

رویکرد مفسران به مواجهه سیاق با روایت در دلالت یابی آیات حوزه زنان

(مطالعه موردی سوره نسا)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۵

زهرة شریعت ناصری^۱
علی صفری^۲
محمدعلی مهدوی راد^۳

چکیده

ملاک‌هایی که مفسران برای دلالت یابی آیات برمی‌گزینند در هر دوره متفاوت بوده است. در برخی از ادوار تاریخ تفسیر، روایت، تنها ملاک یا مهم‌ترین ملاک مقبول بوده و در برخی از دوره‌ها بافت کلام، بر روایت ترجیح یافته است. گاه نیز مفسران بین این دو قرینه، تعامل ایجاد کرده‌اند. مفسران بر اساس نوع ملاکی که پذیرفته‌اند، درباره آیات حوزه زنان در سوره نساء به نتایج معناداری دست یافته‌اند. مقاله حاضر به روش توصیف و تحلیل محتوای تفاسیر، این تعامل را پی‌گیری نموده است. نتیجه این بررسی نشان داده است که مفسران دوره معاصر در تعامل سیاق با روایت در اکثر موارد، سیاق را بر روایت ترجیح داده‌اند. در دلالت یابی آیات حوزه زنان در سوره نساء به طور کلی دو نوع تعامل مشاهده می‌شود: ۱. تعامل مجموعی (عام)، ۲. تعامل جزئی (خاص) و تعامل جزئی از بسامد بالاتری برخوردار بوده است. کلیدواژه‌ها: سیاق، روایت تفسیری، آیات زنان، سوره نساء.

۱. طرح مسأله

عنوان سوره، یکی از عوامل انسجام و پیوند عناصر متن و جزئی از ساختار کلی سوره به

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف (قرآن و منابع اسلامی) دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (shariatnaseri@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (safari.1385@yahoo.com).

۳. دانشیار دانشگاه تهران (mahdavidrad@ut.ir).

شمار می‌رود و در محدوده قرینه سیاق جای گذاری می‌شود. این قرینه در فهم ساختار معنایی سوره نقش مقدماتی دارد و مفسر را در معنایابی کلی سوره یاری می‌رساند. انتخاب سوره نساء از جهت معناداری نام سوره بر مباحث حوزه زنان است.

پیوستگی و ارتباط کلام در محاوره بر اصول فصاحت و بلاغت استوار است. کلام حکیم نیز از این پیوستگی خالی نیست و او در گویش خود، به ظرافت‌های کلامش در سراسر متن توجه کافی داشته و در جای جای کلامش از این پیوستگی در بیان معانی، بهره برده است. سیاق یا شاهد درونی، قرینه‌ای است که در فرآیند ظهور متن و دلالت‌یابی آن، نقش اساسی دارد و به خصوص قرآن پژوهان معاصر بر اصالت آن تأکید کرده‌اند. از سویی، روایت نیز یکی از عناصر کشف معنای قرآن قلمداد می‌شود. گاه بین این دو قرینه، تعاملات و تعارضاتی به وجود می‌آید که نمود آن بیشتر در روش تفسیری مفسران معاصر ملاحظه می‌شود. برای این اساس، سؤال مقاله بر چگونگی تعامل این دو قرینه شکل گرفته است: این که در تعامل قرینه سیاق با روایت کدام یک ترجیح دارد، ملاک تعامل چیست و مفسران در تعارض سیاق با روایت کدام یک را پذیرفته و کدام را رد کرده‌اند؟

این عنوان در منابع مکتوب (به شکل کتاب، مقاله و...) پیشینه‌ای ندارد؛ هر چند درباره کلیت موضوع سیاق یا کارکرد آن در اندیشه تفسیری مفسران، مقالاتی منتشر شده است که به شکل اختصاصی با عنوان مقاله ارتباطی ندارد.

۲. تعریف سیاق

سیاق، مصدر ساق یسوق و اصل آن «سواق» به معنای ترغیب به راندن حیوان از پشت سراسر است؛^۱ چنان که گفته می‌شود: تساوقت الابل: تتابعت؛ شتران پشت سرهم قرار گرفتند.^۲ همچنین گفته می‌شود: «ساق الابل و غیرها».^۳ سیاق به معنای مهریه زن نیز هست؛ شاید از آن جهت که در تاریخ عرب، مهریه زنان منحصر در شتر بوده و از آن جهت که شتران را به سوی خانه زن می‌راندند. این واژه بر آن کاربرد یافته است. سپس در دوره‌های بعد به مهریه به طور عموم، چه شتر باشد و چه غیر آن، تعمیم یافت؛ چنان که می‌گویند: ساق فلان من امرأته: ای اعطاها مهرها.^۴ در کتاب‌های لغت، معانی لغوی دیگری نظیر کننده شدن^۵ اسلوب

۱. در مقابل قیادت که راننده جلو قرار می‌گیرد.

۲. لسان العرب، ج ۱، ص ۱۹۴۲.

۳. مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، ص ۴۳۶.

۴. لسان العرب، ج ۱، ص ۱۹۴۲.

۵. العین، ج ۵، ص ۱۹۰.

سخن، طرز جمله بندی و روان بودن^۱ نیز به کار رفته است.

قرآن پژوهان این اصطلاح را به گونه های مختلفی تعریف کرده اند. اولین تعاریف جامع از سیاق توسط اصولیون مطرح شده است؛ هر چند بسیاری از قرآن پژوهان در تلاش های علمی و فکری خود در زمینه قرآن آن را به کار گرفته اند؛^۲ ولی به پیشنهاد تعریفی جامع و مانع نپرداخته اند. هر کدام از اندیشمندان مطابق مبنای مد نظر خود، تعریفی از سیاق ارائه داده اند؛ اما همه، اتفاق نظر دارند که سیاق بر مقصود متکلم دلالت دارد؛ ولی این که این دلالت از چه نوعی است، تعریف را به شعاع خود کشانده است. برخی سیاق را قرینه پیوسته لفظی نامیدند و برخی غیر لفظی. اصولیان قرینه را از جهتی به لفظی و لسی تقسیم می کنند. در اصول فقه به دلایل و قراین غیر لفظی همچون بنای عقلا، اجماع، شهرت فتوایی و سیره متشرعه، دلیل و قرینه لسی می گویند و چون قرینه و دلیل لسی از قبیل الفاظ نیست، عموم و اطلاق ندارد. در نتیجه، از آن دلایل، قدر متیقن می گیرند؛^۳ مثلاً عقلا در تعاملات خود خبر واحد را حجت می دانند و بدان ترتیب اثر می دهند، ولی قدر متیقن از روش آنان، حجیت خبری است که گوینده آن، مورد وثوق باشد.

دلالت سیاق بر مقصود گوینده از اقسام دلالت وضعی غیر لفظی (لسی) است و از سویی، قرینه لفظی هم به شمار می رود. لذا به قدر متیقن نیاز دارد. چه این که در این مبنا سیاق ویژگی ای است که بر واژه یا جمله بر اثر همنشینی با واژه ها یا جملات دیگر به وجود می آید. اگر این مبنا را بپذیریم سیاق هر چند بر پایه الفاظ تحقق می یابد؛ ولی تحقق یافتن آن با لفظی بودنش مساوی نیست. نمونه این متفکران شهید صدر است که علاوه بر قراین لفظی، قراین عقلی را در محدوده سیاق معتبر می داند، هر چند بر قرینه پیوسته بودن آن تأکید می کند. او می نویسد: سیاق عبارت است از آنچه سخن را احاطه کرده است؛ اعم از الفاظی که با این سخن، کلام پیوسته ای را تشکیل دهند یا قراین حالیه، همانند ظروف و شرایطی که بر کلام احاطه یافته اند در حالی که هریک از اینها دلالتی بر معنا و موضوع دارند.^۴ تحسین بدری مؤلف کتاب معجم مفردات اصول الفقه المقارن مطابق با این مبنا تعریف مشابهی مطرح می کند: «هر آنچه از قراین که با لفظ پیوند خورده خواه لفظی یا حالیه باشد»^۵ برخی دیگر از

۱. فرهنگ لاروس، ج ۲، ص ۱۲۲۹.

۲. البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۱۹؛ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۳۹.

۳. تهذیب الاصول، ج ۳، ص ۱۳۷.

۴. دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۹۰.

۵. مفردات اصول الفقه المقارن، ص ۱۶۰.

اندیشمندان نیز در تعریف خود بر مبنای لفظی بودن (مقالیه بودن) سیاق تأکید دارند.^۱ به هر حال، سیاق قرینه‌ای است که هم از ساختار لفظی متن به دست می‌آید و هم به میزان قابل توجهی غیر لفظی است.

۳. روایت تفسیری

مراد از روایات تفسیری، همه آن نقل‌هایی است که به شأنی از شئون آیه مربوط باشد خواه با نزول آیه مرتبط باشد، همچون فضای نزول و اسباب النزول خواه به بحث قرائت یا معنای ظاهری و باطنی ارتباط داشته باشد. روایات تفسیری به خودی خود گستره وسیعی دارد، چنان‌که طبیعت روایت چنین است و قول، فعل، تقریر، تأیید و سکوت معصوم را شامل می‌شود. بنابراین، روایتی که در تبیین معنا به کار آید [با هر ویژگی‌ای] را می‌توان روایت تفسیری نامید.^۲ کارکرد روایات در تفسیر از قرون متقدم مورد پذیرش مفسران بوده است. به گونه‌ای که بسیاری، حتی به غیر از روایت به منبع دیگری اعتقاد نداشتند. به این معنا که اگر ذیل آیه، روایت می‌یافتند همان را تفسیر آیه قلمداد می‌کردند و بدون روایت در معنایابی، به توقف می‌رسیدند.^۳ با وجود این، مفسران در میزان بهره‌گیری از روایت و گستردگی به کارگیری آن، متفاوت عمل کرده‌اند.

در دوره معاصر هنوز هم روایت یکی از منابع تفسیر به شمار می‌آید؛ ولی در رویارویی با منابع دیگر دستخوش تغییر شده است. یکی از این تغییرات، زمانی است که روایت با سیاق معارض می‌شود، یعنی سیاق بر معنایی دلالت دارد و روایت معنایی دیگر را دلالت می‌کند. این تعاملات سیاق با روایت، همیشه مطرح بوده؛ ولی متناسب با روش مفسر تفاوت‌هایی داشته است. گاه نتیجه تعاملات به پذیرش روایت انجامیده و گاه سیاق بر روایت مقدم شده است. مورد اخیر در تفاسیر متقدم وضوحی ندارد؛ اما در تفاسیر معاصر به وفور یافت می‌شود. در دو قرن اخیر سیاق، چنان اهمیت می‌یابد که حتی «برترین قرینه بر حقیقت لفظ» به شمار می‌آید.^۴ در تفاسیر دوره معاصر بدون در نظر گرفتن سیاق، تفسیر ناممکن می‌شود؛ چون طبق مبنای پذیرفته شده مفسران و قرآن‌پژوهان دوره معاصر که بروح‌دلت

۱. روش تفسیر قرآن، ص ۱۰۰-۱۰۳.

۲. اسباب اختلاف الحدیث، ص ۴۴۵-۴۴۶.

۳. الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیه، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۰.

۴. المنار، ج ۱، ص ۲۲.

موضوعی قرآن نظر دارند، عدم بهره گیری از سیاق، مبنای پذیرفته شده را به چالش می کشد. در این میان، تفاسیر نوینی چون تفسیرالبناهی که با شیوه و پایه معماری سوره‌ها بنا شده، جز با قبول سیاق امکان پذیر نیست. این مفسران با این ایده به سوره‌ها توجه داشته‌اند که هر سوره از قرآن به منزله یک بناست و از نوعی وحدت برخوردار است که در موضوع، هدف، شکل، صورت و رابطه‌ها خود نمایی می‌کند،^۱ همچون اجزاء مختلف ساختمان که به یکدیگر مرتبط اند، اجزای یک سوره - در سراسر قرآن - نیز با هم ارتباط دارند.

۴. روابط سیاق با روایت

در مطالعه نوع روابط و تعامل سیاق با روایت، ذیل آیات حوزه زنان در سوره نساء می‌توان دو سطح از تعامل را از یکدیگر باز شناخت: الف) روابط (تعامل) مجموعی (عام) ب) روابط (تعامل) جزئی (خاص)

۴-۱. رابطه مجموعی (عام)

به این معنا که محتوای روایت با مجموع قرآن در نظر گرفته می‌شود و بین مفهوم روایت با مفهوم جامع قرآن و دیدگاه آن تطبیق صورت می‌پذیرد؛ چه این که تمام قرآن، همه محتوای خود را تأیید و تأکید می‌کند.^۲ اساساً مبنای اولیه در پذیرش و کاربرد سیاق در تفسیر، قایل شدن به انسجام و پیوستگی مضمونی و ساختاری قرآن است؛ چنان که شرط پذیرش سیاق نیز همین بوده است و اساساً سیاق مجموعی بر همین پایه استوار است.

انواع سیاق در متن قرآن^۳ گویای پیوستگی مضمونی است. در کل قرآن چهار نوع سیاق وجود دارد: گاهی در پی هم آمدن کلمه‌ها در ضمن یک جمله، پدید آورنده سیاق است که بدان سیاق کلمات گفته می‌شود. مراد از این نوع سیاق چینش کلمات در کنار یکدیگر و تشکیل جملات با نظم و ترکیب خاص با رعایت ارکان فعلی، فاعلی، مفعولی و... است که

۱. التفسیر البناهی للقرآن الکریم، مقدمه.

۲. برخی از مفسران معاصر از این نوع سیاق به «سیاق قرآنی» در کنار انواع سیاق تعبیری می‌آورند (رک: من وحی القرآن، ج ۹، ص ۱۷۳).

۳. خصوصاً سیاق داخلی که توضیح آن در متن آمده است. سیاق در قرآن به طور کلی دو گونه دارد: سیاق داخلی که عبارت است از: سیاق کلمات، جمله‌ها، آیات و سوره‌ها و سیاق خارجی که شامل سیاق عمومی است و منظور اصول اساسی دین است که زیربنای معارف جزئی و فرعی شریعت بر آن بنا می‌شود، سیاق موضوعی که منظور موضوعی است که آیه بر آن نظر دارد و الفاظ و عبارات مطابق آن چینش شده است و سیاق لغوی - که همان نظم و ارتباطی است - در واژگان و ترکیب‌های محیط بر لفظ وجود دارد (رک: الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم، ص ۷۷).

از صنع ربوبی پروردگار ناشی می‌شود.^۱ گاهی پی هم آمدن جمله‌هایی که برای یک موضوع در یک مجلس بیان می‌شود، سیاقی به وجود می‌آورد که آن را سیاق جمله‌ها گویند. این نوع از سیاق قرینه قطعی بر جدا نبودن پیش و بعد جمله از فقره مورد بحث است. اصل اول در کلام الهی آن است که هر آیه از قرآن از آغاز تا پایان به صورت کلام پیوسته نازل شده است، مگر این که قرینه قطعی داخلی یا خارجی برخلاف آن وجود داشته باشد. گاهی نیز از پی هم آمدن آیات، معنایی به دست می‌آید که می‌توان بدان سیاق آیات گفت. منظور از سیاق آیات، چینش آن‌ها در کنار یکدیگر است. این نوع سیاق به علت آیه محور بودن قرآن، منحصر به قرآن است که به صورت قرینه‌ای برای تفسیر آیه‌های پیش و بعد تلقی می‌شود؛ البته با دو شرط اساسی که یکی ارتباط صدوری (هم زمانی نزول) است و دوم وحدت موضوعی کلی یا جزئی. گاه نیز از به دنبال هم آمدن سوره‌ها معنایی به دست می‌آید که بدان سیاق سوره‌ها می‌گویند.

از انواع سیاق می‌توان نقطه اشتراک و جامع به دست آورد که عبارت است از پیوستگی، ارتباط و انسجام متن. این ارتباط و پیوستگی دو گونه است: ارتباط صدوری (پیوستگی در نزول) و ارتباط موضوعی (پیوستگی مفهومی)؛ اگر آیات به شکل پراکنده و گسسته نازل شود و در کنار هم قرار گرفتنشان خود به خودی صورت گرفته باشد، سیاق لفظی محقق نمی‌گردد؛ بدین معنا که نمی‌توان میان آن‌ها پیوستگی لفظی برقرار کرد؛^۲ خصوصاً با مبنا دادن نحوه چینش آیات. اگر بپذیریم که صحابه آیات را در کنار یکدیگر قرار داده‌اند، در این صورت سیاق برقرار نمی‌شود؛^۳ چنان که برخی از اشتباهات مفسران در دلالت‌یابی آیات بیان‌کننده فضایل اهل بیت علیهم‌السلام نیز به همین مبنا باز می‌گردد.

در صورت عدم برقراری ارتباط مفهومی، قاعده سیاق جاری نمی‌شود؛ زیرا اگر جمله‌ها تناسب محتوایی نداشته باشند و از موضوعات متفرق بحث کنند، ارتباط بین متن به هم می‌ریزد و فرآیند معنایابی با اختلال مواجه می‌شود. ملاک قرینه بودن سیاق، معقول نبودن صدور جمله‌هایی ناهمگون و نامناسب از گوینده‌ای حکیم در مجلس واحد است و این ملاک، تنها در جمله‌هایی تحقق می‌یابد که همه آن‌ها در موضوع واحد و برای افاده مفهومی واحد باشند. تحقق سیاق در صورتی امکان‌پذیر می‌گردد که میان اجزای آن هماهنگی و

۱. التمهید فی علوم القرآن، ج ۷، ص ۲۷۸.

۲. روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۲۸-۱۲۹ و ۱۳۸.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۵۷.

همگونی حاکم باشد.^۱ در غیر این صورت، مفسر به تفاسیر غیر واقعی از آیات دست می‌زند و آیه‌ای را ناسخ آیه‌ای دیگر در نظر می‌گیرد و حال آن که مراد الهی جز آن بوده است. شرط انسجام و هماهنگی محتوا در قرینه بودن سیاق، مانع از تعارض آیات الهی^۲ می‌شود؛ چنان که خداوند از این قاعده مبنایی به عدم وجود اختلاف در متن و محتوا تعبیر می‌آورد.^۳ همین تعبیر، پایه و مایه استدلال بروحیت سیاق کلام الهی قلمداد می‌شود. تعارض به این معناست که هر یک از دو آیه به شرط فراهم بودن مقومات حجیت آن‌ها، دیگری را نقض کند.^۴ تعامل مجموعی را می‌توان در آیه اول سوره نساء، ذیل خلقت حوا از آدم عَلَيْهِ السَّلَام ملاحظه کرد. به عقیده مفسران متقدم، خلقت حوا، نتیجه خلقت آدم و پس از او و از او بوده است؛ به این کیفیت که مفسران، منظور از نفس واحده در «الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» را آدم معنا کرده‌اند و تعبیر «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» نیز یعنی «و همسرش حوا را از خودش آفرید» و گفته‌اند علت این که واحده را با تالی تانیث آورده، این است که لفظ نفس، به دلالت لغت مؤنث است؛ اگر چه در معنا مذکر باشد؛^۵ چون «نفس» عین هر چیزی است و نفس انسان، چیزی است که انسان به واسطه آن انسان است. از ظاهر سیاق برمی‌آید که مراد از «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» آدم عَلَيْهِ السَّلَام و مراد از «زوجهها» حوا باشد؛^۶ اما برخی از مفسران معاصر بر اساس دلالت معنای «من» بیان می‌دارند که «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» به این معناست که همسر آدم از نوع خود آدم و انسانی چون او بوده است^۷ و صحت تفاسیر قرون متقدم را به چالش می‌کشند، حتی اگر مطابق برخی روایات، خلقت حوا از دنده آدم عنوان شده باشد؛ لیکن از خود آیه استفاده نمی‌شود و در آیه، چیزی که بر آن دلالت کند، وجود ندارد.^۸ علامه طباطبایی در تفسیر عبارت «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» سیاق مجموعی را بر

۱. تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۱۳۹.

۲. تعارض در کلام شارع دو گونه تصور دارد: الف) تعارض حقیقی و باطنی که بدان تعارض مستقر می‌گویند. چنین تعارضی در کلام الهی راه ندارد. ب) تعارض ابتدایی و ظاهری یا غیر مستقر که با تأویل یا تعدیل یکی از دلایل امکان می‌یابد. تعارض نوع دوم در قرآن وجود دارد و از کج‌فهمی یا بدفهمی یا عدم دقت ناشی می‌شود و مفسر با تعمق و تدبر و البته با جمع عرفی و رعایت قواعد آن (تعمیم و تخصیص، مطلق و مقید، اجمال و تبیین، ارجاع متشابه به محکم و...) مراد گوینده را به درستی درمی‌یابد (دروس فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۱۸).

۳. سوره نساء، سوره ۸۲.

۴. اصول الفقه، ج ۳، ص ۲۱.

۵. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۹۹؛ الکشاف، ج ۱، ص ۴۶۱؛ مجمع البیان، ج ۳، ص ۵.

۶. المیزان، ج ۴، ص ۱۳۵.

۷. مطابق با این تفسیر «من» من نشویه خواهد بود.

۸. المیزان، ج ۱۷، ص ۱۳۶.

دلالت روایات ترجیح می‌دهد؛ هر چند دلالت تمام روایات را با سیاق به مقایسه می‌نشیند و در پایان به رد روایات نظر می‌دهد. «محمد عزت دروزه» نیز از طریق سیاق سوره‌ها و پیوند معنایی سوره نساء با سوره احزاب همین نظر را ترجیح می‌دهد.^۱ برخی دیگر بر اساس معنای بیانیه «من»، همین دیدگاه را پذیرفته‌اند که هیچ دلیلی بر این ادعا (خلقت حوا از آدم) از قرآن وجود ندارد؛ زیرا در قرآن درباره خلقت حوا، ذکری به میان نیامده است.^۲ بنابراین، دلالت روایات در این زمینه به خاطر سیاق مجموعی، کنار گذاشته می‌شود. مفسران معاصر در تفسیر آیه، اغلب، دلالت قرآن به قرآن (سیاق عام) را ترجیح داده‌اند.

۲-۴. رابطه جزئی (خاص)

از سیاق کلمات و جملات در آیات می‌توان به سیاق جزئی تعبیر کرد. این نوع سیاق در جای جای قرآن قابل پی‌گیری است؛ چنان که در آیه ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾^۳ که درباره ماجرای به دام افتادن یوسف در دسیسه زلیخا بود، این نوع تعامل در میان مفسران بدیهی به نظر می‌رسد. «وَاسْتَبَقَا الْبَابَ» یعنی یوسف و زلیخا هر دو به طرف در شتافتند و هر کدام می‌خواستند زودتر بدانجا برسند؛ اما یوسف می‌خواست هر چه زودتر از دست آن زن بگریزد و به گناه آلوده نشود و اما آن زن می‌خواست بدین وسیله مانع فرار یوسف گردد و پیش از آن که وی به در برسد جلوی در را گرفته و کام خود از یوسف بازگیرد.^۴ از سیاق آیات برمی‌آید که مسابقه زلیخا و یوسف، به دو منظور مختلف بوده است: یوسف می‌خواست خود را زودتر به در برساند و آن را باز نماید تا از چنگ زلیخا فرار کند و زلیخا سعی می‌کرد خود را زودتر به در برساند و از باز شدنش جلوگیری کند، تا شاید به مقصود خود نایل شود؛ ولی یوسف خود را زودتر رسانید و زلیخا به طرف یوسف دوید تا دست یوسف به در نرسد. در نتیجه، پیراهن او را از بالا به پایین پاره کرد. این پیراهن از طرف طول پاره نمی‌شد، مگر به همین جهت که در حال فرار از زلیخا و دور شدن از وی بوده باشد.^۵ چنان که ملاحظه می‌شود، دلالت علت‌یابی مسابقه زلیخا و یوسف به طرف در و دوگانگی نیت هریک، از

۱. التفسیر الحدیث، ج ۸، ص ۱۰.

۲. تفسیر الکاشف، ج ۲، ص ۲۴۴.

۳. سوره یوسف، آیه ۲۵.

۴. مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۴۷.

۵. المیزان، ج ۱۱، ص ۱۴۰-۱۴۱.

سیاق عبارات و کلمات، پیش‌تر نرفته است.

سیاق جزئی در سوره نساء کاربرد فراوانی یافته و در چند مورد با روایات تعامل دارد. مفسران در برخی از موارد در تعامل سیاق با روایت به رد روایت و ترجیح و پذیرش سیاق نظر داده‌اند؛ ولی در اندک مواردی به پذیرش روایت رسیده‌اند. این موارد به تفصیل، بررسی می‌شود:

۴-۲-۱. تعامل سیاق با اسباب النزول

از مطالعه ملاکات مفسران متقدم و متأخر در تفسیر، تغییر اساسی تعامل روایت با نحوه دلالت‌یابی قرآن به دست می‌آید. این ملاکات در دوره معاصر با تغییر اساسی مواجه شده و مطابق مبنای تفسیری مفسران دچار تحول گردیده است. تعامل سیاق با روایت اسباب النزول چند گونه است:

۴-۲-۱-۱. به دست آمدن سبب نزول از سیاق

سبب نزول در اصطلاح مفسران و قرآن‌پژوهان رویداد یا پرسشی است که به اقتضای آن، قسمتی از قرآن همزمان یا در پی آن نازل شده باشد. به مجموعه آن رویدادها و پرسش‌ها اسباب النزول گفته می‌شود. البته این رویدادها و پرسش‌ها سبب تام نزول آیات نیستند، ولی به جهت آن که زمینه نزول آیات را فراهم می‌آورند، آن‌ها را اسباب النزول نامیده‌اند.^۱ از دوران گذشته اسباب النزول یکی از قراین کشف معنا به شمار می‌آمده است؛ ولی از قرن سوم هجری به شکل مستقل به عنوان یکی از مداخل علوم قرآنی در قالب عنوان اسباب النزول به نگارش‌ها افزوده شد. بسیاری برای این نظرند که اولین کتاب مستقل در این موضوع به علی بن عبدالله جعفر مدینی با عنوان اسباب النزول اختصاص دارد.^۲ برخی نیز اسباب النزول واحدی نیشابوری را در این زمینه پیش‌گام می‌دانند.^۳ به هر حال، چه اسباب النزول واحدی را پیش‌گام بنامیم یا نه، این کتاب یکی از نگاه‌های مهم در این زمینه به شمار می‌آید. پس از واحدی نیشابوری جعبری (م ۷۳۲ق)، زرکشی (م ۷۹۴ق)، ابن حجر (م ۸۵۲ق)، سیوطی (م ۹۱۱ق) و... ضمن مباحث علوم قرآنی به شکلی مستقل از این عنوان بحث کرده‌اند.

۱. روش تفسیر قرآن، ص ۱۲۱.

۲. اسباب النزول، ص ۲۱؛ تاریخ قرآن، ص ۶۲۵؛ سیر نگارش‌های علوم قرآنی، ص ۳۲.

۳. پژوهشی نو در باب اسباب النزول قرآن، ص ۸۰-۸۷.

در دوره معاصر نیز قرآن پژوهانی چون الزرقانی در مناهل العرفان فی علوم القرآن، صبحی صالح در مباحث فی علوم القرآن، دروزه در التفسیر الحدیث، حجتی در کاوشی در اسباب النزول، معرفت در التمهید فی علوم القرآن، رامیار در تاریخ قرآن و علامه طباطبایی در لابه لای تفسیر المیزان و... به این مدخل علوم قرآنی اهتمام داشته‌اند و برای در نظر گرفتن سبب نزول در تفسیر، فوایدی ذکر کرده‌اند یا به دلایلی چند، بدان وقعی نهاده‌اند. برخی مهم‌ترین فایده‌های اسباب النزول را آگاه شدن بر معنا و فهم در نظر آورده‌اند؛ چنان‌که واحدی نیشابوری معتقد است:

بدون فهمیدن سبب نزول آیات، نمی‌توان در راه تفسیر گام برداشت.^۱

و این تیمیه که معتقد است:

دانستن سبب نزول، فهم آیه را آشکار می‌کند؛ چون دانستن مسبب است که دانستن سبب را به ارمغان می‌آورد.^۲

برخی علاوه بر فهم معنا رفع اشکال و شبهه از آیه را متذکر شده‌اند. اغلب مفسران معاصر اسباب النزول را زمینه نزول سوره یا آیه می‌نامند و تاحدی قرینیت آن را در کشف معنا می‌پذیرند؛ اما در یافتن دلالت، در مقایسه با سیاق، چندان مهم تلقی نمی‌کنند. در دوره معاصر با اندیشمندانی مواجهیم که بر بافت و زمینه فرهنگی، اجتماعی و تاریخی متن قرآن تأکید کرده‌اند و به بازاندیشی اسباب النزول به عنوان اصل مهم در شکل‌گیری و تکوّن قرآن و همچنین دلالت‌یابی آن توجه خاصی مبذول داشته‌اند. متفکرانی چون امین الخولی و به تبع او، عایشه بنت شاطی - که بر مطالعه سنت‌های مذهبی و فرهنگی و موقعیت اجتماعی و حتی نگرشی مردم روزگار نزول تأکید کرده‌اند - از این قبیل‌اند؛ چنان‌که عایشه بنت شاطی در کتاب التفسیر البنایی للقرآن الکریم با بهره‌گیری از روش استاد، کوشید بخشی از خطوط کلی زمینه تاریخی برخی از سوره‌ها را کشف و تبیین کند. یا فضل الرحمن، اندیشمند موثر پاکستانی که در بسیاری از آثار خود بر تعامل متن قرآن با شرایط تاریخی دوره نزول تأکید می‌کند و شاگردان و هم مسلکان او که تا حد زیادی در دلالت‌یابی آیات بر این مقوله پای می‌فشردند.

۱. اسباب النزول، ص ۱۲.

۲. به نقل از: مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۰۲.

در این دوران، برخی از قرآن پژوهان، قرآن را محصول دو زمینه تاریخی تلقی می‌کنند: زمینه الهی و بشری. زمینه الهی که همان وحی و نوع پیام‌رسانی به پیامبر قلمداد می‌شود و زمینه جامعه و شرایط عصر نزول که موجب نزول آیات گردید. این متفکران حتی به بازنگری در تعریف و تحویل وحی رو می‌آورند و قرآن را محصول تقابل دو زمینه می‌پندارند: جهان غیر مخلوق (وحی) و جهان مخلوق (جامعه عصر پیامبر).^۱ در همین عصر است که درباره اسباب النزول سه دید متفاوت شکل می‌گیرد: ۱. دیدگاه عدم تأثیر اسباب النزول در معنایابی، ۲. دیدگاه تأثیر حداقلی که اسباب النزول را کمتر در معنایابی مؤثر می‌داند، ۳. دیدگاه حداکثری که بدون در نظر گرفتن زمینه اجتماعی - فرهنگی عصر نزول، تفسیر آیه را ناممکن می‌داند.

فضل الرحمان و نصر حامد ابوزید وحی را بدون زمینه نزول در نظر نمی‌آورند. نصر حامد ابوزید در کتاب مفهوم النص فراوان بر این نظر تکیه می‌کند که متن قرآن همچون همه متون، پدیده‌ای فرهنگی و محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی است. او اسباب النزول را چیزی جز بافت اجتماعی آیات نمی‌انگارد و قرآن را عبارت می‌داند از: «جریان متن همراه با واقعیت». به نظر او قرآن «پاسخ و واکنشی است در رد یا قبول واقعیت خارجی».^۲ در این تلقی تمام متن با سبب نزول مرتبط است. این در حالیست که مفسران متقدم معتقد نبودند که تمام آیات، زمینه نزول دارد؛ هرچند بر اصل وجود اسباب النزول و تأثیر آن بر معنایابی تأکید داشتند. بر اساس آمار، مفسران متقدم تنها چهارده درصد آیات را دارای اسباب النزول می‌دانستند؛^۳ در حالی که در عصر حاضر برخی دیگر تأکید دارند که تمام آیات قرآن دارای اسباب النزول است. در عین حال هستند محققانی که متن قرآن را بدون اسباب النزول می‌دانند و معتقدند در قرآن هیچ اسباب النزولی وجود ندارد.^۴

دیدگاه‌ها درباره رابطه نزول قرآن و اسباب النزول مختلف است و این خود می‌رساند که در نظر گرفتن اسباب النزول برای آیات یا عدم آن به مبانی پذیرفته شده محققان وابستگی تام دارد. در این میان، کسانی که تمام متن را برخوردار از سبب نزول می‌انگارند یا به تفسیر دست نزده‌اند یا با مبنا قرار دادن آن در تفسیر، مآلاً به محدود کردن معنا در ظرف زمان نزول،

۱. فضل الرحمن و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن، ص ۷۳.

۲. مفهوم النص: درسه فی علوم القرآن، ص ۱۴۴.

۳. پژوهشی نو در باب اسباب النزول قرآن، ص ۱۱۸.

۴. الوحی و الواقع؛ تحلیل المضمون، ص ۱۳۵.

نظر داده‌اند؛ به این معنا که برخی تنها در مقام تکون، به سبب نزول اعتقاد دارند، نه در مقام دلالت‌یابی. علامه طباطبایی، فارغ از هر دو روش مذکور، رویه‌ای بینابین دارد؛ چه این که در سخنان او تعبیر «مورد نزول» گویای این نکته است که مراد علامه از مورد نزول به مباحث علوم قرآنی باز می‌گردد؛ همچون شناخت مکی و مدنی و ترتیب سور، نه مقام دلالت‌یابی. از همین روست که در دلالت‌یابی (تفسیر)، خود قرآن را در رساندن مقصودش کافی می‌داند و این دیدگاه را مردود اعلام می‌کند که «در تفهیم مراد قرآن باید به بیان پیامبر و اهل بیت او رجوع کرد»؛ ولی در مقام یافتن مکی و مدنی یا ترتیب سوره‌ها، اسباب النزول را می‌پذیرد. همچنین عامل دیگر، روشی است که در دلالت‌یابی برمی‌گزیند. روش او روش تفسیر قرآن به وسیله خود قرآن است و چنان که بسیار تأکید می‌کند، روشی است برگرفته از روایات که اهل بیت علیهم‌السلام نیز با آن به تفسیر می‌پرداختند و در سخنانشان روش تفسیر را به پیروان می‌آموختند.^۱ چنین دیدگاهی است که اثر اسباب النزول را در تفهیم دلالات قرآن بی‌تأثیر می‌نامد. وقتی متن قرآن در دلالت خود تمام باشد و در مفهوم یابی، به غیر از خود نیازمند نباشد، حتی به قول پیامبر، مسلم است که از اسباب النزول نیز بی‌نیاز خواهد شد و اگر ذیل آیه‌ای اسباب النزولی نقل نشد و یا به دست ما نرسید، در معنایابی آن آیه، توقف معنا ندارد. مبنای قایلان به عدم نیازمندی به اسباب النزول، جامعیت و جاودانگی قرآن است؛ چه این که این کتاب برنامه زندگی همگان و آیندگان است. پس تنها به جامعه عربی عصر نزول اختصاص ندارد. اگر بپذیریم همه آیات، سبب نزول دارد و دسترسی به مراد بدون آن امکان‌پذیر نیست، منجر به پذیرش این دیدگاه می‌شود که قرآن تنها به زمانه نزولش اختصاص دارد و قانون‌گذاری و احکام‌بندی آن به مورد نزول، اجازه فراگیری مخاطبان آتی را نمی‌دهد. پس مردم قرن حاضر نمی‌توانند و نباید بدان گردن نهند؛ دقیقاً نقطه مقابل دیدگاه کسانی که می‌پذیرند قرآن در زمانه و زمینه تاریخی خود نازل شده و پدیده فرهنگی و محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی است. بنابراین می‌توان پذیرفت که دیدگاه مفسرانی چون علامه طباطبایی، دروزه، عبده و مغنیه نقطه مقابل دو دیدگاه سنتی و جدید است. دیدگاه سنتی متقدم که فهم متن را تنها از دریچه روایات می‌پذیرد و برای تمام آیات سبب نزول قایل است و دوم نظریه ادبی معاصر که با متن قرآن معامله متن بشری می‌کند و طبیعت متن را ایجاد شدن در بستر و زمینه فرهنگی و تاریخی می‌داند. از همین روست که مفسران معاصر،

اجمالاً اسباب النزول را در راه یافتن به معنای آیه یاری گرمی دانند؛ نه حتمی و صددرصد و لذا در مباحث دلالت یابی، غالباً به نقد روایات اسباب النزول می پردازند. رویارویی این گروه از مفسران با روایات اسباب النزول، رویکردی نقادانه و منفی نگرانه است و کمترین روایات را برسیاق آیه ترجیح می دهند؛ چه این که نقش بهره گیری از سیاق با احراز شرایط آن پذیرفتنی تر است از تکیه بر روایات ظنی اسباب النزول.

این گروه در تعامل سیاق با روایت روشی متفاوت از گذشتگان در پیش می گیرند؛ چنان که علامه طباطبایی با وجود این که اجتهاد در تعیین سبب نزول را روا می داند و این مجال را فراروی مفسران همه دوره ها فراخ می بیند؛ اما یکی از مهم ترین پیامدهای این رویکرد را فراهم آمدن بستری مناسب برای بروز داستان های غیر واقعی و فرضی برگرفته از ظاهرات می داند.^۱ او با توجه به نص قرآن و جزئیاتی که در آیات و از سیاق استفاده می شود، به استخراج سبب نزول فرضی دست می یازد؛ هر چند به شکل احتمال و شاید مفسر نامبرده، ذیل آیات ۸۵ تا ۹۱ سوره نساء متناسب با طرحی که ریخته پیشنهادش را جامه عمل پوشانده است از این رو در آغاز بحث تفسیری آیات مذکور می نویسد:

با تأمل در این آیات، روشن است که درباره گروهی از مشرکان نازل شده که برای مؤمنان اظهار ایمان می کردند. سپس به محل خود برمی گشتند و با مشرکین در شرکتان شرکت می نمودند. در نتیجه درباره جنگیدن با آنان دچار تردید می شدند. مسلمانان نیز درباره قتال با آنها مردد بودند و نظرشان مختلف بود؛ یکی می گفت به نظر من باید با آنها قتال کرد. دیگری مخالفت می کرد و برای آن افراد دو چهره - که تظاهر به ایمان داشتند - شفاعت می کردند. خدای سبحان در این آیات فرمان داد یا مهاجرت کنند و یا قتال و مؤمنین را از شفاعت در حق آنان بر حذر داشت.^۲

سبب نزول مذکور، در بحث روایی المیزان ذیل آیه هیچ نشانی از روایت ندارد و تنها با بهره گیری از قواعد تدبر، استخراج شده است چیزی که در رویکرد مفسران متقدم بی سابقه بوده است.

۴-۲-۱. تغییر و جابه جایی سبب نزول از آیه ای به آیه ای دیگر

در نگاه معاصران، یافتن سبب نزول ذیل آیه ای مشخص به معنای پذیرش حتمی روایت

۱. «علامه طباطبایی و معیارهای فهم و نقد احادیث اسباب النزول»، ص ۶۹-۱۰۰.

۲. المیزان، ج ۵، ص ۲۹.

نیست و ای بسا با توجه به سیاق، آن سبب نزول به آیه ای دیگر اختصاص داشته باشد. مفسران معاصر، گاهی سبب نزول ثبت شده در کتاب های تفسیری روایی دوره گذشته را - که مورد قبول بسیاری از مفسران بوده است - نمی پذیرند و مطابق با موضوع آیه به دیدگاه دیگری می رسند؛ مانند آنچه ذیل آیه نوزده سوره نساء رخ می دهد. مفسران شیعی ذیل این آیه از تفسیر العیاشی روایت آورده اند که شخصی از معنای آیه ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ﴾ پرسید و پاسخ شنید:

منظور نهی از آن سنتی است که نبطی ها داشتند. وقتی کسی می مرد، شخصی لباس خود را بر سر همسر او می انداخت. آن زن دیگر نمی توانست با دیگری ازدواج کند و این سنت در دوره جاهلیت جاری بود.^۱

یا از تفسیر القمی از امام باقر (ع) روایت آورده اند که در معنای آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾ فرمود:

در جاهلیت و در اوایلی که قبایل عرب اسلام آوردند، رسم چنین بود که وقتی شخصی دوستش می مرد و زنی از او می ماند، او لباسش را بر سر آن زن می انداخت و همین باعث می شد ازدواج با آن زن را به ارث ببرد، به این معنا که این ازدواج، مهریه نمی خواست، با همان مهریه ای که رفیقش او را همسر خود کرده بود همسر وی می شد، همانطور که اگر این شخص پسر متوفی بود، هم نکاح زن پدر را ارث می برد و هم مال پدر را، مثلاً وقتی که ابو قیس بن أسلت از دنیا رفت، پسرش محصن بن اُبی قیس، جامه خود را بر سر همسر پدرش کبیشه دختر معمر بن معبد انداخت و در نتیجه با مهریه ای که پدر به او داده بود، وارث نکاحش شد و سپس او را بلا تکلیف رها کرد، کبیشه نزد رسول خدا شکایت برد که یا رسول الله شوهرم از دنیا رفت و پسرش محصن وارث نکاح من شد، نه با من همخوابگی دارد و نه نفقه ام را می دهد و نه رهایم می کند که به خانواده و اهلم بیوندم. رسول خدا (ص) فرمود: تو فعلاً به خانه ات برگرد تا اگر خدای تعالی در باره مسأله ات حکمی نازل کرد خبرت کنم، در این میان آیه شریفه: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾... نازل شد و کبیشه به اهل خودش پیوست.^۲

۱. کتاب التفسیر، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۳۴.

شبهه این روایات نیز از منابع اهل تسنن نقل شده است.

مفسرانی چون علامه طباطبایی و محمد عزت دروزه با وجود بررسی روایات اسباب النزول و پذیرش اصل رسم جاهلی مستفاد از روایات، سیاق آیه را با سبب نزول‌های نقل شده در منابع روایی و تفاسیر متقدم سازگار نمی‌دانند. این مفسران بالاتفاق معتقدند آیه از ارث بردن اموال زنان به زور و نارضایتی آنان منع می‌کند؛ ولی از ارث بردن زنان یادی نمی‌کند.^۱ تفاوت محمد عزت دروزه با علامه طباطبایی در این است که در مرحله اول پذیرش همه روایات مذکور از نظر دروزه مساوی است؛ ولی هر دو اتفاق نظر دارند که جای این روایت در آیات بعدی است، نه این آیه. پس اضافه ارث به «النساء» یا با تقدیر «اموال» است؛ یعنی «لاترثوا اموال النساء کرها» یا مجاز عقلی است؛^۲ ولی مفسران متقدم چون طبرسی، طوسی و زمخشری همین عبارات را به معنای به ارث بردن خود زنان مطابق با سبب نزول پذیرفته شده‌ای که در کتاب‌های متقدمان آمده می‌پذیرند.^۳

۴-۲-۱-۳. سیاق آیه و رد روایت اسباب النزول

این نوع تعامل بین سیاق و اسباب النزول در کتب تفسیری دوره معاصر نمود یافته است و به سوره نساء نیز اختصاص نمی‌یابد چنان‌که تفاسیر زیاد شده ذیل آیه ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾^۴ با ذکر دو روایت به رد آن می‌پردازند. روایت اول از مروان بن حکم است که می‌گوید: عده‌ای از مردان به خاطر زنان در صف‌های متأخر می‌ایستادند^۵ و روایت دوم از ابن عباس که می‌گوید: زن زیبایی، پشت سر حضرت رسول نماز می‌خواند، عده‌ای از مردم برای این‌که او را نبینند و به گناه نیفتند، در صفوف اول می‌ایستادند و برخی برای نظر انداختن به اندام زن در صفوف بعدی می‌ایستادند تا او را در حال رکوع از زیر بغل خود تماشا کنند و این آیه نازل شد.^۶ لیکن این آیه با این دو روایت انطباق ندارد، نه از جهت لفظ و نه از جهت سیاقی که در آن قرار گرفته است.^۷ مفسران

۱. المیزان، ج ۴، ص ۲۵۴؛ التفسیر الحدیث، ج ۸، ص ۵۷.

۲. المیزان، ج ۴، ص ۲۵۴.

۳. التبیان، ج ۳، ص ۱۴۹؛ الکشاف، ج ۱، ص ۴۹۰؛ مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۰.

۴. سوره حجر، آیه ۲۴.

۵. الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۴، ص ۹۷.

۶. همان.

۷. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۴۹.

معاصر با در نظر گرفتن سیاق کلمات و محتوای کلی آیه، روایت اسباب النزول را رد می‌کنند و مبنای دلالت‌یابی را بر سیاق می‌نهند.

نمود این نوع از تعامل جزئی ذیل آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...»^۱ نیز مشهود است. مفسران گذشته روایتی را سبب نزول آیه ذکر کرده‌اند^۲ که مفسران دوره معاصر این سبب نزول را یا ذکر نکرده‌اند^۳ و یا با نقد سندی و متنی، روایت را رد کرده‌اند. این سبب نزول چنین است:

زنی نزد رسول خدا ﷺ آمد و از شوهرش شکایت کرد که به وی سیلی زده است. رسول خدا ﷺ فرمود: باید قصاص شود. لیکن چیزی نگذشت که آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» نازل شد و زن بدون قصاص برگشت.^۴

محمد عزت دروزه بعد از ذکر روایت با بیان علت، آن را رد کرده است: اول به جهت این که روایت در کتب صحاح وارد نشده و دوم با سیاق سازگاری ندارد. به نظر دروزه چنین سبب نزولی به محتوای آیه و هدفی که خداوند از آن داشته ارتباطی ندارد.^۵ ابن عاشور نیز از جهت سندی روایت را کنار می‌گذارد.^۶ علامه طباطبایی نیز ذیل آیه «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً» را نافی محتوای روایت می‌داند؛ علاوه بر این که به اعتقاد او در ظاهر روایت نیز اشکالی وجود دارد و آن این که از ظاهرش برمی‌آید که گفتار رسول خدا ﷺ: «القصاص» (باید قصاص شود)، بیان حکم مسأله‌ای است که آن زن پرسید؛ نه این که پیامبر به عنوان قاضی به قصاص حکم کرده باشد؛ چون اگر چنین باشد، باید دو طرف دعوی در محکمه حاضر باشند و لازمه بیان حکم بودن «القصاص» می‌رساند که آیه برای تخطئه رسول خدا نازل شده است و حال آن که چنین نیست.^۷

اساساً رویکرد معاصران بر نپذیرفتن روایت به خاطر وجود اشکال در متن و سند است. آنان معتقدند در متن دو اشتباه وجود دارد: اول، این که فتوای پیامبر با نص قرآن ناهماهنگ

۱. سوره نساء، آیه ۳۴.

۲. التبیان، ج ۳، ص ۱۸۹؛ الکشاف، ج ۱، ص ۵۰۶؛ الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۵۱.

۳. فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۶۴۸.

۴. همان.

۵. التفسیر الحدیث، ج ۸، ص ۱۰۴.

۶. التحریر و التنویر، ج ۴، ص ۱۱۲.

۷. المیزان، ج ۳، ص ۳۴۹.

است؛ چون بر اساس آیات ابتدایی سوره نجم پیامبر از روی هوا سخن نمی گوید. پس اگر در زمینه سؤال، علم و آگاهی نداشت هیچ گاه فتوای ظنی نمی دهد و دوم این که قوامیت مردان به این معنا نیست که هر گاه لازم دیدند به ضرب زنان اقدام کنند، بلکه این پیشنهاد تنها در هنگامه نشوز، آن هم پس از موعظه و قهر است^۱ هر چند مفسران به واقع، ضرب را معنایی نکرده اند.

برخی دیگر از مفسران مطابق سیاق، محتوای آیه را حول مسائل زوجیت و قیمومیت (مسئولیت) مرد بر همسرش در دایره زوجیت دانسته اند و معتقدند این قیمومیت حق قصاص را لغو نمی کند؛ زیرا در مورد تعدی و تجاوز به حق دیگران هر کسی حق دفاع دارد. اگر مردی برای ضرب زن هجوم برد، دلیلی وجود ندارد که زن از جان خود دفاع نکند یا برای توقف ضرب، تلاشی از خود بروز ندهد.^۲ علامه فضل الله چنین دیدگاهی را ترجیح داده؛ هر چند در نظر او وجود روایات مشابه در کتاب های اسباب النزول با اسامی متعدد، این نظر را تقویت می کند که روایت پیش گفته سبب تاریخی موثق برای نزول آیه نیست، بلکه اجتهاد کسانی است که این حدیث را به طور غیر موثق، اسباب النزول آیه قلمداد کرده اند.

۲-۲-۴. سیاق آیه و رد روایت حاوی نسخ

نسخ در لغت معانی متعددی دارد، ولی دو معنای ازاله و نقل اهمیت بیشتری یافته است.^۳ با وجود این، برخی از معاصران این معنا را نمی پذیرند و عنصر محوری معنای نسخ را ازاله و ابطال دانسته اند، نه نقل یا تحویل و تبدیل؛ گرچه گاهی با آوردن بدل همراه می شود.^۴ از لحاظ اصطلاحی، با توجه به روح کلی آن، ناظر به تخصیص زمانی حکم است؛ به این معنا که نسخ اولاً در حکم شرعی پدید می آید و نسخ یک حکم به این معناست که امتداد زمانی آن حکم تا این حد معین بوده و اکنون زمانش سرآمده است و حکم جدید به جای آن می نشیند و در احکام منسوخ قرآن زمان اجرای حکم نسخ شده از اول، موقت بوده است.^۵ همین تعریف از سوی علامه طباطبایی نیز پذیرفته و موید است. او

۱. التفسیر للکتاب الله المنیر، ج ۲، ص ۲۲۲.

۲. من وحی القرآن، ج ۷، ص ۲۲۹.

۳. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۱۲۱.

۴. تسنیم، ج ۶، ص ۷۱.

۵. تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۱۶۷.

نسخ را آشکار کردن پایان مدت حکم و تمام شدن زمان آن می‌داند.^۱ البته نسخ اصطلاحی شرط دائمی بودن را نیز داراست.^۲ بنا بر تعریفی دیگر، نسخ، رفع امر ثابت در شریعت به واسطه ارتفاع و گذشتن زمان آن است چه این امر برداشته شده از احکام تکلیفی باشد، مانند وجوب و حرمت؛ یا از احکام وضعی باشد، مانند صحت و بطلان و چه این امر از مناصب الهی باشد یا غیر آن از اموری که به خدای متعال برمی‌گردد؛ از آن جهت که شارع است.^۳

برخی از مفسران دوره معاصر در تعامل سیاق با روایت، سیاق را مقدم داشته‌اند و آیه را تنها متناسب با سیاق، معنایابی کرده‌اند. نمونه ترجیح سیاق بر روایت تفسیری، مربوط است به آیه «وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوا فَاَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً»^۴ از ظهور آیه به دست که مراد از فاحشه در آیه، زناست؛ علاوه بر این که روایت نیز همین ظهور را تأیید می‌کند. پس آیه، دلالت دارد بر این که اگر مسلم شد زنی دچار زنا شد (با شهادت چهار نفر) حکم حبس کردن دائمی زن به میان می‌آید به قرینه این که نهایت مدت حبس را مرگ زن قرار داده است؛ ولی این که تردید کرد و فرمود یا آن و یا این «حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً» اشاره‌ای است به این که امید آن وجود دارد که حکم حبس ابد نسخ شود؛ هم چنان که همین طور هم شد.^۵ بنابراین، حکم اولی و موقت این گونه زنان این است که آنان را در خانه‌ها تحت نظر بگیرد. سپس این حکم به حکم سنگسار مبدل شد. در چنین آیاتی نسخی رخ نداده است؛ چون نسخ عبارت است از این که آیه‌ای که ظاهرش متضمن حکمی دائمی است، به وسیله آیه‌ای دیگر نسخ گردد و مسأله مورد بحث این آیه چنین نیست؛ زیرا حبس ابد در خانه، نه تنها ظهوری در دائمی بودن حکمش ندارد، بلکه ظهور در این دارد که به زودی حکمش به حکمی دیگر مبدل می‌شود. علامه طباطبایی با وجود این که در روایت مبنی بر نسخ را نقل می‌کند؛^۶ اما در نهایت، ظهور آیه بر اساس سیاق بر روایت را مقدم

۱. المیزان، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲. همان، ج ۴، ص ۲۳۵.

۳. البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۷۷.

۴. سوره نساء، آیه ۱۵.

۵. المیزان، ج ۴، ص ۲۳۴.

۶. همان.

می‌شمرد و به طرح ورد روایت می‌پردازد.

علامه جوادی آملی نیز چنین رویکردی دارد. او با بررسی دیدگاه‌های مفسران و همچنین روایات، این دیدگاه را برگزیده است که منظور از این نسخ، نسخ اصطلاحی نیست؛ زیرا نسخ اصطلاحی آن است که شریعتی پایان زمان عمل به شریعت گذشته را اعلام کند و یا حکمی که ظهور در ابدیت دارد، پس از مدتی جای خود را به حکمی دیگر دهد؛ افزون بر این که اگر از ابتدا خود قانون، یادآور موقتی بودن حکمش باشد و دلالت کند بر این که این حکم تا زمانی اجرا می‌شود که حکم جدید نیامده باشد و با آمدن حکم جدید، حکم پیشین کنار می‌رود. این را اصطلاحاً نسخ نمی‌گویند. گویا گفته است حکم مسأله، تا اطلاع ثانوی چنین است. پس حکم قبلی ابدی نیست. در نتیجه، اگر در آیه، عبارت «أَوْ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» نبود، حکم امساک در بیوت در ابدیت ظهور داشت و دلیل بعدی از استمرار آن می‌کاست و ثبوتاً تقیید یا تخصیص زمانی و اثباتاً نسخ می‌بود.^۱

۴-۲-۳. سیاق آیه و پذیرش روایت

موارد محدودی در تعامل سیاق با روایت، سیاق به موقعیت و قوت خود محفوظ می‌ماند؛ ولی بر روایت تأکید می‌شود. نمونه این دست از تعامل به تأدیبات زن به شرط خوف نشوز طی مراحل سه گانه برمی‌گردد.^۲ برخی از مفسران معاصر در بحث تفسیری بر مسأله ضرب نظری ندارند و گویا مفهوم ضرب و اطلاق آن را با شرایط و موقعیت عصری زنان، هماهنگ نمی‌بینند؛ ولی در بحث روایی با ذکر چند روایت از موقعیت زنان جانب‌داری می‌کنند و دلالت روایت را برجسته می‌نمایند.

علامه طباطبایی با ذکر روایاتی چون: زن لعبت است و هر کس او را گرفت، مراقب باشد ضایعش نسازد و با آوردن حدیثی از رسول الله ﷺ که می‌فرماید: آیا جای تعجب نیست که کسی همسرش را بزند و آن گاه با او دست به گردن شود؟ در نهایت، خواننده را به این نتیجه می‌رساند که امثال این بیانات در احادیث بسیار زیاد است. اگر کسی در آن‌ها دقت کند، نظریه اسلام را درباره زنان درک می‌کند.^۳ به نظر می‌رسد علامه طباطبایی با یادکرد روایات از قول پیامبر ﷺ بر سنت نبوی - که متضمن مدارا با زنان بود - تأکید دارد و هرگونه اعمال آزار

۱. تسنیم، ج ۱۷، ص ۶۴۴-۶۴۵.

۲. سوره نساء، آیه ۳۴.

۳. المیزان، ج ۴، ص ۳۵۰-۳۵۱.

به زنان را نمی‌پذیرد.

نتیجه

مطالعه تفاسیر متقدم و معاصر ذیل آیات حوزه زنان، رویکرد متفاوت مفسران را در تعامل سیاق با روایت به اثبات می‌رساند. گذشتگان بر اصل روایت در دلالت‌یابی آیات تأکید داشته‌اند؛ ولی در دوره معاصر رهیافت انتقادی به منصفه ظهور رسیده است. مفسران در بسیاری موارد سیاق را بر روایت ترجیح داده‌اند یا با ذکر روایت به نگاه اجتهادی - انتقادی قوت بخشیده‌اند و همه این‌ها محصول مبنای دیگرگون مفسران در شرایط کنونی است. در نگاه معاصران هر روایتی منبع تفسیر و دلالت‌یابی به شمار نمی‌رود؛ چه این‌که روح حاکم بر آیات در معنایابی ترجیح دارد. در تفاسیر دوره معاصر اساساً بدون در نظر گرفتن سیاق، تفسیر ناممکن می‌شود؛ ولی می‌توان میان سیاق و روایت تعاملاتی را به رسمیت شناخت. این تعامل در سوره نساء ذیل آیات حوزه زنان در دو زمینه نمود داشته است: تعامل مجموعی (عام) و تعامل جزئی (خاص) و تعامل جزئی در آیات نمونه‌های بیشتری داشته است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- اسباب اختلاف الحدیث، محمد احسانی فرلنگرودی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۵ ش.
- اسباب النزول، سید محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
- اسباب النزول، علی بن احمد واحدی نیشابوری، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: نشرنی، ۱۳۸۳ ش.
- اصول الفقه، محمد رضا مظفر، تحقیق: رحمه الله الرحمتی الاراکی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق.
- البرهان فی علوم القرآن، عبدالله زرکشی، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۰ ق.
- البیان فی تفسیر القرآن، ابوالقاسم خویی، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۳۰ ق.
- پژوهشی نو در باب اسباب النزول قرآن، بشار الجمیل، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: نشر سخن، ۱۳۸۹ ش.
- تاریخ قرآن، محمود رامیار، تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.

- التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- التفسیر البنایی للقرآن الکریم، محمود بستانی، التفسیر البنایی للقرآن الکریم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰ ش.
- التفسیر الحدیث، محمد عزت دروزه، قاهره، دارالکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
- تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بالمنار، رشید رضا، مصر، نشرالهیئه المصریه العام للکتاب، ۱۹۹۰ م.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳ ش.
- تفسیر الکاشف، محمد جواد مغنیه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
- تفسیر تسنیم، عبدالله جوادی آملی، قم: موسسه اسراء، ۱۳۸۸ ش.
- تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدین حسن بن محمد نیشابوری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
- التفسیر للکتاب الله المنیر، محمد کرمی حویزی، قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ ق.
- تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)، عبدالله جوادی آملی، قم: موسسه اسراء، ۱۳۷۸ ش.
- التمهید فی علوم القرآن، محمد هادی معرفت، قم: موسسه التمهید، ۱۳۸۶ ش.
- تهذیب الاصول، جعفر سبحانی، قم: دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.
- الدر المنثور فی تفسیر المأثور، عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیه، یوسف بن احمد بحرانی، لبنان، موسسه دار المصطفی لاحیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
- دروس فی علم الاصول، سید محمد باقر صدر، لبنان - مصر، دارالکتاب اللبنانی - دار الکتاب المری، ۱۹۷۸ م.
- روش تفسیر قرآن، محمود رجبی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
- روش شناسی تفسیر قرآن، علی اکبر بابایی و دیگران، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۷۹ ش.
- سیر نگارش های علوم قرآنی، محمد علی مهدوی راد، تهران: دبیرخانه نمایشگاه قرآن کریم، ۱۳۷۹ ش.

- فرهنگ لاروس، جرخلیل، ترجمه: سید حمید طیبیان، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵ش.
- فضل الرحمن و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن، عبدالله سعید، ترجمه: مهرداد عباسی، تهران: نشر مدرسه، ۱۳۸۵ش.
- فی ظلال القرآن، سیدقطب، بیروت - قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
- قواعد التفسیر لدى الشیعه و السنه، محمد فاکرمبیدی، تهران: مجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- کتاب التفسیر، محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ش.
- کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، اول، قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
- الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، محمود زمخشری، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، تدقیق یوسف بقاعی و ابراهیم شمس الدین و نضال علی، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ق.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- معجم مفردات اصول الفقه المقارن، تحسین بدری، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۱۷ق.
- معجم مفردات الفاظ قرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق-بیروت: دارالقلم و دارالاسلامیه، ۱۳۹۲ش.
- مفهوم النص: دراسه فی علوم القرآن، نصر حامد ابوزید، بیروت: المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۴م.
- من وحی القرآن، سید محمد حسین فضل الله، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر، ۱۴۱۹ق.
- مناهل العرفان فی علوم القرآن، محمد عبدالعظیم الزرقانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

- الندوه، سید محمد حسین فضل الله، بیروت: مکتب آیه الله السید محمد حسین فضل الله، ۱۴۲۶ق.
- الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم، محمد العوّا سلوی، ترجمه: سید حسین سیدی، مشهد: نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲ش.
- الوحی و الواقع، تحلیل المضمون، حسن حنفی، دمشق: المرکز الناقد الثقافی، ۲۰۱۰م.
- «علامه طباطبایی و معیارهای فهم و نقد احادیث اسباب النزول»، شادی نفیسی، فصلنامه الهیات و حقوق، ش ۲-۳، ۱۳۷۱ش.