

(مقاله پژوهشی)

تأثیر روش و دیدگاه کلامی امام فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی در اتخاذ معنای
مفردات الفاظ قرآنمعصومه سلطان میرجلیلی^۱، محمد رضا امین^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۸

چکیده

دانش مفردات متکی به مباحث نظری، همچون آشنایی با منابع مفردات قرآن و کتاب‌های لغت، مباحث اشتقاق، ترادف، اشتراک لفظی و معنوی، اضداد و... است و نیاز مفسر به دانش مفردات، جهت کشف معنای مقصود بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا بدون فهم واژگان آیات الهی که به‌مثابه جزء در برابر کل است، دریافت فهم و عمل به دستورات الهی ممکن نیست. یکی از عناصر مهم در کشف مراد و مقصد الهی از آیات قرآن، مفردات الفاظ آن است. در تفسیر مفسران جهت کشف مراد الهی از آیات، ضوابطی وجود دارد و جستجوی معنای واژگان با پیروی از ضوابط‌شان مقدور است. ضوابط اتخاذی تفسیری مفسران یکسان نیست. در این مقاله با جستجو در دو تفسیر تسنیم و مفاتیح‌الغیب (التفسیر الکبیر) نشان خواهیم داد که این ضوابط در کنار سایر عوامل، مفسر را به دریافت خاصی از مفردات قرآنی سوق می‌دهد به‌طوری که در یک آیه، مسیر مفسر از دیگری جدا می‌گردد. وجود کنایات یا عدم آن، حمل الفاظ قرآن بر حقیقت و... از جمله ضوابطی است که قبول یا رد آن در انتخاب معنای واژگان قرآن دخیل است. همه‌ی ضوابط از مذهب و دیدگاه کلامی مفسر تأثیر گرفته است. با جستجوی کتابخانه‌ای انجام شده، نمونه بررسی‌های واژگان «أب»، «إحصان»، «عُلف»، «مذذبین» و «خلود»، نشان از تأثیر دیدگاه کلامی دو مفسر امام فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی در اتخاذ معنای این کلمات دارد.

واژگان کلیدی: مفردات قرآن، ضوابط تفسیری مفسران، تسنیم، التفسیر الکبیر، دیدگاه کلامی

^۱ طلبه سطح چهارحوزه علمیه رفیع‌المصطفی تهران وابسته به مرکز حوزه‌های علمیه خواران قم.

msomirjalili@gmail.com

^۲ استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم، گروه آموزشی علوم قرآن. mr.amin451@iki.ac.ir

(۱) مقدمه

دانش مفردات دانشی است که درباره‌ی معنای اصلی و معنای مراد کلمات قرآن در هر آیه و ارتباط این معنای با معنای اصلی بحث می‌کند (طیب حسینی، ۱۳۹۹: ۶). محقق جهت فهم معنای مفردات آیات اولاً باید به دنبال معنای اصلی باشد تا بتواند تمایز آن واژه را از مترادف‌هایش تشخیص دهد و ثانیاً با تکیه بر فرهنگ عربی و سیاق آیات معنای واژه را دریابد و در آخر رابطه‌ی میان معنای مجازی و اصلی را کشف کند تا به تحلیل دقیق‌تری از معنای آن واژه دست یابد، لذا به تحلیل صرفی و اشتقاق کلمه نیز نیاز خواهد بود (همان).

تفسیر واژه‌ها و عبارات‌های هر متن ادبی، اصول و شرایطی دارد. کتاب آسمانی ما نیز از این قاعده مستثنی نیست. برخی از این اصول عبارتند از: تفسیر کلمات قرآن متناسب با شأن الهی، حمل الفاظ قرآن بر معنای رایج در عصر نزول، پرهیز از حمل الفاظ بر معنای ارتكازی، مراجعه به منابع کهن و معتبر، اجرای اصل عدم ترادف در واژه‌های قرآن، توجه به وجود الفاظ مشترک در قرآن و...

نکته‌ی مهم آن است که باید از خود قرآن برای شرح و تفسیر کلمات قرآن بهره گرفت؛ شاید بتوان گفت بهترین روش بحث در حوزه‌ی معناشناسی مفردات قرآن، روش معناشناسی موضوعی است، زیرا تمامی آیاتی که واژه‌ی مورد نظر در آن آمده است، به دقت بررسی می‌شود و با تأمل در سیاق آنها و قرائن موجود، تعیین معنای مراد ممکن می‌گردد.

هر مفسری ضوابط خاص خویش را دارد. برای فهم واژگان قرآن، مفسر با استفاده از مبانی و ضوابط اتخاذ شده‌اش معنای واژگان را یافته و از کنار هم نهادن واژگان یا مفردات و پیگیری مراحل مختلف دیگر، به فهم مراد الهی دست یافته و مقصد آن را بیان می‌کند. به این جهت اختلاف معنای واژگان یا مفردات الفاظ قرآن از ضوابط خاص هر مفسر ناشی می‌شود.

در این مقاله به بررسی ضوابط اتخاذ شده‌ی مفسران در تعیین معنای الفاظ قرآن نمی‌پردازیم، بلکه به دنبال بررسی اختلاف ناشی از اتخاذ معنایی مفردات لفظ قرآن هستیم و تأثیر ناشی از منش کلامی آنان را جستجو می‌کنیم. به نظر میرسد اتخاذ معنای واژگان قرآن از معنای قایل استخراج یک واژه می‌تواند ناشی از روش کلامی مفسر باشد. جهت محدود

کردن بحث، از بین مفسران، دو مفسر التفسیر الکبیر و تسنیم را برگزیده‌ایم.

۲) پیشینه تحقیق

در جستجوی انجام شده، مقاله‌ی امیررضا اشرفی با عنوان «نگاهی به مبانی فهم مفردات قرآن و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی» (۱۳۸۸ ش) دیده شد. تمایز نوشتار مقاله‌ی حاضر با نوشتار اشرفی، در ایجاد اختلافات معنایی مفردات با تأثیر از روش کلامی این دو مفسر بود که نوشتار ایشان فاقد آن بود. در موضوعات مشابه دیگر، مانند «مفردات قرآن در تفسیر المیزان» به قلم دکتر محمود حائری و صالح عادل‌ی ساردو (۱۳۹۴ ش)، از نقطه‌ی تمایزی که منجر به اختلاف برداشت کلامی شود سخنی گفته نشده بود.

پرسش بنیادین این پژوهش این است که انتخاب معنای مفردات متأثر از روش کلامی

است یا خیر؟

علم مفردات قرآن، دانشی است که فقط درباره‌ی تک‌واژه‌های قرآنی (مفردات) از نظر ریشه و اشتقاق لغوی، دلالت بر معنای مطلوب، مناسبات، شیوه‌ی نگارش، نحوه‌ی تلفظ و نوع کاربرد آن (از نظر حقیقی یا مجازی بودن کاربرد) در قرآن بحث و گفتگو می‌کند (شکوری، ۱۳۷۴: ۴۸). غرض این دانش، کشف و بررسی معنای اصلی و معنای حقیقی، مفاد استعمالی و مراد جدی کلمات قرآن است (طیب حسینی، ۱۳۹۹: ۶).

تشخیص معنای کلمات الهی و دریافت مراد الهی از آیات و کشف معنای حقیقی از غیر حقیقی، به‌آسانی ممکن نیست. البته با درک اشتباه معنای کلمات، رابطه‌ی جزء با کل به هم خورده و مقصد دیگری را از آیات مفسر به دست می‌آورد و به جای کشف معنای حقیقی، حجابی بر آن می‌افزاید. در این مقاله، این اختلاف در فهم نادرست مفردات آیات و تأثیر اتخاذ معنا در روش کلامی مفسران در دو تفسیر التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) امام فخر رازی و تفسیر تسنیم آیت‌الله جوادی آملی، مورد واکاوی قرار گرفته و در همین راستا نمونه‌هایی بررسی شده است. تا روش اتخاذ معنا از واژه‌های قرآنی استخراج گردد و به جهت دریافت صحیح تر نتیجه سعی شده است واژه‌هایی مورد بررسی قرار بگیرد که دو مفسر از جهت کلامی نظری هم سو بر تعیین معنای آن ندارند.

۳) اختلاف مبانی هر مفسر در تعیین مفردات الفاظ قرآن

رابطه‌ی مفردشناسی و تفسیر، همانند رابطه‌ی اعضاء با پیکره و بدن می‌باشد. آیات الهی از انضمام حروف و ساخت کلمه و جمله پدید آمده است. مفسران این کتاب آسمانی جهت فهم آیات باید جمله‌ی بیان شده را تجزیه کرده و با استفاده از کلمات و درک مفهوم کلمه و پس از شکستن جملات و بار دیگر در کنار هم نهادن کلمات، معنای آیات را واکاوی نمایند تا با درک حقیقی مفهوم کلمات، فهم آیات ممکن باشد. مراحل‌ی که هر مفسر طی می‌کند تا به مفهوم کلمات الهی رهنمون شود، مبانی‌ایست که برای خود قرار داده و با طی کردن مرحله به مرحله‌ی مبانی خویش، به مقصد کلمات نزدیک می‌شود و معنای آن کلمه را به زعم خود کشف کرده و با کنار هم نهادن معنای کلمات، مقصد آیه را در تفسیرش نمودار می‌کند. مثلاً فخر رازی در تفسیرش می‌نویسد: قانون این است که همه‌ی الفاظ وارد برقرآن را بر حقیقتش حمل کنیم، مگر آن‌که دلالت قطعی، موجب انصراف از معنای حقیقی آن شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۱). با این مبنا، وی معنی کنایه‌ای «عرش» را در سوره‌ی طه، آیه‌ی ۵ نمی‌پذیرد؛ چرا که به نظرش باب تأویلات باطنیه گشوده می‌شود و سخن صاحب کشف را که معنای کنایه‌ای «عرش» را تأیید می‌کند، نقد می‌نماید (فخر رازی، ۱۳۲۰: ۹ و زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۲). در حالی که آیت‌الله جوادی آملی با در نظر گرفتن این مبنا که آیه از متشابهات است و برای کشف آیات متشابه باید به آیات محکم رجوع کرد، درصدد است با رجوع به آیات محکومات معنی «عرش» را بیابد و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) نیز کنایه از استیلا‌ی خدای سبحان بر مُلک و فرمانروایی است. لغت‌شناسان نیز این معنی اتخاذ شده توسط استاد را تأیید می‌کنند (مفردات راغب، ذیل واژه‌ی عرش). البته مفسران؛ مبانی مشترک زیادی در تفسیر دارند. مثلاً در ذیل این آیه «فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ» (نحل، ۱۱۲)

استاد جوادی آملی با استفاده از عبارت قرآن که چشیدن لباس را مطرح می‌کند در حالی که لباس پوشیدنی است نه چشیدنی اشاره می‌کنند که این عبارت از فصاحت قرآن کم نمی‌کند زیرا مفسران به استعمالات عرف عرب پای بندند و معنای لغات را از آنجا کشف

میکنند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴۷: ۵۰۶) این نکته استاد اشاره دارد که مفسران اصول مشترکی در استخراج معنای مفردات قرآنی دارند.

مبنای مشترک دو مفسر فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی آن است که کلمات الهی باید در موضوع‌له خویش بکار برده شوند. از لحاظ لغت شناسی در وضع الفاظ اختلاف وجود دارد که آیا الفاظ برای ارواح معانی، اهداف و اغراض حاصل از مصادیق وضع شده‌اند یا برای مصادیق خاص موجود در خارج. اگر مبنای اول مقبول باشد، الفاظ در همان معانی عام و جامع استعمال خواهند شد و تطبیق آنها در طول اعصار و امصار بر مصادیق گونه‌گون، تأثیری در قلمرو استعمال ندارد، زیرا استعمال یاد شده، حقیقت است نه مجاز؛ مانند استعمال الفاظ «مصباح»، «میزان»، «صراط»، «وزن» و... در معانی عام و تطبیق آنها بر مصادیق سنتی و صنعتی از یک سو و بر افراد مجرد و مادی از سوی دیگر. اما اگر مبنای دوم پذیرفته شد، استعمال الفاظ در همان محدوده‌ی بسته و مفاهیم ویژه‌ی کهن حقیقت است و تطبیق‌شان بر غیر فرد سنتی و بر غیر مصادیق مادی، نیازمند عنایت، قرینه و... خواهد بود، چرا که مجاز در لغت است و چنین تجویزی نیازمند علاقه از یک سو و قرینه از سوی دیگر است. و مبنای اول، اولی و مقبول است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۵).

در واژه‌ی «عرش» آیا با دریافت معنای «استیلا» از آن، عرش در غیر معنای موضوع‌له لفظ بکار رفته است؟

استاد جوادی آملی در پاسخ به این سؤال، اصل حاکم بر الفاظ را یاد آور می‌شوند: همان‌گونه که کاربرد واژه‌ی «عرش» در تخت مادی، حقیقت است، کاربرد آن در حقیقتی (مقامی) نیز که از آن فرمان تکوینی صادر می‌شود، حقیقت است، چون لفظ برای روح معنا، یعنی مفهوم عام وضع شده است؛ نه برای خصوصیت‌های مصادیق، پس با دگرگون شدن مصادیق - با همهی اختلافی که با هم دارند - باز لفظ در موضوع‌له خود به کار رفته است (همو، ۱۴۰۰: ۵۲).

امام فخر رازی: «لأنه تعالی لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا یريد باللفظ إلا موضوعه فی لسان العرب و إذا كان لا معنى للاستواء فی اللغة إلا الاستقرار و الاستیلاء و قد تعذر حمله علی الاستقرار فوجب حمله علی الاستیلاء و إلا لزم تعطیل اللفظ و إنه غیر جائز»

(امام فخر رازی اگرچه معنی استوا بر عرش را استیلا گرفته، اما آن را معنی کنایه‌ای نمی‌داند بلکه معنی را معنی حقیقی می‌داند) (فخر رازی، ۱۳۲۰: ۹). مادر جستجوی خود، به دنبال تأثیر روش کلامی این دو مفسر در اتخاذ معنای الفاظ قرآن هستیم. آیا روش کلامی دو مفسر نیز در اتخاذ معنای مقصود دخیل است؟ لذا الفاظی از قرآن بررسی شده‌اند تا ما را به مقصد برسانند:

الف- تفاوت در اتخاذ مصداق «أب»

در مورد واژه «أب» در آیه‌ی ۷۴ سوره انعام: «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَأَزْرَأُ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أُرِيدُكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»، بین دو مفسر اختلاف نظر وجود دارد. فخر رازی بر معنای والد اصرار دارد و «آزر» را مصداق أب در آیه می‌داند و سخن مفسرانی که می‌گویند اسم پدر حضرت ابراهیم «تارح» بوده را تقلید اجماعی می‌داند. او برای اثبات نظر خویش، عدم تکذیب یهودیان در برابر این نَسَب را به‌عنوان دلیل ارائه می‌کند (همو، ۱۴۲۰: ۳۲).

با انتخاب این گزینش فخر رازی، اشکال کلامی پیش می‌آید. اگر أب به معنای والد باشد، آزر پدر حضرت ابراهیم (ع) می‌باشد، پس امکان دارد که اجداد پیامبران کافر باشند و این با مبانی کلامی اسلام موافق نیست. توجه فخر رازی به این اشکال، او را به عدم قبول این مبنای کلامی و رد قول و اشکال مفسران می‌کشاند (همان: ۳۲-۳۴).

آیت الله جوادی آملی در رد آن دسته از کسانی که «أب» را به معنای پدر گرفته‌اند، همانند فخر رازی، محمد عبده، رشید رضا و در نقد مبنای کلامی بی اشکال بودن کفر اجداد پیامبران، ادله‌ای از قرآن و حدیث را جهت اثبات عدم کفر اجداد پیامبران بیان می‌کند:

۱. از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است که من همواره از صلب پدران پاک به رحم مادران پاک منتقل شدم، تا وقتی که خدا مرا به این عالم آورد (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۹ و مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۷).

۲. در کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۱۱، نام پدر حضرت ابراهیم (علیه السلام) تارخ ذکر شده و از وی با عنوان «تارح» هم یاد شده است؛ لیکن امیر مؤمنان (علیه السلام) از وی با نام «تارخ» یاد کرده است: «المفتخر بنفسه أشرف من

المفتخر بأبيه ، لأنني أشرف من أبي و النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) أشرف من أبيه و إبراهيم أشرف من تارخ» (شیخ مفید، ۱۴۱۲ : ۱۸۸) همچنین ابن شهر آشوب (رحمه الله) از زجاج نقل می‌کند که «أجمع النسابة أن اسم أبي إبراهيم تارخ» (مازندرانی، ۵۸۸-۴۸۹ ق: ۱۸۴) و طبری، بی تا: ۱۴۷) نیز «تارخ» آمده است و آزر عمو یا جد مادری او بود. بنابراین لفظ «أب» در قرآن، به مجاز به او اطلاق شده است.

۳. مهم‌ترین دلیل و شاهد، تحلیل قرآنی استاد علامه طباطبایی (رحمه الله) و برخی از گذشتگان است. علامه طباطبایی (رحمه الله) در این زمینه می‌نویسد: قرآن کریم درباره خانواده حضرت ابراهیم (علیه السلام) دو تعبیر دارد: «أب» و «والد». واژه «أب» از نظر لغت و کاربرد قرآنی با هر یک از پدر، عمو، جد و سرپرست سازگار است، ولی کلمه «والد» از جهت لغت و استعمال قرآنی، فقط به معنای پدر صلیبی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ : ۱۶۴-۱۶۵).

تأیید درستی این انتخاب، آیات قرآنی است، زیرا در قرآن آمده است که خدا شرک را نمی‌آموزد (نساء: ۴۸ و ۱۱۶). همچنین در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: هیچ پیامبر و مؤمنی نباید برای مشرکان واقعی مغفرت بخواهد، هرچند آنان از خویشان و نزدیکان او باشند (توبه: ۱۱۳). بنابراین استغفار حضرت ابراهیم (علیه السلام) برای آزر بت پرست (شعراء: ۸۶) بر اساس وعده‌ای بود که از پیش به وی داده بود (توبه: ۱۱۴) زیرا آن حضرت در آغاز دعوتش به هدایت وی امید داشت؛ از این رو برای ترغیب وی به توحید، وعده داد که از درگاه خدا برایش آموزش بطلبد (مریم: ۴۷) اما پس از آشکار شدن عناد و اصرار او بر شرک و جهنمی بودنش، حضرت ابراهیم (علیه السلام) از وی بیزارى جست.

حضرت ابراهیم (علیه السلام) همراه با حضرت لوط (علیه السلام) به سرزمین بابرکت فلسطین و شام هجرت کردند: « وَ نَجَّيْنَاهُ وَ لوطًا إِلَى الْاَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ » (انبیاء: ۷۱). آن حضرت از پیشگاه خدا طلب فرزند نمود: « وَ قَالَ اِنِّى ذَاهِبٌ اِلَى رَبِّى سَيِّهْدِين * رَبِّ هَبْ لى مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ » (صافات: ۹۹-۱۰۱). ابراهیم

(علیه‌السلام) در دوران پیری و پس از بزرگ شدن حضرت اسماعیل (علیه‌السلام)، خدای سبحان را بر الطاف کریمانه‌اش همچون اعطای اسماعیل و اسحاق ستود و برای خود، نسل و فرزندانش دعا کرد و سخن پایانی‌اش، درخواست مغفرت برای خود، پدر و مادرش و مؤمنان بود: «وَبِنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم: ۴۱).

حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) در پایان عمر برای پدر خود آمرزش خواست، لیکن این بار از تعبیر «والد» بهره بود. آیا این اختلاف در تعبیر فقط برای تفنن در عبارت است، یا گویای تغایر معنوی است؟ آیا مراد از «والد» که حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) در روزهای پایانی عمر برایش استغفار می‌کند، همان آزر بت پرست است که بر کفر و شرک مُرد یا پدر صلبی و حقیقی وی؟

یقیناً اختلاف در تعبیر، گویای آن است که «والد» غیر از «آب» است. آزر پدر حقیقی ابراهیم نبود و پدر صلبی او همان کسی است که آن حضرت (علیه‌السلام) برای وی استغفار کرد و قرآن با تعبیر «والد» از او یاد کرده، هرچند که نامش را ذکر نکرده و شاید همان گونه که در تورات و در بعضی روایات آمده، نام او «تارح» بوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۶).

حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) در طلب آمرزش برای والدینش از کلمه‌ی «والد» استفاده کرده و دیگر نمی‌توان معنای «آب» را در آن آیه، هم معنی با «والد» دانست. این تغایر کلمات نشان از تغایر معنایی دارد. از آنجایی که فخر رازی در پاسخ‌های دیگر، به نوعی از قبول آنها سر باز می‌زند، به نظر می‌رسد که پاسخ علامه طباطبائی «بهترین دلیل» باشد.

گرچه بعضی از مفسران شیعه نیز حتی به این اشکال کلامی توجهی نداشته و پدر حضرت ابراهیم (ع) را مشرک و بت پرست اعلام کرده و چون این مسئله از مسائل اعتقادی نیست بحث در پیرامون آن را بی ثمر میدانند. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۱۳) درحالی‌که عصمت پیامبران در زمینه وحی از اصول مشترک و مورداتفاق همه ادیان الهی است (انواری، ۱۳۹۷: ۵۲)

آیات ناظر بر عصمت انبیاء، آیات محکمت و آیات در ظاهر مخالف عصمت پیامبران، آیات متشابه هستند که باید با ارجاع به آیات محکمت تفسیر و معنا شوند (میلانی، ۱۳۹۴:

(۱۰۳ و ۱۰۲)

تمایز معنای مفردات آیه، به تمایز کلامی دو مفسر انجامید: این که اصلا ب پیامبران می‌توانند موحد نباشند یا باشند و رهگشا، انتخاب معنای مورد نظر آیات الهی بود که مصداق «أب» را معین می‌نمود. گویا پیش فرض کلامی فخر رازی او را به انتخاب معنای مورد نظرش سوق داده بود.

زیرا وی وقتی در سوره نحل آیه ۶۱ «وَلَوْ يُوَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ...»؛ و اگر خداوند مردم را به [سزای] ستمشان مؤاخذه می‌کرد، جنبنده‌ای بر روی زمین باقی نمی‌گذاشت...» در این آیه ظلم به تمام مردم نسبت داده شده و مراد از ظلم، معصیت است؛ پس آیه دلالت دارد که تمام مردم از جمله پیامبران گناه‌کارند.

فخر رازی معصیت کاربودن همه انسانها را -از جمله انسانها انبیاء الهی هستند- را نمی‌پذیرد. وی با استناد به آیاتی همچون آیه ۳۲ سوره فاطر، بیان میکند: همه مردم ظالم نیستند؛ بلکه مراد از واژه «الناس» در آیه یا همه ظالمین مستحق عذاب هستند یا مشرکانی که در آیات پیشین از آنها سخن گفته شده بود. (فخر رازی، ۱۳۲۰ق، ج ۲۰: ۲۲۷).

ب- تفاوت در اتخاذ معنای احسان

از دیگر کلمات مورد اختلاف نظر دو مفسر، واژه «إحسان» در آیه ۵ سوره ی مائده می‌باشد.

از منتهای خداوند بر مسلمانان حلال شدن فی‌الجمله‌ی طعام (غذا) و نکاح با اهل کتاب است که این دو موضوع پیش‌تر حرام بوده‌اند. قرآن برای تثبیت این حکایت در قلوب مخاطبان، آن را همراه حکایت قطعی طیبات ذکر فرموده: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ لَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْأَجْرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»

احسان به معنای گوناگون مانند: اسلام، همسر داشتن، آزاده بودن و عقیف بودن آمده است. در آیه‌ی فوق، کدامیک از معانی مذکور، مراد الهی است؟ دو مفسر، دو نظر متفاوت

دارند:

در تفسیر مفاتیح‌الغیب احصان به معنی آزاده بودن آمده و در تفسیر تسنیم به استناد قرینه‌ی داخلی، احصان به معنی عقیف بودن بیان شده است.

فخر رازی انتخاب معنی عفاف را مخالف ظاهر آیه می‌داند زیرا در آیه سخن از دادن مهر به خود زنان است پس فقط زنان آزاده‌ی عقیف مورد نظر می‌باشند. دلیل دیگر فخر رازی آن است که اگر مراد الهی از محصنات عفاف باشد، لازم آن، عدم جواز نکاح با زنان غیر عقیف است، در حالی که نکاح آنها جایز است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷).

دلایل آیت‌الله جوادی آملی عبارتند از: احصان و مشتقات آن در این آیه سه بار تکرار شده است:

۱. «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ»: اگر مراد، مُسْلِمَات از مؤمنات باشد، لازم آن، جمع بین دو عنوان و تکرار است.

۲. «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ»: اگر مُسْلِمَات از اهل کتاب مراد باشد، تناقض پیش می‌آید که شخصی هم مسلمان و هم اهل کتاب یعنی نامسلمان باشد.

۳. «مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ...»: چون خطاب آیه به مسلمانان است، نمی‌توان «محصنین» را به معنای مسلمانان دانست.

احصان به معنای همسر داشتن هم مراد نیست، زیرا نکاح زن شوهردار قطعاً حرام است. احصان به معنای آزاده بودن نیز نیست، چون نه با امتنان سازگار است و نه با اطلاقِ «الْيَوْمَ أَحِلَّ لَكُمْ...»

روابط نامشروع با اهل کتاب نیز حرام است و زن و مرد هر دو باید محصن (عقیف) باشند؛ بدین معنا که ارتباط مسلمانان با زنان اهل کتاب باید به صورت نکاح باشد، نه سفاح و مال پرداخت شده در این زمینه عنوان مهر داشته باشد نه غیر آن (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۷). علامه جوادی آملی با بیان این که پرداخت اجر در هر مصداقی، به‌گونه‌ایست، در زن آزاده اجر به خود او پرداخت می‌شود و در کنیز، دادن اجر به مولا و سید او، نوعی پرداخت به خود اوست. البته به‌علاوه‌ی تأیید وحدت سیاق که بر معنای «عفاف» از واژه‌ی احصان گواهی می‌دهد و با توجه به آن که عفاف، مقید به احرار نیست، کلمه‌ی «مُحْصِنِينَ» شامل عبد و حر می‌گردد و ازدواج با اهل کتاب برای عبید نیز حلال است و این معنا را روایات

نیز تثبیت می‌کند، معنای «إحصان» را عفاف می‌داند. (همان: ۵۵). ایشان بخش دوم استدلال امام فخر رازی را نیز صحیح نمی‌داند. زیرا آیه‌ی نور «الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ» (نور: ۳) را در بیان حکم طبیعی می‌داند و نه بیان حکم شرعی، و در پی چگونگی ارتباط مسلمانان با ادیان دیگر و مطرح کردن لزوم مهر در پی این ارتباط و در صدد رفع ارتباط نامشروع با اهل کتاب است. لذا در این آیه، در بیان ازدواج با زنان غیر عقیف نیست. بلکه ارتباط مسلمانان با زنان اهل کتاب را بیان می‌کند، این ارتباط باید به صورت نکاح باشد نه سفاح و مال پرداخت شده در این زمینه عنوان مهر داشته باشد نه غیر آن (همان). نظر لغویین نیز با معنای اتخاذ شده توسط علامه جوادی آملی مطابقت دارد (الفراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۱۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲۰؛ الطریحی، ۱۳۷۵: ۲۳۷، الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۰).

حاصل سخن: عفت در زن و مرد شرط است و روابط نامشروع با اهل کتاب نیز حرام است. نه اینکه شرعاً حتماً با عفاف نکاح کنند.

مفسر تسنیم از آیه، حرمت ارتباط بدون نکاح با اهل کتاب را نتیجه می‌گیرد؛ در حالی که مفسر التفسیر الکبیر به لحاظ اخذ احصان به معنی آزاده بودن، مقصد آیه را این می‌داند که ازدواج با آمه را اگر خداوند در این آیه لحاظ کرده به این جهت بوده که «مهریه» آمه را مولی می‌گیرد اما اگر با زن آزادی ازدواج کند مهریه‌ای پرداخت می‌کند و خود بی نصیب می‌ماند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷). در این آیه تفاوت معنای اتخاذی دو مفسر دو حکم متفاوتی را از آیه استخراج می‌کند.

این دو حکم؛ حرمت ازدواج با اهل کتاب بدون نکاح؛ ازدواج بازن آزاده و بی نصیبی مولا از مهریه زن آزاده، نشان می‌دهد چگونه این افتراق معانی مقصد آیه را دگرگون میکند. در بررسی این واژه -إحصان- گرچه شاید شاهد آشکاری بر اخذ معنا بنابر روش کلامی دو مفسر نباشد. اما دلیل روشنی است که پیش فرض‌های آنان در کسب و کشف معنای واژه گان دخیل است. نکته قابل توجه اینکه همان ظاهر آیات، که مایه اتخاذ معنای آزاده از کلمه «إحصان» شده است همین ظاهر آیات هم باعث عدم قبول نظر وی از جانب استاد جوادی آملی شده است.

ج- تفاوت اتخاذ معنا در واژه غُلف

در واژه‌ی غُلف نیز اختلاف اتخاذ معنا روی داده است .

در آیه ۱۵۵ سوره نساء: «فِيمَا نَقَضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا»، این سؤال مطرح است که واژه‌ی «غلف» به چه معناست؟ اگر واژه‌ی «غُلف» در این جا، جمع «غلاف» باشد، دارای معنایی متفاوت با جمع بودن بر وزن «اغلف» است. غلف بر وزن فُعَل به ضمّ فاء یا جمع «اغلف» است، یعنی دل‌های ما بسته است، یا جمع «غلاف» مانند کتاب و کُتُب و برای آسانی در تعبیر، لام ساکن شده است؛ یعنی دل‌های ما پرونده‌های علمی است و ما به مطالب تو نیاز نداریم (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۲؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۳۰۸).

فخر رازی بعد از بیان دو معنی از «غلف»، معنایی را که موافق مذهب اشاعره است می‌پذیرد و معنی دیگر را که مطابق معنای مد نظر معتزله است رد می‌کند. او از بیان قفال، دو وجه مذکور را ذکر می‌کند: غلف که جمع آن غلاف است، ظروف علم‌اند و ما نیازی به این علوم نداریم، غیر از آنچه داریم (ظروف علم نزد ماست) و تعبیر دوم به معنای پوشیده شدن با اغلاف است، یعنی غلف جمع آن اغلاف باشد. یعنی چون قلب‌هایشان بسته شده، چیز دیگری را نمی‌فهمند و این معنی در آیات دیگر مانند فصلت، آیه‌ی ۵ هم آمده است. فخر رازی معنای اول را بر می‌گزیند، چرا که خدای تعالی آنها را در ادعایشان تکذیب کرده است و ظرف قلب آنها به دست خداوند است و اوست که قلب‌های آنها را مهر زده است و این معنی مطابق مذهب اشاعره (اشاعره) می‌باشد. او ادعا می‌کند که اگر آیه را بر معنا و تأویل دوم حمل کنیم یعنی این معنا که «قلوب‌شان بسته شده است» و خداوند این معنی را تکذیب کند، این تکذیب حضرت حق تعالی، تأیید مذهب معتزله می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۹) پس گویا وی به دلیل تأکید بر این که سخن اشاعره و استدلال آنان درست است، به وجه اول رأی داده است.

اما استاد جوادی آملی می‌گویند: «واژه‌ی «غُلف» در این آیه، جمع «غلاف» به معنای ظرف علم نیست تا آن سخن نشان بلندپروازی یهودیان و به این معنا باشد که دل‌های ما پرونده‌های علمی و وعای دانش است و به علم دیگر نیازی نیست، لذا به مطالب و

گفته‌های تو نیازی نداریم. احتمال راجح آن است که واژه‌ی مزبور، جمع «اغلف» باشد و در اثبات سخن خویش، از این بیان استفاده می‌کند: با توجه به این که سخن یاد شده از کیفر الهی حکایت می‌کند و با تعبیری دیگر با اسناد به خدای قهار نیز آمده است: «بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَیْهَا»، عُلف بودن قلب‌های یهودیان بدین معناست که دل‌های آنان بسته و پوشیده است و بدین سبب معارف الهی و آموزه‌های وحیانی برای آنان فهمیدنی نیست. البته نه این که آن مطالب فهمیدنی نباشد، بلکه بر اثر تکرار و تراکم گناهان و بسته شدن راه دل، توفیق فهم از آنان گرفته شده است و قلب‌شان نمی‌تواند جایگاه معارف الهی باشد. بر این اساس، اغلف بودن قلوب آنان، کیفری است نه ابتدایی. آنان می‌گویند «قلب ما بسته است و کلام تو را نمی‌فهمیم»؛ چنین نیست، بلکه بر اثر کفر و گناهان بزرگ و فراوان و جبران نکردن آن‌ها و روگردانی پیاپی از تذکره‌ی الهی، کیفر الهی آنان را در بر گرفته و خداوند دل‌های‌شان را مهر کرده و توفیق فهم حقایق و ایمان را از آنان گرفته است: «بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَیْهَا بِكُفْرِهِمْ». غرض آن که «طبع قلب»، امری وجودی نیست و بازگشت آن به امساک رحمت خداست که امری عدمی و از سنخ عدم ملکه است؛ یعنی خداوند رحمت خود را از آنان امساک کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۹۱).

اختلاف در بحث معنایی لغت «عُلف» به بحث کلامی، انجام کار به اراده‌ی الهی و عدم دخالت اراده‌ی انسان یا تأثیر انتخاب انسان و هم‌سویی اراده‌ی الهی با این انتخاب، منجر شده است. اگر عُلف به معنای اول برگردد، اراده‌ی انسان دخالتی ندارد و اگر به معنی دوم بازگشت کند اراده‌ی الهی به جهت انتخاب آدمی و کیفر آنان، دامگیرشان شده است. و آنچه دو مفسر می‌پذیرند هم‌سویی پذیرش آنان با روش کلامی شان است. و نکته قابل اهمیت در انتخاب فخر رازی آن است که خود وی اذعان می‌دارد که اگر معنای دوم را بپذیریم قول معتزله تأیید شده است. آنچه از گفته‌ی وی برداشت می‌شود آن است که برای فرار از این پیش آمد معنای غلاف - معنای اول در تعریف خویش - را انتخاب می‌کند.

د- اختلاف اتخاذ در معنای مذدببین

در آیه‌ی ۱۴۳ سوره نساء در ذیل معنای کلمه مذدببین، اختلاف در معنای مذدببین و

اتخاذ معنای مورد نظر دو مفسر دیده می‌شود: «مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لِإِلَى هُوَ لَاءٍ وَلَا إِلَى هُوَ لَاءٍ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا»

راه شناخت منافقان، از تذبذب منافقان است، زیرا تذبذب آنان، یعنی معلق بودنشان و جهت حرکت به هر سویی که باد بوزد، شاخصه‌ی حرکتی آنان است و خود فاقد حرکتند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷۸) و در پایان آیه، سرنوشت آنها را چنین بیان می‌کند: آنها افرادی هستند که بر اثر اعمالشان، خدا حمایتش را از آنان برداشته و در بیراهه‌ها گمراهشان ساخته و هر کس را خدا گمراه کند هیچ‌گاه راه نجاتی برای آنان نخواهی یافت. مذذبین: «ذب» در اصل، دفع به قصد حمایت است، مانند «ذب عن حریمه». ذذبۀ مانند زلزله، رباعی مجرد است و بر رفت و برگشت مکرر دلالت دارد. «مُذَبِّب» اسم مفعول آن است و به کسی گفته می‌شود که بارها از اینجا و آنجا رانده شده و مراد در این آیه همان شخص سرگردانی است که گاه از مؤمنان و گاه از کافران جدا می‌شود، در حالی که خودش نمی‌داند که از چه راهی حمایت می‌کند و کدام طریق را می‌پیماید. (مصطفوی، ۱۴۱۲: ۳۲۰). به گفته‌ی برخی واژه‌پژوهان، «مذبذب» اسم مفعول از ذذبۀ و به معنای حکایت صدای حرکت شیء آویزان است؛ سپس استعاره شده است برای هر اضطراب و حرکتی (الراغب الأصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۵) طبرسی نیز در تفسیرش می‌گوید: مذذب بودن هر چیزی به معنای آمد و شد کردن آن بین دو طرف است بدون این‌که آن چیز، تعلقی و وابستگی به یکی از آن دو طرف داشته باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۹۹).

آیات قرآن، منافقان را معرفی می‌کند: داشتن کفر پنهانی: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (بقره، ۱۰) و «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (منافقون: ۳)

در ظاهر سخن از ایمان: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون: ۱) دارند.

اما تذبذب را اگر به معنی «تحیر» بگیریم سؤالی پیش می‌آید که شخص متحیر را چه کسی متحیر کرده؟ فخر رازی تذبذب را به معنی تحیر گرفته و فاعل را خدا می‌داند، زیرا فرد متحیر به دنبال رهایی خود از تحیر است و امکان ندارد که خود، خویش را متحیر کند

(فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۰) و مؤید آن، جمله‌ی «مَنْ يُضِلِلِ اللهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» در سوره نساء، آیه ۱۴۳-آیه‌ی مورد بحث است- و صراحت دارد که خداوند منافق را از دین گمراه کرده است (همان: ۲۵۰).

آیا قرآن سخن رازی را تأیید می‌کند؟ یعنی منافق را «متحیر» می‌داند یا به صراحت خودش راه نفاق و دورویی را در پیش گرفته است؟ گفته شد که قرآن، منافقان را کافرانی می‌داند که وقتی به آنان از اصلاح در زمین فرمان داده شود «و إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ» (بقره: ۱۱-۱۲) آنان خود را مصلح می‌نامند در حالی که قرآن آنان را مفسد معرفی می‌کند؛ و هنگامی که به آنان گفته می‌شود به درستی و صادقانه همچون دیگر مردم مؤمن ایمان بیاورید مردم را سفيه می‌پندارند: «و إِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ» (بقره: ۱۳). آنچه از تدبر در آیات به دست می‌آید آن است که منافقان در نفاق، جزم دارند، نه «تحیر» و جازم با متحیر فرق دارد. آیت الله جوادی آملی نیز تفاوت آشکار تحیر منافقان با تصمیم قطعی آنان بر نفاق را در تفسیر تسنیم بیان می‌کند و در ادامه می‌فرماید: منافق، متحیر نیست، بلکه جزم و تصمیم دارد که با مردم دو رو و دو چهره و دو شخصیتی باشد و در ظاهر به گونه‌ای و در باطن شکلی دیگر باشد؛ در باطن ارتباطش را با کافران قطع نکند و برای تمسخر در نماز جماعت مؤمنان شرکت کند؛ اما انسان سست ایمان که به بیماری نفاق مبتلا نشده، در ابتدا، یا در حال تفحص است یا در حال ضعف ایمان به سر می‌برد و کم کم جزو مستضعفان هدایت پذیر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰۸).

بر این اساس، بین تحیر و نفاق، تفاوت وجود دارد و سبب دو چهره شدن منافق خود اوست، نه ذات اقدس الهی. نفاق سیئه‌ای است که خداوند از آن ناخشنود است: «كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا» (اسراء: ۳۸) پس به خدا اسناد ندارد و اضلال در «و مَنْ يُضِلِلِ اللهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» کیفری است؛ یعنی آنها بر اثر گناهان‌شان به قهر الهی دچار شده و خدا آنها را گمراه کرده است، یعنی لطفش را از آنان دریغ کرده، چنان که فرموده است: «فَمَا لَكُمْ فِي الْمُتَنَافِقِينَ فِتْنِينَ وَاللَّهُ أُرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللهُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» (نساء: ۸۸).

بازگشت اضلال، کیفی به سلب لطف است، چنان که خداوند در شرح حال کافران فرمود: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور: ۴۰). یعنی کسی را که خدا نورانی نکرده است، نوری ندارد. اگر فیض خدا به کسی نرسد، او سقوط می‌کند، نه این که خدا وی را ساقط کند و به نفاق و ضلالت بیفکند. اضلال، فعلی وجودی نیست که به خدا اسناد داده شود؛ بلکه امری سلبی است؛ مانند سلب لطف که خداوند پس از مهلت‌های فراوان آن را روا می‌دارد. بعد از اعطای نور فطرت، عقل، ارسال رسول و فرو فرستادن کتاب‌های آسمانی و...، اگر کسی همه‌ی این‌ها را نادیده بگیرد و نور فطرتش را در غرایز و هواهای نفسانی دفن کند و روی آن خاک غریزه و شهوت بریزد و زنده به گورش کند، لطف الهی از او گرفته می‌شود؛ آن‌گاه وی سقوط می‌کند.

نتیجه آن که با رویکرد به آیات الهی، فخر رازی هم در اصل تشخیص معنای تذبذب منافقان، صائب نبوده و پنداشته است که به معنای حیرت است و هم در این مطلب که حیرت سبب داخلی ندارد و آن را به خدا اسناد داده است. این تمایز معنای مذبذبین از منهج کلامی او نشأت می‌گیرد. اما استاد علامه جوادی آملی با استناد به آیات الهی ادله محکم تری را ارائه می‌دهد و حیرت منافق را نفی می‌کند.

- اختلاف اتخاذ در معنای خلود

در آیات قرآن از عذابی یا نعمتی که مدتی ندارد نام برده شده است: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹). سخن در این است که خلود در این آیات به چه معنی است؟ مکث طویل، یا مکث بی‌پایان؟

لغت‌شناسان «خلود» را دوام بقا (الطریحی، ۱۳۷۵: ۴۴؛ الفراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۳۱؛ الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۱) دوری چیزی از معرض فساد و بقای آن چیز در حالتی که بر آن است و «خُلد» را دوام بقا در مکانی که از آن خارج نشود، بیان کرده‌اند. (ابن منظور، ج ۳: ۱۶۴) شیخ طوسی در باب معنای خلد معتقد است اگر چه خلد به معنای حبس طولانی است اما عرفاً بردوام دلالت دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۹). رشید رضا نیز همین دوام طولانی را میپذیرد و اقتران کلمه «ابدا» را به معنای خلود دائمی نمیپذیرد بلکه آن را به معنای تأکید در مدت اقامت معنا می‌کند (رشید رضا، ج ۶: ۶۴). علامه طباطبائی نیز در این

باب میفرماید: کلمه "مخلد" در اصل به معنای چیزی است که مدتی طولانی باقی می‌ماند، و به همین جهت به مردی که مویش دیر سفید شده می‌گویند: "رجل مخلد" و به حیوانی که دندانهای ثنائیش آن قدر بماند که رباعی‌هایش نیز برآید، می‌گویند: "دابه مخلده"، این معنای اصلی کلمه است، و لیکن به عنوان استعاره استعمال می‌شود در باره کسی که دائماً باقی می‌ماند و خلود در جنت به معنای بقای اشیاء است بر حالت خود، بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند، هم چنان که فرموده: "أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (بقره: ۸۲) و نیز فرموده: "أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (بقره: ۳۹) و نیز فرموده: "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبِعَازَةِ اللَّهِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا" (نساء: ۹۳). "و بعضیها در خصوص آیه "يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ" (واقعه: ۱۷؛ الانسان: ۱۹) گفته‌اند معنایش این است که دور بهشتیان فرزندان می‌چرخند که دائماً به حال جوانی و زیبایی باقی‌اند و دچار فساد نمی‌گردند. بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که یک نوع گوشواره که خلد نامیده می‌شود در گوش دارند طباطبائی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۸).

فخر رازی «خلد» را مکث طویل دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۰۷) و گویا آیاتی که اشاره به خلود می‌کند را به معنی مکث طویل می‌پذیرد، البته اگر قرینه‌ای در کار باشد بر مکث بی‌نهایت قابل حمل می‌داند. وی در تفسیر خود بیانی برنقد معتزله در باب معنای «خلد» دارد: معتزله خلود را بر معنای جاودانگی دانسته‌اند زیرا در آیه «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنَّ مَتَّ فَهْمُ الْخَالِدُونَ» (انبیا: ۳۴) ما برای هیچ انسانی قبل از تو زندگی جاویدان قرار ندادیم (وانگهی آیا آنها که انتظار مرگ تو را می‌کشند) اگر تو بمیری آنها زندگی جاویدان دارند. اگر خلود به معنای «مکث طویل» باشد با این آیه نقض میشود زیرا مدت عمر حضرت نوح بنابر این آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ» (عنکبوت: ۱۴) نهصد و پنجاه سال بوده است بنابر این منظور از خلود ابدیت است فخر رازی بنا را بر قوم اشاعره مکث طویل و بنابر مکتب معتزله مکث دائم معرفی می‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۸۵).

استاد جوادی آملی خلود را بر اساس تقسیم‌بندی آیات خلود: دسته‌ی اول آیاتی که به عنوان وعید، تنها اصل تعذیب و سببیت کفر و نفاق را برای عذاب بیان می‌کند (آل عمران:

۵۶؛ نساء: ۱۴۰) دسته‌ی دوم آیاتی که تهدید به خلود می‌کند. دسته‌ی سوم آیاتی که تعبیری در آنها به کار رفته که بر خلود و ابدیت عذاب کافر و منافق دلالت دارند، گرچه در آنها ذکری از کلمه «خلود» نیامده است؛ مانند این بیان که: هرگاه اینان بخواهند از عذاب خدا برهند، دوباره گرفتار عذاب می‌شوند (حج: ۲۲؛ سجده: ۲۰) و بعد از این تقسیم در مورد آیات دسته‌ی سوم می‌فرمایند: ظهور سیاق همانند ظهور سباق، معتبر است و مقتضای وحدت تعبیر و وحدت سیاق در این طایفه از آیات، دلالت یکسان است و آن این که خلود اهل نار، مانند خلود اهل بهشت، ابدی است، زیرا کسی در خلود و ابدیت بهشتیان اختلاف نکرده است، اگر اختلافی هست در ابدیت دوزخیان است و مؤید آن را تعبیر «ابدا» در کنار خلود بیان می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۸۴). از سوی دیگر مراد از نیت در مبحث خلود، قصد واراده نیست تا اشکال شود که خداوند به مجرد نیت گناه کسی را عذاب نمی‌کند بلکه این نیت به معنای اعتقاد و شاکله‌ای است که انسان براساس آن عمل می‌کند (همان: ۸۲)

نکته‌ی قابل توجه، نگاه کلامی فخررازی است که با اعتراف خودش تأثیر گذار بر اتخاذ معنی خلود شده است. استاد جوادی آملی با تفسیر قرآن به قرآن و توضیح مفصل پیرامون آیات خلود و بحث از شبهات خلود و پاسخ به آنها، معنای اتخاذی اش به درستی معنای لغویین آن را تأیید می‌کند.

آنچه در این جستجو و کشف معنای مقصود از مفردات آیات کاملاً مشهود شد نقش پیش فرض های فخررازی در مفهوم مفردات و پیدا کردن مقصد آیات میباشد اگر به این آیات مراجعه کنیم به صراحت با بیان خودش اتخاذ معنای مقصود را میگوید: «زیرا مخالف مذهب ما و موافق مذهب معتزله است» گویا وی برای دریافت معنی به دنبال نقطه مقابل معتزله و موافقتش با مذهب اشاعره است (رک: ذیل آیات، ۱۳۱ انعام، ۱۳۲ انعام، ۱۳۳ انعام، ۱۴۸ انعام، ۱۵۲ انعام، ۱۶۲ انعام)

و سخن پایانی را با استفاده از سخن محمدرشید رضا بیان می‌کنیم: «انسان دقیق باید قرآن را براساس معنای کاربردی در عصر نزول تفسیر کند. هم چنین بهتر است که معنای واژه را از خود قرآن بفهمد؛ بدین گونه که واژگان تکرار شده را گرد آورد و آنها را بررسی کند. چه بسا، واژه‌ای در معنای گوناگونی به کار رفته باشد؛ مانند واژه «هدایت» و واژه‌های

دیگر. در این صورت، مفسر باید بررسی کند که چگونه معنای آن، با معنای آیه هماهنگ می‌گردد؛ تا معنای موردنظر را از بین معانی آن بشناسد. گفته‌اند که بخشی از قرآن با بخشی دیگر تفسیر می‌شود و بهترین قرینه برکشف حقیقت معنای لفظ، هماهنگی آن با سیاق سخن و توافق آن با معنای مجموع آیه و سازگاری آن با هدفی است که مجموعه قرآن برای تحقق آن آمده است» (رشید رضا، ج: ۱، ۲۲)

نتیجه گیری

یکی از عناصر مهم در مراد و مقصد الهی از آیات قرآن، مفردات الفاظ قرآن است. مفسران جهت کشف بیان الهی از آیات در تفسیر، مبانی خود را دارند و با پیروی از مبانی‌شان، در جستجوی معنای واژگان هستند. مبانی اتخاذی تفسیری مفسران یکسان نیست. گر چه برای دریافت درست اتخاذ معنای مفردات آیات، به کمک لغت‌شناسان، عرف عرب، آیات و... نیاز است. اما نمی‌توان از روش کلامی مفسر چشم‌پوشی کرد، بلکه روش کلامی، تأثیر مستقیمی در اتخاذ معنای مورد نظر مفسر دارد و شاید بتوان گفت که وی در صدد است برای روش کلامی‌اش توجیهاتی از آیات پیدا نماید. به این جهت و از آنجا که مذهب کلامی مفسر، در اتخاذ معنی دخیل است، تکیه کردن به معنای اتخاذی مفسر در تفسیرش صحیح نمی‌باشد. البته با مقایسه و تحلیل نظرات مفسران و کشف مبانی تفسیری آنان در انتخاب واژه‌ی قرآن، می‌توان نظر صحیح را کشف نمود.

منابع

قرآن کریم

انواری، جعفر، (۱۳۹۷)، نور عصمت بر سیمای نبوت: پاسخ به شبهات قرآنی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابن منظور، مجملد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، ج ۲۲. قم: اسراء.

-----، (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، ج ۸. قم: اسراء.

-----، (۱۴۰۰)، تفسیر تسنیم، ج ۴۲. قم: اسراء.

-----، (۱۳۹۸)، تفسیر تسنیم، ج ۲۱ و ۲۶ و ۴۷. قم: اسراء.

-----، (۱۳۸۹)، ادب فنای مقربان، محقق: محمد صفایی، قم: اسراء.

راغب الأصفهانی، أبو القاسم الحسین بن محمد، (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن.

المحقق: صفوان عدنان الداودی. بیروت: دار القلم، الدار الشامیه.

رشید رضا، محمد، (۱۳۶۶ق - ۱۹۴۷م)، المنار، قاهره: دارالمنار

زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل

فی وجوه التأویل، ۴ جلد، بیروت - لبنان: دار الكتاب العربی.

سعادت مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شکوری، ابوالفضل، (۱۳۷۴)، در آمدی بر تفسیر واژه‌های قرآن. مجله‌ی نامه مفید، صص ۴۳-

۸۸

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴)، تصحیح الاعتقادات الامامیه. قم: کنگره‌ی

شیخ مفید.

-----، (۱۴۱۲)، الإختصاص. قم: الموتر العالمی لالغیة الشیخ المفید.

شیرازی، ناصر همکاران، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه. قم: دار الکتب الاسلامیه.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، تهران: ناصر خسرو.

طبری، ابن جریر، (بی تا). تاریخ طبری، بی جا.

- الطریحی، فخرالدین بن محمد علی (۱۳۷۵)، مجمع‌البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العرب.
- طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۹۹)، درآمدی بر دانش مفردات قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، (۱۹۸۷)، تهران: انجمن کتاب مقدس ایران.
- فراهیدی، خلیل بن احمد بن عمر، (۱۴۱۰)، کتاب العین، مترجم: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: هجرت.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مازندرانی، محمد بن علی، (۴۸۹-۵۸۸)، مناقب آل ابی طالب. محقق: سید هاشم رسولی محلاتی و محمد حسین دانش آشتیانی، قم: علامه.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- میلانی، سیدعلی، (۱۳۹۴)، عصمت از منظر فریقین (شیعه و اهل سنت)، قم: مرکز تحقیق الاسلامیه.

The effect of Imam Fakhr Razi's theological method and Ayatollah Javadi Amoli's in acquiring the Quran word's meaning

Masoumeh Sultan Mirjalili¹, Mohammad Reza Amin²

Abstract

Theoretical topics are the base of Vocabulary knowledge. Those topics include knowing the sources of Quranic vocabulary and dictionary books, derivation, synonyms, verbal and spiritual sharing, opposites, etc. Therefore, an interpreter with vocabulary knowledge is needed to discover the message's meaning. Understanding the words of divine verses is like pitting one part against whole. Understanding and acting on God's commands without understanding the words of God's verses is impossible. An important aspect of discovering the meaning and divine purpose of the Quran's verses is the vocabulary of its words. In order to discover the divine purpose of the verses, there are rules for the interpretation of commentators. Searching for the meaning of words is done by following their criteria. Those criteria are not the same for different commentators. In the current paper, we will compare two interpretations of Tasnim and Mufatih al-Ghaib (Al-Tafsir al-Kabir) to show how these criteria, along with other factors, lead the interpreter to a specific understanding of the Qur'anic vocabulary, so that the path of one commentator separates from another in one verse. Among the cases that their acceptance or rejection, involves in choosing the meaning of the words of the Qur'an are rules, the presence or absence of allusions, carrying the words of the Qur'an on the truth, etc.; But in general, all the rules are influenced by religion and the theological point of view of the commentator. The words "Ab," "Ihsan," "Gholf," "Mozabzabin," and "Khulud" were checked by doing a library search, the findings revealed that the theological perspectives of two commentators, Imam Fakhr Razi and Ayatollah Javadi Amoli, have an impact on the meaning of these words.

Keywords: The Qur'an's vocabulary, the interpretation rules of commentators, the Tasnim, al-Tafsir al-Kabir, and the theological perspective

¹ . 4th level student. Rafia Al-Mustafa Seminary, Tehran, affiliated to the Center of Seminaries of Sisters of Qom.

² . Assistant Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute