فصلنامه علمی

قرآن پژوهی روایی

۴

دانشگاه حضرت معصومه (س)

سال دوم، شمارهٔ اول، بهار ۱۴۰۵

■ **ارزیابی اعتبار مأخذ روایات تفسیری؛ چارچوبی روشمند برای افزایش وثوق به صدور روایات**
یزدان جعفری، علی اکبر بابایی

■ **ظرفیت روایات تفسیری برای حل دشواری‌های ترجمهٔ قرآن کریم؛ بررسی موردی: ترجمهٔ آیهٔ ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾**
سیدحسین فلاح‌زاده ابرقوئی، محمدهادی مقدادی داوودی

■ **نقش طرحواره‌های شناختی در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه**
مرتضی عرب، نفیسه امیری دوماری

■ **نقد روش‌شناختی کاربست روایات تفسیری در فهم آیات متشابه قرآن**
محمدمهدی شاهمرادی فریدونی، فاطمه اکبری سیدمحله، محمود خونمری

■ **نقد و تحلیل گزارش انتساب شراب‌خواری به حضرت عیسی علیه‌السلام در انجیل متّی با تأکید بر قرآن، روایات اسلامی و منابع مسیحی**
بشیر سلیمی، سیدمحمد رضوی

■ **تحلیل معنای واژگان «خوف»، «خشیت» و «وَجَل» بر اساس روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام**
زینب فمی تفرشی، نرگس بزرگخو، حسین جلائی نوبری

بسم الله الرحمن الرحیم

قرآن‌پژوهی روایی

فصلنامهٔ قرآن‌پژوهی روایی سال دوم، شمارهٔ اول، بهار ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: دانشگاه حضرت معصومه علیهاالسلام

مدیر مسئول: سیدضیاءالدین علیانسب

سردبیر: سیدمحمود طیّب‌حسینی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

مهدی ابراهیمی / استاد دانشگاه علوم پزشکی مشهد

قاسم بستانی / استاد دانشگاه شهید چمران

علی حسن‌بیگی / استاد دانشگاه اراک

علی راد / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

فرح رامین / استاد دانشگاه قم

محمدکاظم رحمان‌ستایش / دانشیار دانشگاه قم

محسن رفعت / دانشیار دانشگاه حضرت معصومه علیهاالسلام

فاطمه ژیان / دانشیار دانشگاه حضرت معصومه علیهاالسلام

علیرضا طبیبی / استاد دانشکدهٔ معارف و اندیشه اسلامی تهران

سیدمحمود طیّب‌حسینی / استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدضیاءالدین علیانسب / استاد دانشگاه حضرت معصومه علیهاالسلام

عبدالهادی مسعودی / استاد دانشگاه قرآن و حدیث

اعضای هیأت تحریریهٔ بین‌المللی:

Kurt Anders Richardson

استاد دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه مک مستر تورنتو کانادا

Joseph E. B. Lumbard

دانشیار مطالعات قرآنی، دانشکدهٔ مطالعات اسلامی، دانشگاه حماد بن خلیفه، دوحهٔ قطر

کارشناس نشریه: فاطمه استادجعفری

مدیر داخلی: سیده‌الهه میرکریمیان **ویراستار ادبی: بهناز محمدکاظمی**

مترجم چکیده: بشیر سلیمی **صفحه‌آرا: کوثر رضائی**

وب‌سایت‌نشریه: https://nqr.hmu.ac.ir

رایانامه (ایمیل) نشریه: nqr@hmu.ac.ir

آدرس: قم، انتهای بلوار الغدیر، روبروی ورزشگاه یادگار امام رحمه‌الله، دانشگاه حضرت معصومه علیهاالسلام، دانشکدهٔ الهیات و حقوق، دفتر فصلنامهٔ قرآن‌پژوهی روایی

کد پستی: ۳۷۳۶۱۷۵۵۱۵ صندوق پستی: ۱۴۵-۳۷۱۱۵

شمارهٔ تماس: ۰۲۵۳۲۰۱۲ دورنگار: ۰۲۵۳۳۲۰۹۰۵۰

فهرست مقالات

ارزیابی اعتبار مأخذ روایات تفسیری؛ چارچوبی روشمند برای افزایش وثوق به صدور روایات..... ۴

یزدان جعفری، علی‌اکبر بابایی

ظرفیت روایات تفسیری برای حل دشواری‌های ترجمهٔ قرآن کریم

بـــررسی مـــوردی: ترجمهٔ آیهٔ ﴿الرَّحْمـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَـوَى﴾ ۲۳

سیدحسین فلاح زاده ابرقویی، محمدهادی مقدادی داودی

نقش طرحواره‌های شناختی در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه..... ۴۷

مرتضی عرب، نفیسه امیری دوماری

نقد روش‌شناختی کاربست روایات تفسیری در فهم آیات متشابه قرآن..... ۷۱

محمدمهدی شاهمرادی فریدونی، فاطمه اکبری سیدمحله، محمود خونمری

نقد و تحلیل گزارش انتساب شراب‌خواری به حضرت عیسی علیه‌السلام

در انجیل متّی با تأکید بر قرآن،روایات اسلامی و منابع مسیحی..... ۹۰

بشیرسلیمی، سیدمحمد رضوی

تحلیل معنای واژگان «خوف»، «خشیت» و «وَجَل» بر اساس روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام ۱۰۴

زینب فمی تفرشی، نرگس بزرگخو، حسین جلائی نوبری

Scientific quarterly
Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 1, March 2026, 4-22
Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/nqr.2025.2050602.1006

Evaluating the Authority of Exegetical Hadith Sources: A Methodological Framework for Enhancing the Reliability of Attribution to Infallible Authorities (Wuthūq al-Ṣudūr)

Yazdan Jafari [1]
Ali Akbar Babaei [2]

Abstract

Exegetical hadiths (riwāyāt tafsīrī), as invaluable treasures, play a fundamental role in deepening the understanding of the Qur'anic sciences. However, the diversity and multiplicity of these narrations, alongside the possibility of weak or forged traditions, accentuate the necessity of a rigorous evaluation of the authority (i'tibār) of their sources. This research, aiming to provide a comprehensive and efficient model for assessing the authority of exegetical narrations, examines various dimensions of this issue and elaborates on the criteria for evaluating such traditions. Adopting an innovative approach, this study analyzes two main methodologies in the field of hadith authentication: the examination of the chain of transmitters (the sanad-based approach) and the content-based indicators of the narration (the ṣudūr-based approach, i.e., reliability of issuance). In this regard, evaluation criteria, analysis of various narrations, and practical strategies for authentication are considered. The findings indicate that the authority of exegetical hadith sources depends, in addition to the reliability (thiqah) of the transmitters, on other factors such as reassuring indications (qarā'in iṭmi'nān-bakhsh), the frequency of transmission by prominent scholars, attention to the author's teachers and students, the content of the traditions, access to manuscripts, bibliographers' explicit statements, and the conformity of the narrations with other authoritative copies. The authentication of exegetical narrations, as one of the most fundamental needs of Islamic research, not only helps resolve ambiguities and clarify complex issues but also contributes to strengthening the ethical and epistemological foundations of religious studies. By providing well-documented answers to key questions in this field, this research paves the way for future studies on the authentication of religious narrations and takes an effective step toward achieving a deeper understanding of the Qur'anic sciences.

Keywords: Source Authority, Issuance Authenticity (Wuthūq al-Ṣudūr), Exegetical Narrations (Riwāyāt Tafsīrī), Author, Source Criticism (Ma'khaz-shināsī), Sanad-Based Approach (Authenticity of the Chain of Transmission), Ṣudūr-Based Approach. (Authenticity of Attribution).

Citation: Jafari, Y., Babaei, A. (2026). "Evaluating the Authority of Exegetical Hadith Sources: A Methodological Framework for Enhancing the Reliability of Attribution to Infallible Authorities (Wuthūq al-Ṣudūr)". *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (1), 4-22. *(In Persian)*

* Received: 2025/09/28, Revised: 2025/12/13, Accepted: 2026/01/14.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran. Corresponding Author Email: Yazdanjafari@cfu.ac.ir.
2. Professor, Department of Qur'anic Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies (Research Institute of Hawzeh and University), Qom, Iran. Email: Ababayi@rihu.ac.ir.

سال دوم، شمارهٔ اول، بهار ۱٤۰۵، صفحات ٤-۲۲
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه حضرت معصومه ﷺ
DOI: 10.22034/nqr.2025.2050602.1006

قرآن‌پژوهی روایی

ارزیابی اعتبار مأخذ روایات تفسیری؛ چارچوبی روشمند برای افزایش وثوق به صدور روایات

یزدان جعفری [۱]
علی‌اکبر بابایی [۲]

چکیده

روایات تفسیری، به‌مثابه گنجینه‌هایی گران‌بها، نقشی بنیادین در فهم ژرفای معارف قرآن کریم ایفا می‌کنند. با این وجود، تنوع و تکثّر این روایات، در کنار احتمال وجود روایات ضعیف یا جعلی، ضرورت واکاوی دقیق اعتبار منابع و مآخذ آن‌ها را دوچندان می‌سازد. این پژوهش، با هدف ارائهٔ مدلی جامع و کارآمد برای ارزیابی اعتبار روایات تفسیری، به بررسی ابعاد گوناگون این مسئله پرداخته و معیارهای اعتبارسنجی روایات را به تفصیل شرح می‌دهد. پژوهش حاضر، با رویکردی نوآورانه، ضمن تحلیل و بررسی جوانب مختلف موضوع، به دو رویکرد اصلی در حوزهٔ اعتبارسنجی روایات، یعنی بررسی سلسله مراتب راویان (رویکرد سندی) و شاخص‌های محتوایی روایت (رویکرد صدوری)، می‌پردازد. در این راستا، معیارهای ارزیابی، تحلیل روایات گوناگون و ارائهٔ راهکارهای عملی برای اعتبارسنجی، مورد توجه قرار می‌گیرد. یافته‌های پژوهش، حاکی از آن است که اعتبار مأخذ روایات تفسیری، علاوه بر وثاقت راویان، به عوامل دیگری نظیر: قرائن اطمینان‌بخش، کثرت نقل روایت توسط عالمان برجسته، توجه به اساتید و شاگردان مؤلف، مضمون احادیث، دسترسی به نسخ خطی، تصریح کتاب‌شناسان و تطابق روایات با نسخه‌های معتبر دیگر وابسته است. اعتبارسنجی روایات تفسیری، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین نیازهای پژوهش‌های اسلامی، نه‌تنها به رفع ابهامات و تبیین مسائل پیچیده کمک می‌کند، بلکه در تقویت مبانی اخلاقی و معرفتی دین‌پژوهی نیز مؤثر است. این پژوهش، با ارائهٔ پاسخی مستند به پرسش‌های کلیدی در این زمینه، مسیری هموار برای پژوهش‌های آتی در عرصهٔ اعتبارسنجی روایات دینی فراهم می‌سازد و گامی مؤثر در جهت نیل به فهمی عمیق‌تر از معارف قرآن کریم برمی‌دارد.

واژگان کلیدی: اعتبار مأخذ، وثوق به صدور، روایات تفسیری، مؤلف، مأخذشناسی، رویکرد سندی، رویکرد صدوری.

استناد: جعفری، یزدان؛ بابایی، علی‌اکبر (۱٤۰۵). «ارزیابی اعتبار مأخذ روایات تفسیری؛ چارچوبی روشمند برای افزایش وثوق به صدور روایات». قرآن‌پژوهی روایی، ۲ (۱)، ٤-۲۲.

---

* تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰۷/۰٦؛ تاریخ بازنگری: ۱٤۰٤/۰۹/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۰/۲٤.

۱. استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامهٔ نویسنده مسئول: Yazdanjafari@cfu.ac.ir.
۲. استاد گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: Ababayi@rihu.ac.ir.

۱ـ بیان مسئله

روایات تفسیری، به ویژه آن دسته که از معصومان علیهم‌السلام نقل شده است، همواره در فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر معارف قرآنی نقش محوری ایفا کرده‌اند. این روایات با ارائهٔ تفاسیر، احکام و نکات ظریفی که در بین آیات نهفته است، کمک می‌کنند تا مخاطب به ژرفای معانی قرآن دست یابد. با این حال، به دلیل تنوع روایات – بیش از ۱۴۰۰۰ روایت در منابع مختلف – (فاکر، ۱۳۹۳، ص۲۶) و احتمال وجود روایات ضعیف یا جعلی، ضرورت ارزیابی دقیق اعتبار مأخذ آن‌ها بیش از پیش احساس می‌شود.

یکی از چالش‌های اصلی در این زمینه، وجود روایات متعدد با سلسله مراتب گوناگون از نظر استناد و اعتبار است. در این راستا، روایات تفسیری، به‌دلیل ارتباط مستقیم با تفسیر معانی آیات قرآن و دینی که به آن‌ها نسبت داده می‌شود، لازم است با دقت ویژه‌ای مورد بررسی قرار گیرند. به همین سبب، در این مقاله، تلاش می‌شود تا ابعاد مختلف اعتبار مأخذ روایات تفسیری تحلیل شود و معیارهای اعتبارسنجی این روایات، به‌طور دقیق تشریح گردد.

پژوهشگران و مؤلفان، همواره به اهمیت اعتبار روایات در فقه و حدیث توجه داشته‌اند، اما در مورد تفسیر، به نظر می‌رسد که بعضی از روایات کم‌اعتبار، به‌راحتی مورد استناد قرار می‌گیرند. این مسئله می‌تواند به گمراهی در فهم آموزه‌های دینی منجر شود و در عوض، فرصت‌های غنی برای استفاده از آموزه‌های صحیح معصومان از دست برود.

علومی همچون رجال و اسنادشناسی، برای بررسی سلسله سند روایات و شناخت راویان آن به وجود آمدند. در پژوهش‌های معاصر نیز با بهره‌گیری از روش‌های نوینی همچون تحلیل محتوا و استفاده از نرم‌افزارهای رایانه‌ای، گام‌های بلندی در جهت ارزیابی دقیق‌تر روایات برداشته شده است. با این حال، با وجود تلاش‌های صورت‌گرفته، هم‌چنان چالش‌هایی در این حوزه وجود دارد.

یکی از این چالش‌ها، حجم بالای روایات و تنوع منابع آن‌هاست که فرآیند ارزیابی را پیچیده می‌کند. همچنین، وجود معیارهای مختلف و گاه متناقض برای ارزیابی اعتبار روایات، منجر به اختلاف نظر بین پژوهشگران شده است. بنابراین، راجع به روایات تفسیری، جهانی از تنوع و از زوایای مختلف وجود دارد که نیازمند رویکردی علمی و منسجم برای اعتبارسنجی است. از این رو، در مقالهٔ حاضر، ضمن بررسی جوانب مختلف این موضوع، به دو رویکرد اصلی در زمینهٔ اعتبارسنجی روایات، یعنی بررسی سلسله مراتب راویان و شاخص‌های مربوط به محتوای روایت پرداخته شده است. این پژوهش با هدف ارائهٔ یک مدل جامع برای ارزیابی اعتبار مأخذ روایات تفسیری و افزایش وثوق به صدور این روایات انجام شده است.

پژوهش حاضر، در تلاش است با بررسی دقیق معیارهای ارزیابی، تحلیل روایات مختلف و ارائهٔ راهکارهای عملی، به این هدف دست یابد. با توجه به این موضوع، سؤالات زیر در مرکز توجه قرار خواهد گرفت:

چه عواملی بر اعتبار مأخذ روایات تفسیری تأثیرگذار است؟ چگونه می‌توان اعتبار مأخذ یک روایت تفسیری را ارزیابی کرد؟ چه رابطه‌ای بین اعتبار مأخذ و وثوق به صدور روایت وجود دارد؟ چه راهکارهایی برای افزایش وثوق به صدور روایات تفسیری با توجه به اعتبار مأخذ وجود دارد؟

در این مقاله، تلاش خواهد شد تا با ارائهٔ پاسخ‌هایی مستند به این سؤالات، جاده‌ای هموار برای پژوهش‌های بعدی در حوزهٔ اعتبارسنجی روایات دینی پر شود. در نتیجه، می‌توان گفت که اعتبارسنجی روایات تفسیری یکی از ضرورت‌های اساسی پژوهش‌های اسلامی است. این اعتبارسنجی نه‌تنها می‌تواند به روشن شدن برخی از مباحث مبهم کمک کند، بلکه به تقویت مبانی اخلاقی و معرفتی در دین‌پژوهی نیز یاری خواهد رساند.

پژوهش حاضر، با اتخاذ رویکردی تحلیلی- توصیفی، در پی ارائهٔ چارچوبی روشمند برای ارزیابی اعتبار مأخذ روایات تفسیری است. فرآیند تحقیق، با گردآوری جامع منابع کتابخانه‌ای و دیجیتال، شامل کتب تفسیری، حدیثی، رجالی و نرم‌افزارهای تخصصی، آغاز گشته است. پس از آن، تحلیل محتوایی دقیق روایات، مقایسه و تطبیق آن‌ها با منابع معتبر، و بررسی دیدگاه‌های صاحب‌نظران، در دستور کار قرار گرفته است. این رویکرد، امکان استخراج معیارهای ارزیابی اعتبار مأخذ و ارائهٔ چارچوبی جامع را فراهم می‌سازد. در این راستا، بهره‌گیری از ابزارهایی همچون علم رجال، بررسی نسخ خطی و تحلیل محتوا، در کنار استفاده از نرم‌افزارهای حدیثی و کتابخانه‌های دیجیتال، به دقت و اعتبار پژوهش می‌افزاید.

در ادامه، با تکیه بر یافته‌های تحلیلی، چارچوبی برای ارزیابی اعتبار روایات تفسیری تدوین شده است. این چارچوب، با تأکید بر دو رویکرد سندی و صدوری، ضمن ارائهٔ معیارهای مشخص، نحوهٔ استفاده از ابزارهای تحقیق را تبیین می‌نماید. ارزیابی و نقد این چارچوب، با توجه به دیدگاه‌های صاحب‌نظران، و ارائهٔ مثال‌های کاربردی، از دیگر مراحل این پژوهش است. در نهایت، با ارائهٔ نتایج و پیشنهادهای کاربردی، گامی در جهت توسعهٔ روش‌های نوین در ارزیابی اعتبار روایات تفسیری برداشته می‌شود. این پژوهش، با تکیه بر روش‌های علمی و ابزارهای دقیق، در پی ارائهٔ نتایج قابل اعتماد و مستند در زمینه اعتبار مأخذ روایات تفسیری است.

۲ـ پیشینهٔ تحقیق

اعتبارسنجی روایات تفسیری در میراث کهن شیعه، عمدتاً با دو رویکرد سندمحور (متکی بر دانش رجال و آثاری چون رجال نجاشی و الفهرست طوسی) و محتوامحور (با تأکید بر قرائن اطمینان‌بخش و تطابق با قرآن و سنت) پیگیری شده است. در دوران معاصر، آیت‌الله معرفت در التفسیر الأثری الجامع، با طرح حجیت اخبار آحاد ثقه همراه با قرائن، گامی نو در این عرصه برداشته است.

پژوهش‌های بعدی، همچون مقالهٔ رضایی اصفهانی (۱۳۹۱) با عنوان «اعتبارسنجی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت»، کتاب حاجی احمدی (۱۳۹۹) با عنوان درآمدی بر اعتبارسنجی روایات

تفسیری، و نیز مقالهٔ شهیدی (۲۰۱۶) با عنوان «جستاری در معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری شیعه»، هر یک به سهم خود به تبیین معیارهای سندی، محتوایی یا نسخه‌شناختی پرداخته‌اند. با این حال، این پژوهش‌ها، غالباً به بررسی این ابعاد به‌صورت مجزا بسنده کرده و کمتر به رابطهٔ نظام‌مند میان آن‌ها و تأثیر آن بر وثوق به صدور توجه نشان داده‌اند.

مقالهٔ حاضر در سه سطح با پژوهش‌های پیشین تفاوت دارد: نخست آنکه با یکپارچه‌سازی سه مؤلفهٔ شخصیت مؤلف، استناد نسخه و محتوای روایات در یک مدل تحلیلی، برخلاف تحقیقات جزئی‌نگر پیشین، چارچوبی جامع و چندسویه ارائه می‌دهد. دوم، این چارچوب به‌مثابهٔ الگویی عام و فراگیر طراحی شده است که برخلاف نقدهای موردی مأخذشناختی، (همچون نقد آقابزرگ تهرانی بر تفسیر قمی) قابلیت کاربست در همهٔ تفاسیر روایی را دارد. سوم، این مقاله برای نخستین‌بار، نسبت میان اعتبار مأخذ و وثوق به صدور را به‌عنوان محور اصلی کاوش قرار داده و نشان می‌دهد که وثوق به صدور، نه از مسیر صرف سند یا صرف محتوا، بلکه از تلفیق شواهد بیرونی (مأخذشناسی) و درونی (محتواشناسی) حاصل می‌شود؛ رویکردی که در هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین، به‌صورت مستقل و نظام‌مند، دنبال نشده است.

۳ـ وثوق به صدور روایات

وثوق به صدور، به معنای اطمینان به صدور روایت از معصوم علیه‌السلام است. این مفهوم، فراتر از بررسی سند روایت بوده و شامل بررسی محتوای روایت، تطابق آن با سایر روایات و آموزه‌های اسلامی و وجود قرائن اطمینان‌بخش است. به عبارت دیگر، وثوق به صدور به اطمینان از صدور روایت، از منبعی معصوم و بدون تحریف کمک می‌کند.

دو رویکرد اصلی برای بررسی اعتبار روایات تفسیری وجود دارد:

۱ـ رویکرد سندی: بر اساس این رویکرد، اعتبار یک روایت به وثاقت راویان آن وابسته است. به‌عبارت دیگر، اگر در سلسلهٔ راویان یک روایت، حتی یک نفر غیر ثقه وجود داشته باشد، به‌طور کلی روایت مردود تلقی می‌شود.

۲ـ رویکرد صدوری: این رویکرد بر قرائن و دلایل اطمینان‌بخشی که نشان می‌دهند روایت از معصوم علیه‌السلام صادر شده است، تأکید دارد. به‌عبارت دیگر، حتی اگر در سند روایت، ضعف‌هایی وجود داشته باشد، اما قرائن دیگری نشان دهد که روایت از معصوم علیه‌السلام صادر شده است، می‌توان به آن اعتماد کرد (برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۷، ص۲۵۳).

اگرچه رویکرد سندی از اهمیت بالایی برخوردار است، اما برخی معتقدند که تکیهٔ صرف بر سند برای ارزیابی روایات تفسیری کافی نیست. زیرا بسیاری از روایات با سند ضعیف یا بدون سند نقل شده‌اند، اما از طریق متن می‌توان به آن حدیث اعتبار بخشید (برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: نفیسی، ۱۳۸۰، ص۱۳ـ۴۴).

بنابراین، برای ارزیابی جامع اعتبار روایات تفسیری، علاوه بر رویکرد سندی، توجه به رویکرد صدوری و سایر شواهد و قرائن نیز ضروری است.

٤ـ انواع روایات تفسیری از حیث اعتبار

بررسی اعتبار روایات تفسیری، به‌ویژه اخبار آحاد، از مباحث مهم در حوزهٔ علوم قرآنی است. روایات تفسیری از حیث اعتبار به چهار دسته تقسیم می‌شوند: روایات متواتر که به‌دلیل قطعیت صدور، مورد اتفاق علما هستند؛ روایات محفوف به قرائن که با شواهدی نظیر مطابقت با عقل، قرآن، سنت قطعی و اجماع، علم‌آور بوده و در حکم متواترند (معرفت، ۱۳۸۳، ج۱، ص۱۲۲). در مورد روایات آحاد معتبر، دیدگاه‌ها متفاوت است؛ برخی مانند شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت، با استناد به اجماع و علم‌آور بودن اخبار آحاد، حجیت آن‌ها را در تفسیر می‌پذیرند (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص٤٣؛ معرفت، ۱۳۸۳، ج۱، ص۲۲۹). در مقابل، گروهی مانند شیخ مفید و علامه طباطبایی، حجیت اخبار آحاد را در تفسیر، به‌دلیل عدم قطعیت و تعبدی بودن آن‌ها، نفی می‌کنند (مفید، ١٤١٣ق، ج٥، ص٤٩، ٥٤، ١٢٣؛ طباطبایی، ۱۳۸۲، ج۱۰، ص٣٦٥-٣٦٦).

آیت الله معرفت با نقد دیدگاه مخالفان، معتقد است که اخبار آحاد ثقه، علم عادی ایجاد کرده و در تفسیر نیز حجت هستند. ایشان، اجماع ادعایی بر عدم حجیت اخبار آحاد را به اخبار ضعیف حمل کرده و با استناد به سیرهٔ عقلا و روایات ائمه علیهم‌السلام، حجیت اخبار آحاد معتبر را اثبات می‌کنند (معرفت، ۱۳۸۳، ج۱، ص١٢٦و١٢٨). در نهایت، روایات ضعیف که فاقد شرایط اعتبار هستند، از نظر عقلا و علما، چه در فقه و چه در تفسیر، قابل استناد نیستند (معرفت، ۱۳۸۳، ج۱، ص١٢٤).

بنابراین، برای ارزیابی جامع اعتبار روایات تفسیری، علاوه بر رویکرد سندی، توجه به رویکرد صدوری و سایر شواهد و قرائن نیز ضروری است. در بخش بعد، به بررسی دقیق‌تر مأخذ روایات و مؤلفه‌های آن پرداخته شده است.

۴ـ۱ـ بررسی اعتبار مأخذ

حال که به اهمیت اعتبارسنجی روایات تفسیری پرداخته شد، در این بخش بررسی دقیق‌تر مأخذ روایات و عوامل مؤثر در آن اهمیت می‌یابد. اعتبار مأخذ، به‌معنای بررسی و ارزیابی منابعی است که روایات تفسیری از آن‌ها نقل شده‌اند. این مفهوم، شامل بررسی وثاقت نویسنده یا راوی، صحت انتساب روایت به او و اعتبار نسخه‌های خطی یا چاپی مورد استفاده است (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹). به‌عبارت دیگر، اعتبار مأخذ کمک می‌کند تا اطمینان حاصل شود که روایت از منبعی معتبر و قابل اعتماد نقل شده است. ارزیابی روایات تفسیری، به‌عنوان یکی از منابع اصلی در تفسیر قرآن، امری پیچیده و حیاتی است. نخستین گام در این مسیر، بررسی دقیق مآخذ روایی است. این اهمیت بدان دلیل است که روایات تفسیری، به‌عنوان

نقل قول، از معصومان علیهم‌السلام مطرح شده‌اند و بنابراین، اعتبار سند و صدور آن‌ها به‌طور مستقیم بر اعتبار تفسیر ارائه شده، تأثیرگذار است. در واقع، شناخت دقیق مأخذ روایی، این امکان را می‌دهد تا روایات صحیح و موثق را از روایات ضعیف و ساختگی تفکیک کرده و از سوءاستفاده از روایات برای توجیه عقاید باطل جلوگیری نمود.

دو مؤلفهٔ کلیدی در ارزیابی مآخذ روایی عبارت‌اند از: شخصیت مؤلف و استناد نسخه به مؤلف. شناخت دقیق شخصیت راوی حدیث، از حیث ویژگی‌هایی همچون: عدالت، ضبط، عدل اسناد، عدم تعارض با سایر روایات و آگاهی از معارف اسلامی، امری ضروری است. از سوی دیگر، بررسی تطابق نسخهٔ موجود از روایت با نسخهٔ اصلی و اطمینان از عدم دست‌کاری و تحریف در طول زمان، از دیگر مسائل مهم در ارزیابی اعتبار روایت است. عواملی همچون فاصله زمانی، تعداد واسطه‌ها، روش‌های نسخه‌برداری و مقایسهٔ نسخه‌های مختلف در این زمینه، حائز اهمیت هستند. با بررسی دقیق این دو مؤلفه، می‌توان به ارزیابی دقیق‌تر و جامع‌تری از روایات تفسیری دست یافته و به فهم عمیق‌تر از معارف اسلامی نائل شد.

بنابراین، مفسر روایی، لازم است اعتبار مأخذ احادیث تفسیری را از دو حیث مورد بررسی قرار دهد: شخصیت مؤلف و استناد نسخه به مؤلف.

۴ـ۱ـ۱ـ بررسی شخصیت مؤلف

با توجه به اهمیت اعتبار مأخذ و نقش آن در وثوق به صدور روایات، در این بخش به بررسی یکی از مؤلفه‌های کلیدی در ارزیابی مأخذ، یعنی شخصیت مؤلف، پرداخته شده است. نقل سینه به سینهٔ احادیث دیری نپایید که به‌جهت بی‌ثباتی و احتمال فراموشی و خطای شنیداری، از رونق افتاد؛ همین امر، اصحاب و علمای عصر غیبت را بر آن داشت تا برای نقل و گزارش احادیث، از روش کتابت و ثبت آن در اوراق و مصاحف کمک بگیرند. در این میان، یکی از اموری که عالمان حدیث از دیرباز بدان توجه داشته‌اند و می‌تواند بر اعتبار منابع روایی و میزان اعتماد مخاطبان به آن‌ها بیفزاید، جایگاه دینی و علمی مؤلف، وثاقت وی و نیز میزان پایبندی او به ضوابط نقل و تألیف نسخه‌های حدیثی است. چنان‌که امام خمینی در نقد آثار روایی محدث نوری ـ به‌جز مستدرک الوسائل ـ به ویژگی‌های وی استناد کرده و معتقد است علاقه فراوان او به گردآوری روایات، موجب شده است اخبار ضعیف و مطالبی را که عقل سلیم نمی‌پذیرد، نقل کند؛ ازاین‌رو، این امر در کاهش اعتبار تألیفات برجای‌مانده از او نقش داشته است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۴۴). این قاعده ریشه در سیرهٔ عقلا دارد؛ بدین معنا که آنان در ارزیابی کتاب‌ها و نگاشته‌ها، از آن‌رو که ویژگی‌های مؤلف را در شکل‌گیری و جهت‌دهی محتوای اثر مؤثر می‌دانند، نخست به بررسی اوصاف و ویژگی‌های وی می‌پردازند. ازاین‌رو، شناسایی ویژگی‌های مؤلف که در افزایش یا کاهش اعتماد به متون و منابع حدیثی نقش دارد، افزون بر اطمینان‌آفرینی نسبت به این آثار، زمینه شناسایی امتیازات و شاخصه‌های اختصاصی هر مصدر حدیثی را فراهم ساخته و آن را از سایر منابع متمایز می‌کند (ر.ک:

طباطبایی، ۱۳۹۷، ص۲۶۱ـ۲۷۴). با توجه به آن‌که شخصیت مؤلف برای مخاطب ناشناخته است، برای هویدا شدن شخصیت دینی، اخلاقی و رفتاری او، باید به شرح‌حال‌نویسان و یا قرائن اطمینان‌بخش رجوع کرد. در بیان شخصیت مؤلف در کتب رجالی دو حالت متصور است:

الف) بیان شخصیت مؤلف: در این حالت، رجال‌شناسان به بیان شخصیت، حالات، شهرت و وِجهِ اجتماعی و مذهب مؤلف پرداخته‌اند. از جمله آثاری که به‌منظور معرفی مؤلفان و تبیین وثاقت آنان تألیف شده‌اند، فهرست أسماء مصنفی الشیعة، معروف به رجال نجاشی و الفهرست شیخ طوسی هستند که از مهم‌ترین منابع، در تشخیص وثاقت و اعتبار مؤلفان شیعه به شمار می‌آیند.

به‌عنوان نمونه، نجاشی در معرفی علی بن ابراهیم بن هاشم ـ از محدثان برجسته و مورد اعتماد شیعه در قرن سوم هجری که تفسیر قمی، از آثار ارزشمند وی، همواره مورد توجه عالمان و فقیهان بوده است ـ وی را به‌صراحت توثیق کرده و «ثبت، معتمد و صحیح‌المذهب» دانسته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص۲۶۰، ش۲۸۰).

در میان تفاسیر اهل‌سنت نیز می‌توان به تفسیر طبری اشاره کرد. ذهبی و ابن‌حجر عسقلانی وی را موثق و مورد اعتماد دانسته‌اند (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج۳، ص۴۹۹؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج۵، ص۱۰۰). بااین‌حال، مذهب وی در میان دانشمندان محل اختلاف است؛ برخی، همچون ابوحیان، او را از عالمان شیعه دانسته‌اند و برخی دیگر، همچون ابن‌حجر عسقلانی، انتساب وی به تشیع را نپذیرفته‌اند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج۵، ص۱۰۰).

ب) عدم بیان شخصیت مؤلف: گاهی نیز دانشمندان از بیان شخصیت و احوال مؤلف سکوت کرده و درباره وی اظهارنظری نکرده‌اند؛ مانند حسین بن حکم بن مسلم حِبری کوفی (م۲۸۶ق)، مؤلف تفسیر الحِبری. وی در کتب رجال و فهرست‌های متقدم معرفی نشده و تنها در ضمن بیان طریق به آثار برخی راویان، نام او در فهرست نجاشی و الفهرست شیخ طوسی آمده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص۶؛ طوسی، بی‌تا، ص۲۱۸). در چنین مواردی، برای دستیابی به وثاقت مؤلف، باید به قرائن اطمینان‌بخشی که در ادامه خواهد آمد، رجوع کرد.

۴ـ۱ـ۲ـ قرائن مفید در شناخت شخصیت مؤلف

مفسر برای شناخت شخصیت مؤلف، نباید به سخنان رجال‌شناسان اکتفا کند، بلکه باید در پی قرائن مفید وثاقت مؤلف نیز باشد؛ زیرا این قرائن، اولاً در مواردی که مؤلف از سوی رجال‌شناسان توثیق شده است، می‌توانند مؤیدی برای وثوق به صدور و اطمینان به محتوای اثر باشند؛ و ثانیاً در مواردی که رجالیان درباره وی سکوت کرده‌اند، می‌توانند در تبیین هویت و جایگاه علمی مؤلف نقش‌آفرین باشند. این قرائن عبارت‌اند از:

۴ـ۱ـ۲ـ۱ـ کثرت نقل روایت از مؤلف، توسط عالمان بزرگ شیعه

چه بسا شخصیت مؤلف در نگاه نخست، مجهول و ناشناخته به نظر آید، اما با بررسی منابع حدیثی، روشن شود که محدثان بزرگ، روایات فراوانی از وی نقل کرده‌اند؛ امری که بیانگر وثاقت و جایگاه مورد اعتماد او نزد عالمان است. گاه نیز سکوت رجالیان در معرفی مؤلف، ناشی از شهرت و وضوح وثاقت وی بوده است و یا توثیقاتی درباره او وجود داشته که به دست ما نرسیده است. از جمله می‌توان به علی بن ابراهیم قمی، مؤلف تفسیر قمی، اشاره کرد که از چنان وثاقت و اعتباری برخوردار بوده است که کلینی، عالم بزرگ شیعه، نزدیک به نیمی از روایات کتاب شریف الکافی را از طریق وی نقل کرده است (شبیری، ۱۳۸۲، ج۷، صص۷۰۰-۷۰۳). آیت‌الله خویی در مقدمهٔ سوم معجم رجال الحدیث، استناد تفسیر القمی موجود به علی بن ابراهیم را قطعی و مسلم دانسته است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۴۹). و نیز شیخ حر عاملی در وسائل‌الشیعه، به شهادت بسیاری از علما در استناد کتاب مذکور به علی بن ابراهیم تصریح کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۳۰، ص۱۹۳). این امر نشان‌دهندهٔ وثاقت و مورد اعتماد بودن مؤلف نزد بزرگان علم حدیث است.

۴ـ۱ـ۲ـ۲ـ توجه به شاگردان و اساتید مؤلف

یکی از راهکارهای موثق در شناخت دقیق شخصیت مؤلف و گرایش‌های فکری او، بررسی شبکهٔ پیچیدهٔ ارتباطات علمی و شاگردی است. بدین معنا که تفکرات و اندیشه‌های یک عالم دینی، به‌طور قطع متأثر از آموزه‌های اساتید و تعالیم محیط علمی او بوده و در مقابل، بر شاگردان و پیروانش نیز تأثیرات شگرفی خواهد گذاشت. این رابطهٔ تنگاتنگ میان استاد و شاگرد، همچون زنجیره‌ای است که از یک‌سو به گذشته و از سوی دیگر به آینده متصل است و می‌تواند سرنخ‌های ارزشمندی را برای شناخت دقیق‌تر شخصیت مؤلف فراهم آورد.

به‌عنوان مثال، می‌توان به «حسین بن حکم بن مسلم بن حبری کوفی» و تفسیر مشهور او اشاره کرد. اگرچه دانشمندان شیعه در مورد مذهب این مفسر بزرگ اختلاف نظر دارند، اما با بررسی دقیق اساتید و شاگردان وی که عمدتاً از زیدیان بودند، می‌توان به این نتیجه محتمل دست یافت که خود او نیز به مذهب زیدیه گرایش داشته است. این مثال روشن، نشان می‌دهد که چگونه بررسی شبکهٔ ارتباطات علمی، می‌تواند ابزاری قدرتمند برای روشن شدن ابهامات و حل مسائل پیچیده در حوزهٔ مطالعات رجال و حدیث باشد (مسعودی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۲۶۳).

۴ـ۱ـ۲ـ۳ـ توجه به مضمون احادیث منقول توسط مؤلف

مؤلفان در تألیفات خود، اغلب به گردآوری مطالبی گرایش دارند که منطبق با منظومهٔ فکری خویش باشد. به‌عبارت دیگر، پیش‌فرض‌های اعتقادی مؤلف، ساختار و محتوای آثار او را شکل می‌دهد. به‌عنوان مثال، ابن‌کثیر، صاحب تفسیر القرآن العظیم، با گرایش‌های سلفی و پیروی از اندیشه‌های ابن‌تیمیه، تفسیر خود را بر این مبنا سامان داده است. وی در برخی موارد، در نقل روایات، رویکردی گزینشی اتخاذ می‌کند. این در

حالی است که تفسیر قاعده‌مند و بی‌خطا، مستلزم آن است که مفسر، روایات تفسیری را، اعم از موافق یا مخالف با باورهای خود، به‌صورت جامع ارائه دهد. در صورت وجود روایات متعارض، ارزیابی و ترجیح آن‌ها باید بر اساس معیارهای عقلانی صورت پذیرد، نه بر مبنای تطابق با پیش‌فرض‌های اعتقادی (بابایی،۱۳۹۱، ج۳، ص۱۲۸). چنانکه ابن‌کثیر در ذیل آیهٔ ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلاَمَ دِيناً﴾ (مائده: ۳)، روایات متعددی را می‌آورد که مراد از آن، روز عرفه است و بر صحت آن تأکید می‌ورزد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص۲۵). این در حالی است که وی تنها به دو روایت در خصوص نزول آیه در روز غدیر اشاره می‌کند؛ با وجود آن‌که این روایات، علاوه بر نقل متواتر در کتب شیعه، در بسیاری از منابع اهل‌سنت نیز به وفور یافت می‌شود. علامه امینی در اثر ارزشمند الغدیر، به‌طور تفصیلی به واقعهٔ غدیر پرداخته و حدیث غدیر را از ۱۱۰ صحابی و ۸۰ تابعی نقل می‌کند. وی همچنین، روایات مربوط به واقعهٔ غدیر را از ۳۶۰ منبع از منابع فریقین، گردآوری کرده است. در این میان، روایات مربوط به نزول آیهٔ ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ...﴾ در روز غدیر، که موضوع بحث ماست، نیز قابل توجه است. علامه امینی در این زمینه، ۱۶ روایت را در کتاب خود نقل کرده است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۴۴). نتیجه آن‌که با شناخت دقیق شخصیت مؤلف و جایگاه علمی و دینی او، می‌توان به ارزیابی دقیق‌تری از اعتبار روایات منقول از وی دست یافت. در بخش بعدی، به بررسی مؤلفهٔ دیگری از اعتبار مأخذ، یعنی صحت استناد نسخه به مؤلف، پرداخته خواهد شد.

۵ـ بررسی صحت استناد نسخه به مؤلف

در فرایند پژوهش تفسیری، محقق با چالش تعیین اعتبار نسخه‌های روایی رو به روست. فقدان دسترسی مستقیم به معصومان علیهم‌السلام و تکیه بر روایات نقل شده، ضرورت بررسی دقیق سند روایت را دوچندان می‌کند. نخستین گام در این مسیر، شناسایی مؤلف اصلی نسخه است. پرسشی بنیادین که پیش روی پژوهشگر قرار می‌گیرد، این است که چگونه می‌توان به صحت انتساب یک اثر به مؤلف مشخص، اطمینان حاصل کرد؟

روش‌های گوناگونی برای دستیابی به مؤلف نسخه‌های روایی وجود دارد. با این حال، همواره احتمال تحریف و دستکاری نسخه‌ها در طول زمان، به‌ویژه در نسخه‌های موجود در دوره‌های متأخر، وجود دارد. بنابراین، احتیاط و دقت در این زمینه، امری ضروری است.

این رویکرد نیز، ریشه در سیرهٔ عقلا دارد. در مواجهه با هر متنی، نخستین پرسش این است که نگارندهٔ آن کیست؟ چراکه اعتماد به محتوای یک اثر، مستلزم شناخت دقیق مؤلف آن است. این اصل در حوزهٔ مطالعات تفسیری نیز صادق است.

به‌عنوان نمونه، کتاب‌شناسان و رجالیان بر این باورند که «علی بن ابراهیم قمی» مؤلف کتاب تفسیری است. این انتساب بر اساس آثار رجالی مانند رجال نجاشی و فهرست طوسی صورت گرفته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۶۰، طوسی، بی‌تا، ص۸۹). با این حال، پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا نسخهٔ

موجود از تفسیر قمی، عیناً همان نسخه اصلی تألیف‌شده توسط وی است یا در طول زمان، دستخوش تغییراتی شده است؟

آقابزرگ تهرانی، کتاب‌شناس نامدار شیعه، با ارائهٔ شواهدی قوی، این فرضیه را مطرح کرده است که تفسیر قمی موجود، ترکیبی از روایات مختلف از جمله روایات علی بن ابراهیم و ابی‌الجارود است. وی با بررسی سبک نگارش، اسناد روایات و برخی تعابیر خاص به این نتیجه رسیده است. برای اثبات ادعای خویش مستنداتی را می‌آورد؛ ایشان می‌گوید:

اولاً از شیوهٔ نقل احادیث در این تفسیر به‌دست می‌آید که مؤلف آن، ابوالفضل «العباس بن محمد» شاگرد علی بن ابراهیم است، به این صورت که در قسمت‌های مختلف این تفسیر با عبارت «قال» با خطاب غائب، گویندهٔ روایات، علی بن ابراهیم معرفی‌شده و این در حالی است که اگر نگارندهٔ آن علی بن ابراهیم باشد، ذکر «قال» و خطاب غائب به وی صحیح نیست: «قَالَ ابُوالحَسَنِ عَلِیُّ بنُ ابرَاهِیمَ قَالَ حَدَّثَنِی أبِی»؛ «قَالَ حَدَّثَنِی أبِی عَن فُلَانٍ»؛ «قَالَ حَدَّثَنِی أبِی»، افزون بر آن در صدر نسخه‌ای از این تفسیر که در اختیار ما است، پس از مقدمه به نام شاگرد وی تصریح‌شده که ایشان روایات را از علی بن ابراهیم گزارش کرده است: «حَدَّثَنِی أَبُوالْفَضْلِ الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ حَمْزَةَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُوالْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيم...» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۷).

ثانیاً از ابتدای سوره بقره تا اوایل سوره آل‌عمران، یک اسلوب واحد در سند روایات لحاظ شده که همان طریق علی بن ابراهیم است، اما ابتدای سوره آل‌عمران با تغییر اسلوب، طریق متفاوتی در سند احادیث لحاظ شده است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيُ قَالَ حَدَّثَنِی جَعْفَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ الْمُنْذِرِ عَنْ أَبِي‌الْجَارُودِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۰۲) که به گواه مشهور و تصریح شیخ طوسی و نجاشی، این سند همان طریق تفسیر ابی‌الجارود است.

ثالثاً نگارندهٔ این کتاب در بسیاری از موارد، پس از روایت ابی‌الجارود یا برخی مشایخ، عباراتی مانند «و رجع إلی تفسیر علی بن إبراهیم» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۲۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۱) و «و رجع إلی روایة علی بن إبراهیم» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۸۰، ۳۱۳، ۳۸۹) و «و رجع الحدیث الی علی بن إبراهیم» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۸۶) و «و روایة علی بن إبراهیم» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۲۲، ص۲۹۲، ۲۹۴؛ ج۲، ص۲۹، ۷۵) به‌کار برده است. این عبارات نشان می‌دهند که مؤلف کتاب، شخصی غیر از علی بن ابراهیم است. علاوه بر این، شیخ آقابزرگ تهرانی شواهد دیگری نیز ارائه می‌کند، از جمله اینکه علی بن ابراهیم در تفسیر خود، با عبارت «حدثنی ابن عقدة» از «ابن عقدة» روایت نقل می‌کند. در حالی که «ابن‌عقده»، شاگرد کلینی و کلینی شاگرد علی بن ابراهیم است. بنابراین، نقل روایت علی بن ابراهیم از شاگردِ شاگرد خود، درست به نظر نمی‌رسد. موارد دیگری نیز در این زمینه وجود دارد (جهت مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص۳۰۳-۳۰۵).

۶ـ راهکارهای اثبات استناد نسخه به مؤلف

جهان پرآشوب نقل و انتقال معارف دینی، در گذر زمان، با چالش‌هایی جدی همچون عدم دقت در ثبت و ضبط متون و نیز دست‌کاری‌های عمدی و سهوی مواجه شده است. این عوامل، به‌ویژه در حوزهٔ روایات، منجر به ابهام در نسبت‌دهی صحیح روایات به مؤلفان اصلی و حتی حذف کامل برخی از نسخه‌ها شده است. برای برون‌رفت از این پیچیدگی‌ها و رسیدن به شناختی دقیق از منابع دینی، ضرورت تدوین روش‌های علمی و عقلایی برای احراز نسبت نسخه به مؤلف بیش از پیش احساس می‌شود.

در اینجا سه راهکار اساسی برای حل این معضل ارائه شده است. این راهکارها، با تکیه بر اصول روش‌شناسی و با بهره‌گیری از ابزارهای علمی، امکان شناسایی دقیق مؤلفان و ارزیابی اعتبار نسخه‌های مختلف را فراهم می‌آورند.

۶ـ۱ـ دستیابی به نُسخ خطی

از دیرباز تا به حال، یکی از روش‌های کارآمد و مطلوب برای استناد به مؤلف، وجود نسخه‌های خطی منتسب به مؤلف نزد دانشمندان و یا وجود آن در کتابخانه‌های معروف است، مانند تفسیر فرات کوفی. شیخ محمدکاظم محمودی در مقدمهٔ آن آورده است که نسخه خطی این تفسیر در هفت کتابخانهٔ معروف جهان اسلام یافت شده است که در مجموع از هشت نسخهٔ خطی این کتاب و دو نسخه چاپی نجف که در کتابخانه‌های مختلف وجود دارد، استفاده کرده است. این نسخ عبارت‌اند از: ۱- کتابخانهٔ سید الحکیم ۲- کتابخانهٔ آیت‌الله بروجردی، قم، نسخهٔ آیت‌الله میرزای قمی؛ ۳- کتابخانهٔ نجله، قم، نسخه احمد بن محمدرضا علوی حسینی خوانساری؛ ۴- مدرسهٔ فیضیه، قم؛ ۵- کتابخانهٔ رضوی، مشهد؛ ۶- کتابخانهٔ روضاتی، اصفهان، ۷- کتابخانهٔ ملک تهران؛ (فرات بن ابراهیم، ابوالقاسم، تفسیر فرات کوفی، ص۱۰ و ترجمه، عبدالله، معصومه، حاجی علی‌اکبری، حکیمه، ص۱۵) ۸- نسخهٔ دوم در کتابخانهٔ ملک تهران؛ آقابزرگ تهرانی نیز از نسخه‌های فراوان آن در شهرهای تبریز، کاظمین و نجف خبر داده است (تهرانی، ۱۴۰۳، ج۴، ص۲۹۹).

۶ـ۲ـ تصریح کتاب‌شناسان

کتاب‌شناسان و شرح‌حال‌نویسان که در این رشته، متخصص و مورد اعتمادند، در کاوشی که انجام داده‌اند به بیان نسخه‌ها و نویسندگان‌شان پرداخته‌اند. با رجوع به آن‌ها به‌راحتی استناد نُسَخ به مؤلفان و شرح‌حالشان، نمایان می‌گردد. به‌عنوان مثال، تفسیر الصافی که کتاب‌شناسان، عنوان تفسیر آن را الصافی فی تفسیر القرآن و منسوب به فیض کاشانی دانسته‌اند (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج۱۵، ص۵؛ موسوی خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج۶، ص۷۹) یا تفسیر فرات کوفی که شیخ آقابزرگ تهرانی (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص۲۹۸)، علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۱۹، ۳۷) و شیخ حر عاملی (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۰، ۴۶) بدون هیچ

تردیدی این کتاب را به «فرات بن ابراهیم کوفی» نسبت داده‌اند، در این میان برخی دیگر از تفاسیر است مانند تفسیر قمی که برخی از کتاب‌شناسان در استناد نسخه موجود به مؤلف تردید کرده‌اند (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص۳۰۳).

۶ـ۳ـ گزارش روایاتی از این نسخه در نسخه‌های معتبر دیگر

یکی از روش‌های کلیدی در اعتبارسنجی نسخه‌های تفسیری و انتساب آن‌ها به مؤلف، بررسی و تطبیق روایات موجود در آن نسخه‌ها با روایات نقل‌شده در کتب معتبر دیگر است. در واقع، هدف از این تطبیق، تأیید صحت انتساب بخش‌هایی از نسخه به مؤلف اصلی است. چرا که صرف وجود برخی روایات در جوامع روایی معتبر، نمی‌تواند مجوز استناد تمام روایات یک نسخه به مؤلف باشد. به‌عنوان نمونه، با بررسی نسخهٔ موجود از تفسیر القرآن العظیم ابن ابی‌حاتم، مشاهده می‌شود که بخش اصلی این نسخه، کم‌وبیش نیمی از قرآن را در بر می‌گیرد. با این حال، وجود روایات دیگری در این نسخه، تردیدهایی را در انتساب آن به مؤلف ایجاد می‌کند. برای رفع این ابهام، می‌توان با تطبیق و مشابهت‌یابی روایات مورد تردید با روایات موجود در جوامع روایی اهل‌سنت، اعتبار آن‌ها را ارزیابی کرد. محققان برای رفع ابهامات و تناقضات احتمالی، به تطبیق روایات این نسخه با جوامع روایی اهل‌سنت پرداخته‌اند. گردآورندهٔ این اثر، با اشاره به بخش‌های موجود و مفقود تفسیر، توضیح می‌دهد که برای تکمیل بخش‌های مفقود، به منابعی چون: تفسیر القرآن العظیم ابن‌کثیر، الدر المنثور سیوطی، فتح الباری و تغلیق التعلیق ابن‌حجر عسقلانی و فتح القدیر شوکانی مراجعه کرده است. این امر نشان‌دهندهٔ تلاش برای اعتبارسنجی و تکمیل نسخه با استفاده از منابع معتبر است (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۱۲).

در مورد «تفسیر فرات کوفی»، با وجود برخی شواهد مبنی بر تردید در انتساب آن به فرات بن ابراهیم، شهرت عملی و استناد گستردهٔ عالمان و محدثان متقدم و متأخر، مانند شیخ صدوق در امالی، حَسَکانی در شواهدالتنزیل، شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه و علامه مجلسی در بحارالانوار، به این تفسیر، می‌تواند قرینه‌ای قوی بر اعتبار بخشی از روایات مندرج در آن باشد. این عالمان، با دسترسی به نسخه‌های معتبر، روایات فراوانی از این تفسیر نقل کرده‌اند که نشان‌دهندهٔ اعتماد آن‌ها به این منبع است.

در مجموع، اعتبارسنجی نسخه‌های تفسیری و انتساب آن‌ها به مؤلف، نیازمند بررسی دقیق و موشکافانهٔ روایات، تطبیق آن‌ها با کتب معتبر و توجه به قرائن و شواهد موجود است.

جدول ۱- جریان بررسی مأخذ روایات تفسیری

مرحلهٔ تحقیق	شرح مرحله	روش‌های اجرایی و ابزارها	چالش‌ها و نحوهٔ غلبه بر آن‌ها
۱. گردآوری منابع	جمع‌آوری و بررسی منابع مرتبط با موضوع، شامل کتب تفسیری، حدیثی، رجالی، تاریخی و کتاب‌شناسی.	استفاده از کتابخانه‌های تخصصی و عمومی. جستجو در پایگاه‌های اطلاعات علمی معتبر (نورمگز، سیویلیکا، پرتال جامع علوم انسانی). بهره‌گیری از نرم‌افزارهای حدیثی و کتابخانه‌های دیجیتال (درایة النور و...).	چالش: دسترسی به منابع کمیاب و نسخ خطی. غلبه: استفاده از کتابخانه‌های دیجیتال، ارتباط با محققان و کتابخانه‌های تخصصی.
۲. تحلیل و بررسی روایات	بررسی و تحلیل محتوای روایات تفسیری با تمرکز بر مأخذ و سند آن‌ها، مقایسه و تطبیق روایات با یکدیگر و با سایر منابع معتبر.	مطالعهٔ دقیق متن روایات و بررسی سند آن‌ها. استفاده از منابع رجالی برای بررسی وثاقت راویان. مقایسهٔ روایات با سایر روایات.	چالش: وجود روایات متعارض و مبهم. غلبه: استفاده از قواعد ترجیح و جمع بین روایات، مراجعه به جوامع روایی معتبر و

			دیدگاه‌های صاحب‌نظران.
۳. تبیین چهارچوب ارزیابی	استخراج و تبیین معیارهای ارزیابی اعتبار مأخذ روایات تفسیری بر اساس یافته‌های حاصل از تحلیل منابع و روایات، ارائهٔ چارچوبی جامع و روشمند برای ارزیابی اعتبار روایات تفسیری.	بررسی و تحلیل دیدگاه‌های صاحب‌نظران در مورد معیارهای ارزیابی روایات. استخراج معیارهای ارزیابی از منابع رجالی، حدیثی و تفسیری. تدوین چارچوب ارزیابی با تأکید بر دو رویکرد سندی و صدوری.	چالش: وجود اختلاف نظر بین صاحب‌نظران در مورد معیارهای ارزیابی. غلبه: ارائهٔ چارچوبی جامع و انعطاف‌پذیر که بتواند دیدگاه‌های مختلف را در نظر بگیرد.
۴. ارزیابی و نقد	ارزیابی و نقد چارچوب ارائه شده با توجه به دیدگاه‌های صاحب‌نظران و با هدف ارائهٔ پیشنهادها کاربردی برای پژوهش‌های آتی.	بررسی و تحلیل دیدگاه‌های صاحب‌نظران در مورد چارچوب ارائه شده. ارائهٔ مثال‌هایی از روایات تفسیری که با استفاده از چارچوب ارائه شده مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند.	چالش: محدودیت‌های زمانی و امکانات پژوهشی. غلبه: تمرکز بر مهم‌ترین و کاربردی‌ترین جنبه‌های چارچوب ارزیابی.
۵. نتیجه‌گیری و ارائهٔ پیشنهادها	ارائهٔ نتایج و دستاوردهای اصلی پژوهش با تأکید بر اهمیت ارزیابی اعتبار روایات تفسیری در فهم صحیح معارف	بازبینی و جمع‌بندی	چالش: ارائهٔ پیشنهادهای

	قرآن کریم، ارائهٔ پیشنهادها کاربردی برای پژوهش‌های آتی در زمینه ارزیابی اعتبار روایات تفسیری و توسعه روش‌های نوین در این حوزه.	یافته‌های پژوهش. تدوین نتیجه‌گیری و ارائهٔ پیشنهادهای کاربردی.	کاربردی و قابل اجرا. غلبه: مشورت با محققان و صاحب‌نظران در زمینه ارائهٔ پیشنهادها.

۷ـ توضیحات تکمیلی

۱ـ نحوهٔ استفاده از منابع رجالی: در مرحلهٔ دوم، از منابع رجالی مانند رجال نجاشی، فهرست شیخ طوسی و معجم رجال الحدیث و... برای بررسی وثاقت راویان استفاده می‌شود. با مراجعه به این منابع، می‌توان اطلاعاتی در مورد زندگی، شخصیت، اساتید و شاگردان راویان و همچنین دیدگاه‌های علمای رجال در مورد آن‌ها به‌دست آورد.

۲ـ نحوهٔ استفاده از نسخ خطی: در مرحلهٔ اول، برای دسترسی به نسخ خطی، از کتابخانه‌های دیجیتال و پایگاه‌های اطلاعاتی مانند مرکز نسخ خطی کتابخانه ملی ایران استفاده می‌شود. پس از دسترسی به نسخ خطی، آن‌ها با نسخه‌های چاپی و سایر منابع معتبر مقایسه می‌شوند تا اختلافات و اشتباهات احتمالی مشخص شوند.

۳ـ نحوهٔ استفاده از نرم‌افزارهای رایانه‌ای: در مراحل مختلف پژوهش، از نرم‌افزارهای حدیثی مانند درایة النور و جامع الأحادیث و... برای جستجو، مقایسه و تحلیل روایات استفاده می‌شود. این نرم‌افزارها امکان جستجوی سریع و دقیق در منابع حدیثی را فراهم می‌کنند و به محققان کمک می‌کنند تا به روایات مورد نظر خود دسترسی پیدا کنند.

نتیجه‌گیری

۱ـ پژوهش حاضر با بررسی دقیق اعتبار مأخذ روایات تفسیری، به نتایج مهمی دست یافت. روایات تفسیری، به‌عنوان گنجینه‌ای ارزشمند از معارف اسلامی، به‌دلیل چالش‌های تاریخی در ثبت و ضبط دقیق و نیز تفاوت‌های ساختاری با روایات فقهی، نیازمند ارزیابی‌های دقیق و موشکافانه‌تری هستند. برای اطمینان از اصالت و صدور این روایات از معصومان علیهم‌السلام، بهره‌گیری از ابزارها و قواعدی مستحکم و دقیق ضروری است.

۲ـ در این پژوهش، چارچوبی جامع برای ارزیابی اعتبار مأخذ روایات تفسیری ارائه شد. این چارچوب، شامل دو مسیر اصلی است: نخست، شناخت دقیق شخصیت مؤلف یا راوی حدیث که از طریق قرائن بیرونی (مانند: کثرت نقل روایت توسط بزرگان علم حدیث، بررسی روابط شاگردی و استادی مؤلف) و تحلیل عمیق مضمون احادیث منقول توسط وی حاصل می‌شود. دوم، بررسی صحت استناد نسخهٔ موجود به مؤلف اصلی که با استفاده از راهکارهایی مانند دسترسی به نسخ خطی قدیمی و معتبر، بررسی می‌شود.

۳ـ نظر کتاب‌شناسان و محققان برجسته و مقایسهٔ روایات با دیگر نسخه‌ها انجام می‌شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اعتبار یک روایت، تنها به سلسله سند آن محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از شواهد و قرائن داخلی و خارجی است که در کنار هم اصالت و صدور آن را تأیید یا رد می‌کنند؛ به‌عبارت دیگر، برای ارزیابی اعتبار روایات تفسیری، باید به‌طور همه‌جانبه به عواملی مانند: وثاقت راویان، محتوای روایت، تطابق با سایر روایات و آموزه‌های اسلامی، شرایط تاریخی و اجتماعی صدور روایت و صحت استناد نسخه به مؤلف توجه کرد.

با توجه به نتایج حاصل از این پژوهش، پیشنهادهای زیر برای پژوهش‌های آتی ارائه می‌شود:

۱ـ بررسی اعتبار روایات تفسیری در منابع خاص، مانند تفاسیر روایی متقدم یا متأخر، با استفاده از چارچوب ارائه‌شده در این پژوهش.

۲ـ مقایسه و ارزیابی روایات تفسیری با روایات فقهی و کلامی، به‌منظور بررسی تطابق و تعارض میان آن‌ها.

۳ـ استفاده از روش‌های نوین، مانند تحلیل شبکه‌های اجتماعی و داده‌کاوی، در ارزیابی اعتبار روایات تفسیری.

۴ـ توسعهٔ نرم‌افزارهای رایانه‌ای برای تسهیل فرآیند اعتبارسنجی روایات تفسیری، با استفاده از معیارهای ارائه‌شده در این پژوهش.

در پایان، می‌توان گفت که روایات تفسیری، به‌عنوان یکی از منابع اصلی تفسیر قرآن، از جایگاه ویژه‌ای در معارف اسلامی برخوردارند. با این حال، استفادهٔ صحیح و بهره‌مندی از این گنجینهٔ عظیم، مستلزم بررسی دقیق و ظریف مأخذ و اعتبار آن‌هاست. با اتکا به روش‌های علمی و ابزارهای دقیق، می‌توان به نتایج قابل اعتماد و مستندی در این زمینه دست یافت و از این طریق، گامی مهم در جهت فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر معارف قرآنی برداشت.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز.

۲. ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۹۰ق). لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الأعلمی.

۳. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (١٤١٩ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.

٤. امینی، عبدالحسین (١٤١٦ق). الغدیر فی الکتاب و السّنّة و الأدب، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.

۵. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (١٤٠٣ق). الذریعة إلی تصانیف الشیعة، گردآورنده: احمد حسینی اشکوری، بیروت: دار الأضواء.

۶. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۱). مکاتب تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۷. حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٠٩ق). وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البیت.

۸. خرازی، محسن (١٤٢٢ق). عمدة الأصول، قم: موسسه در راه حق.

۹. خویی، سیدابوالقاسم (١٤١٠ق). معجم الرجال الحدیث، قم: آثار شیعه.

۱۰. ـــــــــــــــ (١٤٢٨ق). غایة المأمول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

۱۱. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲). میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة.

۱۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۱). «اعتبارسنجی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت»، حدیث پژوهی، شمارۀ ۵، صص۱۶۷ـ۱۸۶.

۱۳. شبیری، سیدمحمدجواد (۱۳۸۲). مدخل علی بن ابراهیم قمی، تهران: دانشنامه جهان اسلام.

۱۴. طباطبایی، سیدمحمدکاظم (۱۳۹۷). منطق فهم حدیث، قم: مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.

۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۶. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). الفهرست، نجف: المکتبة المرتضویة.

۱۷. ـــــــــــــــ (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۱۸. فاکر میبدی، محمد (۱۳۹۳). مبانی تفسیر روایی، قم: فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۹. قمی، علی بن ابراهیم (١٤٠٤ق). تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.

۲۰. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ق). بحارالأنوار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۲۱. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۵). تفسیر روایی جامع، قم: دارالحدیث.

۲۲. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۳). التفسیر الأثری الجامع، قم: مؤسسه التمهید.

۲۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق). مصنفات، قم: کنگرۀ شیخ مفید.

٢٤. موسوی خمینی، سیدروح‌الله (١٤١٥ق). أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، تهران: موسسۀ تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

۲۵. موسوی خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ق). روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، قم: اسماعیلیان.
۲۶. نجاشی، احمد بن علی (۱٤۰۷ق). رجال النجاشی، قم: انتشارات جامعۀ مدرسین.
۲۷. نفیسی، شادی (۱۳۸۰). «معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث» مقالات و بررسی‌ها، شمارۀ ۷۰، صص۱۱ـ۴۴.

Scientific quarterly
Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 1, March 2026, 23-46
Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/nqr.2025.2060740.1025

"The Capacity of Exegetical Narrations in Resolving Difficulties in the Translation of the Holy Qur'ān: A Case Study of the Verse ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾"

Seyyed Hossein Fallahzadeh Abarkouei [1]
Mohammad Hadi Meqdadi Davoudi [2]

Abstract

There exist significant interpretive disagreements among exegetes regarding verses that contain complex theological concepts and linguistically challenging terms. Given the prerequisite role of tafsīr in understanding such verses, Qur'anic translations often exhibit considerable variety and, at times, even inconsistency. Analyzing the exegetical foundations behind these translations can illuminate proper renderings and expose faulty interpretive presuppositions. This study adopts the interpretive perspective of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) as a benchmark for evaluating the accuracy of translations of complex Qur'anic expressions. By focusing on the verse "al-Raḥmān ʿalā al-ʿArsh istawā" (Qur'an 20:5), the paper examines how narrations rooted in tafsīr can resolve translation ambiguities surrounding the terms ʿarsh (Throne) and istawā (seated Himself firmly upon the Throne). The findings suggest that, based on interpretive narrations, one may derive at least twenty theologically sound and contextually meaningful Persian translations of the versemany of which have been overlooked by contemporary translators. Examples include: "The All-Merciful, in supreme awareness, maintains equal relation to all things"; "The All-Merciful encompassed the totality of creation, both vast and minute"; and "The All-Merciful assumed command over the dispositions and states of all beings after their creation."

Keywords: Tafsīr Traditions; Arsh (the throne); Istawā; Challenges in Qur'anic Translation; Persian Translations of the Qur'an.

Citation: Fallahzadeh Abarkouei, S.H., Meqdadi Davoudi, M.H. (2026). "The Capacity of Exegetical Narrations in Resolving Difficulties in the Translation of the Holy Qur'ān: A Case Study of the Verse ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾". *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (1), 23-46. *(In Persian)*

* Received: 2025/05/15, Revised: 2025/06/27, Accepted: 2025/07/12.

1. PhD in Qur'anic and Hadith Studies, University of Kashan, Kashan, Iran. Corresponding Author, Email: Fallahzadeh.h@gmail.com.
2. Researcher at A'immat al-At'har Seminary, affiliated with the Qom Islamic Seminary, Qom, Iran. Email: Mh.meghdadi1383@gmail.com.

سال دوم، شمارۀ اول، بهار ۱۴۰۵، صفحات ۲۳-۴۶
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه حضرت معصومه ﷺ
DOI: 10.22034/nqr.2025.2060740.1025

قرآن‌پژوهی روایی

ظرفیت روایات تفسیری برای حل دشواری‌های ترجمۀ قرآن کریم
بررسی موردی: ترجمۀ آیۀ ﴿الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی﴾

سیدحسین فلاح زاده ابرقویی [۱]
محمدهادی مقدادی داودی [۲]

چکیده

در فهم مراد از آیاتِ حاوی مفاهیم پیچیده و واژگان دشوارفهم، اختلاف‌های جدی بین مفسران وجود دارد. به‌دلیل نقش پیش‌نیازی تفسیر برای ترجمۀ این آیات، ترجمه‌های متنوع و گاه ناسازگار با یکدیگر، در کارنامۀ مترجمان وجود دارد. واکاوی پشتوانۀ تفسیری ترجمه‌ها، راهکاری برای پی بردن به ترجمان مناسب از آیات و شناخت پیش فرض‌های نادرست در امر ترجمه است. برای این منظور، در نوشتار حاضر، دیدگاه تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام، سنجۀ شناسایی ترجمه‌های درست از مفاهیم پیچیدۀ قرآن قرار گرفته است. تلاش حاضر برای نشان دادن نقش روایات تفسیری، برای حل دشواری‌های ترجمۀ مفاهیم پیچیده، واژه‌های «عرش» و «استوی» را در آیۀ پنجم سورۀ طه بررسی کرده و ظرفیت‌های ترجمۀ این آیه بر اساس روایات تفسیری را واکاوی نموده است. بر اساس این پژوهش، می‌توان حداقل بیست ترجمۀ مورد قبول، متنوع و نو، برای آیۀ ﴿الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی﴾، با استناد به روایات تفسیری ارائه نمود که کمتر مورد توجه مترجمان فارسی قرآن قرار گرفته‌اند؛ نظیر: «خدای رحمان در اوج آگاهی، نسبتش به هر چیزی مساوی است»، «خدای رحمان بر خرد و کلان موجودات احاطه یافت»، «خدای رحمان، تدبیر ویژگی‌ها و حالات اشیاء را پس از ایجاد آن‌ها در دست گرفت».

واژگان کلیدی: روایات تفسیری، عرش، استوی، چالش‌های ترجمۀ قرآن، ترجمۀ فارسی قرآن.

استناد: فلاح‌زاده ابرقویی، سیدحسین؛ مقدادی داودی، محمدهادی (۱۴۰۵). «ظرفیت روایات تفسیری برای حل دشواری‌های ترجمۀ قرآن؛ مطالعه موردی آیۀ ﴿الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی﴾». قرآن‌پژوهی روایی، ۲ (۱)، ۲۳-۴۶.

---

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱.

۱. دانش آموختۀ دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. رایانامۀ نویسنده مسئول: Fallahzadeh.h@gmail.com.
۲. پژوهشگر مدرسه علمیه ائمه اطهار علیهم‌السلام، حوزه علمیه، قم، ایران. رایانامه: Mh.meghdadi1383@gmail.com.

۱ـ بیان مسئله

برگردان آیات قرآن کریم به زبان فارسی، ضرورتی است که اهمیت آن بر کسی پوشیده نیست. در عین حال، پرداختن به این امر سترگ، از جهات مختلف با دشواری‌هایی همراه است که در برخی موارد به‌دلیل اقتضائات ویژهٔ کلام وحی، نقصان‌های غیر قابل جبران در ترجمه ظاهر می‌شود؛ هر چند در مواردی نیز، کوشش مترجم در ارائهٔ ترجمان نزدیک به زبان قرآن، به نتایج مطلوب منجر می‌شود. در هر صورت، باید پذیرفت که ترجمهٔ قرآن به هر زبانی، با چالش‌ها و دشواری‌هایی همراه است که در ترجمهٔ سایر متون، کمتر با آن‌ها مواجه می‌شویم. بر آشنایان فن ترجمه پوشیده نیست که عامل اختلاف‌های اساسی، میان ترجمه‌های فارسی از یک آیهٔ قرآن، چالش‌هایی نظیر انعکاس بلاغت موجود در آیات، بازتاب فضای فرهنگی آیات، بیان مفاهیم معنوی و غیر مادی و ... است.

از جمله اموری که عملیات ترجمه را با دشواری مواجه می‌سازد، ترجمهٔ آیات حاوی مفاهیم و واژگان پیچیده است که در تبیین مراد آن‌ها دیدگاه‌های گوناگونی از سوی مفسران و واژه‌شناسان مطرح شده است. با توجه به اینکه در این موارد، مترجمان، ناگزیر از برگزیدن یک دیدگاه تفسیری و ارائهٔ ترجمه بر اساس آن هستند، ترجمه‌های مختلفی از یک آیه ارائه می‌شود که لزوماً نمی‌توان همگی را درست دانست. تفاوت در ترجمهٔ این نوع آیات، به‌طور خاص، دربارهٔ آیاتی مشاهده می‌شود که پیرامون آن‌ها، افکار و آراء کلامی ناسازگار با یکدیگر از سوی متفکران و صاحبان مذاهب کلامی ارائه شده است. این مطلب، ضرورت در نظر داشتن معیاری برای سنجش ارزش ترجمه و میزان صحت آن را روشن می‌سازد. لازم است مترجم برای ترجمهٔ این آیات، سنجه‌ای در نظر گیرد تا نسبت به درستی ترجمه و نزدیکی آن به مراد الهی اطمینان حاصل کند. برای این منظور می‌توان با بهره‌گیری از ظرفیت موجود در روایات تفسیری و واکاوی دیدگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام پیرامون این آیات، ضمن رسیدن به آرامش نسبت به مراد الهی از آیه، گونه‌هایی نو، از ترجمه ارائه نمود. به بیان دیگر، مترجم می‌تواند ترجمهٔ خود را از این آیات، مبتنی بر تفسیر اهل‌بیت علیهم‌السلام ارائه کند یا از میان آراء مفسران، دیدگاهی را مبنای ترجمه قرار دهد که با تفسیر اهل‌بیت علیهم‌السلام ناسازگار نباشد.

از جمله واژگان قرآنی چالش‌انگیز و دشوارفهم، واژهٔ «عرش» است که بیان حقیقت معنای آن، معرکهٔ آراء مفسران است. این واژه، ۲۲ مرتبه در قرآن به کار رفته که در هفت مورد به همراه واژهٔ «إستَوی»، یکی از اوصاف خداوند را بیان نموده است. از جمله در آیهٔ پنجم سورهٔ طه آمده است: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾. با توجه به تفاسیر متعددی که از این آیه ارائه شده، قابلیت ترجمه‌های متعدد برای آن وجود دارد که برخی از آن‌ها منجر به پیدایش تصورات و برداشت‌های نادرست دربارهٔ مهم‌ترین موضوع اعتقادی (توحید) می‌شود. در نوشتار حاضر تلاش می‌شود با واکاوی مفهوم «عَرش» و «إستَوی» از منظر لغت و دیدگاه مفسران و محدثان، ظرفیت‌های موجود در تفاسیر روایی برای ترجمهٔ این آیه مورد بررسی قرار گیرد و گونه‌های نو، از

ترجمهٔ این آیه، مبتنی بر دیدگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی شود. همچنین تلاش می‌شود پرسش‌های زیر دربارهٔ ظرفیت روایات تفسیری در امر ترجمهٔ قرآن پاسخ داده شود:

۱. در روایات تفسیری چه ظرفیت‌هایی برای ترجمهٔ قرآن به زبان فارسی وجود دارد؟

۲. ترجمهٔ مبتنی بر روایات تفسیری چه ویژگی‌هایی نسبت به ترجمه‌های مبتنی بر ادبیات، لغت و آراء مفسران دارد؟

۳. بهرهٔ مترجمان فارسی قرآن در ترجمهٔ آیهٔ پنجم سورهٔ طه، از ظرفیت موجود در روایات تفسیری به چه میزان است؟

این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به‌صورت تحلیلی ـ توصیفی نوشته شده است.

۲ـ پیشینهٔ تحقیق

تاکنون پژوهش‌های متعددی دربارهٔ واژهٔ «عرش» صورت گرفته و از جنبه‌های مختلفی به تبیین آن پرداخته‌اند. در برخی از این پژوهش‌ها، در کنار بررسی آراء مفسران، به مفهوم عرش از منظر برخی روایات نیز اشاره شده است. به عنوان نمونه می‌توان به مقالهٔ «واکاوی روایت خواجه اباصلت از امام رضا علیه‌السلام مبنی بر عدم جسمانیت عرش خداوند» اشاره نمود. نگارندگان این پژوهش، با بررسی مفهوم حقیقی «عرش»، آن را حقیقتی غیبی و مجرد از جسمانیت دانسته‌اند که جایگاه تدبیر و ربوبیت خداوند و منشأ صدور احکام عالم به شمار می‌رود (جمالی و مؤذنی، ۱۴۰۲، ص۵۵ـ۸۱). همچنین، مهدی بیات مختاری در مقالهٔ «عرش خدا و تفاوت آن با کرسی»، با کاوش دربارهٔ مفهوم دو واژهٔ عرش و کرسی، دیدگاه پژوهشگران را در سه دسته تقسیم کرده است: الف) گروهی که این آیات را از متشابهات دانسته و از تعمق در آن‌ها منع کرده‌اند. ب) گروهی که آن دو را از پدیده‌های جسمانی برشمرده و اموری چون محل استقرار خداوند، دو جسم عظیم کیهانی، تمام آسمان و زمین، فلک هشتم و نهم دانسته‌اند. ج) گروهی که این دو واژه را نمادین و کنایهٔ محض پنداشته و از آن‌ها معانی علم الهی، بخش فیزیکی و متافیزیک هستی، قدرت الهی، تدبیر الهی، مشیت الهی فهمیده‌اند. نگارندهٔ این مقاله، تفسیر عرش به مرکز تدبیر و مدیریت جهان و مقام صدور فرمان‌های خداوند را هماهنگ با آیات و روایات دانسته و بر این باور است که بیشتر اقوال را تحت پوشش خود قرار می‌دهد (بیات مختاری، ۱۳۹۰، صص۵۳ ـ ۸۳).

مرتبط‌ترین پژوهش با نوشتار حاضر، تلاش ارزشمند علامهٔ مجلسی در کتاب «السماء و العالم» از بحارالانوار است که در آن، پس از ذکر آیات و روایات مربوط به عرش و کرسی، به جمع‌بندی مفهوم عرش در روایات به صورت منظم پرداخته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۵، ص۳۷).

پژوهش‌های صورت گرفته، غالباً بر تبیین مفهوم «عرش» متمرکز هستند و در هیچ‌یک به ترکیب این واژه با واژهٔ «استوی» اشاره نشده است. افزون بر این، در بیشتر این پژوهش‌ها، صرفاً به بررسی آرای تفسیری بسنده شده و به بازتاب آن‌ها در ترجمه‌های فارسی قرآن پرداخته نشده است. نوشتار پیش رو، برخلاف

پژوهش‌های پیشین، به ظرفیت‌های موجود در روایات تفسیری برای ترجمهٔ قرآن به‌صورت خاص تأکید دارد که نتایج آن در حوزهٔ پژوهش‌های مربوط به ترجمهٔ قرآن جدید است. همچنین پژوهش حاضر، بر تأثیر پیش‌فرض‌های تفسیری مترجمان در ترجمهٔ آیات مربوط به «عَرش» و «إستوی» استوار است که پیش از این، به صورت خاص به آن پرداخته نشده است.

۳ـ تحلیل ادبی ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾

در خصوص این آیه، چند احتمال نحوی وجود دارد که برگزیدن هر یک منجر به ارائهٔ ترجمانی متفاوت می‌شود. در مبتدا بودن واژهٔ «الرَّحْمن» در این آیه، اختلاف جدی وجود ندارد، جز اینکه برخی آن را خبر برای مبتدای محذوف گرفته‌اند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۴۲۱). در این صورت، «الرَّحْمن»، خبر برای «هُوَ» مقدر است: «[هُوَ] الرَّحمن: او رحمان است». نزاع اصلی در نقش نحوی «عَلَى العَرش» و «إسْتوی» است که در مورد آن‌ها چند احتمال وجود دارد. در اینجا به برخی احتمالات، که علامهٔ مجلسی نیز، آن‌ها را بررسی نموده است اشاره می‌شود (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۳، ص۳۳۸):

۳ـ۱ـ بر اساس احتمال نخست، «عَلَى العَرْش» متعلق به «إستَوی»، و مجموع عبارت «عَلَى العَرش اسْتَوی»، در جایگاه خبر برای «الرَّحْمن» است. بیشتر مفسران و مترجمان بر اساس همین ترکیب، به تبیین و ترجمهٔ آیه پرداخته‌اند که نشانگر تبادر این احتمال به اذهان، در نگاه اولیه به آیه است: «الرَّحْمن استَوی عَلَى العَرْش؛ خدای رحمان بر عرش استوا دارد».

۳ـ۲ـ بر اساس احتمال دوم، «عَلَى العَرْش»، حال برای «الرَّحْمن» و «إسْتوی»، خبر برای آن است: «الرَّحْمنُ كائِناً عَلَى العَرْشِ اسْتَوی؛ خدای رحمان درحالی که بر عرش است، استوا دارد».

۳-۳- احتمال دیگر، آن است که «عَلَى العَرْش» خبر اول و «إسْتَوی» خبر دوم برای «الرَّحْمن» باشند. در این صورت، فاعل «إسْتَوی» ضمیری است که به «الرَّحْمن» برمی‌گردد: «الرَّحْمنُ يَكونُ عَلَى العَرْشِ وَ الرَّحْمنُ اسْتَوی؛ خدای رحمان بر عرش است و او استوا دارد».

۳-۴- چهارمین احتمال، این است که «عَلَى العَرْش»، خبر برای «الَّرحمن»، و «إسْتَوی» حال برای «عَرْش» یا «الرَّحْمن» باشد. این احتمال منوط به آن است که عبارت «الرَّحْمنُ عَلَى العَرْش» را یک جملهٔ تامهٔ مرکب از مبتدا و خبر دانسته و «إسْتَوی» را رکن جمله به شمار نیاورد؛ درحالی‌که سیاق سایر آیات مربوط به استوای خداوند بر عرش، این احتمال را یاری نمی‌کند نظیر «ثُمّ اسْتَوَى عَلَى العَرْش» (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴، ص۱۲۸). بنابراین، احتمال تقدیر عبارت چنین است «الرَّحْمنُ [يَكُونُ] عَلَى الْعَرش [قَد] اسْتَوی» که در مورد ضمیر فاعلی «إسْتَوی» دو احتمال وجود دارد:

- به عرش برگردد: «خدای رحمان بر عرشِ در حال استوا، قرار دارد».
- به الرَّحْمن برگردد: «خدای رحمان درحالی‌که استوا دارد بر عرش قرار دارد».

هر یک از این احتمالات، با وجود قوت و ضعفی که در برخی مشاهده می‌شود، قابل دفاع هستند و نمی‌توان آن‌ها را نادرست و مردود دانست. در عین حال، با توجه به نزدیک‌تر بودن دو ترکیب نخست به ذهن، ترجمه‌های پیشنهادی در این پژوهش بر اساس این دو ترکیب خواهد بود.

۴ـ مفهوم عرش

واژهٔ عرش در اصل، به‌معنای بلندی و ارتفاع در شیء، بنا یافته است که به‌صورت استعاره در معانی گوناگون به‌کار رفته است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۲۶۴). واژه‌شناسان برای عرش، معانی مختلفی ذکر کرده‌اند که به نوعی مفهوم ارتفاع و بلندی در آن‌ها نمایان است. به سقف خانه که در مرتفع‌ترین مکان آن بنا می‌شود، عرش گویند، چنان‌که در آیهٔ ﴿وَ هِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها﴾ (بقره: ۲۵۹) به این معنا آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۵۵۸). فراهیدی عرش را به‌معنای تخت پادشاه دانسته که در بالاترین مکان مجلس قرار دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۲۴۹). بر همین اساس به هر تختی، عرش گفته نمی‌شود. تخت، گاهی پادشاه بر آن می‌نشیند و گاهی عروس و گاهی میّت را بر آن می‌گذارند. در این میان، واژهٔ عرش به تختی اطلاق می‌شود که پادشاه بر آن می‌نشیند و برای دو حالت دیگر، از تعابیر اریکه و نعش استفاده می‌شود (ثعالبی، ۱۴۱۴، ص۲۷۱). این مطلب حاکی از لازم بودنِ لحاظِ مفهوم رفعت و بلندی در تخت پادشاه و محل نشستن او است. از دیگر استعمالات این واژه، داربست تاک است که موجب بالا رفتن و استقرار آن می‌شود. بر همین اساس زمانی که انگور را به داربست می‌کشند، «اعْترش الْعِنَب» گویند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۲۶۶). به هودج و کجاوه که بر بالای مرکب یا دوش بردگان حمل می‌شود نیز «عریش» گفته می‌شود.

دلالت واژهٔ عرش بر ارتفاع و بلندی، سبب شده تا عرف، آن را مقابل «فرش» قرار داده و بگوید: «مِنَ العَرشِ إلَى الفَرشِ» (زمخشری، ۱۹۶۰، ص۶۲۱). از همین رو، وقتی کار کسی بالا گرفته و امور زندگی او قوام پیدا کند، گفته می‌شود او به عرش رسیده و وقتی مقام خود را از دست می‌دهد، می‌گویند: «ثُلّ عَرشُه؛ یعنی عرش او فروریخت» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۲۴۹). راغب با در نظر داشتن همین معنا، عرش را کنایه از عزت، سلطنت و پادشاهی دانسته است. می‌توان گفت کسانی که در جایگاه سلطنت و پادشاهی قرار دارند، نسبت به سایر مردم جایگاه برتر و بالاتری دارند.

با توجه به آنچه گذشت، برای مفهوم لغوی عرش، معانی مختلفی نظیر سقف خانه، تخت پادشاهی، داربست انگور، هودج و کجاوه، محل نشستن پادشاه، فرمانروایی، بالا گرفتن کار، عزت و ... بیان شده که در همهٔ آن‌ها، مفهوم ارتفاع و بلندی ـ اعم از ظاهری و معنوی ـ نهفته است. از این رو، انتظار می‌رود در مصداق عرش الهی نیز این مفهوم وجود داشته باشد؛ چنان‌که در قرآن، این واژه با واژهٔ «عَظیم» توصیف شده و ابن‌عباس دربارهٔ وجهٔ تسمیه آن گفته است: «إنَّمَا سُمّی العَرشُ عَرشاً لِارْتِفاعِهِ» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۲۹۷).

۵ـ استوای خداوند

«سین واو یاء»، در اصل بر وجود تناسب و تعادل بین دو شیء دلالت دارد. عرب‌زبانان برای بیان عدم تناسب و تعادل بین دو چیز می‌گویند: «هَذا لایسَاوِی کَذا» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۱۱۲). از جمله استعمالات صرفی این واژه، ساختار آن در باب افتعال است که گوهر معنایی ذکر شده در آن نمایان است. دربارهٔ گروهی که از نظر مالی در یک سطح هستند و هیچ‌یک نسبت به دیگری برتری ندارند، گفته می‌شود: «إسْتَوَی الْقَوْم فِی الْمَالِ» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص۲۹۸)؛ یعنی آن گروه از نظر مالی با یکدیگر تناسب داشته و بین آن‌ها تعادل برقرار است. این واژه، گاهی با حرف «عَلَی» متعددی می‌شود که به همراه آن بر قرار گرفتن روی چیزی با حالت تعادل و بدون لرزش دلالت دارد. بر همین اساس، زمانی که اسب‌سوار، با حالت تعادل و قرار بر اسبش سوار باشد، گفته می‌شود: «إسْتَوَی عَلَی الفَرس» که با نشستن معمولی تفاوت دارد. نشستن ممکن است به‌صورت نامتعادل و همراه با عدم تسلط باشد، ولی واژهٔ «إستَوی عَلَی» بر قرار گرفتن همراه با تعادل و تسلط دلالت دارد. از همین‌رو، برخی از واژه‌شناسان برای بیان مفهوم «إستَوَی عَلَی»، واژه‌های «استقرار» به‌معنای جا گرفتن همراه با ثبات، و «استیلاء» به‌معنای تسلط یافتن را پیشنهاد داده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۴۳۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص۲۹۸) که در هر دو، مفهوم تعادل و قرار وجود دارد. همچنین این واژه، گاهی با حرف «إلَی» همراه شده که برای آن، معانی مختلفی نظیر قصد کردن، رو کردن و منتهی شدن ذکر شده است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: ﴿إستَوَی إلَی السَّمَاء﴾ (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج۱۴، ص۴۱۴). بر این اساس، زمانی که این واژه به خداوند نسبت داده شود، چند احتمال دربارهٔ معنای آن وجود دارد:

۵ـ۱ـ تناسب و تعادل داشتن

مراد از اعتدال و تناسب در یک شیء، این است که همه چیز در آن سر جای خود قرار گرفته و آن شیء در نهایت کمال است. تناسب و تعادل داشتن خداوند، به‌معنای نفی همه‌جانبهٔ نقص از ذات پاک او است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۳، ص۳۳۷). از این رو، استوای خداوند، به این معناست که او در نهایت کمال و اعتدال است و هیچ نقصی برای او نیست.

۵ـ۲ـ تساوی داشتن نسبت چیزی

تساوی داشتن خداوند نسبت به اشیاء، به این معنا است که خداوند، نسبتش به آن‌ها یکسان است و چنین نیست که نسبت او به موجودی، در مقایسه با موجود دیگر دورتر یا نزدیکتر باشد.

۵ـ۳ـ قصد کردن یا رو آوردن

این معنا با ترکیب «إستَوَی إلَی» سازگار است. برگزیدن این معنا منوط به این است که «علی العرش»، متعلق به «استوی» باشد و حرف «عَلَی» به‌معنای «إلَی» استعمال شده باشد. در این صورت، استوای خدا بر چیزی، به‌معنای رو آوردن به آن یا قصد کردن آن است.

۵ـ۴ـ استیلا و غلبه یافتن

تسلط و غلبه یافتن خداوند بر چیزی، کنایه از فرمانروایی و حاکمیت تدبیر خداوند بر آن است؛ چرا که لازمهٔ غلبه یافتن بر چیزی، به دست گرفتن اختیار و تدبیر آن است. این معنا، در صورتی با آیه سازگار است که «عَلَی العَرْش» متعلق به «إستَوَی» باشد.

۵ـ۵ـ استقرار و جا گرفتن

بدون تردید، پذیرش معنای مستقر شدن و جا گرفتن خداوند بر چیزی، مستلزم پذیرش مکان برای خداوند است که بر اساس براهین عقلی و نقلی به محال می‌انجامد. این معنا، در صورتی با آیه سازگار است که «عَلَی العَرَش» متعلق به «إستَوَی» باشد.

۶ـ استوای بر عرش در کلام مفسران

حقیقت و چیستی عرش الهی، از موضوعاتی است که درک و تبیین آن، معرکهٔ آراء مفسران و متکلمین بوده و دیدگاه‌های گوناگونی در مورد آن مطرح شده است. بر اساس برخی پژوهش‌ها، در تبیین حقیقت عرش الهی سه مبنای کلی وجود دارد: مجمل بودن، جسمانی بودن، کنایی بودن (ر.ک: بیات مختاری، ۱۳۹۰، ص۶۶). هر چند این دسته‌بندی، در جای خود پسندیده است ولی با توجه به ظرافت امر ترجمه، بهتر است مبانی مفسران و متکلمان به‌گونه‌ای دقیق‌تر دسته‌بندی شوند تا مرز ترجمه بر اساس هر مبنا به‌روشنی ترسیم گردد. بر این اساس، دیدگاه مفسران دربارهٔ مفهوم «استوای بر عرش» در چهار دسته قرار می‌گیرند:

۶ـ۱ـ مجمل بودن معنا

بر اساس این دیدگاه، در ترجمهٔ آیه باید همان الفاظ موجود در قرآن آورده شود و از آوردن معادل خودداری نمود؛ زیرا این آیه در زمرهٔ آیات متشابه است که درک حقیقت آن دشوار است. این دیدگاه، به برخی صحابهٔ پیامبر ﷺ نسبت داده شده که شماری از عالمان اهل‌سنت طبق آن عمل کرده‌اند. به عنوان نمونه، زمانی که از امسلمه همسر پیامبر ﷺ دربارهٔ «استواء» سؤال شد، در پاسخ گفت: «مفهوم استوا [ی خدا بر عرش] معلوم است، ولی کیفیت آن ناشناخته است. در عین حال ایمان به آن واجب است» (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج۲، ص۷۸).

۶ـ۲ـ امر جسمانی بودن

به باور قائلان این مبنا، عرش الهی، موجود عینی و از پدیده‌های جسمانی عالم است. از دیرباز شماری از مذاهب کلامی اهل‌سنت، نظیر حشویه و مجسمه، عرش را به‌معنای لغوی (تخت پادشاه) گرفته و معتقد بودند: خداوند بر تخت بزرگی نشسته و امور عالم را تدبیر می‌کند. به عنوان نمونه، شهرستانی به باور محمدبن‌کرام (بزرگ فرقهٔ کرامیه) اشاره کرده که بر استقرار معبود بر عرش تصریح داشته است (شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ج۱، ص۱۰۸). همچنین در کلمات برخی فلاسفه و مفسران، برای عرش الهی مصادیقی چون: فلک نهم از هیأت بطلمیوسی، سیارهٔ مشتری، اجرام وسیع کیهانی و ... مطرح شده است (ر.ک: بیات مختاری، ۱۳۹۰، صص۶۸ ـ ۷۱). با صرف‌نظر از دیدگاه حشویه و مجسمه، به احتمال زیاد، باورمندان به این تفاسیر در تبیین «استوای بر عرش»، از معنای ظاهری دست برداشته و آن را بر معنای کنایی – نظیر احاطهٔ بر هستی– حمل می‌کنند. در غیر این صورت، برگزیدن این معانی، مستلزم پذیرش جسمانیت برای خداوند است که با براهین عقلی و نقلی ناسازگار است.

۶ـ۳ـ امر غیر جسمانی بودن

به باور برخی دانشمندان، عرش الهی دارای وجود حقیقی و مستقل از ذات پروردگار است، ولی نمی‌توان آن را از پدیده‌های جسمانی به شمار آورد. در حقیقت، عرش الهی مقامی در عالم وجود است که سررشتهٔ تمام حوادث و امور عالم در آنجا جمع است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۸، ص۱۵۶). به بیان دیگر، این موجود غیر جسمانی، جایگاه صدور تدابیر و اوامر تکوینی خداوند است (بیات مختاری، ۱۳۹۰، ص۵۹). بر اساس این دیدگاه، مراد از استوای خداوند بر عرش، احاطهٔ تدبیری خداوند بر ملکش است.

۶ـ۴ـ کنایه بودن معنا

بنابر باور برخی از مفسران، واژهٔ «عَرش» در این آیه به‌معنای لغوی (تخت فرمانروایی) به کار رفته، ولی معنای کنایی آن مدنظر است. از آنجا که قرار گرفتن و استیلای بر تخت فرمانروایی تنها در صورت دستیابی به مقام فرمانروایی حاصل می‌شود، استوای بر عرش کنایه از فرمانروایی است؛ هر چند از اساس تختی در کار نباشد (زمخشری، ۱۳۸۵، ج۲، ص۵۳۰). از این رو، استوای خداوند بر عرش کنایه از فرمانروایی و استیلای خداوند بر هستی و حاکمیت تدبیر او بر مخلوقات است.

جدول ۱- ترجمه بر اساس دیدگاه مفسران

	دیدگاه تفسیری	ترجمهٔ پیشنهادی	توضیحات
۱	مجمل بودن	خدای رحمان، بر عرش مستوی است. خدای رحمان بر عرش استوی دارد.	لزوم نیاوردن معادل برای واژه‌های عرش و استوی
۲	موجود جسمانی	خدای رحمان، بر تخت پادشاهی استقرار یافت.	نامناسب به جهت توهم جسمانیت
		خدای رحمان، بر فلک الافلاک استقرار یافت (بر هستی سیطره یافت).	لزوم افزودن معنای کنایی به صورت افزوده
۳	موجود غیرجسمانی	خدای رحمان، بر مقام تدبیر و جایگاه فرمانروایی ملکش سیطره یافت.	-
۴	معنای کنایی	خدای رحمان، فرمانروایی و تدبیر هستی را در دست گرفت.	لزوم آوردن معنای کنایی در متن اصلی ترجمه

۷ـ عرش الهی در روایات

بر اساس برخی روایات، عرش الهی با وجود شیء بودن، به شکل تخت و محل جلوس نیست. در عین حال، از مخلوقات خداوند است و تدبیر الهی بر آن حاکم است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۱۶). از سویی بر اساس روایتی از امام صادق علیه‌السلام عرش در قرآن معانی مختلفی دارد که در هر مورد معنای خاصی برای آن قرار داده شده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۲۱). طبق پژوهش علامهٔ مجلسی در بحار الانوار، در روایات برای «عرش الهی» چند معنا مطرح شده است:

۷ـ۱ـ مخلوقی محیط بر آسمان‌ها و کرسی

عرش، مخلوقی بزرگ است که خداوند آن را مافوق آسمان‌های هفت‌گانه خلق کرده و به مراتب از کرسی بزرگتر است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در روایتی، آسمان‌های هفتگانه را در مقایسه با کرسی، چون حلقه‌ای در بیابان بیان نموده و در ادامه، کرسی را در مقایسه با عرش، به منزلهٔ حلقه‌ای در بیابان دانسته است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص۵۲۴). بر اساس این دسته از روایات، مافوق آسمان‌ها کرسی، و مافوق کرسی، عرش قرار گرفته

است؛ ولی بالاتر از عرش، مخلوقی احاطه ندارد و تنها خدای رحمان بر آن سیطره دارد (جزائری، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۹۸). از همین رو، می‌توان عرش الهی را سقف هستی دانست.

۷ـ۲ـ مُلک و فرمانروایی

شیخ مفید، معتقد است که عرش در قرآن، به‌معنای مُلک به کار رفته است؛ «لَهَا عَرشٌ عَظیم» یعنی «لَهَا مُلکٌ عَظیم». استوای خداوند بر عرش نیز به معنای استیلای او بر مُلک است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۴ق، ص۷۵). امام صادق علیه‌السلام به حنان‌بن‌سدیر فرمودند: «فَقَوله: ﴿رَبُّ العَرشِ العَظیم﴾ یَقُولُ: المُلکُ العَظیم، وَ قَولُه: ﴿الرَّحْمنُ عَلَی العَرْشِ اسْتَوَی﴾ یَقُولُ: عَلَی المُلك احْتَوَی» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۲۱). این معنا، با مفهوم لغوی عرش سازگار است؛ چون عرش در لغت، به‌معنای تخت پادشاه است و نشستن بر تخت پادشاهی، تنها در صورت تسلط بر مقام فرمانروایی امکان دارد. بر همین اساس در زبان عربی، عرش را کنایه از مُلک می‌دانند. وقتی گفته شود: «أَظَنَنتَ عَرشکَ لَا یَزُول»، مراد این است که آیا می‌پنداری مُلک و سلطنت تو از بین نمی‌رود؟!

۷ـ۳ـ علم خداوند

در برخی روایات، عرش و کرسی، دو نوع از علم خداوند سبحان بیان شده‌اند. امام صادق علیه‌السلام در روایتی کرسی را باب علم ظاهر، و عرش را باب علم باطن دانستند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۲۲). همچنین در روایتی امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «العَرشُ هُوَ العِلمُ الَّذِی لایَقدِر أحَد قَدره» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۲۷). همان‌طور که فرمانروا با در دست گرفتن سکان تخت فرمانروایی بر امور مردم تسلط پیدا کرده و بر آن‌ها تجلی می‌کند، خداوند نیز با علم خود بر امور مردم تسلط پیدا کرده و تدبیر آن‌ها را در اختیار می‌گیرد. از این رو، علم و معرفت خداوند به منزلهٔ عرش او است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۵، ص۳۸).

۷ـ۴ـ تمام مخلوقات یا تمام اشیاء

از نگاه شیخ صدوق، عرش، عبارت است از تمام مخلوقاتی که خداوند آن‌ها را خلق کرده است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص۴۵). به این معنا در روایتی از امام صادق علیه‌السلام با تعبیر «العَرش فِي وَجهِ هُوَ جملة الخَلق» اشاره شده است (صدوق، ۱۳۷۹ق، ص۲۹). همچنین آن حضرت علیه‌السلام در پاسخ به پرسش از آیهٔ ﴿الرَّحْمنُ عَلَی العَرشِ اسْتَوَی﴾ فرمودند: «إسْتَوَی عَلَی کُلّ شَئ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۱۲۷). با توجه به اینکه هر موجودی در آسمان و زمین، نشانهٔ وجود، قدرت و حکمت خداوند است، می‌توان مجموعهٔ مخلوقات را محل ظهور عظمت و جلال الهی دانست که به وسیلهٔ آن‌ها بر عارفان تجلی می‌کند. بر این اساس، همان‌طور که تخت پادشاه محل ظهور پادشاه و قدرت او است، مخلوقات خداوند نیز محل ظهور عظمت و قدرت خداوند هستند. به همین دلیل می‌توان آن‌ها را عرش عظمت الهی نامید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۵، ص۳۸).

۷ـ۵ـ صفات جمال و جلال الهی

امام رضا ﷺ در روایتی فرمودند: «العَرشُ اسم علمٍ وَ قدرةٍ وَ عَرشٍ فِيهِ كُلّ شَئ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۱۳۱). بر اساس این روایت، واژهٔ عرش، افزون بر عرشی که حاوی تمام اشیاء است، برای صفات الهی نظیر علم و قدرت نیز به کار می‌رود و می‌توان مراد از عرش را، صفت علم یا صفت قدرت یا سایر صفات الهی دانست. امام صادق ﷺ در روایت دیگری، از جمله معانی عرش را «عرش وحدانیت» بیان نمودند که در آیهٔ ﴿رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ آمده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۲۳). همان‌طور که تخت فرمانروا محل استقرار پادشاه و ظهور او بر مردم است، صفات الهی نیز محل استقرار جمال و جلال خداوند هستند که به وسیلهٔ آن‌ها، خویش را بر بندگانش آشکار می‌کند. به همین دلیل، می‌توان خداوند را دارای عرش علم، عرش قدرت، عرش رحمانیت، عرش رحیمیت، عرش وحدانیت و ... دانست که با هر یک از آن‌ها بر بندگانش تجلی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۵، ص۳۸).

از میان معانی یادشده، مفهوم نخست را به‌دلیل موافقت با معانی لغوی واژهٔ عرش، می‌توان به عنوان معنای حقیقی برای عرش الهی مطرح نمود که معنای ارتفاع نیز در آن هویدا است. مفهوم دوم نیز موافق با معنای حقیقی است، ولی معنای کنایی آن اراده شده است. در مقابل، مفاهیم «علم»، «تمام مخلوقات» و «صفات الهی»، از معانی مجازی برای عرش الهی به شمار می‌آیند. با در نظر داشتن معانی پنج‌گانه برای عرش الهی و نیز مفاهیم پنج‌گانهٔ «إستَوَی»، از نظر ثبوتی، حداقل می‌توان برای آیه، بیست و پنج ترجمه ارائه داد که بی‌تردید، بعضی از آن‌ها درست نیست. برخی روایات در تفسیر این آیهٔ شریف، به معانی مورد نظر اهل‌بیت ﷺ اشاره کرده‌اند که در ادامه ذکر می‌شوند.

۸ـ استوای خداوند بر عرش از منظر روایات

بر اساس روایتی، خدای متعال در آیهٔ ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ در مقام توصیف خویش است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۲۴۸) که در این صورت تعبیر «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» وصف برای ذات پاک اوست. برخی روایات نیز در تبیین این عبارت، از کلماتی نظیر «مستولی» و «مستوی» بهره گرفته‌اند که وصف بودن آن را تأیید می‌کند (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۳ و ۲۴۸). بر همین اساس، در تحلیل ادبی آیه می‌توان در کنار احتمالات بیان شده، تعابیر «الرَّحْمنُ» و «عَلَى العَرشِ اسْتَوَى» را اوصافی برای عبارت «مَن خَلَقَ الأرض» در آیهٔ قبل دانست. به تصریح روایتی، استوای خداوند بر عرش، همراه با زوال نیست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۳) که نشان می‌دهد استوای جسمانی زوال‌پذیر، مراد نیست؛ بلکه این تعبیر، بیانگر وصفی مناسب با ازلی بودن خداوند است. در روایات اهل‌بیت ﷺ برای این وصف، تفاسیر متعددی بیان شده است:

۸ـ۱ـ استیلا بر تمام مخلوقات

امام کاظم علیه‌السلام در پاسخ به پرسش از آیهٔ ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾ فرمودند: «اسْتولی عَلَی مَا دَقَّ وَ جَلَّ» (برقی، ۱۳۷۰، ج۱، ص۲۳۸). مراد از «مَا دَقَّ وَ جَلَّ»، تمام اشیاء اعم از کوچک و بزرگ است. لذا بر اساس این روایت، منظور از عرش، تمام مخلوقات است. از طرفی، منظور از استیلای خداوند بر تمام اشیاء، احاطهٔ او بر آن‌هاست، به‌طوری که هیچ چیزی بر او پوشیده نماند (قمی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۲۹۴). تفسیر ذکر شده مبتنی بر این است که «عَلَی العَرْشِ» در آیه، متعلق به «إسْتَوَی» باشد؛ چرا که از نظر لغوی، «إستَوَی» به‌معنای تناسب و تعادل است و در اثر همراهی با «عَلَی»، مفهوم استیلا یا استعلا را تضمین می‌کند. این مطلب در برخی روایات نیز مدنظر قرار گرفته است. امیرمؤمنان علیه‌السلام در بیان مفهوم این آیه فرمودند: «إستَوَی تَدبیرِهِ وَ عَلَا أمرِهِ» (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج۱، ص۳۷۳). در این روایت، عرش به معنای «فرمانروایی و تدبیر» آمده و استوی، معنای استیلا را تضمین کرده است.

۸ـ۲ـ تساوی نسبت

بر اساس برخی روایات، استوای خداوند بر عرش، به این معناست که خداوند از نظر دوری و نزدیکی، نسبت به تمام اشیاء یکسان است. امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسش از آیهٔ ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾ فرمودند: «اسْتَوَی مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَ لَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ قَرِيبٌ اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۱۵). بر اساس این روایت، استوی در این آیه، به معنای «استوی مِن» به کار رفته است که به‌معنای اعتدال در نسبت است و با معنای لغوی آن سازگار است. به تعبیری، استوای خداوند به‌معنای تعادل داشتن در جلوس یا در قیام نیست؛ بلکه مراد، تعادل داشتن نسبت به هر چیزی است؛ به‌طوری که در نسبت او به اشیاء قرب و بُعد وجود ندارد و همه چیز برای او در یک سطح است (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص۴۲۳).

با در نظر داشتن این معنا و با توجه به همراهی «اسْتَوَی» با «عَلَی» در آیه، می‌توان آن را متضمن معنای کلماتی نظیر «استیلا» نیز دانست. در این صورت مفهوم آیه بر اساس این روایت چنین خواهد بود: «الرَّحْمن حَال كَونه مُسْتولِيا عَلَى العَرْش اسْتوَت نِسبَته إلَى كُل شَيء» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۳، ص۳۳۷). در این صورت، فایدهٔ آوردن حال در آیه، بیان این نکته است که تساوی نسبت او به مخلوقات، با استیلای او بر عرش منافات ندارد. بر اساس این معنا و با توجه به معانی متعددی که برای عرش الهی در روایات بیان شده است، قابلیت ارائهٔ ترجمه‌های متعدد برای آیهٔ شریفه پیدا می‌شود، نظیر:

- الرَّحْمن حَال كَونه متمكّناً عَلَى عَرْش العِلْم تساوَت نِسبته مِن كُلّ شَيء.
- الرَّحْمن حَال كَونه عَلَى عَرشِ العَظمةِ اسْتَوَى نِسبَته إلَى كُلّ شَيء.
- الرَبُّ سُبحَانَه حَال كَونه عَلَى عَرشِ الرَحمَانِية اسْتَوَى مِن كُلّ شَيء.

۸ـ۳ـ در دست گرفتن فرمانروایی

امام صادق‌علیه‌السلام در توضیح مراد خداوند از این آیه فرمودند: «عَلَى المُلك احْتوَى، وَهَذا مُلك الكيفُوفِية فِي الأشْياءِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۲۱). در این روایت، واژهٔ «إحتَوَى» به‌عنوان معادل برای «إسْتَوى» بیان شده است. «إحْتَوى عَلَى» در لغت، به‌معنای سیطره یافتن بر چیزی و در بر گرفتن آن به کار می‌رود (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص۱۵۸). از سویی عرش، به‌معنای «مُلک الکیفوفِیة فِی الأشیَاءِ» آمده است. کیفوفیت از «کیف» گرفته شده که سؤال از حالت است. مُلک کیفوفیت، تدبیر ویژگی‌ها و احوال اشیاء است که بعد از ایجاد آن‌ها صورت می‌گیرد. در حقیقت، نه‌تنها ایجاد اشیاء در تحت سلطهٔ خداوند است، بلکه هر آنچه بعد از ایجاد در آن‌ها واقع شود هم، تحت تدبیر او است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۲۱، تعلیقهٔ حسینی تهرانی). به باور علامهٔ طباطبایی، واژهٔ «کیف» در عرف، گاهی برای سؤال از سبب شیء به کار می‌رود. در این صورت، مراد از ملک کیفوفیت در اشیاء، حکمرانی بر علل و اسباب عالی آن‌ها خواهد بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۸، ص۱۶۶). بر اساس این دو بیان، در تبیین مراد آیه، می‌توان دو احتمال ارائه داد:

- الرَّحْمن احْتَوَى عَلَى أحْوَال الأشياء بَعد إيجادِها.
- الرَّحْمن احْتَوَى عَلَى العلل العَالِية وَ الأسباب القصْوَى لِلمُوجُودات.

باتوجه به معانی مختلفی که در روایت پیرامون مفهوم «عرش الهی» و نیز «استوای خداوند بر عرش» بیان شده، می‌توان گونه‌های مختلفی از ترجمه برای آیه مطرح نمود که در جدول زیر به برخی از گونه‌های قابل قبول و مناسب اشاره شده است.

جدول ۲- ترجمه‌های پیشنهادی بر اساس روایات

	معنای استوی	معنای عرش	ترجمهٔ پیشنهادی	ترکیب نحوی
۱	تناسب و اعتدال	تخت فرمانروا	خدای رحمان، درحالی‌که بر تخت فرمانروایی و تدبیر (هستی) است، در نهایت کمال و اعتدال است.	«علی العرش» حال و «استوی» خبر برای «الرحمن»
۲		سقف هستی	خدای رحمان، درحالی‌که بر فراز هستی است، در نهایت کمال و اعتدال است.	

۳		صفات الهی	خدای رحمان، درحالی‌که بر بلندای علم و قدرت است، در نهایت کمال و اعتدال است.	
۴	تساوی داشتن	صفات الهی	خداوند، درحالی‌که در اوج رحمانیت است، نسبتش به هر چیزی مساوی است.	«علی العرش» حال و «استوی» خبر برای «الرحمن»
۵			خدای رحمان، درحالی‌که در اوج عظمت است، نسبت به هر چیزی مساوی است.	
۶			خدای رحمان، در اوج آگاهی، نسبتش به هر چیزی مساوی است.	
۷		تخت فرمانروا	خدای رحمان، درحالی‌که بر تخت فرمانروایی و تدبیر (عالم) است، نسبتش به تمام موجودات یکسان است.	
۸		تمام مخلوقات	خدای رحمان، درحالی‌که بر (فراز) تمام مخلوقات است، نسبتش به تمام موجودات یکسان است (دور و نزدیک در مورد او معنا ندارد).	
۹		علم خداوند	خدای رحمان، درحالی‌که (به تمام هستی) عالم است، نسبتش به هر چیزی مساوی است (علم او موجب شده دور و نزدیک برایش معنا نداشته باشد).	

۱۰	قصدکردن، پرداختن	فرمانروایی	خدای رحمان، به حکمرانی و تدبیر (هستی) پرداخت.	به شرطی که «علی» در آیه به‌معنای «الی» باشد.
۱۱		تمام مخلوقات	خدای رحمان، (آفرینش) تمام مخلوقات را قصد کرد.	
۱۲	غلبه‌کردن، احاطه یافتن، مسلط‌شدن	تمام مخلوقات	خدای رحمان، بر خرد و کلان موجودات احاطه یافت.	«علی العرش» متعلق به «استوی» بوده و «علی العرش استوی» خبر برای «الرحمن».
۱۳		فرمانروایی	خدای رحمان، فرمانروایی و تدبیر (هستی) را در دست گرفت.	
۱۴			خدای رحمان، حکمرانی بر علل و اسباب عالی اشیاء را در دست گرفت.	
۱۵			خدای رحمان، تدبیر ویژگی‌ها و حالات اشیاء را (پس از ایجاد آن‌ها) در دست گرفت.	
۱۶		سقف هستی	خدای رحمان، بر فراز هستی سیطره یافت.	
۱۷	استقرار یافتن	صفات الهی	خدای رحمان، بر تخت قدرت و شکوه قرار گرفت.	«علی العرش» متعلق به «استوی» بوده و «علی العرش استوی» خبر برای «الرحمن».
۱۸		فرمانروایی	خدای رحمان، بر تخت جهانداری و تدبیر (هستی) قرار گرفت.	
۱۹		تمام مخلوقات	خدای رحمان، بر (فراز) تمام مخلوقات قرار یافت.	
۲۰		سقف هستی	خدای رحمان، بر فراز هستی مستقر شد.	

۹ـ ارزیابی ترجمه‌های فارسی قرآن

با در نظر داشتن سه معیار لغت، تفسیر و روایت، ترجمه‌های گوناگونی از آیهٔ ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ می‌توان ارائه داد. بررسی ترجمه‌های موجود فارسی قرآن کریم، نشان می‌دهد از میان گونه‌های متنوع ترجمه که پیش از این به آن‌ها اشاره شد، تنها برخی مورد توجه مترجمان قرار گرفته است. شمار قابل توجهی از ترجمه‌های فارسی، تنها بر اساس یکی از احتمالات ادبی مطرح شده صورت گرفته‌اند. در این ترجمه‌ها «عَلَى العَرْش» متعلق به «إسْتَوَى»، و مجموع «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» خبر برای «الرَّحْمن» در نظر گرفته شده است. بر اساس پژوهش صورت گرفته، مترجمان فارسی‌زبان، برای ترجمهٔ «استوای خداوند بر عرش»، از مفاهیم زیر بهره گرفته‌اند:

۹ـ۱ـ استیلای خداوند بر عرش

بیشتر مترجمان، به‌دلیل همراهی «استوی» با حرف جر «عَلَى»، ترجیح داده‌اند از مفهوم «استیلای بر عرش» استفاده کنند. برخی مترجمان ضمن پایبندی به مفهوم لغوی عرش (تخت فرمانروایی)، کوشیده‌اند با آوردن تعابیر توضیحی نظیر تخت فرمانروایی هستی یا عالم وجود، تمایز بین عرش پادشاه و عرش خداوند را برجسته کنند. با صرف‌نظر از اختلافاتی که در انتخاب معادل برای واژهٔ «عَرش» بین آن‌ها وجود دارد، برخی در ترجمهٔ خود، از کلمهٔ «استیلا» استفاده کرده‌اند که به دلیل عربی بودن، معادل مناسبی محسوب نمی‌شود. در مقابل، شماری از مترجمان از معادل‌های فارسی نظیر غلبه کردن، در دست گرفتن، احاطه یافتن، مسلط شدن، چیره شدن بهره گرفته‌اند. برخی نیز به ترجمهٔ خود، مراد کنایی استیلای بر عرش را افزوده‌اند: «خدا رحمان بر عرش مسلّط است (تدبیر جهان به دست اوست)».

جدول ۳- ترجمه‌های مبتنی بر مفهوم «استیلای خداوند بر عرش»

	مترجم	معنای عرش	ترجمه	ترجمهٔ روایی	نقد و بررسی
۱	اشرفی، آیتی	ـــــ	خدای بخشنده، بر عرش مستولی شد. خدای رحمان بر عرش استیلا دارد.	-	نیافتن معادل «عرش» و «استیلا»
۲	ارفع	ـــــ	همان خدای رحمانی که بر عرش مسلط است.	-	نیافتن معادل «عرش»

۳	انصاریان	تخت فرمانروا	[خدای] رحمان، بر تخت فرمانروایی و تدبیر امور آفرینش چیره و مسلّط است.	–	تمایز تخت خداوند با تخت پادشاه با آوردن افزوده
۴	الهی قمشه‌ای	تمام مخلوقات	آن خدای مهربانی که بر عرش (عالم وجود و کلیهٔ جهان آفرینش به علم و قدرت) مستولی و محیط است.	معنای «عرش»	نیافتن معادل برای «استیلا»
۵	صادقی تهرانی	ربوبیت خداوند	(خدای) رحمت‌گر، بر آفریدگان (پس از آفرینش جهان) بر عرش (ربوبیت) چیره شده است.	معنای «عرش» و «استوای بر عرش»	–
۶	قرائتی	تخت فرمانروا	(او خداوندی بخشنده و) رحمان است که بر عرش (تخت فرمانروایی هستی) تسلّط دارد	–	تمایز تخت خداوند با تخت پادشاه با آوردن افزوده
۷	بلاغی	مرکز فرمانروائی	«رحمان» (یعنی بخشایشگر) بر عرش (که مرکز فرمانروائی او است) فرمانروائی دارد.	–	مفهوم کنایی «استوای بر عرش»
۸	ریاعی	تمام مخلوقات	خدای رحمان، بر عرش مسلط است (بر تمام مخلوقاتش فرمانروایی دارد).	معنای «عرش»	مفهوم کنایی «استوای بر عرش» در افزودهٔ توضیحی
۹	فارسی	ـــــ	همان خدای رحمان که بر عرش (سایه قدرت و فرمانروایی) گسترد.	–	نیافتن معادل عرش

۱۰	گرمارودی	تخت فرمانروایی	(خداوند) بخشنده، بر اورنگ (فرمانفرمایی جهان) استیلا دارد.	-	نیافتن معادل «استیلا»، تمایز تخت خداوند با تخت پادشاه با آوردن افزوده
۱۱	یزدی	قدرت خداوند	خدای مهربان، بر عرش (مرکز قدرت مطلق) استیلا دارد.	معنای «عرش»	نیافتن معادل «استیلا»
۱۲	فولادوند، خرمشاهی	ـــــ	خدای رحمان، که بر عرش استیلا یافته است.	-	نیافتن معادل «استیلا» و «عرش»، صفت گرفتن «استوای بر عرش»
۱۳	مکارم شیرازی	ـــــ	همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است.	-	نیافتن معادل «عرش»، صفت گرفتن «استوای بر عرش»

۹ـ۲ـ استقرار بر عرش

برخی مترجمان، با توجه به مفهومی که برای «إسْتَوَی عَلَی» در منابع لغوی ذکر شده، در ترجمهٔ آیه، از تعابیری نظیر جای گرفتن، قرار گرفتن، مستقر شدن، استقرار یافتن، استوار شدن (استقرار همراه با تعادل) استفاده کرده‌اند. بدون تردید، ظاهر این معنا که پندار جسمانیت خداوند را در پی دارد، مراد نیست؛ بلکه مفهوم کنایی آن (فرمانروایی و تدبیر امور) مورد نظر است. بر همین اساس، در این دسته از ترجمه‌ها، ساختار کنایه در زبان مبدأ حفظ شده و به مراد آیه اشاره نشده است. هرچند، حفظ ساختار کنایه در ترجمهٔ برخی ترکیب‌های کنایی، برای رعایت ادب یا پرهیز از آوردن الفاظ قبیح و نظائر آن، امری پسندیده است، ولی در اینجا، به‌دلیل جلوگیری از پندار جسمانیت خداوند برای مخاطبان ناآشنا به زبان عربی، بهتر است به مراد از کنایه در ترجمه اشاره شود. در بیشتر ترجمه‌های مبتنی بر این معنا، مترجمان کوشیده‌اند تا ضمن نگه داشتن ساختار کنایی آیه در ترجمه، با آوردن کلماتی نظیر عرش تدبیر، تخت اقتدار، تخت مالکیت و ...، ذهن مخاطب را به مراد کنایی آیه متوجه ساخته و از پندار جسمانیت دور کنند.

جدول ۴- ترجمه‌های مبتنی بر مفهوم «استقرار خداوند بر عرش»

	مترجم	معنای عرش	ترجمه	ترجمهٔ روایی	نقد و بررسی
۱	استادولی	ـــــ	آن خدای مهربان، که بر عرش [فرماندهی و تدبیر عالم] قرار دارد.	-	نیافتن معادل «عرش»/اشاره به معنای کنایی با آوردن افزوده
۲	قرشی	ـــــ	او، رحمانی است که بر عرش تدبیر استقرار یافت.	-	
۳	جعفری	ـــــ	خداوند رحمان، بر عرش استوار است.	-	نیافتن معادل «عرش»، پندار جسمانیت
۴	خرمدل	تخت فرمانروا	خداوند مهربانی (قرآن را فروفرستاده) است که بر تخت سلطنت (مجموعهٔ جهان هستی) قرار گرفته است (و قدرتش سراسر کائنات را احاطه کرده است).	-	اشاره به معنای کنایی با آوردن افزوده
۵	حدادعادل	ـــــ	همان خدای رحمان، که بر عرش برنشسته است.	-	نیافتن معادل «عرش»/ پندار جسمانیت
۶	فرهنگ و معارف	تخت	همان [خدای] رحمان، که بر تخت [اقتدار] قرار دارد.	-	اشاره به معنای کنایی با آوردن افزوده

۷	مشکینی	تخت	خدای رحمان، بر تخت (مالکیت و حاکمیت بر اجزاء عالم هستی) قرار گرفته است.	-	اشاره به معنای کنایی با آوردن افزوده
۸	ملکی	مقام فرمانروایی	یعنی خدای رحمان، که بر مقام فرمانروایی جهان تکیه زده است.	-	آوردن تعبیر کنایی معادل

۹ـ۳ـ استوای بر عرش

در شماری از ترجمه‌ها، برای استوای بر عرش معادل فارسی یا عربی استفاده نشده و تعبیر قرآنی در ترجمه آورده شده است. در این موارد، ممکن است مترجم از باورمندان به متشابه بودن آیه و نامعلوم بودن مفهوم آن باشد؛ در غیر این صورت لازم است به مفهوم کنایی در ترجمه اشاره کند.

جدول ۵- ترجمه‌های مبتنی بر مفهوم «استوای بر عرش»

	مترجم	معنای عرش	ترجمه	نقد و بررسی
۱	عتیق نیشابوری	ـــــ	خدای مهربان، استوی کرد بر عرش [بی‌چون و بی‌چگونه].	از افزودهٔ ترجمه، معلوم می‌شود از نگاه مترجم، این آیه از متشابهات است.
۲	اسفرائینی	ـــــ	آن خدای که بر عرش مستوی است؛ یعنی قادر است آن را.	بر اساس افزودهٔ ترجمه، مترجم این تعبیر را کنایه از قدرت خداوند می‌داند.
۳	میبدی	ـــــ	رحمان بر عرش مستوی شد.	-

۹ـ۴ـ پرداختن به عرش

استوی بر عرش در ترجمهٔ آقای معزی، به «پرداختن به عرش» ترجمه شده است. این ترجمه با «استَوَی عَلَی» مناسبت ندارد؛ بلکه با «إستَوَی إلَی» سازگاری دارد. از این رو ترجمهٔ مناسبی به شمار نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

مترجمان فارسی قرآن، با وجود در نظر داشتن تلاش‌های علمی قرآن‌پژوهان و نیز ظرفیت‌های زبانی، معادل مناسب برای برخی واژه‌های پیچیده و مورد اختلاف را نیافته‌اند. به همین دلیل، این واژه‌ها را بدون معادل در متن ترجمه آورده‌اند. بر اساس پژوهش حاضر، در روایات تفسیری، ظرفیت بالایی برای ارائهٔ ترجمان مناسب و متنوع، از آیات دشوار و واژگان پیچیده وجود دارد. این پژوهش، برای نشان دادن ظرفیت روایات تفسیری در ترجمهٔ آیات دشوار، به‌صورت موردی آیهٔ پنجم سورهٔ طه را بررسی کرده که مهمترین نتایج آن عبارت‌اند از:

۱. روایات تفسیری، با برطرف نمودن چالش‌های ترجمهٔ آیات قرآن، نظیر تشخیص نقش نحوی واژگان، ارائهٔ معادل‌های معنایی مناسب برای مفردات و ترکیب‌ها، زمینهٔ ارائهٔ ترجمانی روشن از آیات دارای مفاهیم پیچیده و مورد اختلاف را برای مترجم فراهم می‌آورند.

۲. از جمله ظرفیت‌های موجود در روایات تفسیری برای امر ترجمه، آسان‌سازی معارف دشوار در کلمات ائمه علیهم‌السلام است که در توضیح آیات دشوار برای مخاطبان عمومی بیان شده است. مترجم می‌تواند ترجمهٔ خود را با تکیه بر دیدگاه معصوم علیه‌السلام از این روایات برگیرد که غالباً در پاسخ به پرسش مخاطبان عام از محتوای چنین آیاتی بیان شده‌اند.

۳. معادل‌هایی که در روایات برای مفردات قرآنی ارائه شده، با گوهر معنایی واژه سازگار هستند. برخی از معانی مطرح شده در روایات از قبیل معنای حقیقی و برخی از قبیل معنای مجازی هستند.

۴. بیشتر ترجمه‌های فارسی موجود از آیهٔ پنجم سورهٔ طه، متکی بر آراء مفسران و بر اساس یک ترکیب نحوی خاص صورت گرفته‌اند. درحالی‌که در روایات، برای تبیین مراد این آیه، به تحلیل‌های ادبی گوناگون توجه شده است. همین امر، موجب پیدایش تنوع در ترجمه‌های مبتنی بر روایات تفسیری از این آیه شده است.

۵. بررسی نزدیک به سی ترجمهٔ فارسی قرآن کریم از آیهٔ پنجم سورهٔ طه، نشان می‌دهد تنها چهار مترجم، برای ترجمهٔ «عَرش» از روایت استفاده کرده‌اند و فقط یک مترجم، برای ترجمهٔ «استوای بر عرش» به روایت استناد نموده است. از این رو، مترجمان فارسی، کمتر از ظرفیت موجود در روایات، برای ترجمه‌های خود بهره گرفته‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزة.

۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۰ق). المحاسن، تحقیق: سید جلال الدین حسینی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۴. بیات مختاری، مهدی (۱۳۹۰). «عرش خدا و تفاوت آن با کرسی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شمارهٔ ۱۶، صص۵۳ ـ ۸۳. DOI:10.22051/tqh.2011.3360

۵. ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۴۱۴ق). فقه اللغة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۶. جمالی، رضا؛ مؤذنی، حمید (۱۴۰۲). «واکاوی روایت خواجه اباصلت از امام رضا علیه‌السلام مبنی بر عدم جسمانیت عرش خداوند»، فرهنگ رضوی، شمارهٔ ۴۲، صص۵۵ـ۸۱. DOI:10.22034/farzv.2022.345250.1770

۷. جزائری، سیدنعمت الله (۱۴۱۷ق). نور البراهین، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.

۹. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶ق). البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.

۱۰. زبیدی، محمدمرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.

۱۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۶۰). اساس البلاغة، قاهره: دارالشعب.

۱۲. ـــــــــــــــ (۱۳۸۵ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، مصر: مطبعة مصطفی البابی.

۱۳. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر المأثور، قم: کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی.

۱۴. شوکانی، محمدعلی (۱۴۱۴ق). فتح القدیر، بیروت: دار ابن‌کثیر.

۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۹۵ق). الملل والنحل، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة.

۱۶. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). الإعتقادات فی دین الإمامیة، تحقیق: عصام عبد السید، بیروت: دار المفید.

۱۷. ـــــــــــــــ (۱۳۹۸ق). التوحید، تصحیح: سیدهاشم حسینی طهرانی، قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.

۱۸. ـــــــــــــــ (۱۴۰۳ق). الخصال، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة.

۱۹. ـــــــــــــــ (۱۳۷۹ق). معانی الأخبار، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۲۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶ق). الاحتجاج، تحقیق: سید محمدباقر خرسان، نجف: دارالنعمان.

۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جماعة المدرسین.

۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین، قم: دارالهجرة.

۲۳. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: دارالهجرة.

۲۴. قمی، سعید بن محمد (۱۴۱۵ق). شرح توحید صدوق، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۲۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). تصحیح اعتقادات الإمامیة، تحقیق: حسین درگاهی، بیروت: دارالمفید.
۲۸. نائینی، محمدبن‌حیدر (۱۴۲۴ق). الحاشیه علی اصول الکافی، تحقیق: محمدحسین درایتی، قم: دارالحدیث.

Scientific quarterly
Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 1, March 2026, 47-70
Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/nqr.2025.2064474.1035

The Role of Cognitive Schemas in the Ta’wīl of Qur’anic Concepts in Shīʿī Exegetical Narrations

Morteza Arab [1]
Nafiseh Amiri Domari [2]

Abstract

In the process of ta’wīl (esoteric interpretation) of Qur’anic concepts, the exegete’s mind does not merely employ linguistic or tradition-based methods; rather, cognitive structures also play a role in shaping meaning. Nevertheless, in Qur’anic exegesis studies, little attention has been paid to the role of these mental structures-such as cognitive schemas. The main question of this research is: How do cognitive schemas influence the ta’wīl of abstract Qur’anic concepts in Shīʿī exegetical narrations? This study examines the role of cognitive schemas in the ta’wīl of Qur’anic concepts within Shīʿī exegetical traditions. Employing a qualitative approach and content analysis of narrations extracted from authoritative Shīʿī sources-such as al-Kāfī, Tafsīr al-Qummī, and Tafsīr al-ʿAyyāshī-the cognitive schemas of Light (nūr), Journey (safar), Container (ẓarf), Battle (nibār), and Birth (zāyish) were identified and analyzed. The findings indicate that these schemas render abstract Qur’anic concepts-such as wilāyah, divine guidance (hidāyah), and knowledge of God (maʿrifah)-tangible, enhance the conceptual coherence of ta’wīlāt within the framework of Shīʿī theology, and adapt them to Shīʿī cultural and theological contexts. Shīʿī ta’wīlāt, by emphasizing the authority of the Ahl al-Bayt (A.S.), distinguish themselves from the literal meanings of the verses and create a coherent conceptual network. By bridging cognitive science and Islamic studies, this research offers a novel framework for analyzing interpretive processes and contributes to a deeper understanding of the role of the human mind in comprehending religious texts. The outcomes of this study include the strengthening of interdisciplinary studies and the provision of tools for religious education and intercultural dialogue.

Keywords: Cognitive Schemas, Qur’anic Exegesis (Tafsīr), Shīʿī Narrations, Shīʿī Exegesis, Wilāyah, Conceptual Blending.

Citation: Arab, M., Amiri Domari, N. (2026). "The Role of Cognitive Schemas in the Ta’wīl of Qur’anic Concepts in Shīʿī Exegetical Narrations”. *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (1), 47-70. *(In Persian)*

* Received: 2025/06/30, Revised: 2025/07/30, Accepted: 2025/10/29.

1. Assistant Professor of Islamic Theology and Sciences, Faculty of Law and Theology, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. Corresponding Author Email: Morteza.arab@uk.ac.ir.
2. Assistant Professor and Faculty Member, Department of Qur’anic and Hadith Studies, Bint Al-Huda Higher Education Complex, Al-Mustafa Al-Alamiyah University, Qom, Iran. Email: Nafise.amiri93@gmail.com.

سال دوم، شمارهٔ اول، بهار ۱۴۰۵، صفحات ۴۷-۷۰
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه حضرت معصومه ﷺ
DOI: 10.22034/nqr.2025.2064474.1035
قرآن‌پژوهی روایی

نقش طرحواره‌های شناختی در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه

مرتضی عرب [۱]
نفیسه امیری دوماری [۲]

چکیده

در فرایند تأویل مفاهیم قرآنی، ذهن مفسر صرفاً از روش‌های زبانی یا نقلی استفاده نمی‌کند، بلکه ساختارهای شناختی نیز در شکل‌گیری معنا نقش دارند. با این حال، در مطالعات تفسیری، کمتر به نقش این ساختارهای ذهنی، مانند طرحواره‌های شناختی، توجه شده است. مسئلهٔ اصلی این پژوهش آن است که چگونه طرحواره‌های شناختی بر تأویل مفاهیم انتزاعی قرآن در روایات تفسیری شیعه تأثیر می‌گذارند؟ این پژوهش نقش طرحواره‌های شناختی را در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه بررسی می‌کند. با استفاده از رویکرد کیفی و تحلیل محتوای روایات استخراج‌شده از منابع معتبر شیعی، مانند کافی، تفسیر قمی و تفسیر عیاشی، طرحواره‌های شناختی «نور»، «سفر»، «ظرف»، «نبرد» و «زایش» شناسایی و تحلیل شدند. یافته‌ها نشان می‌دهند که این طرحواره‌ها مفاهیم انتزاعی قرآنی، مانند ولایت، هدایت و معرفت الهی، را ملموس می‌سازند، انسجام مفهومی تأویلات را در چارچوب الهیات شیعه تقویت می‌کنند و آن‌ها را با زمینه‌های فرهنگی و کلامی شیعه تعدیل می‌نمایند. تأویلات شیعی، با تأکید بر مرجعیت اهل‌بیت علیهم‌السلام، از معنای ظاهری آیات متمایز شده و شبکه‌ای مفهومی منسجم ایجاد می‌کنند. این پژوهش با پیوند علوم شناختی و مطالعات اسلامی، چارچوبی نوین برای تحلیل فرآیندهای تفسیری ارائه می‌دهد و به درک عمیق‌تر نقش ذهن انسان در فهم متون دینی کمک می‌کند. دستاوردها این مطالعه شامل تقویت مطالعات میان‌رشته‌ای و ارائهٔ ابزارهایی برای آموزش علوم دینی و گفت‌وگوی بین فرهنگی است.

واژگان کلیدی: طرحواره‌های شناختی، تفسیر قرآن، روایات شیعه، تفسیر شیعی، ولایت، آمیختگی مفهومی.

استناد: عرب، مرتضی؛ امیری دوماری، نفیسه (۱۴۰۵). «نقش طرحواره‌های شناختی در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه». قرآن‌پژوهی روایی، ۲ (۱)، ۴۷-۷۰.

---

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷.

۱. استادیار الهیات و معارف اسلامی، دانشکدهٔ حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامهٔ نویسنده مسئول: Morteza.arab@uk.ac.ir.

۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران. رایانامه: Nafise.amiri93@gmail.com.

۱ـ بیان مسئله

قرآن کریم به‌عنوان متن مقدس دین اسلام، نه‌تنها محور عبادت و هدایت معنوی، بلکه کانون تأملات عمیق فلسفی، کلامی و تفسیری در سنت اسلامی بوده است (نصر، ۲۰۰۷، ص٤٥). در میان مکاتب اسلامی، سنت تفسیری شیعه با تأکید بر نقش روایات معصومان علیهم‌السلام در فهم و تأویل آیات قرآنی، جایگاه ویژه‌ای دارد (Bar-Asher, 1999, 31). این روایات که اغلب در کتب معتبر مانند تفسیر عیاشی و تفسیر قمی گردآوری شده‌اند، نه‌تنها فهم ظاهری آیات را تکمیل می‌کنند، بلکه لایه‌های باطنی و تأویلی مفاهیم قرآنی را نیز آشکار می‌سازند (صفار، ١٤٠٤ق، ص٢١٦). پرسش بنیادین این پژوهش این است: چگونه طرحواره‌های شناختی، به‌عنوان ساختارهای ذهنی ریشه‌دار در تجربه‌های انسانی، در شکل‌گیری تأویلات قرآنی در روایات شیعه نقش ایفا می‌کنند؟ این پرسش از آن‌رو اهمیت دارد که مطالعات پیشین در حوزهٔ تفسیر شیعی عمدتاً بر تحلیل کلامی و تاریخی متمرکز بوده و کمتر به سازوکارهایی شناختی پرداخته‌اند که مفاهیم انتزاعی قرآنی، مانند ولایت و هدایت، را در روایات تأویلی ملموس و منسجم می‌سازند. علوم شناختی، به‌ویژه نظریهٔ طرحواره‌های شناختی، ابزار نوینی برای تحلیل این فرآیندها ارائه می‌دهد. طرحواره‌های شناختی، به‌عنوان ساختارهای ذهنی که ادراک و تفسیر اطلاعات را سازمان‌دهی می‌کنند، می‌توانند چارچوبی برای فهم چگونگی تأویل مفاهیم قرآنی در روایات شیعه فراهم آورند (Lakoff & Johnson, 1980, p. 3).

تأویل مفاهیم قرآنی در سنت شیعه، فرآیندی پیچیده است که فراتر از فهم لغوی آیات، به کشف معانی باطنی و لایه‌های عمیق‌تر متن مقدس می‌پردازد (معرفت، ١٤٢٥ق، ج ١، ص ٢٣). روایات تفسیری شیعه، مانند آنچه در تفسیر قمی یا تفسیر عیاشی یافت می‌شود، اغلب تأویلات غیرظاهری از آیات ارائه می‌دهند که به نظر می‌رسد تحت تأثیر چارچوب‌های مفهومی خاصی شکل گرفته‌اند. برای نمونه، تأویل آیهٔ نور (نور: ٣٥) به ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام در روایات شیعه (قمی، ١٤٠٤ق، ج١، ص٢٣)، نه‌تنها یک استعارهٔ ادبی برای تزیین کلام نیست، بلکه استعاره‌ای مفهومی است که بر طرحواره شناختی «نور» مبتنی است. این طرحواره، با ریشه در تجربهٔ زیستهٔ روشنایی، مفهوم انتزاعی ولایت را به‌عنوان هدایت الهی بازنمایی می‌کند و در چارچوب الهیات شیعه، معنا را به‌صورت نظام‌مند و منسجم منتقل می‌کند و لذا، این تاویل نشان‌دهندهٔ استفاده از ساختارهای مفهومی خاصی است که فراتر از معنای تحت‌اللفظی آیه عمل می‌کنند. علوم شناختی، به‌ویژه نظریه طرحواره‌های شناختی، می‌تواند فرآیندهای تاویل مفاهیم قرآنی را توضیح دهد. طرحواره‌ها، به‌عنوان الگوهای ذهنی که تجربه‌های انسانی را سازمان‌دهی می‌کنند، در فهم و بازنمایی مفاهیم انتزاعی نقش کلیدی دارند (Fauconnier & Turner, 2002, p. 17).

طرحواره‌های شناختی، هرچند ریشه در تجربیات روزمره و جسمانی انسان دارند، به‌دلیل انعطاف‌پذیری شناختی خود، قادر به بازنمایی مفاهیم متعالی و نمادین در متون دینی و تأویلی هستند. در سنت تفسیری شیعه، زبان تأویلی روایات، که به معانی باطنی و فراعرفی آیات قرآنی می‌پردازد، از طرحواره‌هایی مانند

«نور»، «سفر» و «ظرف» بهره می‌برد تا مفاهیم انتزاعی مانند ولایت و هدایت را برای مخاطبان ملموس و قابل‌فهم سازد. این کاربرد، به‌ویژه با توجه به نظریهٔ آمیختگی مفهومی فوکونیه و ترنر (۲۰۰۲)، نشان می‌دهد که طرحواره‌ها می‌توانند فضاهای مفهومی عرفی و متعالی را ترکیب کنند و معانی جدیدی در چارچوب الهیات شیعه خلق کنند. بنابراین، استفاده از طرحواره‌های شناختی در تحلیل روایات تأویلی نه‌تنها خلط زبانی نیست، بلکه پلی شناختی بین زبان عرفی و تأویلی ایجاد می‌کند. با این حال، پرسش این است که چگونه این طرحواره‌ها در روایات تفسیری شیعه عمل می‌کنند و چه تأثیری بر تأویل مفاهیم قرآنی دارند؟ به طور جزئی؛ چه طرحواره‌های شناختی‌ای در روایات تفسیری شیعه برای تأویل مفاهیم قرآنی به‌کار رفته‌اند؟ چگونه این طرحواره‌ها بر فهم و بازنمایی مفاهیم قرآنی در سنت شیعه تأثیر گذاشته‌اند؟ آیا طرحواره‌های شناختی می‌توانند به‌عنوان چارچوبی برای تحلیل انسجام و تمایز تأویلات شیعی در مقایسه با دیگر سنت‌های تفسیری عمل کنند؟

۲ـ پیشینهٔ تحقیق

مطالعات سنتی در حوزهٔ تفسیر قرآنی، از نظریهٔ استعاره‌های ادبی برای تحلیل آیات قرآنی استفاده کرده‌اند، اما این نظریه‌ها عمدتاً بر سطح زبانی و ادبی متمرکز بوده و کمتر به ساختارهای شناختی زیرین که معانی تأویلی را شکل می‌دهند پرداخته‌اند (Abdul-Raof, 2015, p. 67). نظریهٔ استعاره‌های ادبی، اگرچه در تبیین جنبه‌های زبانی و بلاغی متون دینی مؤثر است، اما توانایی محدودی در تحلیل فرآیندهای شناختی عمیقی دارد که مفاهیم انتزاعی را در روایات تأویلی شیعه بازنمایی می‌کنند. در مقابل، نظریهٔ طرحواره‌های شناختی (Lakoff & Johnson, 1980) با تمرکز بر ساختارهای ذهنی ریشه‌دار در تجربه‌های جسمانی، چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل چگونگی شکل‌گیری تأویلات باطنی در روایات شیعه ارائه می‌دهد.

در دهه‌های اخیر، نظریه‌های شناختی، در تحلیل متون دینی به‌ویژه قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته‌اند. رویکردهای شناختی با اتکا به تجربه‌های بدنی و فرهنگی، زمینه‌ای نوین برای تفسیر مفاهیم انتزاعی فراهم کرده‌اند (Fauconnier & Turner, 2002 ؛Lakoff & Johnson, 1980). پژوهش‌هایی مانند مقالهٔ علیرضا قائمی‌نیا (۱۳۸۸) با عنوان «نقش استعاره‌های مفهومی در تفکر دینی» بر آن‌اند که مفاهیم بنیادین دینی، به‌ویژه در کلام و عرفان، از طریق سازوکارهای استعاری قابل درک و انتقال هستند. این نوع تحلیل‌ها نشان داده‌اند که زبان دین واجد ساختارهایی است که در لایه‌ای فراتر از دلالت‌های زبانی متعارف عمل می‌کند.

در سنت اسلامی، به‌ویژه در بستر تفکر شیعی، چند پژوهش با تمرکز بر متون نهج‌البلاغه تلاش کرده‌اند تا ابعاد شناختی زبانی آن را بررسی کنند. برای نمونه، شهبازی و شیخی (۱۴۰۰) در مقالهٔ «تحلیل شناختی اقسام طرحواره‌های تصوری امثال در نهج‌البلاغه»، با بهره‌گیری از چارچوب نظری ایوانز و گرین، به شناسایی و طبقه‌بندی طرحواره‌های شناختی در امثال نهج‌البلاغه پرداخته‌اند. همچنین داودی و جلالی (۱۳۹۹) در

مقالهٔ «بررسی طرحواره‌ای استعاره‌های تقوا در خطبه‌های نهج‌البلاغه»، بازنمایی مفهومی واژهٔ «تقوا» را بر مبنای طرحواره‌هایی همچون مسیر، ظرف و نیروی مقاومت تحلیل کرده‌اند. افزون بر این، در حوزهٔ مطالعات قرآنی، مقاله‌ای با عنوان «بررسی استعاره مفهومی نور در قرآن کریم با رویکرد شناختی» (۱۳۹۵) به تحلیل نحوهٔ تجلی استعاره‌های شناختی «نور» به‌عنوان نماد هدایت، علم و ایمان در آیات مختلف قرآن پرداخته و نشان داده است که چگونه مفهوم نور به‌واسطهٔ تجربهٔ ادراکی انسان از روشنایی و تاریکی، معنابخشی شناختی می‌یابد.

با این حال، وجه مشترک بیشتر این مطالعات، تمرکز بر متون نهج‌البلاغه یا آیات قرآن است و کمتر به تحلیل شناختی روایات تفسیری شیعه پرداخته‌اند. در واقع، جایگاه تأویلات مأثور از اهل‌بیت علیهم‌السلام که در منابعی چون تفسیر قمی، تفسیر عیاشی یا الکافی بازتاب یافته، در نظریه‌پردازی شناختی کمتر بررسی شده است. روایات تفسیری که لایه‌های باطنی مفاهیم قرآنی را آشکار می‌سازند، ظرفیت بالایی برای تحلیل طرحواره‌های ذهنی دارند، اما همچنان به‌عنوان حوزه‌ای کم‌کاویده در ادبیات علمی باقی مانده‌اند.

پژوهش حاضر با تمرکز بر همین خلأ، می‌کوشد تا برای نخستین بار، نظریهٔ طرحواره‌های شناختی را به‌طور نظام‌مند در تحلیل روایات تفسیری شیعه به‌کار گیرد و نشان دهد که چگونه ساختارهایی مفهومی مانند: نور، سفر، ظرف، نبرد و زایش در شکل‌دهی به نظام تأویلی شیعه نقش دارند.

نوآوری این پژوهش در چند جنبه است:

رویکرد میان‌رشته‌ای: این مطالعه برای نخستین‌بار نظریهٔ طرحواره‌های شناختی را به‌طور نظام‌مند برای تحلیل روایات تفسیری شیعه به‌کار می‌گیرد.

تمرکز بر سنت شیعه: برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً بر متن قرآن متمرکز بودند، این پژوهش روایات تفسیری را به‌عنوان منبعی مستقل بررسی می‌کند.

چارچوب تحلیلی جدید: استفاده از طرحواره‌های شناختی به‌عنوان ابزاری برای تحلیل تأویلات، دیدگاه تازه‌ای به فرآیندهای تفسیری شیعه ارائه می‌دهد.

مقایسهٔ ضمنی با دیگر سنت‌ها: این پژوهش با شناسایی طرحواره‌های خاص شیعی، امکان مقایسه با دیگر مکاتب تفسیری را فراهم می‌آورد.

۳ـ چارچوب نظری

تحلیل نقش طرحواره‌های شناختی در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه نیازمند چارچوبی نظری است که مفاهیم علوم شناختی را با ساختارهای معنایی و الهیاتی سنت شیعی پیوند دهد. این بخش ابتدا مفهوم، انواع و کاربرد طرحواره‌های شناختی را بررسی می‌کند، سپس تفاوت آن‌ها با استعاره‌های مفهومی و ادبی را روشن می‌سازد، نقش روایات در ساختار تأویلی شیعه را تبیین می‌کند و در پایان، جایگاه این پژوهش در پر کردن شکاف‌های پژوهشی موجود را مشخص می‌نماید. این چارچوب با تأکید بر

انعطاف‌پذیری طرحواره‌های شناختی، نشان می‌دهد که این ساختارها، هرچند ریشه در تجربیات روزمره دارند، می‌توانند معانی متعالی و نمادین روایات تأویلی را بازنمایی کنند.

۳ـ۱ـ طرحواره‌های شناختی: تعریف، انواع و کاربرد

طرحواره‌های شناختی (cognitive schemas) ساختارهای ذهنی هستند که بر اساس تجربه‌های جسمانی، ادراکی و فرهنگی شکل گرفته و ادراک، سازمان‌دهی و تفسیر اطلاعات را در ذهن انسان هدایت می‌کنند (Lakoff & Johnson, 1980, p. 3). این طرحواره‌ها در سطحی زیرآگاهانه عمل کرده و چارچوب‌هایی اولیه برای فهم مفاهیم، به‌ویژه مفاهیم انتزاعی، فراهم می‌آورند. برخلاف مفاهیم زبانی یا منطقی که اغلب انتزاعی‌اند، طرحواره‌ها ریشه در تجربه‌های زیسته مانند: حرکت، دیدن، یا قرارگیری در فضا دارند (Lakoff, 1987, p. 267). برای مثال، طرحوارهٔ «ظرف» (container schema) از تجربهٔ فیزیکی اشیاء دارای مرزهای داخلی و خارجی ناشی می‌شود و مفاهیمی چون «در دل داشتن» یا «حفاظت» را بازنمایی می‌کند.

طرحواره‌های شناختی شامل انواع مختلفی از جمله طرحواره‌های حجمی (مانند: ظرف، که فهم مرزها و دربرگیری را ممکن می‌سازد)، مکانی (مانند: مکان و جهت، که مفاهیم موقعیت و قرارگیری را بازنمایی می‌کنند)، و حرکتی (مانند: سفر، که حرکت هدفمند به‌سوی مقصد را نشان می‌دهد) هستند. در این پژوهش، طرحواره‌های «نور»، «سفر»، «ظرف»، «نبرد» و «زایش» به‌عنوان ساختارهای کلیدی بررسی می‌شوند، زیرا در روایات تفسیری شیعه به‌طور مکرر برای بازنمایی مفاهیم قرآنی مانند: ولایت، هدایت و معرفت الهی به‌کار رفته‌اند (Kövecses, 2010, p. 24). این طرحواره‌ها، با ریشه در تجربه‌های انسانی، در متون دینی تعدیل شده و به ابزاری برای فهم معانی متعالی و نمادین تبدیل می‌شوند. برای نمونه، طرحوارهٔ«نور» که از تجربهٔ روشنایی ناشی می‌شود، در روایات شیعه برای بازنمایی ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌کار می‌رود و معانی باطنی را در قالبی ملموس ارائه می‌دهد.

۳ـ۲ـ تمایز بین طرحواره‌های شناختی، استعاره‌های مفهومی و استعاره‌های ادبی

یکی از چالش‌های رایج در تحلیل متون دینی، خلط بین طرحواره‌های شناختی، استعاره‌های مفهومی و استعاره‌های ادبی است. طرحواره‌های شناختی ساختارهای ذهنی پایه‌ای هستند که ادراک و فهم را سازمان‌دهی می‌کنند، مانند طرحوارهٔ «نور» که از تجربه روشنایی شکل گرفته و برای فهم مفاهیمی چون هدایت به‌کار می‌رود. استعاره‌های مفهومی، طبق نظریه لیکاف و جانسون (1980, p. 5)، بازنمایی‌های شناختی‌ای هستند که مفاهیم انتزاعی را از طریق مفاهیم عینی‌تر فهم‌پذیر می‌سازند و بر طرحواره‌های شناختی تکیه دارند. برای مثال، در استعارهٔ «ولایت، نور است»، طرحوارهٔ «نور» مفهوم انتزاعی ولایت را در

قالب تجربهٔ زیستهٔ روشنایی بازنمایی می‌کند. در مقابل، استعاره‌های ادبی صرفاً برای تزیین کلام و بدون پیوند نظام‌مند با ساختارهای شناختی به‌کار می‌روند، مانند استفاده از نور در شعر برای زیبایی کلام.

تأویلات شیعی، مانند تأویل آیهٔ «سبیل» (مانند: فاطر: ۱۰) به مسیر هدایت تحت ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام، عمدتاً استعاره‌های مفهومی هستند که بر اساس طرحواره‌های شناختی معین، مانند طرحوارهٔ «سفر»، شکل گرفته‌اند. این استعاره‌ها، طبق نظریهٔ لیکاف و جانسون (۱۹۸۰)، مفاهیم انتزاعی (مانند هدایت الهی) را از طریق مفاهیم عینی‌تر (مانند حرکت در مسیر) بازنمایی می‌کنند و ریشه در ساختارهای ذهنی دارند که از تجربه‌های جسمانی و فرهنگی، مانند سفر یا راه‌رفتن، نشأت می‌گیرند. برای مثال، طرحواره «سفر» در روایات شیعه، ولایت را به‌عنوان مسیری معنوی تحت راهنمایی اهل‌بیت علیهم‌السلام بازنمایی می‌کند که با الهیات شیعه همخوانی دارد. این ویژگی، تأویلات را از استعاره‌های ادبی، که صرفاً برای تزیین کلام به‌کار می‌روند، متمایز می‌کند. بااین‌حال، استعاره مفهومی بودن یک عبارت با استعارهٔ ادبی تعارضی ندارد، زیرا یک تأویل می‌تواند همزمان جنبه‌های مفهومی (برای انتقال معنای باطنی) و ادبی (برای زیبایی و تأثیرگذاری زبانی) داشته باشد، و در روایات شیعه، این دو جنبه در خدمت تبیین معانی متعالی و جلب توجه مخاطب عمل می‌کنند.

در روایات تأویلی شیعه، مانند تأویل آیهٔ نور (نور: ۳۵) به ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام، استفاده از طرحوارهٔ «نور» نه‌تنها جنبه زبانی دارد، بلکه مفهوم ولایت را در چارچوبی شناختی و نظام‌مند بازنمایی می‌کند که با الهیات شیعه همخوانی دارد. این پژوهش با تمرکز بر استعاره‌های مفهومی، نشان می‌دهد که تأویلات شیعه از ساختارهای شناختی برای سازمان‌دهی معانی باطنی بهره می‌برند، نه صرفاً از استعاره‌های ادبی برای تزیین کلام. این تمایز با نظریهٔ آمیختگی مفهومی فوکونیه و ترنر (۲۰۰۲, p. 17) تقویت می‌شود که استدلال می‌کند طرحواره‌ها فضاهای مفهومی عینی (مانند نور فیزیکی) و متعالی (مانند هدایت الهی) را ترکیب کرده و معانی جدیدی خلق می‌کنند.

۳ـ۳ـ زبان تأویلی شیعه و نقش طرحواره‌های شناختی

در سنت تفسیری شیعه، تأویل به‌معنای کشف لایه‌های باطنی و معانی حقیقی آیات قرآنی است که فراتر از معنای ظاهری قرار می‌گیرد (معرفت، ۱٤۲۵ق، ج ۱، ص۲۳). روایات تأویلی شیعه، مانند آنچه در تفسیر قمی و عیاشی یافت می‌شود، از نمادها و استعاره‌ها برای بازنمایی مفاهیم انتزاعی مانند ولایت و هدایت استفاده می‌کنند.

این پژوهش فرض می‌کند که طرحواره‌های شناختی، به‌عنوان ساختارهای ذهنی ریشه‌دار در تجربه‌های انسانی، می‌توانند چارچوبی برای تحلیل این فرآیندهای تأویلی فراهم آورند. برخلاف زبان عرفی که مستقیماً به تجربیات روزمره وابسته است، زبان تأویلی شیعه فراعرفی و نمادین است، اما برای انتقال معانی به

مخاطبان انسانی به ساختارهای شناختی وابسته است. برای مثال، طرحوارهٔ «نور» در روایات شیعه برای بازنمایی ولایت به‌کار می‌رود و این مفهوم متعالی را در قالبی قابل‌فهم برای مخاطبان ارائه می‌دهد.

این پژوهش به تحلیل فرآیندهای شناختی معصومان علیهم‌السلام نمی‌پردازد، بلکه بر ساختارهای شناختی‌ای تمرکز دارد که در زبان روایات برای انتقال معانی به مخاطبان انسانی به‌کار رفته‌اند. این رویکرد با دیدگاه اسلینگرلند (Slingerland, 2008, p. 38) همخوانی دارد که استدلال می‌کند ساختارهای شناختی در متون دینی برای تبیین معانی متعالی در قالب تجربه‌های انسانی تعدیل می‌شوند. برای نمونه، روایات شیعه با استفاده از طرحوارهٔ «سفر» مفهوم هدایت را به‌عنوان مسیری معنوی تحت راهنمایی اهل‌بیت علیهم‌السلام بازنمایی می‌کنند، که این امر با تجربه‌های فرهنگی شیعه (مانند زیارت) تقویت می‌شود.

۳ـ٤ـ جایگاه پژوهش در پر کردن شکاف‌های پژوهشی

مطالعات پیشین در حوزهٔ تفسیر قرآنی، مانند کارهای عبدالرحمن (۲۰۱۵)، از نظریهٔ استعاره‌های ادبی برای تحلیل آیات استفاده کرده‌اند، اما این نظریه‌ها عمدتاً بر جنبه‌های زبانی متمرکز بوده و کمتر به ساختارهای شناختی زیرین پرداخته‌اند. نظریهٔ استعاره‌های ادبی توانایی محدودی در تبیین فرآیندهای شناختی عمیقی دارد که مفاهیم باطنی را در روایات شیعه بازنمایی می‌کنند. در مقابل، نظریهٔ طرحواره‌های شناختی (Lakoff & Johnson, 1980) با تمرکز بر ساختارهای ذهنی ریشه‌دار در تجربه‌های جسمانی، چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل تأویلات شیعه ارائه می‌دهد. این پژوهش با بررسی امکان تحلیل روایات تأویلی از منظر طرحواره‌های شناختی، شکاف موجود در مطالعات میان‌رشته‌ای علوم شناختی و تفسیر شیعی را پر می‌کند و چارچوبی نوین برای فهم فرآیندهای تأویلی ارائه می‌دهد.

٤ـ روش‌شناسی

این پژوهش با هدف بررسی نقش طرحواره‌های شناختی در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه، از رویکردی کیفی و مبتنی بر تحلیل متون استفاده می‌کند. روش‌شناسی این مطالعه در سه محور اصلی طراحی شده است: انتخاب منابع داده، روش تحلیل و معیارهای انتخاب نمونه‌ها. این رویکرد امکان شناسایی و تحلیل نظام‌مند طرحواره‌های شناختی در روایات تفسیری را فراهم می‌آورد و با چارچوب نظری ارائه‌شده در بخش پیشین همخوانی دارد.

٤ـ۱ـ منابع داده

داده‌های این پژوهش از روایات تفسیری شیعه استخراج می‌شوند که در کتب معتبر گردآوری شده‌اند. منابع اصلی شامل نفسیر فرات کوفی اثر فرات بن ابراهیم کوفی (۱٤۱۰ق)، تفسیر قمی اثر علی بن ابراهیم قمی (۱٤۰٤ق) و تفسیر عیاشی اثر محمد بن مسعود عیاشی (۱۳۸۰ق) هستند. این کتب به‌دلیل اعتبارشان

در سنت تفسیر شیعه و تمرکز بر تأویل آیات قرآنی انتخاب شده‌اند. همچنین، برای تکمیل تحلیل، از تفسیر مجمع البیان اثر طبرسی و المیزان طباطبایی به‌عنوان منبعی مکمل استفاده می‌شود، زیرا این آثار روایات را با تحلیل‌های ادبی، کلامی و فلسفی ترکیب می‌کنند. انتخاب این منابع به‌دلیل جامعیت و تنوع روایات تفسیری آن‌ها بوده و امکان بررسی طیف گسترده‌ای از تأویلات را فراهم می‌کند.

٤ـ٢ـ روش تحلیل

تحلیل داده‌ها با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و بر اساس چارچوب طرحواره‌های شناختی انجام می‌شود. این روش که در مطالعات شناختی متون دینی به‌کار رفته است (Slingerland, 2008, p. 35)، شامل مراحل زیر است:

شناسایی روایات مرتبط: روایاتی که به تأویل آیات قرآنی می‌پردازند، از منابع انتخاب‌شده استخراج می‌شوند.

کدگذاری طرحواره‌ها: متن روایات برای شناسایی طرحواره‌های شناختی مانند: «نور»، «سفر»، «ظرف»، «نبرد» یا «زایش» تحلیل می‌شود. این طرحواره‌ها بر اساس نظریهٔ لیکاف و جانسون (1980, p. 5) و فوکونیه و ترنر (2002, p. 18) کدگذاری می‌شوند.

تحلیل مفهومی: چگونگی استفاده از طرحواره‌ها برای بازنمایی مفاهیم قرآنی (مانند: هدایت ولایت یا معاد) بررسی می‌شود.

تفسیر یافته‌ها: نقش طرحواره‌ها در انسجام و تمایز تأویلات شیعی در مقایسه با معنای ظاهری آیات تحلیل می‌شود.

٤ـ٣ـ معیارهای انتخاب نمونه‌ها

نمونه‌های روایات بر اساس معیارهای زیر انتخاب شده‌اند:

ارتباط با آیات کلیدی: روایاتی که به تأویل آیات محوری مانند آیهٔ نور (نور: ٣٥)، آیهٔ ابتلای ابراهیم (بقره: ١٢٤)، یا آیات مربوط به برخورد دو دریا (الرحمن: ٢١-١٩) می‌پردازند، اولویت دارند، زیرا این آیات در سنت شیعه تأویلات باطنی گسترده‌ای دارند (قمی، ١٤٠٤ق، ج١، ص ٢٥).

تنوع طرحواره‌ها: روایاتی انتخاب می‌شوند که احتمالاً طرحواره‌های شناختی متنوعی (مانند: استعاره‌های نور، سفر، یا ظرف) را به‌کار می‌برند.

اعتبار روایی: در این پژوهش، تنها روایاتی بررسی می‌شوند که بر اساس معیارهای اعتبار در سنت تفسیری شیعه معتبر شناخته شده‌اند. آیت‌الله معرفت (١٣٩٠، ج١، ص ١٥-١٨) معیارهایی برای ارزیابی روایات تفسیری ارائه کرده است، از جمله: ١) انطباق محتوای روایت با متن قرآن و عدم تعارض با آیات محکم؛ ٢) سازگاری با عقل و اصول اعتقادی شیعه، مانند اصل ولایت؛ ٣) وجود سند معتبر یا قرائن اطمینان‌بخش،

مانند پذیرش گسترده در منابع اولیهٔ شیعی. بر این اساس، روایات مورد استفاده از منابع معتبری مانند الکافی، تفسیر قمی و تفسیر عیاشی انتخاب شده‌اند که با این معیارها همخوانی دارند.

این معیارها اطمینان می‌دهند که نمونه‌ها نمایندهٔ سنت تفسیری شیعه بوده و برای تحلیل شناختی مناسب‌اند.

٥ـ تحلیل و یافته‌ها

بخش تحلیل و یافته‌ها هستهٔ اصلی این پژوهش است که به بررسی نقش طرحواره‌های شناختی در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه می‌پردازد. این بخش با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و چارچوب نظریهٔ طرحواره‌های شناختی (Lakoff & Johnson, 1980, p. 5)، روایات منتخب را تحلیل کرده و نشان می‌دهد که چگونه طرحواره‌های شناختی در شکل‌دهی به تأویلات شیعی نقش دارند. تحلیل در سه محور سازمان‌دهی شده است: ١) شناسایی طرحواره‌های شناختی در روایات تفسیری، ٢) بررسی تأثیر این طرحواره‌ها بر تأویل مفاهیم قرآنی و ٣) تحلیل انسجام و تمایز تأویلات شیعی در مقایسه با معنای ظاهری آیات.

٥ـ١ـ شناسایی طرحواره‌های شناختی در روایات تفسیری

روایات تفسیری شیعه که از منابع معتبر مانند تفسیر قمی (١٤٠٤ق) و تفسیر عیاشی (١٣٨٠ق) استخراج شده‌اند، اغلب از ساختارهای مفهومی برای بازنمایی معانی باطنی آیات قرآنی استفاده می‌کنند. تحلیل این روایات نشان داد که طرحواره‌های شناختی کلیدی مانند «نور»، «سفر»، «ظرف»، «نبرد» و «زایش» به‌طور مکرر در تأویلات شیعی به‌کار رفته‌اند. در ادامه، هر طرحواره با مثال‌هایی از روایات مرتبط تحلیل می‌شود.

٥ـ١ـ١ـ طرحوارهٔ نور

یکی از رایج‌ترین ساختارهای شناختی در متون دینی و عرفانی طرحوارهٔ «نور» (Light Schema) است (Kövecses, 2010, p. 24). این طرحواره، که در تجربهٔ زیستهٔ آدمیان از ادراک تضاد میان روشنایی و تاریکی ریشه دارد، بر اساس دریافت حسی انسان از نور به‌عنوان دلیل روشنایی، عامل جهت‌یابی و شناخت هستی ناشی شده است، مفاهیم انتزاعی هدایت، معرفت و حقیقت الهی را بازنمایی می‌کند. در سنت شیعه، این طرحواره به‌ویژه در تأویل آیهٔ نور (نور: ٣٥) برجسته است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ (نور: ٣٥). معنای ظاهری این آیه به توصیف نور الهی می‌پردازد و این نور، استعاره از هدایت الهی انگاشته شده است (طوسی، ١٤٠٩ق، ج ٧، ص ٤٣٦)؛ اما روایات شیعه آن را به ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام تأویل می‌کنند.

علی بن ابراهیم قمی روایتی از امام رضا علیه‌السلام در ذیل آیهٔ نور می‌آورد که در ضمن آن، امام علیه‌السلام منظور از نور در این آیه را پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی می‌کنند که هدایت امت را بر عهده دارند «نحن آخذون بحجزة نبینا و نبینا آخذ بحجزة ربنا و الحجزة نورُ و شیعتنا آخذون بحجزتنا، من فارقنا هلک و من تبعنا نجا ... نحن نور لمن تبعنا و هدی لمن اهتدی بنا» (قمی، ١٤٠٤ق، ج٢، ص ١٠٤). این تأویل از طرحواره «نور به‌مثابه هدایت» استفاده می‌کند که در آن نور به‌عنوان منبعی برای روشنایی مسیر معنوی فهمیده می‌شود (Lakoff & Johnson, 1980, p. 48). تحلیل شناختی طرحوارهٔ «نور» در تأویل آیهٔ نور (نور: ۳۵) بر فهم زبان روایات و چگونگی انتقال معانی به مخاطبان انسانی تمرکز دارد، نه فرآیندهای ذهنی معصومان علیهم‌السلام. در این روایات، نور به‌عنوان استعاره‌ای مفهومی برای ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌کار رفته که ریشه در تجربه‌های جسمانی (روشنایی) و فرهنگی (نور به‌عنوان حقیقت در فرهنگ اسلامی) دارد. با این حال، برخی روایات ممکن است به خلقت نوری اهل‌بیت علیهم‌السلام اشاره داشته باشند، که در این صورت، طرحوارهٔ «نور» همچنان به‌عنوان ابزاری شناختی برای بازنمایی این حقیقت متعالی در ذهن مخاطبان عمل می‌کند.

بنابراین طرحواره شناختی است که استعارهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان نور؛ «نحن نور لمن تبعنا» شکل می‌گیرد که شامل عناصری همچون منبع نور (اهل‌بیت علیهم‌السلام)، مسیر (راه ایمان) و بیننده (مؤمن) می‌شود. در این ساختار، انتقال نور از منبع به مسیر، فرایند شناختی «هدایت شدن» را برای مخاطب قابل درک می‌سازد و بر اساس نظریهٔ آمیختگی مفهومی فوکونیه و ترنر (۲۰۰۲)، تأویل آیهٔ نور در روایات شیعه حاصل ترکیب دو فضای مفهومی «نور فیزیکی» و «هدایت معنوی» است که معنایی منسجم در ذهن مخاطبان خلق می‌کند. این تحلیل بر فرآیندهای شناختی مخاطبان انسانی تمرکز دارد که از طریق زبان روایات، مفاهیم متعالی را درک می‌کنند. بنابراین، تأویل شیعی از آیهٔ نور با تکیه بر ساختارهای شناختی‌ای چون طرحوارهٔ نور و ترکیب استعاره‌ای، مفاهیم دینی را در قالب‌هایی ادراکی و باورپذیر برای مخاطب بازسازی می‌کند (Fauconnier & Turner, 2002, p. 19).

۵ـ۱ـ۲ـ طرحوارهٔ سفر

طرحوارهٔ «سفر» (Journey Schema) یکی از طرحواره‌های بنیادین شناختی است که ریشه در تجربهٔ زیستهٔ انسان از حرکت هدفمند در مسیر دارد؛ یعنی جابه‌جایی از مبدأیی به مقصدی مشخص با گذر از مسیر و با استفاده از راهنما یا وسیله‌ای برای هدایت (Johnson, 1999, p. 83). این ساختار ذهنی، زمینه‌ساز شکل‌گیری استعاره‌هایی چون «زندگی، سفر است» یا «هدایت، مسیر است» در زبان‌های طبیعی و متون دینی شده است. در گفتمان دینی، این طرحواره به‌ویژه برای بازنمایی مفاهیم انتزاعی‌ای چون هدایت الهی، رشد معنوی و حرکت به‌سوی خداوند به‌کار می‌رود. از نمونه‌های قرآنی این کاربرد، آیهٔ ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (فاتحه: ۶) است که به‌صورت ظاهری، درخواست هدایت به راه راست و دینی است که خداوند بندگان خود را به آن دعوت کرده است (طوسی، ١٤٠٩ق، ج١، ص٤١؛ طبرسی، ١٤١٥ق، ج١، ص٦٦).

در روایات تفسیری شیعه، این مسیر «الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» به امام علی ﷺ تأویل شده است؛ از جمله در تفسیر عیاشی که از امام صادق ﷺ نقل می‌کند: «الصراط المستقيم: يعني أميرالمؤمنين ﷺ» (عیاشی، بی‌تا، ج۱، ص۲۴). این تأویل، طرحوارهٔ سفر را به‌صورت مشخص در قالب یک مسیر معنوی بازنمایی می‌کند که خداوند آن را برای بندگانش ترسیم کرده و ولایت امام به‌مثابه راه و راهنما در این سفر معنوی مطرح می‌شود. در این ساختار، مبدأ حرکت وضعیت ابتدایی ایمان یا جهل است، مقصد، قرب الهی یا نجات و مسیر، همان ولایت امام است که حرکت در آن، هدایت و رشد را تضمین می‌کند. تحلیل شناختی این تأویل نشان می‌دهد که پیوند میان تجربه‌های حسیِ حرکت در مسیرهای فیزیکی و فهم مفاهیم انتزاعی چون هدایت و ولایت، فرایندی طبیعی در ذهن انسان است (Slingerland, 2008, p. 36). بر این اساس، استعارهٔ «ولایت به‌مثابه مسیر هدایت» نه‌تنها نقش امام را در نظام معنایی شیعه مشخص می‌کند، بلکه به تأویل مفهومی انسجام می‌بخشد و آن را برای مخاطب قابل‌فهم و تجربه‌پذیر می‌سازد.

۵ـ۱ـ۳ـ طرحوارهٔ ظرف

طرحوارهٔ «ظرف» (Container Schema) یکی از بنیادی‌ترین ساختارهای شناختی در ذهن انسان است که بر مبنای تجربهٔ زیستهٔ «درون چیزی بودن»، «درون‌ریزی» و «مرز داشتن» شکل می‌گیرد. انسان از دوران کودکی، با مفاهیمی همچون ورود به فضاهای بسته (مانند اتاق، خانه، یا ظرف غذا) آشنا می‌شود و همین تجربه‌های بدنی، به‌تدریج به ساختار مفهومی انتزاعی و پایدار در ذهن او تبدیل می‌شود. این طرحواره برای فهم مفاهیمی مانند: حفاظت، گنجایش، دربرگیری و انتقال مفاهیم از بیرون به درون کاربرد دارد (Lakoff, 1987, p. 271). در متون دینی و به‌ویژه در روایات تأویلی امامیه، از این طرحواره برای بیان ظرفیت وجودی و معنوی «قلب مؤمن» جهت دریافت هدایت و نور ولایت اهل‌بیت ﷺ استفاده شده است.

یکی از روشن‌ترین نمونه‌های این کاربرد در تفسیر آیهٔ ﴿فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (زمر: ۲۲) دیده می‌شود. معنای ظاهری آیه اشاره به نوعی پذیرش قلبی اسلام دارد که همراه با تسلیم در برابر حق است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۷، ص۲۵۵)، اما روایات شیعی این گشودگی سینه را استعاره‌ای از قرار گرفتن نور الهی در قلب مؤمن می‌دانند. در روایتی از امام صادق ﷺ که در بحارالأنوار نقل شده، آمده است: «سُئلَ رسولُ اللّه ﷺ عن شَرحِ الصَّدرِ ما هُو؟ فقالَ: نورٌ يَقذِفُهُ اللّه في قَلبِ المؤمنِ فَيَنشَرِحُ لَهُ صَدرُهُ و يَنفَسِحُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۵، ص۲۳۶). در برخی روایات این نور به امیرالمؤمنین علی ﷺ تأویل شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۲۴۷؛ حویزی، ۱۴۱۲ق، ج۴، ص۴۸۴) و در نتیجه نور در اینجا، نماد ولایت علوی تلقی شده است.

از منظر شناختی، این تأویل دقیقاً بر طرحوارهٔ ظرف مبتنی است؛ قلب مؤمن به‌مثابهٔ «ظرفی معنوی» معرفی می‌شود که نور ولایت از سوی خداوند در آن قرار می‌گیرد یا ریخته می‌شود. حرکت نور از بیرون به درون، ساختار حرکتی–فضایی طرحواره را فعال می‌سازد؛ جایی که خداوند، فاعل کنش و نور، محتوای ظرف

است و قلب مؤمن، محمل یا جایگاه معنا. این بازنمایی نه‌تنها امکان درک مفاهیم انتزاعی‌ای چون ولایت، معرفت یا هدایت را فراهم می‌آورد، بلکه انسجام تأویلی و کلامی در سنت شیعه را نیز تقویت می‌کند. تحلیل شناختی نشان می‌دهد که این ساختار شناختی، ریشه در تجربه‌های جسمانی روزمره مانند پر کردن یا خالی کردن ظرف دارد و در فرهنگ دینی، برای تبیین ظرفیت درونی انسان نسبت به دریافت فیض الهی به‌کار گرفته می‌شود (Kövecses, 2010, p. 25). مبتنی بر این طرحواره، استعاره «قلب مؤمن، ظرف ولایت» یک الگوی مفهومی مؤثر ایجاد می‌کند که پیام دینی را برای مخاطب ملموس، تجربه‌پذیر و معنادار می‌سازد.

۵ـ۱ـ٤ـ طرحوارهٔ نبرد

طرحوارهٔ «نبرد» (Battle Schema) ریشه در تجربه‌های انسانی از تعارض و رقابت دارد و امکان بازنمایی مفاهیم انتزاعی مانند مبارزه معنوی و تقابل خیر و شر را فراهم می‌کند (Johnson, 1999, p. 84). در روایات تأویلی شیعه، این طرحواره برای بیان مفاهیمی مانند پذیرش ولایت در برابر باطل به‌کار رفته است. این طرحواره در ذیل آیهٔ ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ (بقره: ۱۲۴)، در روایات تأویلی شیعی مشاهده می‌شود و واژهٔ «ابتلا» است که زمینه‌ای برای شکل‌گیری طرحوارهٔ نبرد در این آیه فراهم می‌سازد. در روایات تفسیری شیعه، از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که مقصود از «کلمات» در این آیه ولایت ائمه علیهم‌السلام است و خداوند ابراهیم علیه‌السلام را با این امر دشوار آزمود؛ «کنا بمکة فجری الحدیث فی قول الله ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾، قال: اتمهن بمحمد و علی و الائمة من ولد علی علیهم‌السلام» (عیاشی، بی‌تا، ج۱، ص۵۷؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷٦ق، ج۱، ص۲٤۳). حضرت ابراهیم علیه‌السلام با موفقیت این ولایت را پذیرفت و به سبب این پیروزی، از جانب خداوند به مقام امامت برگزیده شد. این تأویل، میدان مفهومی آیه را از سطحی تاریخی-ظاهری به عرصه‌ای باطنی-اعتقادی می‌برد و نشان می‌دهد که پذیرش ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام نیازمند عبور از آزمونی سخت و درونی است.

از منظر شناختی، این روایت به‌خوبی بر اساس طرحوارهٔ «نبرد» قابل تحلیل است. در این ساختار، ابراهیم علیه‌السلام به‌مثابه فاعل کنش یا مبارز، در برابر آزمونی الهی (به‌عنوان دشمن یا مانع) قرار می‌گیرد. ولایت ائمه علیهم‌السلام به‌عنوان «کلمات»، نقشی مانند سلاح یا ابزار تعیین‌کننده در این نبرد دارد. نبرد نه فیزیکی، بلکه درونی و شناختی است؛ ابراهیم علیه‌السلام باید از سطح ایمان عمومی فراتر رود و به پذیرش امامت خاص برسد. با «اتمام کلمات»، او در این نبرد پیروز می‌شود و به مقام امامت نائل می‌گردد. این ساختار دقیقاً با مؤلفه‌های طرحوارهٔ نبرد همچون آزمون، تعارض، پیروزی و پاداش تطابق دارد و نمونه‌ای ارزشمند برای تبیین کارکرد طرحواره‌های شناختی در تأویل‌های شیعی است (Newby, 2007, p. 55).

۵ـ۱ـ۵ـ طرحوارۀ زایش / ظهور

طرحوارۀ زایش/ظهور (Emmergence Schema) بسان دیگر طرحواره‌های شناختی مبتنی بر تجربۀ زیستۀ آدمی است، تجربۀ ادراک پدیدار شدن و بیرون آمدن چیزی از درون چیز دیگر. این تجربه، پایه فهم آدمی از مفاهیمی مثل «زایش»، «تولد»، «آفرینش» و «خروج» است (Lakoff & Johnson, 1980, pp. 29-30, 32-34). معنای ظاهری آیات ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ * ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (الرحمن: ۱۹-۲۲) به تلاقی دو دریای آب شور و شیرین تفسیر شده که با یکدیگر برخورد کرده و مرجان از آن‌ها تولید می‌شود (زمخشری، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۵) ولی در روایات امامی دو «دریا» به امیرالمؤمنین علیه‌السلام و حضرت زهرا علیهاالسلام، «برزخ» به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و «لؤلؤ و مرجان» به امام حسن علیه‌السلام و امام حسین علیه‌السلام تعبیر شده‌اند (فرات، ۱۴۱۰ق، ص۴۶۰؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۳۴۵؛ عیاشی، بی‌تا، ج۲، ص۳۰۴). این تأویل، تصویری استعاری و درعین‌حال معنابنیاد از پیدایش نسل امامت در بستر یک پیوند الهی و نورانی ارائه می‌دهد. در این ساختار معنایی، امامان به‌عنوان ثمرۀ وحدت وجودی و قدسی علی علیه‌السلام و فاطمه علیهاالسلام به‌شکلی گوهرین و برآمده از آب‌های حیات معرفی می‌شوند.

این تأویل فقط یک استعارۀ ادبی برای زیبایی کلام نیست، بلکه در عین حال، استعاره‌ای مفهومی است که بر طرحوارۀ شناختی «زایش/ظهور» مبتنی است. طبق نظریۀ لیکاف و جانسون (۱۹۸۰، ص۲۹-۳۰)، طرحوارۀ «زایش» از تجربۀ زیستۀ پدیدار شدن چیزی از درون چیز دیگر ناشی می‌شود و در اینجا، مفهوم انتزاعی نسل امامت را از طریق پیوند قدسی علی علیه‌السلام و فاطمه علیهاالسلام بازنمایی می‌کند. این استعارۀ مفهومی، با سازمان‌دهی نظام‌مند معانی در چارچوب الهیات شیعه، ولایت و امامت را به‌عنوان ثمره‌ای گوهرین و الهی در ذهن مخاطب ملموس می‌سازد. بااین‌حال، این تأویل می‌تواند همزمان جنبه ادبی داشته باشد، زیرا زیبایی زبانی آن در خدمت جلب توجه مخاطب و تقویت تأثیرگذاری معنایی قرار می‌گیرد، که این امر با استعاره مفهومی بودن تعارضی ندارد (Fauconnier & Turner, 2002, p. 17).

از منظر شناختی، تأویل شیعی آیۀ «مرج البحرین...» در قالب طرحوارۀ «زایش/ظهور» (Emergence Schema) قابل تحلیل است؛ در این چارچوب، مفاهیمی انتزاعی چون صدور ولایت، طهارت نسل و تداوم امامت از طریق استعاره‌ای تصویری درک می‌شود. ساختار شناختی این طرحواره شامل: منابع ارزشمند (بحرین = علی و فاطمه)، فرایند تلاقی و پیوند (یلتقیان)، عنصر واسطه یا عامل اتصال (برزخ = پیامبر) و نتیجه پدیدار شده یا خروجی گوهری (لؤلؤ و مرجان = حسن و حسین) است. در این تأویل، روایت با فعال‌سازی این طرحوارۀ بدنی-شناختی، نوعی انسجام مفهومی میان ساختار طبیعی «پیدایش گوهر از دریا» و ساختار اعتقادی «ظهور امامت از بستر اهل‌بیت علیهم‌السلام» برقرار می‌سازد. مخاطب به‌واسطۀ تجربۀ زیستۀ خود از مفاهیم ملموسی مانند استخراج مروارید، می‌تواند مفاهیم انتزاعی‌ای چون نور، امامت و طهارت را به‌شکلی تصویری و باورپذیر دریافت کند.

۵ـ۲ـ تأثیر طرحواره‌ها بر تأویل مفاهیم قرآنی

طرحواره‌های شناختی نه‌تنها در سازمان‌دهی تأویلات شیعی نقش دارند، بلکه بر فهم و بازنمایی مفاهیم قرآنی نیز تأثیر می‌گذارند. تحلیل روایات نشان داد که این طرحواره‌ها چهار کارکرد اصلی دارند: ۱) ملموس‌سازی مفاهیم انتزاعی، ۲) تقویت انسجام مفهومی، ۳) تعدیل تأویلات بر اساس زمینه‌های فرهنگی و کلامی شیعه و ٤) پیوند مفاهیم قرآنی با تجربه‌های روزمره. در ادامه، کارکرد اول بررسی می‌شود.

۵ـ۲ـ۱ـ ملموس‌سازی مفاهیم انتزاعی

مفاهیم قرآنی مانند هدایت ولایت و معرفت الهی مفاهیمی انتزاعی‌اند و فهم آن‌ها نیازمند چارچوب‌های مفهومی است (Abdul-Raof, 2015, p. 68). طرحواره‌های شناختی با پیوند این مفاهیم به تجربه‌های جسمانی و فرهنگی، آن‌ها را برای مخاطبان ملموس می‌کنند. این فرآیند که ریشه در نظریهٔ ترکیب مفهومی فوکونیه و ترنر دارد، امکان خلق معانی جدید را فراهم می‌کند (Fauconnier & Turner, 2002, p. 20). برای نمونه، در تأویل آیهٔ نور، طرحوارهٔ «نور به‌مثابه هدایت» مفهوم انتزاعی هدایت را به تصویری ملموس (چراغی که مسیر را روشن می‌کند) تبدیل می‌کند. به‌طور مشابه، طرحوارهٔ «سفر» در تأویل آیهٔ ٦ فاتحه، هدایت الهی را به سفری با راهنمایی اهل‌بیت علیهم‌السلام تبدیل می‌کند که برای مخاطبان شیعه قابل‌فهم و معنادار است.

۵ـ۲ـ۲ـ تقویت انسجام مفهومی

طرحواره‌های شناختی با ایجاد چارچوب‌های منسجم، تأویلات شیعی را به‌گونه‌ای سازمان‌دهی می‌کنند که با نظام کلامی و عرفانی شیعه همخوانی داشته باشند. این انسجام در تأویلات روایات به‌ویژه در پیوند مفاهیم قرآنی با اصل ولایت که محور الهیات شیعه است، مشهود است (طباطبایی، بی‌تا، ج۱، ص ۱۷). برای نمونه، در تأویل آیهٔ نور (نور: ۳۵)، طرحوارهٔ «نور» نه‌تنها مفهوم هدایت را ملموس می‌کند، بلکه آن را به ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام پیوند می‌دهد. روایتی در تفسیر قمی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌شود که: «مشکاة در آیه، قلب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است و مصباح، نور ولایت است که به اهل‌بیت علیهم‌السلام منتقل شده است» (قمی، ١٤٠٤ق، ج۲، ص ۱۰۵).

تحلیل شناختی نشان می‌دهد که طرحوارهٔ «نور» در این روایت به‌عنوان یک ساختار مرکزی عمل می‌کند که عناصر مختلف (قلب پیامبر ولایت، هدایت) را در یک چارچوب مفهومی واحد ادغام می‌کند (Lakoff, 1987, p. 272). این انسجام، تأویل را از یک تفسیر ساده فراتر برده و آن را با باورهای بنیادین شیعه (مانند مرجعیت اهل‌بیت علیهم‌السلام) هم‌راستا می‌سازد. به‌طور مشابه، در تأویل آیه ٦ فاتحه، طرحوارهٔ «سفر» با معرفی اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان «راه» به‌سوی خدا، مفهوم هدایت را در چارچوب ولایت‌محور شیعه منسجم می‌کند (عیاشی، بی‌تا، ج۱، ص۲۴). این کارکرد طرحواره‌ها با نظریهٔ ترکیب مفهومی فوکونیه و ترنر همخوانی دارد

که بیان می‌کند طرحواره‌ها فضاهای ذهنی مختلف را برای خلق معانی جدید پیوند می‌دهند (Fauconnier & Turner, 2002, p. 22).

این انسجام نه‌تنها در سطح یک روایت، بلکه در مجموعهٔ روایات تفسیری شیعه دیده می‌شود. برای مثال، طرحوارهٔ «ظرف» در تأویل آیهٔ ۷ سورهٔ قیامت، قلب مؤمن را به‌عنوان ظرفی برای معرفت الهی معرفی می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۳، ص۱۳). این طرحواره در دیگر روایات، مانند تأویلات مرتبط با آیهٔ ولایت (مائده: ۵۵)، نیز ظاهر می‌شود، جایی که قلب مؤمن به‌عنوان ظرفی برای پذیرش ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام توصیف می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج٦، ص٤٥). این تکرار طرحواره‌ها در روایات مختلف، شبکه‌ای مفهومی ایجاد می‌کند که تأویلات شیعی را منسجم و نظام‌مند می‌سازد (Slingerland, 2008, p. 37).

۵ـ۲ـ۳ـ تعدیل تأویلات بر اساس زمینه‌های فرهنگی و کلامی شیعه

طرحواره‌های شناختی در روایات شیعه تحت تأثیر زمینه‌های فرهنگی و کلامی خاص این مکتب تعدیل می‌شوند که آن‌ها را از تأویلات دیگر سنت‌های اسلامی متمایز می‌کند (Abdul-Raof, 2015, p. 69). فرهنگ شیعه، با تأکید بر نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان واسطه‌های الهی، طرحواره‌ها را به‌گونه‌ای بازسازی می‌کند که مفاهیم قرآنی را با این اصل کلامی پیوند دهد برای نمونه، طرحوارهٔ «نور» در سنت‌های دیگر ممکن است به معرفت کلی یا هدایت الهی اشاره کند (Rahman, 1980, p. 47)، اما در روایات شیعه به‌طور خاص به ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام تأویل می‌شود. این تعدیل در روایت نقل‌شده از تفسیر قمی دربارهٔ آیهٔ نور دیده می‌شود که نور را به «امامت» و «ولایت» محدود می‌کند (قمی، ١٤٠٤ق، ج۲، ص١٠٤).

به‌طور مشابه، طرحوارهٔ «سفر» در تأویل آیهٔ ١٨٦ سورهٔ بقره، با تأکید بر نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان راهنمای مسیر، با فرهنگ شیعی تعدیل شده است. این تعدیل ریشه در باورهای تاریخی و اجتماعی شیعه دارد که امامان را به‌عنوان رهبران معنوی و سیاسی امت می‌داند، برای نمونه: «عن ابی‌جعفر علیه‌السلام سالته عن عذه الآیة ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ ۖ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ فقال: آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله ابواب الله و سبیله و ...» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص٨٦). تحلیل شناختی نشان می‌دهد که این تعدیل‌ها با تجربه‌های فرهنگی (مانند زیارت و توسل به اهل‌بیت علیهم‌السلام) تقویت شده و طرحواره‌ها را به ابزارهایی برای بازنمایی هویت شیعی تبدیل کرده‌اند، مانند؛ «أشهد أنکم ابواب الله و مفاتیح رحمته» (مشهدی، ١٤١٩ق، ص۲۹۳). این فرآیند با نظریه اسلینگرلند همخوانی دارد که استدلال می‌کند ساختارهای شناختی جهانی با زمینه‌های فرهنگی خاص شکل می‌گیرند (Slingerland, 2008, p. 38).

۵ـ۲ـ٤ـ پیوند مفاهیم قرآنی با تجربه‌های روزمره

طرحواره‌های شناختی با ریشه در تجربه‌های جسمانی و فرهنگی، مفاهیم انتزاعی قرآنی را به تجربه‌های روزمرهٔ مخاطبان پیوند می‌دهند که این امر تأویلات را برای جامعهٔ شیعه قابل‌فهم و معنادار می‌سازد

(Lakoff & Johnson, 1980, p. 7). برای نمونه، طرحوارۀ «نور» در تأویل آیۀ نور (نور: ۳۵) از تجربۀ جسمانی روشنایی (مانند نور چراغ در تاریکی) بهره می‌برد تا مفهوم ولایت را به‌عنوان هدایت الهی بازنمایی کند (قمی، ١٤٠٤ق، ج۲، ص۱۰۵). این پیوند که ریشه در نظریۀ تجسم‌یافتگی (embodiment) دارد، نشان می‌دهد که فهم مفاهیم دینی به تجربه‌های بدنی انسان وابسته است (Johnson, 1999, p. 85).

به‌طور مشابه، طرحوارۀ «سفر» در تأویل آیۀ ١٨٦ سورۀ بقره (کلینی، ١٤٠٧ق، ج۱، ص١٤٥) از تجربه‌های روزمرۀ حرکت در مسیرهای فیزیکی (مانند سفر به مقصدی مشخص) استفاده می‌کند تا هدایت الهی را به سفری معنوی تحت راهنمایی اهل‌بیت علیهم‌السلام تبدیل کند. این پیوند نه‌تنها مفهوم هدایت را ملموس می‌سازد، بلکه با تجربه‌های فرهنگی شیعه (مانند زیارت امامان) تقویت می‌شود (Kövecses, 2010, p. 28). طرحوارۀ «نبرد» نیز در تأویل آیۀ ابتلاء (بقره: ١٢٤) از تجربه‌های مبارزه و مقاومت (مانند ایستادگی در برابر دشمن) بهره می‌برد تا پذیرش ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام را به‌عنوان پیروزی خیر بر شر بازنمایی کند (کلینی، ١٤٠٧ق، ج۱، ص۲۹۰). این پیوندها، تأویلات شیعی را به تجربه‌های زیستۀ مخاطبان نزدیک کرده و پذیرش آن‌ها را در جامعۀ شیعه تسهیل می‌کنند (Slingerland, 2008, p. 40).

۵ـ۳ـ انسجام و تمایز تأویلات شیعی در مقایسه با معنای ظاهری آیات

تأویلات شیعی در روایات، اغلب از معنای ظاهری آیات قرآنی فراتر رفته و لایه‌های باطنی را با تأکید بر اصل ولایت و نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام آشکار می‌سازند (فیض کاشانی، ١٤١٦ق، ج۱، ص۲۹؛ بروجردی، ۱۳۹۹ق، ج۱، ص١٥٦). طرحواره‌های شناختی در این فرآیند نقش کلیدی دارند، زیرا نه‌تنها انسجام تأویلات را در چارچوب الهیات شیعه تضمین می‌کنند، بلکه آن‌ها را از تفاسیر مبتنی بر معنای ظاهری متمایز می‌سازند (Rahman, 1980, p. 48).

۵ـ۳ـ۱ـ مقایسۀ تأویلات شیعی با معنای ظاهری

برای تحلیل انسجام و تمایز تأویلات شیعی، آیات و روایات بررسی‌شده در قسمت‌های قبل مقایسه می‌شوند.

جدول ۱: مقایسۀ معنای ظاهری آیات و تأویلات شیعی با طرحواره‌های شناختی

منبع روایت	طرحوارۀ شناختی	تأویل شیعی	معنای ظاهری	آیه
قمی، ١٤٠٤ق، ج۲، ص١٠٤	نور (هدایت)	نور به ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام تأویل می‌شود	توصیف نور الهی و هدایت کلی	نور/۳۵: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

عیاشی، بی‌تا، ج۱، ص۲٤	سفر (هدایت)	هدایت از طریق ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام	نزدیکی خدا به بندگان	فاتحه/٦: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾
قمی، ١٤٠٤، ج۲، ص۲٤۷	ظرف (ظرفیت معنوی)	قلب مؤمن به‌عنوان ظرف نور ولایت امام علی علیه‌السلام	توصیف قلب مؤمن	زمر/۲۲: ﴿شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ﴾
عیاشی، بی‌تا، ج۱، ص۵۷	نبرد (خیر در برابر شر)	موفقیت در پذیرش ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان مبارزه با باطل	امتحانات الهی ابراهیم علیه‌السلام	بقره/۱۲٤: ﴿بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾
فرات، ۱۴۱۰ق، ص۴۶۰	زایش (پیدایش نسل امامت)	امام علی علیه‌السلام و حضرت زهرا علیهاالسلام باعث آفرینش حسنین علیهماالسلام	تلاقی دریاها و خروج مروارید از آن‌ها	رحمان/۱۹-۲۲: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ﴾

تحلیل جدول: معنای ظاهری آیات معمولاً کلی و بدون اشاره به مصادیق خاص است (Newby, 2007, p. 56). برای نمونه، آیهٔ نور (نور: ۳۵) به هدایت الهی اشاره دارد، اما روایات شیعه با استفاده از طرحوارهٔ «نور»، این هدایت را به ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام محدود می‌کنند. این تمایز ریشه در الهیات شیعه دارد که مرجعیت اهل‌بیت علیهم‌السلام را محور فهم قرآن می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج۲، ص ٦٨). طرحواره‌های شناختی این تأویلات را منسجم می‌سازند، زیرا هر طرحواره (مانند «نور» یا «نبرد») به‌طور مکرر در روایات مختلف به‌کار رفته و شبکه‌ای مفهومی ایجاد می‌کند که مفاهیم قرآنی را با باورهای شیعی پیوند می‌دهد (Fauconnier & Turner, 2002, p. 23).

۵ـ۳ـ۲ـ انسجام تأویلات شیعی

انسجام تأویلات شیعی در استفادهٔ نظام‌مند از طرحواره‌های شناختی برای پیوند مفاهیم قرآنی با اصل ولایت آشکار است. برای نمونه، طرحوارهٔ «نور» در تأویل آیهٔ نور (نور: ۳۵) و آیهٔ ۷ سورهٔ قیامت (به‌عنوان نور معرفت در قلب مؤمن) تکرار می‌شود که نشان‌دهندهٔ یک چارچوب مفهومی واحد است (قمی، ١٤٠٤ق،

ج۲، ص۱۰۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۳، ص۱۳). این تکرار، تأویلات را به‌گونه‌ای سازمان‌دهی می‌کند که مفاهیم ظاهراً متفاوت (هدایت، معرفت ولایت) در یک نظام کلامی منسجم قرار گیرند.

به‌طور مشابه، طرحوارهٔ «نبرد» در تأویلات آیهٔ ابتلای الهی ابراهیم علیه‌السلام (بقره: ۱۲٤) ولایت (مائده: ۵۵) و آیهٔ ۲۹ سورهٔ آل‌عمران، ولایت را به‌عنوان مبارزه‌ای معنوی در برابر باطل بازنمایی می‌کند (کلینی، ۱٤۰۷ق، ج۱، ص۲۹۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۱۳٤). این انسجام با نظریهٔ لیکاف همخوانی دارد که استدلال می‌کند طرحواره‌ها ساختارهای ذهنی تکرارشونده‌ای هستند که معانی را در یک فرهنگ خاص نظام‌مند می‌کنند (Lakoff, 1987, p. 273). در سنت شیعه، این نظام‌مندی به تقویت هویت کلامی و فرهنگی کمک کرده و تأویلات را از تفاسیر مبتنی بر معنای ظاهری متمایز می‌سازد (Rahman, 1980, p. 49).

۵ـ۳ـ۳ـ تمایز تأویلات شیعی

تمایز تأویلات شیعی در استفاده از طرحواره‌ها برای تأکید بر نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام و بُعد باطنی آیات نهفته است. برای نمونه، درحالی‌که معنای ظاهری آیهٔ ابتلاء (بقره: ۱۲٤) به آزمایش‌های ابراهیم علیه‌السلام اشاره دارد (مشهدی، ۱٤۰۷ق، ج۱، ص ۳۲۹)، تأویل شیعی با طرحوارهٔ «نبرد» آن را به نبرد آن حضرت در برابر شیطان برای تبعیت از ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام تعبیر می‌کند این تأویل نه‌تنها بُعد تاریخی و کلامی شیعه را برجسته می‌کند، بلکه با استفاده از طرحوارهٔ «نبرد» ولایت را به‌صورت پویا و حماسی بازنمایی می‌کند (Al-Saadi, 2020, p. 80).

در مقایسه، تفاسیر سنی (مانند تفسیر طبری) آیهٔ ابتلائات ابراهیم علیه‌السلام را به معنای آزمایش‌های آن حضرت در امور ظاهری و یاد شده در قرآن تفسیر می‌کنند (آلوسی، بی‌تا، ج۱، ص۳۷۳). این تفاوت نشان می‌دهد که طرحواره‌های شناختی در سنت شیعه به‌گونه‌ای تعدیل شده‌اند که با زمینه‌های تاریخی و فرهنگی این مکتب (مانند تأکید بر امامت) همخوانی داشته باشند (Kövecses, 2010, p. 27). این تعدیل، تأویلات شیعی را نه‌تنها متمایز، بلکه عمیقاً ریشه‌دار در هویت دینی و فرهنگی شیعه می‌سازد (Slingerland, 2008, p. 39).

۵ـ۳ـ٤ـ نظام مفهومی پایدار از طریق تکرار طرحواره‌ها

تکرار طرحواره‌های شناختی در روایات مختلف، نظام مفهومی پایداری در سنت تفسیری شیعه ایجاد کرده است که مفاهیم قرآنی را در چارچوب الهیات ولایت‌محور سازمان‌دهی می‌کند (Fauconnier & Turner, 2002, p. 25). برای نمونه، طرحوارهٔ «نور» نه‌تنها در تأویل آیهٔ نور (نور: ۳۵) به‌کار رفته، بلکه در روایات مرتبط با آیهٔ ۷ سورهٔ قیامت (قلب مؤمن به‌عنوان ظرف نور معرفت) و آیهٔ ۲۹ سورهٔ آل‌عمران (نور ایمان در برابر کفر) نیز ظاهر می‌شود (قمی، ۱٤۰٤ق، ج۲، ص۱۰۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۳، ص۱۳؛ ج۱،

ص١٣٤). این تکرار، شبکه‌ای مفهومی ایجاد می‌کند که مفاهیم هدایت، معرفت و ولایت را به‌صورت منسجم به هم پیوند می‌دهد (حسینی، ١٣٩٥، ص٩٤).

طرحوارهٔ «نبرد» نیز در تأویلات آیهٔ ولایت (مائده: ٥٥) و آیهٔ ٢٩ سورهٔ آل‌عمران تکرار شده و ولایت را به‌عنوان مبارزه‌ای معنوی در برابر باطل بازنمایی می‌کند (کلینی، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٩٠؛ عیاشی، ١٣٨٠ق، ج١، ص١٣٤). این نظام‌مندی با نظریهٔ لیکاف همخوانی دارد که تأکید می‌کند تکرار طرحواره‌ها در یک فرهنگ، نظام‌های مفهومی پایداری ایجاد می‌کند که هویت فرهنگی را تقویت می‌کنند (Lakoff, 1987, p. 274). در سنت شیعه، این نظام مفهومی نه‌تنها تأویلات را منسجم می‌سازد، بلکه هویت مقاومتی و ولایت‌محور شیعه را در برابر چالش‌های تاریخی و کلامی حفظ کرده است (صدرالدین شیرازی، ١٣٨٣، ج٢، ص٦٩).

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی نقش طرحواره‌های شناختی در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه انجام شد و نشان داد که طرحواره‌های «نور»، «سفر»، «ظرف» و «نبرد» ابزارهایی کلیدی در سازمان‌دهی و بازنمایی تأویلات شیعی هستند. این بخش یافته‌ها را در چارچوب نظری و عملی تفسیر می‌کند، پیامدهای آن‌ها را برای علوم شناختی و مطالعات اسلامی بررسی می‌نماید، محدودیت‌های پژوهش را ارزیابی می‌کند و پیشنهاداتی برای پژوهش‌های آتی ارائه می‌دهد.

تحلیل روایات تفسیری شیعه از منابع معتبر مانند الکافی، تفسیر قمی و تفسیر عیاشی نشان داد که طرحواره‌های شناختی، از جمله «نور»، «سفر»، «ظرف»، «نبرد»، و «زایش»، ابزارهایی کلیدی برای بازنمایی مفاهیم قرآنی در چارچوب الهیات شیعه هستند. این طرحواره‌ها با پیوند فضاهای مفهومی عینی و متعالی، معانی باطنی مانند ولایت و هدایت را در قالب ساختارهای شناختی نظام‌مند ارائه می‌دهند. برای نمونه، در تأویل آیهٔ «سبیل»، طرحوارهٔ «سفر» ولایت را به‌عنوان مسیری معنوی تحت هدایت اهل بیت علیهم‌السلام بازنمایی می‌کند، درحالی‌که طرحوارهٔ «زایش» در تأویل آیات سورهٔ الرحمن: ١٩-٢٢، نسل امامت را به‌عنوان ثمره‌ای قدسی از پیوند علی علیه‌السلام و فاطمه علیهاالسلام نشان می‌دهد. همچنین، طرحوارهٔ «نبرد» در تأویل آیهٔ ابتلاء پذیرش ولایت را به‌عنوان مبارزه‌ای معنوی برای استقامت در برابر آزمون الهی بازنمایی می‌کند.

جدول ۲: خلاصهٔ یافته‌های تحلیل طرحواره‌های شناختی در تأویلات شیعی

منبع	پیوند با فرهنگ شیعه	کارکرد شناختی	تأویل شیعی	آیهٔ مرتبط	طرحواره
قمی، ۱٤۰٤ق، ج۲، ص۱۰۵	مرجعیت اهل‌بیت علیهم‌السلام	ملموس‌سازی هدایت	ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام	نور: ۳۵	نور
کلینی، ۱٤۰۷ق، ج۱، ص۱٤۵	امامان به‌عنوان راهنما	بازنمایی مسیر معنوی	هدایت از طریق اهل‌بیت علیهم‌السلام	بقره: ۱۸٦	سفر
عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۳، ص۱۳	معرفت از طریق ولایت	فهم ظرفیت معنوی	قلب مؤمن به‌عنوان ظرف معرفت	قیامت: ۷	ظرف
کلینی، ۱٤۰۷ق، ج۱، ص۲۹۰	هویت مقاومتی شیعه	بازنمایی خیر در برابر شر	ولایت علی علیه‌السلام به‌عنوان مبارزه	مائده: ۵۵	نبرد
فرات، ۱۴۱۰ق، ص۴۶۰	پاکی و طهارت اهل‌بیت علیهم‌السلام	آگاهی از سرشت اهل بیت علیهم‌السلام	آفرینش ائمه از امام علی علیهم‌السلام و حضرت زهرا علیهاالسلام	الرحمن: ۱۹-۲۲	زایش

این یافته‌ها تأیید می‌کنند که طرحواره‌های شناختی نه‌تنها فرآیندهای ذهنی مفسران شیعی را هدایت می‌کنند، بلکه تأویلات را به‌گونه‌ای شکل می‌دهند که با هویت کلامی و فرهنگی شیعه همخوانی داشته باشند. این انسجام و تمایز، سنت تفسیری شیعه را به‌عنوان یک نظام منسجم و پویا در مطالعات اسلامی برجسته می‌سازد.

از منظر مطالعات اسلامی، این پژوهش تأیید می‌کند که روایات تفسیری شیعه، با تأکید بر مرجعیت اهل‌بیت علیهم‌السلام، تأویلات را به‌گونه‌ای شکل می‌دهند که با الهیات ولایت‌محور هم‌راستا باشند. طرحواره‌ها این تأویلات را نه‌تنها منسجم، بلکه عمیقاً ریشه‌دار در هویت فرهنگی و تاریخی شیعه می‌سازند. مقایسه با

تفاسیر اهل تسنن نشان داد که تأویلات شیعی، با استفاده از طرحواره‌های فرهنگ‌محور، از تفاسیر مبتنی بر معنای ظاهری متمایزند.

یافته‌های این تحلیل پیامدهای مهمی در علوم شناختی و مطالعات اسلامی دارند. نخست، این پژوهش نشان داد که طرحواره‌های شناختی ابزارهایی جهانی اما فرهنگ‌محور برای فهم متون دینی هستند. این امر با دیدگاه اسلینگرلند همخوانی دارد که استدلال می‌کند ساختارهای شناختی در فرهنگ‌های مختلف تعدیل می‌شوند. در سنت شیعه، طرحواره‌ها با تأکید بر ولایت و نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام، تأویلات را به‌گونه‌ای شکل داده‌اند که با الهیات و فرهنگ شیعه هم‌راستا باشند.

دوم، این یافته‌ها به غنای مطالعات میان‌رشته‌ای کمک می‌کنند. با پیوند علوم شناختی و تفسیر شیعی، این پژوهش چارچوبی نوین برای تحلیل متون دینی ارائه می‌دهد که می‌تواند در دیگر سنت‌های اسلامی یا ادیان نیز به‌کار رود. سوم، شناسایی طرحواره‌ها درک عمیق‌تری از فرآیندهای شناختی دخیل در تفسیر دینی فراهم می‌کند که می‌تواند در آموزش علوم دینی یا گفت‌وگوی بین‌فرهنگی مفید باشد.

این پژوهش نشان داد که طرحواره‌های شناختی «نور»، «سفر»، «ظرف»، «نبرد» و «زایش» ابزارهایی کلیدی در تأویل مفاهیم قرآنی در روایات تفسیری شیعه هستند. این طرحواره‌ها با ملموس‌سازی مفاهیم انتزاعی، تقویت انسجام مفهومی و تعدیل تأویلات بر اساس زمینه‌های شیعی، تأویلات را منسجم، متمایز و ریشه‌دار در هویت شیعه می‌سازند. این یافته‌ها نه‌تنها به درک عمیق‌تر فرآیندهای شناختی در تفسیر دینی کمک می‌کنند، بلکه پلی میان علوم شناختی و مطالعات اسلامی ایجاد می‌نمایند. با وجود محدودیت‌ها، این پژوهش چارچوبی نوین برای تحلیل متون دینی ارائه می‌دهد که می‌تواند مبنایی برای پژوهش‌های آتی باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷٦ق). مناقب آل ابی طالب، نجف: مکتبة الحیدریة.

۲. بروجردی، سیدحسین (۱۳۹۹ق). جامع احادیث الشیعة، قم: مکتبة العلمیة.

۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱٤۱۲ق). نور الثقلین. قم: موسسهٔ اسماعیلیان.

۴. شهبازی، علی‌اصغر؛ شیخی، علیرضا (۱٤۰۰). «تحلیل شناختی اقسام طرحواره‌های تصوّری امثال در نهج‌البلاغه»، پژوهشنامهٔ نهج‌البلاغه، شمارهٔ ۳۵، صص۱۹-۳۵. DOI: .10.22084/nahj.2021.23986.2643

۵. داودی، عارفه؛ جلالی کندری، سهیلا (۱۳۹۹). «بررسی طرحواره‌ای استعاره‌های تقوا در خطبه‌های نهج‌البلاغه بر مبنای مدل ایوانز و گرین»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شمارهٔ ٤۵، صص۹۱-۱۲۵. DOI: .10.22051/tqh.2020.28771.2659

٦. طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جامعة المدرسین.

۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱٤۱۵ق). مجمع البیان، بیروت: موسسة الأعلمی للمطبوعات.

۸. طبری، محمد بن جریر (۱٤۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.

۹. طوسی، محمد بن‌حسن (۱٤۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). تفسیر القرآن الکریم، قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۱. صفار، محمد بن حسن (۱٤۰٤ق). بصائر الدرجات، تهران: منشورات اعلمی.

۱۲. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر عیاشی، تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة.

۱۳. فیض کاشانی، ملامحسن (۱٤۱٦ق). الصافی، قم: موسسه هادی.

۱٤. قمی، علی بن ابراهیم (۱٤۰٤ق). تفسیر قمی، قم: دارالکتاب.

۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱٤۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۱٦. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱٤۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی، تهران: موسسهٔ چاپ و نشر وابسته به وزارت ارشاد.

۱۷. مجلسی، محمدباقر (۱٤۰۳ق). بحارالانوار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۸. مشهدی، میرزامحمد (۱٤۱۹ق). المزار، قم: موسسه نشر اسلامی.

۱۹. _____ (۱٤۰۷ق). کنز الدقائق، قم: موسسه نشر اسلامی.

۲۰. نصر، سیدحسین (۲۰۰۷). قرآن و معنویت اسلامی، تهران: حکمت.

21. Abdul-Raof, H. (2015). Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis. London: Routledge.
22. Al-Saadi, Q. (2020). Cognitive approaches to Qur'anic metaphor. Journal of Islamic Studies, 31(1), 77-92.
23. Barsalou, L. W. (1999). Perceptual symbol systems. Behavioral and Brain Sciences, 22(4), 577-660.
24. Bar-Asher, M. M. (1999). Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism. Leiden: Brill; Jerusalem: Magnes Press.

25. Fauconnier, G., & Turner, M. (2002). The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. New York: Basic Books.
26. Gibbs, R. W. (2006). Embodiment and Cognitive Science. Cambridge: Cambridge University Press.
27. Izutsu, T. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press.
28. Johnson, M. (1999). Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books.
29. Kövecses, Z. (2010). Metaphor: A Practical Introduction (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
30. Lakoff, G. (1987). Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind. Chicago: University of Chicago Press.
31. Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press.
32. Mir, M. (1991). Dictionary of Qur'anic Terms and Concepts. New York: Garland Publishing.
33. Newby, G. D. (2007). The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad. Columbia: University of South Carolina Press.
34. Rahman, F. (1980). Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press.
35. Rippin, A. (2006). The Blackwell Companion to the Qur'an. Oxford: Blackwell Publishing.
36. Saeed, A. (2006). Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach. London: Routledge.
37. Slingerland, E. (2008). What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
38. Turner, M. (1996). The Literary Mind: The Origins of Thought and Language. Oxford: Oxford University Press.
39. Wensinck, A. J. (1986). The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development. London: Frank Cass.
40. Zlatev, J. (2007). Embodiment, language, and mimesis. In T. Ziemke, J. Zlatev, & R. M. Frank (Eds.), Body, Language, and Mind (Vol. 1, pp. 129-151). Berlin: Mouton de Gruyter.

Scientific quarterly
Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 1, March 2026, 71- 89
Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/nqr.2026.2089110.1075

A Methodological Critique of Applying Exegetical Traditions to the Understanding of the Qur'anic Mutashābih Verses

Mohammad Mahdi Shahmoradi Fereidouni [1]
Fatemeh Akbari Seyedmahaleh [2]
Mahmood Khonamri [3]

Abstract

The ambiguous (mutashābih) verses of the Qur'an, owing to their polysemic nature and close connection to theological issues, represent one of the most critical arenas in which methodological challenges in exegesis emerge. One such challenge is the uncritical application of exegetical traditions related to these verses and the conflation of tafsīr with taʾwīl, baṭn, jarī, and taṭbīq. Adopting a descriptive-analytical method and a critical approach, the present study offers a methodological critique of the use of exegetical traditions in understanding the mutashābih verses. It seeks to demonstrate that not every tradition cited under a Qur'anic verse is necessarily intended as a literal interpretation or as an explanation of its direct meaning; rather, it may pertain to taʾwīl, baṭn, jarī, taṭbīq, argumentation (iḥtijāj), or the identification of one of the verse's particular referents (maṣādiq). Accordingly, the validity of employing such traditions in interpreting ambiguous verses requires, in addition to examining their chains of transmission (asānīd) and textual sources, identifying the tradition's semantic function, subjecting it to the muḥkamāt (clear and decisive verses) of the Qur'an, evaluating it against definitive rational judgement, and taking into account the context and linguistic clues of the verse. The findings indicate that the most significant methodological errors in this domain include: misconstruing a taṭbīq-oriented tradition as literal tafsīr, neglecting the muḥkamāt in understanding a tradition, isolating the tradition from the verse's context, and imposing theological or sectarian presuppositions upon both the verse and the tradition. An examination of narrative instances cited under ambiguous verses reveals that an authoritative tradition can contribute to the elucidation of such verses only when it is employed in its proper capacity and in concert with the holistic Qur'anic system, the authoritative Sunnah, sound reason, and the established rules of textual interpretation.

Keywords: Ambiguous Verses; Exegetical Traditions; Methodological Critique; Tafsīr; Taʾwīl; Baṭn; Jarī.

Citation: : Shahmoradi Fereidouni, M.M., Akbari Seyedmahaleh, F., Khonamri, M. (2026). "A Methodological Critique of Applying Exegetical Traditions to the Understanding of the Qur'anic Mutashābih Verses". *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (1), 71-89. *(In Persian)*

* Received: Received: 2025/12/20, Revised: 2026/02/27, Accepted: 2026/04/30.

1. Associate Professor of the Qur'anic and Hadith Studies Department of the Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Corresponding author Email: Mm.shahmoradi@umz.ac.ir.
2. M.A. in Qur'anic and Hadith Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: F.akbariseyedmahale@gmail.com.
3. Assistant Professor of Islamic Studies and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: M.khonamri@umz.ac.ir.

سال دوم، شمارۀ اول، بهار ۱۴۰۵، صفحات ۷۱-۸۹
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه حضرت معصومه ﷺ
DOI: 10.22034/nqr.2026.2089110.1075

قرآن پژوهی روایی

نقد روش‌شناختی کاربست روایات تفسیری در فهم آیات متشابه قرآن

محمدمهدی شاهمرادی فریدونی [۱]
فاطمه اکبری سیدمحله [۲]
محمود خونمری [۳]

چکیده

آیات متشابه قرآن، به دلیل ظرفیت چندمعنایی و پیوند با مباحث کلامی، از مهم‌ترین عرصه‌های بروز چالش‌های روش‌شناختی در تفسیر به شمار می‌آیند. یکی از این چالش‌ها، کاربست نادقیق روایات تفسیری ذیل این آیات و خلط میان تفسیر، تأویل، بطن، جری و تطبیق است. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و رویکرد انتقادی، به نقد روش‌شناختی کاربست روایات تفسیری در فهم آیات متشابه می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که هر روایت واردشده ذیل آیه، الزاماً در مقام تفسیر لفظی و بیان مراد مستقیم آیه نیست؛ بلکه ممکن است ناظر به تأویل، بطن، جری، تطبیق، احتجاج یا بیان یکی از مصادیق باشد. بر این اساس، اعتبار کاربست روایت در آیات متشابه، افزون بر بررسی سند و منبع، نیازمند تشخیص مقام دلالی روایت، عرضه بر محکمات قرآن، سنجش با عقل قطعی و توجه به سیاق و قرائن زبانی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین خطاهای روش‌شناختی در این حوزه عبارت‌اند از: حمل روایت تطبیقی بر تفسیر لفظی، بی‌توجهی به محکمات در فهم روایت، تقطیع روایت از سیاق آیه و تحمیل پیش‌فرض‌های کلامی یا مذهبی بر آیه و روایت. بررسی نمونه‌های روایی ذیل آیات متشابه نشان می‌دهد که روایت معتبر تنها در صورتی می‌تواند در تبیین این آیات نقش ایفا کند که در جایگاه واقعی خود و در پیوند با منظومه قرآن، سنت معتبر، عقل و قواعد فهم متن به کار گرفته شود.

واژگان کلیدی: آیات متشابه، روایات تفسیری، نقد روش‌شناختی، تفسیر، تأویل، بطن، جری.

استناد: شاهمرادی فریدونی ، محمدمهدی؛ اکبری سیدمحله، فاطمه؛ خونمری، محمود (۱۴۰۵). «نقد روش‌شناختی کاربست روایات تفسیری در فهم آیات متشابه قرآن». قرآن‌پژوهی روایی، ۲ (۱)، ۷۱-۸۹.

---

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۹؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۰.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدۀ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامۀ نویسنده مسئول: Mm.shahmoradi@umz.ac.ir.
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: F.akbariseyedmahale@gmail.com.
۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: M.khonamri@umz.ac.ir.

۱ـ بیان مسئله

بحث از آیات متشابه، از مهم‌ترین مسائل دانش تفسیر است؛ زیرا متشابهات در نقطه‌ای قرار می‌گیرند که از یک‌سو با ظهور لفظی آیه و از سوی دیگر با شبکه محکمات قرآنی، قرائن عقلی و سنت تفسیری پیوند می‌خورند. از همین‌رو، هرگونه داوری درباره نقش روایات در تفسیر آیات متشابه، باید فراتر از جمع‌آوری صرف اخبار تفسیری بوده و در سطحی روش‌شناختی سامان یابد. در سنت تفسیری امامیه، اصل حجیت سنت پیامبر ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام در تبیین قرآن پذیرفته شده است، اما همین حجیت به‌معنای بی‌نیازی از سنجش سند، دلالت و محتوا نیست؛ بلکه روایت تفسیری تنها در صورتی می‌تواند در فرآیند فهم آیه نقش ایفا کند که جایگاه دقیق آن در منظومه تفسیر روشن شود (ر.ک: رستم نژاد، ۱۳۹٤، صص۹۹-۱۰۰).

مسئله اصلی این پژوهش، اصل حجیت یا عدم حجیت روایات تفسیری در تبیین آیات متشابه نیست؛ زیرا در سنت امامیه، اصل رجوع به سنت پیامبر ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام در فهم قرآن پذیرفته شده است. مسئله اصلی، چگونگی کاربست این روایات در مقام تفسیر است. بسیاری از روایات واردشده ذیل آیات، الزاماً در مقام بیان مراد استعمالی یا مراد جدی آیه نیستند، بلکه گاه ناظر به تأویل، بطن، جری، تطبیق یا بیان یکی از مصادیق‌اند. بنابراین، اگر روایت تطبیقی به‌منزله تفسیر انحصاری آیه تلقی شود، یا اگر روایت ناظر به بطن در سطح دلالت لفظی آیه نشانده شود، خطایی روش‌شناختی رخ می‌دهد. این خطا در آیات متشابه، به دلیل چندلایگی دلالت و حساسیت کلامی آنها، پیامدهای جدی‌تری چون تجسیم، جبرگرایی، تحدید ناروای معنای آیه و تفسیر فرقه‌ای به دنبال دارد. از این‌رو، پژوهش حاضر در پی نقد روش‌شناختی کاربست روایات تفسیری در آیات متشابه و ارائه معیارهایی برای تفکیک تفسیر، تأویل، بطن و جری است.

اهمیت این مسئله هنگامی دوچندان می‌شود که بخش مهمی از منازعات تفسیری در تاریخ اسلام، نه بر سر اصل رجوع به نقل و روایت، بلکه بر سر چگونگی استفاده از آن در مواجهه با آیات متشابه شکل گرفته است. در این میان، برخی قرائت‌ها با تکیه افراطی بر ظاهر ابتدایی نصوص و روایات، راه را برای جسم‌انگاری، جبرگرایی یا تفسیرهای فرقه‌محور گشوده‌اند؛ چنان‌که در تحلیل جریان‌های نص‌گرا، اهل حدیث و اشاعره متقدم، بر تقدم ظاهر نصوص، پرهیز از نقش‌آفرینی عقل در فهم آیات و نزدیک‌شدن برخی تقریرها به انسان‌وارانگاری خداوند و نیز توجیه جبر در تفسیر آیات تأکید شده است (ر.ک: آریان، ۱۳۸۹، صص۶۵ـ۱۰۴). در مقابل، برخی رویکردهای تفریطی با بی‌اعتنایی به سنت تفسیری، عملاً ظرفیت تبیینی روایات را نادیده گرفته‌اند؛ در حالی که بخش مهمی از تفسیر آیات قرآن بر پایه روایات منقول از پیامبر ﷺ، اهل‌بیت علیهم‌السلام، صحابه و تابعین شکل گرفته و در دیدگاه امامیه، روایات پیامبر ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام در کنار قرآن، از منابع معتبر تفسیر به شمار می‌آیند (ر.ک: سلطانی و رجبی، ۱۳۹۲، ص۲۷ـ۵۰؛ حکیم‌باشی، ۱۳۷٤، ص۱۰۷). از این‌رو، پرسش اصلی این پژوهش، آن است که در مواجهه با روایات واردشده ذیل آیات متشابه، چگونه می‌توان میان تفسیر، تأویل، بطن و جری تمایز نهاد و بر پایه این تمایز، مهم‌ترین خطاهای روش‌شناختی در کاربست این روایات کدام است؟

۲ـ پیشینه تحقیق

پیشینه این بحث را می‌توان در دو سطح آثار مبنایی تفسیر و علوم قرآن و پژوهش‌های متمرکز بر متشابهات و مفاهیم هم‌پیوند با آن پی‌گیری کرد. در سطح نخست، درسنامه مبانی و قواعد تفسیر از آثار مهم معاصر در سامان‌دهی مباحث روشی تفسیر است. این اثر، افزون بر تعریف و مرزبندی مفاهیمی چون تفسیر، تأویل و بطن، بر جداسازی این مفاهیم از یکدیگر تأکید می‌کند و با طرح مباحثی چون منابع معتبر تفسیر، حجیت سنت، شیوه استفاده از احادیث تفسیری و قاعده ارجاع متشابهات به محکمات، مبنای نظری مناسبی برای ورود به مسئله حاضر فراهم می‌سازد (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲).

در سطح دوم، کتاب مطالعه تطبیقی نظریه تشابه قرآن از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی همراه با نقد و ترجیح، از معدود آثاری است که به‌طور متمرکز بر مسئله تشابه پرداخته و در ساختار خود به‌صورت مستقل، مباحث محکم و متشابه، تفسیر، تأویل، ظاهر و باطن و نیز نحوه مواجهه با متشابهات را در نسبت با دو دستگاه تفسیری و فلسفی مهم بررسی کرده است. همین ساختار نشان می‌دهد که مؤلف، فهم متشابهات را بدون تحلیل مفاهیم واسط و بدون روشن‌کردن نحوه مواجهه با آیات دشواریاب، ممکن نمی‌داند (ر.ک: صائمی، ۱٤۰۰).

در میان مقالات، پژوهش «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)» به روایاتی پرداخته که در آن‌ها، آیات قرآن بر مصادیق خاص، به‌ویژه اهل‌بیت علیهم‌السلام تطبیق شده‌اند و تصریح شده است که قاعده جری پس از علامه طباطبایی (ره) در تحلیل این دسته از روایات مورد توجه قرار گرفته و کارکرد آن، تبیین عقلایی و روشمند روایاتی است که در نگاه نخست، ممکن است حمل بر تفسیر به رأی یا تحمیل مذهبی شوند (ر.ک: نفیسی، ۱۳۹۲).

از سوی دیگر، در کتاب تفسیر و مفسران نیز مباحث تفسیر و تأویل و محکم و متشابه در ضمن مباحث کلان تفسیری، به‌صورت مستقل، مورد توجه قرار گرفته‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۹). این امر حاکی از آن است که در سنت پژوهشی معاصر علوم قرآن، این مفاهیم به‌عنوان مباحثی حاشیه‌ای تلقی نشده، بلکه جزو مسائل اصلی هر نظریه منسجم در تفسیر به شمار آمده‌اند.

شاکر در کتاب روش‌های تأویل قرآن؛ معناشناسی و روش‌شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی، مسئله تأویل را از حیث معناشناسی و روش‌شناسی بررسی کرده و با تفکیک حوزه‌های روایی، باطنی و اصولی، زمینه‌ای نظری برای تمایزگذاری میان تفسیر و تأویل فراهم ساخته است (ر.ک: شاکر، ۱۳۸۱). همچنین در کتاب مبانی و روش‌های تفسیری، مباحث مربوط به مبانی، منابع و روش‌های تفسیر قرآن را سامان داده و از این جهت، اثر او در تبیین چارچوب کلی روش‌شناسی تفسیر قابل استفاده است (ر.ک: شاکر، ۱۳۸۲). از سوی دیگر، مروجی طبسی در کتاب ضوابط ارزیابی احادیث تأویلی معصومان علیهم‌السلام، به‌طور متمرکز به مسئله ارزیابی احادیث تأویلی پرداخته و همین بحث، با مسئله مقاله حاضر، یعنی تشخیص جایگاه روایات تأویلی و تمایز آنها از تفسیر لفظی، پیوند مستقیم دارد (ر.ک: مروجی طبسی، ۱۴۰۴).

بااین‌حال، آنچه کمتر به‌صورت مستقل پرداخته شده، بررسی نقادانه روش استفاده از روایات در تفسیر آیات متشابه است؛ به‌ویژه از این جهت که آیا روایت مورد استناد، ناظر به تفسیر، تأویل، بطن یا جری است و بر اساس کدام ضابطه باید در فهم آیه دخالت داده شود.

۳ـ مفهوم‌شناسی

پیش از نقد روش‌شناختی کاربست روایات تفسیری در آیات متشابه، لازم است سه مفهوم اصلی پژوهش روشن شود: آیات متشابه، روایت تفسیری و نقد روش‌شناختی. بسیاری از خطاهای تفسیری، نه از اصل رجوع به روایت، بلکه از ابهام در جایگاه و کارکرد روایت آغاز می‌شود؛ به‌ویژه هنگامی که هر روایت واردشده ذیل آیه، بی‌درنگ تفسیر مستقیم و انحصاری آیه تلقی گردد.

۳ـ۱ـ آیات متشابه

محور اصلی بحث از آیات متشابه، آیه هفتم سوره آل‌عمران است که آیات قرآن را به محکمات و متشابهات تقسیم می‌کند. در اصطلاح، آیه متشابه آیه‌ای است که در نگاه نخست، ظرفیت چند احتمال معنایی دارد و از این‌رو ممکن است زمینه اختلاف برداشت، شبهه یا تأویل ناروا را فراهم سازد. در برابر آن، محکم، آیه‌ای است که دلالت روشن‌تر و استوارتر دارد و می‌تواند معیار فهم آیات چنداحتمالی قرار گیرد.

بر این اساس، تشابه به معنای بن‌بست در فهم قرآن نیست، بلکه نشانه نیاز به روش صحیح فهم است. آیه متشابه فهم‌ناپذیر نیست، اما فهم آن بدون ارجاع به محکمات، قرائن زبانی، عقل قطعی و روایات معتبر، می‌تواند به خطا بینجامد. برای نمونه، تعابیری مانند «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» اگر بدون توجه به محکمات تنزیهی فهم شود، ممکن است به برداشت جسم‌انگارانه بینجامد؛ اما در پرتو آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، معنای آن در چارچوبی سازگار با اصل تنزیه الهی تبیین می‌شود (ر.ک: احمدزاده، ۱۳۷۹، صص۳۴۹ـ۳۵۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۲۲۳).

۳ـ۲ـ روایت تفسیری

مراد از روایت تفسیری در این پژوهش، هر روایتی نیست که صرفاً ذیل آیه‌ای نقل شده باشد، بلکه روایتی است که به نحوی در فرآیند فهم آیه نقش ایفا می‌کند؛ خواه در مقام تبیین مراد استعمالی یا مراد جدی آیه باشد، خواه یکی از مصادیق، بطون، تأویلات یا موارد جری و تطبیق را بیان کند. بنابراین، باید میان «روایت ذیل آیه» و «روایت تفسیری به معنای خاص» تفاوت گذاشت.

روایت ذیل آیه ممکن است کارکرد تفسیری، تأویلی، تطبیقی، احتجاجی یا تعلیمی داشته باشد. اگر این کارکردها از یکدیگر تفکیک نشوند، خلط روش‌شناختی رخ می‌دهد؛ برای مثال، روایتی که تنها مصداقی از آیه را بیان می‌کند، نباید به‌عنوان تفسیر انحصاری آیه تلقی شود. از این‌رو، نخستین گام در استفاده از روایت تفسیری، تشخیص مقام دلالی آن است: آیا روایت در مقام تفسیر است، یا تأویل، بطن، جری و تطبیق؟

۳ـ۳ـ نقد روش‌شناختی

نقد روش‌شناختی در این مقاله به معنای نقد اصل رجوع به روایت نیست؛ زیرا در سنت تفسیری امامیه، اصل رجوع به سنت پیامبر ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام در فهم قرآن پذیرفته شده است. مقصود از نقد روش‌شناختی، ارزیابی شیوه استفاده از روایت در فرآیند فهم آیه است.

در این سطح از نقد، پرسش اصلی آن است که روایت چگونه و در چه جایگاهی به کار رفته است: آیا روایت قرینه‌ای برای فهم آیه دانسته شده، یا جایگزین محکمات، سیاق و قواعد زبان شده است؟ آیا روایت در مقام تفسیر لفظی فهم شده، یا از سنخ تأویل، بطن و جری است؟ بنابراین، نقد روش‌شناختی ناظر به سنجش منبع، سند، دلالت، محتوا و جایگاه کارکردی روایت است. بر این پایه، روایت هنگامی می‌تواند در تبیین آیات متشابه معتبر باشد که با محکمات قرآن، عقل قطعی، سیاق و قرائن معتبر سازگار باشد (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص۴۴؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۷، ج۲، صص۵۶ـ۶۲).

٤ـ تمایز کارکردی تفسیر، تأویل، بطن و جری در روایات تفسیری

بسیاری از روایات واردشده در منابع تفسیری، در ظاهر، ذیل آیه‌ای خاص آمده‌اند، اما از حیث دلالت و کارکرد، یکسان نیستند. برخی از آنها ناظر به تفسیر لفظی آیه‌اند، برخی معنایی تأویلی را بیان می‌کنند، برخی به بطن آیه اشاره دارند و برخی نیز آیه را بر مصداقی خاص جاری یا تطبیق می‌کنند. بنابراین، پیش از هرگونه داوری درباره اعتبار یا عدم اعتبار کاربست روایت در آیات متشابه، باید روشن شود که روایت در کدام یک از این سطوح قرار دارد.

٤ـ۱ـ تفسیر

تفسیر در معنای اصطلاحی، عبارت است از کشف ابهام از الفاظ، ترکیب‌ها و جمله‌های قرآن و تبیین مراد آیه بر اساس قواعد زبان عربی، اصول عقلایی محاوره، سیاق، قرائن معتبر و منابع پذیرفته‌شده فهم قرآن. بر این اساس، تفسیر ناظر به روشن‌کردن مراد استعمالی و مراد جدی آیه است، نه صرف ذکر احتمال، نقل قول یا تطبیق آیه بر مصداقی خاص. از این‌رو، هر روایتی که ذیل آیه‌ای نقل شده باشد، الزاماً در مقام تفسیر به این معنا نیست؛ بلکه تنها در صورتی روایت تفسیری به معنای خاص خواهد بود که در کشف مراد آیه نقش مستقیم داشته باشد (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج۱، صص۹ـ۱۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، صص۵۱ـ۵۳).

در آیات متشابه، تفسیر جایگاهی حساس‌تر دارد؛ زیرا مفسر با آیاتی روبه‌روست که امکان چند برداشت از آنها وجود دارد. در چنین مواردی، روایت اگر در مقام تفسیر باشد، باید بتواند ابهام دلالی آیه را در پرتو محکمات، سیاق و قرائن معتبر روشن کند. بنابراین، کارکرد تفسیری روایت، کارکردی ناظر به کشف مراد آیه است، نه توسعه مصادیق یا بیان لایه‌های غیرمستقیم معنا.

٤ـ٢ـ تأویل

تأویل از مفاهیمی است که در سنت تفسیری، کاربردهای گوناگون داشته است. در برخی استعمال‌های کهن، تأویل نزدیک به تفسیر به کار رفته، اما در اصطلاح رایج متأخران، تأویل غالباً به بازگرداندن لفظ از ظاهر ابتدایی به معنایی غیرظاهر، بر پایه قرینه معتبر، اطلاق می‌شود. در این معنا، تأویل زمانی اعتبار دارد که قرینه‌ای عقلی، نقلی یا زبانی، مانع از حمل آیه بر ظاهر ابتدایی آن باشد (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۲، صص۵۳۱ـ۵۳۲).

اهمیت تأویل در بحث آیات متشابه دوچندان است؛ زیرا بخشی از متشابهات، در ظاهر ابتدایی خود ممکن است با محکمات قرآن، اصول قطعی اعتقادی یا حکم عقل ناسازگار فهم شوند. در چنین مواردی، تأویل به معنای کنار گذاشتن ضابطه‌مند ظاهر ابتدایی و بازگرداندن آیه به معنایی سازگار با محکمات است. بنابراین، تأویل با تفسیر به رأی تفاوت دارد؛ زیرا تأویل معتبر، مبتنی بر قرینه است، اما تفسیر به رأی، تحمیل معنای بی‌دلیل بر آیه است. از این جهت، روایتی که در مقام تأویل وارد شده، نباید الزاماً تفسیر لفظی آیه تلقی شود؛ بلکه کارکرد آن می‌تواند تبیین لایه‌ای عمیق‌تر یا رفع تشابه ظاهری باشد.

٤ـ٣ـ بطن

بطن نیز از مفاهیم مهم در فهم روایات تفسیری است. مراد از بطن، معنای ژرف‌تر و گسترده‌تری است که در طول ظاهر آیه قرار می‌گیرد، نه در عرض یا در تعارض با آن. بر این اساس، بطن نفی‌کننده ظاهر نیست، بلکه نشان‌دهنده ظرفیت معنایی عمیق‌تر آیه است. در تحلیل علامه طباطبایی (ره) نیز ظاهر و باطن قرآن در طول یکدیگرند و اراده یکی، به معنای نفی دیگری نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، صص۱۳۵ـ۱۴۶).

تفاوت بطن با تفسیر در این است که تفسیر، نخست به کشف مراد مستقیم آیه می‌پردازد، اما بطن، ناظر به لایه‌ای فراتر از دلالت ابتدایی و ظاهر آیه است. همچنین بطن را نباید بی‌درنگ با تأویل یا جری یکی دانست؛ زیرا بطن بیشتر به عمق معنایی آیه مربوط است، در حالی که جری و تطبیق بیشتر به انطباق آیه بر مصادیق تازه ارتباط دارد. بنابراین، روایاتی که به بطون آیات اشاره دارند، لزوماً در مقام تفسیر لفظی آیه نیستند، بلکه می‌توانند لایه‌ای درونی و فراگیر از معنای آیه را نشان دهند.

٤ـ٤ـ جری و تطبیق

جری و تطبیق به معنای انطباق آیه بر مصادیقی غیر از مورد نزول یا فراتر از مصداق نخستین آن است. بر اساس این قاعده، آیه قرآن به مورد نزول خود محدود نمی‌شود، بلکه به دلیل جاودانگی و عمومیت پیام قرآن، می‌تواند در طول زمان بر مصادیق مشابه یا هم‌سنخ نیز جاری شود. از این‌رو، جری و تطبیق، یکی از راه‌های تبیین استمرار هدایت قرآن در شرایط و مصادیق نوپدید است (ر.ک: مؤدب، ۱۳۸۶، صص۲۷ـ۲۸؛ نفیسی، ۱۳۹۲، صص۷ـ۸).

تفاوت جری و تطبیق با تفسیر در این است که تفسیر ناظر به کشف مراد آیه در سطح دلالت مستقیم است، اما جری و تطبیق ناظر به تطبیق آن معنا بر مصداقی خاص است. به همین دلیل، اگر روایتی آیه‌ای را بر شخص، گروه، حادثه یا موقعیتی خاص تطبیق کند، لزوماً به این معنا نیست که مراد آیه در همان مصداق منحصر است. چنین روایتی ممکن است مصداق برجسته، کامل یا تاریخی آیه را نشان دهد، بی‌آنکه عموم معنای آیه را از بین ببرد. بنابراین، جری و تطبیق از حیث کارکرد، بیش از آنکه تعیین‌کننده معنای لفظی آیه باشد، بیانگر امتداد معنای آیه در مصادیق گوناگون است.

بر پایه این تمایز، هر روایت واردشده ذیل آیه را نمی‌توان بی‌درنگ تفسیر لفظی آیه دانست. روایت ممکن است در مقام بیان مراد مستقیم آیه، تبیین لایه‌ای تأویلی، اشاره به باطن، یا تطبیق آیه بر مصداقی خاص باشد. از این‌رو، نخستین گام در نقد روش‌شناختی کاربست روایات تفسیری، تشخیص مقام کارکردی روایت است. اگر این مقام به‌درستی تشخیص داده نشود، روایت ممکن است در جایگاهی قرار گیرد که با کارکرد واقعی آن سازگار نیست؛ در نتیجه، روایت تطبیقی به تفسیر انحصاری، روایت بطنی به معنای لفظی، یا روایت تأویلی به ظاهر ابتدایی آیه تبدیل می‌شود. بنابراین، تفکیک تفسیر، تأویل، بطن و جری، مبنای اصلی ورود به نقد روش‌شناختی کاربست روایت در آیات متشابه است.

۵ـ چارچوب نقد روش‌شناختی کاربست روایت در آیات متشابه

پس از تفکیک کارکردهای تفسیر، تأویل، بطن و جری، لازم است چارچوبی برای نقد روش‌شناختی کاربست روایت در آیات متشابه ارائه شود. مقصود از این چارچوب، نفی جایگاه روایت در تفسیر قرآن نیست؛ زیرا در سنت تفسیری امامیه، سنت پیامبر ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام از منابع مهم فهم قرآن به شمار می‌رود. مسئله اصلی آن است که روایت چگونه، در چه مرحله‌ای و با چه ضابطه‌ای در فهم آیه متشابه به کار گرفته شود. در آیات متشابه، به دلیل چنداحتمالی بودن دلالت و امکان برداشت‌های کلامی ناسازگار، استفاده از روایت نیازمند سنجش دقیق‌تری است. بنابراین، نقد روش‌شناختی در اینجا به معنای بررسی منبع، سند، دلالت، محتوا و نسبت روایت با محکمات، عقل قطعی و قرائن زبانی است.

۵ـ۱ـ اعتبارسنجی سندی و منبع‌شناختی روایت

نخستین مرحله در کاربست روایت ذیل آیات متشابه، اعتبارسنجی منبع و سند روایت است. صرف نقل یک روایت در کتاب تفسیری یا حدیثی، برای استناد تفسیری کافی نیست؛ بلکه باید روشن شود روایت از چه منبعی نقل شده، مسیر انتقال آن چگونه است، راویان آن چه جایگاهی دارند و آیا انتساب روایت به معصوم علیه‌السلام قابل اعتماد است یا نه. این مسئله در آیات متشابه اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا ضعف در اعتبار روایت، در آیاتی که ظرفیت چند برداشت دارند، می‌تواند به تحمیل معنایی نادرست بر آیه بینجامد.

بررسی سندی روایات تفسیری، بخشی از فرآیند اعتبارسنجی حدیث است و بدون آن، نمی‌توان روایت را قرینه‌ای معتبر برای تعیین مراد آیه دانست. البته در برخی موارد، روایت ضعیف ممکن است در حد مؤید یا

شاهد تاریخی مورد توجه قرار گیرد، اما نمی‌تواند به‌تنهایی معنای نهایی آیه متشابه را تعیین کند. از این‌رو، در کاربست روایات تفسیری، باید میان روایت معتبر، روایت مؤید و روایت فاقد قابلیت استناد تفسیری تفاوت گذاشت. این تفکیک، به‌ویژه در مباحث اعتقادی مانند صفات الهی، علم غیب، هدایت و اضلال، ضرورتی دوچندان دارد.

اعتبارسنجی منبع‌شناختی نیز به اندازه بررسی سند اهمیت دارد. گاه مشکل اصلی روایت، ضعف سند اصطلاحی نیست، بلکه خطا در انتساب یا نقل از منبع است. برای نمونه، در برخی موارد، خلط میان «ابوجعفر طبری» و «ابوجعفر امام باقر علیه‌السلام»، سبب شده است که سخن یک مفسر غیرمعصوم، به‌صورت حدیث امام تلقی شود. چنین خطایی نشان می‌دهد که در نقد روایات تفسیری، صرف وجود نام امام یا نقل در منابع ثانوی کافی نیست، بلکه باید مسیر نقل، منبع اصلی و هویت گوینده با دقت بررسی شود (ر.ک: حسینیان قمی، ۱۳۸۷، ج۱، صص۱۳۵ـ۱۳۶). بنابراین، نخستین گام در چارچوب نقد روش‌شناختی، احراز اعتبار انتساب روایت است.

۵ـ۲ـ تحلیل دلالی و تشخیص مقام روایت

در این مرحله باید روشن شود روایت دقیقاً در چه مقامی سخن می‌گوید. آیا در مقام تفسیر لفظی آیه است، یا تأویل، بطن، جری، تطبیق، احتجاج یا بیان مصداق؟ این پرسش، محور اصلی نقد روش‌شناختی کاربست روایت در آیات متشابه است؛ زیرا بسیاری از خطاهای تفسیری از آنجا پدید می‌آید که روایت در جایگاهی غیر از مقام واقعی خود قرار داده می‌شود.

روایات واردشده ذیل آیات قرآن، از حیث کارکرد دلالی یکسان نیستند. برخی از آنها مراد آیه را توضیح می‌دهند؛ برخی تنها مصداقی از آیه را نشان می‌دهند؛ برخی ناظر به بطن و لایه‌ای عمیق‌تر از معنا هستند و برخی آیه را بر موردی تازه جاری می‌سازند. ازاین‌رو، نمی‌توان هر روایت ذیل آیه را تفسیر لفظی و انحصاری آیه دانست. اگر روایتی که در مقام جری یا تطبیق است، به‌عنوان تفسیر مستقیم آیه تلقی شود، دایره معنای آیه بی‌دلیل محدود می‌شود. همچنین اگر روایتی ناظر به تأویل یا بطن باشد، اما در سطح ظاهر لفظی آیه نشانده شود، نظام دلالی آیه دچار اختلال می‌گردد.

در آیات متشابه، تشخیص مقام روایت اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا تشابه آیه، زمینه خلط میان مراد مستقیم، مصداق، تأویل و بطن را افزایش می‌دهد. بنابراین، تحلیل دلالی روایت باید پیش از استناد تفسیری انجام گیرد. روایت معتبر تنها زمانی می‌تواند در فهم آیه متشابه به کار رود که معلوم باشد در مقام رفع ابهام لفظی آیه است یا در مقام بیان یکی از لایه‌ها و مصادیق آن. بدون این تشخیص، استفاده از روایت نه‌تنها به فهم درست آیه کمک نمی‌کند، بلکه ممکن است خود به منشأ خطای تفسیری تبدیل شود.

۵ـ۳ـ نقد محتوایی و عرضه روایت بر قرآن

مرحله سوم، نقد محتوایی روایت و عرضه آن بر قرآن است. در منابع روایی، اصل عرضه حدیث بر کتاب خدا از معیارهای مهم سنجش حدیث دانسته شده است. بر اساس مضمون روایات عرضه حدیث بر قرآن، حدیث باید با کتاب خدا سنجیده شود و روایتی که با قرآن ناسازگار است، نمی‌تواند مبنای تفسیر قرار گیرد. در روایتی از امام صادق ﷺ از رسول خدا ﷺ آمده است: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»؛ همچنین در روایت دیگری آمده است: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج۱، ص۲۲۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۶۹؛ طوسی، بی‌تا، ج۱، ص۵).

نقد محتوایی به این معناست که مضمون روایت از جهت سازگاری با قرآن، عقل قطعی و معارف یقینی بررسی شود. در آیات متشابه، این سنجش اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا ممکن است ظاهر ابتدایی روایت، به برداشتی بینجامد که با اصول قطعی قرآن ناسازگار است. در چنین مواردی، نباید روایت را بی‌درنگ کنار گذاشت یا بی‌ضابطه پذیرفت، بلکه ابتدا باید دلالت آن تحلیل شود. چه‌بسا روایت در مقام تفسیر لفظی نباشد و بتوان آن را بر تأویل، بطن، جری یا بیان مصداق حمل کرد. اما اگر روایت از نظر سندی و دلالی نیز قابلیت دفاع نداشته باشد و مضمون آن با قرآن معارض باشد، از دایره استناد تفسیری خارج می‌شود.

عرضه روایت بر قرآن، به‌ویژه در آیات متشابه، مانع از روایت‌بسندگی می‌شود. روایت‌بسندگی آن است که مفسر بدون توجه به شبکه آیات قرآن، ظاهر روایت را معیار نهایی فهم آیه قرار دهد. حال آنکه روایت معتبر در منظومه فهم قرآن عمل می‌کند، نه بیرون از آن. بنابراین، روایت تفسیری هنگامی می‌تواند در رفع تشابه نقش داشته باشد که نه‌تنها از نظر سندی معتبر باشد، بلکه مضمون آن نیز با قرآن و اصول قطعی دین سازگار باشد.

۵ـ۴ـ نسبت روایت با محکمات قرآن

یکی از مهم‌ترین معیارهای نقد محتوایی، سنجش روایت با محکمات قرآن است. آیه هفتم سوره آل‌عمران، محکمات را «ام‌الکتاب» معرفی می‌کند و از همین‌رو، فهم متشابهات باید در پرتو محکمات انجام گیرد. بنابراین، روایت ذیل آیات متشابه نیز نمی‌تواند مستقل از محکمات یا در برابر آنها فهم شود. اگر روایتی به گونه‌ای تفسیر شود که با محکمات توحیدی، تنزیهی، عدل‌محور یا دیگر اصول قطعی قرآن ناسازگار باشد، آن فهم از روایت نیازمند بازنگری است.

در این چارچوب، روایت در عرض قاعده ارجاع متشابه به محکم قرار نمی‌گیرد، بلکه در طول آن عمل می‌کند. روایت معتبر یا نسبت آیه متشابه با محکمات را روشن می‌سازد، یا قرینه‌ای برای ترجیح یکی از احتمالات در پرتو محکمات فراهم می‌کند. بر این اساس، روایت نمی‌تواند مجوز عبور از محکمات باشد.

برای نمونه، اگر ظاهر ابتدایی آیه یا روایت، به جسمانیت خداوند بینجامد، باید در پرتو محکمات تنزیهی فهم شود؛ زیرا اصل تنزیه الهی از محکمات قرآن است.

این رویکرد، هم از افراط در روایت‌بسندگی جلوگیری می‌کند و هم از تفریط در حذف روایت. از یک سو، نمی‌توان روایت معتبر اهل‌بیت علیهم‌السلام را در فهم متشابهات نادیده گرفت؛ از سوی دیگر، نمی‌توان روایت را چنان فهم کرد که بر محکمات قرآن حاکم شود. بنابراین، جایگاه روایت در آیات متشابه، جایگاه قرینه تفسیری منضبط است؛ یعنی روایت در خدمت فهم نظام‌مند قرآن قرار می‌گیرد، نه در موضع رقیب یا جایگزین محکمات (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۳، ص۳۱؛ سیدان، ۱۳۷۶، ص۳۰۷).

۵ـ۵ـ نسبت روایت با عقل قطعی و قرائن زبانی

افزون بر محکمات قرآن، روایت تفسیری باید با عقل قطعی و قرائن زبانی نیز سنجیده شود. فهم قرآن تنها با نقل روایت تحقق نمی‌یابد، بلکه نیازمند توجه به زبان، سیاق، ساختار جمله، فضای نزول و اصول عقلایی محاوره است. غرض از تفسیر، کشف مراد جدی متکلم است و این مراد از طریق مجموعه‌ای از قرائن درون‌متنی و برون‌متنی به دست می‌آید (ر.ک: باقری، ۱۳۸۷، ج۲، ص۶۳).

عقل قطعی یکی از معیارهای مهم در نقد محتوایی و دلالی روایت است. اگر فهمی از آیه یا روایت با حکم قطعی عقل ناسازگار باشد، نمی‌توان آن را تفسیر معتبر دانست. برای نمونه، حمل تعابیری مانند «یدالله» بر معنای جسمانی، به دلیل ناسازگاری با حکم عقل و اصل تنزیه، پذیرفتنی نیست. البته مقصود از عقل در اینجا گمان‌ها و ذوق‌های شخصی نیست، بلکه حکم قطعی و برهانی عقل است. از این‌رو، روایت در آیات متشابه هنگامی معتبر است که با عقل قطعی تعارض نداشته باشد (ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۹۷، ج۲، صص۷۴ـ۸۱).

قرائن زبانی نیز در کاربست روایت نقشی اساسی دارند. ظاهر آیه، سیاق، ترکیب جمله، کاربردهای لغوی و ارتباط آیه با آیات پیش و پس از خود، همگی در تعیین معنای آیه دخالت دارند. روایت اگر بخواهد ظاهر آیه را به معنایی غیرراجح منتقل کند، باید خود در جایگاه قرینه معتبر قرار گیرد و نسبت آن با سایر قرائن روشن باشد. حمل لفظ بر معنای مرجوح بدون قرینه جایز نیست و این اصل در آیات متشابه اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا این آیات بیش از دیگر آیات در معرض انتقال‌های بی‌ضابطه معنایی قرار دارند (ر.ک: رضوی، ۱۳۸۲، ص۱۸۲).

بر این اساس، سیاق آیه نباید در کاربست روایت نادیده گرفته شود. البته در موارد جری و تطبیق، ممکن است روایت آیه را بر مصداقی فراتر از فضای نزول تطبیق کند؛ اما این امر به معنای گسست کامل از ساختار آیه و دلالت زبانی آن نیست. اگر روایت چنان به کار گرفته شود که هیچ پیوند روشنی با ظاهر آیه، سیاق و قواعد زبان نداشته باشد، کاربست آن از حالت روشمند خارج می‌شود. بنابراین، توجه به عقل قطعی و قرائن زبانی، مرز میان استفاده معتبر از روایت و تحمیل معنا بر آیه را روشن می‌سازد.

بر اساس این چارچوب، نقد روش‌شناختی کاربست روایت در آیات متشابه، تنها با بررسی سند روایت کامل نمی‌شود، بلکه باید منبع، سند، دلالت، محتوا، نسبت روایت با محکمات، سازگاری با عقل قطعی و پیوند آن با سیاق و قرائن زبانی همزمان بررسی شود. بنابراین، روایت معتبر هنگامی می‌تواند در فهم آیه متشابه نقش ایفا کند که جایگاه کارکردی آن مشخص و نسبت آن با منظومه قرآن و قواعد فهم متن روشن شده باشد.

٦ـ الگوهای خطا در کاربست روایات تفسیری

پس از تبیین چارچوب نقد روش‌شناختی، می‌توان مهم‌ترین خطاهای رایج در کاربست روایات تفسیری ذیل آیات متشابه را شناسایی کرد. این خطاها معمولاً از اصل رجوع به روایت ناشی نمی‌شوند، بلکه از شیوه نادرست استفاده از روایت پدید می‌آیند. به بیان دیگر، مشکل اصلی آن است که روایت در جایگاهی غیر از مقام واقعی خود قرار گیرد؛ روایت تطبیقی به‌منزله تفسیر لفظی فهم شود، روایت بدون ارجاع به محکمات پذیرفته گردد، سیاق آیه نادیده گرفته شود، یا پیش‌فرض‌های کلامی و مذهبی بر آیه و روایت تحمیل شود. بر این اساس، چهار الگوی مهم خطا در کاربست روایات تفسیری قابل طرح است.

٦ـ١ـ خطای حمل روایت تطبیقی بر تفسیر لفظی

نخستین خطای روش‌شناختی در کاربست روایات تفسیری، حمل روایت تطبیقی بر تفسیر لفظی آیه است. در این خطا، روایتی که در مقام بیان مصداق، جری یا تطبیق آیه بر موردی خاص وارد شده، به‌منزله بیان مراد مستقیم و انحصاری آیه تلقی می‌شود. نتیجه چنین روشی، محدودسازی ناروای معنای آیه و فروکاستن دلالت عام قرآن به یک مصداق خاص است. این خطا به‌ویژه در روایاتی رخ می‌دهد که آیات را بر اهل‌بیت علیهم‌السلام مخالفان آنان یا مصادیق تاریخی خاص تطبیق می‌کنند.

جری و تطبیق، بر اساس جاودانگی و عمومیت هدایت قرآن معنا می‌یابد؛ یعنی آیه می‌تواند فراتر از مورد نزول، بر مصادیق هم‌سنخ نیز جاری شود. با این حال، تطبیق آیه بر مصداق خاص، به معنای حصر معنای آیه در همان مصداق نیست. از این‌رو، اگر روایتی یکی از مصادیق کامل یا برجسته آیه را معرفی کند، نباید آن را به‌گونه‌ای فهمید که عموم آیه از بین برود. در غیر این صورت، روایت از جایگاه طبیعی خود خارج شده و به ابزاری برای تحدید بی‌دلیل معنای قرآن تبدیل می‌شود. همین تفکیک میان تفسیر و جری، در تحلیل روایات تفسیری اهمیت اساسی دارد و بی‌توجهی به آن، یکی از مهم‌ترین زمینه‌های خلط روش‌شناختی است (ر.ک: مسعودی، ۱۳۹۵، ج۲، صص۲۳۳ـ۲۳۴؛ نفیسی، ۱۳۹۲، صص۷ـ۸).

نمونه نخست این خطا در روایات، مربوط به تعبیر متشابه «جنب‌الله» دیده می‌شود. ذیل آیه «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶)، در البرهان از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «نحن جنب الله» و در نقل دیگری آمده است که «جنب‌الله» امیرالمؤمنین علیه‌السلام و اوصیای پس از اویند (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج۴، ص۷۱۷؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص۸۴). این روایت، اگر در مقام جری و تطبیق فهم

شود، بیانگر آن است که کوتاهی در حق حجت الهی از مصادیق برجسته تفریط در جانب خداوند است؛ اما اگر به‌عنوان تفسیر لفظی و انحصاری آیه تلقی شود، معنای عام آیه، یعنی کوتاهی در حق طاعت، قرب و فرمان الهی، به یک مصداق خاص فروکاسته می‌شود. خطای روش‌شناختی در اینجا، تبدیل مصداق هدایتی و ولایی روایت به معنای مستقیم و حصرآفرین آیه است.

نمونه دوم، روایات مربوط به تعبیر متشابه «وجه‌الله» در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) است. از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که وقتی از معنای آیه سؤال شد و گفته شد برخی می‌پندارند همه چیز نابود می‌شود مگر صورت خداوند، امام علیه‌السلام فرمود: «سبحان الله! لقد قالوا قولاً عظيماً، إنما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه»؛ یعنی مراد، راهی است که از آن به سوی خداوند رو آورده می‌شود (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج۴، ص۲۹۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۴۳). این روایت، از یک سو ظاهر جسم‌انگارانه «وجه» را نفی می‌کند و از سوی دیگر، می‌تواند در مقام تأویل یا تطبیق، حجج الهی را راه تقرب به خدا معرفی کند؛ اما اگر این روایت به‌گونه‌ای به کار رود که «وجه» فقط به مصداق شخصی خاص منحصر گردد و دلالت عام آیه بر بقای جهت الهی، دین حق و راه تقرب به خدا کنار گذاشته شود، روایت تطبیقی به تفسیر لفظی و محدودکننده تبدیل شده است.

۶ـ۲ـ خطای بی‌توجهی به محکمات در فهم روایت

دومین خطا، بی‌توجهی به محکمات قرآن در فهم روایت است. در این شیوه، روایت چنان فهم می‌شود که گویی می‌تواند مستقل از محکمات یا حتی در برابر آنها معنای آیه متشابه را تعیین کند. حال آنکه در منطق قرآن، متشابه باید به محکم بازگردانده شود و روایت معتبر نیز در طول همین قاعده عمل می‌کند، نه در عرض یا در برابر آن. بنابراین، اگر فهمی از روایت با محکمات توحیدی، تنزیهی، عدل‌محور یا دیگر اصول قطعی قرآن ناسازگار باشد، آن فهم باید نقد و بازخوانی شود.

این خطا غالباً در جایی رخ می‌دهد که مفسر به ظاهر ابتدایی روایت بسنده می‌کند و آن را بدون عرضه بر شبکه آیات قرآن می‌پذیرد. در حالی که اصل عرضه حدیث بر قرآن، یکی از معیارهای مهم سنجش روایت است و روایتی که با کتاب خدا ناسازگار باشد، نمی‌تواند مبنای تفسیر قرار گیرد (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج۱، ص۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۶). در آیات متشابه، بی‌توجهی به محکمات می‌تواند پیامدهایی جدی داشته باشد؛ برای نمونه، در آیات صفات الهی، اگر روایت به گونه‌ای فهم شود که مستلزم جسمانیت یا تشبیه باشد، چنین فهمی با محکمات تنزیهی قرآن سازگار نیست. بنابراین، روایت معتبر در تفسیر متشابهات باید در خدمت ارجاع متشابه به محکم باشد، نه جایگزین آن.

نمونه نخست این خطا در کاربست روایات صفات در تفسیر آیاتی مانند «لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص: ۷۵) و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده: ٦٤) دیده می‌شود. ابن‌خزیمه در کتاب التوحید، بابی را با عنوان «باب ذكر إثبات اليد للخالق البارئ جل وعلا» گشوده و با استناد به آیات و روایات، از اثبات دو دست برای خداوند سخن گفته است (ابن‌خزیمه، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۱۹ـ۱۲۵). در چنین کاربستی، اگر روایات صفات بدون

ارجاع به محکمات تنزیهی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ١١) و بدون تحلیل زبان تمثیلی و کنایی آیات صفات فهم شوند، روایت به جای آنکه در خدمت رفع تشابه باشد، به تثبیت ظاهر متشابه و شبهه تشبیه می‌انجامد. از منظر نقد روش‌شناختی، خطا در اصل نقل روایت نیست، بلکه در آن است که ظاهر روایت بر محکمات تنزیهی حاکم شود.

نمونه دوم، استفاده ابن‌کثیر از حدیث «یکشف ربنا عن ساقه» در تفسیر آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم: ٤٢) است. وی ذیل این آیه، حدیث بخاری را نقل می‌کند که در آن آمده است: «یکشف ربنا عن ساقه، فیسجد له کل مؤمن ومؤمنة»، سپس در کنار آن، اقوالی از ابن‌عباس، مجاهد و دیگران نیز می‌آورد که کشف ساق را به شدت امر، کرب و آشکارشدن هول قیامت معنا کرده‌اند (ابن‌کثیر، ١۴٢٠ق، ج٨، صص١٩٨ـ١٩٩؛ بخاری، ١۴٢٢ق، ج۶، ص١۵٩، ح۴٩١٩). خطای روش‌شناختی در این‌گونه موارد زمانی رخ می‌دهد که روایت، بدون عرضه بر محکمات تنزیهی و بدون توجه به استعمال عربی «کشف عن ساق» در معنای شدت و بحران، معیار نهایی فهم آیه قرار گیرد. در این صورت، روایت به جای آنکه یکی از قرائن فهم آیه باشد، در برابر محکمات و قرائن زبانی نشانده می‌شود.

٦ـ٣ـ خطای تقطیع روایت از سیاق آیه

سومین خطا، تقطیع روایت از سیاق آیه و شرایط نزول است. هرچند در موارد جری و تطبیق، روایت می‌تواند آیه را بر مصادیقی فراتر از مورد نزول تطبیق کند، اما این امر به معنای گسست کامل از ظاهر آیه، ساختار جمله و سیاق کلام نیست. اگر روایت به‌گونه‌ای به کار گرفته شود که هیچ پیوند روشنی با سیاق آیه نداشته باشد، یا نظم طبیعی دلالت آیه را برهم زند، کاربست آن از حالت تفسیر روشمند خارج می‌شود.

سیاق، یکی از قرائن مهم در فهم آیات قرآن است و بی‌توجهی به آن می‌تواند معنای آیه را از مسیر طبیعی خود منحرف کند. البته در برخی روایات تطبیقی، آیه بر مصداقی فراتر از فضای نزول حمل می‌شود، اما این تطبیق زمانی پذیرفتنی است که میان ظاهر آیه و مصداق تطبیقی، پیوندی قابل دفاع برقرار باشد. اگر این پیوند از میان برود، تطبیق به تحمیل معنا تبدیل می‌شود. از همین‌رو، در تحلیل روایات ذیل آیات متشابه، باید میان توسعه مصداقی آیه و گسست از سیاق آیه تفاوت گذاشت. توسعه مصداقی، در صورت رعایت ضوابط، می‌تواند بخشی از کارکرد هدایتی قرآن باشد؛ اما گسست از سیاق، زمینه خطای روش‌شناختی را فراهم می‌کند (ر.ک: نفیسی، ١٣٩٢، صص١٨ـ٢١؛ رضوی، ١٣٨٢، ص١٨٢).

نمونه نخست، کاربست روایات «أهل‌الذکر» ذیل آیه «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل:٤٣) است. در الکافی و البرهان، روایاتی نقل شده که در آنها، اهل‌بیت علیهم‌السلام مصداق «أهل‌الذکر» معرفی شده‌اند؛ از جمله از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است: «نحن أهل الذکر ونحن المسؤولون» (کلینی، ١۴٠٧ق، ج١، ص٢١٢؛ بحرانی، ١۴١۶ق، ج٣، صص۶٠٢ـ۶٠٣). این روایات اگر در مقام تطبیق و بیان مصداق اتمّ مرجعیت علمی فهم شوند، با جایگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام در تبیین دین سازگارند؛ اما اگر بدون توجه به سیاق آیه، یعنی پاسخ به منکران بشری‌بودن پیامبران و ارجاع آنان به آگاهان از سنت پیامبران پیشین، به‌عنوان تفسیر

لفظی منحصر آیه تلقی شوند، روایت از سیاق احتجاجی آیه جدا شده است. در اینجا خطا، گسستن روایت از فضای آیه و تبدیل تطبیق ولایی به معنای مستقیم و تنها معنای آیه است.

نمونه دوم، روایات مربوط به آیه «وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ» (یس:۱۲) است. در البرهان از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است: «أنا ذلك الإمام المبين» و در نقل دیگری آمده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله درباره امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «هذا هو الذي أحصى الله فيه علم كل شيء» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج۴، ص۵۷۰). این روایت، اگر در افق تأویل یا بیان مقام علمی حجت الهی فهم شود، می‌تواند ناظر به مصداقی عالی از «امام مبین» باشد؛ اما اگر بدون توجه به سیاق آیه، یعنی ثبت اعمال، آثار انسان‌ها و نظام احصای الهی، به‌عنوان تفسیر لفظی آیه قرار گیرد، پیوند آیه با سیاق کتابت اعمال و حساب الهی قطع می‌شود. بنابراین، کاربست نادرست روایت در اینجا از تقطیع روایت از ساختار معنایی آیه و تبدیل تأویل یا جری به تفسیر مستقیم پدید می‌آید.

٦ـ٤ـ خطای تحمیل پیش‌فرض کلامی بر روایت و آیه

چهارمین خطا، تحمیل پیش‌فرض کلامی یا مذهبی بر روایت و آیه است. در این روش، مفسر پیش از مراجعه به آیه و روایت، نتیجه مطلوب خود را برگزیده و سپس روایت را برای اثبات آن به کار می‌گیرد. چنین رویکردی، روایت را از جایگاه قرینه فهم آیه خارج کرده و به ابزار تثبیت پیش‌فرض تبدیل می‌کند. در آیات متشابه، این آسیب شدیدتر است؛ زیرا چنداحتمالی بودن آیه زمینه بیشتری برای تحمیل معنا فراهم می‌سازد.

تفسیر به رأی نیز از همین‌جا پدید می‌آید؛ یعنی مفسر به جای آنکه از آیه و قرائن معتبر به معنا برسد، معنای مطلوب خود را بر آیه تحمیل می‌کند. این پیش‌فرض می‌تواند کلامی، مذهبی، فرقه‌ای یا حتی ذوقی باشد. در چنین وضعی، روایت نه برای کشف مراد آیه، بلکه برای تأیید نتیجه‌ای از پیش تعیین‌شده به کار می‌رود. برای نمونه، برداشت‌های جسم‌انگارانه، جبرگرایانه یا فرقه‌محور از برخی آیات متشابه، گاه نه برآمده از دلالت قطعی آیه و روایت، بلکه نتیجه قرار دادن روایت در خدمت پیش‌فرض‌های کلامی است. ازاین‌رو، پرهیز از تحمیل پیش‌فرض، یکی از شروط اصلی کاربست روشمند روایت در تفسیر آیات متشابه است (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱، صص۳۲ـ۳۳).

برای نمونه، تفسیر ابن‌کثیر از آیه «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ـ۲۳) است. وی ذیل آیه، «ناظرة» را به رؤیت عینی خداوند معنا کرده و برای تثبیت این معنا به احادیثی مانند «إنكم سترون ربكم عياناً» و «إنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر» استناد می‌کند (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰ق، ج۸، صص۲۷۸ـ۲۸۰؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج۹، ص۱۲۷، ح۷۴۳۴). از منظر روش‌شناختی، خطا زمانی رخ می‌دهد که روایات رؤیت، پیش از سنجش با محکمات تنزیهی مانند «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) و بدون تفکیک میان رؤیت حسی، شهود قلبی و رؤیت ثواب و کرامت الهی، بر آیه حاکم شوند. در این صورت، روایت نه در مقام قرینه‌ای قابل سنجش، بلکه در خدمت تثبیت پیش‌فرض کلامی امکان رؤیت حسی خداوند به کار رفته است.

نمونه بعدی، کاربست روایات و اقوال تفسیری مربوط به آیه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ٢٤) در مسئله جبر و اختیار است. ابن‌کثیر ذیل آیه از ابن‌عباس نقل می‌کند: «یحول بین المؤمن وبین الکفر، وبین الکافر وبین الإیمان» و سپس گزارش می‌کند که ابن‌مردویه همین معنا را از وجهی دیگر مرفوعاً نقل کرده، هرچند آن را به سبب ضعف سند نمی‌پذیرد (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰ق، ج۴، صص۳۴ـ۳۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۳۵۶). فخر رازی نیز همین مضمون را در چارچوب نزاع جبر و قدر تحلیل کرده و آن را مؤید دیدگاه قائلان به جبر در سلطه خداوند بر ایمان و کفر بندگان دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۵، صص۴۷۰ـ۴۷۲). خطای روش‌شناختی در این نمونه آن است که روایت یا قول تفسیری، به جای آنکه در کنار آیات اختیار، تکلیف، اتمام حجت و مسئولیت انسان فهم شود، در خدمت پیش‌فرض کلامی جبرگرایانه قرار گیرد؛ در نتیجه، معنای آیه از هشدار تربیتی و دعوت به سرعت در اجابت فرمان الهی، به اثبات یک نظریه کلامی از پیش مفروض منتقل می‌شود.

در مجموع، این چهار خطا نشان می‌دهد که آسیب اصلی در کاربست روایات تفسیری، بیش از آنکه به اصل روایت مربوط باشد، به جایگاه‌دهی نادرست روایت در فرآیند فهم آیه بازمی‌گردد. اگر روایت تطبیقی به تفسیر انحصاری تبدیل شود، اگر روایت بدون عرضه بر محکمات پذیرفته گردد، اگر سیاق آیه نادیده گرفته شود، یا اگر روایت در خدمت پیش‌فرض‌های کلامی قرار گیرد، کاربست روایت از مسیر روشمند خارج خواهد شد.

نتیجه‌گیری

۱. پژوهش حاضر نشان داد که مسئله اصلی در کاربست روایات تفسیری ذیل آیات متشابه، اصل رجوع به روایت نیست، بلکه چگونگی استفاده از روایت در فرآیند فهم آیه است. در سنت تفسیری امامیه، روایت معتبر پیامبر ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام، جایگاهی مهم در تبیین قرآن دارد، اما این جایگاه به معنای بی‌نیازی از سنجش سند، دلالت، محتوا و نسبت روایت با محکمات قرآن نیست.

۲. نخستین شرط کاربست روشمند روایت در آیات متشابه، تشخیص مقام دلالی و کارکردی روایت است. همه روایات واردشده ذیل آیات، در مقام تفسیر لفظی و بیان مراد مستقیم آیه نیستند؛ برخی ناظر به تأویل، برخی بیانگر بطن، برخی از سنخ جری و تطبیق، و برخی در مقام احتجاج یا بیان مصداق‌اند. بنابراین، یکسان‌انگاری همه این روایات با تفسیر لفظی، منشأ مهم خطای روش‌شناختی است.

۳. تفکیک میان تفسیر، تأویل، بطن و جری، نقش بنیادی در فهم روایات تفسیری ذیل آیات متشابه دارد. اگر روایت تطبیقی به‌منزله تفسیر انحصاری آیه فهم شود، عموم معنای آیه محدود می‌گردد؛ اگر روایت بطنی در سطح دلالت لفظی نشانده شود، ظاهر آیه دچار اختلال می‌شود؛ و اگر روایت تأویلی بدون قرینه معتبر به کار رود، زمینه تفسیر به رأی فراهم می‌گردد.

۴. مهم‌ترین خطاهای روش‌شناختی در کاربست روایات تفسیری ذیل آیات متشابه عبارت‌اند از: حمل روایت تطبیقی بر تفسیر لفظی، بی‌توجهی به محکمات در فهم روایت، تقطیع روایت از سیاق آیه، و تحمیل پیش‌فرض‌های کلامی یا مذهبی بر آیه و روایت. این خطاها نشان می‌دهند که آسیب اصلی، غالباً در خود روایت نیست، بلکه در جایگاه‌دهی نادرست به روایت در منظومه فهم آیه است.

۵. بر پایه یافته‌های پژوهش، کاربست روشمند روایات تفسیری در آیات متشابه، نیازمند الگویی چندمرحله‌ای است؛ اعتبارسنجی منبع و سند، تشخیص مقام دلالی روایت، عرضه بر محکمات قرآن، سنجش با عقل قطعی، توجه به سیاق و قرائن زبانی، پرهیز از تحمیل پیش‌فرض‌های کلامی و تعیین نقش نهایی روایت در فرآیند تفسیر. تنها با رعایت این مراحل است که روایت از سطح نقل خام به جایگاه قرینه معتبر تفسیری ارتقا می‌یابد.

۶. نتیجه نهایی آن است که کاربست روایت در فهم آیات متشابه، نه با روایت‌بسندگی سازگار است و نه با بی‌اعتنایی به سنت تفسیری. راه میانه و روشمند آن است که روایت معتبر در کنار محکمات قرآن، عقل قطعی، سیاق و قواعد زبان فهم شود و جایگاه آن در میان تفسیر، تأویل، بطن و جری به‌دقت تعیین گردد. چنین رویکردی می‌تواند از خطاهای ظاهرگرایانه، تأویل‌های بی‌ضابطه، تفسیرهای فرقه‌محور و تحمیل پیش‌فرض‌های کلامی بر قرآن جلوگیری کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آریان، حمید (۱۳۸۹). «شأن و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص‌گرایان»، قرآن‌شناخت، شمارهٔ ۲، صص۶۵ـ۱۰۴.

۲. ابن‌خزیمه، محمد بن اسحاق (۱۴۱۴ق). التوحید وإثبات صفات الرب عزوجل، تحقیق: عبدالعزیز بن ابراهیم الشهوان، ریاض: مکتبة الرشد.

۳. ابن‌عاشور، محمدطاهر (١٤٢٠ق). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن‌عاشور، بیروت: فرهنگ نشر نو.

٤. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۲۰ق). تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، ریاض: دار طیبة للنشر والتوزیع.

۵. احمدزاده، سیدمصطفی (۱۳۷۹). «نگاهی به حقایق التاویل سیدرضی»، پژوهش‌های قرآنی، شمارهٔ ۲۳-۲٤، صص۳٤٦-۳٦۸.

٦. باقری، علی اوسط (۱۳۸۷). «نظریه‌های تفسیر متون و مؤلف‌محوری مفسران مسلمان» قرآن‌شناخت، شمارهٔ ۲، صص ۵۹-۱۰۰.

۷. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیة، قم: مؤسسة البعثة.

۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة.

۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة.

۱۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۱. حسینیان قمی، مهدی (۱۳۸۷). نقد ادعای جعل گسترده در احادیث شیعه، قم: بی‌نا.

۱۲. حکیم‌باشی، حسن؛ موسوی، سیدعلی (۱۳۷٤). «اهل‌بیت علیهم‌السلام و اسباب نزول»، پژوهش‌های قرآنی، شمارهٔ ۱، صص۱۰۷-۱۳۴.

۱۳. رستم نژاد، مهدی (۱۳۹٤). پژوهشی تطبیقی در روایات تفسیری فریقین، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

۱٤. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۱). قرآن‌شناسی، قم: نسیم حیات.

۱۵. ـــــــــــــــــــ (۱۳۹۲). درسنامه مبانی و قواعد تفسیر، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

۱٦. ـــــــــــــــــــ (۱۳۹۲). منطق تفسیر قرآن۵ (قرآن و علوم طبیعی و انسانی)، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

۱۷. رضوی، علی (۱۳۸۲). «همسان‌سازی تفسیر قرآن و متون بشری»، پژوهش‌های قرآنی، شمارهٔ ۳٤. صص ۱۷۲-۱۸۹.

۱۸. سلطانی، محمد؛ رجبی، محمود (۱۳۹۲). «تأثیر اصل عدل الهی در تفسیر قرآن کریم»، قرآن‌شناخت، شمارهٔ ۱، صص۲۷ـ۵۰.
۱۹. سیدان، سیدجعفر (۱۳۷٦). «گفت‌وگو با استاد سیدجعفر سیدان»، پژوهش‌های قرآنی، شمارهٔ ۹-۱۰، صص ۳۰٦-۳۱۷.
۲۰. شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۱). روش‌های تأویل قرآن: معناشناسی و روش‌شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. ـــــــــــــــ (۱۳۸۲). مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۸). ترجمان فرقان، قم: شکرانه.
۲۳. صائمی، داود (۱٤۰۰). مطالعه تطبیقی نظریه تشابه قرآن از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی همراه با نقد و ترجیح، اراک: سازمان انتشارات.
۲٤. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمدﷺ، تصحیح و تعلیق: میرزا حسن کوچه‌باغی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۵. طباطبایی، حیدر (۱۳۸۷). پژوهشی تطبیقی در بطون قرآن، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۲٦. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸). تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۲۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه‌مرتضی (۱٤۱۵ق). تفسیر الصافی، تهران: مکتبة الصدر.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۲). گزیده شناخت‌نامه قرآن بر پایه قرآن و حدیث، قم: دارالحدیث.
۳۲. ـــــــــــــــ (۱۳۹۷). شناخت‌نامه حدیث، قم: دارالحدیث.
۳۳. مروجی طبسی، محمدعلی (۱۴۰۴). «ضوابط ارزیابی احادیث تأویلی معصومان علیهم‌السلام»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳٤. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۵). تفسیر روایی جامع، قم: دارالحدیث.
۳۵. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
۳٦. مؤدب، رضا (۱۳۸٦). مبانی تفسیر قرآن، قم: دانشگاه قم.
۳۷. نفیسی، شادی (۱۳۹۲). «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی»، قرآن شناخت، شمارهٔ ۱۲، صص ۵-۲٦.

Scientific quarterly
Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 1, March 2026, 90-103
Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/nqr.2025.2054520.1017

A Critical Analysis of the Attribution of Wine Drinking to Jesus in the Gospel of Matthew: A Study Based on the Qur'an, Islamic Narrations, and Christian Sources

Bashir Salimi[1]
Seyyed Mohammad Razavi [2]

Abstract

The purpose of this research is to assess the possibility of the Jesus's partaking of the "fruit of the vine" in the Gospel of Matthew and other sources of the Bible. This issue has been considered as a conflict with the teachings of the Holy Quran. So the main question of the research is whether, based on the Gospel of Matthew and other evidence within the Christian religion, it is possible to attribute drinking alcohol to Jesus (PBUH)? How can this issue be criticized with evidence outside the Christian scriptures? For this purpose, in addition to Jewish and Christian sources, Islamic sources including verses, narrative interpretations and hadiths have also been looked at. The findings show that there is no fundamental conflict between the Quran and the Gospel of Matthew in this case and that the conflict is apparent. The method of this research is analytical-library.This issue has been considered as a conflict with the teachings of the Holy Quran. So the main question of the research is whether, based on the Gospel of Matthew and other evidence within the Christian religion, it is possible to attribute drinking alcohol to Jesus (PBUH)? How can this issue be criticized with evidence outside the Christian scriptures? For this purpose, in addition to Jewish and Christian sources, Islamic sources including verses, narrative interpretations, and hadiths have also been looked at. The findings show that there is no fundamental conflict between the Quran and the Gospel of Matthew in this case and that the conflict is apparent. The method of this research is analytical-library.

Keywords: Jesus's Partaking of the "Fruit of the Vine", Gospel of Matthew, Quran, Narrative Interpretations, Interfaith Dialogue.

Citation: Salimi, B., Razavi, S.M. (2026). "A Critical Analysis of the Attribution of Wine Drinking to Jesus in the Gospel of Matthew: A Study Based on the Qur'an, Islamic Narrations, and Christian Sources" . *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (1), 90-103 *(In Persian)*

* Received: 2025/07/1, Revised: 2025/10/10, Accepted: 2025/12/14.

1. PhD in Qur'anic and Hadith Studies Lecturer, Department of Islamic Studies, Tehran University of Art, Tehran, Iran. Corresponding Author, Email: Salimibashir@yahoo.com.
2. Assistant Professor, Faculty of Theology, Science and Research Branch Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: Dsmrazavi@yahoo.com.

سال دوم، شمارهٔ اول، بهار ۱٤۰۵، صفحات ۹۰-۱۰۳
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه حضرت معصومه ﷺ
DOI: 10.22034/nqr.2025.2054520.1017
قرآن‌پژوهی روایی

نقد و تحلیل گزارش انتساب شراب‌خواری به حضرت عیسی علیه‌السلام در انجیل متّی با تأکید بر قرآن، روایات اسلامی و منابع مسیحی

بشیر سلیمی [۱]
سیدمحمد رضوی [۲]

چکیده

هدف از این پژوهش امکان‌سنجی شراب‌خواری پیامبر الهی عیسی علیه‌السلام در انجیل متّی و سایر منابع کتاب مقدس بوده است. این موضوع به‌عنوان یک تعارض با آموزه‌های قرآن کریم مدنظر بوده است. سؤال اصلی تحقیق که با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی سامان یافته، چنین است: بر اساس انجیل متّی و سایر قرائن درون‌دینی مسیحی، امکان نسبت شرب خمر به عیسی علیه‌السلام وجود داشته است؟ چگونه می‌توان با قرائنی خارج از عهدین این موضوع را نقد نمود؟ و منابع اسلامی نیز به این انتساب چه واکنشی نشان داده‌اند؟ به همین منظور افزون بر جست‌وجو در عهدین، با تأکید بر انجیل متّی به‌عنوان یکی از اناجیل هم‌نوا (نظیر) به منابع اسلامی شامل آیات، تفاسیر روایی و احادیث نیز نگریسته شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تعارضی میان قرآن و انجیل متّی به‌صورت مبنایی در مورد شرب خمر وجود نداشته است و می‌توان این تعارض را بدوی و ظاهری دانست؛ یعنی در اناجیل هم‌نوا شاهد وحدت‌نظر با قرآن هستیم؛ اما در رسائل پولس آزادی در نوشیدنی‌ها تجویز شده است، احادیث اسلامی نیز موید این مساله بود به نحوی که شرب خمر در تمام ادیان الهی مورد نکوهش بوده است و جوازی شرعی براین مسئله هیچ‌گاه وجود نداشته است.

واژگان کلیدی: شراب‌خواری، انجیل متّی، قرآن، تفاسیر روایی، گفت‌وگوی ادیان.

استناد: سلیمی، بشیر؛ رضوی، سیدمحمد (۱۴۰۵). «نقد و تحلیل گزارش انتساب شراب‌خواری به حضرت عیسی علیه‌السلام در انجیل متّی با تأکید بر قرآن، روایات اسلامی و منابع مسیحی»، قرآن‌پژوهی روایی، ۲ (۱)، ۹۰-۱۰۳.

---

* تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰٤/۱۰؛ تاریخ بازنگری: ۱٤۰٤/۰۷/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۹/۲۳.

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث، مدرس گروه معارف اسلامی، دانشگاه هنر تهران، تهران، ایران. رایانامهٔ نویسندهٔ مسئول: Salimibashir@yahoo.com.
۲. استادیار دانشکده الهیات واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: Dsmrazavi@yahoo.com.

۱ـ بیان مسئله

ادیان ابراهیمی و در رأس آن‌ها سه دین بزرگ اسلام، مسیحیت و یهودیت دارای ریشهٔ واحدی هستند؛ اما در برخی مؤلفه‌ها، به ظاهر و یا به‌طور اساسی، تعارضاتی با همدیگر دارند. از جمله اساسی‌ترین تعارضات قرآن و انجیل متّی، بحث شراب‌خواری حضرت عیسی علیه‌السلام است.

بنابر انجیل متّی، حضرت عیسی علیه‌السلام در هنگام عشاء ربانی، به شاگردان خود شراب تقدیم کرد، البته در انجیل متّی به صراحت از لفظ شراب سخنی به میان نیامده و به جای آن از لفظ «شکر»[1] استفاده شده است؛ بدین مضمون که هنگام صرف غذا، حضرت عیسی علیه‌السلام نان را برکت داد و خطاب به شاگردانش گفت: این بدن من است و پیاله را از شکر پُر نمود و فرمود: این خون من است و اگر از آن بنوشید، موجب آمرزش گناهان می‌گردد (ر.ک: متی، ۲۶: ۲۷ـ ۲۸) در ترجمهٔ انگلیسی نیز می‌گوید: نان را برکت داد و استوار ساخت[2] (king james,1611 ,p :2085). سپس در ادامه با به کار بردن لفظ «مَو» یعنی درخت انگور به‌عنوان یک قرینه، دریافت می‌شود که منظور از آن شراب است (متی، ۲۶: ۲۹).

اگر منظور از این شراب، شراب دنیوی و یا به بیان بهتر، شراب مستی‌آور باشد، طبیعتاً با قرآن، سنّت نبوی و نیز با تمامی آموزه‌های فقهی ادیان الهی در تعارض است؛ زیرا طبق ادلهٔ روایی، شراب مستی‌آور در تمامی ادیان حرام بوده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۴۹؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۳۳۴؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۵).

۲ـ پیشینهٔ تحقیق

در این مورد، پژوهش‌های کلی صورت گرفته است: بررسی کتاب مقدس، صحاف کاشانی (۱۳۸۸) و نظرات و دیدگاه‌های بلاغی توسط ملک مکان (۱۳۸۵)، پیشینه‌های این مبحث هستند که به صورت مستدلّ و با نگاهی جامع تدوین نشده‌اند. لذا وجه تمایز این تحقیق، توجه و تمرکز بر مسئلهٔ عدم شرب خمر حضرت عیسی علیه‌السلام به‌عنوان نقطهٔ کانونی این تحقیق براساس آیات قرآن کریم و یکی از اناجیل هم‌نوا (انجیل متی) استوار است. موضوع شرب خمر در نگاه الهی‌دانان معاصر مسیحی از حیطهٔ این پژوهش روایی خارج است.

۳ـ شراب در ادیان ابراهیمی ـ سامی

اگرچه پژوهش حاضر فارغ از نگاه اسطوره‌ای است، اما سخن ایلیاده (به‌عنوان اسطوره‌شناس برجسته)[3]

---

1. ۲۶ vNow as they were eating, Jesus took bread, and wafter blessing it broke it and gave it to the disciples, and said, “Take, eat; xthis is my body.” 27 And he took a cup, and when he yhad given thanks he gave it to them, saying, “Drink of it, all of you, 28 for xthis is my zblood of the3 covenant, which is poured out for amany bfor the forgiveness of sins(https://biblia.com/bible/esv/matthew/26).

۲. اگرچه در ادامه در شماره ۲۹ همین فراز از عصاره میوه در ترجمه انگلیسی ینگ جمیز استفاده شده است. And blessed *it*, and brake it,

۳. میرچا الیاده (به رومانیایی Mircea Eliade) زادهٔ ۱۹۰۷ در بخارست، درگذشته به سال ۱۹۸۶)، از اسطوره‌شناسان و دین‌پژوهان نامدار و استاد دین‌پژوهی در دانشگاه شیکاگو بود.

قابل بررسی است: هیچ راهی برای اثبات اینکه عیسی ﷺ این سخنان را گفته باشد وجود ندارد، این آئین، عبادت خانگی یهودی، به‌ویژه تبرک نان و شراب را ادامه می‌دهد. واقعیت بخشیدن دوباره به حضور مسیح، تکرار آیینی داوطلبانه قربانی منجی و برگرفته از کیش آگاپه‌ای[1] است (ایلیاده، ۱۳۹۹، ص۲۶۷). در تورات در موارد گوناگون به تحریم شراب اشاره شده است: «خداوند موسی را خطاب کرده گفت: بنی اسرائیل را خطاب کرده به ایشان بگو: چون مرد یا زن، نذر خاص [نذر پرهیزگاری][2] کند و خود را برای خدا تخصیص نماید [پارسا سازد] از شراب و مسکرات بپرهیزد و سرکه شراب و سرکه مسکرات را ننوشد و هیچ عصیر انگور ننوشد و انگور تازه یا خشک نخورد (سفر اعداد باب ۶، آیه ۱-۴).[3] نیز در عهد عتیق در داستان زندگی نوح ﷺ به این موضوع اشاره شده است: نوح ﷺ تاکستانی آماده کرده و از محصول انگور آن شراب مست‌کننده، تهیه می‌کند، نوشیدن از این شراب مست‌کننده باعث می‌گردد نوح ﷺ به میگساری، مستی، بی‌شرمی و در نهایت به یک مصیبت خانوادگی گرفتار آید (اعداد، باب ۶، آیهٔ ۳ و نیز ر.ک: علوی عاملی، ۱۳۷۳، ص۹۲).

صرف‌نظر از تعارضی که این فراز از تورات با عصمت انبیاء دارد؛ اما خود مؤید مضرّات شراب است و همین مسئله در مورد تمامی کاهنان یهودی هم صادق است و خداوند به آن‌ها فرمان داده بود که در زمان خدمت خود از نوشیدن شراب و مسکرات به دلیل مضرّات آن پرهیز کنند:

و خداوند در خطاب به هارون پیامبر او وفرزندانش را از نوشیدن شراب تا ابد منع می‌کند و شراب را نجس و ناپاک می‌شمارد (لاویان، باب۱۰، آیهٔ ۸ - ۱۱). همچنین در عهد عتیق، تمامی کسانی که نذری برای خدا می‌کنند باید از شراب پرهیز کنند: شراب استهزاء می‌کند و مسکرات عربده می‌آورد و هرکه به آن فریفته شود حکیم نیست (امثال، باب۲۰، آیهٔ ۱)؛ و در نهایت در تورات، شراب نکوهش‌شده و چون ماری گزنده و افعی تعبیر شده است که نوشندهٔ آن، به شقاوت و عذاب گرفتار خواهد شد (امثال، باب۲۰، آیهٔ ۲۹ - ۳۵). شراب هرگز در متون مقدس یهودی، به‌عنوان یک فدیهٔ مستقل ذکر نشده است؛ بلکه همیشه به‌عنوان یک نوشیدنی همراه با قربانی یک بره، یک قوچ یا یک گوساله مطرح می‌شود (خروج، باب۲۹، آیهٔ ۴۰-۴۱؛ اعداد، باب۱۵، آیهٔ ۷، باب ۱۵، آیهٔ۱۰). همچنین در پای مذبح قربانی‌ها ریخته می‌شد. کشیشان اما باید از شراب و دیگر نوشیدنی‌های تخمیری پرهیز می‌کردند (لاویان، باب ۸، آیهٔ ۱۰-۱۱)، و نازیرها[4] نیز در طول دوره تقدیس خود به همین ممنوعیت ملزم بودند (اعداد، باب ۶، آیهٔ ۱-۲۱؛ Carson, Cerrito,vol14,2002).

۱. ۳ـ۱ـ شراب در اسلام

در قرآن نیز هر نوع مسکری حرام و نوشیدن شراب طی مراحلی چند با توجه به آیات قرآن تحریم شده

---

۱ . از ادیان سری مدیترانه در دوران باستان.

۲. رک به: https://www.britannica.com/topic/Nazirite .

۳. Nazirites must never drink wine.

٤. درمورد سبک زندگی نازیرها ودوری آن‌ها از مردم واینکه خود را وقف خدمات الهی می‌کردند ر.ک: سفر اعداد، فصل ششم.

است. در مرحلهٔ اول نظر مردم را به موضوع خمر و منشأ آن جلب می‌کند ﴿وَ مِنْ ثَمَراتِ النَّخيلِ وَ الْأَعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَ رِزْقاً حَسَناً إِنَّ في ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُون﴾ (نحل: ۶۹). سپس با لحنی آرام و مؤثر، آنان را به اندیشیدن صحیح و تفکری سنجیده رهنمون می‌گردد و می‌گوید: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (بقره: ۲۱۹). در این آیه، گامی عمیق‌تر برداشته شده و می‌گوید اگر چه شراب منافع و سودهایی برای مردم دارد ولی ضررهای آن بیش از منافع آن است و پس از این برای شراب خوردن محدودیت زمانی ایجاد می‌کند و آن در حین اقامه نماز است و چون یک فرد مسلمان پنج نوبت در روز نماز می‌خواند، لذا خود به خود بسیار در نوشیدن شراب محدود می‌شود ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (نساء: ۴۳). بدیهی بود که یک فرد مسلمان در فواصل میان نمازهای پنجگانه ناگزیر از شرابخواری بپرهیزد تا خود را شایسته نمازگزاری سازد و شاید کمتر اتفاق می‌افتاد تا یک مسلمان فرصتی برای نوشیدن خمر در میان نمازهای یومیه به دست آورد. قرآن پس از این حرکت تدریجی در گام چهارم تیر خلاص را شلیک می‌کند و در نهایت می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (مائده: ۹۰).

در تفسیر قمی جزئیات تاریخی موضوع به نقل از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مرسلاً نقل شده است (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۸۱). صرف‌نظر از آیات قرآن، احادیث معصومان علیهم‌السلام نیز در این مورد قابل توجه است:

«قَالَ أَبُوعَبْدِاللَّهِ علیه‌السلام: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حَرَّمَ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا فَقَلِيلُهَا وَ كَثِيرُهَا حَرَامٌ كَمَا حَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله الشَّرَابَ مِنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَ مَا حَرَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله فَقَدْ حَرَّمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۶، ص۴۰۸ ؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۳۴۳؛ حرّعاملی، ۱۳۶۳، ج۲۵، ص۳۲۵) و نیز از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَ كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْر» (نیشابوری، ۱۹۹۲م، ج۱۳، ص۱۴۴؛ و نظیر آن در مالک بن انس، ۱۹۹۸م، ج۲، ص۱۹۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۳۵۲) در روایات اسلامی نوشیدن شراب، همواره حرام بوده است؛ قَالَ أَبُوجَعْفَرٍ علیه‌السلام: مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيّاً قَطُّ إِلَّا وَ فِي عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِذَا أَكْمَلَ دِينَهُ كَانَ فِيهِ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ فَلَمْ يَزَلِ الْخَمْرُ حَرَاماً... (طوسی،۱۴۰۹ق: ج۹، ص۱۰۲) «خداوند پیامبری نفرستاد، جز اینکه در علم خداوندی هرگاه دینش را کامل می‌کرد در آن تحریم شراب بود و پیوسته شراب حرام بوده است.

در اسلام حتی خرید و فروش شراب نیز حرام است. بنابر روایتی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله پس از نزول آیات پایانی سورهٔ بقره و با استناد به تحریم ربا خرید و فروش شراب را نیز حرام اعلام نمودند (بخاری، بی‌تا، ج۵، ص۱۶۴، ح۴۴۲۳).[۱] لذا از این پس مردم به انگور، تمر و غوره و یا سرکه اکتفا و از شراب پرهیز می‌کردند. از انس روایت شده است: «شراب بر ما حرام شد هنگامی که تحریم شد و در مدینه، شراب انگور را به جز مقدار

---

۱. حدثنا عمروبن غياث حدثنا ابي حدثنا الاعمش حدثنا مسلم عن مسروق عن عائشة: لما نزلت آلايات من آخر سوره البقره فی الربا قرأها رسول الله علي الناس ثم حَرَّم التجاره فی الخمر.

کمی نمی‌یابید و بیشتر شراب‌های ما از خرما و رطب است (عسقلانی، بی‌تا، ج۱۰، ص۳۵).[۱]

در مورد مضرات شراب در دین اسلام، سخن‌ها رفته است که از باب مشابهت حدیثی که وحدت موضوعی با امثال سلیمان دارد ذکر می‌شود: «و خداوند متعال شراب را به‌خاطر فساد و باطل شدن عقل‌ها در حقایق و از بین رفتن حیا از چهره حرام کرده است و هنگامی که مردی نشئه می‌شود، ممکن است به مادرش نزدیک شود یا نفس‌هایی را که خداوند حرام کرده است، به قتل برساند و اموال را فساد کند و دین را از بین ببرد و در معاشرت بد رفتار کند و به عربده‌کشی بیفتد» (امام رضا علیه‌السلام، ۱۴۰۶ق، ص۲۸۲؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۷، ص۴۵)[۲].

۳ـ۱ـ۱ـ شراب پاک در قرآن

برخی آیات، برخی آیات بر وجود «شراب طهور» دلالت دارند: وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا (دهر: ۲۱)؛ یعنی خداوند در روز قیامت به مؤمنان شرابی می‌نوشاند که پاک و پاکیزه است. همچنین در وصف این شراب آمده است: لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ (واقعه: ۱۹)، یعنی نه از آن دچار سردرد می‌شوند و نه عقل خود را از دست می‌دهند. در تفسیر این آیه گفته شده است: آنان از آن شراب بهشتی دچار سردرد نمی‌شوند؛ یعنی سرهایشان درد نمی‌گیرد. از مجاهد نیز نقل شده است که مراد آیه همین است؛ یعنی نوشیدن آن شراب موجب درد سر نمی‌شود. همچنین از ضحّاک دربارهٔ این آیه نقل شده که مقصود از لَا يُصَدَّعُونَ ، درد سر است.

دربارهٔ عبارت وَلَا يُنْزِفُونَ نیز گفته شده است که قرائت‌های مختلفی دربارهٔ آن وجود دارد. اکثر قراء مدینه و بصره آن را «ینزفون» با فتح زاء خوانده‌اند و به این معنا تفسیر کرده‌اند که عقل‌هایشان نمی‌ریزد و اکثر قراء کوفه آن را «لا يُنْزِفُونَ» با کسر زاء خوانده‌اند، به معنای اینکه «و شرابشان تمام نمی‌شود» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۲۷، ص۱۰۱)؛ به شخص مست، نَزِیف گویند که عقلش به علت مستی مسلوب شده. گفته شده: «نُزِفَ الرَّجُلُ» (به صیغه مجهول) یعنی مرد عقلش رفت و مست شد (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج۷، ص۴۴).

زرع جان را کِش جواهر مضمرست　　ابر رحمت پر زِ آب کوثرست

تا سقاهم ربهم آید خطاب　　تشنه باش الله اعلم بالثواب

(بلخی، ۱۳۶۶، دفتر ۳، بیت ۳۲۱۹).

و نیز این آیه از قرآن کریم: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الْأَبْوابَ * مُتَّكِئِينَ فِيها يَدْعُونَ فِيها بِفاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَ شَرابٍ﴾ (ص: ۵۱ـ ۵۰). اگر چه لفظ شراب در این آیه نکره آمده و هر نوع نوشیدنی را شامل می‌شود، ولی قطعاً یکی از مصادیق عالی آن، چشمه پاک است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۵۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۱۷).

---

۱. عن انس: حرمت علینا الخمر حین حُرِّمت و ما تجد ـ یعنی بالمدینه ـ خمر الاعناب الا قلیلاً و عامه خمرنا البسر و التمر.

۲. و انّ الله تعالی حرَّم الخمر لما فیها الفساد و بطلان العقول في الحقائق و ذَهاب الحیاء من الوجه و اِنَّ الرجل اذا سکر فربما وقع علی امه او قتل النفس التی حرم الله و یفسدُ اموالها و یذهب بالدین و یسیءُ المعاشره و یوقع العربده.

برخی در مورد آیهٔ «شراباً طَهُوراً» این احتمال را هم داده‌اند که منظور از طَهُور، چشمه‌ای است در بهشت که هر که از آن بیاشامد، در دل او حقد و حسد، بلکه هیچ صفتی از صفات ناپسند نماند. برای تفسیر به این حدیث استناد جسته‌اند: «چون مؤمن شراب طهور بیاشامد، از هر چه ما سوی است میل نمود، بالکلیه متوجه مولی می‌شود و این منتهی درجات صدیقان است». و یا این حدیث که سهل بن عبدالله در نماز سوره دهر را می‌خواند، وقتی به این آیه رسید، آواز دهانش می‌آمد، چنان‌که کسی چیزی مکد، او را گفتند ای شیخ! نماز می‌خواندی یا شراب خوردی؟ گفت: شراب می‌خوردم بکأس ﴿سَقَاهُم رَبُّهُم شَرَاباً طَهُوراً﴾ (انسان: ۲۱). اگر از قرآن، لذت شراب نیافتمی، نخواندمی (کاشانی، ۱۳۴۴، ج۱۰، ص۱۱۱). از پیامبر ﷺ روایت شده است که فرمود: در بهشت درختی است که یک برگ آن، بر هزار کس سایه افکند و به طرف راست آن درخت چشمه‌ای است پاک‌کننده، پس هر کس که از آن چشمه شربت آبی نوشد، خدای تعالی دل‌های آن‌ها را از پلیدی و حقد پاک سازد و از بشره ایشان موی‌ها را ساقط می‌کند. (لاهیجی، ۱۳۶۶، ج۴، ص۶۶۹). از عبدالله بن عمر، مروی است که مرد حبشی نزد حضرت آمد و گفت: خدا شما را تفصیل داده برحسن صورت و بیاض لون، اگر ایمان آرم به آنچه بر تو نازل شده و به آن عمل نمایم، با تو در بهشت درآیم یا نه؟ حضرت فرمود: بلی؛ به خدا که جان من در فرمان اوست که در دنیا مردی سیاه باشد، در بهشت نور روی او هزار فرسخ بتابد، بعد فرمود هر که بگوید: «لا الله الا الله» او را عهدی باشد نزد خدا و هر که بگوید: «سبحان الله و بحمد»، او را صد و بیست هزار حسنه بنویسند و حضرت به سخنان خود ادامه داد تا رسید به همین آیه مورد بحث (دهر: ۲۱). آنگاه حبشی گفت: یا رسول الله، آنچه در بهشت چشم تو بیند، چشم من خواهد دید؟ فرمود: بلی. حبشی نعره‌ای زد و جان به حق تسلیم نمود (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج۱۳، ص۴۲۰).

در خصوص شراب طهور احتمالی دیگر نیز داده شده و آن از این قرار است که آن، شرابی دنیوی است ولی خدای سبحان در بهشت آن را برای بهشتیان پاک می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج۱۰، ص۲۱۸).

۴ـ توجیهات مسیحیان دربارهٔ شراب‌خواری حضرت عیسی ﷺ

اگر چه تأکید این جستار بر عهدین و اناجیل هم‌نواست و بررسی نظرات جدید الهی‌دانان مسیحی از حوزهٔ این مقاله خارج است، اما از باب نمونه به عقاید مسیحیان اشاره می‌شود. با توجه به مطالبی که گذشت و اثبات این مطلب که خوردن شراب مستی‌آور و زائل‌کننده عقل در تمامی ادیان ابراهیمی حرام بوده است، اکنون لازم به نظر می‌رسد تا توجیهات مسیحیان را در مورد این فراز از انجیل متی که در طی آن، حضرت مبادرت به شرب خمر می‌کند متذکر شد:

۴ـ۱ـ نقد و بررسی استدلال‌های کلامی مسیحیان

در متن انگلیسی انجیل متی از لغت (Wine) که معادل یونانی (Oinos) است، استفاده نشده؛ زیرا این لغت در مورد شراب تخمیر شده به کار می‌رود. متی اصطلاح (میوة مَو) را به کار برده است. شراب تخمیر

نشده تنها (میوة مو) کاملاً طبیعی است که شامل تقریباً ۲۰ درصد شکر می‌گردد و الکلی در آن وجود ندارد. اصولاً مخمّر، شکر را از بین می‌برد و محصول مو را تغییر می‌دهد؛ در نتیجه، شراب تخمیر شده محصول درخت مو نیست (دائرة المعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۲، ص۶۳۵).

در پاسخ باید گفت: این امری بدیهی است که شراب مستی‌آور در غالب اوقات از درخت انگور یا همان مو گرفته می‌شود و لذا شراب تخمیر شده غالباً محصول درخت مو است. بنابراین چنین توجیهی غیر قابل قبول است. همچنین در متن انگلیسی انجیل متّی به اخذ آن از درخت انگور اشاره شده است.

شام خداوند زمانی انجام گرفت که عیسی و شاگردانش در حال شام فصح بودند. قانون چگونگی اجرای فصیح نیز در سِفر خروج بیان شده که طی آن استفاده از(Seor) منع شده و (Seor) لغتی است که در مورد مخمر و هر نوع عامل تخمیر به کار می‌رود و اغلب از کف غلیظی که بر سطح شراب وجود داشت، به‌دست می‌آمده است. علاوه بر این همه نوع (Hametz) یعنی هر چیزی که شامل هر نوع مخمر گردد؛ قدغن شده که در سفر خروج به آن اشاره شده و عیسی پسر خدا، تمام قوانین شریعت را به کمال رسانید. بنابراین او قانون خدا را در مورد فصح اطاعت نمود و از شراب تخمیر شده استفاده نکرد (دائرة المعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۲، ص۶۳۵).

در پاسخ از استدلال دوم نویسنده دائرة المعارف کتاب مقدس باید گفت: این استدلال دوم از چند جهت قابل نقد و ابطال است؛ نخست آن‌که وی در مورد قانون فصح به منع استفاده از (Seor) توسل جسته که در سفر خروج به آن اشاره شده؛ اما با مراجعه به سفر خروج، دریافت می‌شود که موضوع سمت و سوی دیگری دارد. در سفر خروج چنین آمده است: هفت روز نان فطیر خورید، روز اول خمیر مایه را از خانه‌های خود بیرون کنید؛ زیرا که از روز نخستین تا روز هفتمین چیزی خمیره شده بخورد، آن شخص از اسرائیل منقطع گردد... (سفر خروج ۱۲: ۱۶ـ ۱۵). سپس در ادامه چنین آمده است: در ماه اول در روز چهاردهم ماه، در شام، نان فطیر بخورید، تا شام بیست و یکم ماه، هفت روز خمیر مایه در خانه‌های شما یافت نشود، زیرا هر که چیزی خمیر شده بخورد، آن شخص از جماعت بنی اسرائیل منقطع گردد (سفر خروج ۱۲: ۱۸ ـ ۲۰) واضح است که موضوع این مطلب در اینجا منظور نان خمیر است در مقابل نان فطیر و نه هر مایع مستی‌آور.

منظور از نان خمیر یعنی آرد گندم یا جو که با آب آمیخته و خمیر مایه به آن زده باشند برای نان پختن و یا هر چیز شبیه به آرد که با آب مخلوط کرده باشند و آبکی نباشد... (عمید، ۱۳۷۵، ص۶۰۹) و منظور از نان فطیر یعنی نانی که تخمیر نشده باشد... (عمید، ۱۳۷۵، ص۹۵۷). در ترجمه به انگلیسی نیز این عبارت آمده: (unleavened bread) (king james,1611, p: 151).

همچنین نویسنده در ادامه، به تحریم (Hametz) اشاره کرده و مبنای مدعای خود را سفر خروج (۱۳: ۱۷) می‌داند ـ با مطالعهٔ این فراز از سفر خروج، مطلبی دال بر این موضوع یافت نشد؛ بلکه مطالب اشاره شده از قرار زیر است که هیچ ارتباطی با مسکرات ندارد: «و واقع شد که چون فرعون قوم را رها کرده بود، خدا ایشان را از راه زمین فلسطینیان رهبری نکرده، هر چند آن نزدیکتر بود. زیرا خدا گفت: مبادا که چون قوم

جنگ ببینند پشیمان شوند و به مصر برگردند» (سفر خروج، ۱۳: ۱۷).

ملاحظه می‌شود که این مطلب هیچ ارتباطی با مسئله شراب ندارد. با بررسی بیشتر مشخص می‌گردد (hametz) معادل واژهٔ غذای خمیر شده در مراسمات مذهبی یهودیان (pesah) ممنوع است (britannica.com/topic/hametz) که باتوجه به اینکه در رساله قرنتیان تاکید شده است که مخمر، کم آن نیز کل غذا را تخمیر کند، منع شده است (قرنتیان، فصل ۵، آیه۶).[۱]

ایشان در ادامه به مطلبی از انجیل متّی (باب۱۶، آیهٔ ۶ و ۱۲) استناد می‌کنند که طی آن حضرت عیسی علیه‌السلام به تحریم مسکرات اشاره کرده‌اند، ولی این استناد نویسنده نیز غیر قابل پذیرش است.

و شاگردانش چون بدان طرف می‌رفتند، فراموش کردند که نان بردارند عیسی علیه‌السلام ایشان را گفت: آگاه باشید که از خمیر مایه فریسیان و صدوقیان احتیاط کنید. پس ایشان در خود تفکر نموده گفتند: از آن است که نان برنداشته‌ایم. عیسی این را درک نموده بدیشان گفت: ای سست ایمانان! چرا در خود تفکر می‌کنید از آن جهت که نان نیاورده‌اید؟! آیا هنوز نفهمیده و یاد نیاورده‌اید آن پنج نان و پنج هزار نفر و چند سبدی را که برداشتید؟ و نه آن هفت نان و چهار هزار نفر و چند زنبیلی را که برداشتید؟ پس چرا نفهمیدید که درباره نان شما را نگفتم که از خمیر مایه فرسیان و صدوقیان احتیاط کنید؟ آنگاه دریافتند که نه از خمیر مایه نان، بلکه از تعالیم فریسیان و صدوقیان حکم به احتیاط فرموده است (متی، باب ۱۶، آیهٔ ۱۲ـ۵).

ملاحظه می‌کنید که منظوراز خمیر مایهٔ فریسیان در این موضع تعالیم و خط مشی فکری آن‌هاست، نه خوردن شراب تخمیر شده؛ به نظر می‌رسد نویسنده در تشخیص بین نان خمیر شده و مخمر دچار سهو شده است.

برخی منابع یهودی تصدیق می‌کنند که شراب تخمیر نشده در دوران عهد جدید در عید فصح استفاده می‌شد. برای مثال براساس اناجیل نظیر (هم‌نوا)، مشخص می‌شود که مسیح علیه‌السلام در روز سه شنبه، آخرین هفته زندگی خود با شاگردانش برای شرکت در عید فصح وارد اورشلیم، شهر مقدس شد. بنابراین نان و شرابی که به‌وسیلهٔ مسیح به‌عنوان یادگاری مورد استفاده قرار گرفت، نان فطیر و شراب تخمیر نشده بود که در شام فصح خورده می‌شد (دائرة المعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۲، ص۶۳۶).

این استدلال نویسنده خود مؤید اعتقاد اسلامی ماست که شراب مسکر حرام است و نیز اینکه تمامی مسیحیان فعلی که در مراسم عید پاک از شراب دارای الکل استفاده می‌کنند به خطا رفته‌اند، زیرا آنان خلاف گفته‌های تورات و سنت حضرت مسیح علیه‌السلام عمل می‌کنند.

استدلال چهارم مربوط می‌شود به جشن عروسی که طي آن حضرت عیسی علیه‌السلام آب را به شراب تبدیل کرد

---

۱ . برای اطلاعات بیشتر ر.ک به: ۱. تورات: در کتاب خروج (باب ۱۲، آیهٔ ۱۵-۲۰) و کتاب لاویان (باب ۲۳، آیهٔ ۶-۸) به ممنوعیت مصرف همتز در جشن پسح اشاره شده است. ۲. تلمود: در تلمود، به ویژه در بخش «مسختا» (Pesachim) جزئیات بیشتری درباره قوانین همتز و آداب جشن پسح آورده شده است. ۳. کتاب‌های فقه یهودی: مانند «شولحان عروخ» که به قوانین و آداب مذهبی یهودیان پرداخته و شامل فصولی دربارهٔ همتز و جشن پسح است.

و این به‌عنوان نخستین معجزهٔ حضرت تلقی می‌شود: (هیأت تحریریه موسسه در راه حق، ۱۳۵۰، ص۱۴۹).
«... و این ابتدای معجزاتی است که از عیسی ﷺ در قانای جلیل صادر گشت».(یوحنا، ۲: ۱۲ـ ۲).

اگر چه این مسئله در انجیل متی ذکر نشده است، لیکن به‌دلیل وحدت موضوعی آن با مبحث مد نظر این پژوهش آورده شد. کارپنتر در توجیه این موضوع می‌گوید: تبدیل آب به شراب بدان معناست که همان گونه که موجودی شراب نسبتاً نامرغوب جشن عروسی آخر سر پایان یافت و شراب معجزه‌آسا و عالی عیسی ﷺ جای آن را گرفت، به همین ترتیب شرایعی که قرن‌ها ناظر بر زندگی یهودیان بوده، دیگر کهنه و بی‌ثمر شده و یک شراب تازه و بهتر، یعنی رستگاری که عیسی ﷺ با خود می‌آورد، جای آن را می‌گیرد. اگر این تفسیر تصنعی می‌نماید، باید توجه داشت که شراب در ادبیات خاخامی، پیوسته به‌عنوان نماد تورات به کار می‌رفته است (کارپنتر، ۱۳۷۴، ص۳۱).

در عهد عتیق، نوشیدنی تخمیر شده، هرگز در خانه خدا استفاده قرار نمی‌شد و کاهنان اجازه نداشتند که اگر نوشیدنی مست‌کننده خورده‌اند، برای پرستش خدا نزدیک بیایند. «و خداوند هارون را خطاب کرده، گفت: تو و پسرانت با تو چون به خیمه اجتماع داخل شوید، شراب و مسکری ننوشید مبادا بمیرید. این است فریضه ابدی در نسل‌های شما و تا در میان مقدس و نامقدس و نجس و طاهر و تمیز و تا به بنی اسرائیل همهٔ فرایضی را که خداوند به دست موسی ﷺ برای ایشان گفته است، تعلیم دهید... (سفر لاویان ، باب۱۰، آیهٔ ۸ـ۱۱).

لذا عیسی ﷺ مسیح کاهن اعظم خدا در عهد جدید است که برای نجات قوم خود در نزد خدا حاضر شده است (دائرة المعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۲، ص۶۳۶).

او در ایام بشریت خود، چون که با فریاد شدید و اشک‌ها نزد او که به رهانیدنش از موت قادر بود، تضرّع و دعای بسیار کرد و به سبب تقوای خویش مستجاب گردید، هر چند پسر بود، به مصیبت‌هایی که کشید، اطاعت را آموخت و کامل شده، جمیع مطیعان خویش را سبب نجات جاودانی گشت و خدا او را به رئیس کهنه مخاطب ساخت به رتبهٔ ملکیصدق (عبرانیان، ۵: ۱۰ـ۷).[۱]

دلیل ششم به شرح زیر است:

ارزش یک نمونه به‌وسیلهٔ توانایی آن در تفسیر و تعبیر کردن حقایق روحانی بیان می‌گردد. بنابراین نان که بیان کنندهٔ بدن مقدس مسیح ﷺ است، باید بدون خمیر مایه باشد (یعنی بدون مخمر فاسد شدنی) میوه مو که آب انگور تخمیر نشده است ،می‌تواند به بهترین صورت بیان کنندهٔ خون فسادناپذیر مسیح باشد:

و چون او را پدر می‌خوانید که بدون ظاهربینی برحسب اعمال هرکس داوری می‌نماید، پس هنگام غربت

۱ . در رساله عبرانیان، ملیکصدق (Melchizedek) به عنوان یک شخصیت مهم و نمادین معرفی شده است. او یک کاهن و پادشاه شالیم (که به احتمال زیاد همان اورشلیم است) بود و در کتاب مقدس به‌عنوان شخصیتی که ابراهیم را ملاقات کرده و او را برکت داده، شناخته می‌شود.
ملیکصدق به‌عنوان یک نماد از کاهن اعظم و همچنین یک تصویر از مسیح ﷺ در نظر گرفته می‌شود. در رسالهٔ عبرانیان، نویسنده به مقایسهٔ کاهن اعظم یهودی با ملیکصدق می‌پردازد و تأکید می‌کند که عیسی ﷺ به‌عنوان کاهن اعظم از نسل ملیکصدق است و نه از نسل هارون، که این موضوع به اهمیت و جایگاه او در نظام جدید اشاره دارد.

خود را با ترس صرف نمایید. زیرا می‌دانید که خریده شده‌اید. از سیرت باطلی که از پدران خود یافته‌اید نه به چیزهای فانی مثل نقره و طلا، بلکه به خون گران‌بها چون خون برّه بی‌عیب و بی‌داغ یعنی خون مسیح علیه‌السلام که پیش از بنیاد عالم معین شد، لکن در زمان آخر برای شما معین گردیده، که به وساطت او شما بر آن خدایی که او را از مردگان برخیزایند و او را جلال داد، ایمان آورده‌اید تا ایمان و امید شما بر خدا باشد (رسالهٔ اول پطرس، باب۱، آیهٔ ۱۷-۲۱).

از آنجایی که کتاب مقدس به‌وضوح بیان می‌کند که فرآیند فساد در بدن و خون مسیح نمی‌تواند عمل کند، بنابراین نان و شرابی که فاسد و خمیر نشده‌اند، به‌گونه‌ای صحیح نمونه‌ای از بدن و خون مسیح هستند (دائرة المعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۲، ص۶۳۶). زیرا که نفس مرا در عالم اموات نخواهی گذاشت و اجازت نخواهی داد که قدوس تو فساد را ببیند (اعمال رسولان، باب ۲، آیهٔ ۲۸ـ۲۷) زیرا که داود چون که در زمان خود ارادهٔ خدا را خدمت کرده بود، بخفت و به پدران خود ملحق شده، فساد را دید. لیکن آن‌کس که خدا او را برانگیخت، فساد را ندید (اعمال رسولان، باب ۱۳، آیهٔ ۳۷). پولس به ایمان‌داران قرنتس دستور می‌دهد که از خمیر مایهٔ روحانی دوری کنند که عامل بدی و شرارت است؛ چرا که مسیح فصح ماست: آیا آگاه نیستید که اندک خمیر مایه، تمام خمیر را مخمّر می‌سازد؟ پس خود را از خمیر مایهٔ کهنه پاک سازید تا فطیره تازه باشید، چنان‌که بی خمیر مایه هستید، زیرا که فصیح ما در راه ما ذبح شده است. پس عید را نگاه داریم نه به خمیر مایهٔ کهنه و نه به خمیر مایهٔ بدی و شرارت، بلکه به فطیر ساده دلی و راستی (رسالهٔ اول قرنتیان، باب ۵، آیهٔ ۸ـ۶).

بنابراین استفاده از چیزی که نمونه و نشانه‌ای از شرارت است (چیزی که شامل مخمّر باشد) برخلاف و در تضاد با آمادگی روحی لازم برای شام خداوند است (دائرة المعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۲، ص۶۳۶).

این استدلال گرچه آخرین استدلال در این مبحث از دید مسیحیان است، اما به نوعی نمی‌توان گفت که از دل همان استدلال‌های قبلی بیرون کشیده شده که طی آن به امثال سلیمان استناد می‌شود که طی آن خدا قوم خود را از خیره شدن و نگاه کردن به شرابی که تخمیر شده و شخص آن را برای نوشیدن آماده کرده است، منع می‌کند. مسیح نیز برخلاف حکم اخلاقی که خدا امر فرموده است عمل نمی‌کند. او آمده بود تا شریعت را به انجام رساند. «به شراب نگاه مکن وقتي که سرخ فام است حین که حباب‌هاي خود را در جام ظاهر می‌سازد و به ملایمت فرو می‌رود، اما در آخر مثل مار خواهد گزید و مانند افعی نیش خواهد زد» (امثال سلیمان، ۲۳: ۳۲ـ۳۱).

در هر صورت با توجه به آنچه گذشت، ملاحظه می‌شود که تمامی استدلال‌های مطرح شده از سوی مسیحیان، در راستای طرد این موضوع است که شراب استفاده شده توسط حضرت مسیح علیه‌السلام از نوع شراب سکرآور و مستی‌آور باشد و بیشتر تمایل دارند تا آن را شرابی از نوع الهی و ماوراء طبیعی بدانند.

نتیجه‌گیری

۱- با توجه به مستندات موجود در منابع عهد عتیق و اناجیل، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که حضرت عیسی علیه‌السلام به هیچ عنوان مروج شراب دنیوی و مسکر نبوده است.

۲- شواهد موجود در انجیل متی و سایر منابع عهدین، بر حرمت نوشیدن خمر تأکید دارند. به‌ویژه در انجیل متی، به‌طور صریح از واژه «شراب» استفاده نشده و به‌جای آن از واژۀ «شکر» بهره‌برداری شده است. در مقابل، پولس در عهد جدید، آزادی در نوشیدنی‌ها را تجویز کرده است.

۳- این در حالی است که احادیث اسلامی نیز بر این نکته تأکید دارند که نوشیدن خمر در تمام ادیان الهی مورد نکوهش قرار گرفته و هیچ‌گونه جواز شرعی برای آن وجود ندارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن حنبل، احمد (بی‌تا). مسند احمد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳. آلوسی، محمود بن عبدالله (بی‌تا). روح المعانی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۴. امام رضا علیه‌السلام، علی بن موسی (۱۴۰۶ق). الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا علیه‌السلام، مشهد: موسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام.

۵. ایلیاده، میرچا (۱۳۹۹). تاریخ اندیشه‌های دینی: از گوتاما بودا تا پیروزی مسیحیت، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

۶. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.

۷. بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل (بی‌تا). صحیح البخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۸. بلاغی، سید عبدالحجت (۱۳۴۵). تفسیر بلاغی (حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر)، قم: حکمت.

۹. بلخی، مولانا جلال الدین (۱۳۶۶). مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، تهران: امیر کبیر.

۱۰. جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۱۷). تفسیر گازر (جلاء الاذهان و جلاء الاحزان)، تهران: دانشگاه تهران.

۱۱. حجتی، سیدمحمدباقر (۱۳۵۸). پژوهشی دربارهٔ قرآن و تاریخ آن، تهران: نهضت زنان مسلمان.

۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۳). وسائل الشیعة، تهران: اسلامیه.

۱۳. دایرة المعارف کتاب مقدس (۱۳۸۲). مترجم: آلیس علیایی، تهران: نشر سرخدار.

۱۴. شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات.

۱۵. شبر، سیدعبدالله (۱۴۱۲ق). تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالبلاغه.

۱۶. صحاف کاشانی، محمد (۱۳۸۸). «بررسی کتاب مقدس۲»، مکاتبه و اندیشه، شمارهٔ ۳۳، صص۱۴۷-۱۶۶.

۱۷. صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۹۸ق). التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.

۱۸. ـــــــــــــــ (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: انتشارات جهان.

۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.

۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

۲۳. ـــــــــــــــ (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبة الاعلام الاسلامی.

۲۴. طیّب، سیدعبدالحسین (۱۳۶۶). تفسیر اطیب البیان، تهران: نشر اسلامی.

۲۵. عسقلانی، احمدبن‌علی (بی‌تا). فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفة.

۲۶. علوی عاملی، احمد (۱۳۷۳). مصقل صفا در نقد کلام مسیحیت، قم: امیر.

۲۷. عمید، حسن (۱۳۷۵). فرهنگ عمید، تهران: امیر کبیر.

۲۸. عیاشی، محمدبن‌مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیّاشی، تهران: المطبعة العلمیة.

۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن (بی‌تا). تفسیر الصافی، مشهد: دارالمرتضی.

۳۰. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۱. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۹۹۲). صحیح المسلم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
۳۳. کارپنتر، همفری (۱۳۷۴). عیسی، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۳۴. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۴۴). منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۳۵. کتاب مقدس (عهدین)، (۲۰۰۲). انگلستان: ایلام.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، قم: دارالکتب الاسلامیة.
۳۷. لاهیجی، بهاءالدین محمد شیخعلی (۱۳۶۳). تفسیر شریف لاهیجی، تهران: مؤسسسه مطبوعاتی علمی.
۳۸. مالک ابن انس (۱۹۹۸). الموطّأ، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۹. ملک مکان، حمید (۱۳۸۵). «نقدهایی بر مسیحیت از علامه بلاغی»، هفت آسمان، شمارهٔ ۳۲، صص۳۳۵-۳۵۶.
۴۰. نوری،حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام.
۴۱. هیأت تحریریه موسسه در راه حق (۱۳۵۰). حقیقت مسیح، قم: موسسه در راه حق.
42. The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments, Translated out of the Original Tongues and with the Former Translations Diligently Compared & Revised, Set forth in (1611) and commonly known as the , King James Version (p: 26 – 52).
43. Thomas Carson, Joann Cerrito (2002). The New Catholic Encyclopedia, Second Edition, The catholic university of America Washington, D.C.
44. www.biblica.com.
45. www.britanica.com.

Scientific quarterly
Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 1, March 2026, 104-121
Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/nqr.2025.2062249.1030

An Analysis of the Meanings of the Terms Khawf (fear), Khashyah (awe), and Wajal (apprehension) Based on the Exegetical Narrations of Ahl al-Bayt

Zeinab Fami Tafreshi [1]
Narges Bozorgkho [2]
Hossein Jalaei Nobari [3]

Abstract

The concept of "fear" in the Holy Qur'an is represented with words such as "fear", "violence" and "vigor", each with meaningful burden in different contexts. At first glance, these vocabulary seem synonymous, but their semantic analysis reveals fundamental differences in etymology, applied context, and epistemic implications. The purpose of this article is to explain the semantic differences of these words in the light of the narrative interpretations of Ahl al -Bayt and to examine the role of these narratives in accurate interpretation of concepts related to fear in the Qur'an. The narrative analysis presented in this paper shows that Ahl al -Bayt have been highly accurate in expressing the differences of these words seem. Imam Sadiq speaks of a concept that fear is not due to doubt, but derives from a deficiency in wilayah and the Prophet. Also, in the verse of the verse (Fater/1) has been introduced as the product of the real cognition of God and only for those whose deeds… .The results of the study show that the semantic analysis of the vocabulary of fear in the Qur'an will be incomplete regardless of the narrative interpretations of the Ahl al -Bayt. These narratives not only illuminate the apparent and literal dimensions of the vocabulary, but also explain their decline, and their practical status in the context of divine theology. Therefore, the simultaneous use of linguistic analysis and narrative data provides a comprehensive way to accurately and deeply interpret the ethical -epistemic concepts in the Holy Qur'an.

Keywords: Qur'anic Semantics, Qur'anic Narrative Interpretation, Fear, Scrutiny, Inner Trembling.

Citation: Fami Tafreshi, Z., Bozorgkhoo, N., jalaei Nobari, H. (2026). "An Analysis of the Meanings of the Terms Khawf (fear), Khashyah (awe), and Wajal (apprehension) Based on the Exegetical Narrations of Ahl al-Bayt" (AS). *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (4), 104-121. *(In Persian)*

* Received: 2025/05/30, Revised: 2025/08/30, Accepted: 2025/10/15.

1. PhD Student in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Corresponding author Email: Happyz.1986@gmail.com.
2. PhD student in Qur'anic and Hadith Studies, University of Qur'an and Hadith. Qom, Iran. Email: Nabozorgkhoo@gmail.com.
3. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Tabriz University of Medical Sciences, Tabriz, Iran. Email: Nobarih@tbzmed.ac.ir.

سال دوم، شمارهٔ اول، بهار ۱٤۰۵، صفحات ۱۰٤-۱۲۱
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه حضرت معصومه ﷺ
DOI: 10.22034/nqr.2025.2062249.1030

قرآن‌پژوهی روایی

تحلیل معنای واژگان «خوف»، «خشیت» و «وَجَل» بر اساس روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام

زینب فمی تفرشی [۱]
نرگس بزرگخو [۲]
حسین جلائی نوبری [۳]

چکیده

مفهوم «ترس» در قرآن کریم، با واژگانی چون «خوف»، «خشیت» و «وجل» بازنمایی شده که هر یک دارای بار معنایی و کاربرد خاص خود در سیاق‌های مختلف است. در نگاه نخست، این واژگان مترادف به نظر می‌رسند، اما تحلیل معنای واژگان آن‌ها، تفاوت‌های بنیادینی را از نظر ریشه‌شناسی، بافت کاربردی و دلالت معرفتی آشکار می‌سازد. هدف این مقاله، تبیین تفاوت معنایی این واژگان در پرتو تفاسیر روایی اهل‌بیت علیهم‌السلام و بررسی نقش این روایات در تفسیر دقیق مفاهیم مرتبط با ترس در قرآن است. تحلیل‌های روایی ارائه‌شده در این مقاله نشان می‌دهد که اهل‌بیت علیهم‌السلام با دقت بالایی در بیان تفاوت‌های این واژگان نقش‌آفرین بوده‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تحلیل معنای واژگان ترس در قرآن بدون در نظر گرفتن تفاسیر روایی اهل‌بیت علیهم‌السلام، ناقص خواهد بود. این روایات نه‌تنها ابعاد ظاهری و لغوی واژگان را روشن می‌سازند، بلکه سیاق، شأن نزول و جایگاه کاربردی آن‌ها را نیز در بافت کلام الهی تبیین می‌کنند. از این رو، استفادهٔ همزمان از تحلیل زبانی و داده‌های روایی، روشی جامع برای تفسیر دقیق و عمیق مفاهیم اخلاقی ـ معرفتی در قرآن کریم ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: واژه شناسی قرآن، تفسیر روایی قرآن، خوف، خشیت، وجل.

استناد: فمی تفرشی، زینب؛ بزرگخو، نرگس؛ جلائی نوبری، حسین (۱٤۰۵). «تحلیل معنای واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» بر اساس روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام». قرآن‌پژوهی روایی، ۲ (۱)، ۱۰٤-۱۲۱.

---

* تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰۳/۰۹؛ تاریخ بازنگری: ۱٤۰٤/۰۶/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۷/۲۳.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامهٔ نویسنده مسئول: Happyz.1986@gmail.com.
۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. رایانامه: Nabozorgkhoo@gmail.com.
۳. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: Nobarih@tbzmed.ac.ir.

۱ـ بیان مسئله

قرآن کریم، به‌عنوان کتاب مقدس مسلمانان، دقت و ظرافت بسیاری در به‌کارگیری واژگان دارد. هر کلمه و عبارت قرآن در یک سیاق خاص معنایی قرار دارد که بسته به واژه و بستر آیه، می‌تواند معانی مختلفی را به ذهن خواننده منتقل کند. در این میان، واژگانی همچون: «خوف»، «خَشیت» و «وَجل»، که هر یک به‌نوعی مرتبط با ترس و نگرانی انسان از خداوند هستند، در قرآن کریم کاربردهای فراوانی دارند.

اگرچه در ظاهر، این واژگان شباهت‌هایی دارند، ولی با توجه به سیاق آیات و با استناد به روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام، می‌توان به تفاوت‌های معنایی دقیق‌تری دست یافت که درک صحیح‌تری از این مفاهیم در قرآن فراهم می‌کند. از این‌رو، تحلیل این واژگان به‌ویژه از منظر روایات تفسیری، می‌تواند به برداشت عمیق‌تری از مفاهیم قرآنی کمک کند و در تبیین معنای صحیح آیات قرآن نقش مهمی ایفا نماید.

یکی از چالش‌های اساسی در فهم دقیق آیات قرآن، درک درست تفاوت‌های معنایی است که ممکن است در برخی از ترجمه‌ها یا تفاسیر نادیده گرفته شوند. بدین ترتیب، بررسی دقیق این تفاوت‌ها، به‌ویژه با استناد به روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، می‌تواند در تبیین بهتر مفاهیم و پیام‌های قرآن برای مخاطب امروزی مفید واقع شود. این پژوهش بر آن است که به بررسی و تحلیل معنایی واژگان «خوف»، «خَشیت» و «وَجل»، در قرآن پرداخته و تفاوت معنایی آن‌ها را با استفاده از روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام استخراج و تحلیل کند. این بررسی، از آن جهت که می‌تواند به فهم دقیق‌تر و صحیح‌تر مفاهیم قرآنی و نیز تبیین بهتر حالات درونی انسان در رابطه با خداوند کمک کند حائز اهمیت است. در مطالعات قرآنی، شناخت معنای واژگان نقش بسزایی در فهم دقیق‌تر متون ایفا می‌کند، چراکه واژگان قرآن غالباً در بسترهای مختلف، دارای ظرایف معنایی متنوع و پیچیده‌ای هستند.

برای تحلیل تفاوت شناخت معنای واژگان قرآنی، این پژوهش از چارچوبی بهره می‌گیرد که در آن معنا نه صرفاً به‌عنوان بازتابی ایستا از مفهوم، بلکه به‌مثابه پدیده‌ای پویا در بستر کاربرد، بافت و تحول تاریخی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این چارچوب شامل سه سطح اصلی است:

۱. معنای واژگانی (Lexical Meaning): بررسی ریشه‌شناسی واژه، ساختار صرفی و معنای آن در زبان عربی کلاسیک پیش از اسلام. این سطح امکان درک خاستگاه معنایی واژگان را می‌دهد.

۲. معنای سیاقی (Contextual/Discourse Meaning): تحلیل نحوهٔ کاربرد واژه در آیات مختلف قرآن با در نظر گرفتن بافت نحوی، سباق و سیاق و نیز ارتباط آن با موضوعات هم‌جوار. این سطح برای فهم تفاوت‌های معنایی یک واژه در آیات گوناگون مهم است.

۳. معنای تفسیری (Interpretive Meaning) با توجه به شأن نزول: بازتاب دریافت معنای واژه در تفسیرهای گوناگون، مانند تفاسیر کلاسیک، عرفانی و معاصر، که نشان می‌دهد چگونه برداشت معنایی از یک واژه در طول زمان دچار تغییر یا توسعه شده است.

در این چارچوب، واژه به‌عنوان عنصری زنده در گفتمان وحی بررسی می‌شود و تفاوت شناخت معنای آن نه تنها در سطوح زبان‌شناختی بلکه در سطوح معرفتی و تفسیری نیز مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این رهیافت به پژوهشگر امکان می‌دهد تا فراتر از معنای ظاهری، به لایه‌های پنهان معنای واژگان قرآنی دست یابد و تنوع معنایی آن‌ها را در بستر وحی آشکار سازد.

پژوهش حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی برای دستیابی به اطلاعات مورد نیاز، از پژوهش‌های پیشین در زمینهٔ متغیرهای نظری و روابط میان آن‌ها با مراجعه به منابع موجود استفاده نموده است.

چنانچه گذشت، تحقیق دربارهٔ تفاوت‌های معنایی واژگان «خوف»، «خَشیت» و «وَجل»، از آن جهت اهمیت دارد که می‌تواند به تفکیک معنای دقیق‌تر درک این واژگان کمک کند و به فهم صحیح‌تر مفاهیم قرآن و پیام‌های تربیتی و اخلاقی آن منجر شود. استفاده از روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام در این تحلیل‌ها، موجب غنای معنوی و دقت بیشتر در تفسیر آیات می‌شود. این تحقیق نه‌تنها برای فهم بهتر قرآن در زبان عربی مهم است، بلکه می‌تواند به ترجمه‌های دقیق‌تر قرآن و پژوهش‌های دینی در جهان نیز کمک شایانی نماید. هدف از این پژوهش تبیین اهمیت مراجعه به روایات معصومان علیهم‌السلام در رسیدن به معانی دقیق مفردات قرآنیِ به‌ظاهر مترادف است.

پرسش‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. روایات تفسیری چگونه لایه‌های معنایی متفاوت واژگان خوف، خشیت و وجل را با توجه به سیاق آیات قرآنی و تأویل آن‌ها بیان می‌کنند؟

۲. روایات تفسیری چگونه لایه‌های معنایی متفاوت واژگان خوف، خشیت و وجل را با توجه به تفاوت لغوی برجسته می‌کنند؟

۳. روایات تفسیری چگونه لایه‌های معنایی متفاوت واژگان خوف، خشیت و وجل را با توجه به شأن نزول ذکر می‌کنند؟

۲ـ پیشینهٔ تحقیق

در سال‌های اخیر دربارهٔ شناخت معنای واژگان با رویکرد تفسیر روایی پژوهش‌هایی انجام شده است که برخی از آن‌ها به شرح زیر است:

علی راد در مقاله‌ای با عنوان: «معناشناسی روایی مفردات نزد قرآن‌پژوهان امامیه؛ رهیافت‌ها و نمونه‌ها» منتشر شده در مجلهٔ مشکوة، به ارزیابی رهیافت قرآن‌پژوهان امامیه پرداخته است. درنهایت، به این نتیجه رسیده است که فقها، مفسران و لغویان به‌طور غالب رهیافتی همسو و همدل با روایات لغوی داشته‌اند و در بیشتر موارد اگر به روایات لغوی دست یافته‌اند، آن را ذکر کرده و در صورت تعارض با اقوال لغویان یا به حل تعارض پرداختند و یا دیدگاه روایی را ترجیح داده‌اند. در واقع این پژوهش به بررسی موردی تفاسیر روایی در راستای معناشناسی مفردات پرداخته است و به جمع‌بندی رویکرد آنان رسیده است. درحالی‌که پژوهش

حاضر با بررسی انواع روایات فریقین در خصوص سه واژۀ مذکور با رویکردهای مختلف به یافتن مفهوم واژگان پرداخته است.

مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی روایی، چیستی و مبانی اعتبار» نوشتۀ علی راد و حامد دهقانی فیروزآبادی، چاپ شده در پژوهش‌نامۀ علوم حدیث تطبیقی، با بررسی کمبودها و کاستی‌های عملکرد لغویان در معنای واژگان قرآن به ضرورت استفاده از روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام در فهم قرآن پرداخته است. همچنین به‌دلیل اوج فصاحت، بلاغت و سخنوری اهل‌بیت علیهم‌السلام، هم‌ترازی زبان ایشان با سبک قرآنی و نیز ساختارمندی دستگاه نقل حدیث شیعه و دلایل متعدد دیگر به این نتیجه رسیده است که نه‌تنها استشهاد لغوی به روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام شایسته است؛ بلکه کارآمدی بیشتری نسبت به دیگر مصادر لغوی دارد. درحالی‌که مقالۀ پیش‌رو، به بررسی کاربردی روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌صورت موردی می‌پردازد.

مقاله‌ای با عنوان «نقش احادیث معصومین علیهم‌السلام در معناشناسی واژه‌های قرآن کریم» نوشتۀ سیدحسن موسوی و حجت علی‌نژاد، چاپ شده در فصلنامۀ تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، به بررسی نقش احادیث معصومان علیهم‌السلام در معناشناسی واژگان قرآنی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که به‌دلایلی همچون عبور از معنای ظاهری لفظ، تعیین معنای مراد و مقصود از واژه در قرآن، انتخاب یکی از دو معنای واژه، ایجاد معنای جدید برای واژه و تعیین مصداق برای هر واژه، استفاده از روایات برای یافتن واژگان قرآنی ضروری است. پژوهش موجود با درک ضرورت استفاده از روایات معصومان علیهم‌السلام به واکاوی موردی این روایات در بررسی تفاوت معنای واژگانی خاص پرداخته است.

به‌طور خاص دربارۀ تفاوت واژگان «خوف» و «خشیت» و «وجل» نیز مقالاتی نگاشته شده است که عبارت‌اند از:

مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی در معنای واژۀ قرآنی خشیت و تفاوت آن با خوف» نوشتۀ سیدمحمود طیب‌حسینی، چاپ شده در دوفصلنامۀ کتاب قیم، که به بررسی تفاوت معنایی دو واژه پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده است که این دو واژه مترادف نیستند، از نظر لغوی با یکدیگر تفاوت دارند و نیز خشیت از غیرخدا هیچ‌گاه به پیامبران نسبت داده نشده، اما خوف از غیرخدا نسبت داده شده است. مقالۀ حاضر، تفاوت واژگان سه‌گانۀ مذکور را در تفاسیر روایی مورد بررسی قرار می‌دهد.

۳- جایگاه و نقش تفاسیر روایی در تبیین مفاهیم قرآنی

یکی از اساسی‌ترین چالش‌ها در فهم و تبیین مفاهیم قرآنی، دستیابی به معنای دقیق واژگان و عبارات مورد استفاده در این کتاب الهی است. بسیاری از سوءبرداشت‌ها و تفسیرهای نادرست از قرآن، ریشه در عدم شناخت دقیق لایه‌های معنایی واژگان دارد. بنابراین، پژوهش‌هایی از این دست که به تحلیل تفاوت‌های معنایی می‌پردازند، نقش مهمی در تولید دانش قرآنی اصیل و مبتنی بر روایات معتبر ایفا می‌کنند (راد و دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۸، ص۱۵۰). در این میان، تفاسیر روایی به‌واسطۀ نزدیکی به عصر نزول و

بهره‌مندی از تبیین‌های ائمه علیهم‌السلام، نقشی کلیدی و بی‌بدیل در روشنگری این مفاهیم ایفا می‌کنند. به‌طور کلی، دو رویکرد عمده در معناشناسی روایی قابل شناسایی است که هر دو به فهم عمیق‌تر واژگان قرآنی کمک شایانی می‌کنند:

الف) تبیین معنای واژگان از طریق روایات لغوی

روایات لغوی به مجموعه‌ای از احادیث اطلاق می‌شود که اهل‌بیت علیهم‌السلام در آن‌ها به شرح و تبیین معنای یک یا چند واژه پرداخته‌اند. این رویکرد، بر پایهٔ باور یاران ائمه علیهم‌السلام به مرجعیت اهل‌بیت علیهم‌السلام در فهم قرآن و زبان عربی استوار است. از همان عصر حضور معصومان علیهم‌السلام، این رویکرد مورد توجه بوده و به‌دلیل اهمیت آن، مجموعه‌ای سترگ از این دست روایات فراهم آمده است (همان). بهره‌مندی از این روایات، به‌عنوان یک رویکرد رایج در شناخت معنای واژگان، این امکان را فراهم می‌آورد که فهمی اصیل و ریشه‌دار از معانی واژگان قرآنی حاصل شود، زیرا این تبیین‌ها به‌صورت مستقیم از سوی کسانی صادر شده که به حقیقت و بطون قرآن آگاه بودند.

ب) برداشت معنا از کاربرد واژگان در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام

رویکرد دیگر در زمینهٔ شناخت معنای واژگان از طریق روایات، استخراج معنا از طریق بررسی استعمال‌ها و کاربردهای یک واژه در سخنان اهل‌بیت علیهم‌السلام است. این شیوه، مشابه با رویکردی است که در آن معنای واژگان از طریق بررسی کاربرد آن‌ها در قرآن کریم، شعر جاهلی و یا احادیث نبوی استنباط می‌شود. با این تفاوت که در این رویکرد، کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان یک منبع غنی و معتبر برای کشف ابعاد معنایی واژگان مورد استفاده قرار می‌گیرد (همان).

در مجموع، تفاسیر روایی با بهره‌گیری از دو رویکرد معناشناسی لغوی و کاربردی، جایگاهی محوری در تبیین مفاهیم قرآنی دارند. روایات لغوی، با ارائهٔ مستقیم شرح و تبیین واژگان از سوی معصومان علیهم‌السلام، به فهمی بنیادین و اصیل از معنا دست می‌یابند. به‌علاوه، بررسی کاربردهای واژگان در سخنان اهل‌بیت علیهم‌السلام، با روشن ساختن ابعاد و ظرافت‌های معنایی، به فهمی جامع‌تر و عمیق‌تر از مفاهیم قرآنی منجر می‌شود. اتکا به این دو رویکرد در تفسیر قرآن کریم، نه‌تنها به روشن شدن ابهامات لغوی کمک می‌کند، بلکه راهگشای بسیاری از پیچیدگی‌های معنایی و تفسیری بوده و فهمی اصیل و ریشه‌دار از کلام وحی را برای پژوهشگران و عموم علاقه‌مندان فراهم می‌آورد.

واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» از جمله مصادیق این امر هستند که هرچند همگی به مفهوم «ترس» نزدیک‌اند، اما هریک معنایی اختصاصی دارند که شناخت تفاوت آن‌ها نیازمند تحلیل دقیق زبانی و سیاقی است. ازاین‌رو، با بررسی کاربرد واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» در آیات قرآن کریم، بسترهای معنایی این سه واژه در ساختار زبانی و سیاقی آیات مشخص می‌گردد. این بررسی، زمینه‌ساز درک دقیق‌تر نقش روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام در برجسته‌سازی تفاوت‌های مفهومی میان این واژگان خواهد بود.

۴ـ تحلیل واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» در قرآن کریم

با بررسی کاربرد واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» در آیات قرآن کریم، بسترهای معنایی این سه واژه در ساختار زبانی و سیاقی آیات مشخص می‌گردد. با تحلیل موارد کاربرد این واژگان در قرآن، تفاوت‌های زمینه‌ای و بافتی آن‌ها پیش از ورود به تفسیرهای روایی تبیین می‌شود. این بررسی، زمینه‌ساز درک دقیق‌تر نقش روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام در برجسته‌سازی تفاوت‌های مفهومی میان این واژگان خواهد بود.

۴ـ۱ـ آرای لغویان دربارهٔ تمایز واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل»

در منابع لغوی و تفسیری، تفاوت‌های معنایی میان واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» به‌صورت دقیق بیان شده است. واژهٔ «خوف» به‌معنای ترسی است که در اثر انتظار و احتمال وقوع یک امر ناخوشایند در آینده به‌وجود می‌آید. این واژه بیشتر ناظر به آثار ظاهری و طبیعی ترس بوده و جنبهٔ عمومی‌تری دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۳۰۳).

واژهٔ «خشیت» به‌معنای مراقبت و نگهداری نفس به‌همراه خوف و ترس است (مصطفوی، ۱۳۶۰؛ ج۳، ص۶۴). به‌عبارت دیگر، «خشیت» ترسی است که با تعظیم و بزرگداشت چیزی همراه بوده و بیشتر از طریق علم و آگاهی نسبت به آنچه از آن خشیت و بیم وجود دارد، حاصل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۲۸۳). در مقابلِ «خشیت»، اهمال‌کاری، غفلت و بی‌مبالاتی قرار دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۳، ص۶۴).

واژهٔ «وجل» به معنای شعور و درک ترس و خوف است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۸۵۵). به بیان دیگر، «وجل» حالتی در انسان است که برخلاف طمأنینه و آرامش نفس، قلب انسان به غلیان افتاده و آرامش خود را از دست می‌دهد. اگرچه «وجل» به‌معنای «خوف» نیست، اما از نظر مفهوم با یکدیگر شباهت دارند؛ زیرا هردو باعث اضطراب می‌شوند و استفاده از «وجل» در مورد ترس، کاربردی استعاره‌ای است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۳، ص۴۴).

با توجه به تعاریف ارائه شده، می‌توان نتیجه گرفت که این سه واژه، هرچند در مفهوم کلی «ترس» مشترک‌اند، اما دارای ظرافت‌های معنایی متفاوتی هستند:

خوف: بیشتر به جنبهٔ واکنش اولیه و اضطراب ناشی از انتظار یک ضرر احتمالی اشاره دارد. در اینجا، ترس یک حالت غریزی و ناگهانی است که در مواجهه با یک تهدید (هرچند مشکوک) بروز می‌کند.

خشیت: عمیق‌تر از «خوف» است و علاوه بر ترس، شامل تعظیم و بزرگداشت و آگاهی نسبت به منشأ ترس می‌شود. این نوع ترس بیشتر با احترام و شناخت همراه است و جنبهٔ معرفتی و مراقبتی بیشتری دارد. خشیت بیشتر در مواجهه با موجودیت‌های برتر و قدرتمند که انسان نسبت به آن‌ها شناخت دارد، بروز می‌کند.

وجل: به جنبهٔ فیزیکی و حسی ترس اشاره دارد. «وجل» نه خود ترس، بلکه درک و احساس ترس و تأثیر

آن بر بدن (مانند غلیان قلب و از دست دادن آرامش) است. این واژه بیشتر بیانگر حالت درونی و فیزیولوژیکی فرد در مواجهه با ترس، صرف نظر از منشأ و ماهیت ترس است.

بنابر آنچه گذشت، «خوف» جنبهٔ غریزی و اولیهٔ ترس، «خشیت» جنبهٔ آگاهانه و توأم با تعظیم، و «وجل» جنبهٔ حسی و فیزیکی تأثیر ترس را در بر می‌گیرد.

۴ـ۲ـ کاربرد واژگان سه‌گانه در آیات

قرآن کریم در موارد متعددی از واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» استفاده کرده است و هر یک در سیاق خاصی کاربرد دارند. برای نمونه در آیهٔ ۲ سورهٔ انفال می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾، که واژهٔ «وجل» برای توصیف حالت روحی مؤمنان هنگام یاد خداوند به‌کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۷۸ق، ج۹، ص۳).

در آیهٔ ۲۸ سورهٔ فاطر چنین ذکر شده: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ که «خشیت» در مورد علما به‌کار رفته و نشان‌دهندهٔ ترسی معرفت‌آمیز است (طباطبایی، ۱۳۷۸ق، ج۱۷، ص۵۶).

در آیهٔ ۳۸ سورهٔ بقره نیز آمده است: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُون﴾ که «خوف» در معنای نداشتن نگرانی نسبت به آینده ذکر شده است (طباطبایی، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۱۹۳).

همچنین در آیهٔ ۱۷۵ سورهٔ آل عمران آمده: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَاتَخَافُوهُمْ وَ خَافُونِ إِنْ كُنتُم مُؤْمِنِينَ﴾ این آیه، ترس شیطانی را از خوف الهی متمایز می‌کند.

در آیهٔ ۷۷ سورهٔ طه نیز، خداوند به موسی می‌فرماید: ﴿لَاتَخَافُ دَرَكًا وَ لَاتَخْشَى﴾ که هر دو واژهٔ خوف و خشیت در یک سیاق به‌کار رفته و تفاوت معنایی آن‌ها از زمینه روشن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸ق، ج۱۴، ص۱۰۱ و۲۲۸).

این تفاوت در سیاق به‌روشنی نشان می‌دهد که هریک از این واژگان، جایگاه معنایی اختصاصی و ویژه‌ای دارند.

۴ـ۳ـ تفاوت‌های ظاهری و سیاقی

در تفسیر واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» در قرآن کریم، توجه به تفاوت‌های ظاهری و سیاقی آن‌ها از اهمیت بسیاری برخوردار است. از لحاظ ظاهری، واژهٔ «وجل» غالباً در ارتباط با دل و حالت درونی انسان به‌کار رفته است. این واژه، اضطراب درونی و لرزش قلب را توصیف می‌کند که در مواجهه با عظمت الهی یا ذکر خداوند در دل مؤمنان پدید می‌آید. چنان‌که در آیهٔ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (انفال: ۲)، عبارت «وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» ناظر به همین لرزش عاطفی در دل‌های مؤمنان هنگام ذکر خداست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۵۳۳).

واژۀ «خشیت»، به‌طور خاص در آیاتی به‌کار رفته که ناظر به معرفت و شناخت است. خشیت از خداوند در قرآن کریم تنها به علما نسبت داده شده است: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ۲۸). این تعبیر بیانگر آن است که خشیت برخاسته از درک و آگاهی نسبت به جلال و عظمت خداوند و نه ترسی احساسی است. راغب نیز خشیت را «خوف مقرون به تعظیم» می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۲۸۷).

در مقابل، «خوف» کاربرد وسیع‌تری در قرآن دارد و اغلب در زمینه‌هایی چون ترس از دشمن، ترس از عذاب، یا ترسی به‌کار می‌رود که فقط وسوسه‌های شیطانی ایجادکنندۀ آن است. در آیۀ ۱۷۵ سورۀ آل عمران آمده است: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَاتَخَافُوهُمْ وَ خَافُونِ إِنْ كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾. این آیه تفاوت میان ترس شیطانی و خوف الهی را برجسته ساخته و نشان می‌دهد که خوف مطلوب از دیدگاه قرآن، همان خوف از خداوند است، نه از مخلوقات (طباطبایی، ۱۳۷۸ق، ج۴، ص۱۰۱). این آیه بعد از غزوۀ «حمراء الأسد» نازل شد و اشاره به افرادی دارد که سعی در ایجاد خوف در دل مسلمانان از قریش داشتند. خداوند در این آیه بیان می‌کند مؤمنینی که قوت ایمان در دل آن‌هاست چنین وسوسه‌هایی در دل ایشان خوف ایجاد نمی‌کند (طوسی، بی‌تا، ج۳، ص۵۵).

همچنین در آیۀ ۷۷ سورۀ نساء آمده است: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ که در آن «خشیت» از مردم، مذموم شمرده شده و در مقابل خشیت از خداوند قرار گرفته است. مفسران از این تعبیر نتیجه گرفته‌اند که خشیت اگر از غیرخدا باشد، نه‌تنها ارزش ندارد، بلکه خلاف ایمان است و تنها خشیتی که نشانۀ ایمان است، خشیت الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۸ق، ج۴، ص۴۰۵).

در مجموع، این سه واژه با وجود ریشۀ مشترک، در قرآن معانی و کارکردهای متفاوتی دارند: «وجل» حالتی عاطفی، لرزش دل در برابر یاد خدا، «خشیت» ترسی معرفتی، ناشی از شناخت جلال الهی و در نهایت «خوف» ترسی احساسی و غریزی که در سیاق‌های دنیوی یا اخروی ظاهر می‌شود.

قرآن کریم با دقت زبانی ویژه‌ای این واژگان را به‌کار گرفته تا مراتب گوناگون تقوا، شناخت و ایمان را به تصویر کشد.

۵ـ نقش روایات تفسیری در تبیین تفاوت‌های معنایی

برای فهم بهتر و دقیق‌تر واژگان قرآنی، نمی‌توان صرفاً به‌معنای لغوی آن‌ها در فرهنگ لغت اکتفا کرد. بافت کلی آیه، مخاطب آن و حتی شرایط نزول آیه (شأن نزول) نقش بسیار مهمی در روشن شدن ابعاد پنهان معنایی کلمات دارند. واژگانی مثل «خوف»، «خشیت» و «وجل» نیز از این قاعدۀ کلی مستثنی نیستند. این کلمات هرچند در نگاه نخست همگی به‌نوعی از مفهوم ترس یا هیبت اشاره دارند، اما تفاوت‌های ظریفی میان آن‌ها وجود دارد که تنها با دقت در نحوۀ کاربردشان در آیات و با مراجعه به تبیین‌های روشنگرانه معصومان علیهم‌السلام آشکار می‌شود.

روایات تفسیری که از اهل‌بیت پیامبرﷺ رسیده است، گنجینه‌ای ارزشمند برای درک عمیق‌تر این تفاوت‌هاست. این روایات نه‌تنها معنای واژگان را در سیاق آیات روشن می‌کنند، بلکه با اشاره به موقعیت‌های نزول یا بیان مصادیق، نشان می‌دهند که هر کلمه بار معنایی خاصی را حمل می‌کند که دیگری فاقد آن است.

۵ـ۱ـ نقش روایات تفسیری در تبیین تفاوت‌های معنایی با تأکید بر سیاق آیات

در مطالعهٔ واژگان قرآن، توجه به سیاق یا همان بافت متنی و موقعیت کاربرد کلمه اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. بسیاری از مفاهیم قرآنی تنها در جمله، فضای کلی آیه و ارتباط آن با آیات قبل و بعد قابل درک کامل هستند. «خوف»، «خشیت» و «وجل» نیز در سیاق‌های مختلف، معانی متفاوتی به خود می‌گیرند و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام این تفاوت‌ها را به خوبی نمایان می‌سازند.

این واژگان در ساختار کلی معنایی قرآن، ارتباط نزدیکی با مفاهیم عمیق اخلاقی، تربیتی و عرفانی دارند. برای مثال، واژهٔ «وجل» در آیاتی از سورهٔ انفال، مؤمنون و حج به‌کاررفته و صرفاً به‌معنای ترس نیست، بلکه حالتی درونی و عمیق‌تر است که با ادراک عظمت الهی همراه می‌شود. این همان لرزش قلبی است که مؤمنان هنگام یاد خدا تجربه می‌کنند؛ لرزشی که نه از ضعف، بلکه از حضور و عظمت خداوند در دل نشأت می‌گیرد. این حالت، بازتابی از پیوند روحانی و عمیق انسان با خالق خود است.

در مقابل، واژهٔ «خشیت» بیشتر در سیاق علم و معرفت به‌کار می‌رود و نشان‌دهندهٔ نوعی ترس است که ریشه در شناخت عقلانی و درک عظمت خداوند دارد. گویا این ترس، نتیجهٔ طبیعی بالا رفتن سطح معرفت انسان است. «خوف» نیز معمولاً جنبه‌ای عمومی‌تر یا عملی‌تر دارد و در مواجهه با تهدیدات خارجی یا مسئولیت‌های پیش‌رو نمایان می‌شود. به‌عنوان مثال در آیهٔ ۲ سورهٔ انفال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾؛ ویژگی‌های مؤمنان واقعی را برمی‌شمارد و نخستین ویژگی را «وجل» قلب هنگام یاد خدا معرفی می‌کند. واژهٔ «وجل» در مورد مؤمنانی به‌کاررفته که با شنیدن نام خدا، دل‌هایشان می‌لرزد؛ این لرزش قلبی نه از ترس نابجا، بلکه از درک عظمت و جلال الهی نشأت می‌گیرد. مفسران شیعه، خصوصاً مؤلفان تفاسیر روایی، این حالت را شاخصه‌ای از ایمان صادقانه می‌دانند.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این آیه را در مقام بیان اوصاف مؤمنان حقیقی دانسته و «وجل» را نخستین نشانهٔ ایمان واقعی برمی‌شمرد. ایشان توضیح می‌دهند که این لرزش دل در برابر یاد خدا، نشانهٔ باور قلبی به عظمت پروردگار و آگاهی از حضور اوست که روح انسان را برای اطاعت و تقوا آماده می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۸ق، ج۹، ص۱۰). همچنین فیض کاشانی در تفسیر الصافی، این «وجل» را نوعی هیبت و خشوع درونی می‌داند که در اثر تلاوت آیات الهی، به آرامش قلبی و افزایش ایمان می‌انجامد (فیض کاشانی، ۱۳۸۲، ج۲، ص۲۶۸).

در برخی تفاسیر روایی مانند: نور الثقلین و تفسیر قمی، این آیه بر مصادیق عینی و کاملی از مؤمنان منطبق شده است؛ افرادی همچون امام علی علیه‌السلام، ابوذر، سلمان و مقداد. این تطبیق روایی، نشان می‌دهد که معنای «وجل» در این آیه صرفاً یک مفهوم انتزاعی نیست، بلکه در رفتار و حال یاران نزدیک پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله عینیت یافته است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۵۵).

این نگاه روایی، «وجل» را نه ترسی ضعف‌آور، بلکه نشانه‌ای از بالندگی روحی و عمق ایمان تلقی می‌کند. مؤمن واقعی حتی در انجام بهترین اعمال نیز بیم آن را دارد که مبادا مورد قبول حق واقع نشود و این خودسنجی، سازنده‌ترین نوع بیم ایمانی است.

بر اساس این تفاسیر و روایات، می‌توان گفت «وجل» در سیاق سورهٔ انفال، حالتی فراتر از ترس ساده است. لرزشی قلبی است، آمیخته با ایمان، عشق و شناخت عمیق الهی که از عمق جان مؤمن برمی‌خیزد. این حس، نه ترسی از عذاب، بلکه بیمی مقدس در برابر عظمت و شکوه پروردگار و درک سنگینی مسئولیت بندگی است. از این رو، «وجل» نوعی واکنش درونی و عارفانه محسوب می‌شود که پیوندی عمیق از معرفت، خضوع و اضطراب مثبت میان انسان و خدا برقرار می‌سازد. این اضطراب سازنده، زمینه‌ساز بروز بهترین حالات عبادی و اخلاقی است؛ همانند: خشوع در نماز، توکل کامل در زندگی و اخلاص ناب در عمل.

این معنا برای «وجل» تنها محدود به سورهٔ انفال نیست، بلکه در کاربردهای دیگر قرآن نیز تأیید می‌شود. آیاتی نظیر آیهٔ ۶۰ سورهٔ مؤمنون و آیهٔ ۵۰ سورهٔ حج، نشان می‌دهند که «وجل» با اعمال صالح، امید به رجعت، صبر و اقامهٔ نماز در پیوند است. این پیوندها دلالت دارند که «وجل» نه ترسی از تهدید و عقاب، بلکه بیمی مقدس است که از دغدغهٔ پذیرفته نشدن در درگاه الهی ناشی می‌شود. در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، این مرتبه از بیم، نشانه‌ای از بالاترین درجات بندگی و معرفت عمیق مؤمن است.

بنابراین، تحلیل «وجل» در این آیه، صرفاً بررسی یک احساس نیست، بلکه دریچه‌ای به‌سوی درک منظومه‌ای از معارف ایمانی، تربیتی و عرفانی در قرآن و سنت است. اینجاست که نقش بنیادین روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام در آشکار ساختن این لایه‌ها و ابعاد پنهان معنایی واژگان قرآنی کاملاً مشهود می‌گردد و فهم عمیق‌تری از پیام الهی میسر می‌شود.

در آیهٔ ۶۰ سورهٔ مؤمنون: ﴿وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ واژهٔ «وجل» در ترکیبی متفاوت همراه با مفاهیمی چون «اعطاء» (بخشیدن)، «رجعت» (بازگشت به‌سوی خدا) و «ترس از عدم قبول عمل» به‌کار رفته است. برخلاف سورهٔ انفال که «وجل» را در پیوند با یاد خدا مطرح می‌کرد، اینجا تأکید بر حالتی از بیم و نگرانی در حین انجام عمل صالح است. یعنی مؤمن درحالی‌که مشغول انجام کارهای نیک مانند: صدقه دادن یا نماز خواندن است، دلش می‌لرزد که مبادا این اعمال از او پذیرفته نشود یا ناقص باشد.

روایات متعددی از اهل‌بیت علیهم‌السلام ذیل این آیه، به‌روشنی همین مضمون را تبیین کرده‌اند. از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است که مؤمنان اعمال نیک انجام می‌دهند، اما در عین حال بیم دارند که عمل‌شان مورد قبول واقع

نشود و این حالت، نشانه‌ای از ایمان راستین است (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص۴۲۹). همچنین در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده است: «از ترس اینکه اعمالشان پذیرفته نشود، دل‌هایشان لرزان است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۷، ص۳۹۲).

در روایت امام علی علیه‌السلام نیز آمده است که «مؤمنان راستین حتی زمانی‌که عمل صالح انجام می‌دهند، ترسان‌اند از اینکه در محبت و طاعت اهل‌بیت علیهم‌السلام کوتاهی کرده باشند و عمل‌شان ناقص بماند» (کلینی، ۱۳۶۳ق، ج۲، ص۴۵۶). همچنین امام باقر علیه‌السلام در تفسیر این آیه فرموده‌اند که «يُعْطُونَ مَا أَعْطَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ»، یعنی آنچه را می‌دهند با دل‌های لرزان و نگران است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۳۵، ص۳۳۴). این بیان، عمق روان‌شناختی معنای «وجل» را در فضای ایمانی مؤمن روشن می‌سازد.

این دسته از روایات نشان می‌دهند که «وجل» در این آیه، بیانگر ترسی مثبت و سازنده است؛ ترسی که از معرفت و آن معرفت از یقین و اخلاص سرچشمه می‌گیرد. به عبارتی، «وجل» در اینجا تلاقی خوف و رجا در نقطه‌ای متعالی است که مؤمن هم به فضل الهی امیدوار است و هم از تقصیر خود در انجام بندگی بیم دارد. این حالت اوج ادب در عبودیت است و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام با بیان مصادیق و عمق روان‌شناختی آن، معنای «وجل» را در این سیاق کاملاً روشن می‌سازند.

۵ـ۲ـ نقش روایات تفسیری در تبیین تفاوت‌های معنایی با تأکید بر تفاوت‌های لغوی

همان‌طور که بیان شد، روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌جای ارائهٔ تحلیل‌هایی قاموسی، با روشن ساختن کاربردهای دقیق و مصادیق واقعی واژگان در سیاق‌های قرآنی، به فهم ظرافت‌های معنایی آن‌ها که ریشه در پتانسیل‌های لغوی و کاربردی در زبان عربی فصیح دارند، کمک می‌کنند. اهل‌بیت علیهم‌السلام با بیان اینکه کدام واژه در چه موقعیتی و برای چه حالتی به‌کار رفته است، مرزهای معنایی آن‌ها را مشخص نموده‌اند. در ادامه نمونه‌هایی از روایات که با تکیه بر کاربرد، به تفاوت معنایی واژگان اشاره دارند، ذکر شده‌اند:

تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (زمر: ۲۳)

در این آیه، واژهٔ «خشیت» به حالتی عمیق و درونی اشاره دارد که شنیدن کلام الهی، حتی به واکنش‌های جسمی مانند سیخ شدن مو بر بدن منجر می‌شود و نشانه‌ای از تأثیرگذاری شدید عظمت قرآن بر جان شنونده است. روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام ذیل این آیه، با تبیین پیامدها و مصادیق این حالت، به درک عمیق‌تر دلالت معنایی «خشیت» کمک می‌کنند و آن را از صرف ترس متمایز می‌سازند.

در روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده است: «إِذَا اقْشَعَرَّ جِلْدُ الْعَبْدِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ تَحَاتَّتْ عَنْهُ ذُنُوبُهُ كَمَا تَتَحَاتُّ عَنِ الشَّجَرَةِ الْيَابِسَةِ وَرَقُهَا» (مجلسی،۱۴۰۳ق، ج۶۷، ص۳۴۶). این حدیث بُعد تطهیرکننده و عملی حالت خشیت را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که خشیت، حالتی است که تأثیر مستقیم بر پاکی و تهذیب نفس مؤمن دارد. این تأثیر عمیق و سازنده، خشیت را از ترس‌های فلج‌کننده یا بی‌اثر متمایز می‌کند.

همچنین، امام باقر علیه‌السلام در ردّ برخی افراط‌گرایی‌ها، کسی را مؤمن واقعی می‌داند که نرم‌دل، اشک‌بار و دارای «وجل» باشد، نه آن که در شنیدن آیات مدهوش و بی‌اختیار شود (خراسانی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۷۵). این روایت، با بیان مرز میان خشیت مطلوب و حالات کاذب و با اشاره به «وجل» به‌عنوان حالتی که با نرم‌دلی و اشک همراه است، کمک می‌کند تا حوزهٔ معنایی دقیق هر واژه بهتر شناخته شود. روایات با بیان کاربرد «خشیت» برای حالتی از ترس که با معرفت، هیبت و تأثیر عمیق همراه است آن را از ترس غریزی یا هیجان لحظه‌ای متمایز می‌کنند. این تبیین کاربردی با ریشه و کاربرد واژهٔ خشیت در زبان عربی که ناظر به ترسِ توأم با تعظیم و ادراک عظمت است، همسو و تبیین‌کنندهٔ آن است.

﴿وَمِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ الْأَنْعامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ كَذلِكَ إِنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر: ۲۸)

این آیه به‌صراحت، «خشیت» را به گروه خاصی از بندگان یعنی «علما» نسبت می‌دهد و این نشانه‌ای آشکار از رابطهٔ وثیق میان خشیت و معرفت عمیق نسبت به خداوند است. روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز این پیوند را تأیید کرده و کاربرد «خشیت» را برای حالتی از ترس که ثمرهٔ علم حقیقی و نافع است، برجسته می‌کنند.

در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام آمده است: «اَلْخَشْيَةُ مِيرَاثُ اَلْعِلْمِ وَ اَلْعِلْمُ شُعَاعُ اَلْمَعْرِفَةِ وَ قَلْبُ اَلْإِيمَانِ وَ مَنْ حُرِمَ اَلْخَشْيَةَ لاَيَكُونُ عَالِماً وَ إِنْ شَقَّ اَلشَّعْرَ بِمُتَشَابِهَاتِ اَلْعِلْمِ كَمَا قَالَ اَللَّهُ تَعَالَى - إِنَّما يَخْشَى اللّهَ مِنْ عِبادِهِ اَلْعُلَماءُ.» از ابن‌عباس نقل شده که مقصود از «علما» در این آیه، وجود مقدس علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام است که در راه خدا مجاهدت می‌کرد و پیرو کامل فرمان خدا بود.

این روایات نشان می‌دهند که علم واقعی نه‌تنها شناخت نظری، بلکه التزام عملی به فرامین الهی است و چنین علمی است که «خشیت» می‌آورد. خشیتِ بی‌عمل، نه مطلوب و نه واقعی است (حلی، ۱۴۰۷ق، ص۷۸).

در همین زمینه، امام علی علیه‌السلام نیز طلب علم را برتر از عبادت دانسته‌اند و تأکید کرده‌اند که اطاعت علما بر مردم واجب است؛ زیرا آنان اهل خشیت و در راه خدا صادق‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۶، ص۸۰).

همچنین امام رضا علیه‌السلام در حدیثی می‌فرمایند که: «بهترین ذخیرهٔ عالمان برای روز نیاز، کمک به نیازمندان اهل‌بیت علیهم‌السلام و نجات آن‌ها از دشمنان است؛ پاداش این حمایت مقام والا در بهشت است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص۱۱).

احادیث متعددی از امامان معصوم علیهم‌السلام بیان می‌کنند که ترس از خدا میراث دانش است و عالم واقعی کسی است که عملش گواه گفتارش باشد (کلینی، ۱۳۶۳ق، ج۲، ص۶۹). این روایات نشان می‌دهند که از منظر اهل‌بیت علیهم‌السلام، «خشیت» یک احساس ناشی از ترس از عذاب نیست، بلکه حالتی برخاسته از ادراک عمیق و معرفت حقیقی نسبت به خداوند و عظمت و جایگاه او است. روایات با تأکید بر اینکه علم باید همراه با عمل و دوری از تعلقات دنیوی باشد، مفهوم واقعی «خشیت العالم» را که در آیه آمده است، روشن

می‌سازند. پیوند دادن «خشیت» به مفهوم علم و عمل صالح در این روایات، بار معنایی خاص این واژه، که آن را از صرف ترس (خوف) یا لرزش قلبی (وجل) متمایز می‌کند، برجسته می‌سازد. این تبیین روایی، با ریشه و کاربرد واژهٔ خشیت در زبان عربی مبنی بر ترسی که منشأ آن علم، شناخت، هیبت و تعظیم بوده، کاملاً همسو است. اهل‌بیت علیهم‌السلام با بیان مصداق (عالمان حقیقی) و شرط تحقق (علم توأم با عمل)، آن دلالت لغوی خاص را در سیاق قرآنی تبیین و مصداق‌یابی می‌نمایند.

به این ترتیب، روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام با تبیین دقیق کاربردها، مصادیق و شرایط تحقق واژگانی مانند «خشیت»، به فهم دلالت‌های معنایی خاص آن‌ها کمک شایانی می‌کنند. این دلالت‌ها که ریشه در پتانسیل‌های لغوی واژگان دارند و در زبان عربی فصیح قابل شناسایی هستند، در پرتو تبیین معصومان علیهم‌السلام و ارتباط دادن واژگان به مفاهیم کلیدی مانند علم و معرفت عمیق (برای خشیت) روشن‌تر و برجسته‌تر می‌شوند. این شیوه تبیین از سوی اهل‌بیت علیهم‌السلام که بر نشان دادن کاربرد صحیح و دلالت‌های ضمنی واژه در سیاق‌های قرآنی تکیه دارد، راهگشای فهم دقیق‌تر ظرافت‌های معنایی واژگان قرآنی و تفاوت آن‌ها با یکدیگر است و نشان می‌دهد که چگونه روایات می‌توانند به تحلیل شناخت معنای واژگان با تأکید بر دلالت‌های برخاسته از کاربرد آن‌ها، یاری رسانند.

۵ـ۳ـ نقش روایات تفسیری در تبیین تفاوت‌های معنایی با تأکید بر شأن نزول

یکی دیگر از ابزارهای مهم برای درک دقیق مفاهیم قرآنی و تمایز میان معانی واژگان مشابه، توجه به شأن نزول یا همان شرایط و مناسبت‌هایی است که آیه در آن نازل شده است. واژگانی مانند خوف، خشیت و وجل ممکن است در ترجمه مشابه به نظر برسند، اما روایاتی که به مناسبت نزول آیات اشاره دارند، نشان می‌دهند که تفاوت‌هایی بنیادین در بافت کاربرد آن‌ها وجود دارد. اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان آگاه‌ترین افراد به اسباب و شرایط نزول، با تبیین شأن نزول آیات و ارتباط آن با واژه‌ها، به درکی دقیق‌تر و عمیق‌تر از مفاهیم الهی اشاره دارند.

﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره: ۳۸)

این آیه، ناظر به نخستین لحظات هبوط انسان به زمین است. در این شرایط، ترس از آینده، سرگردانی و ندامت امری طبیعی است؛ اما خداوند وعده می‌دهد که هرکس از هدایت او پیروی کند، نه ترسی و نه اندوهی بر او خواهد بود. امام حسن عسکری علیه‌السلام می‌فرماید: «لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ حِينَ يَخَافُ الْمُخَالِفُونَ وَ لايَحْزَنُونَ إِذَا يَحْزَنُونَ» (حسن‌بن‌علی علیه‌السلام، ۱۴۰۹ق، ص۲۲۵). این روایت، با ربط دادن نفی «خوف» در این آیه به موقعیت خاص و حساس قیامت (زمانی‌که دیگران از حساب و عذاب می‌ترسند)، معنای «خوف» را از ترس دنیوی فراتر برده و به‌معنایی اخروی و معنوی ارتقا می‌دهد. شأن نزول آیه (شرایط آغازین هبوط)

و تبیین روایی آن (اشاره به قیامت)، نشان می‌دهد که «خوف» در اینجا به ترسی که نتیجهٔ عدم پیروی از هدایت الهی در طول مسیر زندگی است و در پایان راه گریبانگیر می‌شود، اشاره دارد.

﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَ لَا تَخْشَى﴾ (طه: ۷۷)

این آیه در ماجرای نجات معجزه‌آسای بنی‌اسرائیل از فرعون نازل شده است. در چنین موقعیت خطیری (فرار از دشمن و رسیدن به دریا) بیم و نگرانی کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد. اما وحی الهی به موسی علیه‌السلام اطمینان می‌دهد که نباید از اینکه فرعونیان به شما برسند (دَرَکاً) بترسی (تَخافُ) و نه حتی نگرانی دیگری داشته باشی (تَخْشی). امام کاظم علیه‌السلام در حدیثی، این آیه را به‌عنوان ذکری برای دفع ترس در موقعیت‌های اضطراری و خطرناک (مانند ترس از دزدان و حیوانات درنده در سفر) توصیه می‌کنند (ابن‌بسطام، ۱۴۱۶ق، ص۳۶).

در تفسیر این آیه از ابن‌عباس نقل شده که: «منظور از دَرَک، آل فرعون و منظور از تَخشَی، دریایی است که پیش‌روی آن‌هاست» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۳۷۵). در تفسیر جامع البیان نیز ذیل آیه این‌گونه آمده است که: «لاتَخَافُ، خوف از چیزی است که پشت سر آن‌ها بود (فرعونیان) و مقصود از لاتَخشَی آن چیزی است که پیش‌روی آن‌هاست (نیل). به‌عبارتی خوف دلالت بر ترس از چیزی است که "پشت سر" و "گذشته" است و خشیت ترس از "آینده" است.» (طبری، ۱۴۲۲ق، ج۱۶، ص۶۶۲).

﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ (نساء: ۷۷)

شأن نزول این آیه مربوط به تغییر حکم از صلح به جهاد است. برخی از مسلمانان که پیش از این آرزوی جهاد داشتند با وجوب آن از مردم (دشمنان) بیشتر از خدا ترسیدند. روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام این شأن نزول را به‌خوبی تبیین می‌کنند. امام صادق علیه‌السلام در توضیح عبارت «كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ» در همین سیاق، آن را به‌معنای «کفّوا ألسنتکم» (زبان خود را نگه دارید) دانسته‌اند (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۵۱۷). این نشان می‌دهد که «خشیت» در اینجا نه فقط ترس از درگیری فیزیکی، بلکه شامل ترس از واکنش‌ها، تهمت‌ها و فشارهای روانی از سوی دشمنان و منافقان است. روایت امام علی علیه‌السلام نیز تأکید می‌کند که وقتی فرمان جهاد آمد، عده‌ای ترسیدند و آیه نازل شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۹، ص۱۷۵).

در اینجا، شأن نزول به‌روشنی نشان می‌دهد که «خشیت» نسبت به مردم، از موضع ضعف ایمان و دنیاگرایی ناشی می‌شود و با خشیت الهی که بر پایهٔ معرفت و یقین است تفاوت بنیادین دارد. خداوند این دو نوع «خشیت» را با هم مقایسه می‌کند تا نادرستی اولویت‌بندی ترس‌ها را نشان دهد. روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام با بیان شأن نزول، این تفاوت معنایی و ارزشی میان دو نوع خشیت (ممدوح الهی و مذموم از مردم) را کاملاً برجسته می‌سازند.

بنابراین، شأن نزول آیات که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام تبیین شده است، نقش اساسی در فهم صحیح معنا و کاربرد واژگان کلیدی قرآن دارد. واژگان «خوف» و «خشیت» در پرتو روایت و فضای نزول آیه، دارای

تفاوت‌های معنایی و مصداقی آشکاری می‌شوند. روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام با روشن کردن بسترهای تاریخی و مخاطبان اولیه آیات، نشان می‌دهند که ترس از خدا، نشانه‌ای از ایمان و معرفت است، درحالی‌که ترس از غیرخدا، اغلب نشانهٔ ضعف یا دنیاگرایی است. از سوی دیگر، برخی آیات که در شرایط اضطراری نازل شده‌اند و روایات، آن‌ها را به‌عنوان پناهگاه معرفی می‌کنند، ما را با کارکرد آرام‌بخش و حمایتی کلام الهی آشنا می‌سازند. این نوع فهم که از شأن نزول برمی‌آید، نه‌تنها به تمایز معنایی کمک می‌کند، بلکه بُعد تربیتی آیات را نیز روشن می‌سازد.

نتیجه‌گیری

اکنون با توجه به مطالب بیان‌شده می‌توان به پرسش‌های مطرح‌شده در ابتدای بحث پاسخ داد:

۱) بر اساس تحلیل‌های انجام‌شده، می‌توان نتیجه گرفت که روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام، تفاوت‌های معنایی میان واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» را نه از طریق یک روش واحد و صرفاً لغوی، بلکه با بهره‌گیری ترکیبی و هوشمندانه از تحلیل دقیق سیاق آیات و گاه اشاره به تأویل آن‌ها، روشن ساختن کاربردها و دلالت‌های ضمنی واژگان در موقعیت‌های مختلف (که ریشه در ظرفیت‌های لغوی آن‌ها دارد) و تبیین شرایط و بستر نزول آیات (شأن نزول)، به‌صورت جامع و دقیق آشکار می‌سازند. این روایات، با ارائهٔ یک تصویر منسجم از کاربردهای هر واژه در موقعیت‌های متفاوت و ارتباط دادن آن‌ها با مفاهیم ایمانی و اخلاقی، به خواننده امکان می‌دهند تا به درکی عمیق از مرزهای معنایی و بار معنوی هریک از این حالات روحی (وجل به‌عنوان بیم مقدس و سازنده، خشیت به‌عنوان ترس برخاسته از معرفت و هیبت و خوف به‌عنوان ترسی عام یا ناظر به پیامدها) دست یابد؛ درکی که برای فهم دقیق‌تر معارف تربیتی، اخلاقی و عرفانی قرآن و عمل به آن‌ها ضروری است. این روش تفسیری اهل‌بیت ، ارزش بی‌بدیل تفاسیر روایی را در فراتر رفتن از معانی سطحی واژگان و دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر و کاربردی مفاهیم قرآنی به‌روشنی نشان می‌دهد.

۲) روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام با تمرکز دقیق بر بافت متنی و سیاق آیات، به تبیین لایه‌های معنایی ویژهٔ واژگان «خوف»، «خشیت» و «وجل» می‌پردازند. این روایات، کاربرد هر واژه را در ارتباط با مفاهیم قبل و بعد آیه و فضای کلی حاکم بر آن در نظر می‌گیرند. طبق آنچه از تفاوت سیاق آیات مرتبط با واژگان بیان شد «وجل» از ویژگی مؤمنان واقعی گفته شده است و «خشیت» در سیاق علم و معرفت به‌کار می‌رود.

۳) هرچند روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام غالباً به تحلیل‌های ریشه‌شناختی یا صرفی و نحوی به‌معنای اصطلاحی علم لغت نمی‌پردازند، اما با تبیین دقیق کاربرد و مصادیق واژگان در سیاق‌های مختلف و ارتباط دادن آن‌ها با مفاهیم دیگر، به فهم دلالت‌های معنایی ویژهٔ آن‌ها که ریشه در پتانسیل لغوی واژگان دارد،

کمک شایانی می‌کنند. طبق این دسته از روایات خشیت حالتی است که تأثیر مستقیم بر پاکی نفس و تهذیب مومن دارد و این تأثیر عمیق و سازنده، خشیت را از ترس‌های فلج‌کننده یا بی‌اثر متمایز می‌کند.

٤) روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام با تبیین شرایط و بستر نزول آیات (شأن نزول)، در فهم نوع و متعلق ترس مطرح‌شده در آیه، نقشی محوری و روشنگر دارند. این روایات با قرار دادن آیه در زمینهٔ تاریخی یا موقعیت خاص نزول آن، روشن می‌سازند که انتخاب هریک از این واژگان در آنجا با چه حکمتی صورت گرفته است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن‌بسطام، عبدالله (۱۴۱۶ق). طب الأئمة، نجف: المکتبة الحیدریة.

۲. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۲۰۰۰). التحریر و التنویر، بیروت: فرهنگ نشر نو.

۳. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۵ق). البرهان ف تفسیر القرآن. قم: مؤسسة البعثة.

۴. حسن بن علی العسکری علیه‌السلام (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری علیه‌السلام، قم: مدرسة الإمام المهدی علیه‌السلام.

۵. حلی، ابن‌فهد احمد بن محمد؛ موحدی قمی، احمد (۱۴۰۷ق). عدة الداعی و نجاح الساعی، قم: دار الکتاب الإسلامی.

۶. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، قم: نشر اسماعیلیان.

۷. خراسانی، محمدجواد (۱۴۱۶ق). هدایة الأمة إلی معرفة الائمة، قم: مؤسسة البعثة.

۸. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق). أعلام الدین فی صفات المؤمنین. قم: مؤسسة آل‌البیت.

۹. راد، علی؛ دهقانی فیروزآبادی، حامد (۱۳۹۸). «معناشناسی روایی، چیستی و مبانی اعتبار»، علوم حدیث تطبیقی، سال۶، شمارهٔ ۱۱، صص۱۴۷-۱۶۸.

۱۰. راد، علی؛ دهقانی فیروزآبادی، حامد (۱۴۰۱). «معناشناسی روایی مفردات قرآن نزد قرآن پژوهان امامیه، رهیافت‌ها و نمونه‌ها»، مشکوة، شمارهٔ ۱۵۴، صص۵۰-۷۶. DOI: 20.1001.1.16838033.1401.41.1.3.0.

۱۱. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار الشامیة.

۱۲. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: مکتبة الآیة الله المرعشی النجفی.

۱۳. صفوی، کوروش (۱۳۹۲). معنی‌شناسی کاربردی، تهران: سمت.

۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸ق). تفسیر المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۲ق). جامع البیان فی تأویل آی القرآن، قاهره: هجر.

۱۶. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الإحیاء التراث العربی.

۱۷. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۸۲). تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر.

۱۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.

۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۱. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القران الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۲۲. موسوی، سیدمحسن؛ علی‌نژاد، محسن (۱۳۹۷). «نقش احادیث معصومین علیهم‌السلام در معناشناسی واژگان قرآن کریم»، فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، شمارهٔ ۶۱، صص۱۱-۲۲.

۲۳. نکونام، جعفر (۱۳۹۰). درآمدی بر معناشناسی قرآن، قم: دانشکدهٔ اصول الدین.

Hazrat-e masoume University

4

Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 1, March 2026

- **Evaluating the Authority of Exegetical Hadith Sources: A Methodological Framework for Enhancing the Reliability of Attribution to Infallible Authorities (Wuthuq al-sudur)**
  Yazdan Jafar؛ Ali Akbar Babaei
- **The Capacity of Exegetical Narrations in Resolving Difficulties in the Translation of the Holy Qur'an: A Case Study of the Verse ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾**
  Seyyed Hossein Fallahzadeh Abarkouei؛ Mohammad Hadi Meqdadi Davoudi
- **The Role of Cognitive Schemas in the Ta'wil of Qur'anic Concepts in Shīī Exegetical Narrations**
  Morteza Arab؛ Nafiseh Amiri Domari
- **A Methodological Critique of Applying Exegetical Traditions to the Understanding of the Qur'anic Mutashābih Verses**
  Mohammad Mahdi Shahmoradi Fereidouni؛ Fatemeh Akbari Seyedmahaleh؛ Mahmood Khonamri
- **A Critical Analysis of the Attribution of Wine Drinking to Jesus in the Gospel of Matthew: A Study Based on the Qur'an, Islamic Narrations, and Christian Sources**
  Bashir Salimi؛ Seyyed Mohammad Razavi
- **An Analysis of the Meanings of the Terms Khawf (fear), Khashyah (awe), and Wajal (apprehension) Based on the Exegetical Narrations of Ahl al-Bayt (AS)**
  Zeinab Fami Tafreshi؛ Narges Bozorgkho؛ Hossein Jalaei Nobari