresī Qā' ede Vaḍ ` AlFāẓ Barāye Arvāh Ma' ānī, Tehran: Nashr Eṭ ṭ elā' āt.
12. Khomeini Sayyed Rūhullah (2002), Taqrīrāt Falsafī, Sayyed ` Abd al-Ghanī Ardebilī, Tehran: Mu' assesehMu' asseseh Tanẓ īm VA Nashr Āthār Imām Khomeini.
13. Khomeini Sayyed Rūhullah (1998), Tebyān, Mu' asseseh Tanẓ īm VA Nashr Āthār Imām Khomeini, Tehran: Daftar Sīzdahum.
14. Khu' ī, Sayyid Abu al-Qāsim (1987), al-Bayān Fī ` Ulūm al-Qur' an, Beirut: Dar al-Zahrā' .
15. Rād, ` Alī (2011), Mabānī Kalāmī Emāmīyeh Dar Tafsīr Qur' an, Tehran: Nashr Sukhan
16. Rāzī, Abu al-Futūh Hussein ibn ` Alī (1987) Rawḍ al-Janān VA Rūh al-Janān Fī Tafsīr al-Qur' an, research: Muhammad Ja' far Yāhagī and Muhammad Nāseh, Mashhad: Āstān Quds Raḍ avī.
17. Rāghīb Isfihānī, Hussein ibn Muhammad (1991), al-Mufradāt Fī Gharīb al-Qur' an, Beirut: Dar al-' Ilm.
18. Rezāyī Esfehānī, Muhammad ` Alī (2007), Tajallī Jāvdānegī Qur' an Dar Qā' ede Jary VA Taṭ bīq, Andīshe Dīnī, Shīrāz.
19. Rezāyī Esfehānī, Muhammad `Alī (2009), Manṭ eq Tafsīr, Qom: Jāmi' ah al-Mustafā al-' Ālamīyah.
20. Zarqānī, Muhammad ` Abd al-' Aẓīm (n.d), Manāhīl al-' Irfān Fī ` Ulūm al-Qur' an, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-' Arabī.

21. Zarkishī, Muhammad ibn ` Abd Allah (1989), al-Burhān Fī Ulum al-Qur` an, Beirut: Dār al-Ma` rifah, First Edition.
22. Zamakhsharī, Mahmūd ibn ` Umar ibn Muhammad (1986) al-Kashshāf ` An Haqā` iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl, Beirut: Dār al-Kitāb al-` Arabī.
23. Al-Sa` dī, ` Abd al-Rahmān ibn Nāsir (1999), al-Qavā` id al-Hisān Li-tafsīr al-Qur` an, al-Rīyāḍ : Dar ibn al-Jūzīyah.
24. Sa` idī Rushan, Muhammad Bāqer(2008) Tahlīl Zabān Qur` an Va Ravesh Shenāsī Fahm ` Ān, first Edition, Tehran, Pazhūhishgāh Farhang Va Andīshe Islāmī .
25. Suyūtī, Jalāl al-Dīn ` Abd al-Rahmān (2000), al-Itqān Fī ` Ulūm al-Qur` an, Second Edition, Beirut: Dār al-Kutub al-` Arabī.
26. Shāker, Muhammad Kāẓ em (1997), Raveshhāye Ta` vīl Qur` an, Qom: Būstān Ketāb.
27. Sharīf al-Raḍ ī, Muhammad ibn Huseīn (1994), Nahj al-Balāghah, Edit: Subhī Sālīh, Tehran: Enteshārāt Usveh, First Edition.
28. Sadūq, Muhammad ibn ` Alī ibn Bābiwayh (1982), Ma` ānī al-Akhbār, research and Edit: ` Alī Akbar Ghaffārī, Qom: Enteshārāt Islāmī Vābasteh be Hawzeh Elmīyeh Qom.
29. Ş affār Qumī, Muhammad ibn Hasan (1983) Basā` ir al-Darajāt Fī Faḍ ā` il Āl Muhammad, Qom: Maktabah Āyatollah al-Mar` ashī al-Najafī.
30. Ṭ abāṭ abāyī, Muhammad Hussein (٢٠١٤) al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur` an, Beirut: Mu` assisah al-A` lamī Lil- Maṭ bū` āt.
31. Ṭ abāṭ abāyī, Muhammad Hussein (1974), Qur` an Dar Islām, second edition, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. Ṭ abrisī, Faḍ l ibn Hasan, (1993), Majma` al-Bayān Fī Tafsīr al-Quran, third Edition, Tehran: Enteshārāt Nāser Khusru.
32. Ṭ abarī, Muhammad ibn Jarīr, (1991) Jāmi` al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur` an, first edition Beirut: Dār al-Ma` rifah
33. Ṭ ahmāsb Khānī, Farhād (2007), Barresī VA Tahlīl Revāyāt Jary VA Taṭ bīq Dar al-Mīzān a Thesis Presented for Master's degree, Tutor: ` Abd al-Reḍ ā Zāhedī, Quran & Hadīth Sciencs, university of UŞ ūl Dīn Qom.
34. Ṭ ayyeb Husseinī, Sayyed Mahmūd (2008), Barresī Mabānī Farā Matnī Chand Ma` ānāyī Dar Qur` an Karīm, Pazhūhesh Va Hawzeh, vol: 33
35. Ṭ ayyeb Husseinī, Sayyed Mahmūd (2011), Dar Āmadī Bar Dānesh Mufradāt Qur` an, Qom: Pazhūheshqāh Hawzeh VA Dāneshgāh.
36. ` Alam al-Hudā, Sayyed Murteḍ ā (1984) al-Dharī` ah Ilā Usūl al-Sharī` ah, research: Abū al-Qāsim Gurjī, Tehran: Dāneshgāh Tehran.
37. ` Ayyāshī, Muhammad ibn Mas` ūd (1990) Tafsīr al-` Ayyāshī, Beirut: Mu` assisah al-A` lamī Lil- Maṭ bū` āt.
38. Farāhīdī, khalīl ibn Ahmad, (1988) kitab al-` Ayn, Qom: Nashre Hejrat.
39. Faḍ lollah, Sayyid Muhammad Hussein (1998), Tafsīr Min Wahy al-Qur` an, Beirut: Dār al-Mallāk, second Edition.

40. Feyḍ kāshānī, Mullā Muhsen (1998), Tafsīr al-Sāfi, Tehran: Enteshārāt Şadr.
41. Qā' emī Niyā, ` Alī Reḍ ā (2010), Bīuluzhī Naş , Tehran: Sāzmān Enteshārāt Pazhūheshgāh Farhang VA Andīshe Islāmī.
42. Kulaynī, Muhammad ibn Ya' gūb (1990), Usūl al-Kāfi, Beirut: Dār al-' Aḍ wā' .
43. Majlisī, Muhammad Bāqir, (1982), Bihār al-Anwār al-Jāmi' ah, Beirut: Dar Ihyā al-Turāth.
44. Mustafawī, Hasan, (1981), al-Tahqīq Fī Kalamāt al-Qur' an al-Karīm, Tehran: Bungāh Tarjumeh VA Nashr Ketāb.
45. Muḥ ahharī, Murteḍ ā (2008), Khātemīyat, Tehran: Enteshārāt Şadrā.
46. Ma' refat, Muhammad Hādī (2001), Tafsīr VA Mufasserān, Trans: ` Alī Khayyāt, Mashhad: Enteshārāt Dhavel Qurbā.
47. Makārem Shīrazī, Nāser (1995), Anwār al-Uş ūl, Ahmad al-Qudsī, Qom: Enteshārāt Nasl Javān, second edition.
48. Mu' addab, Sayyed Reḍ ā (1967), Mabānī Tafsīr Qur' an, first edition, Qom: Enteshārāt Dāneshgāh Qom.
49. Nafisī, Shādī (2013), Mabānī Jary Va Taḥ bīq Az Dīdgāh ` Allāmeḥ Ṭ abāṭ abāyī, Qur' an Shenākht, Qom(6) vol:2

Literal and Linguistics Principles for *Jary* (denotation) and *Tatbiq* (matching) in the Interpretation of the Qur'an

Ali Rad¹

Abolhasan Momennejad²

Received: 2016/01/04

Accepted: 2016/10/22

Abstract

One of the methods for interpreting the Holy Qur'an is generalizing its concept and applying it to the new circumstances in the course of time; a rule known as "*jary*" and "*tatbiq*" and used in numerous Shiite traditions. It is of great necessity to examine this genre of tradition and to identify the interpretive principles supporting it, considering the great portion Shiite interpretive traditions been allocated to this genre, in addition to the criticism of the opponents of the Shia on these traditions. Moreover, this interpretive rule is nearly connected to the eternal message of the Qur'an and its being the last divine message.

In this study, applying analytical – descriptive method, the principles for this interpretative rule have been identified based on literal and linguistics approach to the Qur'an. the most significant of these principles are the following: the endlessness of the meanings of the text, employing the word in more than one sense, considering the general meaning of the word not the specialized occasion of revelation, considering the word for the spirit of meaning. Precise analysis of these principles reveals that the Imams (PBUT) as the founders of this interpretive tradition have introduced a way to immortality of the Qur'anic concepts and its novelty for each and every generation who are to come in the future by applying this interpretive rule; a rule entirely consistent with the principles of linguistics according to which Qur'anic concepts and connotations will not be limited to any time or place being applicable to new situations.

Keywords: Qur'an, Non- explicit interpretation, *Jary* (denotation) and *tatbiq* (matching), Linguistics.

¹ Assistant professor at University of Tehran, Farabi Campus, Qom. ali.rad@ut.ac.ir

² PhD student of comparative exegesis at University of sciences and education of Quran Karim, Qom. (corresponding author) amomennejad@yu.ac.ir