



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 - 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۲۷۴-۲۵۱

DOI: 10.22067/jquran.2020.40091

اعتبارسنجی دیدگاه عالمان مسلمان و خاورشناسان در باره تعارض روایات تفسیری ابن عباس*

دکتر الهام زرین کلاه

استادیار مرکز آموزش عالی اقلید

Email: ezarinkolah@eghlid.ac.ir

دکتر نصرت نیل ساز

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس - تهران

Email: nilsaz@modares.ac.ir

چکیده

ابن عباس صحابی برجسته پیامبر (ص)، از مفسران مشهور است که روایات بسیاری از او در منابع فریقین نقل شده است. در عین حال برخی عالمان مسلمان و خاورشناسان به علت نقل برخی روایات متعارض، در وثاقت روایات تفسیری وی تردید کرده اند. در این مقاله با بکارگیری روش کتابخانه ای، اسنادی در استناد به منابع و تحلیل و نقد، با تأکید بر جامع البیان طبری، صحت یا عدم صحت دیدگاه تعارض روایات تفسیری ابن عباس مورد بررسی قرار گرفته و این نتیجه حاصل شده است که از حدود ۶ هزار روایت وی در جامع البیان، تنها حدود ۲۰۰ مورد (۱۰٪) متعارض است که غالب آن ها (حدود ۱۶۰ مورد) با روش های حل تعارض غیر مستقر و بقیه (حدود ۴۰ مورد) با روش های حل تعارض مستقر قابل رفع است. در این مقاله علاوه بر روش های اصولیان در حل تعارض، با توجه به مطابقت چشمگیر روایات تفسیری ابن عباس با روایات اهل بیت (ع)، از این مطابقت به مثابه عاملی در ترجیح به هنگام تعارض استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن عباس، روایات تفسیری، تعارض مستقر و غیرمستقر، جامع البیان، نورالثقلین.

* مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۳۰.

۱. نویسنده مسئول

Validation of the stances of Muslim scholars and orientalists on the inconsistencies in the interpretive narrations of Ibn Abbas

Dr. Elham Zarrin Kolah

Assistant Professor, Eghlid Higher Education Center

Dr. Nosrat Nilsaz (Corresponding Author)

Associate Professor, Tarbiat Modares University - Tehran

Abstract

Ibn Abbas, a renowned companion of the Prophet (PBUH), is one of the famous exegetes, many of whose narrations have been narrated in various Shia and Sunni sources. Still, some Muslim scholars and orientalists have questioned the authenticity of his interpretive traditions due to some inconsistencies in his narrations. This article, using the library research method, investigates several documents based on valid sources, analyses and critiques with emphasis on the Tabari Jame al-Bayyān in an attempt to probe the authenticity or inconsistencies in Ibn Abbas's interpretive narrations. According to the results, it appears that out of 6,000 narrations in Jame al-Bayyān, there are only about 200 (10%) inconsistencies, most of which (about 160 cases) can be resolved using established (Mostaghar) conflict resolution methods and the rest (about 40 cases) can be settled with non-established conflict resolution methods. In this article, aside from the methods proposed by fundamentalists for conflict resolution, in light of the significant correspondence between the interpretive narrations of Ibn Abbas and those of the Ahl al-Bayt (AS), this resemblance has been seen as a criterion for preference in case of conflicts.

Keywords: Ibn Abbas, interpretive narrations, established and non-established conflict, Jame al-Bayyān, Noor al-Thaqalin.

عبدالله بن عباس صحابی برجسته پیامبر (ص) و شاگرد امام علی (ع)، در علوم مختلف اسلامی سرآمد بوده، اما نقش وی در تفسیر بی بدیل است. از دیرباز عالمان مسلمان همچون محمدحسین ذهبی و محمدتقی حکیم و در سده اخیر خاورشناسانی همچون گلدتسیهر^۱ و هربرت برگ^۲ با تأکید فراوان بر کثرت تعارض در روایات تفسیری منسوب به وی، تحلیل‌های مختلفی از این پدیده ارائه کرده‌اند؛ به این صورت که عالمان مسلمان شهرت، آوازه و جایگاه ابن عباس را در تفسیر محرک دروغ‌پردازان برای این برساختن‌ها دانسته‌اند و خاورشناسان علاوه بر شهرت و آوازه، او را فردی دروغ‌زن و غیر قابل اعتماد نامیده‌اند. نکته حائز اهمیت آن است که در این اظهار نظرها معمولاً به ذکر چند شاهد از روایات متعارض او بسنده شده و آمار و مستندی علمی برای ادعای این کثرت عرضه نشده است. لذا با توجه به اهمیت و جایگاه روایات تفسیری ابن عباس در منابع فریقین، اعتبارسنجی این ادعا، که پیشینه‌ای به درازای چندین قرن دارد، امری ضروری است. بر این اساس، در این پژوهش برای اعتبارسنجی این ادعا، همه روایات تفسیری ابن عباس از جامع البیان با روش کتابخانه‌ای استخراج و سپس تعارض میان آنها واکاوی شده است. پس از تعیین میزان تعارض، امکان حل آن با توجه به شیوه‌های گوناگون حل تعارض بررسی و از مطابقت روایات تفسیری ابن عباس با روایات اهل بیت (ع)، که در پژوهشی دیگر به تفصیل بدان پرداخته‌ایم، به مثابه معیاری جدید در کنار سایر معیارها برای حل این تعارضات استفاده شده است.

۱) دیدگاه عالمان مسلمان و خاورشناسان درباره تعارض روایات تفسیری ابن عباس

ذکر هم‌زمان دو دیدگاه متفاوت از ابن عباس درباره یک موضوع، موجب تردید عالمان مسلمان از گذشته تاکنون در اعتبار و صحت روایات منسوب به وی شده است. از شافعی نقل شده که از ابن عباس بیش از صد حدیث در تفسیر به اثبات نرسیده است (سیوطی، الاتقان، ۴۹۹/۲). ابن حجر (فتح الباری، ۴۷۶، ۴۷۷) با مقایسه نسبت روایات تفسیری منقول از ابن عباس در صحیح بخاری (۲۱۷ روایت) با روایات منقول از ابوهریره (۴۴۶ روایت) کم‌تر بودن روایات ابن عباس از ابوهریره را دلیلی بر بی‌اعتمادی بخاری به روایات تفسیری منسوب به ابن عباس دانسته است. ذهبی (۷۷/۱) هم در این باره می‌نویسد: «روایاتی که از ابن عباس در تفسیر نقل شده بی‌شمار است. گاه در یک موضوع چند روایت با اسناد و طرق گوناگون دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که تقریباً آیه‌ای در قرآن وجود ندارد مگر آن‌که در تفسیر آن، سخن یا حتی سخنانی از او نقل شده است که همین نکته ناقدان اثر و راویان احادیث را بر آن داشته تا در روایات

1. Goldziher

2. Herbert Berg

انبوه او درنگ کرده و به دیده تردید به آن‌ها بنگرند».

برخی محققان شیعه به ویژه عالمان معاصر هم این تردید را بازگو کرده‌اند. در این میان برخی از ایشان همچون محمدتقی حکیم (۱۰۶/۲) این دیدگاه را پذیرفته و معتقد است که نمی‌توان صدور بیشتر روایات را از ابن عباس تأیید کرد؛ زیرا عمر یک نفر، هراندازه هم طولانی باشد، کفاف نقل این همه روایت را نمی‌دهد؛ همچنان‌که تناقض و اضطراب محتوای این روایات آن‌چنان گسترده است که حتی یک موضوع و واقعه را نمی‌توان یافت که از او بیش از یک قول نقل نشده باشد و برخی از این سخنان با توجه به نوع موضوعات، قطعاً به دوره‌های بعدی مربوط است. برخی دیگر نیز همچون محمدهادی معرفت (۲۱۷/۱ - ۲۱۶) ضمن رد تشکیک در اعتبار روایات ابن عباس، جایگاه علمی و برجسته وی، که ضامنی برای پذیرش سخنان منتسب به او بوده و نیز پیوند نهاد قدرت، یعنی عباسیان، با او را از جمله علل انتساب روایات جعلی به او می‌داند. سایر منابع که اغلب کتاب‌های روش تفسیری هستند، صرفاً این دیدگاه را بدون رد یا تأیید نقل کرده‌اند (برای نمونه ← جلالیان، ۹۲؛ مؤدب، ۳۹).

خاورشناسان هم با اذعان به شاخص بودن ابن عباس در عرصه علوم مختلف اسلامی، تعارض روایات وی را دستمایه‌ای برای تشکیک در اعتبار روایات وی به طور کلی و در تفسیر به طور خاص قرار داده‌اند. نخستین بار اشپرنگر^۱ او را به دروغ‌گویی متهم کرد (Goldfeld, 127). نولدکه^۲ و شوالی^۳ هم با اشاره به تعارض اقوال منسوب به وی، بازسازی آرای تفسیری او را به سبب وقوع جعل گسترده به نام وی، ناممکن دانسته و صاحب نظر بودن او را در بسیاری موارد افسانه خوانده‌اند. با این حال به نظر آن دو ابن عباس به طور قطع در حوزه علوم مختلف فعالیت داشته و بعدها روایاتی برساخته و به وی نسبت داده شده است (Berg 131, 132). گلدتسیهر (۸۳-۱۰۴) نیز ضمن تبیین منزلت و جایگاه ابن عباس در تفسیر، گونه‌گونی روایات تفسیری منسوب به وی را ناشی از همین شهرت و اعتبار دانسته است (برای تفصیل دیدگاه‌ها ← نیلساز، ۱۵۹، ۲۰۰).

۲) ارزیابی و نقد

تأمل در این اظهارنظرها نشان می‌دهد که تردید در اعتبار روایات تفسیری ابن عباس غالباً مستند به دو دلیل شده است: کثرت روایات تفسیری ابن عباس و وجود تعارض در این روایات.

۱-۲. کثرت روایات تفسیری ابن عباس

درباره کثرت روایات تفسیری و این که عمر یک انسان کفاف نقل این همه روایت را نمی‌دهد، باید

1. Sprenger

2. Nöldeke

3. Schwally

گفت که بررسی تفاسیر روایی به‌ویژه جامع‌البیان که جامع‌ترین منبع اقوال تفسیری صحابه، تابعان و سایر مفسران تا سده چهارم است، نشان می‌دهد که کثرت روایات ابن‌عباس، به رغم یکسانی متن روایت، بیشتر به دلیل کثرت طرق است. طبری که به نقل اقوال با ذکر سند برای هر قول اهتمام ویژه‌ای داشته‌است، همه جا و نه صرفاً در مورد ابن‌عباس، تنها به تفاوت متن‌ها توجه ندارد و یک متن یکسان را با همه طرقی که در اختیار داشته، آورده‌است. به عنوان مثال اگر نظر ابن‌عباس در تفسیر آیه‌ای را از طریق سعید بن جبیر نقل کرده و همان نظر را از طرق دیگر مانند مجاهد، عطاء، ضحاک و غیره از ابن‌عباس نیز در اختیار داشته، همه را آورده‌است. شمار روایات ابن‌عباس در جامع‌البیان - که حاوی حدود ۳۹ هزار روایت است - با همه طرق و بدون در نظر گرفتن یکسانی متن روایات، ۶ هزار روایت است که در صورت نادیده گرفتن طرق مختلف این شمار به دو هزار و اندی کاسته می‌شود. صدور این تعداد روایت از وی در مدتی به درازای نیم قرن نه تنها امری محال نیست بلکه با توجه به شرایط حیات ابن‌عباس کاملاً طبیعی و مورد انتظار است. با توجه به این که میمونه، همسر پیامبر (ص) خاله ابن‌عباس بود، امکان مصاحبت بیشتر با پیامبر (ص) را داشت و روزی که آب وضوی پیامبر را فراهم کرد، آن حضرت در حقیقت چنین دعا نمود: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» (ابن ابی‌عاصم، ۲۸۸/۱). پس از پیامبر (ص) ملازمت پیوسته او با علی (ع) باعث شد بیشترین بهره را از دریای بیکران علم آن حضرت ببرد (← ابن‌عساکر، ۴۱۷/۴۲؛ مناوی، ۴۷۰/۴؛ حلی، ۱۶۲؛ حسکانی، ۱۰/۱). همچنین شوق و اهتمام زیاد به علم‌آموزی او را به در خانه صحابه‌ای کشاند که گمان می‌کرد دانشی نزد آنهاست و می‌توانند برای پرسش‌هایش درباره نبردهای پیامبر (ص)، تفسیر قرآن و اسباب نزول آیات پاسخی داشته باشند (ابن حجر، الاصابه، ۱۲۶/۴). اشتیاق او برای آموزش کمتر از شوق به آموختن نبود و از هر فرصتی برای نشر حدیث پیامبر (ص) و تفسیر قرآن و دفاع از حق و نشر فضایل اهل بیت استفاده می‌کرد و در این اهتمام نه منع حکومتی نقل حدیث در دوره خلفای سه‌گانه تأثیری داشت و نه خشونت‌های معاویه و عبدالله بن زبیر. (برای تفصیل ← نیل‌ساز، ۱۲۹-۱۳۱، ۱۴۱-۱۵۸).

۲-۲. وجود تعارض در این روایات

دلیل دیگر تردید در روایات ابن‌عباس، نقل روایات متعارض از وی است. در پژوهشی تفصیلی معلوم شد که از حدود ۶ هزار روایت منقول از وی در جامع‌البیان، تنها در حدود ۲۰۰ مورد آن (حدود ۱۰٪) تعارض و اختلاف یافت می‌شود که غالب آن‌ها (حدود ۱۶۰ مورد یعنی ۷۸٪) از کل روایات دارای اختلاف) از نوع تعارض ظاهری است و با روش‌هایی نظیر حمل مطلق بر مقید، مبهم بر معین، مجمل بر مبین، عام بر خاص و غیره قابل رفع است (← ادامه مقاله) و تنها تعداد محدودی (حدود ۴۰ مورد یعنی ۲۲٪) از کل روایات دارای اختلاف) از نوع تعارض مستقر است (← ادامه مقاله). این تعارض‌ها با راهکارهای ارائه‌شده در علم اصول یعنی «تساقط و تخییر و ترجیح» قابل رفع است (← واعظ‌الحسینی، ۳۷۱-۳۷۶). البته در این میان ترجیح کاربرد بیشتری دارد. ترجیح یا به اعتبار متن است یا به اعتبار امور

خارجی. ترجیح به اعتبار متن، همچون ترجیح متن غیر مضطرب بر مضطرب (← طوسی، الاستبصار، ۱۵۲/۱) روایات موافق با دیگران بر غیر آن است (همان، ۳۱۸/۱) که موافقت با گفتار یا عمل اکثر صحابه یا مذهب جمعی از آنان و گفتار لغویان می‌تواند از مصادیق آن باشد. ترجیح به اعتبار امور خارجی شامل ترجیح روایات موافق با کتاب بر مخالف آن (← کلینی، ۶۹/۱؛ طوسی، الاستبصار، ۱۹۰/۱)، ترجیح روایات موافق با سنت پیامبر (ص) بر مخالف آن (همانجاها)، شهرت فتوایی (← طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۴۷/۱، ۱۵۵ و...؛ مظفر، ۲۲۴/۲-۲۲۳)، ترجیح روایات اکثر بر اقل (← مظفر، ۲۲۴/۲-۲۲۳)، اعتضاد و تقویت یکی از دو حدیث به دلیل دیگر است. مطابقت با قواعد ادبیات عرب می‌تواند از مصادیق دلیل اخیر باشد (← ابن قتیبه، ۶۴). علاوه بر مرجحات مذکور، پژوهش حاضر معیار دیگری عرضه می‌کند که موافقت با روایات اهل بیت (ع) یا مخالفت با عامه است (کلینی، ۶۸/۱-۶۷) و در ادامه به تفصیل بیان می‌شود.

از این رو، ادعای تعارض تعداد چشمگیری از روایات ابن عباس، ادعایی است که صرفاً از طریق افواه نقل شده و مستند و آمار دقیقی ندارد.

۳) روش پیشنهادی پژوهش حاضر در حل تعارض مستقر روایات ابن عباس

به گواهی تاریخ، ابن عباس بارها به علم آموزی نزد امام علی (ع) تصریح کرده است. از او نقل است که گفت: «علم پیامبر (ص) از علم خداوند است و علم علی (ع) از علم پیامبر (ص) است و علم من و علم صحابه در مقابل علم علی (ع) مانند قطره در برابر دریاهاست» (طوسی، الامالی، ۱۲؛ حویزی، ۹۰/۴). او که خود مشهور به «ترجمان القرآن» است، در جای دیگر درباره منشأ دانش تفسیری خود گفته است: «مَا أَخَذْتُ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ فَعَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (ابن عطیه، ۴۱/۱؛ مناوی، ۴۷۰/۴). در کلامی دیگر بیان کرده است: «جَلَّ مَا تَعَلَّمْتُ مِنَ التَّفْسِيرِ مِنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (ابن طاووس، ۲۸۵؛ مجلسی، ۱۰۵/۹۲). امام هم با مشاهده اشتیاق، ظرفیت و دقت نظر او، بیشترین زمان ممکن را برای تعلیم وی اختصاص داد، به گونه‌ای که یک شب کامل فقط درباره «باء» «بسم الله الرحمن الرحيم» برای او سخن گفت (حلی، ۱۶۲).

مصاحبت ابن عباس با امام علی (ع) و شاگردی و آموزش تفسیر نزد امام منجر به خطوط این ایده در ذهن شد که باید میان روایات تفسیری وی و ائمه (ع) مطابقت وجود داشته باشد. بررسی تفصیلی شخصیت اجتماعی و سیاسی ابن عباس و موضع‌گیری‌های موافق وی نسبت به اهل بیت (ع) به‌ویژه امام علی (ع) در زمینه‌های گوناگون خصوصاً در جنگ‌ها و دفاع از حریم اهل بیت (ع) در موقعیت‌های گوناگون و از همه مهم‌تر نزد خلفا (برای توضیح بیشتر ← نیلساز، ۱۵۷-۱۲۷)، نیز در تقویت این ایده مؤثر بود.

بر این اساس، به دنبال پژوهش تفصیلی صورت گرفته بر مبنای دو تفسیر جامع البیان و نورالثقلین که به ترتیب از جامع ترین تفاسیر روایی اهل سنت و شیعه هستند، روایات تفسیری ابن عباس و اهل بیت (ع)، مقایسه و این نتیجه حاصل شد که از حدود ۶ هزار روایت منقول از ابن عباس در جامع البیان، حدود ۱۴۵۰ روایت یعنی ۲۵٪ آن با روایات منقول از ائمه (ع) در نورالثقلین ارتباط دارد. این ارتباط اعم از هرگونه ارتباط لفظی و محتوایی است که هم به صورت مطابقت و تشابه و هم عدم آن، نمود یافته است. از این تعداد، حدود ۱۲۰۰ روایت، یعنی ۸۰٪ آن، به نوعی قابل جمع با روایات ائمه (ع) هستند. به این ترتیب - که حدود ۶۰۰ روایت ابن عباس با روایات ائمه (ع) مطابقت کامل دارند و این نوع مطابقت خود شامل مطابقت معنایی و لفظی است. در سایر موارد هم رابطهٔ عام و خاص، مطلق و مقید، شرح و بسط، مجمل و مبین، تأویل و تفسیر و غیره وجود دارد. به این ترتیب که ارتباط بین ۲۸۹ روایت از نوع تأویل و تفسیر، ۸۱ روایت از نوع مجمل و مبین، ۷۹ روایت از نوع عام و خاص، ۶۸ روایت از نوع شرح و بسط، ۴۶ روایت از نوع مطلق و مقید، ۳۷ روایت از نوع مبهم و مبین است (برای توضیح بیشتر ← نیل ساز و زرین کلاه، ارزیابی میزان، ۲۵۲-۲۴۷).

این مقایسه از نظر سند هم انجام و این نتیجه حاصل شد که از میان طرق متعدد روایات ابن عباس، به ترتیب طریق سعید بن جبیر، علی بن ابی طلحه، ضحاک، عطاء بن ابی رباح و مجاهد بن جبر بیشترین مطابقت را با روایات تفسیری ائمه (ع) دارند. بررسی اجمالی شخصیت رجالی این افراد هم مؤید نتیجهٔ حبه دست آمده است، زیرا افراد مذکور هر یک به نوعی موضعی موافق با اهل بیت (ع) گرفته اند و یا دست - کم مخالف ایشان نبوده اند (← همان، ۲۶۲-۲۶۳).

گفتنی است از میان ائمه (ع) هم، روایات ابن عباس با روایات منقول از امام صادق (ع) موافقت بیشتری دارد. البته این نتیجه کاملاً طبیعی است. زیرا تعداد روایات تفسیری که از صادقین (علیهما السلام) به ویژه امام صادق (ع) - با توجه به شرایط زمان و فراهم بودن شرایط نقل حدیث برای ایشان - در منابع تفسیری نقل شده، بیشتر از سایر ائمه (ع) است (همانجا).

لذا با در نظر گرفتن این سه مؤلفهٔ مهم، یعنی «مطابقت ۸۰٪ روایات تفسیری ابن عباس با روایات تفسیری ائمه (ع) در جامع البیان و نورالثقلین»، «بررسی تفصیلی شخصیت اجتماعی و سیاسی و موضع - گیری های موافق ابن عباس نسبت به اهل بیت (ع) به ویژه امام علی (ع)» و نیز «تصریح خود او بر علم - آموزی اش نزد حضرت علی (ع)»، می توان از این مطابقت به مثابهٔ یکی از مرجحات، در کنار سایر مرجحات، برای حل تعارض روایات تفسیری وی استفاده کرد (← نیل ساز و زرین کلاه، حل تعارض، ۲۲۲). شایان ذکر است که مطابقت ۲۵٪ روایات تفسیری ابن عباس در جامع البیان با روایات ائمه (ع) در نورالثقلین، به معنای اختلاف داشتن ۷۵٪ از روایات باقی مانده نیست، بلکه این گونه روایات هیچ گونه ارتباطی با هم ندارند که بتوان در این دامنه آن ها را جای داد. به عنوان مثال ممکن است ذیل یک آیه، روایت

ابن عباس مربوط به بیان معنای واژه باشد، در حالی که روایت منقول از امام (ع) در ارتباط با مباحث اخلاقی مستخرج از آن آیه باشد (برای نمونه ← طبری، ۴۷/۱؛ حویزی، ۱۵/۱).

۴) حل تعارض نمونه‌هایی از روایات تفسیری ابن عباس

اکنون پس از مشخص شدن نسبت اندک روایات تفسیری متعارض از ابن عباس (۱۰٪) براساس جامع‌البیان) برای نشان دادن این که تعارض بسیاری از این موارد با توجه به معیارهای حل تعارض قابل رفع است، به چند نمونه اشاره خواهیم کرد.

۴-۱. تعارض مستقر

تعارض مستقر (غیرظاهری) یا پایدار، تعارضی است که با به کار بردن قواعد جمع عرفی و مقبول، قابل رفع نباشد (واعظ‌الحسینی، ۳/۳۶۶). نمونه‌هایی از تعارض مستقر روایات تفسیری ابن عباس و رفع آن چنین است:

۴-۱-۱. تعارض در روایات مربوط به صیام

در باب «نسخ» یا «عدم نسخ» ذیل آیه «عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ» (بقره: ۱۸۴) و «افطار» یا «عدم افطار» در سفر ذیل آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (بقره: ۱۸۵) روایات متعددی از ابن عباس نقل شده است.

۴-۱-۱-۱. روایات نسخ و عدم نسخ آیه:

در این باره ۲۳ روایت از ابن عباس در جامع‌البیان نقل شده که با توجه به دسته‌بندی طبری، ضمن دو قول نسخ و عدم آن آمده است. در چهار روایت این آیه منسوخ دانسته شده است. این روایات در سه دسته قرار می‌گیرد. دسته اول روایتی است که بر مبنای آن ابتدا مسلمانان بین صیام و افطار مخیر بودند و هر کس که می‌خواست می‌توانست فدیة دهد و افطار کند (← طبری، ۸۷/۲). با توجه به این روایت حکم اختیار که در ابتدا برای همه مسلمانان با وجود توان روزه گرفتن وجود داشته، نسخ شده است. دسته دوم دو روایت است که در آن به پیرزن و پیرمردی اشاره شده که در ابتدا با وجود طاقت و توانایی در روزه گرفتن مخیر به روزه و افطار بودند و می‌توانستند افطار کرده و به ازای هر روز به مسکینی طعام دهند. سپس این حکم با نزول آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...» نسخ شده است، اما حکم اختیار در روزه و افطار برای پیرزن و پیرمردی که توانایی روزه گرفتن ندارند و نیز زنان باردار و شیرده ثابت ماند (← همانجا). دسته سوم روایتی است که بر نسخ آیه دلالت دارد، در عین حال «پیرمردی که روزه گرفتن برایش طاقت فرساست» و «مریضی که امید به شفایش نیست»، از آن استثنا شده است (← همانجا). گفتنی است که بر اساس این روایات، «يُطِيقُونَهُ» به معنای طاقت داشتن است (برای توضیح بیشتر ← نیلساز و زرین‌کلاه، حل تعارض، ۲۲۴، ۲۲۵).

بر طبق ۱۹ روایت نیز آیه نسخ نشده است و در آن‌ها مصادیق افراد ناتوان همچون حامل (زن باردار)، مَرَضِع (زن شیرده)، بیماری که بیماری‌اش دائمی بوده و امید به شفای وی نیست و... بیان شده است. بر اساس این روایات، قرائت واژه «يُطِيقُونَهُ» به صورت «يَطْوَونَهُ» و به معنای طاقت‌فرسا بودن است (همان، ۲۲۵، ۲۲۶).

بررسی معیارهای مختلف در حل تعارض فوق که در ذیل می‌آید، نشان می‌دهد که دیدگاه عدم نسخ

ترجیح دارد:

الف. مطابقت روایات عدم نسخ با قرآن: قول نسخ با سیاق آیات صیام که سیاقی متصل دارد و با هم نازل شده‌اند، سازگار نیست و مستلزم تناقض فقرات این آیات است. زیرا عبارت «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» روزه را بر همه واجب کرده و در ادامه آمده است که آنان که می‌توانند روزه بگیرند، می‌توانند افطار کرده به جای آن طعام دهند، و در آخر بیان کرده: «روژه بر همه شما واجب است» تا حکم فدییه برای افراد توانا نسخ شود و برای ناتوانان باقی بماند، با آن‌که در آیه مذکور، حکم افراد ناتوان اصلاً بیان نشده است! مگر اینکه گفته شود کلمه «يُطِيقُونَهُ» قبل از نسخ شدن به معنای «قدرت داشتن» است و بعد از نسخ به معنای «قدرت نداشتن» که این سخن کاملاً بی‌اساس و بدون دلیل است (طباطبایی، ۵/۲). ضمن این‌که قبل از عبارت «عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فُذِيهِ طَعَامٌ مَسْكِينٍ» خداوند تکلیف بیمار و مسافر را بیان کرده است و اگر طبق قول به نسخ، حکم آیه تخییری می‌بود، حکم مسافر و بیمار باید پس از حکم تخییر مطرح می‌شد. همچنین روایات نسخ با صریح آیه مخالفت دارد. زیرا طبق آن مسافر می‌تواند روزه نگیرد، نه این‌که روزه گرفتن برایش حرام است. پس مریض و مسافر هم می‌توانند روزه بگیرند و هم می‌توانند افطار کنند و به عدد روزه-هایی که نگرفته‌اند، روزهای دیگری از سال را روزه بگیرند و حال آن‌که چنین حکمی صحیح نخواهد بود، زیرا ظاهر عبارت «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» دلالت بر عزیمت و وجوب دارد، نه رخصت و اختیار (زمخشری، ۲۵۵/۱؛ طباطبایی، ۱۱/۲؛ برای توضیح بیشتر ← نیل‌ساز و زرین‌کلاه، ۱۳۹۸: ۲۲۷).

ب. مطابقت روایات عدم نسخ با روایات اهل بیت (ع): روایات بسیاری در منابع گوناگون از ائمه (ع) منقول است که به صورت تلویحی بر عدم نسخ این آیه دلالت دارند. در تفسیر نورالثقلین ۱۶ روایت در این‌باره آمده است. تمام روایاتی که در آن مصادیق «یطیقونه» همچون «الشیخ الکبیر»، «الذی یأخذہ العطاش»، «مرضی که باعث ضعف شود، نه هر مرضی» بیان شده، از این نوع هستند (← حویزی، ۱۶۶/۱-۱۶۶). گفتنی است غالب این روایات منقول از امام صادق (ع) است (برای توضیح بیشتر ← نیل-ساز و زرین‌کلاه، حل تعارض، ۲۲۸، ۲۲۹).

پ. ترجیح روایات اکثر بر اقل: از دیگر مرتجحات خارجی، ترجیح روایات اکثر بر روایات اقل است. به عبارت دیگر چنانچه در مسئله‌ای دو دسته روایت متفاوت نقل شده باشد، دسته‌ای که تعدادش بیشتر است بر دسته دیگر ترجیح دارد (← مظفر، ۲۲۴/۲-۲۲۳). لذا با توجه به این‌که روایات عدم نسخ (۱۹)

مورد) بیشتر از روایات نسخ (۴ مورد) هستند، دیدگاه عدم نسخ ترجیح دارد.

۴-۱-۱-۲. روایات افطار و عدم افطار در سفر

۱۲ روایت از ابن عباس به طرق مختلف نقل شده که در ۹ مورد به تصریح و در یک مورد به تلویح به افطار در سفر و در ۲ مورد هم به اختیار فرد در روزه گرفتن در سفر اشاره شده است (برای توضیح بیشتر ← نیلساز و زرین کلاه، حل تعارض، ۲۳۱). با در نظر گرفتن معیارهای ترجیح، روایات افطار در سفر ترجیح دارد.

الف. مطابقت با قرآن: با توجه به این که ظاهر جمله «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» بر عزیمت (و جوب) دلالت دارد نه رخصت (اختیار)، پس مسافر و مریض نباید روزه بگیرند، نه آن که در این زمینه مختار باشند (طباطبایی، ۱۱/۲). دلالت این آیه بر افطار در سفر به اندازه ای واضح است که امام باقر (ع) در تفسیر عبارت «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» گفته است: «چقدر این بیان برای کسی که آن را تعقل کند روشن است! که هر کس ماه رمضان را درک کرد باید روزه اش را بگیرد و هر کس در این ماه سفر کرد، باید روزه اش را بخورد» (عیاشی، ۸۱/۱).

ب. مطابقت با روایات اهل بیت (ع): در این باره ۷ روایت از ائمه (ع) در نورالثقلین (حویزی، ۱۷۰/۱-۱۶۸) آمده است. برای نمونه می توان به روایت منقول از امام سجاد (ع) اشاره کرده که در آن، ضمن بیان دیدگاه های عامه، دیدگاه برتر را نیز ذکر کرده است:

«عامه در مورد روزه در سفر و در بیماری، اختلاف کرده اند. بعضی گفته اند: بیمار و مسافر می تواند روزه بگیرد و برخی گفته اند: نباید روزه بگیرد. گروه سوم گفته اند: مختار است، خواست بگیرد نخواست نگیرد. اما ما می گوئیم: باید در این دو حال حتماً روزه را بشکنند و افطار کنند، زیرا خداوند می فرماید: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (عیاشی، ۸۲/۱؛ بحرانی، ۱۸۴/۱). این موضوع به حدی نزد ائمه (ع) حائز اهمیت بوده که از امام صادق (ع) نقل شده است: «اگر فردی در حالی بمیرد که در سفر روزه است، من بر او نماز نمی خوانم» (← کلینی، ۱۲۸/۱؛ طبرسی، ۴۹۳/۲؛ برای توضیح بیشتر ← نیلساز و زرین کلاه، حل تعارض، ۲۳۲، ۲۳۳).

پ. مطابقت با مذهب جمعی از صحابه: از دیگر ادله ترجیح روایات افطار در سفر این است که جمعی از صحابه همچون عبدالرحمن بن عوف (ابن ماجه، ۵۳۲/۱)، انس بن مالک (همانجا)، عمر بن خطاب، عبدالله بن عمر (قرطبی، ۲۷۹/۲)، ابوهریره و عروبة بن زبیر (همان، ۲۸۰) نیز در سفر افطار می کرده اند (برای توضیح بیشتر ← طباطبایی، ۱۱/۲).

ت. ترجیح روایات اکثر بر اقل: با توجه به این که روایات منقول از ابن عباس درباره افطار در سفر بیشتر از روایات منقول از او در باب روزه گرفتن در سفر است، روایات افطار ترجیح دارد.

۴-۱-۲. تعارض در روایات مربوط به وضو

از دیگر آیاتی که ذیل آن روایات متعارضی از ابن عباس نقل شده است، آیه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (المائدة/۶) است. نحوه شستن یا مسح کردن پاها از اختلافی ترین و بحث برانگیزترین مباحث این آیه است. طبری روایات ابن عباس (۲ روایت) را ذیل هر دو قول متفاوتی آورده است که نتیجه دو نوع قرائت مختلف از «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» است.

در قول اول «أَرْجُلَكُمْ» به «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» عطف و به شستن پاها حکم شده است. در قول دوم «أَرْجُلُ» به خفض خوانده و به «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» عطف شده و در نتیجه پاها به جای شستن، مسح می شود (← طبری، ۸۱/۶). با در نظر گرفتن معیارهای ترجیح معلوم می شود که دیدگاه مسح پا بر دیدگاه دیگر ابن عباس برتری دارد، این مرجحات عبارتند از:

الف. مطابقت با نص صریح آیه: روایت «هُوَ الَّذِي نَزَلَ بِهِ جِبْرَائِيلُ» (طبرسی، ۲۵۵/۳) منقول از امام صادق (ع) که مسح پاها را همان چیزی می داند که خدا نازل کرده، گواه این گفتار است. به نظر محمدحسین طباطبایی (۲۲۴/۵) حتی خود مخالفان دیدگاه مسح پا، از آن جهت که می دانند روایات دال بر شستن پاها، مخالف کتاب خدا هستند، در استدلال های خود به آن استناد نکرده و در نتیجه به توجیهاات غیرقابل قبول دست زده اند.

اگرچه قرائت رایج و ضبط شده در مصحف، نصب ارجل است، اما عطف ارجل بر رؤس در آیه ظاهر است و عطف آن بر وجوه و ایدی به دلیل نصب، از سوی موافقان حکم شستن پاها درست نیست (← ادامه مقاله).

ب. مطابقت با سنت پیامبر (ص): به عنوان مثال از ابن عبد خیر روایت شده است که گفت: «علی بن ابی طالب را دیدم که روی هر دو پای خویش را مسح کرد و گفت رسول خدا را دیدم که روی هر دو پای خویش را مسح کرد» (حمیدی، ۲۶/۱). نمونه دیگر روایتی است که احمد بن حنبل (۱۱۴/۱) از علی (ع) نقل کرده است: «من باطن هر دو پا را سزاوارتر به مسح از ظاهر آن دو می دانستم تا آن که رسول خدا را دیدم که ظاهر آن دو را مسح می کرد» (برای موارد بیشتر ← طبرسی، ۲۵۶/۳؛ ابن حجر، الاصابه، ۱۸۷/۱).

پ. مطابقت با قواعد ادبیات عرب: بر اساس اعراب جر، «أَرْجُلَكُمْ» معطوف به لفظ «بِرُءُوسِكُمْ» است، در نتیجه به لحاظ حکم، واحد خواهند بود (برای توضیح ← ابن عقیل، ۲۲۵/۲). همچنین بر اساس اعراب نصب «أَرْجُلَكُمْ» معطوف بر محل «بِرُءُوسِكُمْ» یعنی مفعول به «امْسَحُوا» است. این نوع عطف در عربی بسیار مشهور است. آیه «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (التوبه/۳) نمونه بارز آن است که در آن اعراب واژه «رسول» بنا بر محل «اللّه» مرفوع است (ابن هشام، ۴۷۳/۲). اما اگر همین عطف بر «وُجُوهَكُمْ» باشد، پاها باید شسته شود. در حالی که

بررسی دیدگاه نحویان، این نوع عطف را تأیید نمی‌کند، زیرا طبق قاعده، کلمه «أرجل» به نزدیک‌ترین واژه که «رؤس» است، عطف می‌شود (طبرسی، ۸۲/۶).

ت. مطابقت با گفتار لغویان: همة لغت‌شناسان (← راغب، ۷۶۷/۱؛ ابن‌فارس، ۳۲۲/۵؛ زمخشری، ۶۱۰/۱؛ ابن‌منظور، ۵۹۳/۲) اتفاق نظر دارند که «مسح» به معنای دست کشیدن بر چیزی است. بر مبنای همین معنا از واژه مسح است که عیسی (ع) را مسیح می‌نامیدند. زیرا دست خود را بر معلول، نابینا و مبتلا به برص می‌کشید تا شفا یابد (ابن‌منظور، همانجا).

لذا جای تعجب است که برخی همچون آلوسی (۷۵/۶) و قرطبی (۹۲/۶) واژه «مسح» و «غسل» را مترادف دانسته‌اند. در نقد گفتار آنها باید گفت که به هر حال یا این دو واژه مترادف هستند یا نیستند، در صورت ترداف باید همیشه مترادف باشند نه این‌که بر مبنای ذوق و سلیقه گاهی مترادف باشند و گاهی غیر مترادف. به عنوان مثال اگر این دو واژه مترادف باشند، در نتیجه آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» (نساء: ۴۳) این‌گونه باید فهمیده شود: «اگر بیمار هستید یا در سفر به سر می‌برید یا... اگر آب نیافتید پس بر خاک پاک تیمم کنید، آن‌گاه صورت‌ها و دست‌هایتان را بشوید!» که قطعاً چنین فهمی پذیرفته نخواهد بود. افزون بر این، با توجه به این‌که در این آیه غسل و مسح در تقابل با هم آمده‌اند، معلوم می‌شود که مسح غیر غسل است (فاکر میدی، ۲۵).

ث. مطابقت با روایات اهل بیت (ع): در این خصوص ۹ روایت از ائمه (ع) در نورالثقلین (۵۰۹/۱-۵۹۶) نقل شده که در برخی به شیوة وضوگرفتن تصریح شده، در برخی در پاسخ به سؤال اصحاب در خصوص مسح پا، به قرآن و سنت پیامبر (ص) استناد شده و در برخی دیگر فلسفه مسح آمده است. از جمله از امام باقر (ع) این‌گونه روایت شده است که: «خداوند شستن صورت و دو دست و مسح کشیدن بر سر و روی دو پا را واجب کرد، تا هر گاه کسی در حالت سفر و بیماری و ضرورت نتوانست صورت و دست خود را بشوید به جای شستن، آن دو موضع را مسح کند» (عیاشی، ۳۰۲/۱). این روایت علاوه بر این‌که مؤید مسح پاها در وضو است، فلسفه مسح در تیمم به جای شستن را نیز بیان کرده است (برای موارد بیشتر ← کلینی، ۳۰/۳).

ج. موافقت با دیگر روایات منقول از ابن عباس در سایر منابع: این دیدگاه با دیگر روایات منقول از ابن عباس در سایر منابع تناسب بیشتری دارد. به عنوان مثال از او نقل شده که «در کتاب خدا تنها مسح تعیین شده است، اما مردم از پذیرش آنچه به جز شستن پاهاست، سر باز می‌زنند» (حرعاملی، ۴۲۰/۱). گفتار برخی از علما همچون محمد هادی معرفت (۴۷۵/۱) که سخنان ابن عباس را همسو با قواعد فنی، ادبی و اصولی و نوعی اعتراض بر عامه می‌داند که با ظاهر قرآن مخالفت وزیده‌اند، نیز نشان می‌دهد که این روایت بر روایت منقول از وی درباره شستن پا ترجیح دارد.

۴-۱-۳. تعارض در روایات مربوط به متعه

روایات متعارض از ابن عباس ذیل آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء: ۲۴) در باب حلیت یا عدم حلیت متعه، نیز دیده می‌شود. طبری ذیل آیه دو قول ذکر کرده‌است. در قول اول مراد از عبارت فوق را ازدواج دائم و بی‌ارتباط با متعه دانسته و در تأیید آن یک روایت از ابن عباس آورده‌است. در قول دوم مراد از آیه را ازدواج موقت دانسته و در تأیید آن ۵ روایت از ابن عباس نقل کرده‌است (طبری، ۹/۵) و در همه آنها گفته شده‌است که ابن عباس آیه را به صورت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى» قرائت می‌کرد (همانجا). در منابعی همچون الدرالمثور (سیوطی، ۱۴۱/۲-۱۳۹) و لباب التأویل (بغوی، ۳۶۲/۱) روایاتی از ابن عباس مبنی بر نسخ این آیه، یعنی حلیت موقت متعه و سپس تحریم آن، وجود دارد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که روایات دال بر حلیت متعه و عدم نسخ آن، بر روایات مقابل آن ترجیح دارد. معیارهای این ترجیح عبارتند از:

الف. مطابقت با قرآن: حلیت متعه موافق با تصریح آیه مذکور است. روایت منقول از امام صادق (ع) که در پاسخ به سؤالی در مورد متعه آن را وحی منزل خواند، نیز مؤید این گفتار است (حویزی، ۴۶۷/۱). زیرا واژه «متعه» اگرچه در اصل به معنای بهره‌برداری و انتفاع است (راغب، ۷۵۸/۱) اما هنگامی که به کلمه «نساء» اضافه شود جز «متعه خاص» چیز دیگری از آن اراده نمی‌شود (مفید، ۱۴۴). وانگهی در قرآن از ازدواج دائم با واژه نکاح تعبیر شده‌است، نه متعه (معرفت، ۵۱۶/۱).

ب. مطابقت با روایات ائمه (ع): در این باره ۸ روایت در نورالثقلین (حویزی، ۴۷۶/۱) ذکر شده‌است. به عنوان مثال در روایتی از امام باقر (ع) آیه مذکور دلیل و شاهی بر متعه دانسته شده‌است (همانجا). در روایتی دیگر هم نقل شده که امام همیشه آیه مذکور را با عبارت «إلى أجل مسمى» قرائت می‌کرد و سپس می‌گفت که مراد از آن ازدواج موقت است. در جای دیگر هم ابن عباس نقل کرده‌است که امام با اشاره به قرائت «فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى...» گفت که آن‌ها (عامه) به آن (متعه) کفر ورزیدند در حالی که پیامبر (ص) آن را حلال نمود و حرام نکرد (همانجا).

روایات در این باره به حدی زیاد است که علامه طباطبایی (۲۹۱/۴) آن را در حد استفاضه و تواتر معنوی دانسته‌است. در این میان تنها یک روایت در نهی متعه از پیامبر (ص) به واسطه علی (ع) نقل شده که قطعاً جعلی است. زیرا به گونه‌ای متواتر و به طرق صحیح از پیامبر روایت شده که شدیداً با منع عمر مخالف بوده و آن را مایهٔ فزونی فحشا دانسته‌اند (مفید، ۵۱۲).

پ. مطابقت با عمل برخی اصحاب: بررسی دیدگاه برخی از اصحاب پیامبر (ص) نشان می‌دهد که آن‌ها نیز به حلیت متعه معتقد بوده‌اند. ابن حزم (۵۲۰/۹-۵۱۹) می‌گوید: «عده‌ای از اصحاب پیامبر (ص) از جمله اسماء بنت ابی‌بکر، جابرین عبدالله انصاری، ابن مسعود، ابن عباس، معاویه بن ابی‌سفیان، عمرو بن حرث، ابوسعید خدری و غیره پس از رحلت او بر حلیت متعه باقی ماندند» (برای مشاهده اقوال

صحابه ← مسلم، ۳۸/۴؛ آلوسی، ۷/۳؛ ابن حجر، فتح الباری، ۲۲/۹؛ ترمذی، ۲۰۶/۷؛ ابن کثیر، ۲۲۷/۲).

ت. شهرت فتوایی: غیر از ابن حزم، افرادی همچون ابن حجر (همان، ۱۴۸) نیز فتوای مشهور ابن-عباس را حلیت متعه دانسته است. این مسأله حتی در زمان خود صحابه هم به عنوان دیدگاه ابن-عباس مشهور بوده است. به طرق مختلف از ابونصره نقل شده که او به جابر بن عبدالله انصاری گفت: «ابن زبیر از متعه منع می کند، اما ابن عباس به آن فرامی خواند! جابر گفت: «ما در زمان پیامبر (ص) و ابوبکر ازدواج موقت می کردیم، اما عمر که به خلافت رسید خطبه خواند و گفت بدانید که دو متعه در زمان پیامبر (ص) حلال بود و اینک من آن‌ها را نهی می کنم...» (مسلم، ۳۸/۴؛ بیهقی، ۲۰۶/۷). خود ابن زبیر هم در اعتراض به ابن عباس گفت: «برخی از مردم که خدا دل‌های آن‌ها را نیز مانند چشمانشان کور کرده است، به جواز متعه فتوا می دهند». در این هنگام ابن عباس بر سر او فریاد زد: «تو جداً خشن و خشک هستی، قسم یاد می کنم که در زمان امام متقین به متعه عمل می شد». ابن زبیر به او گفت: پس خودت تجربه کن، بخدا قسم اگر چنین کنی، تو را سنگسار خواهم کرد» (مسلم، ۱۳۴/۴). از این روایت پیداست که ابن عباس علاوه بر حلال دانستن متعه به آن نیز فتوا می داده است.

۴-۱-۴. تعارض در روایات مربوط به رؤیت

اختلاف و گونه‌گونی روایات تفسیری ابن عباس تنها در مباحث فقهی نیست، بلکه در غیر آن نیز مواردی دیده می شود که حتی بیشتر از موارد فقهی است. یکی از این موارد، رؤیت خداست که از بحث-برانگیزترین مباحث کلامی و محل منازعه و جدل بوده است. در این باره تاریخ همواره شاهد تضارب آرا میان مکاتب کلامی از جهت ظاهری یا قلبی بودن رؤیت و نیز وقوع آن در دنیا یا آخرت بوده است. روایات ابن عباس در این زمینه ذیل آیات ۱۰۳ انعام، ۱۴۳ اعراف و ۱۴-۱۱ نجم دیده می شود که در مجموع شامل ۱۱ روایت است. از این تعداد در ۵ مورد به رؤیت قلبی اشاره شده، در ۳ مورد رؤیت به طور کلی آمده و اشاره‌ای به رؤیت با چشم ظاهر یا غیر آن نشده است. در یک مورد هم رؤیت با چشم ظاهر در دنیا نفی شده و در روایت آخر هم به طور کلی ذکر شده است که خداوند دیده نمی شود، اما بیان نشده که این عدم رؤیت در دنیا است یا در آخرت، یا در هر دو (طبری، ۲۰۰/۷). با توجه به دلالت این روایات، در تفسیر طبری روایتی از خود ابن عباس نقل نشده است که به صراحت حاکی از رؤیت با چشم ظاهر باشد. اما بررسی روایات ابن عباس در دیگر تفاسیر با عبارات «انَّ النَّبِيَّ (ص) رَأَى رَبَّهُ بِعَيْنِهِ» و «إِنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً بِبَصَرِهِ وَ مَرَّةً بِفُؤَادِهِ»، حاکی از نقل دیدگاه رؤیت ظاهری از وی است (طبرانی، ۵۰/۶؛ سیوطی، الدرالمثور، ۱۲۴/۶).

بر اساس معیارهای ذیل، روایات منقول از ابن عباس که بر رؤیت قلبی خدا دلالت دارند، بر روایات دال بر رؤیت با چشم ظاهر ترجیح دارند.

الف. مطابقت با قرآن: براساس آیاتی همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات: ۱۵۹) خداوند مثل ندارد و از این جهت جسم و جسمانی نیست و هرچه شأن آن به دور از جسمانیت باشد، نظر طبیعی به آن تعلق نمی‌گیرد (طباطبایی، ۲۳۷/۸). آیه «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم: ۱۱) نیز گواه این دیدگاه است. زیرا رؤیت را به قلب نسبت می‌دهد که بدون تردید مراد از آن نفس انسانیت و آن حقیقتی است که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند، نه قلب صنوبری شکل که در بدن قرار دارد (همان، ۲۴۰). آیه «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) هم از دیگر آیاتی است که می‌تواند به این ترجیح کمک نماید. زیرا طبق این آیه آنچه میان مردم و خدا حائل شده، تیرگی گناهای است که مرتکب شده‌اند و این تیرگی‌ها دیده دل آنان را پوشانده است. پس معلوم می‌شود که اگر گناهان نباشد، دل‌ها خدا را می‌بینند نه چشم‌ها (همانجا).

ب. مطابقت با روایات اهل بیت (ع): در این باره روایات بسیاری از ائمه (ع) نقل شده است، به گونه‌ای که در نورالثقلین ذیل آیه ۱۰۳ انعام ۱۲ روایت (حویزی، ۷۵۶/۱-۷۵۲)، ذیل آیه ۱۴۳ اعراف ۶ روایت (همان، ۶۸/۲-۶۲) و ذیل آیات ۱۴-۱۱ نجم ۹ روایت (همان، ۱۵۲/۵-۱۵۶) آمده است. به عنوان مثال ذِغَلِبَ یمانی از علی (ع) پرسید: «آیا پروردگار خویش را دیده‌ای؟» و امام گفت: «آیا چیزی را که نبینم پرستش کنم؟» و در ادامه وقتی که ذغلب از ماهیت این دیدن سؤال کرد، حضرت در پاسخ گفت: «دیده‌ها او را آشکارا نتوانند دید، اما دل‌ها با ایمان درست او را درمی‌یابند» (کلینی، ۹۸/۱).

پ. مطابقت با عقل: از مهم‌ترین معیارهای ترجیح روایات دال بر رؤیت قلبی، مطابقت با معیارهای عقلی است. زیرا چشم تنها اجسام یا برخی کیفیت‌های آن‌ها را می‌بیند و چیزی که جسم نیست و کیفیت جسم را ندارد، هرگز با چشم دیده نمی‌شود. به تعبیر دیگر اگر چیزی با چشم دیده شود، حتماً باید ماده و دارای مکان و جهت باشد (← طباطبایی، ۲۳۷/۸). همچنین در صورت دیده شدن خدا یا تمام ذات او قابل مشاهده است یا قسمتی از ذاتش. در صورت اول خدا را محدود و متناهی کرده‌ایم و در صورت دوم خدا را قابل قسمت و مرکب دانسته‌ایم. بنابراین هر دو فرض با توجه به مبرا بودن خداوند از هر گونه جسمانیت که از مهم‌ترین موارد در باب صفات سلبيه خداوند است، محدودیت و مرکب بودن خداوند محال است (سبحانی، ۱۱۲/۲).

ت. مطابقت با روایات اکثر صحابه: هرچند در میان روایات صحابه، روایات دال بر رؤیت با چشم ظاهر هم دیده می‌شود، اما روایات عدم رؤیت ظاهری در شمار بیشتری از صحابه نقل شده است. به عنوان مثال محمدبن کعب قرظی از بعضی از اصحاب پیامبر (ص) روایت کرده است که از او پرسیدند: «یا رسول خدا، آیا پروردگار را دیده‌ای؟» گفت: «با چشم خود ندیدم، اما با قلبم دو بار دیدم». آن‌گاه این آیه را تلاوت کرد: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» (سیوطی، الدرالمثور، ۱۲۵/۶). از ابوذر غفاری هم نقل شده است که رسول خدا پروردگار خود را با قلب خود دید نه با چشم خود (همانجا؛ برای موارد بیشتر ← همان)

ج. ترجیح روایات غیر مضطرب بر مضطرب: دقت در روایت منقول از ابن عباس از پیامبر (ص)^۱ نشان می‌دهد که در ابتدای روایت به رؤیت با چشم ظاهر اشاره شده، اما در انتها رؤیت قلبی ذکر شده است که می‌توان گفت این مسأله به نوعی موجب اضطراب متن روایت و در نتیجه ترجیح روایات غیر آن یعنی «عدم رؤیت با چشم ظاهر» می‌شود.

چ. ترجیح روایات اکثر بر اقل: با توجه به این که تعداد روایات ابن عباس درباره عدم رؤیت با چشم ظاهر بیشتر از تعداد روایات او در باب رؤیت با چشم ظاهر است، بنابراین دیدگاه رؤیت قلبی ترجیح دارد.

۴-۱-۵. روایات مربوط به ایمان آوردن اهل کتاب به حضرت عیسی (ع)

از دیگر موارد تعارض می‌توان به روایات ابن عباس ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» (نساء: ۱۵۹) اشاره کرد. مطلب اختلاف برانگیز در این آیه، مرجع ضمیر متصل در واژه «موت» است، به گونه‌ای که برخی (طبری، ۲۹/۶) مرجع ضمیر را عیسی (ع)، برخی (طبرسی، ۲۱۲/۳) اهل کتاب و گروهی پیامبر اکرم دانسته و گفته‌اند: «اهل کتاب، پیش از مرگ خود به پیامبر (ص) ایمان خواهند آورد». در عین حال برخی قول سوم را ضعیف دانسته‌اند (← طبری، همانجا؛ طبرسی، همانجا). طبری (۲۵/۶-۲۶) در این باره ۱۰ روایت از ابن عباس نقل کرده که در ۳ روایت مرجع ضمیر را «عیسی (ع)» و در ۷ مورد «اهل کتاب» دانسته است. بررسی ادله و شواهد موجود نشان از ترجیح روایات دسته اول دارد. معیارهای ترجیح چنین است:

الف. مطابقت با سیاق آیه: عبارت «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» که در ادامه آیه آمده، با جمله‌های قبل خود، هم‌سیاق بوده و بر گواه بودن عیسی بر همه اهل کتاب در قیامت دلالت دارد. ضمن این که آیه «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مانده: ۱۱۷) شهادت ایشان را منحصر به زمانی دانسته که زنده بوده است. از این رو، معلوم می‌شود که عیسی از دنیا نمی‌رود مگر بعد از همه اهل کتاب. پس اگر همه آن‌ها هم به عیسی ایمان داشته باشند، لازم‌هاش این است که او بعد از همه اهل کتاب از دنیا برود. لذا او هنوز زنده است و دوباره به سوی اهل کتاب برمی‌گردد تا به او ایمان آورند (برای توضیح بیشتر ← طباطبایی، ۲۴۷/۶).

علاوه بر این، با در نظر گرفتن سیاق آیه مورد بحث و قرار گرفتن پس از آیه «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ سُبُّهُ لَهُمْ... بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا

۱. «رأيت ربي في أحسن صورة فقال لي: يا محمد هل تدري فيم يختصم المملأ الأعلى؟ فقلت: لا يا رب فوضع يده بين كفتي، فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السماء والأرض فقلت: يا رب في الدرجات والكفارات ونقل الأقدام إلى الجمعات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فقلت: يا رب إنك اتخذت إبراهيم خليلًا، وكلمت موسى تكليمًا، وعلت وعلت؟ فقال: ألم أشرح لك صدرك؟ ألم أضع عنك وزرك؟ ألم أفلح بك؟ ألم أفلح؟ قال: فأفضى إلي بأشياء لم يوزن لي أن أحدنكموها؛ قال: فذلك قوله في كتابه يحدثكموه: ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى، فجعل نور بصري في فؤادي، فنظرت إليه بفؤادي». (طبری، ۲۸/۲۷).

حکیماً»، شایسته است که آیه مورد بحث در مقام بیان زنده بودن عیسی باشد (همان، ۲۴۸/۶).

ب. مطابقت با روایات اهل بیت (ع): در این باره در نورالثقلین (حویزی، ۵۷۲/۱-۵۶۲) ۴ روایت آمده است. به عنوان مثال شهر بن حوشب نقل کرده است که حجاج بن یوسف گفت: «آیه "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ... " مرا حیران کرده است. من به قتل یهودیان و مسیحیان، فرمان می‌دهم. موقعی که گردن آنها را می‌زنند هر چه انتظار می‌کشم چیزی در این خصوص از آنها نمی‌شنوم، حتی لب‌ها را هم حرکت نمی‌دهند! گفتم: خداوند امیر را اصلاح کند! معنای آیه این نیست. پرسید: چیست؟ گفتم: عیسی بن مریم پیش از قیامت، به دنیا خواهد آمد و پشت سر حضرت مهدی نماز خواهد خواند. گفت: وای بر تو، این را از کجا می‌گویی؟! گفتم: امام باقر (ع) برای من حدیث کرده است. گفت: به خدا، این مطلب را از چشمه‌ای زلال آورده‌ای!» (قمی، ۱۳۶۷: ۱۵۹/۱؛ حویزی، ۱۵۷/۱).

۴-۱-۶. روایات در مورد ذبیح

از دیگر آیاتی که در تفسیر آن روایات متعارض از ابن عباس نقل شده، آیه «وَقَدْ يَنْبَأُ بِذَبِيحِ عَظِيمٍ» (صافات: ۱۰۷) است. موضوع مناقشه برانگیز در این آیه، تعیین مصداق ذبیح است که با ضمیر «ه» در فعل «قَدْ يَنْبَأُ» به صورت مجمل آمده است. بر این اساس برخی از مفسران اسماعیل و برخی دیگر اسحاق را ذبیح دانسته‌اند. در این باره طبری (۲۳/ ۵۶-۵۱) ۱۳ روایت از ابن عباس نقل کرده که ذبیح در ۹ روایت اسماعیل و در ۴ روایت اسحاق دانسته شده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که روایات دسته نخست بر روایات دسته دوم ترجیح دارد. معیارهای ترجیح عبارتند از:

الف. مطابقت با قرآن: از مهم‌ترین دلایل در این مطابقت، سیاق آیات ناظر به ماجرای ذبیح است. زیرا در این سوره ابتدا ماجرای ذبح آمده، پس از آن با عبارت «وَبَشِّرْنَا بِإِسْحَاقَ» (صافات: ۱۱۲) به اسحاق بشارت داده است و این خود دلیلی بر تولد اسحاق بعد از ماجرای قربانی است (طباطبایی، ۱۵۳/۱۷). همچنین ترتیبی که از زبان ابراهیم (ع) در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ» (ابراهیم: ۳۹) آمده است، اشاره دارد که نخست اسماعیل و سپس اسحاق متولد شده است. آیه «فَبَشِّرْنَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود: ۷۱) هم نمونه‌ای دیگر از تأیید قرآن بر ذبیح بودن اسماعیل است. زیرا بر طبق آن، ابراهیم اطمینان داشت که اسحاق زنده می‌ماند و فرزندی به نام یعقوب از او متولد می‌شود. لذا ذبیح در مورد اسحاق بی‌معناست (عاملی، ۴۵/۲).

ب. مطابقت با روایت پیامبر (ص): از معروف‌ترین موارد در این باره، روایتی است که پیامبر خود را «ابن الذبیحین» نامید و مراد از دو ذبیح اسماعیل و عبدالله است (طبرسی، ۴۱۷/۳).

پ. مطابقت با روایات اهل بیت (ع): بررسی روایات اهل بیت (ع) نشان می‌دهد که در خود این روایات هم اختلاف وجود دارد، به گونه‌ای که در نورالثقلین ذبیح در ۲۲ روایت اسماعیل و در ۲ روایت اسحاق معرفی شده است (حویزی، ۴۳۲/۴-۴۲۰). اما سند دو روایت اخیر که منسوب به امام رضا (ع)

است، از سوی برخی از علمای رجالی همچون فتح‌بن یزید جرجانی (← طوسی، الفهرست، ۳۲۴؛ تفرشی، ۱۸۱/۵؛ اردبیلی، ۱/۲؛ بهبهانی، ۲۷۸) و سعدبن سعد (← طوسی، همان، ۳۰۸) جرح شده‌اند. از این رو، با توجه به معیار ترجیح «روایات صحیح‌السند بر غیر آن» و «قول اکثر بر اقل» و «مطابقت این دیدگاه» با قرآن و سیاق آیات سوره صافات، دیدگاه ذبیح بودن اسماعیل راجح است. در نتیجه روایاتی از ابن عباس هم که مطابق این دیدگاه است، ترجیح دارد.

ت. **ترجیح روایات اکثر بر اقل:** از آنجا که تعداد روایات دال بر ذبیح بودن اسماعیل (۹ مورد) بیشتر از دیدگاه مقابل است (۴ مورد) این دیدگاه ترجیح دارد.

۴-۲. تعارض غیر مستقر

هرگاه دو دلیل در ظاهر متعارض باشند و با استفاده از قواعد جمع عرفی بتوان میان آن دو جمع کرد، تعارض از نوع غیر مستقر یا ظاهری خواهد بود. برای رفع تعارض غیر مستقر روایات تفسیری ابن عباس می‌توان مطابق با روش‌های ذیل عمل نمود:

۴-۲-۱. تخصیص

از جمله روش‌های حل تعارض ظاهری حمل عام بر خاص است. بدین معنی که برخی از افراد و مصادیق از شمول حکم عام خارج شده دامنه فراگیری آن محدود می‌شود (میرزای قمی، ۲۷۱/۲). به عنوان مثال در تفسیر واژه «رزقا» (آل عمران: ۳۷) روایت عام «فَاكِهَةُ الصَّيْفِ فِي الشَّاءِ» منقول از ابن عباس با روایت «عَبَّأَ فِي مَكْتَلٍ فِي غَيْرِ حِينِهِ» (طبری، ۱۶۵/۳) که در تعیین رزق حضرت مریم است، تخصیص می‌خورد. نمونه دیگر آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ...» (البقره/۸) است که مصداق آن در روایت «المنافقين» به صورت عام و در روایت دیگر «المنافقين من الأوس والخزرج» آمده که روایت دوم تخصیص روایت اول است (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۳، ۲۶۴).

۴-۲-۲. تقييد

تقييد روش ديگر حل تعارض ظاهري است و در عين مشابهت با تخصيص با آن فرق دارد. در تقييد دايره شمول حکم مطلق (نه عام)، با دليل ديگر تقليل مي‌يابد و در نتيجه شمول حکم مطلق برخلاف عام، مستند به وجود شرايط مي‌شود (مظفر، ۱۵۷/۱). به عنوان مثال در معنای واژه «صِر» (آل عمران: ۱۱۷) دو روایت «برد» و «بَرْدٌ سَدِيدٌ وَ زَمْهَرِيرٌ» ذکر شده است که می‌توان واژه «برد» را بر «بَرْدٌ سَدِيدٌ وَ زَمْهَرِيرٌ» حمل کرد. تقييد «دخان» با عبارت «دخان الحميم» در تفسیر «وَ ظِلٌّ مِّنْ يَحْمُومٍ» (واقعه: ۴۳) و تقييد «محارف» به «مُحَارَفٍ الَّذِي لَيْسَ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ» در تفسیر واژه «الْمَحْرُوم» (ذاریات: ۱۹) از این دست موارد است (برای موارد بیشتر ← همان، ۲۶۴، ۲۶۵).

۴-۲-۳. تعيين مبهم

تعيين مبهم روش ديگر حل تعارض ظاهري روایات تفسيري ابن عباس است. توضیح آن‌که در میان

روایات تفسیری منقول از ابن عباس ذیل یک آیه، برخی به صورت مبهم و برخی به صورت معین آمده‌است، به گونه‌ای که آن روایت معین به عدد و مکان یا زمانی که در روایت دیگر به صورت مبهم آمده‌است، اشاره دارد. از این رو، نظر به این که روایت معین می‌تواند از روایت مبهم رفع ابهام کند، دو روایت قابل جمع خواهند بود. تعداد زیادی از تفاوت روایات ابن عباس، با روش حمل مبهم بر معین حل‌شدنی است و غالب آن‌ها نیز مربوط به تعیین شخص می‌شود. به عنوان مثال ذیل آیه ۳ کوثر دو روایت «هو العاص بن وائل» و «عدوک» (طبری، ۲۱۲/۳) آمده‌است که روایت اول واژه «عدو» در روایت دوم را رفع ابهام کرده و روایت دوم بر روایت اول حمل شده‌است. تعیین مبهم «إنهم من الأعراب» با روایت «أبولبابه و خمسة معه عن النبي (ص)...» ذیل آیه ۱۰۲ توبه هم از این نمونه است (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۴).

۴-۲-۴. تبیین مجمل

حمل مجمل بر مبین روش دیگر در حل تعارض ظاهری است. به این صورت که گاه در تفسیر آیه‌ای، جمله‌ای به صورت کلی و مبهم بیان شده که نمی‌توان از آن جمله به تنهایی به مقصود دست یافت، اما با در نظر گرفتن روایت دیگری که ذیل همان آیه و در همان موضوع آمده‌است، می‌توان آن را تبیین کرد و در نتیجه هر دو روایت را مورد استفاده قرار داد. به عنوان مثال در تفسیر واژه «العقود» (مائده: ۱) دو روایت «بالعهد» و «مَا أَحَلَّ وَ مَا حَرَّمَ وَ مَا فَرَضَ وَ مَا حَدَّ فِي الْقُرْآنِ كَلْمَهُ، فَلَا تَغْدِرُوا وَ لَا تَنْكُثُوا» (طبری، ۳۲/۶) از ابن عباس نقل شده‌است و روایت دوم، اجمال روایت اول را که به صورت کلی و مبهم متذکر عهد شده‌است، تبیین می‌کند. نمونه دیگر در تفسیر «المص» (اعراف: ۱) دیده می‌شود که ذیل آن دو روایت «و هو من الله أسماء» و «أنا الله أفضل» (همان، ۸۵/۸) از او نقل شده‌است که روایت دوم از روایت اول رفع اجمال می‌کند (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۵، ۲۶۶).

۴-۲-۵. توجه به قرائات مختلف واژه‌ها

توجه به ذکر قرائات مختلف یک واژه از دیگر روش‌های حل تعارض ظاهری است. به عنوان مثال در ارتباط با واژه «الْجَمَلُ» در آیه ۴۰ اعراف، سه روایت «هُوَ الْجَمَلُ الْعَظِيمُ لَا يَدْخُلُ فِي خَرْقِ الْإِبْرَةِ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ أَكْبَرُ مِنْهَا»، «الْحَبْلُ الْعَلِيظُ»، «هُوَ حَبْلُ السَّفِينَةِ» (طبری، ۱۳۰/۸) از ابن عباس منقول است. دقت در قرائاتی که برای این واژه ذکر شده‌است، نشان می‌دهد که روایت اول مطابق با قرائت «الْجَمَلُ» به فتح «جیم» و «میم» به معنای شتر و روایت دوم و سوم مطابق با قرائت این واژه با ضم «جیم» و تشدید «میم» به معنای ریسمان ضخیم خواهد بود (همانجا) در نتیجه هر سه روایت با توجه به نوع قرائت از واژه، صحیح خواهند بود (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۸).

۴-۲-۶. برشمردن مصادیق گوناگون

از دیگر موارد، ذکر مصادیق مختلف در هر روایت است، به گونه‌ای که هر یک از مصادیق می‌تواند منظور آیه باشد. این مسأله در بسیاری از روایات ابن عباس دیده می‌شود. ذکر روایات «إِنْسَانٌ وَ دَابَّاهُ وَ أَرْضٌ

و سَهْلٌ وَ بَحْرٌ وَ جَبَلٌ وَ حِمَارٌ وَ أَشْبَاهُ ذَلِكَ مِنَ الْأُمَمِ وَ غَيْرَهَا» و «الْقَصْعَةَ وَ الْفُسُوءَةَ وَ الْفُسِّيَّةَ» و «اسم كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى الْهَنَةِ وَ الْهَنْيَةِ وَ الْفُسُوءَةَ وَ الصَّرْطَةَ» (همان، ۱۷۰) به عنوان مصادیق مختلف «الْأَسْمَاءُ» (بقره: ۳۱) از این نمونه است. گفتار علامه طباطبایی (۱۱۷/۱) ذیل روایات مذکور مؤید این سخن است. او ضمن بیان این مطلب که میان این روایات تنافی نیست، در تأیید گفتار خود با استناد به آیه «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر: ۲۱)، گفته است: «طبق این آیه، هیچ چیز نیست مگر آنکه در خزائن غیب وجود دارد و آنچه الآن در دسترس ما هست با نزول از آنجا به این صورت درآمده اند. لذا فرقی نیست بین اینکه گفته شود: "خدا آنچه در خزائن غیب هست، یعنی غیب آسمانها و زمین را به آدم تعلیم داد" و این که "خداوند اسم همه چیز را که باز غیب آسمانها و زمین است به آدم آموخت." زیرا هر دو منجر به یک نتیجه می شود» (برای توضیح بیشتر ← زرین کلاه، ۲۴۰-۲۳۸).

۴-۲-۷. پرداختن به آیه از جهات مختلف

پرداختن به آیه از جهات مختلف دلیل دیگر متعارض نما بودن روایات ابن عباس است، به این معنا که هر یک از روایات مختلف ذیل آیه، از منظری به موضوع پرداخته اند. به همین دلیل در نگاه اول ممکن است دو معنای مذکور در دو روایت، متفاوت و مختلف به نظر برسند، در حالی که چنین نیست. به عنوان مثال در بیان معنای واژه «الْكُوْثُرُ» دو روایت «هو الخیر الكثير» و «النهر» آمده است (طبری، ۲۰۷/۳۰). کوثر در روایت اول به معنای لغوی واژه و در روایت دوم به اصطلاح رایج آن که نام نهری در بهشت است، اشاره کرده است. لذا، هر دو روایت صحیح است (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۶۰)

۴-۲-۸. خطا در کتابت

خطا در کتابت از عوامل دیگر ایجاد تعارض ظاهری در روایات ابن عباس است. به عنوان نمونه طبری (۱۱۵/۳) در تعریف محکم و متشابه ذیل آیه ۷ آل عمران، ۴ روایت از ابن عباس نقل کرده و در یکی از آنها بدون اشاره به متشابهات، محکومات را آیات ۱۵۱ تا ۱۵۳ سوره انعام دانسته است. این در حالی است که در روایت دیگر از طریق علی بن ابی طلحه، محکومات «نَاسِخَةٌ وَ حَالِلَةٌ وَ حَرَامَةٌ وَ حُدُودٌ وَ فَرَائِضٌ وَ مَا يُؤْمَنُ بِهِ وَ يُعْمَلُ بِهِ» و متشابهات را «مَنْسُوخَةٌ وَ مُقَدَّمَةٌ وَ مُؤَخَّرَةٌ وَ أَمْثَالُهُ وَ أَقْسَامُهُ وَ مَا يُؤْمَنُ بِهِ وَ لَا يُعْمَلُ بِهِ» دانسته شده است. در دو روایت دیگر هم که یکی از طریق ابن سعد و دیگری از طریق ابوصالح نقل شده، محکومات ناسخ قرآن است که به آن عمل می شود و متشابه منسوخ قرآن است که بدان عمل نمی شود (همانجا). در جمع میان این روایات باید گفت این که ابن عباس محکومات را به سه آیه از قرآن منحصر دانسته است، نمی تواند صحیح باشد، زیرا نمی توان گفت که تمام آیات قرآن متشابه و تنها سه آیه محکم است! بلکه بهتر است گفته شود ابن عباس این سه آیه را از محکومات دانسته، نه این که تنها این سه آیه محکم است. مؤید این گفته دو روایت دیگر از وی در دیگر منابع تفسیری است که در یکی ابن مردویه از عبدالله بن قیس روایت کرده است که گفت: «من از ابن عباس شنیدم که در تفسیر آیه "مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ" (آل-

عمران: ۷) گفت: سه آیه آخر سوره انعام از آیات محکم است. در روایت دیگر هم که مشابه همین روایت است، چنین آمده که آیه ۱۵۱ انعام و ۲۳ اسراء از قبیل آیات متشابه است (سیوطی، الدرالمنثور، ۲/۴). لذا می‌توان گفت این که ابن عباس محکم را سه آیه دانسته، ناشی از خطای کاتب روایت یا نسخه‌نویس تفسیر طبری است. علامه طباطبایی (۳۲/۳) نیز چنین انتسابی را به ابن عباس نادرست خوانده و نوشته است: «آنچه از ابن عباس نقل شده، این است که این آیات سه‌گانه از محکومات و در واقع مثالی از آیات محکم است، نه این که آیات محکم قرآن همین سه آیه باشد».

شایان ذکر است که رد این دیدگاه ابن عباس به معنای تأیید سه روایت دیگر وی نیست. به عنوان مثال در دو روایتی که از طریق ابن سعد و علی بن ابی طلحه محکومات به ناسخات و متشابهاً آن به منسوخات منحصر شده، آنچه در مورد روایت انحصار آیات محکم به سه آیه سوره انعام گفته شد، چنین سخنی در اینجا هم صادق خواهد بود، زیرا بررسی دیگر روایات ابن عباس (← سیوطی، الدرالمنثور، ۵/۲) نشان می‌دهد که دیدگاه او در مورد محکم و متشابه اعم از ناسخ و منسوخ است. از این رو، از میان ۴ روایت منقول از ابن عباس در جامع البیان، روایت منقول از طریق علی بن ابی طلحه صحیح‌تر است (برای موارد بیشتر ← زرین کلاه، ۲۵۹)

نتیجه‌گیری

تردید در روایات تفسیری ابن عباس به دلیل کثرت تعارض، ادعایی است که در میان عالمان مسلمان از سده سوم صرفاً از طریق افواه و نقل منبع پسین از منبع پیشین و بدون ارائه مدرک و مستند محکم، رواج یافته است. درباره تردیدهای خاورشناسان هم باید گفت که آنها حتی اختلافات بسیار ظاهری را که در حد تفاوت الفاظ مترادف است نیز تعارض دانسته‌اند. در حالی که بررسی دقیق روایات ابن عباس در جامع-البیان نشان می‌دهد که از حدود ۶۰۰۰ روایت ابن عباس، تنها ۱۰٪ آن دارای تعارض است که این موارد با راه‌کارهای مطرح شده در حل تعارض مستقر و غیرمستقر و نیز راه‌کار پیشنهادی این پژوهش که استفاده از مطابقت با روایات اهل بیت (ع) به مثابه یکی از ادله ترجیح در حل تعارض مستقر است، رفع خواهد شد. از این رو، اولاً این میزان تعارض نمی‌تواند به اعتبار روایات ابن عباس خدشه وارد کند و ثانیاً بسیاری از تعارض‌های ادعا شده، در واقع تعارض نیست، بلکه تفاوت‌های ظاهری و قابل جمع است.

منابع

قرآن مجید

آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول،

۱۴۱۵ ق.

- ابن بابويه، محمد بن علي، *من لا يحضره الفقيه*، تحقيق: علي ابر غفاري، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، چاپ سوم، بی تا.
- ابن طاووس، احمد بن موسى، *سعد السعود*، قم، منشورات الرضى، ١٣٦٣.
- ابن ابي عاصم، احمد بن عمر، *الأحاديث والمثنوي*. تحقيق: باسم فيصل احمد الجوابزة، دارالدرايه، چاپ اول، ١٤١١ ق.
- ابن حجر عسقلاني، *الإصابة في تميز الصحابه*، تحقيق: عادل احمد عبدالموجود، علي محمد معوض. بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٥ ق.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري*، بيروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا.
- ابن حزم، علي بن احمد، *المحلى*، قاهره، مكتبة دارالتراث، ١٣٥٢ ق.
- ابن حنبل، احمد، *مسند احمد*، بيروت، دار صادر، بی تا.
- ابن عساکر، علي بن حسن، *تاريخ مدينة دمشق*، تحقيق: علي شيرى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥ ق.
- ابن عطيه، محمد عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ ق.
- ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، *تأويل مختلف الحديث*، بيروت، دارالكتب العلميه، بی تا.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ١٤١٩ ق.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، *سنن ابن ماجه*، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دارالفكر، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، دارصادر، چاپ سوم، ١٤١٤ ق.
- اردبيلي، محمد بن علي، *جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد*، مكتبة المحمدي، بی تا.
- بحراني، هاشم، *البرهان في التفسير القرآن*، تهران، بنياد بعثت، چاپ اول، ١٤١٦ ق.
- بغوي، حسين بن مسعود، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، بيروت، داراحياء التراث العربي، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.
- بهبهاني، محيد، *تعليقة على منهج المقال*، بی جا، بی تا.
- بيهقي، احمد بن حسين، *سنن الكبرى*، بی جا، دارالفكر، بی تا.
- ترمذی، محمد بن عيسى، *سنن الترمذی*، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دارالفكر، چاپ سوم، ١٤٠٣ ق.
- تفرشى، مصطفى بن حسين الحسيني، *نقد الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحياء التراث، چاپ اول، بی تا.
- حسكاني، عبيدالله بن عبدالله، *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازله في اهل البيت (ع)*، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلاميه، چاپ اول، ١٣٦٩.

حرامعلی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت لإحياء التراث، ۱۴۱۴ ق.

حکیم، محمدتقی، *عبدالله بن عباس، شخصیت و آثاره*، قم، مدین، ۱۴۲۳ ق.

حمیدی، عبدالله بن زبیر، *المسند الحمیدی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.

ذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، قاهره، دارالکتب الحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۱ ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.

زرین کلاه، الهام، *تحلیل تعارض روایات تفسیری ابن عباس با استناد به روایات اهل بیت (ع) با تأکید بر جامع البیان و نورالثقلین*، رساله دکتری، تربیت مدرس، ۱۳۹۶.

زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.

سبحانی، جعفر، *الإلهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم، ۱۴۱۲ ق.

سیوطی، عبدالرحمن، *الاتقان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۱ ق.

-----، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.

طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ چهاردهم، ۱۴۱۷ ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الأوسط*، دارالحرمین، ۱۴۱۵ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

طوسی، محمدبن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ ق.

-----، *تهذیب الاحکام*، تهران، چاپ علی‌اکبر غفاری، ۱۳۷۶.

-----، *الفهرست*، تحقیق: جواد قیومی، بی‌جا، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

-----، *الامالی*، قم، دار الثقافه الدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.

حلی، حسن بن یوسف، *منهاج الکرامه*، تحقیق: عبدالرحیم مبارک. مشهد، انتشارات تاسوعا، چاپ اول، ۱۳۷۹.

عیاشی، محمدبن مسعود، *کتاب التفسیر*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی. تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰.

فاکر میبدی، محمد «نگاهی تطبیقی به وضو در مکتب عترت و مدرسه سنت»، کوثر معارف، شماره ۶، ۱۳۸۷.

قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، قم، دارالکتب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.

- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ ق.
- گلدتسیهر، ایگناتس، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبدالحلیم نجار، بیروت، دار إقرأ، ۱۴۰۵ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- مسلم بن حجاج، *جامع الصحیح*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، بیروت، بی تا.
- معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیش*، مشهد، جامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- مفید، محمد بن محمد، تفسیر القرآن المجید، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۴.
- مناوی، محمد عبدالرؤف، *فیض الغدیر شرح الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- نیل ساز، نصرت، *خاورشناسان و ابن عباس: تحلیل انتقادی دیدگاه های خاورشناسان درباره آثار تفسیری منسوب به ابن عباس*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
- نیل ساز، نصرت، الهام زرین کلاه، «ارزیابی میزان مطابقت روایات تفسیری ابن عباس با اهل بیت (ع)»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۸)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.
- صیام»، مطالعات فهم حدیث، سال پنجم، شماره دوم (پیاپی ۱۰)، بهار و تابستان ۱۳۹۸.
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative period*, Surrey, UK, Curzon Press, 2000.
- Goldfeld, Isaiah, "The Tafsir of Abdollah Ibn Abbas", *Der Islam*, 58, 1981.