

مطالعه حدیثی تفسیری آیه «قضاء تفت» با نگاهی به رویکردهای انتقادی عقل‌گرایان

محمد اسعدی*

چکیده

آیه ۲۹ حج با عنوان آیه قضای تفت که در ضمن مناسک حج یاد می‌شود، هم از جهت دلالت ظاهری و هم دلالت باطنی تأویلی، در میان مفسران و قرآن‌پژوهان با آرای گوناگونی همراه بوده و از منظر تفسیری و زبان‌شناختی قرآن، شایسته بررسی است. در این بررسی، به موازات افق‌گشایی‌های ارزشمند روایات تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام)، مناقشاتی جدی از سوی برخی عقل‌گرایان معتزلی و شیعی به زبان باطنی تأویلی مورد نظر این روایات نیز مطرح شده که این مقاله برای یافتن تفسیری قابل دفاع از آیه و ارائه پاسخی به این انتقادات، بررسی لغوی و مطالعه‌ی روایی مربوط به این آیه را پی گرفته است. در این راستا مستند به منابع اصیل لغوی سه دیدگاه مهم در مفهوم «تفت» بررسی شده و این دیدگاه‌ها قابل ارجاع به یکدیگر دانسته شده است. طبق این بررسی فارغ از ابهاماتی که درباره معنای اصلی ریشه «تفت» مطرح است، معنای متبادر از تعبیر قضای تفت در کاربرد قرآنی همان رفع آلودگی‌ها و ژولیدگی‌هاست که البته ملازمه روشنی با انجام برخی مناسک پایانی حج دارد که با رفع آلودگی‌ها و زدودن زواید ظاهری بدن و برطرف شدن محدودیت‌های گذشته همراه است. اما برخی روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) به نقل منابع متقدم و اصیل حدیث شیعی، افزون بر این، به افق دیگری از معنای آیه به‌عنوان معنای تأویلی باطنی اشاره دارند و «لقاء الامام» را تأویل آیه دانسته‌اند. این روایات به‌رغم برخی مناقشات، از دیدگاه‌های افراطی و غیر قابل دفاع باطنی، بیگانه بوده و در چهارچوب نظریه زبان تأویلی قرآن در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) تحلیل‌پذیر است. ضمن آنکه برخلاف تصور برخی منتقدان، در این روایات، «قضاء تفت» به لقاء امام تفسیر شده است نه خود «تفت».

کلیدواژه‌ها: قضای تفت، آیه ۲۹ حج، روایات تفسیری، باطن، تأویل، عقل‌گرایان.

۱. مقدمه

در آیه ۲۹ حج که از آن به آیه قضای تفت یاد می‌کنیم، در سیاق وظایف حاجیان در ادای مناسک حج چنین می‌خوانیم: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ». از سه جهت می‌توان اهمیت بررسی مفهوم قضای تفت در این آیه را دریافت: نخست از جهت غرابت مفهومی واژه تفت در لغت عربی و کاربرد قرآنی و روایی، دوم از جهت گوناگونی روایات تفسیری ذیل آیه و سوم از جهت رویکرد انتقادی عقل‌گرایان معتزلی و برخی اندیشوران نومعتزلی به بخشی از روایات شیعی در تفسیر آیه.

در ارتباط با جهت نخست، این سخن از لغوی مشهور و متقدم ابو عبیده معمر بن مثنی (۲۰۹ق) قابل توجه است که می‌گوید: «هیچ شعر عربی درباره تفت سراغ ندارم که بتوان به آن استدلال نمود.» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۴) این سخن هرچند به‌طور مطلق مورد نقد قرار گرفته و شعری از امیه بن ابی صلت شاهدی برخلاف این ادعا دانسته شده (نک: جاحظ، ۱۹۳۸م، ج ۵، ص ۳۷۶)^۱، این یک شاهد نمی‌تواند غرابت کاربرد آن را در زبان عرب نفی کند. همچنین از زجاج (۳۱۱ق) نقل است که لغویان معنای «تفت» را تنها از دانش تفسیر قرآن آموخته‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲۱) ظاهراً مراد از دانش تفسیر در اینجا دانش نقلی و روایی تفسیر است که فراتر از تحقیقات لغوی، منبعی برای مفسران بوده؛ چه اینکه در برخی نقل‌ها تفسیر تفت به ابن عباس نسبت یافته است. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰) همچنین واژه تفت تنها یک بار در قرآن ذکر شده و در روایات نیز جز در ارتباط با مضمون آیه، کاربرد شایعی ندارد.

اما در ارتباط با جهت دوم، روایات تفسیری ذیل این آیه به‌ویژه در منابع شیعی گوناگون است؛ در حالی که برخی هماهنگ با سیاق ظاهری آیه، آن را ناظر به برخی مناسک شرعی در حج تفسیر کرده‌اند، برخی دیگر با تفسیر قضای تفت به دیدار و تعهد به مقام امامت و ولایت، افق دیگری از معنای آیه فراتر از سیاق ظاهری ترسیم نموده‌اند. البته دسته نخست از این روایات چندان هم یکدست نیستند و جای تحلیل و بررسی دارند. از سوی دیگر اشاره دسته دوم از روایات شیعی به زبان باطنی تأویلی

قرآن در ذیل این آیه از اهمیت بالایی برخوردار بوده و به موازات آن در میان برخی مذاهب دیگر به‌ویژه عقل‌گرایانی چون معتزله با نقدها و مناقشه‌های جدی مواجه شده است که جهت سوم اهمیت این بررسی را گواهی می‌دهد.

به‌رغم اهمیت مضاعف این بحث، پیشینه‌چندانی از آن دیده نمی‌شود و جز در مباحث پراکنده مفسران در ذیل آیه نمی‌توان آن را سراغ گرفت. مقاله حاضر برای یافتن تفسیری قابل دفاع از آیه و ارائه پاسخی به انتقادات، در صدد است به روش توصیفی تحلیلی، نخست جست‌وجویی در معنای لغوی این مفهوم انجام دهد و سپس روایات متنوع تفسیری ذیل آیه را گزارش نموده و در نهایت در مقایسه با مفهوم لغوی و عرفی، جمع‌بندی و تحلیل مناسبی از مضمون این روایات ارائه کند تا از این رهگذر هم تفسیری روشن و قاعده‌مند از آیه به دست آید و هم تحلیلی قابل دفاع از زبان باطنی در دیدگاه شیعی با رویکرد تطبیقی ارائه گردد. خاطر نشان می‌شود روایات تفسیری و تأویلی در این مقاله بر پایه قدمت و اصالت منابع در میراث حدیثی شیعه و متن پژوهی و بررسی سازگاری دلالتی آن‌ها با متن آیات گزینش شده‌اند که در اعتبارسنجی احادیث تفسیری جایگاهی شایسته دارد.

۲. بررسی لغوی

در معنای «تفت»، آرائی میان لغویان و نحویان و به‌تبع مفسران مطرح شده است. پیش‌تر سخن ابو عبیده و زجاج در نفی کاربرد تفت در ادبیات عرب و تکیه لغویان به دانش تفسیر قرآن در این باره گزارش شد. با این حال بررسی این موضوع در میان ادیبان و لغویان به‌رغم آنکه تحت‌تأثیر دانش تفسیر دانسته شوند، اهمیت دارد. در این باره سه دیدگاه به شرح زیر قابل مطالعه است:

دیدگاه نخست: از ادیبان و نحویان مفسری چون نصر بن شمیل (۲۰۳ق)، محمد بن مستنیر قطرب (۲۰۶ق)، ابوزکریا فراء (۲۰۷ق)، ابوالعباس مبرد (۲۸۶ق)، ابوالعباس ثعلب (۲۹۱ق) و... نقل است که «تفت» را به هر ژولیدگی و غبارآلودی و پلیدی در بدن انسان معنا کرده‌اند که باید رفع شود. (نک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۲۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۰) در همین راستا از ابو عبدالله ابراهیم بن محمد بن عرفة از دی معروف به

نَفْطَوِيَه (م ۳۲۳ق) چنین نقل شده است: از اعرابی فصیحی معنای آیه را پرسیدیم. او گفت: من قرآن تفسیر نمی‌کنم، ولی ما خطاب به دیگری می‌گوییم: «ما أَتَفَثَّكَ و ما أذْرَنَكَ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۲۲)

این عبارت البته معنای لغت تفت را چندان واضح نمی‌کند و تنها باید به قراین سیاقی این عبارت تکیه کرد. لغویان و مفسران در پرتو این عبارت، تفت را به معنای وسخ و آلودگی دانسته و پیرو آن واژه قضاء در عبارت «لیقضوا تفتهم...» را متناسب با آن به معنای رفع و ازاله شمرده‌اند. (زمخشری، بی تا، ص ۳۸) از جمله برخی مفسران تصریح کرده‌اند که تفت به معنای وسخ (چرکی و قذارت و پلیدی و آلودگی) است: «أصل التفت في اللغة الوسخ، تقول العرب للرجل تستقدره: ما أتفتك أي ما أوسخك! و أقدرك!» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۰؛ نیز رازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱۳، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ زمخشری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۵۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۰)

راغب اصفهانی نیز در همین راستا و با تطبیق بر آیه «لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ...» می‌نویسد: «یزیلوا وسخهم. يقال: قضی الشیء یقضی: إذا قطعه و أزاله. و أصل التفت: وسخ الظفر و غیر ذلك مما شابه أن یزال عن البدن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۵)؛ یعنی باید وسخ و آلودگی‌های خود را برطرف کنند. وقتی گفته می‌شود چیزی را قضا کرد یعنی آن را برید و زایل نمود. ریشه معنای تفت چرک ناخن و امثال آن است که از بدن زایل می‌شود.

در این تعریف، واژه قضا به معنای ازاله و قطع آمده که با معنای ریشه قضی در لغت نیز هماهنگ است؛ زیرا لغویان این ماده را به معنای فیصله بخشیدن و پایان دادن به فعل یا قول دانسته و آن را به صفات و احوال نیز توسعه داده‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۶۹) در واقع قضای تفت یعنی برطرف کردن آلودگی و ژولیدگی سر و دست که از حال احرام باقی مانده است.

تفسیر لغوی تفت به آلودگی را در کاربرد روایی این ماده در متن زیر از حدیث مدینی نیز می‌توان دید: «تفتت الدماء مكانه.» (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۹۱) همچنین تحلیل متفاوتی از ریشه‌شناسی تفت در دیدگاه فوق را آلوسی از ابو محمد بصری چنین نقل کرده است که «التفت من التفت و هو وسخ الأظفار، و قلبت الفاء ثاء

کما فی "مغثور" (آلوسی، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۱۳۹) بر اساس این تحلیل در ماده تفت، حرف ثاء در اصل فاء بوده است.

دیدگاه دوم: برخی دیگر از لغویان و نحویان چون صاحب بن عباد در *المحیط* و جوهری در *صحاح*، «تفت» را به پاره‌ای از محرمات حال احرام که در مناسک پایانی حج قرار دارند، یعنی حلق، تقصیر، عطر زدن و ذبح معنا کرده و پیرو آن «قضای تفت» را به معنای انجام دادن و پایان بخشیدن حج با این مناسک دانسته‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۰؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۲۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۰) در عبارتی که ابن فارس از ابو عبیده نقل کرده چنین آمده است: «قال أبو عبیده: هو قصُّ الأظافر و أخذ الشَّارب و شمُّ الطیب و كلُّ ما یحرُم علی المُحرِّمِ إلَّا النکاح.» (ابن فارس، ۱۳۸۷ش، ص ۱۳۵)

به نظر می‌رسد سخن زجاج در اینجا شایسته یادآوری و اذعان است که لغویان با تکیه به دانش تفسیر به معنای این واژه اقدام کرده‌اند نه ریشه‌شناسی لغوی و استعمال عربی. چه اینکه خود ابو عبیده نیز این لغت را فاقد پیشینه استعمال در شعر عربی شمرده است. (نک: همان‌جا) از همین رو در عبارات لغویان نیز مانند مفسران ناهماهنگی دیده می‌شود. (نک: مصطفوی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۲۰) این ناهماهنگی به‌طور خاص خود را در رابطه معنایی دو مفهوم قضا و تفت نشان می‌دهد. برخی با تفسیر تفت به وسخ و آلودگی، قضاء تفت را به معنای رفع و ازاله این صفت دانسته‌اند، برخی دیگر با تفسیر تفت به برخی مناسک شامل اعمالی که برطرف‌کننده وسخ و آلودگی است، قضای تفت را به معنای انجام و اتمام اعمال حج تفسیر کرده‌اند. در این میان، قول نخست از شهرت بیشتر و پشتوانه لغوی استوارتری برخوردار بوده و در روایات تفسیری نیز تأیید می‌شود. روایات تفسیری در بحث آینده بررسی می‌شوند، اما به لحاظ لغوی این نکته شایان ذکر است که به‌رغم ادعای ابو عبیده، برخی محققان شاهدی از شعر عربی برای معنای تفت آورده‌اند؛ به‌طور خاص جاحظ در شعر أمیه بن أبی الصلت در وصف حاجیان در دوران جاهلیت این شعر را نقل کرده است: «شاحین أباطهم لم یزوعوا تفتاً/ و لم یسلوا لهم قُملاً و صیباناً» (جاحظ، ۱۹۳۸م، ج ۵، ص ۳۷۶؛

نیز نک: قرطبی، (۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۰)

این شعر به سستی جاهلی اشاره دارد که حاجیان برای پیشگیری از آلودگی موی سرشان در مدت احرام، موی خود را با داروهای گیاهی آغشته نموده و آن را می بستند تا نیاز به شانه کردن و زدودن حشرات و شپش‌ها نداشته باشند. از این رسم به «تلبید» یاد شده است. طبق این شعر گویا تفت به همان رسم تلبید ناظر است و عبارت «لم یزوعوا تفتا» به این معناست که آن‌ها موهای خود را که با داروهای گیاهی آمیخته و بسته شده بود، از هم جدا و باز نمی کردند.

دیدگاه سوم: برخی محققان معاصر از منظری متفاوت در جست‌وجوی ریشه لغت تفت، به سرچشمه‌های زبان عبری ارجاع داده و آن را واژه‌ای دخیل دانسته‌اند که در زبان اصل یعنی عبری با تلفظ «تافس» و یا «تافش» به معنای قبض و امساک حضور دارد. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۰، ص ۷۶؛ مصطفوی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۲۰) این محققان وجه مناسبت این معنا را با تفت چنین توضیح داده‌اند که مناسک حج با امساک که همان احرام است آغاز و به استثنای برخی محرمت، با تقصیر پایان می پذیرد. لذا تفت به معنای همان محدودیت‌های حج و قضای تفت به معنای اتمام آن محدودیت‌ها و درآمدن از حال احرام و امساک است. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۰، ص ۷۶؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۹۰)

ریشه‌یابی عبری این واژه هرچند از سوی برخی دیگر از محققان نقد شده (واعظزاده، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۷۹۰-۷۹۱) اما فارغ از میزان استواری این ریشه‌شناسی، تفسیر تفت به قبض و امساک با همان دیدگاه نخست که در منابع لغوی مشهورتر است نیز قابل جمع است. در واقع طبق رأی مشهور در ادبیات اسلامی این واژه به صفت و حالت خاصی که در پی محدودیت‌های حال احرام بر حاجیان عارض می‌شود، اطلاق شده است. این حالت خاص همان ژولیدگی و آلودگی است که اولاً ناشی از محدودیت‌هایی چون حرمت حلق و تقصیر و استعمال بوی است و ثانیاً در پی مناسکی چون ذبح قربانی صورت می‌گیرد. مناسبت این معنا با مفهوم قبض و امساک نیز روشن است. در واقع حاجیان در این حال از نظافت خود دست نگه داشته و نسبت به اعمالی خودداری می‌کنند.

بنا بر آنچه گذشت، فارغ از ابهاماتی که درباره معنای اصلی ریشه «تفت» مطرح شد، معنای مقصود و مراد از تعبیر «قضای تفت» در آیه با ابهام جدی مواجه نیست و می‌توان گفت واژه تفت در عرف عرب معنای آشنایی داشته که قرآن کریم ناظر به همین معنای آشنا آن را به کار برده است. در کاربرد قرآنی تعبیر قضای تفت نیز، هرچند رفع آلودگی‌ها و ژولیدگی‌ها معنای نخستین است که به ذهن می‌رسد، همین معنا ملازمه روشنی با انجام برخی مناسک حج دارد که با رفع آلودگی‌ها و زدودن زواید ظاهری بدن و برطرف‌شدن محدودیت‌های گذشته همراه است.

۳. بررسی تفسیر روایی

روایات به دلیل انتساب به آگاهان و رازدانان واقعی قرآن هم از جهت تفسیر ظاهری و فهم ادبی و عرفی و هم از جهت ابعاد فراعرفی (باطنی و تأویلی) برای مفسران قابل اعتنا می‌باشند. روایات تفسیری ذیل آیه مورد بحث نیز از همین منظر شایسته بررسی‌اند. این روایات در دو دسته به شرح زیر قرار می‌گیرند:

۳-۱. روایات تفسیر ظاهری

این دسته شامل طیفی از روایات فریقین در ذیل آیه قضای تفت است. روایات اهل سنت عموماً در این دسته قرار می‌گیرند. اما روایات مکتب اهل بیت علیهم‌السلام افزون بر این دسته، شامل دسته دوم نیز هستند. روایات دسته نخست همگون با معنای لغوی و ظاهری آیه به دو وجه لغوی گذشته اشاره دارند. برخی تفت را به خود و سخ و آلودگی‌ها و ژولیدگی‌های حاجیان در حال احرام معنا کرده و برخی به برطرف کردن و سخ و آلودگی‌های حال احرام به‌مثابه بخشی از مناسک پایانی حج تفسیر کرده‌اند. البته متن این روایات نیازمند بازخوانی و بررسی به نظر می‌رسد.

در روایتی از امام باقر علیه‌السلام به نقل مسند شیخ صدوق محدث جلیل القدر قرن چهارم، تفت به پرهیز و امساک از بوی خوش تفسیر شده که مؤید معنای لغوی اول و سوم است: «أَنَّ التَّفْتَ حُفُوفُ الرَّجُلِ مِنَ الطَّيْبِ فَإِذَا قُضِيَ نُسُكُهُ حَلَّ لَهُ الطَّيْبُ.» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵، رقم ۳۰۳۴)

در روایت امام صادق علیه‌السلام خطاب به عبدالله بن سنان نیز به روایت دو عالم متقدم شیعه شیخ کلینی و شیخ صدوق، در راستای وجه لغوی دوم قضای تفت به مناسکی

چون چیدن سیبل و کوتاه کردن ناخن تصریح شده است. (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴؛ ص ۵۴۹؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵، رقم ۳۰۳۶) همچنین در روایتی از شیخ صدوق به نقل از امام رضا علیه السلام وجه لغوی دوم تأیید شده و تفت به خود مناسک پایانی حج تفسیر شده است: «التَّفْتُ تَقْلِيمُ الْأَطْفَارِ وَ طَرْحُ الْوَسَخِ وَ طَرْحُ الْأَحْرَامِ عَنْهُ». (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵، شماره ۳۰۳۵) این معنا در منابع سنی نیز از جمله به ابن عباس و ابن عمر نسبت یافته است. (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰) برخی مفسران نیز در همین راستا با تعریف «تفت» به مناسک حج، «قضای تفت» را به انجام رساندن و به پایان بردن مناسک حج با اعمالی چون سرتراشیدن و غسل و... دانسته‌اند. (نک: طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۱۱)

در منابع شیعی، همچنین روایتی از شیخ صدوق به نقل از امام صادق علیه السلام با این متن دیده می‌شود: «أَنَّ التَّفْتَ هُوَ الْحَلْقُ وَ مَا فِي جِلْدِ الْإِنْسَانِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵، شماره ۳۰۳۳) مشکلی که در این متن دیده می‌شود آن است که از یک سو تفت را به حلق که یکی از مناسک حج است و در واقع برطرف‌کننده وسخ و ژولیدگی حاجیان می‌باشد، تفسیر کرده که همان رأی لغوی دوم است، و از سوی دیگر خود آلودگی‌ها را معنای آن شمرده است: «وَ مَا فِي جِلْدِ الْإِنْسَانِ» روشن نیست که روایت در مقام بیان معنای تفت است یا معنای قضای تفت؟ بر اساس تفسیر تفت به وسخ، ظاهراً در بخش اول قضای تفت را معنا کرده و در بخش دوم خود تفت را. اما بر اساس تفسیر تفت به مناسک عبادی خاص، بخش دوم روایت از ابهام جدی برخوردار است. در جمع‌بندی این دسته از روایات با توجه به بررسی لغوی گذشته باید گفت هرچند روایات ناظر به تفسیر تفت به وسخ با معنای مشهور لغوی هماهنگ است، روایات ناظر به تفسیر تفت به برخی مناسک حج که از کثرت بیشتری نیز برخوردارند، بر اساس نظر مشهور لغوی نیازمند توجیه می‌باشند. در این باره به نظر می‌رسد لسان این روایات تفسیر تحت‌اللفظی آیه نیست و در واقع ناظر به معنای قضای تفت است نه خود تفت.

۲-۳. روایات تفسیر باطنی تأویلی

دسته دوم روایات از افقی دیگر به تفسیر قضای تفت پرداخته و در واقع تأویلی فراتر

از معنای عرفی و عمومی آن را مورد توجه قرار داده‌اند. این روایات به منابع مکتب اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص دارد. به نظر می‌رسد تحلیل این روایات افزون بر افق‌گشایی از ابعاد عمیق و پنهان زبان قرآن، به فهم بهتر روایات تفسیر ظاهری نیز کمک می‌کند.

متن مشهوری از این روایات به نقل از امام صادق علیه‌السلام خطاب به ذریح محاربی است که در جریان آن، وی از امام معنای دستور الهی در آیه قضای تفت را می‌پرسد و امام چنین پاسخ می‌دهند: «لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ لِقَاءَ الْإِمَامِ وَ لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ تِلْكَ الْمَنَاسِكُ». در ذیل این خبر آمده است که عبدالله بن سنان از دیگر اصحاب امام پس از شنیدن آن خدمت امام رفته همان سؤال را می‌پرسد و امام می‌فرماید: «أَخَذُ الشَّارِبِ وَ قَصُّ الْأُظْفَارِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ». سپس عبدالله بن سنان به تفاوت این پاسخ با پاسخ امام به ذریح محاربی اشاره می‌کند و امام پاسخ می‌دهند: «صَدَقَ ذَرِيحٌ وَ صَدَقْتَ إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا وَ مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٌ» (نک: کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴؛ ص ۵۴۹؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛ حویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۹۱).

این روایت به روشنی بر دو وجه ظاهری و باطنی قضای تفت در آیه دلالت دارد. وجه باطنی تأویلی قضای تفت بر اساس این روایت ملاقات با امام است. در روایتی دیگر از امام باقر علیه‌السلام نیز چنین نقل شده است: «تَمَامُ الْحَجِّ لِقَاءَ الْإِمَامِ» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴؛ ص ۵۴۹) همچنین در روایتی دیگر از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است که پس از مشاهده انبوه طواف‌کنندگان فرمودند: «فَعَالَ كِفَالِ الْجَاهِلِيَةِ أَمَا وَ اللَّهُ مَا أَمَرُوا بِهِذَا وَ مَا أَمَرُوا إِلَّا لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ فَيَمُرُوا بِنَا فِيخْبِرُونَا بَوْلَايَتِهِمْ وَ يَعْرَضُوا عَلَيْنَا نَصْرَتِهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۹۲).

روایت ذریح محاربی در ذیل آیه قضای تفت، در شمار دیگر روایات باطنی در حوزه تفسیر در معرض نقد مخالفان قرار گرفته است. طیفی از منتقدان این روایات را عقل‌گرایانی از اهل سنت و شیعه تشکیل می‌دهند که به دلیل مبانی خاصی که در زبان قرآن و روش تفسیر دارند، مضمون این روایات را برنمی‌تابند. در بحث آینده، بررسی و تحلیل این آراء می‌آید.

۴. نگاهی به رویکرد انتقادی عقل‌گرایان به تفسیر باطنی قضای تفت

روایات باطنی بخش قابل توجهی از روایات قرآن‌شناختی شیعیان امامی و باطنی را

تشکیل می‌دهد. به‌رغم تفاوت‌های جدی در مبانی فکری و تفسیری این دو فرقه در تعریف و قلمرو زبان باطنی قرآن، گویا وجه اشتراک آن دو، جبهه واحدی را برای معتزله و برخی دیگر از عقل‌گرایان ترسیم کرده که به نقدهای مشترک ایشان دامن زده است. در اینجا رویکرد انتقادی دو دسته از مخالفان از میان فریقین بررسی و تحلیل می‌شود: دسته نخست برخی مفسران معتزلی و دسته دوم برخی پژوهشگران شیعی.

۱-۴. بررسی رویکرد انتقادی مفسران معتزلی

مفسران معتزله با تأکید بر اصل فهم‌پذیری عام قرآن، به روایات اشمال آیات بر ظاهر و باطن در رویکرد باطنیه و امامیه انتقادات جدی دارند. قاضی عبدالجبار با تأکید بر اینکه زبان قرآن تابع قرارداد و مواضعه‌ای است که در لغت و دلالت عربی شکل گرفته (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ج ۵، ص ۱۶۰-۱۶۵) هر حوزه‌ای از حوزه‌های قرآن‌شناختی را که با این مبنا بیگانه باشد، زیر سؤال می‌برد. وی با اشاره به دیدگاه باطنیه و امامیه که آیات را دارای ظاهر و باطن شمرده و به تأویلی باطنی فراتر از ظاهر قرآن معتقدند که فهم آن به حجت یا امام اختصاص دارد، این دیدگاه را اساساً با حکمت الهی در عربی بودن زبان قرآن ناسازگار دانسته و با توجه به عدم دسترسی به حجت و امام معصوم، آن را باعث مسدود شدن باب فهم و شناخت قرآن و عبث و بی‌فایده بودن قرآن تلقی می‌کند. (نک: همان، ج ۱۶، ص ۳۶۳-۳۷۹)

درباره تلقی و داوری فوق از نظریه زبان باطنی قرآن، نکاتی شایسته تأمل است:

نکته اول: دغدغه جدی این دیدگاه، در تأکید بر دلالت‌های عربی قرآن در مقام تفسیر و نقد رویکردهای غیر ضابطه‌مند برخی باطنیان که معنای ظاهری را اصولاً مراد الهی نمی‌دانند، در جای خود شایسته توجه بوده و از منظر مفسران امامیه نیز، نظریه باطنیان در این باره قابل نقد است. اما آنچه در دیدگاه معتزله در نفی زبان باطنی مطرح شده، فراتر از این بوده و اشمال قرآن بر سطوح و لایه‌هایی غیر قابل فهم برای عموم زبان‌دانان عرب که نیازمند هدایت خاص دینی از سوی پیشوایان باشد، از اساس انکار شده و از یک سو با مبنای زبان وضعی و قراردادی و از سوی دیگر با حکمت الهی در تفهیم معانی به مخاطبان در قالب زبان عربی ناسازگار تلقی شده است.

در این مدعا به نظر می‌رسد قاضی عبدالجبار شناخت و تحلیل درست و کاملی از

روایات اشتمال قرآن بر ظاهر و باطن نداشته و دیدگاه مشهور امامیه و محققان باطنیه را در این باره بر اساس رویکرد افراطی جماعتی از ایشان تفسیر کرده است. این تفسیر باعث شده است که نگاه وی و برخی دیگر از مفسران معتزلی به روایات تأویلی باطنی در منابع روایی شیعه کاملاً منفی و گاه استهزاآمیز باشد. (نک: همان، ج ۱۶، ص ۳۶۳)

نکته دوم: زبان باطنی قرآن در میان موافقان آن وجوه و سطوح متنوعی داشته و از تحلیل واحد و یکسانی برخوردار نبوده و طیفی از رویکردها را در بر می‌گیرد؛ یک سوی این طیف را رویکرد افراطی برخی باطنیان تشکیل می‌دهد که اصولاً زبان باطنی را مراد الهی تلقی کرده و زبان ظاهر را رهن فهم قرآن دیده‌اند و در سوی دیگر این طیف رویکرد تفریطی مفسرانی قرار دارد که باطن قرآن در برابر ظاهر را بر مطلق فهم معانی قرآن در برابر لفظ و تنزیل آن حمل کرده و هر معنایی را در پس ظاهر لفظ و تنزیل آن در شمار باطن دانسته‌اند. در میانه این دو رویکرد، رویکردهای متفاوتی قرار می‌گیرد که بعضاً حتی خود معتزله نیز به آن باور داشته و سطح و مرتبه‌ای از معانی باطنی را می‌پذیرند. در این میان، نظریه قابل دفاع در مکتب تفسیری امامیه و محققان باطنیه نیز قرار می‌گیرد که به نظر می‌رسد از نقد معتزله مصون است. در این نظریه، قرآن در چهارچوب دلالت‌های زبانی و عرفی، فهم‌پذیر و قابل تحلیل بوده و فهم و تفسیر ظاهری آن وابسته به روایات نیست؛ اما اولاً به دلیل ماهیت ادبی زبان و قابلیت‌های آن و ثانیاً به دلیل خصوصیات معنایی بسیاری از مفاهیم قرآنی و تعلق آن‌ها به ژرفای عالم وجود و حقایق و موجودات متعالی و برتر از حس مادی، ادعا آن است که همان زبان ظاهری در نیت و قصد گوینده از ظرفیت و قابلیت برخوردار شده است که متناسب با ظرفیت‌های فکری و معنوی مخاطبان، در مراتب مختلف، وجوه معنایی متنوعی را برمی‌تابد. چنین ظرفیتی البته در زبان‌های عرفی به دلیل محدودیت سطح مفاهیم و معانی مورد نظر گویندگان و واضعان اولیه، مورد توجه قرار نگرفته و تنوع وجوه معنایی آن‌ها تنها در حد آرایه‌های ادبی و صناعی چون مجاز و استعاره و کنایه و اشاره و یا چندمعنایی و یا کدگذاری و رمزگویی دیده می‌شود؛ آن‌گونه که در میان ادیبان و شاعران رایج است؛ اما زبان قرآن افزون بر بُعد ادبی، با توجه به ابعاد معرفتی والای خود می‌تواند از ظرفیت و گنجایشی فراتر برخوردار باشد. چنین قابلیت‌هایی البته از

بستر همان دلالت‌های زبانی برخاسته و زمینه‌های آن در همان زبان عرفی نیز دیده می‌شود. اصولاً این نکته که گوینده حکیم لزوماً در قالب زبان ظاهری و دلالت‌های عرفی عام سخن نگوید و قالب‌های زبانی و ادبی متنوعی برای القای مستقیم و غیرمستقیم پیام‌های خود انتخاب کند، در میان گویندگان امری رایج و مقبول، بلکه از نشانه‌های حُسن و جمال ادبی یک سخن است. اما وجه فارق زبان ادبی قرآن از دیگر زبان‌های ادبی عرفی، از این جهت است که آیات قرآن با تعالی معنایی نسبت به مفاهیم و حقایقی در عوالم مختلف هستی اعم از عالم مادی و عالم مثال و عالم مجردات و عقول و نیز با گستره‌ای مصداقی به وسعت همه مخاطبان انسانی در درجات و شرایط گوناگون همراه شده است. بنابراین چنین ظرفیت و قابلیت در زبان قرآن با عربی بودن آن و تابعیتش از قراردادهای زبانی و چهارچوب‌های دلالتی ناسازگار نیست، بلکه نشانه تکامل بخشی و شکوفاسازی زبان عربی در بستر دلالت‌های قرآنی خواهد بود؛ نکته‌ای که شاید وجهی قابل دفاع از «مبین بودن» زبان عربی قرآن باشد. (نک: اسعدی، ۱۳۸۳)

با این توضیح نقد دیگری که در دیدگاه معتزله بر زبان باطنی گذشت، یعنی مخالفت آن با حکمت الهی و استلزام سدّ باب فهم قرآن در غیاب حجت و امام نیز پاسخ داده می‌شود. در واقع فهم ظاهری و باطنی، تابعی از هدایت‌های عام و خاص الهی است. در این میان، فهم باطنی به معنای خاص آن از منظر محققان امامیه و باطنیه، مرتبه‌ای از رشد و کمال ایمانی مخاطبان قرآن است که تحت هدایت‌های خاص الهی و راهنمایی پیشوایان دین حاصل می‌شود. اما فهم ظاهری قرآن که بر اساس دلالت‌های زبانی و آموزه‌های عمومی آن تحت هدایت‌های عامه الهی حاصل می‌شود، در این نظریه معطل و مسدود نمی‌ماند؛ گو اینکه در همین سطح فهم ظاهری نیز هدایت‌های عام و ارزشمندی از سوی پیشوایان دینی در قالب روایات تفسیری در دسترس است که می‌تواند افق‌گشای فکر مفسران باشد و یا معیاری برای بررسی و نقد و آسیب‌شناسی اندیشه‌ها و آرای تفسیری قرار گیرد.

نکته سوم: بنا بر آنچه گذشت، باور به زبان باطنی قرآن می‌تواند به معنای توسعه‌پذیری این زبان در بستر سطوح و لایه‌های دلالتی متنوعی تفسیر شود که

به‌صورت طولی و با حرکت از سطح ظاهری و عرفی معنا به عمق و ژرفای فراحسی معانی، با الفاظ قرآن ارتباط می‌یابد و برحسب مصادیق مختلف معنا در زمان‌های گوناگون بر آیات تطبیق می‌شود. بسیاری از روایات تأویلی باطنی در تفاسیر اهل بیت (علیهم‌السلام) از این قبیل است. نمونه بارز این روایات در تأویل قتل و حیات به اضلال و هدایت در ذیل آیه ۳۲ مائده^۲ گزارش شده که گواه خوبی برای تحلیل‌پذیری تأویل باطنی و امکان توسعه آن در موارد مشابه است. (حویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۱۸) نمونه دیگر تأویل طعام به علم در آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس: ۲۴) است که بر اساس آن ضرورت مراقبت و توجه انسان به منبع و مصدر علوم و آگاهی‌های الهی یا شیطانی خویش مورد تأکید قرار می‌گیرد.

خاطر نشان می‌شود دامنه تأویل‌های باطنی قرآن گسترده است و روابط معنایی میان الفاظ و بطون آن‌ها گاه چنان پنهان و دیریاب است که در تحلیل نخست صحیح به نظر نمی‌رسد، اما آنچه می‌تواند به کشف این روابط و تحلیل درست آن‌ها کمک کند، آشنایی هرچه بیشتر با ادبیات و فرهنگ دینی مبتنی بر قرآن و حدیث است؛ آیه قضای تفت نمونه قابل توجهی از این قسم است که حتی برای برخی محققان متأخر شیعی نیز با ابهام و انکار روبه‌رو شده است.

۲-۴. بررسی رویکرد انتقادی برخی پژوهشگران شیعی

در میان معاصران، برخی پژوهشگران از موضعی انتقادی روایات تفسیر باطنی قضای تفت را فراتر از ضوابط تأویل باطنی و فاقد مناسبت با لفظ و ظاهر آیه دانسته و آن‌ها را مجعول معرفی کرده‌اند. (نک: شاکر، ۱۳۷۶، ص ۱۸۱؛ نکونام، بی‌تا، ص ۱۱) در این باره نکاتی گفتنی است:

نکته اول: هرچند تفسیر لغوی تفت به وسخ و آلودگی و قضای تفت به معنای زدودن آن تفسیری مشهور است، انتقاد فوق مبتنی بر تفسیر باطنی خود تفت به لقای امام است، درحالی‌که این مبنا در روایات تفسیری و دیدگاه مفسران تصریح نشده و قراین نشان می‌دهد مراد از روایت مزبور تفسیر قضای تفت به لقای امام است نه خود تفت.

نکته دوم: دیدگاه لغوی دوم در معنای تفت همان مناسک حج و قضای تفت به معنای انجام آن‌هاست و طبق این تفسیر روایت تأویلی باطنی مزبور را می‌توان ناظر به

این معنا دانست که لقای امام و تعهد ولایی، در واقع مصداقی باطنی تأویلی از مناسک ظاهری حج می‌باشد. طبعاً معنای باطنی تأویلی در مبنای مشهور باید با لفظ و معنای ظاهری آیه مناسبتی داشته باشد. مفسران ارجمند شیعه مناسبت ظاهر و باطن این آیه را با عبارات گوناگون تبیین کرده‌اند؛ از جمله فیض کاشانی می‌نویسد: «وجه الأشتراك بین التفسیر و التأویل هو التطهیر فان أحدهما تطهیر عن الأوساخ الظاهرة و الآخر عن الجهل و العمی»: مفهوم «تطهیر» وجه اشتراک تفسیر و تأویل آیه است؛ زیرا یکی بر تطهیر از آلودگی‌های ظاهری و دیگری بر تطهیر از آلودگی جهل و کوردلی دلالت دارد. (فیض کاشانی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۳۷۶)

مجلسی نیز می‌نویسد: «و أخبت الأرجاس الروحانية الجهل والضلالة و مذام الأخلاق و هی إنما تزول بقاء الامام»: بدترین پلیدی‌های روحی همان جهالت و گمراهی و اخلاقیات نکوهیده است که با دیدار امام از میان می‌رود. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۳۶۰؛ نیز همو، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۸۷؛ مجلسی، محمدتقی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۵۴)

ذکر این نکته در اینجا شایسته است که لقای امام در روایت مزبور تنها دیدار ظاهری آنان و یا زیارت قبور آنها نیست، بلکه دیداری برای ابراز مودت و ولایت و سرسپردگی به اوامر آنان به‌عنوان اولوالامر مراد است که در دیگر متون اسلامی ملاک مقبولیت اعمال تلقی شده است؛ از جمله در حدیثی نبوی به نقل شیخ مفید آمده است: «وَ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَوْ أَنَّ رَجُلًا لَقِيَ اللَّهَ بِعَمَلٍ سَبْعِينَ نَبِيًّا ثُمَّ لَمْ يَأْتِ بِوَلِيَّةٍ أَوْلَى الْأَمْرِ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَ لَا عَدْلًا». (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۵، ح ۸) چنین عملی طبعاً در شرایط مختلف مصادیق متنوعی دارد. در زمان حضور و ظهور پیشوایان، دیدار ظاهری و ابراز ولایت در محضر ایشان و در زمان غیبت، توجه قلبی و ملکوتی به آنان به‌ویژه در زیارتگاه‌ها و مشاهد مشرفه منسوب به آنها و یا ارتباط و دیدار با نمایندگان و نایبان خاص یا عام ایشان می‌تواند در شمار این مصادیق باشد.

نکته سوم: هرچند در متن روایی گذشته ظاهراً لقای امام تأویل جمله «لیقضوا تفهیم» بیان شده است، ارتباط این معنا با واژه تغث تصریح نشده و برداشت متقدان پایه استواری ندارد. افزون بر این حتی متنی از روایت ذریح محاربی به‌گونه‌ای متفاوت از تأویل مزبور یاد کرده و جمله «ولیوفوا نذورهم» را به لقای امام تأویل کرده است نه

«لیقضوا تفتهم» را. در این روایت به نقل از ذریح محاربی چنین می‌خوانیم: «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَوْلُهُ تَعَالَى ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ قَالَ هُوَ لِقَاءُ الْإِمَامِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)» (استرآبادی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۱)

مؤید این متن روایتی دیگر از امام صادق (ع) به نقل شیخ کلینی است که امام پس از نگاه به طواف کنندگان چنین فرمودند: «طَوَافٌ كَطَوَافِ الْجَاهِلِيَّةِ أَمَا وَاللَّهِ مَا بَهَذَا أَمْرًا وَ لَكِنَّهُمْ أَمْرًا أَنْ يَطُوفُوا بِهَذِهِ الْأَحْجَارِ ثُمَّ يَنْصَرِفُوا إِلَيْنَا فَيَعْرِفُونَا مَوَدَّتَهُمْ وَ يَعْرِضُوا عَلَيْنَا نُصْرَتَهُمْ»: این طوافی مانند طواف زمان جاهلیت است. به خدا سوگند به این طواف امر نشده! بلکه امر شده‌اند که پیرامون این سنگها طواف کنند سپس به سوی ما بیایند و دوستی خود را نسبت به ما ابراز داشته دست یاری به ما بدهند... در ادامه این متن آمده است که امام آیه را تلاوت فرمود: «ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ» و چنین افزود: «التَّفْتُ الشَّعْثُ وَ النَّذْرُ لِقَاءُ الْإِمَامِ»: تفت همان پریشانی و ژولیدگی و نذر دیدار امام است. (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۹۲)

در روایتی دیگر از امام باقر (ع) نیز در همین فضا چنین نقل شده است که «فِعَالٌ كَفِعَالِ الْجَاهِلِيَّةِ أَمَا وَاللَّهِ مَا أَمْرًا بِهَذَا وَ مَا أَمْرًا إِلَّا لِيُقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ فَيَمُرُّوا بِهَا فَيُخْبِرُونَا بِوَلَايَتِهِمْ وَ يَعْرِضُوا عَلَيْنَا نُصْرَتَهُمْ». (همان‌جا)

بر این اساس همان گونه که علامه مجلسی احتمال می‌دهد در تفسیر مزبور، «نذورهم» به تعهداتی معنا شده که در عالم میثاق نسبت به ولایت پیشوایان دین گرفته شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۳۶۰)

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این نوشتار با محوریت مفهوم «قضاء تفت» نخست تحلیل لغوی و سپس بررسی روایات تفسیری را پی گرفت و با نگاهی به برخی انتقادات در میان عقل‌گرایان معتزلی و شیعی به نتایجی دست یافت که گواه هماهنگی متون روایی موجود با ظرفیت زبان قرآن بوده و نقد منتقدان را قابل پاسخ نشان می‌دهد. در این باره نتایج زیر قابل توجه است:

- به‌رغم ناهمگونی و خلطی که در تنوع آرای لغویان و نحویان و مفسران دیده می‌شود و فارغ از ابهاماتی که درباره مفهوم لغوی اصیل واژه «تفت» مطرح شده، به نظر

می‌رسد برآیند معنای قرآنی «قضای تفت» با ابهام خاصی مواجه نیست و می‌توان هماهنگ با نظر مشهور لغوی اذعان کرد که مراد ظاهری از «قضای تفت» همان رفع آلودگی‌ها و زدودن زواید ظاهری بدن با ادای مناسک پایانی حج است که سبب خروج از حال احرام می‌شود.

- در روایات اهل بیت علیهم‌السلام در ذیل آیه با تأکید بر دو وجه ظاهری و باطنی یا تنزیلی و تأویلی در زبان قرآن، افزون بر معنای ظاهری گذشته، از معنای باطنی و تأویلی برای مفهوم «قضای تفت» یاد شده و این مفهوم به «لقاء الامام» تفسیر شده که نوعی پالایش معنوی و طهارت روحی را به همراه دارد.

- ظرفیت زبان ادبی قرآن برای وجوه باطنی تأویلی افزون بر وجوه ظاهری تنزیلی که در روایات فراوان و قابل اعتماد مکتب اهل بیت علیهم‌السلام آمده است، ریشه در ژرفای مفاهیم قرآنی و قابلیت آن بر تطبیق نسبت به ابعاد مادی و معنوی حیات انسانی دارد. متون روایی ذیل آیه قضاء تفت، ما را به تحلیلی جامع از ظرفیت زبانی و قابل دفاع این آیه در ذیل نظریه زبان تأویلی باطنی قرآن در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام هدایت می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره دلالت ادبی این شعر در بررسی لغوی سخن خواهیم گفت.
۲. «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُشْرِفُونَ».
۳. «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ».

منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.
۲. ابن فارس، احمد، *ترتیب مقاییس اللغة*، قم: مرکز دراسات الحوزة والجامعة، ۱۳۸۷ش.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۴. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۵. استرآبادی، شرف‌الدین، *تأویل الآيات الظاهرة*، قم: مدرسة الامام المهدي علیه‌السلام، ۱۴۰۷ق.

۶. اسعدی، محمد، «قرآن مبین»، معرفت، شماره ۸۳، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰-۱۶.
۷. آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۸. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان (تفسیر الثعلبی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۹. جاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقیق عبدالسلام هارون، قاهره: بی‌نا، ۱۹۳۸م.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۱. حویزی، عبد علی، تفسیر نور الثقلین، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
۱۲. رازی، ابوالفتح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغه، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بی‌جا: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفی البانی، ۱۳۸۵ق.
۱۶. شاکر، محمد کاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۶ش.
۱۷. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت: بی‌نا، ۱۴۱۴ق.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۱۳ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.
۲۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۲۲. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۴. فیض کاشانی، محسن، تفسیر الصافی، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۲۵. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، المغنی، مصر: وزارة الثقافة و الارشاد القومي ۱۹۶۵-۱۹۶۰م.
۲۶. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.
۲۸. مجلسی، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۲۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۰. _____، مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۳۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۲۹ق.
۳۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الأملی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۳۳. نکونام، جعفر، «نظریه عرفی بودن زبان قرآن»، بی‌تا، در آدرس:

۲۸۴ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۳۴. واعظزاده خراسانی، محمد، *المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته*، مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۷ق.