



دو فصلنامه علمی-پژوهشی

رهیافت‌هایی
در
علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN 2008-9120

سال ۴۸ شماره ۲ شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵



مرگ چنین خواجه نه کاری است خُرد / دکتر سید کاظم طباطبایی

بررسی تفسیری فقهی آیه «الا ما ظهَر»؛ رهیافت‌های تاریخی، شواهد حدیثی / دکتر جواد ایروانی

کاربرد «اعتبار» در تصحیح روایات کتاب الحجّه کافی

دکتر علی ثامنی - دکتر مهدی جلالی - دکتر عباس اسماعیلی زاده - دکتر سهیلا پیروزفر

بازخوانی تأویل‌های اهل بیت (ع) در روایات تفسیر نورالثقلین

دکتر معصومه خاتمی - دکتر نهله غروی نائینی - دکتر نصرت نیل‌ساز - دکتر کاوس روحی برندق

هرمنوتیک مدرن و نظریه تفسیری شهید مطهری / دکتر عابدی سرآسیا

روش آیت الله خویی در تعامل با اصول اولیه رجالی / دکتر فتحیه فتاحی زاده - محمد کاظم رحمان ستایش - فاطمه ونکی

تأملاتی در باره حدیث «سَدُوا الْاَبْوَاب» / حسینعلی کیخا - دکتر سید محمد مرتضوی - حسن نقی زاده

طبری و اختلاف قرائت در آیات الاحکام عبادی / روح الله نجفی



رهیافتهایی در علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

سال ۴۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷

پاییز و زمستان ۱۳۹۵ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر سیدکاظم طباطبایی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

هیأت تحریریه

دکتر مرتضی ابروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر سیدکاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

دکتر فتح الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

اعتبار علمی - پژوهشی این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۴۵ مورخ ۱۳۸۸/۵/۱۴ مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری تمدید شد.

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۴۲۳

یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۴ - مقالات مندرج در این نشریه، نمودار آرا و نظرات نویسندگان آنها است.

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۳۰۰۰۰ ریال

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی: <http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می‌شود.

الله أكبر
٢

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی، به نشانی (<http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>) دریافت می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

راهنمای تدوین مقالات

حوزه فعالیت نشریه *مطالعات اسلامی* عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و اصول؛ ۳ - فلسفه؛ ۴ - تاریخ و فرهنگ. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه *مطالعات اسلامی* انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

- ۱ - هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- ۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
- ۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۶ - هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷ - شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.

۸ - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

۹ - ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.

۹ - ۱ - منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.

۹ - ۲ - در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.

۹ - ۳ - یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.

۱۰ - ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتاب شناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:

۱۰ - ۱ - مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال

انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰ - ۲ - کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰ - ۳ - گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است

مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی و ارسال گردد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر اسماعیل اثباتی (محقق و پژوهشگر)
۲. دکتر عباس اسماعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر صاحبعلی اکبری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر سید محمدعلی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات)
۵. دکتر مرتضی ایروانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر احمد پاکتچی (استادیار دانشگاه امام صادق (ع))
۷. دکتر سهیلا پیروفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر مهدی جلالی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر پرویز رستگار جزی (دانشیار دانشگاه کاشان)
۱۱. دکتر غلامرضا رئیسیان (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (عضو هیئت علمی دانشکده علوم حدیث)
۱۳. دکتر علیہ رضاداد (محقق و پژوهشگر و مدرس دانشگاه فرهنگیان)
۱۴. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه یزد)
۱۵. دکتر سیدحسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر شهلا شریفی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر حامد صدقی (استاد دانشگاه خوارزمی - تهران)
۱۸. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر سید محمود طیب حسینی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۲۰. دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)
۲۱. دکتر عبدالرحیم قنات (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۲. مریم فضائلی (محقق و پژوهشگر)
۲۳. دکتر حسین ناصری مقدم (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	مرگ چنین خواجه نه کاری است خُرد دکتر سیدکاظم طباطبایی
۱۹	بررسی تفسیری فقهی آیه «الا ما ظهروا»؛ ره یافت های تاریخی، شواهد حدیثی دکتر جواد ایروانی
۴۳	کاربرد «اعتبار» در تصحیح روایات کتاب الحجة کافی دکتر علی ثامنی- دکتر مهدی جلالی- دکتر عباس اسماعیلی زاده - دکتر سهیلا پیروزفر
۷۱	بازخوانی تأویل های اهل بیت (ع) در روایات تفسیر نورالثقلین دکتر معصومه خاتمی- دکتر نهله غروی نائینی- دکتر نصرت نیل ساز- دکتر کاوس روحی برندق
۹۱	هرمنوتیک مدرن و نظریه تفسیری شهید مطهری دکتر عابدی سرآسیا
۱۱۹	روش آیت الله خویی در تعامل با اصول اولیه رجالی دکتر فتحیه فتاحی زاده- محمد کاظم رحمان ستایش- فاطمه ونکی
۱۴۳	تأملاتی در باره حدیث «سَدُوا الابواب» حسینعلی کیخا- دکتر سید محمد مرتضوی- حسن نقی زاده
۱۶۵	طبری و اختلاف قرائت در آیات الاحکام عبادی دکتر روح الله نجفی
۱۹۶	چکیده مقالات به زبان انگلیسی

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۸-۹

سرمقاله



مرگ چنین خواجه نه کاری است خُرد یادی از استاد محمد واعظ زاده خراسانی

دکتر سید کاظم طباطبایی

مدیر مسئول و سردبیر

در تاریخ بیست و هفتم آذر ماه یک هزار و سیصد و نود و پنج خورشیدی استاد محمد واعظ زاده خراسانی، استاد پیشکسوت دانشکده الهیات و دبیر کل سابق مجمع تقریب بین مذاهب اسلامی در سن ۹۱ سالگی دار فانی را وداع گفت و به لقاء الله پیوست.

او با بیش از هفت دهه فعالیت علمی، فرهنگی و اجتماعی و تقریبی، نه تنها در ایران، بلکه در جهان اسلام چهره‌ای شناخته به شمار می‌رفت. نگارنده این سطور که خود را یکی از ده‌ها فرزند معنوی استاد می‌داند، بر خود فرض می‌بیند که به یاد و سوگ استاد لختی خامه را بر صفحه کاغذ بگریاند. از آنجا که همزمان با آیین نکوداشت استاد در آذر ماه ۱۳۸۲ شصتمین شماره از مجله دانشکده به نام استاد مزین گردیده و در آنجا هم سالشمار زندگی استاد، هم زندگینامه وی به قلم دوست و همکار ارجمند دکتر عباسعلی سلطانی تهیه و منتشر شده است (ش ۶۰، تابستان ۱۳۸۲، صص ۷-۱۸)، ما را به تکرار آن نیازی نیست. از این رو پس از ذکر یکی-دو ویژگی از ویژگی‌های استاد، صورت اجازه علامه سید محمدحسین طباطبایی (د. ۱۳۶۰ ش)، علامه سمنانی^۱ و شیخ آقابزرگ تهرانی را که به قول خود استاد، وی را به شیوخ ملحق کرده‌اند درج می‌کند.

۱. محمدصالح حائری مازندرانی (۱۲۹۸/۱۲۹۷-۱۳۹۱ هـ.ق) مشهور به علامه سمنانی از علمای شیعه متبحر در فلسفه مشاء، فقه و اصول، کلام و تفسیر و شعر و ادب در قرن چهاردهم بود. او به حکم وظیفه دینی و صنفی به مبارزه با استعمار و استبداد برخاست و چون در مسجد جامع بابل بر ضد رضاخان سخنرانی کرد وی را دستگیر و پس از نه ماه زندانی به سمنان تبعید کردند. اصل وی از بابل مازندران بود؛ اما به سبب اقامت طولانی‌اش در سمنان، به سمنانی مشهور شد.

استاد تحصیل علوم دینی را از سال ۱۳۱۸ در حوزه علمیه نجف آغاز کرد. در سال ۱۳۲۱ به حوزه علمیه مشهد منتقل شد و از محضر استادان بزرگ و مدرسان حوزه علمیه این شهر همچون میرزا احمد مدرس یزدی، شیخ محمدکاظم دامغانی، شیخ هاشم قزوینی، شیخ مجتبی قزوینی، شیخ سیف‌الله ایسی، میرزامهدی اصفهانی و میرزامهدی آشتیانی بهره برد. در سال ۱۳۲۸ به قم رفت و از حوزه درس فقیه، اصولی و رجال‌شناس برجسته‌ای چون آیه‌الله العظمی آقا حسین طباطبایی بروجردی بهره‌های سرشار گرفت.

کسانی که با استاد انسی داشته یا نوشته‌های او را خوانده باشند نیک می‌دانند که وی تا چه مایه تحت تأثیر افکار و شخصیت آن عالم کم‌نظیر و ژرف‌اندیش بوده است. علاوه بر آن، وی در قم در حوزه درس آیه‌الله سید صدرالدین صدر، آیه‌الله سید محمد حجت کوه‌کمری، آیه‌الله سید روح‌الله موسوی خمینی، آیه‌الله سید محمد رضا گلپایگانی و آیه‌الله سید کاظم شریعتمداری، علامه سید محمد حسین طباطبایی و دیگران شرکت جست. گفتنی است که استاد در مقام نقل خاطرات خود در مدت تحصیل در قم، همواره از سید صدرالدین صدر به عظمت یاد می‌کرد و با اعجاب از بزرگ‌منشی‌ها و فضایل اخلاقی آن مرد بزرگ سخن می‌گفت. از جمله اینکه وقتی آقای بروجردی از بروجرد به قم منتقل شد، آقای صدر محل نماز و درس خود را ترک و به آقای بروجردی واگذار کرد و این به روشنی از دل‌بسته‌نبودن آن بزرگ‌مرد به جاه و مقام حکایت دارد.^۱

باری، استاد ما در سال ۱۳۳۹ برای تدریس در دانشکده تازه تأسیس الهیات به مشهد بازگشت و از آن سال پیوسته و لاینقطع تا سال ۱۳۹۵ (یعنی تا چند ماه قبل از فوت) به تدریس ادامه داد. در باب چگونگی آغاز این همکاری، مرحوم استاد کاظم مدیر شانه‌چی به مناسبتی به نگارنده فرمودند: «من سابقه‌ام در دانشکده از آقای واعظ‌زاده بیشتر است. من به تدریس در دانشکده مشغول شده بودم و چون با آقای واعظ‌زاده دوست بودم، واسطه دعوت ایشان به دانشکده شدم و در سفری که به قم رفتم از ایشان دعوت کردم و ایشان هم پس از بررسی این دعوت را پذیرفتند».

اما آشنایی راقم این سطور با استاد از سال ۱۳۵۵ ه.ش آغاز شد. در خرداد آن سال من از تحصیلات دبیرستان فارغ شدم و در شهریور ماه تحصیل دوره لیسانس را در رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی آغازیدم. در آن سال‌ها نظام آموزشی دانشگاه فردوسی چنین بود که دانشجویان در دوره لیسانس ۱۴۰ واحد درسی را تحصیل می‌کردند. از این تعداد ۱۵ یا ۱۶ واحد دروس عمومی بود. ۱۰ واحد هم دروس آزاد بود که

۱. برای درک اهمیت این نکته خوب است علاقه‌مندان به کتاب فلسفه تاریخ، اثر استاد مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۸۰ رجوع فرمایند.

دانشجویان مختار بودند از هر دانشکده و رشته‌ای انتخاب و تحصیل کنند. حدود ۷۰ واحد دروس رشته مه‌اد (یعنی رشته اصلی) و مابقی دروس رشته که‌اد (یعنی رشته فرعی) بود. این رشته که‌اد (فرعی) انتخابی بود. البته دانشکده در این باره به دانشجویان توصیه‌هایی می‌کرد. مثلاً توصیه دانشکده به دانشجویان فلسفه و حکمت اسلامی این بود که در رشته که‌اد خود، «ادیان و مذاهب» را تحصیل کنند و به دانشجویان دو رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی و فرهنگ و تمدن اسلامی توصیه می‌کرد رشته که‌اد خود را، «علوم قرآن و حدیث» برگزینند. ولی این صرفاً توصیه بود و دانشجویان به فراخور دلبستگی یا استعداد خود گاه به سوی زبان و ادبیات عربی، جامعه‌شناسی، تاریخ، روانشناسی یا علوم تربیتی و... می‌رفتند. به خصوص که در آن زمان تحصیل برخی از این درس‌ها مایه فخر و مباهات هم بود. در آن روزگار دانشکده الهیات پنج گروه آموزشی داشت. سه گروه آموزشی (یا رشته مه‌اد) که در دفترچه کنکور کد انتخابی داشت و به دانشجویان دانشنامه کارشناسی آن رشته را می‌داد. این سه گروه عبارت بودند از: فقه و مبانی حقوق اسلامی، فلسفه و حکمت اسلامی و تاریخ و تمدن اسلامی. دو گروه آموزشی هم دروس رشته که‌اد (فرعی) را ارائه می‌دادند که عبارت بودند از: مبانی تشیع و ادیان و مذاهب؛ و علوم قرآن و حدیث.^۱ استاد ما در آن سال‌ها مدیر گروه آموزشی علوم قرآن و حدیث بود و بعید نیست که تأسیس این گروه ره‌آورد سفر تحقیقاتی استاد به چند کشور عربی و اسلامی بوده باشد.^۲ هر چند این را من از استاد نشنیده‌ام، ولی این را استاد بارها به درستی می‌فرمودند که قدمت رشته علوم قرآن و حدیث در دانشگاه فردوسی از دانشگاه تهران بیشتر است. چون گروه و رشته علوم قرآن و حدیث در دانشگاه تهران در سال ۱۳۶۲ پس از انقلاب فرهنگی و بازگشایی دانشگاه‌ها تأسیس و درواقع جایگزین رشته‌ای با عنوان «فرهنگ عربی و رابطه آن با علوم قرآنی» گردید.

من در همان سال اول یا دوم با استاد درسی داشتم تحت عنوان «تاریخ فقه و حقوق اسلامی». در آن سال‌ها که استاد سنین میانسالی را پشت سر می‌گذاشت، معمولاً در جایگاه استاد می‌نشست و متن یا جزوه‌ای فارسی را که برای درس تهیه کرده بود به شیوه مرسوم در «نظام طلبگی» خط به خط می‌خواند و در حاشیه آن نکات علمی سودمندی را بازگو می‌کرد. هر چند شاید بتوان گفت بیشتر دانشجویان قدر و ارزش آن نکات را در نمی‌یافتند. ناگفته نباید گذاشت که این شیوه منحصر به استاد واعظ‌زاده نبود، بلکه بسیاری از استادان، به ویژه آنان که از حوزه علمیه به دانشگاه آمده بودند، از جمله استاد مدیر شانه‌چی، استاد آشتیانی

۱. گفتنی است که در آن سال‌ها دانشگاه‌ها هیأت امنا داشتند و در برنامه‌ها و سیاست‌گذاری‌ها مستقل بودند. لذا برنامه‌ها و عناوین دروس و رشته‌ها در همه جا یکنواخت و یکپارچه نبود.

۲. استاد گزارش این سفر یکساله را در چند شماره پیاپی مجله دانشکده تحت عنوان «بازدید از چند کشور اسلامی و عربی» منتشر کرده‌اند.

و استاد جعفر زاهدی نیز کار آموزش را به همین شیوه دنبال می‌کردند. استاد این شیوه تدریس را همچنان تا آخر عمر دنبال کرد و این- البته- گاه نارضایتی برخی از دانشجویان را هم در پی داشت.

مطلب دیگری که اینجا شایسته ذکر است جنبه تقریبی شخصیت استاد است. استاد ما از عمق جان معتقد به وحدت مسلمانان بود و این را رمز سربلندی مسلمانان می‌دانست و در گفتار و کردار نیز به این عقیده پای بند بود و هر کاری را که به تفرقه و جدایی دامن می‌زد مردود می‌دانست. باور راقم این سطور این است که وی این ویژگی را از استادش آیت الله بروجردی به میراث برده بود. چه، یکی از مزایا و خدمات آیه الله بروجردی اهتمام و فعالیت جدی و خالصانه در مسیر تقریب مسلمانان بوده است.^۱ البته علاوه بر تعالیم آیه الله بروجردی، گستره مطالعات استاد نیز در رسوخ این عقیده بی تأثیر نبوده است. توضیح اینکه مطالعات استاد ما منحصر به آثار عالمان امامی نبود. بلکه به جرأت می‌توان گفت او اهم آثار کلامی، فقهی، حدیثی و تفسیری مسلمانان از شیعه و غیر شیعه را به دقت خوانده و از آنها یادداشت برداری کرده بود و هرگز آثار جمهور مسلمانان را دست کم نمی‌گرفت. درست به یاد دارم که به یکی از علما که به این جنبه از فعالیت‌های استاد خرده می‌گرفت گفته بود: «مشکل شما این است که مطالعات شما محدود به آثار علمای شیعه است و بسیاری از آثار مهم را نخوانده‌اید. شما اول بروید یک سلسله کتاب‌ها از قبیل تاریخ طبری، تفسیر طبری، طبقات ابن سعد، سیره ابن هشام و مغازی واقدی را بخوانید بعد بیایید با هم گفت‌وگو کنیم». از همین رو هر اقدام تفرقه افکنانه را نتیجه دسیسه کسانی می‌دانست که سربلندی مسلمانان را نمی‌خواهند یا دست کم کار ایشان را در مسیر خواست آنان می‌دانست. در اوایل دهه پنجاه که به منظور یک سفر تحقیقاتی به کشورهای عربی و اسلامی از قبیل لبنان، سوریه، مصر و مراکش رفته بود، در لبنان صحنه‌ای را دیده بود که همواره از آن با تأسف یاد می‌کرد. او می‌گفت «در بیروت در میدانی که هتل محل اقامت ما در آن قرار داشت دیدم که چاپی پست و نامرغوب از کتاب سلیم بن قیس هلالی را مثل شلغم و چغندر روی گاری دستی به قیمت ارزان می‌فروشتند و این درست در بجه‌جبه جنگ اعراب و اسرائیل بود». از نظر استاد این یک اقدام تأمل برانگیز بود!

در سال ۱۳۷۸ ه.ش. بنده و آقای دکتر سید محمد رضا هاشمی مدیر وقت دفتر همکاری‌های بین‌المللی دانشگاه برای عقد یک قرارداد دانشگاهی در رکاب استاد به کشور بلژیک رفته بودیم. روز جمعه آهنگ اقامه نماز کردیم. میزبان ما کشیش کریستین وانک گفت در شهر آنتورپ (یا آنورس) دو نماز جمعه بر پا می‌شود: یکی نماز جمعه ترکان و دیگری نماز جمعه مراکشی‌ها. به کدام یک مایلید بروید. استاد

۱. در این باره رجوع شود به: مرتضی مطهری، «مزایا و خدمات آیه الله بروجردی» در کتاب مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت سهامی انتشار؛ واعظزاده خراسانی، «راه‌های تقریب مذاهب اسلامی و وحدت مسلمانان»، مطالعات اسلامی، ش ۶۰، تابستان ۱۳۸۲، صص ۴۹-۱۹.

شرکت در نماز جمعه مراکشی‌ها را ترجیح دادند. در مسجد آقای دکتر هاشمی پرسیدند: «شما بعد از نمازتان را اعاده می‌کنید؟». استاد فرمودند: «من سالهاست که هر جا باشم با همه مسلمانان نماز می‌خوانم و به اعاده نماز خود نیازی نمی‌بینم». البته بر اهل اطلاع روشن است که این سیره و روش منحصر به استاد ما نبوده است؛ بلکه بسیاری از عالمان و شخصیت‌های نواندیش و اصلاح‌طلب معاصر همچون آیه‌الله سید محمود طالقانی، استاد شهید مرتضی مطهری، آیه‌الله حسینعلی منتظری، امام موسی صدر، علامه سمنانی و دکتر شریعتی چنین سیره و روشی داشته‌اند. تفاوتی که میان آن بزرگان و استاد هست در این است که استاد در این جهت اهتمام زاید الوصفی از خود نشان داده‌اند. خود استاد ضمن یک سخنرانی در دانشکده که به پاس خدمات علمی و فرهنگی استاد مرتضی مطهری بر پا شده بود، در مقام مقایسه می‌گفت: «یک فرق من و مطهری این بود که من به کشورهای بسیاری سفر کردم و با عالمان و اندیشمندان دیگر کشورهای مسلمانان دیدار و گفت‌وگو کردم. اما مطهری هرگز از ایران بیرون نرفت» (نقل به مضمون). طبعاً واضح و مبرهن است که این سفرها و دیدارها به وسعت دید و مشرب انسان می‌انجامد. در پایان شایسته می‌داند متن اجازه علامه سید محمد حسین طباطبایی و علامه سمنانی و شیخ آقابزرگ تهرانی را- که استاد شخصاً برای نشر در مجله در اختیار حقیر نهاده‌اند- ذیلاً درج نماید:

الف - متن اجازه علامه سید محمد حسین طباطبایی

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى؛ و بعد فإن جناب العالم الفاضل المحقق المتتبع شيخنا الشيخ محمد (واعظ زاده) الخراساني - لازل مؤيداً بأسنى تأييد الهيئ و موفقاً بأهني توفيق رباني - ممن بذل الجهد في طلب المعارف الحقيقية فروعها و اصولها و أفنى الشباب في تحصيل العلوم الدينية أدبها و معقولها و منقولها حتى فاز بحمد الله بلطف السداد و نال مبتغاه من النظر و الاجتهاد. فعليه أن يشكر ربه و يحدث بالنعمة و على طلبة العلم و رواد الفضل أن يستفيدوا من إفاداته و إفاداته - وفقنا الله و اياه للإرتقاء الى حظيره الكمال و حول حالنا الى احسن حاله - و المرجو من جنابه أن لا ينسانا من صالح الدعاء في اوقات الاستجابة. و الله ولى الاجابة.

محمد حسين طباطبائي

هو
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ المجد لله وسلام على عباده الذين اصطفى
 وبعد فآدم جنابه العالم المفاضل المتقرب المتتبع شيخنا الشيخ
 محمد (واعظ مراده) المحرر المني لا زال مؤيداً بأخيه تأييد
 الهيم وموفقاً بأخيه توفيق رباني ممن بذل المجهود في طلب
 المعارف الحقيقية فروعها وأصولها والحق الثابتة ^{المحصل}
 العلوم الدينية ادبها ومعوقها ومنعوقها حتى فآدم المجد لله
 بطيف السداد ونال مبتغاه من النظر والجهاد
 فله ان يشكره ويحدث بالنعمة وعلى طلبه العلم درود
 الفضل ان يستفيد من افاضاته وافادته وتقوا
 الله واولاده للارتقاء والخطيرة الكمال ويحول حالنا
 الى احسن حال والمرجو من جنابه ان لا ينسانا من
 صالح الدعاء في اوقات الاستجابة والله دلي الاجابة
 محمد عيسى البطاطي

ب. متن اجازه محمد محسن منزوی مشهور به شیخ آقابزرگ تهرانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى و الصلاة والسلام على سيدنا و نبينا محمد المصطفى و على
 الإثنى عشر المعصومين ائمه اهل الحق و اصحاب الصدق و الصفا.
 و بعد، فإن الشيخ العالم الفاضل الكامل المتتبع الماهر المحقق الفاحص المعتمد
 مولانا الشيخ محمد نجل الفاضل الخطيب الواعظ الشهير الحاج الشيخ مهدي
 الخراساني المشهدي واعظزاده- دامت بركاته و زيدت إفاضاته- لما بلغ الى ما اراده من
 الفضائل و بالغ في الجهد و الجهد لتحقيق المسائل أراد التأسي بالسلف الصالح و انخرط
 نفسه في سلسله رواة الاحاديث و لحسن ظنه بي استجازني. فرايت إجابته من الفرائض و
 بادرت إليها و استخرت الله -تعالى شأنه- و اجزته ان يروى عنى جميع ما صحت لى
 روايته عن جميع مشايخى و هم حجج الاسلام القاطنين في العراق و القاهرة و المدينة و
 البلد الحرام. فليرو عنى عنهم. بجميع طرقهم و اسانيدهم لمن شاء و احب و ليحيز لمن
 طلب الاجازة عنه مشرطاً عليه ما اشترطه على من مراعاة الاحتياط في سائر الحالات و
 أتيمن بذكر اول مشايخى و اعلاهم سنداً و هو شيخنا العلامة الحجة خاتمة المجتهدين و
 المحدثين ثالث المجلسيين مولانا الحاج الميرزا حسين النورى الطبرسى المتوفى
 بالنجف في ١٣٢٠ [ه.ق]. فإنى اروى عنه عن مشايخه الخمسة الذين فصل أسانيدهم
 في خاتمة كتابه مستدرک الوسائل و ذكرهم مشتجراً في مواقع النجوم. و الرجاء من مكارمه
 أن يذكرنى بطلب رحمه حيا و ميتاً.

حورته بيدى المرتعشه زائر لمشهد خراسان و فى جناح العود منها الى النجف
 الاشرف فى يوم الجمعة الثالث من شهر ربيع المولود من سنة ثمانين و ثلثمائه بعد الألف.
 و أنا المسىء الفانى محمد محسن بن على الشهير بأقا بزرگ الطهرانى غفر له و لوالديه
 آمين آمين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِشَاقِي

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد المصطفى وعلى
الاثنى عشر المعصومين أئمة أهل البيت واصحاب الصدوق والصفاء

وبعد فان الشيخ العالم الفاضل الكامل المنيع الماهر المحقق الفاضل المعتمد مولانا الشيخ
نجل الفاضل السيد الجليل العظم الشهد بالحق الشيخ العلامة ^{المشهور بالعلم} الشريف كان له وزيدنا الفاضل المبالغ
العلم والارادة والفضل والبر والجليل ^{الفاضل} المحقق المأمول اراد الناس باليلف الصالح والخط
نقشه لسيرة وادب الاحاديث والخطبة استخار في رايه طائفة من الفضلاء وبلور في العلم
واسخر في الادب فلا شانه واخر من برى عنى جميع صاحب في روايته عن جميع شيوخهم في حج الاسلام
الفاضلين في العراق والفاخر والمدينة والبلد الحرام فليرو عنى عنهم جميعهم ^{طائفة}
واساند لهم من شاء واحب والخير لمن طلب مشيخة طائفة ^{الاجازة} طائفة على
من مراعاة للاختياط في سائر الحالات وتبين بذكر اول شايخ واعلامهم ^{سندا}
وهو شيخنا العلامة المحجة خاتمة المجتهدين في الحديث من ثالث المجلسين ^{مولانا}
الحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي السوفى بالشيخ في ١٣٢٠ هـ فانه ارادى عنه
عن مشايخه المحجة الذين فصل اسانيدهم في خاتمة كتابه مسندك الواسع
وذكرهم مشيخة في مواضع النجوم والرجاء من مكارمه ان يذكر في بطلب الختم
ومقباه حرره بعد المرفقة ذاتوا المشهد خراسان في جناح العود منها الى الخيف
الاشراف يوم الجمعة الثالث من شهر ربيع الاول من سنة ثمانين وثلثمائة بعد الف
وانا المسمى الفاني محمد حسن بن علي الشهرستاني فابن زك الطهراني عقره مولانا ^{الدين}

ج - متن اجازة علامه محمدصالح حائری سمنانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فقهننا في الدين و علمنا الكتاب المبين و الصلوة و السلام الأزكى الأوفى و الأسنى الأطيب المستوفى على افضل الأصفياء و خاتم الانبياء محمد (ص) و على آله الطيبين أمناء الدين و اوصياء رسول رب العالمين.

اما بعد، فان الفاضل العالم و المدرس الكامل حضرة الشيخ محمد الملقب بالواعظزاده خراساني - دامت فضائله - قد اجزته في الرواية عنى و عن شيوخى الافقه الاعظم الحاج ميرزا حسين بن الميرزا خليل التهراني النجفى عن الشيخ محمدحسن صاحب الجواهر عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء عن السيد محمد بحر العلوم عن المولى محمدباقر البهبهاني عن والده محمد اكمل عن المولى محمد باقر المجلسى عن والده المولى محمدتقى المجلسى عن الشيخ بهاء الدين محمد عن والده المولى الشيخ حسين بن الشيخ عبد الصمد عن الشيخ زين الدين الشهيد الثانى عن الشيخ على بن عبد العالى الميسى عن شمس الدين محمد بن المؤذن الجزينى عن الشيخين الأجلين ابى طالب محمد و ضياء الدين على عن والدهما الشهيد الاول محمد بن مكى عن فخر المحققين محمد عن والده آية الله العلامة الحلى الحسن عن والده سيد الدين يوسف بن المطهر عن المحقق صاحب الشرايع عن السيد شمس الدين فخار بن معد الموسوى عن الشيخ الامام شاذان بن جبرئيل القمى عن الشيخ عماد الدين محمد بن ابى القاسم الطبرى عن الشيخ ابى على المفيد الثانى الحسن عن والده شيخ الطائفة ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى صاحب التهذيب و الاستبصار و غيرهما عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان عن جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن يعقوب الكلينى صاحب الكافى و عن المفيد عن الشيخ الصدوق صاحب الفقيه و كذلك باسانيدى المتصلة الى الوافى و البحار و الوسائل و المستدرکات عن مشايخنا المتصلة بالنبي و الائمه - عليهم السلام - اللهم بارك للمجيز و المستجيز و الحمد لله رب العالمين.

ششم رجب ۱۳۸۹

محمدصالح حائری علامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فقها في الدين وعلما للآداب البين والصلوة والسلام الأزكى الأوفى والآسى
الاطيب المستوفى على افضل الاصفياء وخاتم الانبياء محمد ٣ وعلى الله الطيبين أسماء الدين
واوصياء رسول رب العالمين أما بعد فإن الفاضل العالم والدريس الكامل حضرة الشيخ محمد
اللقب بالواعظ زاده خراساني دامت فضائله اجزته في الرواية عني وعن شيوخ الافقه الاعظم
الحاج ميرزا حسين بن البرز اخيل النهران النجفي عن الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر عن الشيخ
جعفر كا شق النطاش عن السيد محمد بحر العلوم عن المولى محمد باقر البهبهاني عن والده محمد اكل
عن المولى محمد باقر المجلسي عن والده المولى محمد تقى المجلسي عن الشيخ بهاء الدين محمد
عن والده المولى الشيخ حسين بن الشيخ عبد الصمد عن الشيخ زين الدين الشهيد الثاني
عن الشيخ علي بن عبد العالي الميبي عن شمس الدين محمد بن المؤذن الجيزي عن الشيخين
الاجلين ابي طالب محمد وصياء الدين علي عن والدهما الشهيد الاول محمد بن علي عن فخر المحققين
محمد عن والده آية الله العلامة الخلي الحسن عن والده سديد الدين يوسف بن الطاهر
عن المحقق صاحب الشرايع عن السيد شمس الدين فخر بن محمد الموسوي عن الشيخ
الامام شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ عماد الدين محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ
ابي علي المفيد الثاني الحسن عن والده شيخ الطائفة ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي صاحب
التهذيب والاستبصار وغيرها عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان عن جعفر بن محمد بن
قولوبه عن محمد بن يعقوب الكليني صاحب الكافي وعن المفيد عن الشيخ الصدوق
صاحب الفقيه وكذلك باسانيدى المتصلة الى الوافي والجار والوسايل والمستدركات
عن شيوخنا المتصلة بالنبي والائمة عليهم السلام اللهم بارك للمميز والمستجير والحمد لله رب العالمين

محمد صالح حسان



رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۴۲-۱۹

بررسی تفسیری فقهی آیه «الا ما ظهر»* رهیافت‌های تاریخی، شواهد حدیثی

دکتر جواد ابروانی

دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: Irvani_javad@yahoo.com

چکیده

آیه ۳۱ سوره نور، در بیان محدوده پوشش زن در برابر نامحرم، پس از نهی از آشکار کردن زینت، «ما ظهر» را استثنا کرده است: «و لا یبدین زینتهنّ إلا ما ظهر منها» این استثنا که خود نوعی اجمال دارد، برداشت‌های گوناگون و گاه نادرست تفسیری و فقهی را موجب گشته است. این نوشتار تلاش می‌کند با کمک قرائن درون متنی و برون متنی و متکی بر مبانی شناخته شده تفسیری و فقهی، اجمال ظاهری این بخش از آیه را برطرف سازد. بدین جهت، پس از بیان احتمالات در مقصود از «زینت»، قرائن و شواهد درون متنی، فضای نزول و شرایط محیطی و اجتماعی عصر تشریع، شواهد حدیثی (شامل بررسی سندی و محتوایی روایات و تحلیل روایات ناهمگون) و فلسفه پوشش، ارائه گردیده و نتیجه آن‌ها، انحصار «ما ظهر» در وجه و کفین و زیور آلات متعارف و محدود آن همچون سرمه و انگشتر است و محدوده یادشده تا مچ دست و مچبند نیز امتداد می‌یابد. ضمن این که وجوب پوشش چهره (روبند) و کفین و نیز زیور آلات مختصر آن دو نیز قابل اثبات نیست.

کلیدواژه‌ها: حجاب شرعی، پوشش متعارف صدر اسلام، روایات تفسیری.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۱۲/۲۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۱/۰۵.

DOI: 10.22067/qran.v0i0.33364

مقدمه

مطالب مربوط به پوشش در برابر دیگران، که امروزه از آن به «حجاب» یاد می‌شود، در آیاتی چند از قرآن منعکس شده است که آیه ۳۱ سوره نور، مهم‌ترین آیه در این موضوع است. در این آیه، در بیان محدوده پوشش زن در برابر نامحرم، پس از نهی از آشکار کردن زینت، «ما ظهر» استثنا شده است: «و لا یبدین زینتهنّ إلا ما ظهر منها» این استثنا که خود نوعی اجمال دارد، برداشت‌های گوناگون و گاه نادرست تفسیری و فقهی را موجب گشته و حتی برخی از نویسندگان با نگاهی افراط‌گونه به نوع پوشش در عصر نزول و بدون توجه به مبانی تفسیری و فقهی، به استنتاج مطالب شگفت‌آوری پرداخته‌اند. بدین ترتیب، در حالی که برخی از فقیهان پوشش وجه و کفین را نیز لازم شمرده‌اند (برای نمونه: فاضل مقداد، ۲/ ۲۲۲)، شماری دیگر افزون بر وجه و کفین، قدمین را نیز استثنا کرده (برای نمونه: بحرانی، ۲۳/ ۵۴) و مشهور فقیهان که خصوص وجه و کفین را استثنا کرده‌اند نیز در مورد جواز آشکار کردن زیورآلات و آرایش دست و صورت، اختلاف نظرهای متعددی دارند. (نک: طوسی، *الخلاف*، ۴/ ۲۴۸؛ محقق حلی، *المعتبر*، ۲/ ۱۰۱؛ ابن قدامة، ۱/ ۶۳۷؛ برای تفصیل فتاوی معاصر ر.ک: معصومی، ۱۰۸-۱۱۱) در مقابل، برخی از نویسندگان پوشیدن مو، گردن، دست‌ها تا آرنج و پاها تا زانو را نیز برای زن در برابر نامحرم لازم ندانسته و آن را به آیه مستند کرده‌اند. (ترکاشوند، ۷۱-۷۴) این نوشتار تلاش می‌کند با کمک قرائن درون متنی و برون متنی و متکی بر مبانی شناخته شده تفسیری و فقهی، اجمال ظاهری این بخش از آیه را برطرف سازد. پیش از یادکرد قرائن مورد اشاره، لازم است دورنمای آیه و احتمالات در تفسیر فراز مذکور مطرح گردد.

دورنمای آیه و برداشت‌ها

در مورد مقصود از «زینت» و به تبع آن، «ما ظهر» به طور کلی احتمالات ذیل وجود دارد:

۱. زینت‌های مصنوعی. احتمال نخست آن است که مقصود از «زینت»، خصوص زیورآلات و مواد آرایشی (زیبایی‌های مصنوعی) باشد، همچون گردن‌بند، دستبند، انگشتر، سرمه و دیگر آرایش‌ها. این معنا، دیدگاه برخی از مفسران سده نخست (نک: جصاص، ۵/ ۱۷۲) و سده‌های بعدی (مراغی، ۱۸/ ۹۹) بوده است. لیک از آن‌جا که آشکار ساختن خود زیورآلات و لوازم آرایشی بدون استفاده از آن، به طور قطع منعی ندارد، شماری از مفسران مقصود از زینت را «مواضع زینت» دانسته‌اند. (زمخشری، ۳/ ۲۳۰؛ طبرسی، ۷-۸/ ۲۱۷؛ طباطبایی، ۱۵/ ۱۱۲) با این حال، به نظر می‌رسد منظور آنان از مواضع زینت، بخش‌هایی از اندام زن «همراه با زینت» است نه اندام یادشده بدون زینت. بر این اساس، زینت به دو نوع: زینت پنهان و زینت آشکار تقسیم شده و مفسران به اجتهاد خود مصادیقی را برای هر یک شمار کرده‌اند.

(نک: طوسی، التبیان، ۴۲۹/۷؛ زمخشری، ۲۳۰/۳؛ طبرسی، ۷-۸/۲۱۷؛ فخر رازی، ۳۶۴/۲۳) روشن است که این تفسیر، ابهام موجود را به طور شفاف برطرف نمی‌سازد.

برخی در نقد این دیدگاه ادعا کرده‌اند که «در فرهنگ قرآن کلمه زینت در زیورآلات عاریتی و خارجی استعمال نمی‌شود، بلکه همواره در زینت‌های طبیعی بکار می‌رود. خواه مانند سبزه و گلزار زینت زمین باشد یا مانند ستارگان شب تاب زینت آسمان ... آنچه را مردم خام، ... زینت زندگی می‌شناسند و به صورت گوشواره و گردن‌بند بر خود می‌آویزند، قرآن با دیدگاه فرهنگی خود به نام حلیه یاد می‌کند و هرگز نام زینت بر آن نمی‌نهد...» (بهبودی، ۵۰۵) این ادعا، با موارد کاربرد زینت در قرآن همخوانی ندارد، چه، در موارد متعدد زینت در مورد زیورآلات و کالاهای زیبایی بخش مصنوعی و غیر طبیعی بکار رفته است، از جمله: «المال و البنون زینه الحیاه الدنیا» (کهف: ۴۶)، «ولکننا حملنا اوزارا من زینه القوم» (طه: ۸۷)، «یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد» (اعراف: ۳۱)، «فخرج علی قومه فی زینته» (قصص: ۷۹). نیز نک: آل عمران: ۱۴؛ یونس: ۸۸؛ نور: ۶۰

۲. جامه و لباس. طبق این احتمال، زن نباید زینت خود را در برابر مردان نامحرم آشکار سازد جز لباس رو که خودبخود آشکار است. (فاضل مقداد، ۲/۲۲۲) صاحب جواهر در تأیید دیدگاه حرمت نگاه به زن نامحرم (حتی وجه و کفین)، اراده لباس رو از «الا ما ظهر» را بعید نمی‌داند. (نجفی، ۷۸/۲۹). نیز نک: جصاص، ۵/۱۷۲؛ کیه‌راسی، ۴/۳۱۲) با این حال، برخی حمل استثنا بر این معنا را بسیار بعید و خلاف بلاغت قرآن دانسته‌اند، چرا که مخفی نگه داشتن لباس رو، به علت این که غیر ممکن است، نیازی به استثنا ندارد. (مطهری، مساله حجاب، ۱۸۸-۱۸۹)

۳. اندام. احتمال دیگر در مصداق زینت در آیه، اندام زن است که زینت طبیعی او به شمار می‌رود. بر پایه این احتمال، مقصود از «الا ما ظهر» آن بخش از اندام بانوان است که به طور طبیعی و متعارف آشکار می‌باشد. (قرطبی، ۱۳/۲۲۹؛ فخر رازی، ۳۶۴/۲۳)

۴. مطلق زیبایی و جاذبه‌های جنسی؛ شامل اندام، زیورآلات و آرایش بدن و لباس‌های زینتی که تحریک‌آمیز باشد. (محمد حسین فضل‌الله، ۱۶/۳۰۱؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۴/۴۳۹) چه، واژه زینت در آیه مطلق بوده شامل همه این موارد می‌شود.

از سوی دیگر، آیا «ما ظهر» ناظر به موارد اتفاقی و غیر اختیاری است یا بیان‌گر جواز آشکار کردن عمدی؟ در حالی که عموم مفسران و فقیهان پیش‌گفته، اظهار عمدی را برداشت کرده‌اند، برخی بر این باورند مقصود از «الا ما ظهر» آشکار شدن اتفاقی زینت - همچون سینه، مچ و ساق دست - است نه آشکار نمودن عمدی آن، و در عین حال، زینت اصولاً شامل وجه و کفین و قدمین نمی‌شود و این مواضع از صدر

و ذیل آیه خارج می‌باشند. (مصطفی خمینی، مستند تحریر الوسيله، ۲/ ۴۲۲-۴۲۳) شواهد و قرائنی که پس از این خواهد آمد، از یکسو برداشت ظهور اتفاقی از آیه را نفی می‌کند و از دیگر سو، بر «زینت بودن اندام زن» دلالت دارد. (برای نقد دیدگاه یادشده نک: محمد حسین فضل الله، ۱۶/ ۳۰۳-۳۰۴)

براین اساس، پرسش‌های اصلی این است که مقصود از زینت در آیه، کدام یک از موارد پیش گفته است؟ در صورتی که مقصود از زینت، اندام زن یا اندام همراه با زیورآلات و آرایش مصنوعی باشد، کدام بخش از اندام مد نظر می‌باشد و آیا می‌توان آن را ناظر به عرف رایج و حد متعارف بخش‌های نمایان زنان جامعه دانست؟ در این صورت، آیا صرفاً عرف عصر شارع مد نظر بوده یا عرف هر زمانی متناسب با مردم همان زمان؟ آیا می‌توان گفت حدود پوشش بر حسب زمان‌ها و مکان‌های گوناگون، سیال بوده انعطاف‌پذیر است؟ همچنین، در صورتی که عرف زمان شارع مقصود باشد، آیا پوشش متعارف عصر جاهلیت منتهی به اسلام مد نظر است یا عرف متشرعه در سال‌های پس از تشکیل جامعه اسلامی که «احتمالاً» متفاوت بوده است؟ ارائه پاسخ به تمامی پرسش‌های یاد شده نیازمند مجالی گسترده است. در این نوشتار، مدعا این است که شواهد درون‌متنی و برون‌متنی فراوانی وجود دارد که مقصود آیه را روشن می‌سازد و آن را - با کمک قرائن - دست‌کم در شمار دیگر ظواهر قرار می‌دهد.

آ) قرائن درون‌متنی

گام نخست برای رسیدن به مقصود آیه و به عبارت بهتر، «استظهار» روشمند از آیه، دقت در شواهد درون‌متنی آیه مورد بحث و سایر آیات و رسیدن به چارچوبی برای حدود پوشش مبتنی بر آیات است. بدین منظور، اختصارگونه نکات قابل برداشت از آیات را مرور می‌کنیم.

۱. آیه ۳۱ نور. از این آیه، نکات ذیل قابل برداشت است:

یک. پوشش شرمگاه. صدر آیه به بانوان مومن دستور می‌دهد شرمگاه خویش را حفظ کنند: «و یحفظن فوجهن» براساس روایات، هر جا در قرآن «حفظ فرج» مطرح شده مقصود از آن عفت جنسی و پاک نگاهداشتن دامن است بجز در این آیه که مراد، ستر آن از دید دیگران می‌باشد. (کلینی، ۲/ ۳۵)

دو. مساله روسری (خمار). دستور دیگر آیه آن است که زنان، «خمار» شان را بر «جیب» شان افکنند: «و لیضربن بخمرهن علی جیوبهن» خمار در لغت از ریشه خمر و به معنی پوشاندن است: «خمر ... اصل واحد یدل علی التغطية و المخالطة فی ستر» (ابن فارس، ۲/ ۲۱۵) «اصل الخمر ستر الشیء و یقال لما یستر به خمار» (راغب اصفهانی، ۲۹۸) و «خمار المراه» در برخی کتب لغت معتبر (همچون العین و النهایه) به وضوح نهاد شده است، لیک راغب گوید: «لکن الخمار صار فی التعارف اسماً لما تغطي به

المراه رأسها و جمعه خمر» (راغب اصفهانی، ۲۹۸) در لسان العرب چنین معنا شده است: «الخمار للمراه و هو النصف، و قيل: الخمار ما تغطي به المراه رأسها» (ابن منظور، ۴/۲۵۷) ثعالبی نیز که در بررسی واژه‌های همگون در لغت عرب مهارتی ویژه دارد می‌نویسد: «البخناق: خرقة تلبسها المراه فتغطي رأسها ما قبل منه و ما دبر غير وسط رأسها ثم: الغفارة: فوقها و دون الخمار، ثم: الخمار: اكبر منها، ثم: النصف: و هو كالنصف من الرداء، ثم: المقنعه، ثم: المعجر: و هو اصغر من الرداء و اكبر من المقنعه، ثم: الرداء» (ثعالبی، ۲۲۲)

در تفاسیر نیز خمار روسری و سربند معنا شده است: «الخمر المقانع جمع خمار و هو غطاء رأس المراه المنسدل على جيبها» (طبرسی، ۷-۸ / ۲۱۷؛ نیز: فخر رازی، ۲۳/۳۶۴) «الخمر بضمتين جمع خمار و هو ما تغطي به المراه رأسها و ينسدل على صدرها» (طباطبایی، ۱۵/۱۱۲) واژه «جیب» نیز در کتب لغت به وضوح نهاد شده است (نک: ابن منظور، ۱/۲۸۸) و از کاربردهای قرآنی آن بر می‌آید که به معنی گریبان است، یعنی شکافی در قسمت بالای لباس در محل گردن و سینه؛ «و ادخل يدك في جيبيك» (نمل: ۱۲؛ نیز: قصص: ۳۲)

براین اساس، ناستواری برخی ادعاها - که مفاد آیه را صرفاً گویای «ستر سینه و پستان و نه ناحیه ناچیزی از سینه» یا «ستر فرج و پایین تنه» یا «رهنمودی کلی دال بر پوشیدن هر شکاف یا فاصله نمایان» و نه پوشش سر و گردن دانسته و برای اثبات این مدعا به قرائن بعیده و برداشت‌های خلاف «ظاهر» تمسک کرده‌اند (نک: ترکاشوند، ۵۷۲-۵۸۰) نمایان می‌شود. چه، در هر ظهوری، احتمال خلاف نیز وجود دارد و نمی‌توان با طرح احتمالات متعدد و پراکنده، ظهور سخن را نفی کرد.

حال پرسش مهم این است که این دستور قرآنی، چه محدوده‌ای را شامل می‌شود و هدف از آن چه بوده است؟ در شماری از تفاسیر تصریح شده که جیوب در این جا کنایه از صدور بوده و مقصود، لزوم پوشیده نگه داشتن گردن و سینه (طبرسی، ۷-۸ / ۲۱۷؛ قرطبی، ۱۳/۲۳۰؛ طباطبایی، ۱۵/۱۱۲) است. ظاهر آیه و نیز روایت شأن نزول (کلینی، ۵/۵۲۱)، این معنا را تأیید می‌کند. بدین سان، آنچه از این فراز برداشت می‌شود، لزوم پوشیدن «سر» و «سینه» - و نیز «گردن» با اندکی تردید - است؛ «سر» از آن رو که آیه، پوششی در حد روسری را مفروض نه دانسته، و «سینه» از آن جهت که افکندن حاشیه روسری را بر گریبان الزامی فرموده است، نیز احتمالاً پوشیدن گردن، چرا که افکندن روسری بر سینه به طور معمول گردن را نیز می‌پوشاند. اما در مورد ستر مو، هر چند برخی از مفسران (فخر رازی، ۲۳/۳۶۴؛ نیز نک: طبرسی، ۷-۸ / ۲۱۷) و فقیهان (بحرانی، ۷/۱۳)، لزوم ستر مو را نیز از آیه برداشت کرده‌اند، لیک لزوم پوشاندن موبه «طور کامل»، به «صراحت» از آیه استنباط نمی‌شود، چنان که لزوم پوشاندن صورت نیز از این فراز قابل

اثبات نمی‌باشد.

۲. آیه ۵۹ احزاب: «یا ایها النبی قل لأؤواجک و بناتک و نساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن ذلک لهنی أن یعرفن فلا یؤذین»

در این آیه، واژه «جلباب» و فعل‌ها و گزاره‌های مربوط به آن می‌تواند بخشی از چارچوب قرآنی حدود پوشش را مشخص سازد. از این رو، به اختصار دیدگاه برگزیده و قابل دفاع را در این باره مطرح می‌کنیم.

واژه «جلباب» از ریشه «جلب» است که به گفته ابن فارس دو معنی اصلی دارد: نخست آوردن [انتقال] چیزی از جایی به جای دیگر و دوم: چیزی که شیئی دیگر را می‌پوشاند: «جلب ... اصلان؛ احدهما الاتیان بالشیئی من موضع الی موضع و الآخر شیئی یغشی شیئا» (ابن فارس، ۱/۴۶۹) بنابراین، جلباب نوعی پوشش است و در تعیین مصداق آن به طور کلی سه دیدگاه وجود دارد؛ برخی آن را «قمیص: پیراهن» معنا کرده‌اند (ابن فارس، ۱/۴۷۰) برخی دیگر آن را به معنی «ملحفه: چادر» دانسته‌اند؛ صاحب صحاح در جایی می‌گوید: «الجلباب: الملحفه» (جوهری، ۱/۱۰۱) و در جای دیگر ملحفه را همان چادر می‌داند: «الشوذر: الملحفه و هو معرب و اصله بالفارسیه چادر» (همان، ۲/۶۹۵) عده‌ای نیز «خمار: روسری» را هم از معانی جلباب شمار کرده‌اند: «الجلابیب: القمص و الخمر» (راغب اصفهانی، ۱۹۹) در تفاسیر نیز همین معانی با عباراتی بیان شده است. (طوسی، تبیان، ۸/۳۶۱؛ زمخشری، ۳/۵۵۹-۵۶۰؛ قرطبی، ۱۴/۲۴۳) با این حال، سیاق آیه پوششی همچون چادر را تأیید می‌کند، چه، آیه به زنان با ایمان دستور می‌دهد جلباب‌های خود را به خود نزدیک ساخته و به اصطلاح جمع و جور کنند: «یدنین علیهن من جلابیبهن» روشن است که این معنا، با چادر سازگاری بیشتری دارد تا پیراهن و خمار. روایت ذیل نیز تأییدی بر دوگانگی خمار و جلباب است: «...لائت خمارها علی رأسها واشتملت بجلبابها...» روسری به سرکشید و چادر بر خود پیچید. (طبرسی، الاحتجاج، ۱/۱۲۳؛ سید بن طاووس، الطرائف، ۲۶۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۶/۲۴۹)

با این وجود، نکته مهم کشف هدف از این دستور است که مشخص می‌سازد آیا آیه در صدد ارائه «نوع خاصی از پوشش» است یا «کیفیت خاصی برای پوشش». تحلیل این دستور در ادامه چنین آمده: «ذلک ادنی ان یعرفن فلا یؤذین» براین اساس، دستور یادشده به منظور «شناخته شدن» و در نتیجه «مورد آزار قرار نگرفتن» صادر شده است. هر چند برخی از مفسران، متأثر از پاره‌ای شأن نزول‌های ناستوار، مقصود از شناخته شدن را تمایز زنان آزاد از کنیزان دانسته‌اند (زمخشری، ۳/۵۵۹-۵۶۰؛ قرطبی، ۱۴/۲۴۳) این معنا با روح معارف دینی مبتنی بر کرامت همه انسان‌ها اعم از کنیز و آزاد و نیز فلسفه حجاب و پیش‌گیری از مفاسد اجتماعی منافات دارد (نک: مطهری، مساله حجاب، ۱۷۶ و ۱۷۹؛ ابن حزم، ۳/۲۱۹) بدین

جهت، مناسب‌ترین تفسیر برای این فراز، نکته‌ای است که علامه طباطبایی مطرح کرده است؛ مشخص شدن عفت و صلاح زن و در نتیجه در امان ماندن از تعرض افراد فاسد (طباطبایی، ۱۳۴۶/۱۶) بدین معنا که زن با تقوا و عفیف با پوشش بهتر و جمع و جور گرفتن حجاب خویش، به افراد فاسد نشان دهد که مایل به همسویی با آنان نبوده از صنف آنان نیست.

بدین سان، می‌توان گفت آیه بیشتر در صدد ارائه تبیین کیفیت خاصی برای پوشش می‌باشد. نتیجه این دستور نیز آن است که زنان با ایمان بایستی در کیفیت پوشش، خود را به سبک افراد اهل صلاح و عفت ظاهر سازند، نه بسان زنان فاسدی که با بدپوششی، زمینه آزار جنسی خود را توسط افراد ناشایست فراهم می‌کنند. بنابراین، از این آیه نمی‌توان لزوم پوشیدن صورت و حتی حدود دقیق پوشش سر و گردن و مورا استنباط کرد، هر چند به طور اجمال لزوم پرهیز از «بدحجابی» و عدم تشبیه به زنان فاسد و متمایل به روابط ناسالم را ثابت می‌کند.

۳. آیه ۳۳ احزاب: «و لا تبوجن تبوج الجاهلیة الأولى»

آنچه از این آیه برای محل بحث قابل استفاده است، نهی از تبرج به گونه دوره جاهلیت نخستین است. تبرج از ریشه برج بوده ابن فارس در معنی آن گوید: «برج ... اصلان: احدهما البروز والظهور والآخر الوزر والملجأ، فمن الاول ... التبرج وهو اظهار المرأة محاسنها» (ابن فارس، ۱/۲۳۸؛ نیز: راغب اصفهانی، ۱۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۱۵/۱۶) جاهلیت نخستین نیز بنابر دیدگاه اصح، جاهلیت عرب قبل از اسلام است که به عصر اسلامی منتهی می‌شود. (جصاص، ۵/۲۳۰؛ طوسی، تبیان، ۸/۳۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۱۵/۱۶) حال باید دید تبرج در عصر جاهلیت به چه شکل بوده است که مورد نهی قرار گرفته و آیا می‌توان از این نهی، نوع خاصی از پوشش ممنوع را استفاده کرد تا در تحلیل مسأله مورد بحث بکار آید؟ از برخی گزارشات تاریخی بر می‌آید که آشکار کردن زیبایی‌های خود در برابر مردان (جصاص، ۵/۲۳۰؛ طوسی، تبیان، ۸/۳۳۹؛ فخر رازی، ۱۶۷/۲۵) و نیز پوشیدن لباس‌هایی که دو طرف آن دوخته نشده بود و جامه‌های نازکی که بدن را نمی‌پوشانید (قرطبی، ۱۴/۱۸۰)، سبب تبرج زنان در عصر جاهلیت بوده است. به هر روی، توجه به اصل تشریع حجاب (که نشانگر تجویز حضور زنان در جامعه و در معرض دید است) و نیز سیره زنان مسلمان و حتی همسران پیامبر (ص)، که به گواه تاریخ همراه حضرت به سفر می‌رفته و پیامبر (ص) آنان را از بیرون رفتن منع نمی‌فرمود (مطهری، مسأله حجاب، ۱۷۰؛ نیز: محمد حسین فضل الله، ۱۸/۲۹۸) نشان می‌دهد که نهی از تبرج به معنی نهی از حضور در جمع و آشکار شدن در برابر دیگران نیست، بلکه نوعی خودنمایی توأم با خودآرایی مد نظر است که موجب نمایش دادن جاذبه‌های جنسی باشد و این معنا از فلسفه تشریع حجاب که در ادامه اشاره خواهد شد به روشنی قابل

اثبات است. بنابراین، نوع و مقدار پوشش زن در برابر نامحرم نباید به گونه‌ای باشد که «تبرج» به معنی یاد شده صدق نماید. از سوی دیگر، نمی‌توان «الا ما ظهر» را عرف عصر جاهلیت دانست، چرا که قرآن از این سبک پوشش نهی فرموده است.

۴. آیه ۵۳ احزاب (آیه حجاب): «وإذا سألتموهن متاعاً فسنلوهن من وراء حجاب»

آیا از این آیه لزوم پوشیده نگه داشتن همه بدن و حتی صورت زن برداشت می‌شود و می‌توان رو بند و پوشش سراسری را حد لازم حجاب قرآنی دانست؟ و آیا اصولاً دستور یادشده مخصوص همسران پیامبر (ص) است یا برای همه زنان بایمان؟

هر چند از آیه برداشت‌های گوناگونی شده است؛ از جمله: «لزوم چهره پوشاندن و در حجاب شدن» و «عورت بودن تمام بدن زن و حتی صدای او»، و آن‌گاه این دستور به تمامی زنان تسری داده شده است، (جصاص، ۵/ ۲۴۲؛ قرطبی، ۱۴/ ۲۲۷) لیک دقت در آیه- آن‌سان که برخی از محققان نیز به درستی برداشت کرده‌اند- نشان می‌دهد که دستور مطرح شده ویژه همسران پیامبر (ص) است تا جلو سوء استفاده عناصر فاسد و ماجراجو در مسائل سیاسی و اجتماعی را بگیرد (مطهری، مسأله حجاب، ۸۰-۸۱) چه، همسران پیامبر (ص) به دلیل جایگاه خاص و نیز وجود دشمنان فراوان و عیب‌جویان مغرض، در معرض تهمت قرار داشتند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۷/ ۴۰۳) سیاق جمله‌های آیه نیز این برداشت را تأیید می‌کند؛ چرا که در صدر آیه «بیوت النبی» مطرح شده و پس از این دستور نیز ممنوعیت ازدواج با همسران پیامبر (ص) پس از رحلت حضرت آمده است که بی‌تردید از مختصات آنان است. از سوی دیگر، آیه در مقام بیان نوع و مقدار پوشش آنان نیز نیست، بلکه تکلیفی را متوجه مردان می‌کند که هنگام تقاضای چیزی از آنان، درخواست خود را از پشت پرده مطرح کنند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۷/ ۴۰۳) ضمن آن که واژه حجاب در لغت به هر گونه ساتری اطلاق می‌شود (جوهری، ۱/ ۱۰۷) و با کاربرد امروزی آن که پوشش خاص زن در برابر مرد است این‌همانی ندارد. نتیجه این که از این آیه نمی‌توان لزوم پوشش محدوده خاصی از بدن زن را استفاده کرد.

ب) شواهد تاریخی و فضای نزول

گام بعدی برای فهم مقصود از «الا ما ظهر»، توجه به فضای نزول آیه است. اگر «ما ظهر» را به معنی «بخش‌هایی از اندام و زینت زن که به طور متعارف آشکار است» بدانیم، این پرسش مطرح می‌شود که در عصر نزول آیه، چه قسمت‌هایی از بدن زن و احیاناً زیبایی‌های او به طور معمول آشکار بوده است؟ در مورد نوع پوشش زنان در طول تاریخ و منتهی به عصر نزول، گزارشات تاریخی متعددی وجود دارد

که برخی از آن‌ها بی اعتبار و برخی دیگر قابل اثبات یا قابل اعتنا است. برای نمونه از نقل‌های نااستوار می‌توان به گزارش تورات تحریف شده کنونی اشاره کرد: «و کانا کلاهما عریانین آدم و امرأته و هما لایخجلان» (سفر تکوین، اصحاح ۲، ش ۲۵) که نشان‌گر عادی بودن برهنگی آدم و حوا پیش از اکل از شجره منهیه می‌باشد. این در حالی است که بر اساس قرآن، آدم و حوا پیش از فریب شیطان، پوشیده بودند و صرفاً پس از اکل از شجره که با هشدار قبلی نیز همراه بوده، به طور موقت لباس نشان ریخته و بلافاصله تلاش کردند با برگ درخت خود را بپوشانند: «ان لک الاتجوع فیها و لاتعری ... فوسوس الیه الشیطان ... فاکلا منها فبدت لهما سوءاتهما و طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنه» (طه: ۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۱). بنابراین نمی‌توان متعارف بودن برهنگی در زمان‌های پیشین را از این گزارشات اثبات کرد. گزارشات دیگری نیز در این باره وجود دارد که از ضعف سندی و محتوایی رنج می‌برد. (برای نمونه نک: صدوق، علل الشرایع، ۲/۵۸۵) با این حال، تاریخ عرب جاهلی و نیز عهد نزول قرآن نشانگر ناهنجاری‌هایی در مقدار و نوع پوشش است. این پدیده در عصر جاهلیت به هر شکل که بوده است، اهمیت زیادی ندارد، چرا که هدف ما کشف فضای نزول آیه «الا ما ظهر» است. افزون بر آن، چنان‌که پیش‌تر گذشت، قرآن از تبرج به سبک دوره جاهلیت نهی فرموده است و این نشان می‌دهد که از یکسو در آن زمان، پوشش بانوان وضعیت مطلوبی نداشته است و از دیگر سو، این وضعیت مورد نهی صریح قرآن می‌باشد، بنابراین نمی‌توان «الا ما ظهر» را ناظر به مواضع معمولاً برهنه در عصر جاهلیت دانست.

در صدر اسلام نیز کاستی‌هایی در مقدار پوشش «به طور محدود و مقطعی» گزارش شده است که عمدتاً ناشی از فقر مالی، گرمی هوا و احیاناً ناهنجاری‌های اخلاقی بوده است. برای نمونه، اصحاب صفه و دیگر محرومان جامعه گاه از بی لباسی و برهنگی رنج می‌بردند (نک: حلبی، ۲/۲۷۷-۲۷۸؛ مجلسی، ۴۳/۸۴) و پیامبر (ص) به شکل‌های مختلف و از جمله ترغیب دیگران به کمک مالی، تلاش می‌فرمود این معضل را حل نماید. (نک: حاکم نیشابوری، ۴/۱۹۶؛ متقی هندی، ۱۵/۷۹۲) با این حال، توجه به دو نکته در این باره ضرورت دارد. نخست این که تهیه لباس هر چند برای بسیاری از مردم دشوار بود، آنان تلاش می‌کردند خود را با هر روش ممکن حتی با لباس‌های مندرس و فرسوده پوشیده نگه دارند (جواد علی، ۵/۴۷) و دوم این که براساس روایات، پیامبر (ص) از برهنگی‌هایی که ریشه‌اش فقر نبوده و ناشی از ناهنجاری‌های اجتماعی، آداب و رسوم و احتمالاً گرمی هوا بود، نهی می‌فرمود (نک: احمد بن حنبل، ۴/۱۹۱؛ ابن حجر، الاصابه، ۱/۳۱۷؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۲۰/۶)، چنان‌که قرآن نیز در آیه معروف جلباب که پیش‌تر گذشت، به این موضوع واکنش نشان داده است. بنابراین، اگر «الا ما ظهر» را ناظر به متعارف آن روزگار بدانیم، نمی‌توان آن را تأییدی بر پوشش‌های نامطلوب آن روزگار دانست، چه، از یکسو

معمول بودن آن بین مردم قابل اثبات نیست و حتی در نقطه مقابل، عده‌ای در پوشیدن لباس‌های بسیار بلند افراط می‌کردند به گونه‌ای که بخشی از لباس بر زمین کشیده می‌شد و از آن‌جا که این کار را به قصد «فخر فروشی و تکبر» انجام می‌دادند، مورد نهی هم قرار می‌گرفت (نک: جواد علی، ۵/۵۵) و دیگر سو، این سبک پوشش مورد نهی صریح نیز قرار گرفته است. افزون بر آن، آیه محل بحث (نور: ۳۱) پس از واقعه احزاب و خیبر نازل شده است (نک: معرفت، التمهید، ۱/۱۳۷) که وضع اقتصادی مسلمانان تا حدود زیادی بهبود یافته بود (نک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۷/۲۷۸) و دیگر از نیمه برهنگی‌های ناشی از فقر به شکل سابق خبری نبوده است.

در مورد جنس پارچه لباس و روسری نیز، در روایات از لباس‌های نازک و بدن‌نما نهی شده است (کلینی، ۵/۵۱۷؛ صدوق، فقیه، ۱/۱۱۵؛ حر عاملی، ۳/۲۸۲) و با وجود نهی، نمی‌توان «الا ما ظهر» را ناظر به آن دانست حتی اگر متعارف بودن آن ثابت شود.

نتیجه این که گزارشات موجود از چگونگی پوشش زنان در عصر نزول آیه، نمی‌تواند به روشنی مقصود از «الا ما ظهر» را مشخص سازد. چه، غالب گزارشات مربوط به عصر جاهلیت یا مربوط به عده‌ای خاص بوده و پوشش‌های ناهنجار غیر ناشی از فقر نیز به صراحت مورد نهی قرار می‌گرفته است. تنها نص قابل توجهی که می‌تواند در این باره قابل توجه باشد، سخنانی است که فرهنگ نویسندگان اصیل لغت عرب در مورد «معارى» یعنی بخش‌های غیر پوشیده و مکشوف زن نگاشته‌اند: «المعارى: الیدان و الرجلان و الوجه لانه باد ابداء» (فراهیدی، ۲/۲۳۵؛ ابن فارس، ۴/۲۹۷) «معارى المرأة ما لا بد من اظهاره» (زبیدی، ۱۹/۶۷۱) «معارى الانسان: الاعضاء التى من شأنها ان تعرى كالوجه و الید و الرجل» (راغب اصفهانی، ۵۶۲) از این عبارات «به طور اجمال» می‌توان فهمید که دست، پا و صورت از بخش‌هایی‌اند که به طور متعارف همیشه مکشوف‌اند: «لانه باد ابداء» و آیه محل بحث «الا ما ظهر» نیز ممکن است ناظر به همین بخش‌ها باشد.

نصوص لغوی یاد شده اگر چه در جمع‌بندی نهایی مفید خواهد بود، لیک توجه به دو نکته در این باره لازم است؛ نخست این که «ید» و نیز «رجل» هم بر تمام عضو اطلاق می‌شود و هم بر بخشی از آن، به همین جهت، در آیاتی مانند آیه تیمم (مائده: ۶) و آیه حد سرقت (مائده: ۳۸) که محدوده ید در خود آیه مشخص نشده است، اختلاف فقهی شدیدی پیش آمده است (نک: ابن قدامه، ۱/۲۵۸-۲۵۹ و ۱۰/۲۶۴؛ ابن حزم، ۲/۱۴۷ و ۱۱/۳۵۷) چنان که براساس فقه شیعه، مقصود از ید در آیه تیمم صرفاً دست تا مچ (نک: نجفی، ۵/۱۷۳) و در آیه سرقت خصوص انگشتان دست می‌باشد. (محقق حلی، ۴/۹۵۶؛ نجفی، ۴۱/۵۲۸) حال اگر مقصود از «الا ما ظهر» را دست و پا و صورت بدانیم، کدام بخش مد نظر است و تا

چه محدوده‌ای جزء معاری به شمار رفته و همیشه یا به طور متعارف باز است. روشن است که از این عبارات، اجمال یاد شده بر طرف نمی‌گردد.

نکته دوم این است که برخی از نویسندگان تلاش کرده‌اند معاری را به سر، مو، گردن، دست تا آرنج و پا تا زانو تسری داده و ادعا کنند زنان آن روزگار در نواحی «سر، گردن، دست‌ها (از نیمه بازو به پایین) و پاها (از حدود زانو به پایین)» برهنه بودند، آن‌گاه همین مقدار را نیز مبنای حجاب شرعی قرار دهند. دلیل عمده ذکر شده نیز آن است که «یکی» از لغویان (اصمعی) گفته است: «المعاری: الوجوه و الاطراف و الترائب» و «اطراف» شامل «سر و گردن» نیز می‌شود. (ترکاشوند، ۷۱-۷۴) ضعف این ادعا این است که از یکسو دیگر لغویان چنین معنایی را ذکر نکرده‌اند، از سوی دیگر در تعریف «اطراف» در متون لغت، اسمی از «گردن» نیامده است (نک: ابن اثیر، ۳/ ۱۲۰؛ زبیدی، ۱۲/ ۳۴۹)، از سوی سوم اصمعی خود در بیان معنی «معاری»، «ترائب: ناحیه سینه و بالای آن» را نیز ذکر کرده و بنابراین بایستی مکشوف بوده ناحیه سینه و پستان زن را نیز جزء معاری و سازگار با حجاب شرعی دانست!! در حالی که قرآن - چنان که گذشت - بر پوشیده داشتن آن تصریح دارد.

ج) شواهد حدیثی

تردیدی نیست که «سنت» انعکاس یافته در احادیث، به تصریح قرآن مبین وحی بوده (نحل: ۴۴) و از منابع فقه است. بنابراین، برای رفع اجمال از آیه مورد بحث، بایستی نگاهی ویژه به احادیث داشت. از سوی دیگر، بررسی سندی در کنار محتوا بویژه در روایات فقهی، ضرورتی اجتناب ناپذیر است. اکنون به اختصار روایاتی که به گونه‌ای مفسر آیه به شمار می‌رود، بررسی می‌گردد.

در کافی شریف به عنوان معتبرترین کتاب حدیثی شیعه، در مجموع پنج روایت در این باره آمده است:

۱ - عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن جميل بن دراج عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذراعين من المرأة أهما من الزينة التي قال الله تبارك وتعالى: (ولا يبدین زینتهن إلا لبعولتهن)؟ فقال: نعم و ما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين» (کلینی، ۵/ ۵۲۰-۵۲۱)

۲ - محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عيسى عن مروك بن عبید عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال: الوجه والكفان والقدمان» (همان، ۵/ ۵۲۱)

۳ - أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد والحسين بن سعيد عن القاسم بن عروة عن عبد

الله بن بکیر عن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله تبارك وتعالى: (إلا ما ظهر منها) قال: الزينة الظاهرة الكحل والخاتم» (همان، ۵/ ۵۲۱)

۴ - الحسين بن محمد عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن قول الله تعالى: (ولا يبيدين زينتهن إلا ما ظهر منها) قال: الخاتم والمسكة وهي القلب» (همان، ۵/ ۵۲۱)

۵ - محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن سعد الإسكاف عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن فنظر إليها وهي مقبلة فلما جازت نظر إليها ودخل في زقاق قد سماه بنى فلان فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه فلما مضت المرأة فإذا الدماء تسيل على صدره و ثوبه فقال: والله لآتين رسول الله (صلى الله عليه وآله) و لأخبرنه قال: فأثاه فلما رآه رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال له: ما هذا؟ فأخبره فهبط جبرئيل (عليه السلام) بهذه الآية: (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون) « (همان، ۵/ ۵۲۱)

در مورد روایات پنج‌گانه یادشده چند نکته قابل توجه است:

یک. از نظر سندى، به جز روایت دوم، سایر روایات صحیح‌اند ولى روایت دوم چنان که پیدا است (: عن بعض اصحابنا) مرسل و ضعیف است.^۱ همچنین، در مورد وثاقت «قاسم بن عروه» در حدیث سوم نیز اختلاف نظر وجود دارد و برای اثبات وثاقت وی، دلایلی مطرح شده است (نک: خوئى، ۱۴/ ۲۸) و مبنای ما در این جا، پذیرش اعتبار روایات اوست. ضمن آن که محتوای این حدیث نیز در دیگر روایات تا حدودی موجود است. سایر رجال موجود در اسناد احادیث یادشده، به تصریح کتب اربعه رجال یا على التحقيق ثقه هستند.

دو. از نظر محتوا، مواضعی از اندام و زینت زن که بر اساس روایات مذکور مکشوف بودن آن منعی ندارد عبارت‌اند از: وجه، کفین، قدمین، کحل (: سرمه)، خاتم (: انگشتر) و مسکه (: دستبند). با این حال، سه مورد نخست به طور صریح صرفاً در روایت دوم (مروک بن عبید) آمده است که به دلیل ضعف سندى و با توجه به ماهیت فقهی بحث، قابل استناد نیست. ولى نکته قابل توجه این است که در روایات «صحیحه» مذکور، سرمه و انگشتر و دستبند به صراحت به عنوان مصادیق «الا ما ظهر» ذکر شده و روشن است که مقصود، خود انگشتر و دستبند و سرمه بدون لحاظ دست و صورت نیست، بنابراین، جواز

^۱. در بررسی سندى روایات، علاوه بر مراجعه به کتب رجال در مورد تک تک راویان، از نرم افزار «درایه النور» و بعضاً اظهار نظر فقیهان در مورد صحت و سقم اسناد روایات نیز بهره گرفته شده است.

مکشوف بودن موارد یادشده، به معنای جواز آشکار بودن صورت، انگشتان و مچ دست است و روایت دوم نیز می‌تواند در خصوص وجه و کفین، «موید» قرار گیرد. از سوی دیگر در روایت نخست، دو ذراع (: ساق دست) به صراحت جزء مواضعی بیان شده است که آشکار کردن آن جز برای محارم روا نیست. بنابراین، جواز مکشوف بودن محدود به دست‌ها تا مچ بوده و شامل ذراعین نمی‌شود.

سه. از روایت پنجم این نکته نیز به دست می‌آید که «پیش» از نزول آیات نگاه و پوشش در سوره نور، زنان «مقنعه» خویش را پشت گوش می‌انداختند: «وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن» و این، نشانگر نوع پوشش رایج در آن زمان بوده که واکنش قرآن را در پی داشته است و برخی «گمانه‌زنی‌ها» در مورد برهنگی‌های زیاد در آن عصر (نک: ترکاشوند، ۳۱-۶۸) را نفی می‌کند.

چهار. در خصوص روایت نخست نکته‌ای یاد کردنی است: در این روایت، واژه «سوار» بکار رفته و در روایت چهارم، واژه «مسکه» که به معنی «قلب» و «سوار» بوده (ابن اثیر، ۴/۳۳۱) هر سه اشاره به دستبند و به عبارت دیگر، «مچبند» است: «القلب و السوار للمعصم» (ثعالبی، ۲۲۵) حال باید دید مقصود از عبارت: «ما دون الخمار من الزينة وما دون السوارین» چیست. برخی از فقیهان (بحرانی، ۲۳/۵۴) مقصود از «ما دون الخمار» را بخشی دانسته‌اند که زیر روسری قرار دارد، یعنی سر و گردن، ولی در «ما دون السوارین» به نوعی آن را به معنی «اسفل» گرفته و «کفین» را مصداق آن دانسته‌اند. برخی ضمن بیان همین معنا برای «ما دون الخمار»، «ما دون السوارین» را «دو دست به جز کفین» (فیض کاشانی، ۲۲/۸۱۷) و «از محل دستبند به بالا» (مطهری، ۲۰۲) دانسته و برخی، ذیل روایت را مجمل شمرده‌اند. (محقق داماد، کتاب الصلاة، ۳۵۵) در کتب لغت، واژه «دون» به معنی «نقیض فوق» یعنی «تحت» و نیز «تقریب» و «تحقیر» آمده است (ابن منظور، ۱۳/۱۶۴) که معنی نخست در این جا مناسب دارد. بدین‌سان، «دون الخمار» به مفهوم زیر روسری یعنی سر، مو و (به قرینه «وليضربن بخمرهن علی جیوبهن») گریبان بوده و «ما دون السوارین» به معنی قسمت‌های زیر مچبند می‌باشد که ممکن است تأکیدی بر زینت بودن «ذراعین» باشد. این در حالی است که در روایت چهارم، آشکار بودن «مسکه: سوار: مچبند» مجاز شمرده شده و بدین ترتیب، بین دو روایت در این باره تعارض وجود دارد. در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت از یکسو به دلیل ابهامی که تا حدودی در مفهوم و مصداق «ما دون السوارین» وجود دارد و از سوی دیگر، تصریح روایت چهارم بر جواز مکشوف بودن مچبند و نیز تصریح روایاتی دیگر که در ادامه خواهد آمد بر این مطلب، ستر مچ دست در ناحیه مچبند نیز در کنار کفین الزامی نبوده جزء «ما ظهروا» به شمار می‌رود و پوشش آن نوعی احتیاط تلقی می‌شود.

در دیگر منابع حدیثی نیز روایاتی نقل شده که برداشت‌های پیش‌گفته را تأیید می‌کند. از جمله، روایت

صحیح‌های استثنای خصوص وجه و کفین را نشان می‌دهد: «عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفرًا وسئل عما تظهر المرأة من زينتها. قال: الوجه والكفين» (حمیری، قرب الاسناد، ۸۲؛ حر عاملی، ۱۴/۱۴۶)

در روایت موجود در مسائل علی بن جعفر و حمیری، که برخی آن را صحیح‌ه دانسته‌اند (نک: طباطبائی، ریاض، ۶۹/۱۰) چنین آمده است: «و سألته [موسی بن جعفر (ع)] عن الرجل ما يصلح له أن ينظر إليه من المرأة التي لا تحل له؟ قال: الوجه والكفان وموضع السوار» (مسائل علی بن جعفر، ۲۱۹؛ حمیری، ۲۲۷) روشن است که جواز نگاه با جواز مکشوف بودن ملازمه دارد، در حالی که عکس آن لزوماً صادق نیست.

روایت تفسیر قمی نیز، در کنار زینت وجه و کفین، «سوار: دستبند» را نیز جزء «الا ما ظهر» شمار کرده است: «و فی رواية أبي الجارود عن أبي جعفر (عليه السلام)، فی قوله: (ولا يبدین زینتهن إلا ما ظهر منها) فهي الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكف والسوار» (قمی، ۱۰۱/۲) لیک استناد به این روایت به سبب ارسال آن، نااستوار می‌باشد. ضمن این که منبع حدیث یعنی تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی نیز که در واقع تألیف «ابوالفضل علوی» مجهول الحال است، از سوی محققان منبعی نامطمئن و تردید برانگیز تلقی شده و از مشایخ بزرگ کسی به آن اعتماد نکرده است. (نک: معرفت، التفسیر و المفسرون، ۲/۷۵۶-۷۵۷) بنابراین، این حدیث صرفاً «مؤید» قرار می‌گیرد.

همچنین، روایات دیگری مبنی لزوم «پوشیدن خمار» و «پوشش سر» برای دختری که به سن بلوغ رسیده است، وجود دارد. (کلینی، ۵۳۲/۵-۵۳۳)

از سوی دیگر، در روایات از «مو» به عنوان یکی از «زینت» های زن یاد شده که باید در برابر نامحرم پوشیده ماند: «إذا أراد أحدكم أن يتزوج فليسأل عن شعرها كما يسأل عن وجهها، فإن الشعر أحد الجمالين» (صدوق، من لا يحضره الفقيه، ۳/۳۸۸) در صحیح‌ه بزندی آمده است: «سألته [الرضا (ع)] عن الرجل أيجل له أن ينظر إلى شعر اخت امرأته؟ فقال: لا، إلا أن تكون من القواعد» (حمیری، ۳۶۳؛ حر عاملی، ۱۴/۱۴۴) در صحیح‌ه دیگر بزندی نیز چنین آمده: «عن الرضا (ع) قال: يؤخذ الغلام بالصلاة وهو ابن سبع سنين ولا تغطي المرأة شعرها منه حتى يحتلم» (صدوق، ۳/۴۳۶؛ حر عاملی، ۱۴/۱۶۹) بنابراین، اگر چه صحیح‌ه اول بزندی به طور مستقیم در مورد «نگاه» است، ولی صحیح‌ه دوم درباره «پوشش» است.

بر این اساس، شگفت‌آور است که برخی ادعا کرده‌اند وجوب ستر مو برای زن، از ابتکارات شهید اول بوده و پیش از او، اثری از این بحث در روایات امام باقر (ع) و امام صادق (ع) و فقه جعفری وجود نداشته

(ترکاشوند، ۶۹۶) و اصولاً اخبار روشنی دال بر لزوم ستر بخش‌های مهمی از اندام زنان در غیر نماز یافت نمی‌شود!! (همان، ۶۹۱) برای اثبات این مدعا نیز ادعا شده است که پوشش زن در نماز و در برابر نامحرم از نظر بحث فقهی، نظریه و استدلال یکی است، و سپس مباحث گسترده فقیهان در باب پوشش در نماز و اختلاف نظرها در محدوده آن و از جمله موی سر، ارائه و نکته فوق نتیجه‌گیری شده است! (نک: همان، ۶۸۵-۷۰۸) این در حالی است که از یکسو روایات پوشش مو در برابر نامحرم و استثنای خصوص وجه و کفین چنان که گذشت در جوامع حدیثی متقدم و معتبر شیعه آمده است، از سوی دیگر برداشت ستر مو حتی از متن آیه ۳۱ نور از همان سده‌های پیش در تفاسیر به چشم می‌خورد، (نک: طبرسی، ۷-۸ / ۲۱۷؛ فخر رازی، ۲۳ / ۳۶۴) و از سوی سوم، اختلاف نظر فقهی در محدوده ستر صلاتی و مباحث فقهی در این باره، لزوماً ارتباطی با حدود پوشش در برابر نامحرم ندارد، هر چند براساس برخی از دیدگاه‌های فقهی، حدود این دو یکی است. سخنان برخی فقیهان به روشنی گواه عدم تلازم بین این دو است (نک: بحرانی، ۶ / ۷ و ۱۱؛ عاملی، مدارک، ۳ / ۱۸۹؛ طباطبایی یزدی، عروه، ۲ / ۳۱۶-۳۱۷؛ روحانی، عروه، ۱ / ۳۳۲). صاحب جواهر در تصریح به این نکته می‌گوید: «وکشف الزینة عمدا لو قلنا بحرمة لا مدخلية له فی الصلاة، لاطلاق الأدلة، ضرورة عدم التلازم بین وجوب الستر عن النظر ووجوبه للصلاة، ولذا اتفق ظاهراً علی عدم وجوب ستر الوجه مثلاً لها حتی علی القول بوجوب ستره للنظر، وكذا رأس الأمة لو قلنا بوجوب ستره عن النظر» (نجفی، ۸ / ۱۷۵) بدین جهت، در حالی که اکثر فقیهان وجوب پوشش مو را در ستر صلاتی مطرح نکرده‌اند به گونه‌ای که عدم وجوب از آن برداشت می‌شود (عاملی، مدارک، ۳ / ۱۸۹)، و آن چه پوشش آن در نماز مورد اتفاق نظر فقیهان است، صرفاً ستر اندام به جز وجه، کفین، قدمین، مو و گردن بوده (نجفی، ۸ / ۱۶۵) و در دیگر موارد به گونه‌ای اختلاف نظر وجود دارد، در مبحث ستر در برابر نامحرم، وضع به گونه‌ای دیگر است و اکثر فقیهان- چنان که پیش‌تر گذشت- در مورد پوشش زن در برابر نامحرم، صرفاً وجه و کفین را استثنا کرده و شماری حتی پوشش آن را نیز لازم دانسته‌اند. برای نمونه، برخی از فقیهان معاصر که حتی پوشش وجه و کفین را نیز در برابر نامحرم لازم دانسته‌اند، برای ستر صلاتی آن‌ها را به همراه قدمین استثنا کرده‌اند. (گلپایگانی، هدایه العباد، ۱ / ۱۳۱) چنان که عموم فقیهان معاصر، مکشوف بودن قدمین را صرفاً در نماز مجاز شمرده‌اند. (نک: خمینی، ۱ / ۱۴۲؛ خوئی، منهاج، ۱ / ۱۳۶؛ خامنه‌ای، اجوبه، ۱ / ۱۳۴؛ سیستانی، الفتاوی المیسره، ۴۳۱)

بدین سان، اگر چه برخی فقیهان برای محدوده ستر صلاتی نیز به آیه ۳۱ نور: «الا ما ظهروا» استناد کرده‌اند، (برای نمونه: علامه حلی، تذکره، ۲ / ۴۴۷) لیک نه از آن رو که آن را با ستر در برابر نگاه در محدوده و دلیل یکسان می‌دانسته‌اند، بلکه بدان جهت که از آیه و روایات تفسیری آن، «عورت نبودن» وجه

و کفین را استنباط کرده و آن گاه برای ستر صلاتی نیز از آن بهره جسته‌اند. (نک: نجفی، ۸/ ۱۶۹ و ۱۷۲) نتیجه روایات یاد شده آن است که مکشوف بودن خصوص وجه و کفین (شامل مچ دست) به همراه زینت آن دو در حد سرمه و انگشتر، استثنا شده و طبعاً همین مقدار تفسیر یا مصداق «الا ما ظهر» خواهد بود.

بررسی روایات مخالف

روایات دیگری در این باره وجود دارد که ممکن است از آن‌ها خلاف محتوای روایات پیش گفته استنباط شود، از جمله:

۱. «عن ابی عبد الله (علیه السلام) فی قوله جل ثناؤه: (إلا ما ظهر منها) قال: الوجه و الذراعان» (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۲۳۲؛ نوری، ۱۴/ ۲۷۵) بر اساس این روایت، باز بودن دو ساق دست زن نیز جزء استثنا است. لیک استناد به این روایت از چند جهت نا استوار است؛ نخست این که حدیث مرسل بوده و فاقد سند می‌باشد. دوم این که کتاب‌های ناقل آن نیز از اعتبار برخوردار نیستند: مکارم الاخلاق طبرسی که صرفاً روایاتی بی‌سند را برای استفاده اخلاقی جمع‌آوری کرده، و مستدرک الوسائل که جمع‌کننده روایات از منابعی بوده است که به طور غالب صاحب وسائل آن‌را معتبر نمی‌دانسته و بدین جهت در حقیقت «مستدرک» وسائل به شمار نمی‌رود و به همین سبب امام خمینی در تحلیلی کلی از کتاب‌های محدث نوری و بویژه مستدرک چنین می‌فرماید: «کان کتبه لایفید علما و لا عملاً» (خمینی، انوارالهدایه، ۱/ ۲۴۴) سوم این که رایت یاد شده در تعارض با روایات صحیح‌ه کافی شریف (بویژه روایت نخست پیش گفته) است که به فرض اعتبار این روایت نیز، ترجیح با روایات کافی است.

۲. «عن ابی جعفر (ع) قال: فاطمه سیده نساء اهل الجنة و ما کان خمارها الا هکذا: و اوماً بیده الی وسط عضده» (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۹۳) این حدیث -قطع نظر از ضعف سند آن- به هیچ روی دلالتی بر جواز مکشوف بودن بخشی از بازو و دست زن در برابر نامحرم ندارد، چه، در متن حدیث شاهدی بر این گونه پوشش «در برابر نامحرم» وجود نداشته در روایات دیگر بر پوشیدن «جلباب» همراه «خمار» توسط حضرت فاطمه (س) تصریح شده است: «...لائت خمارها علی رأسها واشتملت بجلبابها...؛ روسری به سرکشید و چادر بر خود پیچید.» (طبرسی، الاحتجاج، ۱/ ۱۲۳؛ سید بن طاووس، الطرائف، ۲۶۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۶/ ۲۴۹)

۳. «علی بن ابراهیم، [عن أبیه] عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): لا تبدؤوا النساء بالسلام و لاتدعوهن إلى الطعام فإن النبي (ص) قال: النساء عی و عورة فاستروا عیهن بالسکوت و استروا عوراتهن بالبیوت» (کلینی، ۵/ ۵۳۴-۵۳۵) در نقل دیگری نیز آمده

است: «علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): النساء عی وعورة فاستروا العورات بالبیوت واستروا العی بالسکوت» (کلینی، ۵/ ۵۳۵) از نظر سندی، اگر چه صحت روایت نخست به سبب وجود «مسعده بن صدقه» در سند، مورد تردید است (نک: خوئی، ۱۳۹/ ۱۸) روایت دوم صحیح می‌باشد. در سایر منابع نیز چنین محتوایی نقل شده است که عموماً ضعف سندی دارد (نک: صدوق، ۳/ ۳۹۰؛ ترمذی، ۲/ ۳۱۹؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ۲/ ۲۷۷؛ طبرانی، ۹/ ۲۹۵) و بدین سان، روایت از خبری واحد قراقرز نمی‌رود. حال باید دید مقصود از «عی و عورت» بودن زن در این روایات چیست و چه رابطه‌ای با بحث پوشش دارد.

درباره این روایات چند نکته شایان توجه است. نخست این که «عورت» در اصل به شرمگاه انسان - معادل «سواء» - اطلاق شده است از آن رو که آشکار نمودن آن برای دیگران، نوعی «عار» و مایه شرمساری است. (فراهیدی، ۲/ ۲۳۷) لیک در آیات و روایات، بر هر چیزی که پنهان داشتن آن مطلوب است نیز اطلاق شده است؛ از جمله: خانه‌های بی حفاظ: «ان بیوتنا عوره» (احزاب: ۱۳)، اسرار دیگران: «ومن ستر علی مؤمن عورة یخافها ستر الله علیه سبعین عورة من عورات الدنيا والآخرة» (کلینی، ۲/ ۲۰۰) و نیز زیبایی‌های پنهان زن در برابر نامحرم در روایات مورد بحث. بنابراین، تعبیر یادشده به هیچ روی معادل «سواء» نبوده بار منفی ندارد و مفهوم روایات آن است که زنان به طور طبیعی جاذبه‌هایی دارند که پوشیده ماندن آن از «دید نامحرم» مطلوبیت دارد.

دوم این که در این روایات تصریح شده که «عورات» را با «بیوت» بپوشانید، و این نشان می‌دهد که موضوع بحث در آن‌ها، کیفیت و کمیت حجاب و پوشش در برابر جمع نیست. از سوی دیگر، قرآن کریم لزوم حبس در خانه را ویژه زنان مرتکب فحشا به جهت تنبیه یا عامل بازدارندگی دانسته است نه فرمانی عمومی: «واللاتی یتاتین الفاحشه من نسائکم ... فامسکوهن فی البیوت ...» (نساء: ۱۵) بنابراین، نمی‌توان گفت پیامبر خدا (ص) لزوم حبس زنان در خانه را بیان فرموده است! به نظر می‌رسد به سبب سیاق روایت - که بحث از «عی: ناتوانی در بیان مقصود (نک: جوهری، ۶/ ۲۴۳۲؛ ابن منظور، ۱۵/ ۱۱۱)» و سکوت و بیوت آمده - برخی از فقیهان در بحث «شنیدن صدای زن» به این روایت استناد کرده‌اند و از آن‌جا که سیره مستمره و نیز روایات متواتره دال بر سخن گفتن حضرت زهرا (س) و همسران پیامبر (ص) و برخی آیات (احزاب: ۳۲)، بر جواز سخن گفتن زن در جمع دلالت دارد، روایت مورد بحث را حمل بر کراهت آن نموده‌اند. (نجفی، ۲۹/ ۹۸-۹۹)

سوم این که فقیهان، که عموماً عورت بودن زن را مطرح کرده‌اند، تصریح نموده‌اند که «تمام بدن زن» حکم وجوب پوشش را ندارد و دست‌کم وجه به اجماع استثنا می‌باشد. (محقق حلی، المعتمر، ۲/ ۱۰۱؛

نجفی، ۱۶۳/۸؛ نیز: طوسی، خلاف، ۱/۳۹۳): «أنها بمجموعها لا جميعها كالعورة في أكثر الأحكام» (نجفی، ۱۶۴/۸)

افزون بر این‌ها، روایات دیگری وجود دارد که بر جواز نمازگزاردن زن بدون روسری در صورت فقدان آن (صدوق، ۳۷۳/۱؛ نیز نک: طوسی، الاستبصار، ۱/۳۸۹) و نیز برهنه کردن سر و موهنگام دعا (مجلسی، ۱۰/۹۲) دلالت دارد. روشن است که این گونه احادیث ربطی به پوشش زن در برابر نامحرم و در نتیجه تفسیر آیه «الا ما ظهر» ندارد.

در مقابل، روایاتی نیز با مضمون لزوم پنهان شدن زن هنگام ورود نایینا (کلینی، ۵/۵۳۴) و این‌که بهترین چیز برای زن این است که مردان را نبیند و مردان نیز او را نبینند (حر عاملی، ۴۳/۱۴) وجود دارد، لیک به دلیل ضعف سندی، فاقد اعتبار بوده قابلیت استناد برای مسأله فقهی و تفسیر آیه را ندارد. (نک: خوئی، کتاب النکاح، ۱/۵۲-۵۳)

د) فلسفه پوشش

توجه به فلسفه پوشش زن در برابر نامحرم نیز می‌تواند ما به اخذ نتیجه‌گیری صحیح‌تر نزدیک سازد. به اختصار می‌توان گفت فلسفه اصلی این امر، حفظ عفت عمومی و صیانت از فضای معنوی جامعه و تحریک نشدن افراد به سوی شهوت و هوس‌ها است. چه، جلوه‌گری و نمایش جاذبه‌ها، زمینه مساعدی برای فساد اخلاقی و جنسی فراهم می‌آورد و آرامش روحی بینندگان و به ویژه جوانان را سلب می‌نماید. روشن است که به دلیل وجود میل طبیعی به جنس مخالف در درون افراد، این موضوع، هیچ‌گاه حالت طبیعی و بی‌اثر به خود نمی‌گیرد و برداشتن مرزهای حجاب، به کاستن اثرات نامطلوب آن نمی‌انجامد. قرآن کریم، ذیل برخی از آیات حجاب و عفاف، به زیبایی و ایجاز، بدین نکته اشاره فرموده است: «ذلک لؤکی لهم» (نور: ۳۰) «ذلکم أطلهوا لقلوبکم و قلوبهم» (احزاب: ۵۳) «ذلک لدنی أن یعرفن فلا یؤذین» (احزاب: ۵۹) در روایات نیز به این نکته اشاره شده است: «عن الرضا (ع): حرم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وإلى غیرهن من النساء لما فیہ من تهییج الرجال وما یدعوا التهیج إلیه من الفساد» (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱/۱۰۴؛ همو، علل الشرایع، ۲/۵۶۵)

براین اساس، حکم حجاب، حکمی تبعیدی نیست و به همین جهت، قرآن کریم حجاب را برای پیرزنانی که جاذبه‌های جنسی و تحریک‌کنندگی ندارند، الزامی ندانسته است: «والقواعد من الفساد اللاتی لا یوجون نکاحه فلیس علیهن جناح أن یضعن ثیابهن غیر متبوجات بزینة وأن یتستغفنن خیو لهن» (نور: ۶۰) در روایات تفسیری، گاه «جلباب» و «خمار» به عنوان مصداق ثیاب در این آیه یادشده و گاه خصوص

«جلباب» (کلینی، ۵/ ۵۲۰) و از سوی دیگر، قرآن ضمن نهی از تبرج (احزاب: ۳۳)، سه بار بر پنهان داشتن زینت زن تأکید فرموده است. (نور: ۳۱) این بدان روست که عامل تحریک کنندگی بیش از همه در زینت و زیبایی زن نمود می‌یابد.

نتیجه‌گیری

آن‌چه تا کنون مطرح شد، قرائن و شواهدی برای رسیدن به تفسیری صحیح و اصولی از فراز «الا ما ظهر» در آیه بود. اکنون با کمک آن‌ها تلاش می‌کنیم به مقصود آیه نزدیک شویم. تحلیل مطالب پیش‌گفته ما را به نتایج ذیل می‌رساند:

یک. مقصود از «زینت» در آیه مورد بحث، مطلق زیبایی زن و جاذبه‌های جنسی او (اعم از اندام، زینت مصنوعی و لباس‌های زینتی) است. چه، واژه زینت در آیه اطلاق داشته و چنان‌که پیش‌تر گذشت، در قرآن ویژه زینت طبیعی نمی‌باشد، ضمن آن‌که در روایاتی متعدد، زینت در آیه به زیبایی‌های طبیعی و مصنوعی هر دو تفسیر شده است. (نک: کلینی، ۵/ ۵۲۰-۵۲۱)

دو. از بررسی شواهد درون‌متنی آیات، این نکات به دست آمد: وجوب ستر شرمگاه از انظار و نیز پوشیدن «سر» و «سینه» - و نیز «گردن» با اندکی تردید- (از آیه ۳۱ نور)، لزوم نزدیک ساختن «جلباب: پوششی در حد مقنعه بزرگ یا چادر» به خود، یعنی «کیفیت خاصی برای پوشش» برای در امان ماندن از تعرض افراد فاسد (از آیه ۵۹ احزاب)، و نهی از تبرج به گونه دوره جاهلیت نخستین، یعنی نمایاندن جاذبه‌های جنسی (از آیه ۳۳ احزاب). بدین‌سان، وجوب پوشش چهره، دست، پا و حتی پوشش کامل مو «به صراحت» از آیات استنباط نمی‌شود. با این حال می‌توان گفت به تصریح آیه، آشکار کردن هر گونه زینت و زیبایی زن (اعم از اندام و زینت مصنوعی) واجب است: «لاییدین زینتهن» و هر عضو یا اندامی که شمول آن تحت استثنا: «الا ما ظهر» به اثبات نرسد، مشمول حکم اولی نهی از ابداء خواهد بود. بدین جهت باید از دیگر شواهد برای محدوده این استثنا بهره برد. ضمن این‌که «معلوم کردن» زینت پا در ادامه آیه ۳۱ نور به صراحت نهی شده است: «و لایضربن بارجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن» بنابراین، اگر کوبیدن پا بر زمین به گونه‌ای که وجود زینت موجود در پا (همچون خلخال) را از طریق صدا معلوم سازد مورد نهی قرار می‌گیرد، می‌توان قاطعانه ممنوعیت آشکار ساختن آن را برداشت کرد.

سه. قرینه دیگر برای فهم مقصود از «الا ما ظهر»، توجه به فضای نزول آیه است. اگر «ما ظهر» را به معنی «بخش‌هایی از اندام و زینت زن که به طور متعارف آشکار است» بدانیم، با توجه به عدم اثبات متعارف بودن برهنگی‌های مفرط در عصر شارع از یکسو، و نهی قرآن از تبرج به سبک دوره جاهلیت و نهی

پیامبر (ص) از ناهنجاری‌ها در وضعیت پوشش از سوی دیگر، نمی‌توان «ما ظهر» را ناظر به برهنگی سر و گردن و دست و پا دانست. تنها نص قابل توجه در این باره، سخنان برخی فرهنگ نویسان اصیل در مورد «معارى» یعنی بخش‌های غیر پوشیده و مکشوف زن است: «المعارى: البدان و الرجالن و الوجه لانه باد ابداء» لیک با توجه به وجود اجمال در واژه‌های «ید» و «رجل» نمی‌توان محل دقیق معاری در عصر نزول را مشخص کرد، بویژه این که در صحیحیه موجود در کافی در مورد چگونگی پوشش زنان پیش از نزول آیه چنین آمده است: «وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن» (کلینی، ۵/ ۵۲۱) بنابراین، نمی‌توان معاری و «ما ظهر» را به سر، مو، گردن، دست تا آرنج و پا تا زانو تسری داد.

چهار. در روایات «معتبر»، صرفاً وجه، کفین، کحل (سر مه)، خاتم (انگشتر) و مسکه (مچبند) مصداق «ما ظهر» بیان شده است. «قدمین» نیز در روایت ضعیف کافی و «ذراعین» در روایت غیر معتبر مستدرک ذکر شده که قابلیت استناد ندارد. چنان که در دیگر روایات معتبر، به لزوم پوشش «ذراعین» و «مو» تصریح شده است.

پنج. توجه به فلسفه پوشش زن در برابر نامحرم- یعنی حفظ عفت عمومی و صیانت از فضای معنوی جامعه و تحریک نشدن افراد- نیز قرینه دیگری برای کشف مطلوب است. طبق این نکته، در حالی که پوشش واجب در برابر نامحرم از پیرزنانی که جاذبه جنسی ندارند ساقط شده است، تبرج آنان ناشی از آرایش‌های مصنوعی و در نتیجه ایجاد جاذبه، حکم یادشده را باز می‌گرداند. بدین سان می‌توان به روشنی دریافت که برهنه بودن بخش‌هایی مانند سر و گردن بویژه اگر با آرایش مصنوعی همراه باشد، ممنوع خواهد بود.

بر این اساس، در نتیجه‌گیری نهایی دو نکته قابل توجه است:

نخست: انحصار «ما ظهر» در وجه و کفین و زیور آلات متعارف و محدود آن یعنی سرمه و انگشتر، که به احتمال فراوان، محدوده یادشده تا مچ دست و مچبند نیز امتداد می‌یابد. (روشن است که در صورت وجود مفسده و وجود قصد ربه و تلذذ برای مرد، این وظیفه مرد است که از نگاه پرهیزد، چنان‌که پوشش بخش‌های فراوانی از بدن مرد بر او واجب نیست و در عین حال، زن- در شرایطی همچون ربه و فساد- باید نگاه خود را کنترل کند.) بنابراین، بر خلاف پاره‌ای اظهار نظرها، تسری دادن «ما ظهر» به سر و گردن و نیمی از دست و پا، به هیچ روی قابل اثبات است.

دوم این که وجوب پوشش چهره (رو بند) و کفین و نیز زیور آلات مختصر آن دو نیز قابل اثبات نبوده نه تنها مستندی ندارد، که در مخالفت آشکار با روایات معتبر و حتی به نوعی، ناکارآمد کردن و بی‌اثر نمودن استثنا در آیه: «الا ما ظهر» است و بدین سان، تأمل در برخی فتاوی و احتیاط‌های سخت‌گیرانه را نمایان

می سازد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، *المصنف*، دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، دار احیاء الکتب العربی، ۱۳۷۸ ق.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۴.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، نجف، المکتبه الحیدریه، ۱۳۸۶ ق.
- _____، *عیون اخبار الرضا (ع)*، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، جامعه المدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابه فی تمیز الصحابه*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
- ابن حزم، علی بن احمد، *المحلی*، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف*، قم، خیام، ۱۳۹۹ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن قدامه، عبد الله بن احمد، *المغنی*، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضره*، تحقیق محمد تقی ایروانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- بهبودی، محمدباقر، *معارف قرآنی*، تهران، نشر اسراء، ۱۳۸۰.
- بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ترکاشوند، امیرحسین، *حجاب شرعی در عصر پیامبر (ص)*، تهران، ۱۳۸۹.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن اسماعیل، *فقه اللغه*، تحقیق عمر الطباع، بیروت، شرکه دار الرقم بن ابی الارقم، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقیق احمد بن عبد الغفور عطار، بیروت، دارالملايين للعام، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

شماره ۹۷	رهیافتهایی در علوم قرآن و حدیث	۴۰
حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، <i>المستدرک علی الصحیحین</i> ، تحقیق یوسف مرعشلی، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۶ ق.		
حر عاملی، محمد بن حسن، <i>وسائل الشیعه</i> ، تحقیق عبد الرحیم ربانی شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.		
حلبی، علی بن برهان الدین، <i>السیره الحلبیه</i> ، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۰ ق.		
حمیری، عبدالله بن جعفر، <i>قرب الاسناد</i> ، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ ق.		
خامنه‌ای، علی، <i>اجوبه الاستفتاءات</i> ، دار النبا للنشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.		
خلیل بن احمد، <i>العین</i> ، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.		
خمینی، روح الله، <i>انوار الهدایه</i> ، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.		
_____، <i>تحریر الوسیله</i> ، قم، دارالکتب العلمیه - اسماعیلیان، بی تا.		
خمینی، مصطفی، <i>مستند تحریر الوسیله</i> ، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.		
خونی، ابوالقاسم، <i>کتاب النکاح</i> ، قم، لطفی و دارالهادی، ۱۴۰۷ ق.		
_____، <i>معجم رجال الحدیث</i> ، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.		
_____، <i>منهاج الصالحین</i> ، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ ق.		
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، <i>مفردات الفاظ القرآن</i> ، تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، دمشق: دارالقلم، و بیروت: الدارالشامیه، ۱۴۱۶ ق.		
روحانی، محمدصادق، <i>العروه الوثقی</i> ، مدرسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۲ ق.		
زمخشری، محمود بن عمر، <i>الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل</i> ، منشورات البلاغه، بی تا.		
سیستانی، علی، <i>الفتاوی المیسره</i> ، مکتب السماحه آیه الله العظمی السیستانی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.		
صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، <i>جواهر الکلام</i> ، تحقیق عباس قوچانی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۵.		
طباطبایی یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم، <i>العروه الوثقی</i> ، بیروت، موسسه الاعلمی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.		
طباطبایی، محمد حسین، <i>المیزان فی تفسیر القرآن</i> ، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.		
طبرانی، سلیمان بن احمد، <i>المعجم الکبیر</i> ، مکتبه ابن تیمیه، قاهره، چاپ دوم، بی تا.		
طبرسی، احمد بن علی، <i>الاحتجاج</i> ، نجف، دار النعمان، ۱۳۸۶ ق.		
طبرسی، حسن بن فضل، <i>مکارم الاخلاق</i> ، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۹۲ ق.		
طبرسی، فضل بن حسن، <i>مجمع البیان فی تفسیر القرآن</i> ، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.		

- طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، قم، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- _____، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، *الخلاف*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- عاملی، محمد بن علی، *مدارک الاحکام*، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۰ ق.
- عریضی، علی بن جعفر، *مسائل علی بن جعفر*، المؤتمر العالمی للامام الرضا (ع)، مشهد، ۱۴۰۹ ق.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *تذکره الفقهاء*، قم، موسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، منشورات الرضی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، قم، انتشارات مرتضوی، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب* (التفسیر الکبیر)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دارالملاک للطباعة والنشر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الوافی*، مکتبه الامام امیر المؤمنین (ع)، اصفهان، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، موسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، موسسه دارالکتاب، قم، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- کیاهاresi، علی بن محمد، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
- گلپایگانی، محمدرضا، *هدایه العباد*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
- متقی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال*، بیروت، موسسه الرساله، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت، موسسه الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، موسسه سید الشهداء (ع)، ۱۳۶۴.
- _____، *شرایع الاسلام*، تحقیق سید صادق شیرازی، تهران، انتشارات الاستقلال، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- محقق داماد، محمد، *کتاب الصلاه*، به قلم عبدالله جوادی آملی، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق مصطفی حجازی، دارالهدایه، ۱۴۰۹ ق.
- مطهری، مرتضی، *مساله حجاب*، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
- معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

- _____، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.
- معصومی، مسعود، *احکام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعی آنان*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ شانزدهم، ۱۳۷۳.
- نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، موسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۶۹-۴۳

کاربرد «اعتبار» در تصحیح روایات کتاب الحجة کافی*

دکتر علی ثامنی

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

Email: lsameni@yahoo.com

دکتر مهدی جلالی^۱

دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: a.jalaly@um.ac.ir

دکتر عباس اسماعیلی زاده

دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: esmaelizadeh@um.ac.ir

دکتر سهیلا پیروزفر

دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: spirouzfard@um.ac.ir

چکیده

معتبر بودن مجموعه روایات بخش امامت اصول کافی موسوم به کتاب الحجة که از مهم‌ترین منابع روایی شیعه در موضوع امامت به شمار می‌رود، در میان علمای متقدم امامی اجمالا امری مسلم بوده است. علت این امر توجه ایشان به وثوق صدور به عنوان مبنای پذیرش روایات و بهره‌گیری از قرائن خارجی صحت روایات بوده است. اما در نگاه متأخران که تکیه آن‌ها در ارزیابی روایات عمدتاً بر وثاقت راویان سند متمرکز شده، آمار روایات معتبر به حدود ۴۰ درصد کاهش یافته است. برخی نیز با سخت‌گیری شدید در دو حوزه سند و متن روایات، تنها ۱۰ درصد این روایات را صحیح و معتبر تلقی کرده‌اند.

در این مقاله با جستجوی روایات همسان (متابع) برای احادیث ضعیف السند کتاب الحجة کافی از سایر مصادر روایی، نشان داده شده که تعداد ۹۰ روایت برابر با ۱۳/۳۱ درصد این روایات مطابق داوری‌های رجالی آیه الله خوئی دارای متابع معتبر است.

کلیدواژه‌ها: کافی، کتاب الحجة، اعتبار، روایت معتبر، روایت متابع.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۲/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۱۱/۱۸.
۱. نویسنده مسئول

مقدمه

بخش امامت اصول کافی موسوم به «کتاب الحجة»، از گسترده‌ترین و مهم‌ترین بخش‌های این کتاب به شمار می‌آید. این کتاب شامل ۱۰۱۵ روایت در قالب ۱۳۰ باب تنظیم شده است. موضوعاتی همچون ضرورت نیاز به حجت، بیان تفاوت میان پیامبر و امام، ضرورت شناخت امام و وجوب اطاعت از وی، مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌های امام، مستندات روایی امامت هر امام و منحصر بودن تعداد امامان در ۱۲ نفر، ابواب مربوط به غیبت امام دوازدهم، تفسیر و تأویل برخی آیات در شأن اهل بیت (ع) و تاریخ زندگانی ۱۴ معصوم از مهم‌ترین مباحث مطرح شده در این کتاب است.

کلینی خود عنایت خاصی به این کتاب داشته است. وی در مقدمه کافی عنوان نموده که اندکی کتاب الحجة را گسترش داده، چرا که خوش نداشته در این زمینه کوتاهی کرده باشد، اما در عین حال معتقد است آن گونه که سزاوار این بخش بوده آن را به کمال رسانده است. وی در ادامه ابراز امیدواری کرده تا خداوند وی را موفق سازد تا در کتابی گسترده و کامل‌تر، نیت خود را در نگاشتن مجموعه‌ای که بتواند حق این بخش را ادا کند عملی سازد (کلینی، ۹/۱، مقدمه مؤلف). امری که با توجه به فهرست تألیفات کلینی (نک: نجاشی، ۳۷۷/ش ۱۰۲۶؛ طوسی، الفهرست، ۳۹۳-۳۹۴/ش ۶۰۳)، وی موفق به انجام آن نشده است.

مجموعه روایات کتاب الحجة همچون سایر روایات کتاب کافی از دیرباز مورد توجه علمای امامیه بوده و علمای متقدم عموماً طبق اصطلاح خود آن را جزء کتب صحیح شیعه قلمداد نموده و روایات آن را اجمالاً معتبر قلمداد می‌نمودند، چنانکه این معنا به گفته شیخ انصاری از ضروریات مذهب است (انصاری، ۲۳۹/۱). البته این بدین معنا نیست که ایشان خود را از بررسی سندی و رجالی احادیث کافی بی‌نیاز می‌دیدند، بلکه اگر در مقام عمل تعارضی میان احادیث کافی با روایات دیگر دیده می‌شد با انجام عملیات ترجیح سندی و متنی، در رفع تعارض می‌کوشیدند که در این مقام گاه احادیث کافی مرجوح شناخته شده و مورد عمل واقع نمی‌شد.

این نگاه به کافی نه تنها در زمان رواج اصطلاح متقدمان، بلکه پس از روی کار آمدن اصطلاح جدید حدیث صحیح نیز باقی ماند. چنانکه نه تنها در کلام علمای اخباری مسلک، بلکه در لابلای سخنان عالمان اصولی مانند شهید اول، شیخ حسن صاحب معالم، محقق نراقی، میرزای نائینی و غیره نیز می‌توان مواردی یافت که فی الجمله به صحت کتاب کافی نظر داشته‌اند. چنانکه یکی از رجالیان معاصر، بسیاری از اصولیان را قائل به صحت کتب اربعه دانسته است. (علی صالح المعلم، ۳۱)

همسویی نظر علمای متأخر با عالمان متقدم درباره کافی از این رو نبود که راویان روایات کافی و دیگر کتب اربعه همگی از راویان امامی و عادل محسوب می‌شوند، بلکه از این جهت بود که ایشان با وجود

شهرت عملی و فتوایی یا وجود اجماع بر اخذ به روایت یا عمل اصحاب بر مضمون آن و یا وجود قرائن حالیه که موجب وثوق به روایت می‌شود و یا ورود روایت در غیر موارد الزام آور و مواردی از این دست، قائل به انجبار سندی روایات ضعیف السند بودند. امری که از شدت اختلاف میان متقدمان و متأخران در مقام اعتقاد و عمل می‌کاست. ولی به مرور زمان در آثار برخی از اصحاب اصطلاح جدید، به علت کم‌توجهی و یا بی‌توجهی به این موارد، اختلافات شدیدی با نظریات مشهور و فتاوای متداول بروز نمود.

برخی از نویسندگان معاصر با اعمال عملیات ارزیابی سندی و متنی در روایات کافی، بدون در نظر داشتن آنچه که جبران‌کننده‌ی ضعف سندی روایات است^۱، با حذف احادیث فراوانی از این کتاب و با هدف پاکسازی آن از احادیث غیر صحیح، حجم احادیث صحیح کافی را تا حدود یک چهارم تقلیل داده و اقدام به انتشار اثر خود با عنوان صحیح الکافی نمود. چیزی که سبب مخالفت‌های گسترده با این اثر و عنوان آن شد (نک: سبحانی، ۳۴-۳۷؛ جاودان، ۳۶-۳۹؛ شبیری، نگاهی به گفتگوی «در عرصه روایت و درایت حدیث»، ۱۲-۱۷؛ همان، دفاع از حدیث و پاسدارانش، ۱۰-۱۴) این در حالی است که تعداد روایات معتبر السند کافی مطابق آنچه عالم مشهور عصر صفوی ملا محمد باقر مجلسی در مقام اعتبارسنجی احادیث کافی طبق اصطلاح متأخران در ابتدای شرح تک تک احادیث کافی در کتاب مرآة العقول آورده بر اساس شمارش برخی از محققان حدود ۴۵ درصد روایات کافی است. (حجت، ۱۷۴) با این همه، تفاوت اصلی در این است که علامه مجلسی با اعتراف به اعتبار همه روایات کافی، این ارزیابی سندی را تنها در مقام ترجیح روایات متعارض مفید دانسته و به کار می‌گیرد (مجلسی، مرآة العقول، ۲۲/۱)، اما نویسنده کتاب صحیح الکافی با اعتقاد به عدم اعتبار احادیثی که ضعف سندی دارند، به حذف آن‌ها اقدام نموده است.

در سال‌های اخیر نیز برخی، روال بی‌توجهی به شواهد و قرائن صحت حدیث در کتب روایی متقدم از جمله کتب اربعه را ادامه داده‌اند. به عنوان نمونه یکی از نویسندگان معاصر در مقاله‌ای با عنوان «تأملی در منابع اعتقادی» مدعی شده است احادیثی که علمای قرون چهارم و پنجم معتبر و صحیح می‌دانستند بر اساس داورهای شخصی و حسن اعتمادهای خوش بینانه بوده است، اما با ارزیابی‌های متأخران- که آن را ملاک‌های نوعی و واقع بینانه می‌داند- بخش قابل توجهی از این روایات، صحیح یا موثق محسوب

۱- ایشان معتقد است در گزینش اخبار صحیح نباید تنها به صحت سند اکتفا کرده و حتی به تواتر آن با الفاظ متقارب اعتماد نمود. وی همچنین بر این باور است که نباید به شهرت حدیث، کثرت فتوا و کثرت راویان فریفته شد، بلکه روایت صحیح روایتی است که علاوه بر صحت سند، متن آن نیز از مشکلاتی همچون وهم، اضطراب و تخیل تهی باشد. (نک: بهبودی، مقدمه گزیده کافی؛ سرشار، ۳۰۰-۳۲۹)

نمی‌شوند.^۲

وی همچنین از شهید ثانی (م ۹۶۶ ق) نقل کرده که کتاب کافی ۵۰۷۲ حدیث صحیح، ۱۴۴ حدیث حسن، ۱۱۱۸ حدیث موثق، ۳۰۲ حدیث قوی و ۹۴۸۵ حدیث ضعیف دارد و از این آمار استنتاج نموده که ۵۹٪ روایات کافی به نظر شهید ثانی فاقد اعتبار است. (کدیور، «تأملی در منابع اعتقادی»، پایگاه اینترنتی شخصی)

با توجه به اینکه در قدیمی‌ترین منابعی که آمار فوق در منابع بعدی بدان ارجاع داده شده (به عنوان نمونه نک: بحر العلوم، ۳/۳۳۱؛ نوری، ۳/۵۰۵)، یعنی جامع المقال طریحی و لؤلؤة البحرین شیخ یوسف بحرانی از شخصی که این آمار را به دست داده با تعبیر مبهمی مانند «بعض مشایخنا المتأخرین» یاد شده (طریحی، ۱۹۳؛ البحرانی، یوسف بن احمد، ۳۹۴) معلوم نیست ایشان با چه قرینه‌ای با صراحت آمار فوق را از شهید ثانی نقل نموده است. احتمالاً مأخذ نویسنده مقاله مزبور مقدمه کتاب گزیده کافی است که آمار فوق را به شهید ثانی نسبت داده است (بهیودی، ۵/۱)، که در آنجا نیز مدرک معتبری دال بر این انتساب مشاهده نمی‌شود. علاوه بر این، صرف ضعف سند، دلیل بی اعتباری روایت نبوده و نباید ضعف سند ۵۹٪ روایات کافی مطابق یک دیدگاه را مرادف بی اعتباری این درصد از روایات دانست.

نویسنده این مقاله در ادامه به طور خاص بر روایات «کتاب الحجة» متمرکز شده و در مقام ارزیابی سندی روایات این کتاب، با مراجعه به شرح کافی مجلسی با عنوان «مرآة العقول» آماری مطابق ارزیابی‌های سندی ایشان بدین صورت ارائه می‌کند:

از مجموع ۱۰۱۵ روایت کتاب الحجة کافی، ۲۸۶ روایت صحیح یا موثق یا حسن و یا در حکم این عناوین است؛ ۲۵۴ روایت مرفوع یا مرسل یا مجهول است؛ ۴۶۳ روایت نیز ضعیف می‌باشد. و بر این اساس وی نتیجه می‌گیرد که حدود ۲۸ درصد روایات کتاب الحجة کافی به لحاظ سندی معتبر و بیش از ۷۰ درصد روایات آن فاقد اعتبار سندی است. وی این مطلب را به آمار فوق می‌افزاید که ارزیابی علامه مجلسی «بسیار خوش‌بینانه» و معیارهای او «بسیار موسع و سهل‌انگارانه» است. (کدیور، همان)

شایان ذکر است آمار ارائه شده در بالا از ارزیابی‌های علامه در خصوص کتاب الحجة، یک آمار سطحی بوده و بدون تحقیق در مبانی رجالی علامه مجلسی و در نظر گرفتن نظرات فراگیر علامه درباره راویان در مواضع گوناگون انجام گرفته است و نه تنها یک آمار خوش‌بینانه و سهل‌انگارانه نیست، بلکه در

۲- مقاله مزبور متن ویراسته سخنرانی محسن کدیور در تاریخ ۲۴ مهر ۱۳۸۵ در حسینیه ارشاد تهران است که در قالب مقاله‌ای با عنوان «تأملی در منابع اعتقادی»، در پایگاه اینترنتی وی به آدرس (<http://kadivar.com/?p=208>) درج شده است.

اکثر موارد با اعمال نظرات مشهور و متداول دانشمندان رجال بر تک تک راویان اسناد اتخاذ شده است. توضیح اینکه علامه مجلسی در موارد فراوانی ارزیابی‌های خود را مطابق دیدگاه مشهور ارائه داده و از ارزیابی صریح درباره وضعیت سند خودداری نموده و به ذکر نظر مشهور بسنده کرده‌اند. اما از آنجا که ایشان در مواضع دیگر نظر خود را به طور آشکار در خصوص وثاقت برخی از راویان عنوان کرده‌اند، می‌توان با ارجاع مواردی که تنها نظر مشهور بیان شده به موضعی که نظر قطعی خود علامه ارائه شده است، به آمار دقیقی از روایات معتبر کتاب الحجة از دیدگاه رجالی علامه مجلسی دست یافت. برخی از راویان اختلافی که علامه مجلسی آن‌ها یا روایات آن‌ها را معتبر می‌داند از این قرارند: معلى بن محمد بصرى (به عنوان نمونه نک: مجلسی، مرآة العقول، ۱/۱۴۸/ح ۲؛ همان، ۷/۳۲۵/ح ۲؛ همان، ۳۶۸/ح ۹)، سهل بن زیاد آدمی (همان، ۹/۳۱۴/ح ۴؛ همان، ۱۱/۲۰۹/ح ۳)، محمد بن سنان (همو، الوجيزة فی الرجال، ۱۶۱/ش ۱۶۹۱)، حسن بن عباس بن حریش (همو، مرآة العقول، ۳/۶۱-۶۲)، علی بن ابی حمزه بطائنی (همان، ۲۶/۶۸/ح ۲۰۲؛ همان، ۷۵/ح ۲۱۰؛ ۱۲۸/ح ۲۵۶؛ ۳۱۶/ح ۴۴۰؛ همان، ۵۸۱/ح ۵۷۵)، ابان بن ابی عیاش (همان، ۳/۲۹۱)، داود بن کثیر (نک: همان، ۸/۳/ح ۴؛ همان، ۴۱/ح ۱۰؛ همان، ۱/۶۸)، معلى بن خنيس (همان، ۱۲/۱۸۱)، ذیل شرح حدیث ۵، ابو خدیجه سالم بن مکرم (نک: همان، ۱/۱۴۸/ح ۲؛ همان، ۳/۱۲۸/ح ۷)، هيثم بن ابی مسروق (نک: همو، الوجيزة فی الرجال، ۱۹۴/ش ۲۰۷۲)، قاسم بن سلیمان بغدادی (نک: همو، مرآة العقول، ۱۵/۳۲۰، ذیل ح ۲۷)، حمزة بن محمد بن طیار (نک: همان، ۱۵/۴۵۶/ح ۳)، عبد الله بن سلیمان صیرفی (نک: همان، ۵/۱۶۸/ح ۳)، عبد الأعلى بن أعین (همان، ۱۱/۹۰، ح ۹؛ همان، ۱۷/۱۲۱/ح ۲) و عبد الرحيم قصير (نک: همو، الوجيزة فی الرجال، ۲۳۴/ش ۲۰۳). اما ایشان در ارزیابی‌های رجالی خود از اسناد کتاب الحجة در مرآة العقول در موارد بسیاری اسنادی را که این افراد در آن قرار داشته‌اند، «ضعیف»، «ضعیف علی المشهور»، «مجهول» و «مختلف فیه» دانسته است و نظر نهایی خود را ابراز نداشته است.

به عنوان مثال علامه ۳۵ بار روایات معلى بن محمد را «ضعیف علی المشهور» و ۱۱ بار «ضعیف»؛ ۱۲ بار روایات سهل بن زیاد را «ضعیف علی المشهور» و ۳ بار «ضعیف»؛ ۱۲ بار روایات حسن بن عباس بن حریش را «ضعیف علی المشهور»؛ ۱۱ بار روایات محمد بن سنان را «ضعیف علی المشهور» و ۱ مرتبه «ضعیف»؛ ۳ مورد روایات علی بن ابی حمزه بطائنی را «ضعیف علی المشهور»؛ ۲ بار روایات حمزة بن محمد بن طیار را ضعیف؛ ۲ بار روایات ابان بن ابی عیاش را «مختلف فیه»؛ ۱ بار روایت معلى بن خنيس را «ضعیف علی المشهور» و ۱ مورد «مختلف فیه»؛ ۱ بار روایت ابو خدیجه سالم بن مکرم را «مختلف فیه» و ۲ بار روایات عبد الأعلى (= ابن أعین) و ۱ بار روایت هر یک از هيثم بن أبی مسروق، قاسم بن

سلیمان بغدادی، عبد الله بن سلیمان صیرفی و عبد الرحیم قصیر را «مجهول» دانسته است.

همچنین در یک مورد روایت اصحاب اجماع از راوی مجهول را نزد برخی سبب حکم به صحت سند دانسته است ولی خود در این موضع تصریح به صحت سند ننموده (همو، مرآة العقول، ۶/۲۸۰/ح ۲۱) با اینکه خود نیز این مبنا را قبول دارد. (به عنوان نمونه نک: همان، ۶/۲۵۵/ذیل ح ۴؛ همان، ۸/۱۷۸/ذیل ح ۴؛ ۱۲/۲۶۶/ذیل ح ۲۲؛ همان، ۱۴/۲۹/ذیل ح ۵)

همچنین در ۵ موضع که ارزیابی ایشان از اسناد کتاب الحجة درج نشده با مراجعه به اسناد مشابه معلوم می‌شود که این اسناد نزد ایشان معتبر است. البته در ۳ مورد اعتبار سند واضح است (همان، ۲/۳۴۳/ح ۴؛ همان، ۴/۳۲/ح ۱؛ همان، ۳/۱۴/ح ۷) و در دو مورد به دلیل حضور محمد بن سنان (همان، ۴/۱۹۴) و عبد الله بن سلیمان صیرفی (همان، ۳/۳) در سند، با ارجاع این دو مورد به سایر نظرات ایشان، اعتبار سند روشن می‌شود.

در دو مورد نیز قطعه در ارزیابی ایشان سهوی رخ داده است. در یک مورد ایشان سند را ضعیف ارزیابی کرده‌اند (همان، ۵/۳)، اما تمامی رجال سند در مواضع دیگر مورد وثوق ایشان بوده‌اند (برای نمونه نک: همان، ۱۱/ح ۱؛ همان، ۱۲/ح ۳؛ همان، ۴/۲۲۷/ح ۱؛ همان، ۱۸/۱۱۷/ح ۲) و در مورد دیگر که ایشان سند را مجهول معرفی کرده‌اند (همان، ۶/۲۳۵)، طریق ذیل روایت، بی‌اشکال معتبر بوده که ظاهرًا ایشان از آن غفلت داشته‌اند.

بر این اساس تعداد روایات معتبر کتاب الحجة مطابق دیدگاه علامه مجلسی ۳۹۸ مورد برابر با ۳۹/۲۱٪ کل روایات و تعداد روایات ضعیف السند ۶۱۷ مورد برابر با ۶۰/۷۸٪ مجموع روایات می‌باشد. عدم توجه به نکته فوق سبب شده است که نویسنده مقاله مزبور یک آمار غیر واقعی از ارزیابی علامه مجلسی از اسناد کافی به دست داده و تعداد روایات معتبر را ۲۹۲ مورد و روایات ضعیف السند را ۷۲۳ روایت تصور نماید که این امر آمار روایات ضعیف را حدود ۱۱ درصد افزایش داده و به ۷۲ درصد رسانده است.

نویسنده مقاله «تأملی در منابع اعتقادی» سپس اشاره به ارزیابی سندی و متنی حدیث پژوه معاصر محمد باقر بهبودی در کتاب صحیح الکافی کرده و ابراز داشته که بر اساس دیدگاه وی از ۲۸۳۳ روایت اصول کافی تنها ۵۹۳ حدیث یعنی ۲۱ درصد صحیح شناخته شده است و از ۱۰۱۵ روایت کتاب الحجة کافی تنها ۱۰۱ حدیث یعنی کمتر از ۱۰ درصد صحیح یا معتبر تلقی شده است.

وی در جمع‌بندی آمارهای ارائه شده می‌گوید: «به هر حال در خوش بینانه‌ترین حالت، بیش از دو سوم روایات کتاب اصول کافی از روایات ضعیف و غیر معتبر محسوب می‌شود. این نسبت در روایات کتاب

الحجة کافی به ۷۰ تا ۹۰ درصد می‌رسد. یعنی تنها بین ۱۰ تا حداکثر ۲۸ درصد روایات این کتاب معتبر (صحیح یا موثق یا حسن) شمرده می‌شوند.» (کدیور، همان)

جبران ضعف سند روایات با روش «اعتبار»

از جمله اقداماتی که می‌توان جهت بازیابی اعتبار روایاتی از کتاب‌های حدیثی که دچار ضعف سندی هستند بدان تمسک جست ولی کمتر بدان به صورت مستقل و فراگیر پرداخته شده، تتبع طرق آن حدیث در مجامع حدیثی دیگر است؛ امری که در میان علمای علم درایه اصطلاح «اعتبار» نامیده می‌شود. (نک: ابن الصلاح، ۶۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۵۴؛ سیوطی، ۱۷۸؛ عاملی، ۱۷۶؛ صدر، ۱۷۵) احادیثی که به دنبال عملیات اعتبار برای احادیث ضعیف السند یافت می‌شود «متابع» نام دارند. (ابن الصلاح، ۶۵؛ طحان، ۱۱۸-۱۱۹؛ العسکر، ۱۰۰؛ الخطیب، ۳۶۶؛ عاملی، ۱۷۶-۱۷۷؛ صدر، ۱۷۴-۱۷۵) حال اگر حدیث دیگری که همان مفهوم را با الفاظ دیگری افاده می‌کند یافت شود آن را «شاهد» می‌نامند. (نک: الطحان، ۱۱۹؛ العاملی، ۱۷۶؛ صدر، ۱۷۵؛ الخطیب، ۳۶۶) غرض مهم از پی‌جویی روایات متابع و شاهد، این است که روایتی که گمان می‌رود از زمره روایات منفرد باشد در صورت داشتن متابع یا شاهد، از منفرد بودن خارج شود و چه بسا روایات متابع و شاهد، بسته به میزان اعتبار و قوت خود سبب شوند تا یک روایت ضعیف مردود، تبدیل به یک روایت مقبول حسن و یا صحیح شود (جدیع، ۵۴) و بدین وسیله روایت تقویت گردد. (نک: ابن حجر العسقلانی، ۵۲؛ عتر، ۴۲۰؛ العسکر، ۱۰۰) از این رو برخی از ناقدان راویان، عباراتی مانند «هذا يصلح للاعتبار» و «هذا لا يصلح أن يعتبر به» را برای برخی از راویان ضعیف استعمال نموده‌اند که گویای این حقیقت است که در نزد ایشان هر روایتی را نمی‌توان به عنوان روایت متابع یا شاهد اخذ نمود. بلکه باید مقداری شایستگی را در راویان آن روایات احراز نمود. به عنوان نمونه هرگاه دانشمندان رجال یک راوی را «مترک الحدیث» دانسته‌اند وی را شایسته برای بهره‌گیری در مقام «اعتبار» نمی‌دانند. (الصالح، ۲۴۳) بنا بر این اگر روایت ضعیف السندی دارای متابع یا شاهد معتبر باشد، باید آن را معتبر قلمداد نمود.

نکته‌ای که تذکر آن در مورد روایات متابع ضروری می‌باشد این است که اگر روایتی تنها در برخی از کلمات یا قیود با حدیث دیگر متفاوت باشد اما استخوان‌بندی آن‌ها همانند یکدیگر باشد، این مقدار اختلاف برای متابع دانستن آن‌ها برای دیگری ضرری ندارد. از این رو برخی از دانشمندان درایه تصریح نموده‌اند که در متابعت، علاوه بر یکسانی لفظ دو روایت، نزدیکی الفاظ آن دو به یکدیگر نیز کفایت می‌نماید. (همان، ۲۴۱؛ الخطیب، ۳۶۶)

از خصوصیات این روش اعتباریابی این است که مورد قبول هر دو گروه اصحاب اصطلاح جدید و

اصطلاح قدیم می‌باشد. چرا که ارائه حدیث با سند صحیح همان چیزی است که صاحبان اصطلاح جدید در پی آن هستند و از طرف دیگر وجود حدیث متابع خود از مقولاتی محسوب می‌شود که گذشتگان به عنوان قرینه خارجی صحت حدیث بدان توجه داشته‌اند.

جالب این است که مؤلف کتاب صحیح الکافی نیز خود بر این باور است که اگر یک روایت ضعیف السند در جای دیگر با سند صحیح عرضه شده باشد آن روایت را می‌توان در زمره روایات صحیح قرار داد. به عنوان مثال وی در کتاب «گزیده کافی» که ترجمه کتاب «صحیح الکافی» با قلم خودش است، در باب «أن الأئمة (ع) ولأهله الأمر و هم الناس المحسودون» طریق روایت شماره ۲ را ضعیف خوانده و علت درج این روایت در صحیح الکافی را این دانسته که همین روایت در حدیث شماره ۷۶ صحیح الکافی (باب فرض طاعة الأئمة، روایت ۶) با سند صحیح آمده است. (بهبودی، ۶۱/۱، ذیل ح ۸۴)

متأسفانه جستجوی متابعات صحیح السند برای روایات دارای سند ضعیف که از شواهد صحت احادیث محسوب می‌شود و مطابق مثال فوق مورد قبول آقای بهبودی هم هست و وجهه همت ایشان قرار نگرفته و در کل کتاب الحجة کافی به جز یک مورد - که در بالا مورد اشاره قرار گرفت - از آن بهره گرفته نشده است؛ امری که می‌توانست آمار روایات ضعیف کافی از دیدگاه ایشان را بسیار کاهش دهد.

در این مقاله سعی بر این خواهد بود تا جهت تصحیح روایات ضعیف السند «کتاب الحجة»، برای این روایات عملیات «اعتبار» انجام پذیرد و برای آن‌ها از مجامع حدیثی دیگر، احادیث متابع معتبر استخراج گردد و در پایان، نتایج تحقیق در قالب آمار و ارقام عرضه گردد.

لازم به ذکر است در امر تعیین روایات ضعیف الاسناد کتاب الحجة و نیز قضاوت درباره رجال روایات متابع، جهت یکسان بودن مبنای جرح و تعدیل، در همه جا، داوری‌های رجالی آیه الله خوئی در معجم رجال الحدیث را مبنا قرار داده‌ایم. از این رو با اینکه وثاقت راویانی همچون محمد بن سنان، سهل بن زیاد، علی بن ابی حمزة بطائنی و داود بن کثیر نزد بسیاری از علما ثابت است، اما به دلیل آن‌که آیه الله خوئی روایات ایشان را معتبر ندانسته‌اند، در این مقاله روایات آن‌ها ضعیف قلمداد شده است. همچنین هرچند نسبت کتاب تفسیر قمی موجود به علی بن ابراهیم قمی و نیز اعتبار توثیق عام وی برای رجال اسناد روایات این کتاب تفسیری نزد بسیاری ثابت نیست، اما چون آیه الله خوئی هر دو مطلب را قبول داشته‌اند، در این مقاله از روایات متابع موجود در این تفسیر نیز استفاده شده و توثیق عام برگرفته از آن نیز اخذ شده است.

روایات ضعیف السند دارای متابع معتبر

در این قسمت روایات ضعیف السند کتاب الحجة که برای آن‌ها احادیث متابع معتبر (صحیح، حسن و موثق) پیدا کرده‌ایم به ترتیب ابواب کتاب الحجة عرضه شده است. ضمناً راویانی که عامل ضعف

روایات کتاب الحجة مطابق دیدگاه آیه الله خوئی بوده‌اند، با علامت خط تیره زیر نامشان مشخص شده‌اند.

باب الاضطراب إلى الحجة

۳- علی بن ابراهیم عن ابيه عن الحسن بن ابراهیم (نک: خوئی، ۵/۲۵۸/ش/۲۶۷۶؛ همان، ۲۵۹/ش/۲۶۷۹) عن یونس بن یعقوب قال كان عند أبي عبد الله (ع) جماعة من أصحابه... فضحك أبو عبد الله (ع) و قال...

روایات متابع: علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۵، ح ۲؛ کمال الدین و تمام النعمة، ص ۲۰۷، ح ۲۲/

۴- علی بن ابراهیم عن ابيه عن عمن ذکره عن یونس بن یعقوب قال كنت عند أبي عبد الله (ع) فقال أبو عبد الله (ع)...

روایت متابع: الإرشاد، ج ۲، ص ۱۹۹-۱۹۴.

باب أن الحجة لا تقوم لله على خلقه إلا بإمام

۳- أحمد بن محمد عن محمد بن الحسن عن عباد بن سلیمان (نک: همان، ۱۰/۲۳۱-۲۳۲/ش/۶۱۴۵) عن سعد بن سعد عن محمد بن عمارة (نک: طوسی، رجال الطوسی، ۳۶۵/ش/۵۴۳۸؛ البرقی، رجال البرقی، ۵۱) عن أبي الحسن الرضا (ع) قال...

روایت متابع: کافی، ج ۱، ص ۱۷۷، ح ۲.

باب أن الأوص لا تخلو من حجة

۴- أحمد بن مهران (نک: خوئی، ۳/۱۴/ش/۹۸۸) عن محمد بن علی (نک: الکشی، ۵۴۶، ش/۱۰۳۳؛ نجاشی، ۳۳۲، ش/۸۹۴) عن الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (ع)...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ۵۰۵، ح ۵؛ الإمامة والتبصرة، ص ۲۷، ح ۶؛ کمال الدین و تمام النعمة، ص ۲۲۳-۲۲۴، ح ۱۷/

۷- علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن الحسن بن محبوب عن أبي أسامة و علی بن ابراهیم عن ابيه عن الحسن بن محبوب عن أبي أسامة و هشام بن سالم عن أبي حمزة عن أبي إسحاق (نک: خوئی، ۱۴/۱۲۱-۱۲۲/ش/۸۹۴۷؛ همان، ۲۲/۲۰-۲۱، ش/۱۳۹۲۴ و ۱۳۹۲۵) عنن یثیق به من أصحاب أمير المؤمنين (ع) أن أمير المؤمنين (ع) قال...

۳- در سند الارشاد به جای تعبیر «عنن ذکره» که در سند کافی آمده، تعبیر «عن جماعة من رجاله» به کار رفته است و همچنانکه برخی از محققان گفته‌اند (بروجردی، ۲/۵۶۰) قول اصح درباره آن، مسند و صحیح بودن سند است، چرا که استعمال آن توسط شخص ثقه‌ای مانند ابراهیم بن هاشم برای اطمینان بخشیدن به مخاطب بوده و سبب اعتبار سند است. آیه الله خوئی نیز در برخی از طرق که شخص مورد اعتمادی آن را از طریق یک گروه با تعبیر «عن جماعة» نقل نموده حکم به صحت آن طریق کرده‌اند. (به عنوان نمونه نک: خوئی، ۷۸/۳، ذیلش ۸۸۴، مدخل احمد بن محمد بن عیبد الله بن الحسن بن عیاش، در بیان طریق شیخ طوسی به وی)

روایت متابع: کمال الدین و تمام النعمة، ص ۳۰۲، ح ۱۱/

۱۱- علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن محمد بن الفضیل (خوئی، ۱۵۳/۱۸، ش ۱۱۵۹۱) عن أبی الحسن الوضا (ع)...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ۵۰۸، ح ۱؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۸، ح ۱۵؛ کمال الدین و تمام النعمة، ص ۲۰۲، ح ۵؛ بصائر الدرجات، ص ۵۰۹، ح ۷؛ کمال الدین و تمام النعمة، ص ۲۰۳، ح ۸.

باب أنه لو لم يبق في الأوض إلا وجلان لكان أحدهما الحجة

۱- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد عن محمد بن سنان (همان، ۱۶۰/۱۷-۱۷۲) عن ابن الطیار قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول...

روایت متابع: الکافی، ج ۱، ص ۱۸۰، ح ۵/

۲- أحمد بن إدريس و محمد بن یحیی جمیعاً عن أحمد بن محمد عن محمد بن عیسی بن عبید عن محمد بن سنان عن حمزة بن الطیار عن أبی عبد الله (ع) قال...

محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد (نک: همان، ۳۵۶/۹ ش ۵۶۳۹) عن محمد بن عیسی مثله.

روایت متابع: الکافی، ج ۱، ص ۱۸۰، ح ۵/

۴- عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد البوقی عن علی بن إسماعیل (نک: همان، ۳۰۱/۱۲ ش ۷۹۴۶) عن ابن سنان عن حمزة بن الطیار قال سمعت أبا عبد الله (ع)...

روایت متابع: الکافی، ج ۱، ص ۱۸۰، ح ۵.

باب معرفة الإمام و الزد إليه

۱- الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علی الوشاء قال حدثنا محمد بن الفضیل عن أبی حمزة قال قال لی أبو جعفر (ع)...

روایت متابع: الکافی، ج ۱، ص ۱۸۱، ح ۴/

۹- الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن عبد الله بن عبد الرحمن (نجاشی، ۲۱۷ ش ۵۶۶؛ ابن الغضائری، ۷۶ ش ۸۷) عن الهيثم بن واقد عن مقون (نک: خوئی، ۳۴۸/۱۹-۳۵۰ ش ۱۲۶۴۰-۱۲۶۴۷) قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۵۱۶-۵۱۷، ح ۶.

۴- اگرچه در بصائر الدرجات مطبوع، سند به صورت «أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن طريف عن الأصبع بن نباتة» آمده، اما با توجه به اسناد دیگر و طبقات راویان و برخی نسخ بصائر الدرجات و مطابق نقل غایة المرام، شکل صحیح سند به

باب فوض طاعة الأئمة (ع)

۴- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر (ع)...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ۵۵، ح ۲؛ بصائر الدرجات، ص ۵۲۹، ح ۱۴/

۹- بهذا الإسناد {عدة من أصحابنا} عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علي بن أبي حمزة (نک: خوئی، ۱۲/۲۳۴-۲۵۱/ش ۷۸۴۶) عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۴۹۹، ح ۱/

۱۶- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد البوقی عن القاسم بن محمد الجوهري (نک: خوئی، ۱۵/۵۶/ش ۹۵۶۵) عن الحسين بن أبي العلاء قال قلت لأبي عبد الله (ع)...

روایت متابع: کافی، ج ۱، ص ۱۸۷، ح ۷.

باب أن الله عز وجل

۱- الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن علي بن موداس (نک: خوئی، ۱۳/۱۹۲/ش ۸۵۲۷) قال حدثنا صفوان بن يحيى و الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن أبي خالد الكابلي قال سألت أبا جعفر (ع)...

فقال...

روایت متابع: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۷۱-۳۷۲

۴- أحمد بن مهرا عن عبد العظيم بن عبد الله الحسنی عن علي بن أسباط و الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن أبي خالد الكابلي قال سألت أبا جعفر (ع)...

فقال...

روایت متابع: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۷۱-۳۷۲.

باب أن الأئمة (ع) هم العلامات التي ذكرها الله عز وجل في كتابه

۱- الحسين بن محمد الأشعري عن معلى بن محمد عن أبي داود المسترق قال حدثنا داود الجصاص (نک: خوئی، ۸/۱۳۸/ش ۴۴۴۴) قال سمعت أبا عبد الله (ع)...

فقال...

روایت متابع: الأمالی للطوسی، ص ۱۶۳، ح ۲۷۰/۲۲

۲- الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن أسباط بن سالم (نک: خوئی، ۳/۱۸۶/ش ۱۰۹۴) قال سألت الهيثم أبا عبد الله (ع)...

فقال...

روایت متابع: الأمالی للطوسی، ص ۱۶۳، ح ۲۷۰/۲۲.

باب ما فرض الله عز و جل و رسوله (ص) من الكون مع الأئمة (ع)

۳- أحمد بن محمد و محمد بن یحیی عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الحمید (نک: خوئی، ۲۲۱/۱۷ ش ۱۱۰۵۵) عن منصور بن یونس عن سعد بن طریف عن أبي جعفر (ع) قال قال رسول الله (ص)...

روایت متابع: الإمامة والتبصرة، ص ۴۳-۴۴، ح ۲۴

۵- عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسين بن سعید عن فضالة بن أيوب عن أبي المغراء عن محمد بن سالم^۵ عن أبان بن تغلب قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول قال رسول الله (ص)...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ۶۹، ح ۴؛ الإمامة والتبصرة، ص ۴۳-۴۴، ح ۲۴

۷- الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن فضالة بن أيوب عن الحسن بن زياد^۶ عن الفضيل بن يسار قال قال أبو جعفر (ع)...

روایت متابع: المحاسن، ج ۱، ص ۱۵۲، ح ۷۴.

باب أن من وصفه الله تعالى في كتابه بالعلم هم الأئمة (ع)

۱- علی بن إبراهیم عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن عبد المؤمن بن القاسم الأنصاري عن سعد^۷ عن جابر عن أبي جعفر (ع)...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ۷۴، ح ۱؛ الكافي، ج ۱، ص ۲۱۲، ح ۲.

باب أن الراشدين في العلم هم الأئمة (ع)

۲- علی بن محمد عن عبد الله بن علی عن إبراهیم بن إسحاق (نک: نجاشی، ۱۹/۱۹ ش ۲۱؛ طوسی، الفهرست، ۱۶/۹؛ همان، رجال الطوسی، ۴۱۴/۵۹۹۴؛ ابن الغضائری، ۳۹/۹ ش ۹) عن عبد الله بن حماد عن بريد بن معاوية عن أحدهما (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۲۲۳، ح ۴.

باب أن الأئمة (ع) معدن العلم و شجرة النبوة و مختلف الملائكة

۱- أحمد بن مهرا عن محمد بن علی عن غیر واحد عن حماد بن عیسی عن ربیع بن عبد الله عن أبي الجاود قال قال علی بن الحسين (ع)...

۵- این عنوان، میان ثقه و غیر ثقه مشترک است. (نک: خوئی، ۱۰۷/۱۷-۱۰۸/۱۷ ش ۱۰۸۲۴)

۶- این عنوان، میان ثقه و غیر ثقه مشترک است. (نک: همان، ۳۲۰/۵ ش ۲۸۳۱)

۷- با توجه به سند این روایت در کتاب تأویل الآیات (أستر آبادی، ۵۰۱)، مراد از سعد، سعد بن یزید ابو مجاهد طائی است که در کتب رجال شیعه فاقد توثیق بوده (نک: طوسی، رجال الطوسی، ۲۱۲/۲۷۶۸؛ خوئی، ۹/۹۸/۹ ش ۵۰۸۲) و مجهول تلقی می‌شود.

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۷۶-۷۷، ح ۲.

باب أن الأئمة ورثوا علم النبي وجميع الأنبياء والأوصياء الذين من قبلهم

۳- محمد بن یحیی عن سلمة بن الخطاب (نجاشی، ۱۸۷/ش ۴۹۸؛ ابن الغضائری، ۶۶/ش ۶۴) عن عبد الله بن محمد (نک: خوئی، ۳۴۱/۱۱-۳۴۲/ش ۷۱۶۵) عن عبد الله بن القاسم (نک: نجاشی، ۲۲۶/ش ۵۹۳ و ۵۹۴) عن زواعة بن محمد عن المفضل بن عمر قال قال أبو عبد الله (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۱۵۵، ح ۱.۸

باب أن الأئمة (ع) عندهم جميع الكتب التي نزلت من عند الله عز وجل...

۲- علی بن محمد و محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد عن بكر بن صالح (نجاشی، ۱۰۹/ش ۲۷۶؛ ابن الغضائری، ۴۴/ش ۱۹؛ خوئی، ۲۵۱/۴-۲۵۵/ش ۱۸۵۸) عن محمد بن سنان عن مفضل بن عمر قال أتينا باب أبي عبد الله (ع)... فسمعناه يتكلم...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۳۶۱، ح ۳.۹

باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة (ع) وأنهم يعلمون علمه كله

۴- محمد بن یحیی عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن أبي عبد الله المؤمن (نک: نجاشی، ۱۷۲/ش ۴۵۳؛ خوئی، ۲۹۶/۸-۲۹۷/ش ۴۷۲۲؛ همان، ۲۹۷/ش ۴۷۲۳) عن عبد الأعلى مولى آل سام (نک: خوئی، ۲۷۸/۱۰-۲۸۱/ش ۶۲۴۰) قال سمعت أبا عبد الله (ع)...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ۲۱۷-۲۱۸، ح ۳؛ کافی، ج ۱، ص ۶۱، ح ۸.

باب ما أعطى الأئمة (ع) من اسم الله الأعظم

۲- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد عن زكريا بن عمران القمي (نک: خوئی، ۲۹۴/۸-۲۹۵/ش ۴۷۱۹) عن هارون بن الجهم عن رجل من أصحاب أبي عبد الله (ع) لم أحفظ اسمه قال سمعت أبا عبد الله (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۲۲۹، ح ۴.

باب ما عند الأئمة من آيات الأنبياء (ع)

۳- محمد بن یحیی عن محمد بن الحسين عن موسى بن سعدان (نک: نجاشی، ۴۰۴/ش ۱۰۷۲؛ ابن

۸- در سند بصائر، «شعیب الخزاز»، نادرست بوده و با توجه به اسناد مشابه و دیگر نسخ، شعیب الحداد صحیح است. «نک: صفار، ۵۰۱/۱، پاورقی ۲ (چاپ وثوق)».

۹- در سند کافی این واقعه از امام صادق (ع)، اما در سند بصائر از امام باقر (ع) نقل شده و بسیار بعید است که این ماجرا متعدد واقع شده باشد. با توجه به این که راوی طبقه اول این روایت یعنی موسی بن اکیل نمیری، در طبقه راویان امام صادق (ع) است و روایت بی واسطه وی از امام باقر (ع) معهود نیست (نک: خوئی، ۲۴۰/۲۰-۱۲۷۵۹)، به نظر می رسد در سند بصائر تصحیف صورت گرفته باشد و قضیه مربوط به امام صادق (ع) باشد.

الغضائری، ۹۰/ش ۱۲۳) عن عبد الله بن القاسم عن أبي سعيد الخراساني (نک: طوسی، رجال الطوسی، ۳۷۰/ش ۵۵۱۲) عن أبي عبد الله (ع) قال قال أبو جعفر (ع)...

روایت متابع: کتاب الغيبة للنعمانی، ص ۲۴۴، ح ۲۹/

۵- محمد عن محمد بن الحسين عن محمد بن إسماعيل عن أبي إسماعيل السَّوَّاج (نک: خوئی، ۲۲/۲۵-۲۷/ش ۱۳۹۳۸) عن بشر بن جعفر (نک: طوسی، رجال الطوسی، ۱۶۸/ش ۱۹۵۶؛ خوئی، ۲۲۱/۴/ش ۱۷۳۸ و ۱۷۴۰) عن مفضل بن عمر عن أبي عبد الله (ع) قال سمعته يقول...
روایت متابع: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۵۵.

باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة (ع)

۴- علی بن إبراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن ذکره عن سلیمان بن خالد قال قال أبو عبد الله (ع)...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ۱۷۸، ح ۲۱ و ح ۲۲.

باب أن الأئمة (ع) يعلمون جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء والوُسل (ع)

۳- علی بن إبراهیم عن صالح بن السندي (نک: خوئی، ۱۰/۷۵-۷۶/ش ۵۸۲۵) عن جعفر بن بشیر عن ضریسی قال سمعت أبا جعفر (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۱۲۹، ح ۳.

باب نادو فيه ذكر الغيب

۲- محمد بن یحیی عن عبد الله بن محمد بن عیسی (نک: خوئی، ۱۱/۳۳۳-۳۳۴/ش ۷۱۴۰) عن الحسن بن محبوب عن علی بن رثاب عن سدیو الصیرفی قال سمعت حمزان بن أعین يسأل أبا جعفر (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۱۳۳، ح ۱.

باب أن الأئمة (ع) يعلمون متى يموتون وأنهم لا يموتون إلا باختيار منهم

۲- علی بن إبراهیم عن محمد بن عیسی عن الحسن بن محمد بن بشار قال حدثني شيخ من أهل قطيعة الزبيع من العادة ببغداد ممن كان ينقل عنه قال... فقال موسى بن جعفر (ع)...

روایات متابع: قرب الاسناد، ص ۳۳۳-۳۳۴، ح ۱۲۳۶؛ عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۹۱، ح ۲؛

۱- در این سند برخلاف سند کافی که توصیف شیخ اهل قطیعة الزبیع را «من كان ينقل عنه» ذکر نموده بود، وصف او را «من كان يقبل منه» آورده که وثاقت یا لا اقل مدح آن شیخ را می‌رساند. آیه الله خوئی این تعبیر را دال بر وثاقت وی گرفته‌اند. (خوئی، ۶/۱۴۴/ش ۳۱۳۴، مدخل الحسن بن محمد بن یسار) به علاوه همچنان که آیه الله خوئی ابراز داشته‌اند حسن بن محمد بن یسار همان حسن بن یسار ثقه می‌باشد. (همان، ۲۲۰/ش ۳۳۲۸)

۲؛ الأمالی للصدوق، ص ۲۱۳، ح ۲۱/۲۳۷^۱.

۶- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الوشاء عن مسافر (نک: طوسی، رجال الطوسی، ۳/۳۶۷ ش/۵۴۵۰؛ همان، ۳/۳۹۰ ش/۵۷۴۹؛ خونی، ۱۴۲/۱۹-۱۴۳/۱۴۳۱ ش/۱۲۲۸۱) أنَّ أبا الحسن الوضا (ع) قال...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۵۰۳، ح ۹.

باب أنَّ الأئمة (ع) يعلمون علم ما كان و ما يكون...

۱- أحمد بن محمد و محمد بن یحیی عن محمد بن الحسين عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر عن عبد الله بن حماد عن سيف التمار قال كنا مع أبي عبد الله (ع)... فقال...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ۱۴۹، ح ۱/۷.

۲- عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن محمد بن سنان عن يونس بن يعقوب عن الحارث بن المغيرة و عدة من أصحابنا منهم عبد الأعلى و أبو عبيدة و عبد الله بن بشر الخثعمي سمعوا أبا عبد الله (ع) يقول...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ۲۱۷-۲۱۸، ح ۳؛ کافی، ج ۱، ص ۶۱، ح ۸.

باب جهات علوم الأئمة (ع)

۲- محمد بن یحیی عن أحمد بن أبي زاهر عن علي بن موسى عن صفوان بن یحیی عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله (ع) قال قلت لأخيوني عن علم عالمكم قال...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ۳۴۶، ح ۲ و ص ۳۴۷، ح ۵.

باب أنَّ الأئمة (ع) محدثون مفهمون

۲- محمد بن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن جميل بن صالح عن زياد بن سوفة عن الحكم بن عتيبة (نک: طوسی، رجال الطوسی، ۱۱۲/۱۰۹۹؛ همان، ۱۳۱/۱۳۳۲؛ همان، ۱۸۴/۲۲۴۵) قال دخلت على علي بن الحسين (ع)...

روایت متابع قسمت اصلی: بصائر الدرجات، ص ۳۴۰، ح ۴.

باب الروح التي يسدد الله بها الأئمة (ع)

۱- در سند امالی و عیون الاخبار، توصیف شیخ اهل قطیعة الربیع به صورت «من كان يقبل قوله» ضبط شده که بنا به توضیحی که در پاورقی قبل گذشت، وثاقت یا لا اقل مدح آن شیخ را می‌رساند.

۲- ظاهراً صحیح «علی بن اسماعیل» است و تصحیفی در سند رخ داده است، چرا که اولاً در این طبقه شخصی با نام «علی بن موسی» شناخته شده نیست و ثانیاً در سند بصائر الدرجات، این خبر از علی بن اسماعیل نقل شده است. (نک: صفار، ۳/۳۴۶ ح ۳)

٢- محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن علی بن أسباط عن أسباط بن سالم قال سأله رجل من أهل هیت... فقال...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ٤٧٧، ح ١٢/

٥- محمد بن یحیی عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عن علی بن أسباط عن محمد بن الفضیل عن أبي حمزة قال سألت أبا عبد الله (ع)... قال...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ٤٧٩، ح ٣.

باب أن الإمام (ع) يعرف الإمام الذي يكون من بعده..

٣- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن محمد بن الفضیل عن أبي الحسن الوضا (ع)...

روایت متابع: الكافي، ج ١، ص ٢٧٦، ح ٢.

باب ثبات الإمامة في الأعقاب...

٢- علی بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (ع)...

روایت متابع: الإمامة والتبصرة، ص ٥٧، ح ٤١.

باب الإشاورة والنص على أمير المؤمنين (ع)

٨- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علی بن أبي حمزة عن ابن أبي سعيد عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ٣٠٣، ح ٤.

باب الإشاورة والنص على علي بن الحسين صلوات الله عليهما

٢- علة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابن سنان عن أبي الجاود عن أبي جعفر (ع) قال...

روایت متابع: الكافي، ج ١، ص ٣٠٣-٣٠٤، ح ١.

باب الإشاورة والنص على أبي جعفر (ع)

٣- محمد بن الحسن عن سهل عن محمد بن عيسى عن فضالة بن أيوب عن الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (ع) قال سمعته يقول...

روایت متابع: الكافي، ج ١، ص ٣٠٦، ح ٤.

باب الإشاورة والنص على أبي الحسن الوضا (ع)

٦- أحمد بن مهران عن محمد بن علی عن زياد بن موان القندی و كان من الواقفة قال دخلت على أبي

إبراهيم (ع) و عنده ابنه أبو الحسن (ع) فقال لي...

روایت متابع: عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۳۹، ح ۲۵.

۸- أحمد بن مهران عن محمد بن علي عن محمد بن سنان و علي بن الحكم جميعا عن الحسين بن المختار قال خرجت إلينا ألواح من أبي الحسن (ع)...

روایت متابع: عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۳۹، ح ۲۳/

۱۲- أحمد بن مهران عن محمد بن علي عن سعيد بن أبي الجهم عن الفصير بن قابوس قال قلت لأبي إبراهيم (ع) إني سألت أباك (ع)...

روایات متابع: رجال الكشي، ص ۴۵۱، ح ۸۴۹؛ عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۳۹-۴۰، ح ۲۶.

باب الإشاوة و النص على أبي جعفر الثاني (ع)

۶- أحمد بن مهران عن محمد بن علي عن معمر بن خلاد قال ذكرنا عند أبي الحسن (ع) شيندا... فقال...

روایت متابع: الكافي، ج ۱، ص ۳۲۰، ح ۲.

۷- أحمد بن محمد بن علي عن ابن قيايما الواسطي (نك: طوسي، رجال الطوسي، ۳۳۶/ش ۴۹۹۷؛ الكشي، ۵۵۳-۵۵۴/ش ۱۰۴۴ و ۱۰۴۵) قال دخلت على علي بن موسى (ع)...

روایت متابع: رجال الكشي، ص ۵۵۳، ح ۱۰۴۴.

باب الإشاوة و النص على أبي محمد (ع)

۴- عنه { علي بن محمد عن جعفر بن محمد الكوفي (نك: خوئي، ۸۷/۵-۹۰/ش ۲۲۸۸؛ همان، ۳۷/۲۰-۳۸/ش ۱۲۷۷۱) { عن موسى بن جعفر بن وهب (نك: نجاشي، ۴۰۶/ش ۱۰۷۶؛ طوسي، الفهرست، ۴۵۳/ش ۷۱۹؛ همان، رجال الطوسي، ۴۴۹/ش ۶۳۷۷؛ خوئي، ۳۷/۲۰-۳۸/ش ۱۲۷۷۱) عن علي بن جعفر قال كنت حاضرا لأبا الحسن (ع)...

روایت متابع: الكافي، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۷، ح ۸/

۹- علي بن محمد عن إسحاق بن محمد (نك: نجاشي، ۷۳/ش ۱۷۷؛ همان، ۳۳۶/ذيلش ۸۹۹؛ الكشي، ۳۲۶/ذيلش ۵۹۱؛ همان، ۵۳۰-۵۳۱/ش ۱۰۱۴؛ ابن الغضائري، ۴۱-۴۲/ش ۱۴) عن محمد بن يحيى بن دوياب (نك: طوسي، رجال الطوسي، ۳۹۲/ش ۵۷۷۸) قال دخلت على أبي الحسن (ع)...

روایت متابع: الكافي، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۷، ح ۸/

۱۰- علي بن محمد عن إسحاق بن محمد عن أبي هاشم الجعفري قال كنت عند أبي الحسن (ع)...

روایات متابع: الغيبة للطوسی، ص ۸۲-۸۳، ح ۸۴ و نیز ص ۲۰۰، ح ۱۶۷.^۱
 ۱۳- علی بن محمد عن ذکره عن محمد بن أحمد العلوی عن داود بن القاسم قال سمعت أبا الحسن (ع)...

روایات متابع: علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۵؛ کمال الدین و تمام النعمة، ص ۳۸۱، ح ۵.
باب فی التهی عن الاسم
 ۱- علی بن محمد عن ذکره عن محمد بن أحمد العلوی عن داود بن القاسم الجعفری قال سمعت أبا الحسن العسکری (ع)...

روایت متابع: علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۵.
باب نادو فی حال الغيبة
 ۱- علی بن إبراهیم عن أبيه عن محمد بن خالد عن حدثه عن المفضل بن عمر و محمد بن یحیی عن عبد الله بن محمد بن عیسی عن أبيه عن بعض أصحابه عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (ع)...
 روایت متابع: کمال الدین و تمام النعمة، ص ۳۳۹، ح ۱۷.

باب فی الغيبة
 ۱۳- علی بن محمد عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی و غیوه عن أحمد بن محمد و علی بن إبراهیم عن أبيه جمیعاً عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي حمزة عن أبي إسحاق السبئی عن بعض أصحاب أمير المؤمنين (ع) ممن یوثق به أن أمير المؤمنين (ع) تکلم بهذا الکلام...

روایت متابع قسمت اصلی: کمال الدین و تمام النعمة، ص ۳۰۲، ح ۱۱/
 ۲۹- الحسین بن أحمد^۲ عن أحمد بن هلال قال حدثنا عثمان بن عیسی عن خالد بن نجیح (نک: خوئی، ۸/۳۹/ش ۴۲۲۶) عن زوارة بن أعین قال قال أبو عبد الله (ع)...

روایت متابع: الکافی، ج ۱، ص ۳۳۷، ح ۵.
باب ما یفصل به بین دعوی المحق و المبطّل فی أمر الإمامة
 ۴- محمد بن أبي عبد الله و علی بن محمد عن إسحاق بن محمد الفخعی عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفری قال کنت عند أبي محمد (ع)...

روایت متابع: الغيبة للطوسی، ص ۲۰۳-۲۰۴، ح ۱۷۱.^۳

۱- طریق شیخ طوسی به همه کتاب‌ها و روایات راوی نخست یعنی سعد بن عبد الله أشعری صحیح است. (نک: طوسی، الفهرست، ۲۱۵/ش ۳۱۶)
 ۲- آیه الله خوئی شکل صحیح سند را الحسین بن محمد می‌دانند. (نک: خوئی، ۱۵۵/۳ ذیلش ۱۰۰۸)
 ۳- همچنان‌که گذشت، طریق شیخ طوسی به همه کتاب‌ها و روایات راوی نخست یعنی سعد بن عبد الله أشعری صحیح است.

۱۱- أحمد بن مهران عن محمد بن علي عن ابن قياما الواسطي و كان من الواقفة قال دخلت على علي بن موسى الرضا (ع)...

روایت متابع: رجال الکشی، ص ۵۵۳، ح ۱۰۴۴.

باب كراهية التوقيت

۲- محمد بن يحيى عن سلمة بن الخطاب عن علي بن حسان (نک: نجاشی، ۲۵۱/ش ۶۶۰؛ الکشی، ۴۵۲/ش ۸۵۱؛ ابن الغضائري، ۷۷/ش ۸۸) عن عبد الرحمن بن كثير (نک: نجاشی، ۲۳۴-۲۳۵/ش ۶۲۱) قال كنت عند أبي عبد الله (ع)...

روایت متابع: الإمامة والتبصرة، ص ۹۵، ح ۸۷/

۶- محمد بن يحيى و أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد عن السيارى (نک: نجاشی، ۸۰/ش ۱۹۲؛ طوسی، الفهرست، ۵۷/ش ۷۰؛ ابن الغضائري، ۴۰/ش ۱۱) عن الحسن بن علي بن يقطين عن أخيه الحسين بن أبيه علي بن يقطين قال قال لي أبو الحسن (ع)...

روایت متابع: الغيبة للطوسی، ص ۳۴۱-۳۴۳، ح ۲۹۲.

باب أنه من عرف إمامه لم يضروه تقدم هذا الأمر أو تأخر

۷- علي بن محمد عن سهل بن زياد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن عمر بن أبان قال سمعت أبا عبد الله (ع)...

روایت متابع: كتاب الغيبة للنعماني، ص ۳۵۲، ح ۷.

باب من ادعى الإمامة وليس لها بلهل...

۲- محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن أبان عن الفضيل عن أبي عبد الله (ع) قال...

روایت متابع: ثواب الأعمال، ص ۲۱۴/

۳- الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن عبد الله بن عبد الرحمن عن الحسين بن المختار قال قلت لأبي عبد الله (ع)...

روایت متابع: تفسير القمي، ج ۲، ص ۲۵۱/

۱۲- الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن أبي داود المسترق عن علي بن ميمون (نک: خوئی، ۱۳/۲۲/ش ۸۵۶۱) عن ابن أبي يعفور قال سمعت أبا عبد الله (ع)...

روایت متابع: الكافي، ج ۱، ص ۳۷۳، ح ۴.

باب موالید الأئمة (ع)

٢- محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن موسی بن سعدان عن عبد الله بن القاسم عن الحسن بن راشد قال سمعت أبا عبد الله (ع)...

روایت متابع: تفسیر القمی، ج ١، ص ٢١٥.

باب خلق أبدان الأئمة وأرواحهم وقلوبهم (ع)

٤- عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد عن أبي نهشل (نک: خوئی، ٧٤/٢٣ ش ١٤٩٠٤) قال حدثني محمد بن إسماعيل عن أبي حمزة الثمالي قال سمعت أبا جعفر (ع)...

روایت متابع ناقص: تفسیر القمی، ج ٢، ص ٤١١.

باب التسليم وفضل المسلمين

٨- أحمد بن مهران رحمه الله عن عبد العظيم الحسني عن علي بن أسباط عن علي بن عقبة عن الحكم بن أيمن عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله (ع)...

روایت متابع: الکافی، ج ١، ص ٥١، ح ١.

باب في الأئمة (ع) أنهم إذا ظهر أمرهم حكموا بحكم داود و آل داود ولا يسألون البينة عليهم السلام

٢- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن سنان عن أبيان قال سمعت أبا عبد الله (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ٢٧٩، ح ٤.

٥- أحمد بن مهران رحمه الله عن محمد بن علي عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن عمارة الساباطي قال قلت لأبي عبد الله (ع)... قال...

روایت متابع قسمت اول «ما منزلة الأئمة قال... منزلة آصف صاحب سليمان»:

بصائر الدرجات، ص ٣٨٦، ح ٥.

روایت متابع قسمت دوم «قال فيما تحكمون قال بحكم الله...»: الکافی، ج ١، ص ٣٩٨، ح ٣.

باب أنه ليس شيء من الحق في يد الناس إلا ما خرج من عند الأئمة (ع)...

٥- علي بن إبراهيم عن صالح بن المندي عن جعفر بن بشير عن أبيان بن عثمان عن أبي بصير قال سألت أبا جعفر (ع)...

روایات متابع: بصائر الدرجات، ص ٣٠-٢٩، ح ٣؛ رجال الکشی، ص ٢٠٩-٢١٠، ش ٣٧٠.

باب ما أمر النبي (ص) بالفصيحة لأئمة المسلمين و اللزوم لجماعتهم و من هم

٢- محمد بن الحسن عن بعض أصحابنا عن علي بن الحكم عن الحكم بن مسكين (نک: نجاشی،

۱۳۶/ش ۳۵۰؛ طوسی، الفهرست، ۱۶۰/ش ۲۴۷؛ همان، رجال الطوسی، ۱۹۷/ش ۲۴۸۳؛ البرقی، رجال البرقی، ۳۸؛ خوئی، ۱۸۸/۷-۱۹۱/ش ۳۸۸۷ و ۳۸۸۸) عن رجل من قريش من أهل مكة قال قال سفيان الثوري اذهب بنا إلى جعفر بن محمد (ع) قال فذهبت معه إليه...

روایت متابع قسمت اصلی: کافی، ج ۱، ص ۴۰۳، ح ۱.

باب فيه نكت و تنف من التنزيل في الولاية

۷-الحسين بن محمد الأشعري عن معلى بن محمد عن الوشاء عن المثنى^۵ عن زوارة عن عبد الله بن عجلان عن أبي جعفر (ع)...

روایت متابع: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۷۵/

۳۲-الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن عبد الله بن إدريس (نک: طوسی، الفهرست، ۳۰۲/ش ۴۵۹) عن محمد بن سنان عن الوضا (ع)...

روایت متابع: کافی، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۴، ح ۱/

۴۳- بهذا الإسناد {الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن أورمة و علي بن عبد الله عن علي بن حسان عن عبد الرحمن بن كثير} عن أبي عبد الله (ع)...

روایت متابع: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۰۸/

۵۶-أحمد بن مهران رحمه الله عن عبد العظيم بن عبد الله الحسنی عن علي بن أسباط عن إبراهيم بن عبد الحميد عن زيد الشحام قال قال لي أبو عبد الله (ع)...

روایت متابع: تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، ص ۵۵۶-۵۵۷، ح ۶.

تذکر: شرف الدین علی استرآبادی (م ۹۶۵ ه.ق) مؤلف کتاب تأویل الآيات که خود مورد تمجید فراوان علمای قریب العهد خود است (نک: مجلسی، بحار الانوار، ۱۳/۱؛ الحر العاملی، ۱۳۱/۲)، نیمى از کتاب «ما نزل من القرآن فى أهل البيت عليهم السلام» اثر مفسر مشهور، محمد بن عباس بن علی بن مروان بن ماهیار ثقه (نک: نجاشی، ۳۷۹/ش ۱۰۳۰) را در اختیار داشته (استرآبادی، ۲۷۸) و این نقل وجادهای معتبر است.

باب فيه تنف و جوامع من الزوایة في الولاية

۱-محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن الحسن و علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن بكير بن أعين قال كان أبو جعفر (ع)...

۵- آیه الله خوئی عنوان «مثنی» را مشترک میان ثقه و غیر ثقه دانسته و در نتیجه مجهول تلقی نموده‌اند. نک: (خوئی، ۱۸۶/۱۵-۱۸۸/ش ۹۸۷۴)

روایت متابع: المحاسن، ج ١، ص ١٣٥، ح ١٦/

٤- محمد بن یحیی عن عبد الله بن محمد بن عیسی عن محمد بن عبد الحمید عن یونس بن یعقوب عن عبد الأعلى قال سمعت أبا عبد الله (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ٩٤، ح ١.

باب مولد النبی (ص) و وفاته

١٥- عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن أبي جميلة (نک: نجاشی، ١٢٨/ذیلش ٣٣٢؛ ابن الغضائری، ٨٨/ش ١١٨؛ خونی، ١٩/٣١٢/ش ١٢٦٠٧) عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال إن رسول الله (ص) قال...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ١٠٥-١٠٦، ح ١١.

باب مولد الزهراء فاطمة (ع)

٩- علی بن محمد و غیره عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال سألت الوضا (ع)... فقال...

روایت متابع: تهذیب الأحکام، ج ٣، ص ٢٥٥، ح ٦٠٢٥(٧٠٥).

باب مولد أبي الحسن موسى بن جعفر (ع)

٧- أحمد بن مهراون رحمه الله عن محمد بن علی عن سيف بن عميرة عن إسحاق بن عمار قال سمعت العبد الصالح (ع)...

روایت متابع: بصائر الدرجات، ص ٢٨٥، ح ١٣.

باب مولد أبي الحسن الوضا (ع)

٢- محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن محمد بن صفوان بن یحیی قال... تكلم أبو الحسن (ع)... فقال...

روایات متابع: عیون أخبار الرضا (ع)، ج ١، ص ٢٤٦، ح ٤؛ الإرشاد، ج ٢، ص ٢٥٥.

باب مولد أبي محمد الحسن بن علی (ع)

٢٦- علی بن محمد عن بعض أصحابنا قال سلم أبو محمد (ع) إلى نجرین...

روایت متابع: الإرشاد، ج ٢، ص ٣٣٤-٣٣٥.

٦- طریق شیخ طوسی به روایات راوی اول حدیث یعنی محمد بن احمد بن یحیی بن عمران صحیح است. (نک: طوسی، الفهرست، ٤٠٩/ذیلش ٦٢٣؛ همان، تهذیب الاحکام (مشيخه)، ٧١/١٠)

باب مولد الصاحب (ع)

۱۲- علی بن علی بن الحسین الیمانی (نک: خوئی، ۱۲/۴۱۱/ش ۸۰۹۸) قال كنت ببغداد... فكتبت ألتمس الإذن في ذلك فخرج...

روایت متابع: کمال الدین وتمام النعمة، ص ۴۹۱، ح ۱۴/

۱۴- علی بن محمد عن الحسن بن عبد الحمید (نک: خوئی، ۵/۳۶۳/ش ۲۸۹۸) قال... فخرج إلى...

روایت متابع: کمال الدین وتمام النعمة، ص ۴۹۸-۴۹۹، ح ۲۳.

باب ما جاء في الاثنى عشر والفصل عليهم (ع)

۷- محمد بن یحیی عن عبد الله بن محمد عن الخشاب عن ابن سماعة عن علی بن الحسن بن رباط عن ابن أذينة عن واردة قال سمعت أبا جعفر (ع)...

روایت متابع: کتاب الغيبة للنعمانی، ص ۷۲-۷۳، ح ۶.

باب الفیء و الأنفال و تفسیر الخمس و حدوده و ما یجب فيه

۱۸- عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن رفاعه عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (ع)...

روایت متابع: تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۸۶-۳۸۷، ح (۱۳۸۰) ۲.

۲۴- سهل عن إبراهيم بن محمد الهمدانی (نک: خوئی، ۱/۲۶۷-۲۷۰) قال كتبت إلى أبي الحسن (ع)... فكتب (ع)...

روایت متابع: تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۲۳، ح (۳۵۴) ۱۱.

نتیجه گیری

با توجه به آن چه گذشت تعداد روایات ضعیف السندی از کتاب الحجة که دارای متابع معتبر در سایر مصادر روایی می باشند مطابق نظرات رجالی آیه الله خوئی ۹۰ مورد می باشد. از آن جا که تعداد روایات ضعیف السند این کتاب طبق دیدگاه ایشان بر اساس شمارش نگارنده ۶۷۶ روایت از مجموع ۱۰۱۵ روایت این کتاب است، بنا بر این ۱۳/۳۱٪ روایات ضعیف السند این کتاب دارای اسناد معتبر در مجامع روایی دیگر هستند.

۷- در این سند به جای تعبیر «عن بعض أصحابنا»، از عبارت «عن جماعة من أصحابنا» استفاده شده و همان طور که توضیح آن پیش تر در پاورقی شماره ۳ گذشت، استعمال آن توسط شخص ثقه ای مانند علی بن محمد علان کلینی برای اطمینان بخشیدن به مخاطب بوده و سبب اعتبار سند است.

۸- طریق شیخ طوسی تا راوی اول یعنی حسن بن محمد بن سماعة در مشیخه تهذیب معتبر است. (نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۰/۷۵)

۹- طریق شیخ طوسی تا راوی نخست روایت یعنی علی بن مهزیار در مشیخه تهذیب معتبر است. (نک: همان، ۸۵)

بعلاوه چون در مفهوم «اعتبار» علاوه بر جستجوی روایات همسان (متابع)، کشف روایات مشابه (شاهد) نیز داخل است و در این مقاله تنها به پیگیری روایات متابع اقدام نموده‌ایم، به نظر می‌رسد به دلیل گستردگی دامنه روایات شاهد، چند برابر میزان متابعات معتبر، بتوان روایات شاهد معتبر برای احادیث ضعیف السند کتاب الحجة ارائه نمود. در کنار این روش، بهره‌گیری از مفاهیمی همچون تواتر معنوی و استفاضه- که در طی مباحث این مقاله هیچ‌گاه از آن‌ها استفاده نشده است- از فراوانی آمار روایات ضعیف به شدت خواهد کاست. لذا به نظر می‌رسد درصد پائینی از روایات کتاب الحجة پس از عملیات «اعتبار»، فاقد پشتوانه سندی معتبر (اعم از داخلی و خارجی) باشند. بنا بر این نباید ضعف سند روایات در یک کتاب حدیثی را به معنای ضعف آن مضامین و یا سستی پایه‌های برخی از معارف دینی موجود در آن روایات پنداشت، بلکه می‌بایست با دید مجموعی به روایات نگریست و جهت تصحیح اسناد برخی از روایات ضعیف السند، از روایات متابع و شاهد آن در سایر مصادر روایی کمک گرفت.

منابع

- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، *مقدمة ابن الصلاح فی علوم الحديث*، تحقیق: صلاح بن محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ ق.
- ابن الغضائری، احمد بن الحسین، *رجال ابن الغضائری*، قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- ابن بابویه، علی بن حسین، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، قم: مدرسة الامام المهدي (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، قم: مؤسسة البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *ثواب الأعمال وعقاب الأعمال*، تحقیق: سید محمد مهدی خراسان، قم: رضی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- _____، *علل الشرائع*، تحقیق: سید محمد صادق بحر العلوم، نجف: مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ ق.
- _____، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، *نزهة النظر شرح نخبه الفكر ابن حجر*، شرح و تعلیق: صلاح محمد محمود عویضة، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ چهارم، ۲۰۱۲ م.
- أستر آبادی، شرف الدین، *تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، تحقیق: حسین استاد ولی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الأصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی، *الفوائد الرجالية*، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، تهران: مکتبه الصادق، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- البحرانی، هاشم بن سلیمان، *غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الإمام*، تحقیق: سید علی عاشور، بی جا، بی تا.
- البحرانی، یوسف بن احمد، *لؤلؤة البحریں فی الاجازات و تراجم رجال الحديث*، تصحیح: سید محمد صادق بحر العلوم، نجف: بی تا، چاپ دوم، ۱۹۶۹ م.
- البرقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، تصحیح: سید جلال الدین حسینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ق.
- _____، *رجال البرقی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
- بروجردی، علی اصغر، *طرائف المقال فی معرفة طبقات الروات*، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- بهبودی، محمد باقر، *گزیده کافی*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
- جاودان، محمد، «باری دیگر در عرصه روایت و درایت حدیث»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۳۴، دی ۱۳۶۵ ش، صص ۳۶-۳۹.
- جدیع، عبد الله بن یوسف، *تحریر علوم الحديث*، بیروت: الریان، چاپ چهارم، ۱۴۳۱ ق.
- حجت، هادی، «ارزیابی اسناد «الكافی» از منظر علامه مجلسی در مرآة العقول»، *علوم حدیث*، شماره ۴۵ و ۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۶ ش، صص ۱۶۶-۱۹۲.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *أمل الآمل*، تحقیق: سید احمد حسینی، بغداد: مکتبه أندلس، بی تا.
- الحمیری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد*، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- الخطیب، محمد عجاج، *اصول الحديث، علومه و مصطلحه*، بیروت: دار الفکر، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
- خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، بی جا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
- سبحانی، جعفر، «پاسداری از عرصه روایت و درایت حدیث»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۳۳، آذر ۱۳۶۵ ش، صص ۳۴-۳۷.
- سرشار، مؤگان، «دیدگاه‌های استاد بهبودی در گزینش احادیث صحیح»، *علوم حدیث*، شماره ۴۹ و ۵۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش، صص ۳۰۰-۳۲۹.
- سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، تحقیق: عبد الرحمن المحمدی، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۲۰۰۹ م.
- شبییری، محمد جواد، «دفاع از حدیث و پاسدارانش»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۳۷، فروردین ۱۳۶۶، صص ۱۰-۱۴.
- شبییری، محمد جواد، «نگاهی به گفتگوی «در عرصه روایت و درایت حدیث»»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۳۴، دی ۱۳۶۵ ش، صص ۱۲-۱۷.

- الصالح، صبحی، *علوم الحديث و مصطلحه*، تهران: انتشارات خرسندی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- صدر، حسن، *نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ البهائي*، تحقیق: ماجد غرباوی، قم: نشر المشعر، بی‌تا.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد (ع)*، تحقیق: محسن کوچه باغی، تهران: الأعلمی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *بصائر الدرجات فی علوم آل محمد (ع)*، ترجمه و تصحیح و تعلیق: علی‌رضا زکی زاده رنانی، قم: وثوق، چاپ چهارم، ۱۳۹۰.
- الطحان، محمود، *تیسیر مصطلح الحديث*، زاهدان: دار الفاروق الأعظم، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
- الطریحی، فخر الدین بن محمد، *جامع المقال فیما یتعلق بأحوال الحديث و الرجال*، تحقیق: محمد کاظم طریحی، تهران: حیدری، بی‌تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *الأمالی*، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *الغیبة*، تحقیق: عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *الفهرست*، نجف: مکتبة المرتضویة، بی‌تا.
- _____، *تهذیب الاحکام*، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۶۴.
- العاملی، حسین بن عبد الصمد، *وصول الأخبار إلى أصول الأخبار*، تحقیق: سید عبد اللطیف الکوهمری، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱ ق.
- العسکر، احمد خلیل، *الانشراح فی علوم الحديث و الاصطلاح*، دمام: مکتبة المتنبی، ۱۴۲۷ ق.
- علی صالح المعلم، محمد علی، *اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق*، تقریر بحث شیخ مسلم الداوری، بی‌جا، بی‌تا، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- القمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تصحیح: سید طیب موسوی جزائری، قم: مؤسسة دار الکتب للطباعة و النشر، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *أصول الکافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمی اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *الوجيزة فی الرجال*، تصحیح و تحقیق: محمد کاظم رحمان ستایش، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
- _____، *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

_____، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تصحیح: سید هاشم رسولی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

مفید، محمد بن محمد، *الارشاد*، بیروت: دار المفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.

نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: انوار الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.

نوری، حسین بن محمد تقی، *خاتمة المستدرک*، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

منابع اینترنتی

کدیور، محسن، *تأملی در منابع اعتقادی*، مندرج در پایگاه اینترنتی به آدرس
(<http://kadivar.com/?p=208>)

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۸۹-۷۱

بازخوانی تأویل‌های اهل بیت (ع) در روایات تفسیر نورالثقلین*

دکتر معصومه خاتمی

دانش آموخته دکتری علوم قرآن حدیث؛ دانشگاه تربیت مدرس

Email: masoomekhkhataami@yahoo.com

دکتر نهله غروی نائینی

استاد دانشگاه تربیت مدرس

Email: naeeni_n@modares.ac.ir

دکتر نصرت نیل‌ساز

استادیار دانشگاه تربیت مدرس

Email: nilsaz@modares.ac.ir

دکتر کاوس روحی برندق

استادیار دانشگاه تربیت مدرس

Email: k.roohi@modares.ac.ir

چکیده

بخشی از تفسیر اهل بیت (ع) روایات تأویلی ایشان است که به نظر می‌رسد با فهم رایج از آیات قرآن سازگار نباشد. این بخش، از دیرباز محل بحث بوده است؛ برخی با هدف درک بهتر آموزه‌های ائمه (ع)، و برخی با هدف رد و تخطئه، بدان پرداخته‌اند. طبعاً در هر یک از پژوهش‌های انجام شده، معیار محقق برای بررسی و تحلیل روایات، متفاوت از دیگران است. اکنون این پرسش مطرح است که روایات تأویلی اهل بیت (ع) بر اساس روش و فرایند تأویل (و نه موضوع تأویل) به چه گروه‌هایی قابل تقسیم‌اند؟ در بازخوانی روایات تأویلی تفسیر نورالثقلین، تلاش شده است تا در محدوده پژوهش، بر اساس تصریحات موجود در کلام اهل بیت (ع)، فرایند تأویل در روایات، استخراج شود. این پژوهش بدست می‌دهد که در تفسیر نورالثقلین فرایندهایی که می‌توان آن‌ها را مبنای شناسایی و دسته‌بندی روایات تأویلی اهل بیت (ع) قرار داد، متعددند. برخی از آن‌ها عبارت است از: تطبیق امر کلی بر یکی یا برخی از مصادیق، حمل آیه بر تمثیل، جری، معرفی مصادیق آیه (انحصاری و غیر انحصاری)، تبیین زمان تحقق کامل مفاد آیه و موارد دیگر که این پژوهش به آن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر نورالثقلین، روایات تأویلی، اهل بیت (ع)

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۰/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۱۳.

DOI: 10.22067/qran.v0i0.43217

مقدمه

درباره «تأویل» و مفهوم آن در قرآن و در روایات، بحث‌های بسیاری شده است و محققان به عناوین مختلف بدان پرداخته‌اند. در پژوهش‌هایی که تا کنون درباره «تأویل در روایات اهل بیت علیهم السلام» انجام شده است، پژوهندگان ارجمند، هر کدام از زاویه‌ای، کلام معصومین (ع) را در این حوزه مورد بررسی قرار داده‌اند. با این حال هنوز پرسش‌های قابل توجهی در این موضوع وجود دارد که تا امروز پاسخ بایسته‌ای به آن‌ها داده نشده است.

یکی از مواردی که در مباحث مربوط به تأویل و بطور خاص روایات تأویلی اهل بیت (ع) جای خالی آن مشهود است، ارائه یک دسته‌بندی جامع برای این روایات است. در پژوهش‌های موجود، براساس هدف پژوهش و منظر منتخب پژوهشگر، روایات به صورت‌های گوناگون در گروه‌های مختلف قرار گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه روایات تأویلی را می‌توان تقسیم‌بندی موضوعی نمود. نیز می‌توان بر اساس تعریف‌های ارائه شده از سوی دانشمندان و صاحب‌نظران به دسته‌بندی آن‌ها پرداخت. اما آنچه نبود آن حس می‌شود، معیار روشن طبقه‌بندی است. ارائه معیار مشخص، و آنگاه بررسی دقیق روایات با توجه به آن معیار، به‌گونه‌ای که پس از دسته‌بندی، روایات هر دسته کاملاً قابل شناسایی باشند، شاخه‌های مختلف تقسیم‌بندی باهم تداخل نداشته باشند و مرز هر گروه قابل تشخیص و قابل دفاع باشد، گام مهمی در شناخت بهتر روایات تأویلی و تحلیل صحیح‌تر این گنجینه ارجمند خواهد بود.

در این پژوهش، محقق بر این اعتقاد است که با بررسی روایاتی که در آن‌ها تصریح به تأویل یا باطنی بودن روایت دیده می‌شود، و با مبنا قرار دادن آنچه از متن کلام اهل بیت (ع) بدست می‌آید، می‌توان فرآیند انجام شده در روایات مزبور را شناسایی نمود. این فرایندها، همان یافته‌هایی هستند که می‌توان بر اساس آن‌ها مصادیق تأویل را در کلام معصومان (ع) استخراج نمود.

دسته‌بندی دقیق روایات تأویلی اهل بیت (ع) بر پایه مبنایی روشن، اقدامی است که هم درک این مبحث را برای فراگیرندگان و دانشجویان تسهیل می‌کند، هم به اطلاعات مورد نیاز جهت پژوهش در این حوزه نظم و سامان می‌بخشد، و هم می‌تواند مانع بروز برخی سوءتفاهم‌ها شده، در جهت پاسخ‌گویی به بخشی از ابهامات و شبهات موجود مؤثر افتد.

در پژوهش حاضر روایات تأویلی تفسیر شریف نورالثقلین به‌عنوان یکی از تفاسیر مهم روایی شیعی، مورد بررسی قرار گرفته است. این مقاله تلاشی است در جهت دسته‌بندی روایات تأویلی اهل بیت (ع) و گامی در مسیر هرچه به‌سامان‌تر شدن میراث پراچ روایات تفسیری شیعی.

«تأویل» در لغت و اصطلاح

«تأویل» مصدر باب تفعیل از ریشه «أول»، و به معنی «ارجاع» و «بازگرداندن» است. در کتاب‌های لغت درباره تأویل آمده است: «تأویل، تفسیر کلامی است که معانی گوناگون را برمی‌تابد». (خلیل) «برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مد نظر است». (راغب) «برگرداندن کلام از معنای ظاهر به معنایی که پنهان‌تر است». (طریحی) «ارجاع ظاهر لفظ از اصل آن به چیزی که محتاج به دلیل است». (ابن اثیر) «برگرداندن آیه از معنای ظاهر به معنای احتمالی موافق با کتاب و سنت». (زبیدی) «روشن نمودن کلامی که معانی مختلف دارد و روشن شدنش جز با معنایی فراتر از الفاظ آن میسر نیست». (ابن منظور) «تعبیر نمودن خواب». (فیروزآبادی) «عاقبت کلام و آنچه که کلام به آن باز می‌گردد». (ابن فارس)

درباره معنای اصطلاحی تأویل در میان محققان اختلاف نظر دیده می‌شود. تعاریف ارائه شده برای اصطلاح تأویل، عمدتاً ناظر به تفسیر، و به نوعی، بیان نسبت آن با تفسیر است. مطالعه دیدگاه‌های دانشمندان نشان می‌دهد که پیشینیان غالباً «تفسیر» و «تأویل» را دو لفظ مترادف تلقی می‌نمودند. چنان‌که طبری تفسیر خود را جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن نامیده و در ذیل آیات بیان خود را در تفسیر آیه با این عبارت آغاز می‌کند: «القول فی تأویل قوله تعالی...» یا «القول فی تأویل الآیه». قرطبی (۱۵/۴) و آلوسی (۸۲/۳) نیز بر همین عقیده‌اند. برخی مانند راغب تفسیر را اعم از تأویل (راغب، ۳۸۰/۱) و جمعی به عکس، تأویل را اعم از تفسیر (رومی، ۹) دانسته‌اند. اما دیدگاه متأخران عمدتاً تباین این دو واژه است. با این حال، محققانی که تأویل را مغایر با تفسیر می‌دانند، در بیان چگونگی این مغایرت، باز با یکدیگر اختلاف نظر دارند. در این باره گفته‌اند: «تفسیر بیان معنای آیه و شأن نزول و سبب نزول آن است با لفظی که به روشنی بر معنی دلالت کند. تأویل بازگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنای محتمل آن است، در صورتی که معنی آن موافق با کتاب و سنت باشد...». (جرجانی، ۴۶) «تفسیر کشف مراد از لفظ مشکل است و تأویل برگرداندن یکی از معانی محتمل لفظ به معنای ظاهری لفظ است». (فیروزآبادی) «تأویل خبر دادن از حقیقت مراد است و تفسیر خبر دادن از دلیل مراد». (سیوطی، الإقتان، ۱۷۳/۲)

ابن تیمیه تأویل را لفظی مشترک بین سه معنا می‌داند: «حقیقت خارجی، که مقصود خداوند از تأویل است. تفسیر و بیان، که منظور ابن عباس و مجاهد از تأویل، این معناست. معنای خلاف ظاهر، که اصطلاح متأخران است».^۱

از نگاه علامه طباطبائی ماحصل همه آنچه در باب تأویل گفته‌اند بطور خلاصه این است که قدم‌ها

۱. رک: الأکلیل فی المتشابه و التأویل، ۱۸-۱۰ و ۱۸ از مجموعه دوم رسائل ابن تیمیه. (به نقل از: معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، ۳۴/۱)

تأویل را مرادف با تفسیر، و متأخران آن را بیان معنای خلاف ظاهر دانسته‌اند؛ به نظر علامه قول دوم به حدی مشهور و رایج است که گویا اصلاً این کلمه (تأویل) برای همین معنا وضع شده است. (قرآن در اسلام، ۵۲ - ۴۹). اما آنچه علامه خود ارائه می‌دهد، تبیینی متفاوت است.

در دیدگاه علامه «تأویل» از حوزه مدالیل لفظی خارج شده، اما در محدوده مصادیق عینی تعریف نمی‌شود، بلکه حقیقتی است که شیء آن را در بر دارد و بر آن مبتنی است و بدان بازمی‌گردد. (علامه، ۴/ ۴۰۲) و چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی بوده و مستند تمام بیانات قرآنی اعم از حکم، موعظه، حکمت و نیز محکم و متشابه است. (همان، ۶۶/۱۰) به بیان علامه «تأویل قرآن مدلول الفاظ قرآن نیست. بلکه بالاتر از آن است که در حصار شبکه الفاظ قرار گیرد؛ و اگر خداوند آن‌ها را در قالب الفاظ و آیات درآورده، از این باب است که خواسته ذهن بشر را به گوشه‌ای از آن حقایق نزدیک کند. مانند بیان کردن مقاصد عالی از طریق استفاده از ضرب‌المثل تا بدین ترتیب آن مقاصد عالی به ذهن‌ها نزدیک گردد». (همان، ۴۹/۳)

آنچه گفته آمد، گزارشی اجمالی بود از تعاریف و دیدگاه‌های ارباب لغت، مفسران و محققان درباره معنای لغوی و اصطلاحی تأویل.

در پژوهش حاضر، پژوهشگر بر مبنای تعاریف و نظریات صاحب‌نظران به بررسی روایات نپرداخته است. بلکه بنای پژوهش بر این بوده است که ابتدا روایات اهل بیت (ع) را بررسی نموده و بر اساس تعریف و معیاری که از خود روایات بدست می‌آید به بررسی و دسته‌بندی آن‌ها بپردازد. زیرا آنجا که سخن از تأویل‌های اهل بیت (ع) است، زیننده نیست معیارهای سایرین محور بررسی باشد؛ حال آنکه آن حضرات، خود، معادن تنزیل و معالم تأویل‌اند. لذا به نظر می‌رسد بهترین راه برای آنکه بتوان روایات تأویلی ایشان را دسته‌بندی نمود، استخراج معیار از کلام خود ایشان است.

روایات تأویلی در تفسیر نورالثقلین

تفسیر شریف نورالثقلین به عنوان یک تفسیر روایی شیعی شامل ۱۳۴۵۱ روایت است که به همت عالم گرانقدر شیعی «عبد علی بن جمعه العروسی الحویزی» (زنده در ۱۰۷۳)^۲ تألیف شده است. حویزی این تعداد روایت را از ۴۷ عنوان از مصادر حدیث شیعه گرد آورده است.

در این پژوهش برای بررسی روایات تأویلی، ابتدا روایاتی که در آن‌ها معصومان (ع) به تصریح از واژه

۲. گفته شده حویزی متوفی به سال ۱۱۱۲ ق. است. اما آقابزرگ تهرانی و عقیق بخشایشی در این مورد تشکیک نموده‌اند. برای اطلاع بیشتر نک: طبقات اعلام الشیعه، ۳۳۱/۵؛ طبقات مفسران شیعه، ۱۶۳/۳.

«تأویل» استفاده نموده‌اند استخراج شد. (۴۷ روایت) سپس با توجه به احادیث وارده از سوی اهل بیت (ع) که تأویل و بطن را به هم مرتبط می‌سازد، روایاتی که در آن‌ها به تصریح از کلمه «بطن» یا «باطن» استفاده شده بود جدا شد. (۲۰ روایت) آنگاه بر اساس احادیثی که در توضیح درباره تأویل یا بطن آیه به «جری» اشاره نموده‌اند، روایاتی که در آن‌ها معصومان (ع) بطور صریح از جری سخن گفته‌اند نیز جداسازی شد. (۷ روایت) همچنین با توجه به احادیثی که معصومان (ع) درباره آیه توضیح داده‌اند که این مثلی است از سوی خداوند برای امت، و سپس افزوده‌اند «آن تفسیر آیه در باطن است» روایاتی که در آن از سوی ایشان تصریح به «تمثیل»، «تشبیه» و «کنایه» شده بود نیز استخراج گردید. (۷ روایت)

از آن پس روایاتی که در آن‌ها هیچ تصریحی از نوع موارد بالا نبود، اما به لحاظ مضمون و محتوا و نوع بیان با روایات بالا مشابهت داشت به این مجموعه افزوده شد. در نهایت شمار روایات استخراج شده به ۱۴۲۵ رسید.

برای دسته‌بندی این مجموعه، تعداد ۸۱ روایت که در آن‌ها تصریحات مذکور وجود داشت محور بررسی قرار گرفت.

گام اول: تمایز تفسیر و تأویل

بنا بر روایتی که حویزی از تفسیر عیاشی نقل می‌کند حکم بن عتیبه درباره اینکه در آیه ۴۲ آل عمران «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» خداوند مریم (ع) را دو بار برگزیده است، حال آنکه اصطفاء امری است که یک بار است، از امام باقر (ع) سؤال می‌کند. امام (ع) می‌فرماید: «إِنَّ لِهَذَا تَأْوِيلًا وَ تَفْسِيرًا» سپس در پاسخ به درخواست حکم که از ایشان تفسیر مطلب را تقاضا می‌کند، توضیحاتی ارائه می‌دهند که با توجه به تصریح امام (ع) در متن روایت، این توضیحات را باید از نوع تفسیر دانست و نه تأویل. (حویزی، ۴۰۲/۱، ح ۱۲۷)

در جای دیگر امام باقر (ع) درباره آیات آغازین سوره روم به ابوعبیده می‌فرماید: «يَا أَبَا عُبَيْدَةَ إِنَّ لِهَذَا تَأْوِيلًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ (ص)». آنگاه به نامه‌های پیامبر (ص) به امیران روم و پارس، نبرد رومیان و پارسیان و غلبه مسلمانان بر پارس در آینده اشاره می‌نمایند (یعنی يغلبهم المسلمون). ابوعبیده می‌پرسد: آیا خدا نفرمود: «فِي بضع سنين»؟ حال آنکه از آن زمان تا غلبه مسلمانان بر ایرانیان سالهای زیادی فاصله شد. امام (ع) می‌فرماید: «أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّ لِهَذَا تَأْوِيلًا وَ تَفْسِيرًا؟» و در ادامه مشیت الهی در تقدیم و تأخیر امور تا موعد تحقق قضای حتمی را بیان می‌نمایند. (همان، ۳۸۲/۵، ح ۴)

از این روایت که از آن با نام «صحیحة ابو عبیده» نیز یاد می‌شود، و همچنین روایت پیشین برمی‌آید که اولاً: تفسیر و تأویل دو امر متفاوت‌اند. ثانیاً: حداقل برخی از آیات هستند که هم تفسیر دارند و هم تأویل. تمایز «تفسیر» و «تأویل» مطلبی است که سایر روایات اهل بیت (ع) نیز آن را تأیید می‌کند. امیر مؤمنان علی (ع) در مکتوبی به معاویه به بخش‌هایی از تاریخ انبیاء اشاره نموده و سپس چنین نگاشته‌اند: «کل ذلک نقص علیک من أنباء ما قد سبق، و عندنا تفسیره و عندنا تأویله». (مجلسی، ۱۳۳/۳۳)

اکنون این پرسش مطرح است که آیا در ادبیات اهل بیت (ع) «تفسیر» و «تأویل» دو ساحت کاملاً متمایزند یا با هم همپوشانی دارند؟

بررسی جداگانه روایاتی که در آن‌ها تصریحی از سوی امام (ع) درباره تفسیر یا تأویل بودن مضمون روایت وجود دارد، و در کنار هم قرار دادن نتایج بررسی‌ها می‌تواند در این زمینه راهگشا باشد.

گام دوم: تفسیر ظاهر، تفسیر باطن

ذیل آیه ۲۶۰ بقره از امام صادق (ع) روایتی نقل شده است که در آن امام (ع) درباره چهار پرنده‌ای که حضرت ابراهیم (ع) آن‌ها را به فرمان الهی ذبح نمود توضیح داده و آنگاه فرموده‌اند: «فهذا تفسیر الظاهر، و تفسیر الباطن خذ أربعة معن یحتمل الکلام فاستودعهم علمک ثم ابعثهم فی أطراف الأرض حججاً لک علی الناس و إذا أردت أن یأتوک دعوتهم بالإسم الأكبر یأتونک سعیداً بذن الله تعالی». (حویزی، ۳۳۲/۱، ح ۱۰۹۰)

این روایت به صراحت از دوگونگی تفسیر سخن می‌گوید و آن را به دو نوع «تفسیر ظاهر» و «تفسیر باطن» تقسیم می‌کند.

روایات دیگری نیز در این مجموعه دیده می‌شود که در همگی آن‌ها از تفسیر باطن سخن رفته است؛ با تعبیری از قبیل: «فذلک تفسیرها فی الباطن» (همان، ۱۲۵/۱-۱۲۴، ح ۲۷۵) «تفسیرها فی الباطن...» (همان، ۱۲۷/۱، ح ۲۸۱) (همان، ۲۴/۳، ح ۲۸) (همان، ۲۴۲/، ح ۴۳۸) «تفسیرها فی بطن القرآن...» (همان، ۲۰۰/۲، ح ۶۵) (همان، ۴۱۷/۶، ح ۱۴۵) «تفسیرها فی البطن...» (همان، ۲۱۷/۳، ح ۷۱)

آنچه مضمون این روایات بدست می‌دهند این است که تفسیر در کلام اهل بیت (ع) بر دو گونه است: تفسیر ظاهر و تفسیر باطن.

گام سوم: مصادیق تفسیر باطن

با بررسی مضمون روایات بالا می‌توان گفت برخی از فرایندهایی که در روایات تفسیر باطنی قابل

تشخیص‌اند، از این قرار است:

۱- حمل آیه بر مثل؛ مانند مثل دانستن آیه‌ای که درباره امت‌های دیگر است برای مسلمانان:
امام باقر (ع) درباره آیه ۸۷ بقره «أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم و فريقا تقتلون» فرمودند: «ذلک مثل موسی (ع) و الوسل من بعده و عیسی (ع) ضرب مثلاً لامة محمد (ص) فقال لهم: فإن جاءكم محمد بما لا تهوى أنفسكم بموالة علی استکبرتم و فريقا من آل محمد کذبتم و فريقا تقتلون. فذلک تفسیرها فی الباطن». (حویزی، ۱/ ۱۲۴، ح ۲۷۵)

۲- تطبیق امر کلی بر یکی از مصادیق آن، مانند تطبیق کفر و انکار آیات الهی به «انکار امر ولایت»:
امام باقر (ع) درباره «لما جاءهم ما عرفوا كفروا به» در آیه ۸۹ بقره به جابر چنین پاسخ دادند:
«تفسیرها فی الباطن لما جاءهم ما عرفوا فی علی کفروا به». (همان، ۱/ ۱۲۷، ح ۲۸۱)
ذیل آیه ۵ مائده «و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله و هو فی الآخرة من الخاسرین» نیز از آنحضرت نقل شده است: «تفسیرها فی بطن القرآن من یکفر بولایة علی، و علی هو الایمان». (همان، ۲/ ۲۰۰، ح ۶۵ و ۱۴۷/ ۶، ح ۱۴۵)

۳- گسترش مصادیق آیه، مانند تطبیق انبیا و رسولان در امت‌های پیشین به اوصیا و امامان در عصرهای بعدی:

از امام ابو جعفر باقر (ع) در تفسیر آیه ۴۷ یونس «و لكل امة رسول» چنین آمده است: «تفسیرها فی البطن إن لكل قرن من هذه الامة رسولا من آل محمد يخرج إلى القرن الذي هو إلیهم رسول، و هم أولیاء و هم الرسل». (همان، ۳/ ۲۱۷، ح ۷۱)

۴- تبیین زمان تحقق کامل مفاد آیه؛ مانند تطبیق آیه بر عصر قیام قائم (ع) به عنوان زمان تحقق کامل مفاد آیه:

جابر می‌گوید از تفسیر آیه ۷ انفال از حضرت باقر (ع) پرسیدم. فرمود: «تفسیرها فی الباطن (یرید الله) فإنه شیء یریده و لم یفعله بعد، ... و أما قوله (لیحق الحق) فإنه یعنی لیحق حق آل محمد حین یقوم القائم علیه السلام، و أما قوله (و یبطل الباطل) یعنی القائم فإذا قام یبطل باطل بنی امیه». (همان، ۳/ ۲۴، ح ۲۸)

۵- نماد انگاری آیه، مانند بیان معنای نمادین درباره آیه ۲۶۰ بقره:

امام صادق (ع) پس از آنکه پرندگان چهارگانه را نام برده و کیفیت ذبح و پراکندن و سپس فراخواندن آن‌ها را بیان نمودند، فرمودند: «فهذا تفسیر الظاهر و تفسیر الباطن خذ أربعة ممن یحتمل الکلام فاستودعهم علمک ثم ابعثهم فی أطراف الأرضین حججاً لک علی الناس و إذا أردت أن یأتوک دعوتهم

بالإسم الأكبر یأتونک سعیداً بإذن الله تعالی». (همان، ۳۳۲/۱، ح ۱۰۹۰)

نماد انگاری در بیان امام (ع) به معنی نفی ظاهر و جایگزینی تفسیر رمزی نیست. بلکه ایشان در کنار تفسیر ظاهر، در قالب بیانی نمادین از مفهومی فراتر از ظاهر پرده برداری نموده‌اند.

۶- تفسیر آیه بر وجه دیگری از اعراب، مانند روایتی که در ذیل آیه ۸۵ اسراء آمده است:

امام باقر (ع) فرمودند: «تفسیرها فی الباطن أنه لم یؤت العلم إلا أناس یسیر، فقال: (و ما أوتیت من العلم إلا قلیلاً) منکم». (همان، ۲۴۲/۴، ح ۴۳۸)

تفسیر امام (ع) با فهم رایج از آیه متفاوت است. مرحوم مجلسی در بحارالأنوار ذیل عنوان «أنهم العلماء فی القرآن و شیعته‌هم اولوالالباب» پس از نقل این حدیث نوشته است: «علی هذا التأویل یکون الاستثناء من ضمیر الخطاب». (مجلسی، ۱۲۲/۲۴، ح ۱۰) چنان‌که ملاحظه می‌شود، آنچه امام (ع) از آن با تعبیر «تفسیرها فی الباطن» یاد نموده‌اند، تفسیر آیه بر وجهی دیگری از اعراب است.

گام چهارم: تأویل بر غیرتنزیل

در گروه دیگری از روایات مورد بررسی، تصریح بر واژه «تأویل» در کلام اهل بیت (ع) دیده می‌شود. در این میان، روایاتی از امیرالمؤمنین علی (ع) با مضامینی مشابه، درباره رد تناقض و تعارض در آیات قرآن کریم به چشم می‌خورد. این احادیث که از توحید صدوق و احتجاج طبرسی اخذ گردیده‌اند، با تقطیع و تکرارشان، جمعه در ۱۴ مورد نقل شده‌اند. مضمون این دو روایت بلند، احتجاج حضرت علی (ع) بر فردی زندیق است که مدعی بود اگر تعارضات و تناقضاتی که او در قرآن یافته، نبود، او اسلام می‌آورد؛ نیز پاسخ مشروح ایشان به مرد مسلمانی است که به ایشان مراجعه نموده و اظهار داشت که به دلیل تناقضاتی که در قرآن دیده، دچار شک و تردید شده است. امام (ع) در پاسخ این هر دو نفر، در شرح آیات و تبیین موارد متناقض نما از تعبیری مشابه استفاده نموده‌اند. ایشان می‌فرمایند: «من کتاب الله عزوجل یکون تأویله علی غیرتنزیه و لایشبه تأویله بکلام البشر و لا فعل البشر و سأنبئک بمثال لذلك لتکتفی إن شاء الله» (حویزی، ۱۳۸/۸، ح ۵) و در روایت دیگر: «وقد أعلمتک أن وب شیء من کتاب الله عزوجل تأویله غیر تنزیه و لایشبه کلام البشر و سأنبئک بطرف منه ستکتفی إن شاء الله» (همان، ۲۱۵/۶، ح ۶۴) امام (ع) در میانه پاسخ‌های خود، در برخی موارد، پس از اشاره به مضمون آیات، این جمله را باز تکرار می‌کنند: «ألا تری تأویله علی غیرتنزیه» (همان، ۲۸/۳، ح ۴۵) یا «ألا تری أن تأویله غیرتنزیه» (همان، ۲۸۲/۷، ح ۱۰۰).

از این عبارات برمی‌آید که بخشی از آیات (نه همه آیات) قرآن هستند که تأویلشان (بر) غیر تنزیلشان

است. بدین ترتیب قاعدته باید برخی دیگر از آیات قرآن باشند که تأویلشان (بر) غیر تنزیلشان نباشد. بر اساس این دریافت، در این مرحله می‌توان گفت روایات تأویلی اهل بیت (ع) دو گونه‌اند: تأویل بر تنزیل و تأویل بر غیرتنزیل.

گام پنجم: نسبت میان ظاهر و باطن در تأویل بر غیرتنزیل

بررسی بقیه بخش‌های همین روایات بدست می‌دهد که مراد از تأویل بر غیرتنزیل چه می‌تواند باشد. از حیث محتوا، بخش قابل توجهی از این روایات بلند، شرح آیات متشابه است. می‌توان گفت از مصادیق قطعی تأویل بر غیرتنزیل، تبیین متشابهات است بر وجهی که ذهن را از فهم نادرست دور کند. امام علی (ع) درباره آیه ۱۷ انفال «فلم قتلتموهم و لكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت و لكن الله رمی» می‌فرماید: «فسمى فعل النبي فعلا له، ألا ترى تأويله على غير تنزيلة». (حویزی، ۲۸/۳، ح ۴۵) امام (ع) در این کلام بجای آنکه چگونگی انجام فعل از سوی خداوند را شرح دهند، در واقع این گونه تبیین‌ها را از اساس ابطال نموده و بیان می‌دارند که خداوند فعل نبی را فعل خودش نامید. بدین ترتیب آن حضرت (ع) اذهان را از برداشت‌های ناروایی که خداوند از آن مبدا و منزه است، دور می‌کنند. از سوی دیگر، امام (ع) در بین سخن خود، در مواردی به ارتباط ظاهر و باطن آیات نیز اشاره می‌کنند. ایشان درباره آیه ۸۱ از سوره زخرف «ان كان للرحمن وله فانا اولی العابدین» می‌فرماید: «أی الجاحدين. و می‌افزاید: «فالتأویل فی هذا القول باطنه مضاد لظاهره». (حویزی، ۴۴۸/۶، ح ۹۵) در بخشی دیگر توضیح می‌دهند: «ظن» در آیه ۴۶ بقره «الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم»، آیه ۴ مطففين «ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون»، آیه ۵۳ كهف «و رأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها» و آیه ۲۰ حاقه «إني ظننت أني ملاق حساييه» به معنی «یقین» است؛ اما در آیه ۱۰ احزاب «و تظنون بالله الظنون» به معنی «شک» است. سپس امام اضافه می‌کنند: «فاللفظ واحد فی الظاهر و مخالف فی الباطن». در روایت دیگر درباره همین معنا فرموده‌اند: «والظن ظنان: ظن شک و ظن یقین، فما كان من أمر المعاد من الظن فهو ظن یقین، و ما كان من أمر الدنيا فهو على الشك». (۱۳۸/۸، ح ۶) همچنین امام درباره آیه ۳۲ مائده می‌فرمایند: «... و من أحياها فكانما أحيا الناس جميعا»، و للإحياء فی هذا الموضع تأویل فی الباطن ليس كظاهر و هو من هداها لأن الهداية حياة الأبد، و من سماه الله حية لم يمت أبدا إنما ينقله من دار محنة إلى دار راحة و منحة». (۲۲۶/۲، ح ۱۴۶) ۳

۳. در تفسیر نورالثقلین بدین صورت آمده است: «و الأخبار فی هذه المواضع تأویل فی الباطن ليس لظاهره... من دار محنة إلى دار منحة». اما پس از مراجعه به احتجاج، متن مأخذ اصلی برگزیده شد. احتجاج، ۳۷۴.

پس تأویل‌های بر غیرتزیل (بیان معانی مخالف برای لفظ واحد «فاللفظ واحد فی الظاهر و مخالف فی الباطن») شامل تبیین‌هایی هستند که در آن‌ها نسبت میان ظاهر و باطن می‌تواند به این صورت‌ها باشد: بیان باطنی متضاد با ظاهر (باطنه مضاد لظاهره) و بیان معنایی متفاوت با ظاهر (تأویل فی الباطن لیس کظاهر).

گام ششم: مصادیق تأویل

افزون بر روایات فوق، در ۲۲ روایت دیگر نیز به صراحت از تأویل سخن رفته است. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، شرح متشابهات از بارزترین مضامین در روایات تأویلی اهل بیت (ع) است. شرح امام باقر (ع) درباره آیه ۱۵ سوره ق «أفَعینا بالخلق الأول بل هم فی لبس من خلق جدید» از همین نوع است. امام (ع) سخن خود را اینگونه آغاز می‌نماید: «یا جابر تأویل ذلک...» (۱۱۹/۷، ح ۱۷) اما از حیث نوع بیان، مصادیق تأویل در این روایات بدین‌قرار است:

۱- تطبیق امر کلی بر یکی از مصادیق؛ این همان فرایندی است که در گام سوم بدان اشاره شد. در آنجا اهل بیت (ع) تطبیق امر کلی بر یکی از مصادیق آن را «تفسیر آیه در باطن» نامیده بودند. مانند تطبیق «هدایت» به «ولایت» و تطبیق «مطلق ایمان» به «ایمان به ولایت» در آیه ۱۳ سوره جن: محمد بن فضیل از امام کاظم (ع) نقل می‌کند که فرمود: قوله «لما سمعنا الهدی آمنا به»، «الهدی الولاية، آمنا بمولانا فمن آمن بولاية مولاه (فلا يخاف بخسه ولا وهقه). ابن فضیل می‌افزاید: «قلت: تنزیل؟ قال (ع) لا، تأویل». (۸/۲۵، ح ۲۹)

۲- بیان معانی متفاوت با ظاهر؛ این معانی خود دو دسته‌اند:

الف: معنایی که اگرچه ممکن است در بادی نظر از ظاهر آیه برنیاید، اما اولاً: با کمی دقت و تأمل معلوم می‌شود که ظاهر آیه هم آن را تأیید می‌کند. ثانیاً: آن معنا اگر حتی از غیر معصوم هم صادر می‌شد، استبعادی نداشت و می‌شد آن را پذیرفت؛ یعنی در زمره اخبار غیبی یا معارف ویژه‌ای که دسترسی به آن برای غیر معصوم ممکن نباشد، نیست. مانند این روایات:

روایتی که در آن امیرالمؤمنین علی (ع) درباره معنای استرجاع از اشعث بن قیس پرسیدند: «أتدري ما تأويلها؟» سپس خود فرمودند: «أما قولك (إنا لله) إقراو منك بالملك، و أما قولك (إنا إليه راجعون) فإقراو منك بالهلك». (۱۷۸/۱، ح ۴۵۵)

نیز روایاتی که ذیل آیه ۳۲ مانده «و من أحيها فكأنما أحيها الناس جميعا» از صادقین (ع) گزارش شده و در آن‌ها از هدایت و نجات انسان‌ها از گمراهی با تعبیر «تأویل اعظم» یاد شده است. (۲/۲۲۷-۲۲۸، ح ۲۲۸)

ح ۱۵۳، ۱۵۴ و ۱۵۵)

مفاهیم بالا در نگاه اول از ظاهر آیه استخراج نمی‌شوند، اما با کمی دقت روشن می‌شود که ظاهر آیه این معانی را تأیید می‌کند و با آن‌ها مخالفتی ندارد. به دیگر بیان، وقتی امام می‌فرماید معنای استرجاع اقرار به ملک و اقرار به هلاک است، میان این کلام و ظاهر آیه نسبتی برقرار است که اندیشه مخاطب می‌تواند آن را درک نماید. ممکن است کسی جز امام هم بتواند با تعمق و تدبیر به آن برسد. بیان این مضمون، حتی از جانب غیر معصوم، هم قابل درک و هم قابل پذیرش است. همچنان‌که درباره آیه ۳۲ مائده در روایت فضیل بن یسار، این فضیل است که از امام (ع) می‌پرسد: «فمن أخرجها من ضلال الی هدی؟» و امام (ع) می‌فرماید: «ذاک تأویلها الاعظم». این معنا حتی اگر در بدو امر به ذهن متبادر نشود، معنایی است که ظاهر آیه آن را برمی‌تابد؛ بلکه حتی مطابقتش با ظاهر بیش از معنای اولیه است. زیرا آیه می‌فرماید: «فکانما أحیا الناس جمیعاً». اگر کسی فردی را که گرفتار حریق شده از سوختن در آتش نجات دهد، یا غریق را به سلامت به ساحل برساند، آیا به واقع همگان را از گرفتار شدن در آتش و غرق شدن در آب نجات داده است؟ آیا با نجات یک فرد از شرایط مزبور، احتمال هلاکت دیگر مردمان کاهش می‌یابد؟ حال اگر «احیاء» حمل بر «هدایت» شود، پاسخ این پرسش‌ها می‌تواند مثبت باشد. زیرا اگر یک فرد هدایت یابد، می‌تواند اسباب هدایت دیگران باشد، هم‌چنان‌که نمونه‌های بسیاری رخ داده است که پس از هدایت یک فرد، به دنبال او یک قوم و یک ملت هدایت یافته‌اند. پس در این تأویل مطابقت و سازگاری با ظاهر در آن حدی است که اگر مفهوم آیه به اطفاء حریق و انقاذ غریق محدود شود، این حد از مطابقت در آن نیست. در حقیقت تأویل مطرح شده از سوی امام (ع) با معنای ظاهری آیه رابطه طولی دارد.

ب: معنایی که ظاهر آیه در مورد آن ساکت است. یعنی اولاً: با دقت و تأمل در ظاهر آیه، نمی‌توان نه به مطابقت و نه به مخالفت رسید. ثانیاً: این نوع تبیین معنا را جز امام معصوم (ع)، دیگری نمی‌تواند بیان کند. مانند موارد زیر:

روایت امام صادق (ع) از پدرشان از جدشان علی بن الحسین (ع) در شرح عبارت «وإن من شیء إلا عندنا خزائنه» در آیه ۲۱ حجر با این مضمون: «فی العرش تمثال جمیع ما خلق الله من البر و البحر، و هذا تأویل قوله». (۴/ ۱۰، ح ۱۹)

نیز روایتی که در آن برید کناسی از امام باقر (ع) درباره آیه ۱۰۹ مائده «یوم یجمع الله الرسل فیکول ماذا أجبتهم قالوا لا علم لنا» سؤال نمود و ایشان پاسخ دادند: «إن لهذا تأویلاً، یقول ماذا أجبتهم فی أوصیائکم الذین خلفتموهم علی أممکم؟ قال: فیکولون: لا علم لنا بما فعلوا من بعدنا». (۳۰۶/۲، ح ۴۲۷)

در روایات مزبور، امام (ع) تبیینی ارائه داده‌اند که ظاهر آیه نسبت به آن ابهام دارد. یعنی بر خلاف

روایات دسته قبل، که با تعمق در آیه، مطابقت ظاهر آیه با روایت قابل استخراج بود، در این گروه، با منتهای دقت، باز هم نه مطابقت و نه مخالفت ظاهر آیه با روایت قابل استخراج نیست. یعنی اگر امام (ع) نمی فرمود که در عرش تمثال جمیع ما خلق الله موجود است، دیگران هرگز نمی توانستند بگویند؛ و اگر می گفتند، حجتی بر آن نداشتند و از ایشان قابل پذیرش نبود. این تنها امام (ع) است که نیازی به ارائه حجت های لزوم سازگار با ظواهر (آنها) با معیارهایی که دیگران در تشخیص سازگاری یا ناسازگاری با ظاهر ارائه داده اند) ندارد. حجت امام علم الهی اوست. و غیر امام به آن علم دسترسی ندارد که بتواند با امام محاجه کند، یا خود مستقلاً ادعا کند. همچنین اینکه خداوند در آن روز که رسولان را جمع می کند از ایشان چه می پرسد، و پاسخ آنان چیست، امری نیست که یک فرد عادی بتواند با کسب مراتب علم بشری به آن دست یابد، یا با تدبیر و تعمق در ظاهر آیه به کشف آن برسد. این تأویل ها در طول معنایی که از ظاهر آیه برمی آید نیستند. پس نمی توان ادعا کرد که با تعمق در لایه های بعدی معنا می شود به آن ها دست یافت. بنابراین، این معارف از نوعی است که با تمسک به ظاهر آیه نه به خود آن ها و نه به هیچ قضاوتی درباره آن ها نمی توان رسید.

به نظر پژوهشگر روایاتی که در آن ها ائمه (ع) «معاد» را حمل بر «رجعت» نموده اند نیز در زمره همین گروه هستند. مانند روایاتی که در آن ها امام باقر (ع) درباره جابر فرموده اند: «رحم الله جابراً بلغ من فقهه أنه كان يعرف تأويل هذه الآية - إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد - يعني الرجعة». (۳۵۰/۵، ح ۱۲۵)

در کنار روایت فوق، روایت دیگری از علی بن الحسین (ع) نقل شده است که ایشان فرمودند: «یرجع الیکم نبیکم (ص) و أمیر المؤمنین و الأئمة صلوات الله علیهم». (۳۵۰/۵، ح ۱۲۶) این روایت نشان می دهد مراد از رجعت، همان معنای اصطلاحی آن در معارف شیعی است و نه معنای لغوی آن. حمل معاد بر رجعت، متفاوت با ظاهر است. چنین بیانی اگر از غیر امام (ع) باشد، قابل پذیرش نیست. از طرفی اهل بیت (ع) همه کاربردهای «معاد» در آیات قرآن را بر «رجعت» حمل نفرموده اند. بلکه تنها در برخی موارد است که ایشان ذیل آیات مربوط به قیامت و معاد، مضمون آیه را بر رجعت و رخدادهای آن تطبیق نموده اند. لذا این معنا فقط از امام (ع)، و فقط در مواردی که ایشان خود تصریح کرده اند، پذیرفتنی است؛ و دیگران نمی توانند اجتهاد نموده و اینگونه تبیین ها را به آیات دیگر تسوی و تعمیم دهند.

۳- بیان مصادیق:

برخی از روایاتی که در آن ها تصریح به تأویل شده است، روایاتی هستند که به معرفی مصادیق آیات

پرداخته‌اند. مصداق‌های معرفی شده در این روایات دو گونه‌اند: «انحصاری» و «غیر انحصاری»

از جمله روایاتی که مصادیق انحصاری آیه را معرفی نموده، این روایت است:

حویزی از عیون الأخبار نقل کرده است که هارون الرشید از امام موسی بن جعفر (ع) پرسید چگونه خود را ذویه رسول خدا (ص) می‌دانید درحالی‌که فرزندان دختر او هستید؟ امام (ع) پاسخ مبسوطی به او دادند. ایشان در بخشی از سخنشان به آیه مباهله اشاره نموده و فرمودند: «فکان تأویل قوله عزوجل: - أبناءنا- الحسن و الحسين و نساءنا- فاطمه و -أنفسنا- علی بن ابیطالب (ع)». (۱/ ۴۱۵، ح ۱۶۲)

در آیه مباهله سخن از افرادی است که نامشان به صراحت نیامده، ولی نسبتشان با پیامبر (ص) به روشنی بیان شده است. روایت فوق این افراد را معرفی نموده است. ایشان تنها مصادیق این آیه‌اند و احدی در این آیه با ایشان شریک نیست. یعنی اینگونه نیست که کسی بتواند ادعا کند مثلاً (أبناءنا) به تعدادی اشاره دارد که حسنین (ع) هم در زمره آن‌ها هستند!

چنانکه مشاهده می‌گردد امام کاظم (ع) از این نوع تبیین، یعنی نام بردن از مصادیق انحصاری آیه تعبیر به «تأویل» کرده‌اند.

گروه دیگر از روایات اهل‌بیت (ع) که در آن‌ها تصریح به تأویل شده است، روایاتی هستند که مصادیق غیر انحصاری آیه را معرفی کرده‌اند. مانند نمونه‌های زیر:

- در فرمایشی از امام صادق (ع) که ذیل آیات ۷۵ انفال و ۳۳ احزاب گزارش شده، آمده است: «... فلما قبض الله عزوجل نبیه (ص) کان أمیرالمؤمنین (ع) ثم الحسن (ع) ثم الحسين (ع)، ثم وقع تأویل هذه الآية: - و اولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فی کتاب الله- و کان علی بن الحسين (ع) ثم جرت فی الأئمة من ولده الأوصیاء (ع)، فطاعتهم طاعة الله و معصیتهم معصية الله عزوجل». (۳/ ۶۵، ح ۱۶۸)

اولویت بعضی از اولوالا‌رحام منحصر به مضمون روایت فوق نیست و این آیه بویژه در بحث ارث شامل همگان می‌شود. اما جریان امر ولایت در ذریه پیامبر (ص) که در روایت «تأویل» نامیده شده، مصداقی است که در ابتدا از ظاهر آیه بدست نمی‌آید.

- ابوبصیر از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده است که درباره آیه ۹ حجرات «و قاتلوا التي تبغی حتی تفیء إلى أمر الله» فرمودند: «إنما جاء تأویل هذه الآية يوم البصرة و هم أهل هذه الآية و هم الذين بغوا علی أمیرالمؤمنین (ع) فکان الواجب علیه قتالهم و قتلهم حتی یفینوا إلى أمر الله». (۷/ ۹۳، ح ۲۵)

یوم البصرة تنها یکی از زمان‌هایی است که تأویل این آیه در آن بوده است؛ و این آیه می‌تواند مصادیق متعدد دیگر داشته باشد.

- در تفسیر آیه ۱۵۵ بقره و آیه ۷ آل عمران محمد بن مسلم از امام صادق (ع) چنین روایت کرده است:

«إن لقيام القائم (ع) علامات تكون من الله عزوجل للمؤمنين... - و لنبلونكم - یعنی المؤمنین قبل خروج القائم (ع)... - و بشر الصابرين - عند ذلك بتعجيل الفرج». محمد بن مسلم می‌گوید: سپس امام (ع) به من فرمود: «یا محمد هذا تأويله. إن الله عزوجل يقول: و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون فی العلم» (۱/ ۱۷۵، ح ۴۴۵؛ ۱/ ۳۷۵، ح ۲۳).

آزمودن بندگان به خوف و جوع، و به نقص در اموال و انفس و ثمرات، سنت همیشہ در جریان الهی است. اما بی‌تردید یکی از سخت‌ترین و مهم‌ترین مصادیق آن، ابتلائات قبل از خروج قائم (ع) است.

- در سورة اسراء ذیل آیه ۶ بخشی از یکی از خطبه‌های حضرت علی (ع) به نقل از مسعده بن صدقه گزارش شده و در آن آمده است: «أيها الناس سلوني قبل أن تفقدوني فإن بين جوانحي علمه جملة» آنگاه امام (ع) از فتنه‌ای خبر می‌دهد که از شرق سر برمی‌آورد و ایجاد کنندگان و دست‌اندرکارانش ملعون‌اند و دامن همگان را خواهد گرفت و مردم به ستوه آمده و (در باره مهدی علیه السلام) خواهند گفت: «مات أو هلك! و بأي واد سلک؟» سپس امام (ع) فرمود: «فعتها توقعوا الفرج، و هو تأويل هذه الآية - ثم ردنا لكم الكوة عليهم و أمددناكم بأموال و بنين و جعلناكم أكثر نفيرا- والذي فلق الحبة و برأ النسمة ليعيش إذ ذاك ملوك ناعمين، و لا يخرج الرجل منهم من الدنيا حتى يولد من صلبه ألف ذكر، آمنين من كل بدعة و آفة، عاملين بكتاب الله و سنت رسول الله قد اضمحلت عليهم الآفات و الشبهات» (۴/ ۱۵۶، ح ۸۲).

این روایت به معنی نفی ظاهر آیه در ارتباط با بنی‌اسرائیل در گذشته نیست. بلکه مصداق مهم دیگری در آینده را بیان می‌کند.

در روایات بالا آنچه ائمه (ع) فرموده‌اند، نه مورد نزول آیه است و نه مصداق انحصاری آن؛ چنانکه روایات مزبور هم ادعای انحصار مصداق نکرده‌اند. روایات فوق تطبیق آیه بر یکی از مواردی است که می‌تواند مصداق آیه باشد، و امام این تطبیق را تأویل آیه نامیده‌اند. این تطبیق، «تأویل» آیه است بر وجهی که مخالفت و منافاتی هم با ظاهر آیه ندارد.

در گام سوم مشاهده شد که گسترش مصادیق آیه یکی از مواردی بود که اهل بیت (ع) از آن به «تفسیر در باطن» و «تفسیر در بطن قرآن» تعبیر فرموده بودند.

۴- تبیین زمان تحقق کامل مفاد آیه؛ در برخی روایات، ائمه (ع) به صراحت اعلام می‌کنند آیه تأویلی دارد که هنوز واقع نشده است. این روایات تحقق معنای مورد نظر روایت را بیان می‌کنند. اعم از اینکه آیه نسبت به معنا ظهور داشته باشد یا نداشته باشد. مانند موارد زیر:

امام باقر (ع) در باره آیه ۳۹ انفال «و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله» فرموده‌اند: «لم یجىء تأویل هذه الآية بعد، إن رسول الله رخص لهم لحاجته حاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لن یقبل

منهم، و لكنهم يقتلون حتى يوحد الله عزوجل و حتى لا تكون شرك» (۳/ ۴۴، ح ۹۵).

- در روایت دیگر امام صادق (ع) درباره همین آیه فرموده‌اند: «لم یجیء تأویل هذه الایة، ولو قد قام قائمنا بعد، سیری من یدرکه ما یكون من تأویل هذه الایة، ولیلغن دین محمد (ص) ما بلغ اللیل حتی لا یكون شرك على ظهر الأرض كما قال الله تعالى» (۳/ ۴۵، ح ۹۶).

در این روایات سخن از تطبیق آیه بر یکی از مصادیق آن نیست. بلکه تصریح روایت بر این است که آیه تأویلی قطعی دارد که هنوز نیامده و خواهد آمد؛ و تحقق کامل مفاد آیه رخ خواهد داد.

- از امام باقر (ع) درباره آیه ۳۰ سورة ملک «ان أصبح ماؤکم غورا فمن یأتیکم بماء معین» نقل شده که فرمودند: «هذه نزلت فی الامام القائم یقول: ان أصبح امامکم غائبا عنکم لاتدرون این هو؟ فمن یأتیکم بامام ظاهر یأتیکم بأخبار السماوات والأرض و حلال الله و حرامه» سپس افزودند: «والله ما جاء تأویل هذه الایة و لابد أن یجیء تأویلها» (۷/ ۴۴۱، ح ۴۱).

در این روایت، «تأویل» یعنی تحقق آن معنایی که امام بدان اشاره می‌کند، و نه تحقق ظاهر آیه. افزون بر موارد پیشگفته، نمونه‌هایی در روایات دیده می‌شود که بر اساس آن‌ها «تأویل» زمان روشن شدن یک امر یا تحقق یک واقعه است. مانند این دو روایت:

- عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع) أنه سئل عن الأمور العظام التي تكون مما لم تكن فقال: لم يأت أوان كشفها بعد، و ذلك قوله «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما یأتهم تأویلها» (یونس: ۳۹).

- عن حمزان قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الأمور العظام من الرجعة و غيرها. فقال: «إن هذا الذي تسألونی عنه لم یأت أوانه. قال الله: بل كذبوا...» (۳/ ۲۱۵ - ۲۱۶، ح ۶۴ و ۶۵)

از این روایات بدست می‌آید که مراد از «لما یأتهم تأویلها» لم یأت أوانه «یا أوان كشفها» است؛ و طبق فرموده امام (ع) هنوز زمان پرده‌برداری از برخی امور مهم و عظیم فرانسیده است. روایتی که ذیل آیه ۸۱ آل عمران آمده نمونه‌ای از همین موضوع است:

- عن سلام بن مستنیر عن ابي عبد الله (ع) قال: «لقد تسموا باسم ما سمي الله به أحدا إلا على بن ابي طالب و ما جاء تأویلها». قلت: جعلت فداك متى یجیء تأویلها؟ قال: «إذا جاء، جمع الله أمامه النبیین و المؤمنین حتی ینصروه، و هو قول الله تعالى - و إذ أخذ میثاق النبیین لما آتیكم من كتاب و حکمة -... إلى قوله - و أنا معکم من الشاهدين - فیومئذ یدفع رایة رسول الله اللواء إلى علی بن ابي طالب (ع) فیکون أمير الخلائق کلهم اجمعین، یكون الخلائق کلهم تحت لوائه، و یكون هو امیرهم فهذا تأویلها». (۱/ ۴۲۸، ح ۲۱۴)

سخن امام (ع) در بخش آغازین (خود را به نامی نامیدند که خداوند احدی جز علی بن ابیطالب (ع)

را بدان نام ننمیده است، و تأویل آن نیامده است) گویای این مطلب است که ایشان در صدد تفسیر یا تأویل آیه نیستند. بلکه به آیه به عنوان تأویل، یعنی زمان تحقق یک امر دیگر^۴ استناد نموده اند.

گام هفتم: فرآیند جری در روایات تأویلی اهل بیت (ع)

اکنون گروه دیگر از روایات در پیش روست با همان مضامین و بدون تصریح بر تأویل یا تفسیر باطن. در تعدادی از این روایات امام (ع) از مفهوم «جری» سخن گفته اند. مانند حدیثی که ذیل آیه ۱۰۵ نساء از امام صادق (ع) نقل شده است:

«لا والله ما فوض الله إلى أحد من خلقه إلا إلى رسول الله (ص) و إلى الأئمة (ع)، قال الله عز وجل: - إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله - و هي جاریه فی الأوصیاء (ع)». (۲/ ۱۴۱، ح ۵۴۷)

بر اساس این روایت «حکم در میان مردم» بر اساس «کتابی که به حق نازل شده است» و «بما آری الله» امری است که پس از رسول الله (ص) به اوصیای ایشان تفویض شده است. این یعنی جریان امر آیه از نبی (ص) که مخاطب صریح آیه است به اوصیای ایشان که در عبارت آیه به ایشان اشاره ای نشده است. از سوی دیگر، این روایت از انحصار این جریان به ائمه سخن می گوید و تعمیم آن به سایرین را رد می کند. به بیان دیگر، سخن امام (ع) در این روایت، «تعمیم» و «تحدید» توأمان مصداق آیه است. موضوع آیه از رسول الله (ص) به ائمه معصومین (ع) تعمیم داده شده، و از سایرین سلب شده است.

همچنین است روایتی که از امام صادق (ع) درباره آیه ۵ قصص رسیده است. در آن حدیث به سخن رسول خدا اشاره می شود که خطاب به امام علی و حسنین (ع) فرمودند: «أنتم المستضعفون بعدی». سپس امام (ع) می افزاید: «معناه أنکم الأئمة بعدی، إن الله عز وجل یقول: - و نرید أن نمّن علی الذین استضعفوا فی الأرض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الوارثین - فهذه جاریة فینا إلى یوم القیامة». (۳۱۱/۵، ح ۱۴)

بنا بر این روایت مراد از مستضعفان در زمین در این آیه، که طبق اراده و من الهی هم ائمه و هم وارثان زمین اند، اهل بیت پیامبرند؛ و این امری است که تاقیامت درباره ایشان جاری است.

روایات بالا به صراحت از جاری بودن آیات سخن می گوید. مطابق آموزه های اهل بیت (ع) میان باطن قرآن، تأویل قرآن و جریان قرآن رابطه ای بدین صورت برقرار است: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضی و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر». (کلینی، ۲۷۰/۱) بطن قرآن، تأویل آن است

۴. به نظر می رسد اشاره امام (ع) به افرادی است که نام امیرالمؤمنین بر خود نهادند؛ و امام (ع) می فرماید در آن روزی که آیه بدان اشاره دارد، علی (ع) امیر همه خلایق است و تأویل امارت حقیقی و اصیل او در آن روز است.

که همچون ماه و خورشید «جری» یعنی سیر و حرکت دارد. لذا با توجه به این آموزه، روایاتی که در آنان سخن از جری آیه است، از مصادیق روایات تأویلی هستند، گرچه در آن‌ها تصریح به تأویل نشده باشد.

گام هشتم: حمل بر مثل؛ فرایندی در تأویل

در گام سوم مشاهده شد روایاتی که در آن‌ها آیه حمل بر مثل شده بود، در زمره تفسیر باطن در کلام ائمه (ع) بودند. از آنجا که ایشان فرموده‌اند: «بطنه تأویله»، روایات تفسیر باطن، مصادیق روایات تأویلی‌اند. لذا می‌توان حمل آیه بر مثل را مصادیق تأویل، و روایات با این مضمون را روایات تأویلی دانست. مانند روایات زیر:

ذیل آیه ۵ یونس «هو الذی جعل الشمس ضیاء و القمر نورا» از امام باقر (ع): «فضرب مثل محمد (ص) الشمس و مثل الوسی القمر». (۳/۲۰۱، ح ۱۶)

ذیل آیه ۳۵ نور «الله نور السموات و الأرض مثل نوره کمشکاة فیها مصباح» از امام صادق (ع): «هو مثل ضربه الله لنا». (۵/۱۵۶، ح ۱۷۲)

به گمان نگارنده، روایت زیر هم که در آن تصریح به تشبیه شده است در همین گروه از روایات قرار می‌گیرد:

ذیل آیه ۱۰۱ کهف «الذین کانت أعینهم فی غطاء عن ذکرى و كانوا لا یستطیعون سماعه» از امام رضا (ع): «إن غطاء العین لا یمنع من الذکر، و الذکر لا یرى بالعین، و لکن الله عزوجل شبه الکافرین بولایة علی بن ابیطالب (ع) بالعمیان، لأنهم كانوا یستقلون قول النبی (ص) فیہ». (۴/۳۳۸، ح ۲۴۳)

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد بدست می‌آید که بر اساس روایات اهل بیت (ع) در تفسیر نورالثقلین:

«تفسیر قرآن» و «تأویل قرآن» دو ساحت متفاوت‌اند.

تفسیر قرآن شامل «تفسیر ظاهر» و «تفسیر باطن» است. برخی از مصادیق تفسیر باطن از این قرار است: حمل آیه بر مثل، تطبیق امر کلی بر یکی از مصادیق، گسترش مصادیق آیه، تبیین زمان تحقق کامل مفاد آیه، نماد انگاری، تفسیر آیه بر وجه دیگری از اعراب.

تأویل قرآن بر دو گونه است: «تأویل بر تنزیل» و «تأویل بر غیرتنزیل». در تأویل بر غیرتنزیل رابطه بین ظاهر و باطن می‌تواند از این قبیل باشد: تضاد ظاهر و باطن، وحدت ظاهر و اختلاف باطن، تباین ظاهر و باطن.

برخی از مصادیق تأویل عبارت است از: تطبیق امر کلی بر یکی از مصادیق، بیان معانی طولی برای آیه که ظاهر، مؤید آن است، بیان معنایی که ظاهر درباره آن ساکت است، تبیین زمان تحقق کامل مفاد آیه. «جری»، «تمثیل» و «تشبیه» نیز از مصادیق تأویل است.

بدین ترتیب باید گفت «تفسیر» و «تأویل» همپوشانی دارند. «تفسیر باطن» و «تأویل بر غیرتنزیل» مصادیق مشابهی دارند. می‌توان گفت تفسیر باطن و تأویل بر غیرتنزیل اصطلاحاتی هستند که اهل بیت (ع) آن‌ها را درباره مفاهیم یک حوزه واحد به کار برده‌اند.

بدین قرینه می‌شود گفت «تفسیر ظاهر» و «تنزیل بر تأویل» هم اصطلاحاتی درباره مفاهیم یک حوزه واحدند.

در حیطه بررسی این پژوهش (روایات تأویلی تفسیر نورالثقلین) مطالعه محورهای مشترک در روایات تأویل و تفسیر باطن، معلوم نمود فرایندهایی که وجود آن‌ها در روایات، می‌تواند روایت را در زمره روایات تأویلی قرار دهد، کدامند. بر اساس این فرایندها می‌توان گفت روایات تأویلی در تفسیر نورالثقلین به صورت زیر دسته‌بندی می‌شود:

- ۱- تطبیق امر کلی بر یکی از مصادیق
- ۲- جری: بیان مصادیق غیرانحصاری، گسترش مصداقی که در ظاهر منحصر است، مثل دانستن برخی آیات.
- ۳- معرفی مصادیق انحصاری.
- ۴- حمل آیه بر تمثیل (نمادنگاری).
- ۵- تبیین زمان تحقق کامل مفاد آیه.
- ۶- بیان معانی متفاوت با ظاهر: ظاهر مؤید است (بیان معنای طولی، حمل آیه بر وجه دیگری از اعراب) یا ظاهر ساکت است.

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، قم، ۱۳۶۷.

ابن بابویه، محمد بن علی، *توحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.

_____، *عیون أخبار الرضا*، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، بی‌تا.

ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صار، بیروت، چاپ اول، ۱۳۰۰ ق.
- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *طبقات أعلام الشيعة*، تحقیق علی نقی منزوی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۹۰ ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، تصحیح محمد حسین العرب، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
- جرجانی، علی بن محمد، *التعريفات*، بیروت، دارالکتب، ۱۴۱۱ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، مرکز نشر إسرائ، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، *نورالثقلین*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، بی تا.
- خلیل بن احمد، *ترتیب کتاب العین*، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تهران، مکتبه المرتضویه، بی تا.
- رومی، فهد بن عبدالرحمن، *بحوث فی أصول التفسیر و مناهجه*، ریاض، مکتبه التوبه، ۱۴۱۳ ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الإتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
- _____، *تدریب الراوی*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۹ ق.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
- _____، *قرآن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دهم، ۱۳۷۹.
- طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج*، دارالأسوه، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، المکتبه المرتضویه، بی تا.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، *طبقات مفسران شیعه*، قم، دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۷۱.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۶۶ م.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، بیروت، دارالسرور، ۱۴۱۱ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، مصر، المطبعة الخیریه، ۱۳۰۶ ق.
- معرفت، محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، قم، انتشارات تمهید، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۹۱-۱۱۷

هرمنوتیک مدرن و نظریه تفسیری شهید مطهری*

دکتر علیرضا عابدی سرآسیا

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: al_abedi_sa57@um.ac.ir

چکیده

در این نوشتار که با روش توصیفی مقایسه‌ای و با ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای تهیه شده است سعی گردیده در خصوص مهم‌ترین ارکان نظریه تفسیری، یعنی ماهیت، هدف، امکان و عوامل فهم، مقایسه‌ای میان دیدگاه مهم‌ترین صاحب نظران هرمنوتیک مدرن و شهید مطهری صورت گیرد. در این راستا توانستیم مهم‌ترین پرسش‌های نظریه تفسیری را به آثار به جای مانده از استاد عرضه کنیم و پاسخ مناسبی دریافت کنیم. با این کار اولاً نگاهی نسبتاً جامع و اجمالی از نظریه تفسیری شهید مطهری به دست آمد که این خود از نوآوری‌های این تحقیق به شمار می‌رود و ثانیاً با مقایسه این نظریه با نظریه‌های منسوب به هرمنوتیکست‌های مدرن به این نتیجه رسیدیم که نظریه تفسیری ایشان با هرمنوتیک مدرن قرابت بیشتری دارد اما در عین برخورداری از نکات مثبت این نظریه‌ها یعنی اموری همچون تکرر معنایی و واقع بینی نسبت به ماهیت فهم، از معایبی که نوعاً این نظریه‌ها دارند نظیر بی‌اعتقادی به فهم درست و نادرست و در غلطیدن به وادی نسبیت منفی به دور است. با توجه به چند ویژگی مهم نظریه تفسیری شهید مطهری یعنی جامعیت، واقع‌نگری، تکررگرایی معنایی، روش‌مندی، جزمیت‌گریزی و نسبیت پرهیزی این نظریه می‌تواند الگوی مفسران در تفسیر متون و به خصوص تفسیر متون شرعی و نصوص دینی باشد.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک مدرن، نظریه تفسیری، شهید مطهری، ماهیت فهم، عوامل فهم، هدف فهم.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۴/۳۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۲/۲۱.

DOI: 10.22067/qran.v0i0.14112

مقدمه

مسئله خوانش متن و فهم درست از مسائلی است که نظر هر اندیشمندی را خصوصاً در علوم انسانی که مبتنی بر متن‌اند، متوجه خود ساخته است. هر کسی که قصد خواندن و فهمیدن متنی را دارد، پیش‌تر، دانسته یا نادانسته، نظریه تفسیری خاصی را پذیرفته است؛ نظریه‌ای که موضع وی را در قبال مسائل مهمی نظیر هدف و عوامل فهم روشن می‌سازد: در یک متن باید به دنبال چه چیزی بود و برای رسیدن به آن هدف باید از چه روش‌های استفاده کرد؟ به بیان ساده‌تر، متن را چگونه باید خواند؟

معمولاً در علوم نظیر هرمنوتیک، تفسیر و اصول فقه می‌توان پاسخ به مهم‌ترین پرسش‌های مربوط به نظریه تفسیری را یافت اما همچون هر مسئله مهم دیگری، در این زمینه نیز با پاسخ‌های متفاوت و بعضاً متضادی روبه‌رو هستیم. برای دستیابی به نظریه‌ای نسبتاً جامع، واقع‌گرا، و به دور از نسبیت و جزمیت، بدون شک باید به متخصصان و اندیشمندان برجسته در این علوم مراجعه کرد. از آنجا که آثار استاد مرتضی مطهری را واجد عمق زیاد، انسجام کم‌نظیر و نکات بدیع و ابداعات شگرفی می‌دانیم برآن شدیم تا نظریه تفسیری ایشان را استخراج کرده و با نظریه تفسیری مهم‌ترین صاحب نظران هرمنوتیک مدرن مقایسه نماییم. فرضیه‌های این تحقیق آن است که اولاً استاد مطهری دارای نظریه تفسیری نسبتاً جامع، واقع‌گرا، نسبیت‌پرهیز و جزمیت‌گریز است؛ ثانیاً این نظریه در زمره نظریات مدرن دسته‌بندی می‌شود و با نظریه‌های تفسیری هرمنوتیک‌های مدرن مناسبت بیشتری دارد؛ ثالثاً همچون بسیاری از هرمنوتیک‌های مدرن بی‌باور به معنای درست و نادرست نمی‌باشد و از این رو به وادی نسبیت منفی نمی‌افتد و به جهت این ویژگی‌ها این قابلیت وجود دارد که نظریه ایشان را به عنوان الگوی مناسبی برای فهم و تفسیر متون، خصوصاً متون دینی و نصوص شرعی معرفی نمود.

کلیات و مفاهیم

۱. تعریف هرمنوتیک

کلمه هرمنوتیک مأخوذ از فعل یونانی «hermeneuon» به معنای (تفسیرکردن یا تأویل کردن)^۱ و معنای اسمی آن «hermeneia» به معنای «تفسیر» یا «تأویل» است (see: Moran, 271; Harvey, ۲۰۰۶). اشکال مختلف این کلمه، متضمن به فهم در آوردن چیزی یا موقعیتی است که مبهم

۱. اصطلاح «interpretation» گاهی به تفسیر ترجمه می‌شود و زمانی به تأویل. از طرفی، دو اصطلاح تفسیر و تأویل در علوم اسلامی نیز گاهی به عنوان مترادف یکدیگر به کار می‌روند و در مواردی متفاوت با یکدیگر؛ از آنجا که در مفهوم دقیق این اصطلاحات اختلاف نظر چشم‌گیری وجود دارد و از این رو، تطبیق آن‌ها با یکدیگر مشکل به نظر می‌رسد، در نوشتار حاضر، عجلتاً واژه‌های تأویل و تفسیر (و نیز فهم) به یک معنا به کار گرفته شده‌اند (برای مطالعه‌ی بیش‌تر در این زمینه ببینید: شاکر، ۳۴-۲۴؛ هادوی تهرانی، ۱۸۰؛ بهرامی، ۱۶؛ احمدی، ۵۰۶-۵۰۴؛ پالمر، ۱، پاورقی).

است.^۱ هرمنوتیک در ریشه‌های اولیه خود در رمزگشایی و تفسیر متون قدسی به کار می‌رفته است و بعدها برای تفسیر مطلق متون، و در نهایت تمامی نشانه‌ها و امور معنادار-اعم از زبانی و غیر زبانی- به کار رفت. در مورد هرمنوتیک تعاریف متفاوت و بعضاً متضادی ارایه شده است^۲ به طوری که برخی معتقدند «هرمنوتیک به هیچ نظریه نظام‌مند، واحد و یکپارچه‌ای اطلاق نمی‌شود» (هالمر، ۶۷) اما توجه به دو نکته می‌تواند ما را به تعریف نسبتاً جامعی از هرمنوتیک رهنمون سازد: اول اینکه توجه به مقوله «فهم» یا «تفسیر و تأویل» را (البته از جهت ارتباط آن با تفسیر نشانه‌ها) می‌توان وجه مشترک تمامی نحله‌ها و مکاتب هرمنوتیکی دانست؛ و دوم اینکه با نگاهی اجمالی به مهم‌ترین مباحث مطرح شده در نحله‌های مختلف هرمنوتیکی، می‌توان چندین محور فرعی‌تر را شناسایی کرد که عبارت‌اند از: ماهیت فهم، اهداف فهم، عوامل، روش‌ها و قواعد فهم، موانع فهم و ضوابط فهم. تقریباً می‌توان تمامی مسایل هرمنوتیک را-اصالتاً یا بالتبع- ذیل این عناوین گنجانند. با توجه به این دو نکته می‌توان این تعریف را عجلانه تعریف کارآمدی دانست که «علم هرمنوتیک، علمی است که نظریه فهم را، از جهت ارتباط آن با تفسیر نشانه‌ها، مورد مطالعه قرار می‌دهد و به بررسی ماهیت، اهداف، عوامل، موانع و ضوابط فهم می‌پردازد».

بنابراین، هر بحثی که به بررسی یک یا برخی از موارد فوق پرداخته و آن را اثبات یا انکار نماید بحثی هرمنوتیکی است. در تعریف فوق، مقصود از نشانه، هر امر معناداری است؛ اعم از گفتار یا نوشتار، نقاشی، موسیقی، رویا، و عمل انسانی. گاهی اصطلاح متن یا اثر نیز در همین معنای وسیع به کار می‌رود.

۲. هرمنوتیک مدرن و هرمنوتیک کلاسیک

در یک تقسیم می‌توان هرمنوتیک را به دو دسته هرمنوتیک کلاسیک یا هرمنوتیک پیشا مدرن و هرمنوتیک مدرن تقسیم کرد.

هرمنوتیک مدرن با اندیشه‌های شلایرماخر^۳ آلمانی (۱۸۳۴-۱۷۶۸ م.) طلوع کرد، با هرمنوتیک فلسفی هیدگر^۴ (۱۸۸۹-۱۹۷۶ م.) و گادامر^۵ (۲۰۰۲-۱۹۰۰ م.) انسجام یافت و با هرمنوتیک ریکور^۱

۱ البته در مقابل، گروهی معتقدند که واژه‌ی هرمنوتیک از (Hermeneutikikos) به معنای «مربوط به توضیح»، «روشن شدن و واضح ساختن» و «پرده برداشتن از پیام» گرفته شده است (ببینید: بهرامی، ۱۳۰).

۲ تنوع و تعدد این تعاریف به حدی است که ارائه‌ی فهرستی از آن‌ها به درازا می‌کشد؛ هرچند بسیاری از آن‌ها قابل ارجاع به یکدیگرند. برای مشاهده‌ی برخی از این تعاریف به منابع ذیل مراجعه نمایید: ریکور، «رسالت هرمنوتیک»، ۲۳ و ۲۸؛ پالمر، ۱۰، ۱۴، ۱۶، ۱۹-۴۰، ۵۳، ۷۲، ۸۷، ۹۲، ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۵۱، ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۳۷؛ احمدی، ۵۰۹، ۵۲۷-۵۲۸، ۵۳۲، ۵۳۶، ۵۴۹، ۵۶۲-۵۶۳، ۵۷۶، ۶۷۰؛ شوانت، ۱؛ کربای، ۹ و ۱۸؛ ریکور، «وجود و هرمنوتیک»، ۱۳۸؛ درایفوس، ۳۳۹؛ هوی، «هیدگر و چرخش هرمنوتیکی»، ۳۳۹؛ ریخته‌گران، ۲۵۸-۲۵۷؛ فروند، ۴۵؛ واعظی، ۸۱؛ اینوود ۱؛ هالمر، ۵۶ و ۶۷؛ و نیز:

p.xxx; Inwood, 1. Gadamer, *Truth and Method*,

۳ - F.D. E. Schleiermacher

۴ - Martin Heidegger.

۵ - Hans-Georg Gadamer.

(متولد ۱۹۱۳ م) به شکوفایی و بالندگی رسید.^۲

مشهور است که شلاپرماخر، که پدر و بنیان‌گذار هرمنوتیک مدرن (Harvey, 280) لقب گرفته است، برای اولین بار، مسئله ماهیت فهم را در زمره مباحث هرمنوتیک قرار داد (واعظی، ۸۷؛ ریخته‌گران، ۱۷). وی هرمنوتیک را از «تفسیر متن» به «تفسیر تفسیر»، و به تعبیری از شناخت متن به شناخت فهم و تفسیر متحول ساخت. در هرمنوتیک پیشا مدرن، پرسش از فهم این یا آن متن بود؛ حال آن که در هرمنوتیک مدرن پرسش اصلی این است که «خود فهم و تفسیر چیست؟». می‌توان این پرسش اصلی را نقطه عطفی در انتقال از هرمنوتیک سنتی به هرمنوتیک مدرن، و به تعبیر دقیق‌تر معیار تمایز هرمنوتیک کلاسیک از هرمنوتیک مدرن دانست (بینید: علمی، ۱۳۲-۱۳۳).

از توجه به آرای هرمنوتیست‌های کلاسیک و مدرن به دست می‌آید که می‌توان مواضع ذیل را از اموری دانست که عموماً در هرمنوتیک کلاسیک پذیرفته شده‌اند: وحدت معنای متن، تناهی فهم، مانع بودن دخالت پیش فرض‌ها و لزوم اجتناب از آن‌ها، وجود معنای درست و نادرست برای متن و لزوم ارائه معیاری برای تشخیص آن، مولف محوری و قصدی گرایی در تفسیر متن، استقلال متن و معنای آن از مفسر. همچنین مواضع ذیل از اموری‌اند که عموماً در هرمنوتیک مدرن پذیرفته شده‌اند: تاریخ‌مندی فهم، اجتناب ناپذیری دخالت پیش فرض‌ها، نسبیت و محدودیت فهم، بی پایان بودن و عدم تناهی فهم‌ها، تکرار و عدم تناهی معنای متن، استقلال متن از مولف و نیت او، امکان فهم متن بهتر از مولف، بی‌اعتقادی به معنای درست و نادرست به مفهوم مطلق.

۳. نظریه تفسیری و ارکان آن

به طور تقریبی شاید بتوان گفت: نظریه تفسیری عبارت است از مجموعه‌ای از گزاره‌های تئوریک که در صدد تبیین واقعیت‌های مربوط به فهم از جهت ارتباط آن با تفسیر نشانه‌ها باشد. می‌توان مجموعه این گزاره‌های تئوریک را در چند دسته اصلی جای داد: ماهیت فهم، هدف فهم، امکان فهم، عوامل فهم و ضوابط فهم.

مقایسه دیدگاه‌های استاد مطهری با طرفداران هرمنوتیک مدرن در رابطه با ارکان نظریه تفسیری

روشن است که مباحث مربوط به نظریه تفسیری استاد مطهری را نمی‌توان در نوشته جامع و مستقلی از

۱ - Paul Ricoeur.

۲ دون ایده خصوصیات هرمنوتیک هیدگر، گادامر و ریکور را گام‌های دیگری برای گسترش بیشتر هرمنوتیک مدرن در نظر گرفته است (Ihde, p. 64)

ایشان سراغ گرفت و برای به دست آوردن نظریه تفسیری ایشان ضروری است تا پرسش‌های مربوط به ارکان نظریه‌های تفسیری را به آثار ایشان عرضه کرده و با استنتاج آن آثار، جویای پاسخ مناسبی باشیم. به جهت محدودیت این نوشتار سعی می‌شود مهم‌ترین این پرسش‌ها را بررسی نماییم.

ماهیت فهم

همان گونه که اشاره شد (مهم‌ترین) معیار جای گرفتن یک نظریه تفسیری در زمره نظریه‌های مدرن، ورود به بحث ماهیت فهم است. در اهمیت این بحث، به همین نکته اکتفا می‌کنیم که بسیاری از اختلافات نظریه‌های تفسیری در ناحیه اهداف و عوامل فهم ناشی از اختلاف در ماهیت فهم است. در هرمنوتیک مدرن و به طور خاص در هرمنوتیک فلسفی، تاریخ‌مندی، پیشینی بودن و نسبی و مشروط بودن فهم‌ها، از مبانی بسیار مهمی است که پذیرش آن تأثیر زیادی در سایر ارکان نظریه تفسیری گذاشته است.

۱. پیشینی بودن و تاریخ‌مندی فهم

بر اساس آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی، فهم‌ها نمی‌توانند به دور از پیش‌فرض و پیش‌داوری باشند. این مسئله خود ریشه در «تاریخ‌مندی» انسان و فهم او دارد. براساس تاریخ‌مندی آدمی، هرچه ما می‌فهمیم برگرفته و سازگار با دنیای تاریخی ما است؛ انسان نمی‌تواند چیزی را خارج از این زمینه فهم کند. هستی تاریخی انسان که به تعبیر هیدگر همان «هستی-در-جهان» او است، در هر عمل فهم تأثیر گذار است. پس مفسر همواره در خویش‌تن تاریخی خود، زندگی و فهم می‌کند (نگ: واعظی، ۱۷۸-۱۷۶).

ما در مواجهه با اثر هنری، به جهانی بیگانه نمی‌رویم و در بیرون از زمان و تاریخ، گام نمی‌زنیم. فهم، شناسایی ایستایی بیرون از زمان نیست؛ فهم در جای مشخصی در زمان و مکان قرار می‌گیرد؛ یعنی: در تاریخ (پالمر، ۲۷۷).

تلقی رایج از فهم این است که انسان به عنوان یک فاعل شناسا، در برابر چیزی به عنوان موضوع شناسایی قرار می‌گیرد؛ فاعل شناسا پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های خود را کنار می‌نهد و با ذهنی خالی، به سراغ موضوع می‌رود؛ و-در صورتی که نسبت به متن و زمینه آن، اطلاعات کافی داشته باشد- می‌تواند موضوع را آن گونه که در اصل بوده، تفهم کند؛ یعنی نوعی فهم عینی و تصور شیء، به شکلی فی نفسه. در حقیقت در هرمنوتیک کلاسیک، داشتن پیش‌فرض و پیش‌داوری امری منفی تلقی شده که نه تنها وجود آن ضرورتی ندارد؛ بلکه مخل به فهم راستین بوده و باید از آن اجتناب ورزید.

اما نظریات جدید در مورد فهم، اشکالاتی را به این تلقی سنتی وارد می‌آورند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها این است که اساساً کنار نهادن پیش‌فرض‌ها امری ناممکن است. دخالت پیش‌فرض‌ها امری ناخودآگاه، اجتناب‌ناپذیر و حتی ضروری است و در واقع، ساختار وجود آدمی و به تبع، فهم و

پیش‌فرض‌های او را «ودایع و امانات فرهنگی که به ما رسیده» ساخته است؛ یعنی همان چیزی که در اصطلاح گادامر، «سنت» (Tradition) نامیده می‌شود. از این رو، هر مفسری موضوع شناسایی را از زاویه دید خود و با عینک پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های خود مشاهده می‌کند.

گادامر در مورد پیش‌داوری‌ها بیان می‌کند: «می‌توان نشان داد که پیش‌داوری در اصل، همین معنایی را نداشته که ما امروز بدان نسبت می‌دهیم. ... پیش‌داوری‌ها زمینه‌گشودگی ما به جهان‌اند. آن‌ها شرایطی‌اند که از طریقشان ما چیزی را تجربه می‌کنیم؛ به واسطه آن‌ها، هر چه که با آن رویاروی می‌شویم با ما سخن می‌گوید» (Gadamer, *Truth and Method*, p.9) و نیز نگ: گادامر، «همگانیت مسئله هرمنوتیک»، (۹۴).

پالمر که از مدافعان نظریه گادامر است می‌نویسد: «پیش‌داوری‌ها چیزی نیستند که ما بایست از آن‌ها چشم‌پوشیم یا می‌توانیم از آن‌ها چشم‌پوشیم. این پیش‌داوری‌ها اساس وجود ما هستند و اصلاً به واسطه همین پیش‌داوری‌هاست که ما قادر به فهم تاریخ هستیم. ... هیچ تأویل بی‌پیش‌فرضی امکان وجود ندارد» (پالمر، ۲۰۲-۲۰۱).

نظر مطهری:

مطهری در موارد متعددی این واقعیت را مورد اشاره قرار می‌دهد که فهم انسان تحت تأثیر شخصیت و روحیات خود است و برداشت‌های وی هر قدر که بی‌غرض باشد باز هم خالی از تأثیر پیش‌فرض‌ها نمی‌باشد؛ هر چند ایشان برای رفع این نقیصه فکری به وجود یک راه حل باور دارد.

وی در کتاب علل گرایش به مادیگری بیان می‌کند: «به این نکته توجه دارم که برداشت‌ها هر اندازه بی‌غرضانه باشد، یک جور از آب در نمی‌آید. هر کسی ممکن است دیدگاه ویژه‌ای داشته باشد ...» (۳۲) و در فلسفه تاریخ تصریح می‌کند: «هر کسی خودش هر جور هست تاریخ را آنجور تفسیر می‌کند که خودش هست و این نکته خوبی است هر چند ما صددرصد آن را نمی‌پذیریم، ... این حرف درباب تاریخ و عموماً علوم انسانی حرف خیلی خوبی است، یعنی شخصیت عالم، وضع عالم، [و] روحیه عالم در قضاوت‌های علمی و فلسفی، روانشناسی، تاریخی و جامعه‌شناسی او مؤثر است.» (۱/۱۹۵).

وی پس از ذکر نمونه‌ای در تایید مطلب فوق، به حدیثی در این زمینه اشاره می‌کند و بیان می‌دارد: «مجالسة الاشرار تورث سوء الظن بالاخيار (مجلسی، ۱۹۱/۷۴) همنشینی با بدان موجب بدبینی به خوبان است. این یک حقیقتی است. انسان اگر همیشه با آدم‌های بد بنشیند همه انسان‌ها را بد می‌بیند، یعنی خوب‌ها را هم نمی‌تواند تصور کند که خوب‌اند، یعنی نمی‌تواند به خوب معتقد شود، کما اینکه عکسش هم صادق است...

حال این را شما تعمیم بدهید به خود انسان. نزدیک‌ترین هم‌نشین آدمی خود اوست؛ یعنی آدمی که در خودش بدی نمی‌بیند قهراً به همه مردم خوش بین می‌شود، و آدمی که در خودش جز شرارت و جز حقه و تقلب و نفاق نمی‌بیند نمی‌تواند به آدم خوب معتقد شود. ... پس این حرف تا اندازه‌ای حرف درستی است که وضع و موقعیت شخص مورخ [در قضاوتش] اثر دارد. ... البته ما این را صددرصد قبول نداریم، زیرا ما برای انسان قدرت تسلط بر نفس قائل هستیم.» (فلسفه تاریخ، ۱۹۶-۱۹۷)

۲. نسبی و مشروط بودن فهم

از نگاه هرمنوتیک مدرن، یکی از لوازم تاریخ‌مندی انسان و فهم او، و به تبع، دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش فرض‌ها، این است که فهم بشری همواره محدود، مشروط، و نسبی است و با تکامل ابزار پژوهشی و پیشرفت علوم بشری متکامل می‌شود. همان گونه که فهم عصرهای گذشته نسبت به فهم امروز ما، ناقص تلقی می‌شود، فهم کامل امروزی نیز، در مقایسه با فهم‌های بعدی ناقص است؛ و این نیست مگر به این سبب که: «فرهنگ‌ها، ایدئولوژی‌ها، تئوری‌های عصری و به طور کلی سنت (در مفهوم گادامری آن)، فکر و اندیشه انسان را مشروط و محدود می‌کند». حتی هنگامی که انسان سنت را به زعم خود-نقد می‌کند، تحت سیطره و تاثیر سنت است. «آدمی در گسست کامل از سنت به قصد تفکر مجدد درباره آن، از آزادی کامل برخوردار نیست. تحلیل هرمنوتیکی بر پیوند عمیق تفکر با سنت تاکید می‌گذارد». (هوی، حلقه انتقادی، ۳۶۵). البته باید توجه داشت که «به واقع لزومی ندارد که آدمی مشروط شدن فرهنگی را با پذیرش کورکورانه معیارها و ارزش‌های عصر یا دوره‌ای خاص اشتباه گیرد». (همان)

نظر مطهری:

مطهری فهم و اجتهاد را، امری عصری، نسبی و متکامل می‌داند و حتی در کتاب ختم نبوت بحثی را با عنوان «نسبیت اجتهاد» مطرح می‌سازد: نسبیتی که خود می‌تواند ناشی از قابلیت و استعداد بی‌نهایت متون دینی و یا تکامل نسبی علوم و افکار بشری باشد.

وی در کتاب ختم نبوت ذیل عنوان نسبیت اجتهاد بیان می‌کند: «اثر بینش‌های متوالی و متکامل در هیچ جا به اندازه مسائل فقهی، محسوس و مشهود نیست. بر فقه اسلامی ادوار و اطواری گذشته است؛ در هر دوره‌ای طرز تفکر و بینش خاصی حکم‌فرما بوده است. اصول و قواعد استنباط امروز با هزار سال پیش و هفتصد سال پیش متفاوت است. علمای حدود هزار سال پیش نظیر شیخ طوسی قطعه مجتهدان مبرز بوده‌اند و توده مردم، به حق، از آنان تقلید و پیروی می‌کردند. ... اما از نظر فقه‌های عصرهای اخیر، آن نوع بینش و آن طرز تفکر منسوخ است؛ زیرا بینش‌های نوتر و عمیق‌تر و وسیع‌تر و واقع‌بین‌تر از آن آمده و جای آن را گرفته است؛ هم‌چنان که پیشرفت دانش‌های حقوقی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در عصر حاضر

امکان تعمق‌های بیش‌تری در مسائل فقهی به وجود آورده است.» (۷۷-۷۵)

وی ضمن اذعان به این که «علمای آن عهد و آن عصر با آن بینش و آن طرز تفکر، مجتهد بوده‌اند و توده مردم حق داشته‌اند از آن‌ها تقلید و پیروی کنند و بینش آن‌ها را ملاک تشخیص مقررات اسلامی قرار دهند» تاکید می‌ورزد که اگر کسی امروز همان تحقیقات را انجام دهد و «همان بینش و همان طرز تفکر را پیدا کند که آن‌ها پیدا کرده‌اند، چنین شخصی واقعه مجتهد نبوده و توده مردم حق ندارند از او تقلید و تبعیت کنند» چرا؟ چه فرقی هست میان این شخص و میان مردم قرن پنجم؟ «فرق این جاست که آن‌ها در عصری زندگی می‌کرده‌اند که آن بینش تنها بینش موجود بوده است، و این شخص در عصری زندگی می‌کند که بینش‌های کامل‌تری جانشین آن طرز بینش و آن طرز تفکر شده است و آن نوع بینش و آن طرز تفکر منسوخ شده است.

از این‌جا به خوبی می‌توانیم بفهمیم که اجتهاد یک مفهوم «نسبی» و متطور و متکامل است و هر عصری و زمانی بینش و درک مخصوصی ایجاب می‌کند. این نسبت از دو چیز ناشی می‌شود: قابلیت و استعداد پایان‌ناپذیر منابع اسلامی برای کشف و تحقیق، و دیگر تکامل طبیعی علوم و افکار بشری. و این است راز بزرگ خاتمیت» (همان، ۷۵).

لوازم و نتایج تاریخ‌مندی، پیشینی بودن و نسبیت فهم

اکثر طرفداران هرمنوتیک فلسفی با نگاه خاصی که به مبانی فوق‌انداخته‌اند در نظریه تفسیری و هرمنوتیکی خویش، نتایج ذیل را پذیرفته‌اند:

آ. نفی فهم‌نهایی

یکی از نتایج برخاسته از تاریخ‌مندی انسان و مشروط و محدود بودن فهم او، که بیش‌تر طرفداران هرمنوتیک مدرن پافشاری بسیاری بر آن دارند، این است که تفسیر و تاویل متن پایان‌ناپذیر بوده و نهایی ندارد. این ادعا که «هرآنچه شایسته و بایسته بود در مورد فلان اثر گفته شده است» غفلت از خصلت تاریخی تاویل است.

میشل فوکو پایان‌ناپذیری تاویل و ناتمامی تفسیر را یکی از اصول هرمنوتیک مدرن می‌داند (۱۸۶-۱۸۳). البته میان هرمنوتیک‌های مدرن تحلیل‌های متفاوتی را در توجیه این مسئله می‌توان سراغ گرفت اما می‌توان اکثر آن‌ها را ناشی از همان تاریخ‌مندی انسان دانست.

«در تحلیل هیدگر، ... چون انسان تاریخ‌مند است و مجموعه پیش‌ذهنیت‌ها یا موقعیت هرمنوتیکی وی دائم در حال تغییر است، لذا هر فهمی موقتی است؛ به علاوه، چون موقعیت هرمنوتیکی انسان‌ها با هم

متفاوت است، هیچ فهمی همانند فهم دیگری نبوده و به تناسب مفسران، گونه‌های بی‌شمار فهم وجود دارد» (هابرماس، ۸۹).

گادامر نیز، که عمل تفسیر و فهم را تلاقی و هم‌گرایی دیدگاه‌های خواننده و متن و به تعبیری فهم را محصول امتزاج افق‌ها، یعنی آمیختن افق معنایی متن با افق ذهنی مفسر می‌داند، تاکید می‌کند: «اگر فهم متن به معنای گفتگو با متن است، در این صورت، بیش از یک فهم صحیح از متن و بلکه فهم‌های بی‌شمار از متن در کارند» (قائم‌نیا، ۳۴).

در نگاه ریکور، فرایند تفسیر متن فرآیندی کل‌گرایانه و ترکیبی است. مراد از فرآیند کل‌گرایانه آن است که متن را باید یک کل تلقی کرد. متن از آن رو که یک کل است به گونه‌های متنوعی قابل تشکیل است... اما انتخاب اجزای اصلی و مهم این کل نیازمند «داوری» است. ... این تنها حدس مفسر است که به پاره‌ای اجزای متن، عنوان مهم و اساسی بودن را می‌بخشد و پاره‌ای دیگر را فرعی و غیر مهم تلقی می‌کند. بر اساس این تلقی هر متن را می‌توان در اشکال مختلفی به عنوان یک کل نگریست؛ زیرا از منظرهای مختلفی می‌توان به متن نگریست؛ ... در هر یک از این نگرش‌ها، تمامیت و کلی تشکیل می‌شود که در آن اجزا و عناوینی مهم و اصلی هستند که ممکن است در دیگر کل‌ها اساسی و مهم نباشند. از این رو، هر متن به سوی قرائت‌ها و تفسیرهای متعدد گشوده است (واعظی، ۳۹۱-۳۹۲).

این ایده در میان نظریه پردازان بینامتنیت نیز رایج است. گراهام آلن در کتاب بینامتنیت می‌نویسد: «هیچ تاویلی هرگز کامل نیست چون هر کلام پاسخی به کلام‌های پیشین بوده و پاسخ‌های بعدی را در پی می‌آورد.» (Allen, 47)

دریدا نیز همچون گادامر معتقد است که نباید برای فهم و تجربه کلیت و عمومیتی استثنای پذیر فائل شد و امکان تمامیت بخشیدن به تجربه را طرد می‌کند. وی، که فهم و تاویل را بازی با نشانه‌های زبانی می‌داند، این گونه استدلال می‌کند که فهم در عرصه زبان صورت می‌گیرد و این عرصه، اگرچه متناهی است اما همچون عرصه متناهی یک بازی، امکان حرکت‌های نامتناهی را فراهم می‌آورد: «عرصه جابجایی نامتناهی در محوطه بسته مجموعه‌ای متناهی» (هوی، حلقه انتقادی، ۲۰۰-۱۹۹).

نظر مطهری در این زمینه را در بحث بعدی مورد اشاره قرار می‌دهیم.

ب. تکثر و عدم تناهی معنای متن

یکی از پرسش‌های اساسی که هر نظریه تفسیری باید بدان بپردازد این است که آیا هر متن، لزوماً یک معنای صحیح دارد؛ یا می‌تواند چندین معنای صحیح داشته باشد؛ و یا لزوماً چندین معنای صحیح دارد؟

ظاهراً مسئله وحدت یا کثرت معنا، با مسئله وحدت یا کثرت فهم ملازمه دارد و کثرت فهم می‌تواند

دلیل کثرت معنا باشد. اما باید به نکته ظریفی در این بحث توجه داشت. آیا مقصود از فهم یا معنا در این بحث، هر نوع فهمی، اعم از درست و نادرست است؛ و یا تنها شامل فهم یا معنای صحیح می‌شود؟ اگر مقصود از تکرر معنا یا فهم، تکرر معانی یا فهم‌ها، اعم از درست و نادرست باشد، گمان می‌رود این مسئله، امری بدیهی و وجدانی باشد و نیاز به اثبات و تطویل بحث ندارد؛ حتی برای یک کلمه مستقل که بنا به فرض، از نظر علم لغت تنها دارای یک معناست، می‌توان بی‌نهایت معنای نادرست فرض کرد. پس مقصود از معنا، معنای صحیح است؛ و مراد از فهم، فهم درست می‌باشد.

کسانی که برای اثبات تعدد و تکرر معنا، به امری واقعی و وجدانی، یعنی تعدد فهم‌ها یا دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌ها استناد می‌کنند، دچار نوعی مغالطه گشته‌اند؛ زیرا آن‌چه واقعاً در جریان فهم و تفسیر اتفاق می‌افتد، تعدد فهم‌ها، اعم از صحیح و نادرست است و آن‌چه در صدد اثبات آن هستند، تعدد معانی صحیح متن است؛ و بین آن دو هیچ تلازمی منطقی دیده نمی‌شود.

هرمنوتیک کلاسیک از وحدت معنایی متن دفاع می‌کند و یگانه معنای درست متن را همان معنای مقصود مولف می‌داند (نگ: واعظی، ۲۹۸). طرفداران هرمنوتیک مدرن اگر چه در دلایل و مبانی یکسان نیستند اما عموماً این نکته را می‌پذیرند که متن از تکرر معنایی برخوردار است: برای یک متن می‌توان معناهای بی‌شماری را که همگی صحیح‌اند سراغ گرفت.

نظر مطهری:

نظر وی را باید در دو زمینه جویا شد:

۱. آیا از نظر وی می‌توان برای فهم متن نهایی قائل شده و یک فهم خاص را فهم نهایی و به تعبیری «آخرین سخن» در مورد یک متن خاص دانست؟
۲. آیا از نظر وی می‌توان برای یک متن معانی متعدد و یا بی‌نهایتی را سراغ گرفت که همگی صحیح باشند و یا هر متنی لزوماً یک معنای درست دارد؟

ظاهراً در هر دو زمینه پاسخ ایشان مثبت بوده و با هرمنوتیک مدرن هم سخن است.

در زمینه پرسش اول باید گفت: از آن‌جا که وی تاریخ‌مندی انسان و محدود بودن و نسبی بودن فهم وی و نیز دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌ها را می‌پذیرد، به عدم تئاهی فهم‌ها نیز باور دارد. ایشان این مطلب را نه تنها در فهم قرآن، که در فهم طبیعت نیز مطرح می‌کند و با پذیرش نسبی بودن فهم و اجتهاد، و اشاره به متکامل‌تر شدن آن با تکامل علوم بشری و تعمیق بینش‌ها، بزرگ‌ترین دشمن قرآن را «جمود و توقف بر بینش مخصوص یک زمان و یک دوره معین»، و بزرگ‌ترین مانع شناخت را «نهایی دانستن فهم عده‌ای خاص» معرفی می‌کند:

مطهری در کتاب ختم نبوت می نویسد: «بیش ها هر چه پیش تر رفته و وسیع تر و عمیق تر گشته خود را با قرآن متجانس تر یافته است... بزرگ ترین دشمن قرآن جمود و توقف بر بیش مخصوص یک زمان و یک دوره معین است، همچنانکه بزرگ ترین مانع شناخت طبیعت این بود که علما فکر می کردند شناخت طبیعت همان است که در گذشته به وسیله افرادی از قبیل ارسطو و افلاطون و غیرهم صورت گرفته است. ... رسول اکرم (ص) مکرر در کلمات خویش به این نکته اشاره فرموده است که قرآن را به بیش مخصوص یک عصر و زمان محدود نکنید. ...» (۷۳)

وی با اشاره به این که کلمات خود رسول اکرم (ص) نیز همین گونه است بیان می دارد: «تاریخ نشان داده است که اعصار بعدی، فهم و بیش بیش تری در درک معانی و مفاهیم گفته های آن حضرت نشان دادند». (همان، ۷۵)

سخنان دیگری که ایشان در مورد فهم و برداشت شیخ طوسی و منسوخ گشتن آن در زمان کنونی دارد، نظریه شان را به طور کامل تری آشکار می کند.

البته لازم به ذکر است که، همان گونه که خواهد آمد، این نسبی دانستن فهم ها و پذیرش تعدد فهم، به معنای نادرستی هر فهمی و یا اثبات درستی تمامی فهم ها نیست و از این رو، ایشان را دچار نسبیت منفی نمی کند.

اما در مورد پرسش دوم، یعنی این که: آیا از نظر ایشان می توان برای یک متن معانی متعدد و یا بی نهایتی را سراغ گرفت که همگی صحیح باشند؛ و یا هر متنی لزوماً یک معنای درست دارد؟ در این مورد نیز ایشان از هرمنوتیک های کلاسیک فاصله می گیرد و به واقع، باید ایشان را هم داستان با طرف داران هرمنوتیک مدرن بدانیم.

ایشان در مباحث تفسیری خود، در موارد متعددی تصریح می کنند که آیات قرآن می توانند چندین معنای صحیح داشته باشند و تمامی این وجوه نیز مقصوداند.

برای نمونه وی در ذیل آیه: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نور: ۱۹) تصریح می کنند که «این آیه از آن آیه هایی است که دو معنی دارد و هر دو معنایش هم درست است.» (آشنایی با قرآن، ۴/۴۹).

همچنین در ذیل آیه: «الْبَيْتُ يُصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) بیان می دارد: «این آیه را دو جور تفسیر می کنند و هر دو جورش هم درست است. همان طوری که قبلاً هم تذکر داده ام اساساً معنی ندارد که ما آیات قرآن را همیشه به یک معنی خاص حمل کنیم. یک جا که می بینیم آیه در آن واحد دو معنی درست را تحمل می کند، هر دو مقصود است. این از خصائص و جزء معجزات قرآن است که گاهی

تعبیرات خودش را طوری می‌آورد که آن را چند جور می‌توان معنی کرد و هر چند جورش هم درست است. (همان، ۱۳۴). وی در ادامه اظهار می‌دارد که کلیت این مسئله اختصاص به قرآن ندارد و در متون دیگر نیز ممکن است یافت شود. ایشان مطلب فوق را این گونه بیان می‌کنند که: «گاهی شاعری شعری می‌گوید که چند جور قابل معنی است و چه بسا از خودش هم پرسید می‌گوید هر طور که بخواهید بخوانید همان درست است. این شعر سعدی که در اول بدایع است، معروف است و آن را چند جور می‌توان خواند:

از در بخشندگی و بنده نوازی مرغ هوا را نصیب و ماهی دریا

یعنی خدای بخشنده و بنده نواز، هم مرغ هوا را نصیب انسان کرده و هم ماهی دریا را.

ولی این شعر را هفت [یا] هشت جور دیگر هم می‌شود خواند، از جمله اینکه:

از در بخشندگی و بنده نوازی مرغ، هوا را نصیب و ماهی، دریا

یعنی هوا را نصیب مرغ کرده و دریا را نصیب ماهی.

از در بخشندگی و بنده نوازی مرغ هوا را نصیب، ماهی دریا

یعنی ماهی دریا را نصیب مرغ هوا کرده.

اگر این‌ها را تلفیق بکنید چند جور دیگر هم می‌شود خواند، البته با این تفاوت که اینجا در خواندن باید تغییری بدهیم، یک دفعه می‌گوییم «مرغ هوا را نصیب و ماهی دریا» و یک وقت می‌گوییم «مرغ، هوا را نصیب و ماهی، دریا». ولی آیات قرآن را هیچ لزومی ندارد که چند جور بخوانیم، یک جور هم که می‌خوانیم چند جور معنی می‌دهد. (همان، ۱۳۴-۱۳۵)

در این مسئله ذکر یک نکته ضروری می‌نماید و آن این است که مقصود از «درست» در این که می‌گوییم «متن دارای چند معنای درست است» چیست؟ مثال‌های فوق گویای این می‌باشند که مقصود از درست، همان معنای مشهور و رایج آن، یعنی: «مطابقت با واقع» است؛ یعنی همان مفهوم عینی حقیقت^۱. پس مقصود این است که عبارت به چند حقیقت عینی متفاوت اشاره دارد.

۱ مقصود همان نظریه‌ی مطابقتی حقیقت (The correspondence theory of truth) است که از قدیمی‌ترین نظریات مربوط به حقیقت می‌باشد. این نظریه با بیان‌های مختلفی از جمله: «مطابقت آگاهی با عین». (Gadamer, "The Nature of Things and the Language of Things", p.74.) «مطابقت با امور واقع» (Kirkham, "correspondence theory of Truth", introduction) «موافقت با واقعیت» (Ibid.) و در علوم اسلامی با تعبیر «مطابقت با واقع» (خمینی، الرسائل، ۱۴۲/۱-۱۴۱) توضیح داده می‌شود. برای مطالعه بیشتر در مورد نظریه مطابقت، اشکال متفاوت آن و نیز نقد و بررسی آن علاوه بر منابع بالا رک:

Capozzi, Rocco, *Reading Eco: An Anthology Advances in Semiotics*, p. 366; Glanzberg, Michael, "Truth".

اما شاید بتوان از برخی عبارات ایشان استظهار کرد که علاوه بر مفهوم عینی حقیقت، مفهوم پراگماتیکی حقیقت را نیز قبول داشته و در برخی موارد، مورد توجه قرار می‌دهد؛ و این نکته ارزشمندی است که در خور توجه و تأمل بیش‌تری است.

البته «نظریه پراگماتیک حقیقت»^۲ خود اشکال مختلفی دارد و در این جا مقصود، نظریه‌ای است که با عنوان «نظریه ابزاری حقیقت»^۳ (البته بنابر یکی از تقریرهای آن) شناخته می‌شود.

طرف‌داران این نظریه، به طور عمومی براین باورند که حقیقت، در نتیجه قرار دادن مفهوم یک چیز در بوته تجربه و عمل، محقق می‌شود.

بر اساس نظریه ابزارگرا از ویلیام جیمز^۴، جان دیوئی^۵ و اف. سی. اس. شیلر^۶ یک گزاره حقیقت شمرده می‌شود، اگر و تنها اگر، رفتار مبتنی بر یک عقیده در آن گزاره، در دراز مدت و در تمامی چیزهایی که مربوط به آن است، برای معتقدان به آن، نتایج سودمندی داشته باشد.^۷

در این شکل یا مفهوم از حقیقت، که متضمن نوعی نگاه ابزاری به حقیقت است، حقیقت با اموری همچون تجربه و عمل، کارایی و کارآمدی، سودمندی و فایده، و منفعت و مصلحت پیوند خورده است. به همین جهت، شاید بتوان این نوع یا مفهوم از حقیقت را «حقیقت عملی»، «حقیقت کارا و کارآمد و سودمند» و یا «حقیقت مصلحتی» نامید.

نکته قابل توجه این است که در این مفهوم، حقیقت امری متغیر خواهد بود. نظریه‌ای که در برهه‌ای از زمان، بهترین و کارآمدترین نظریه بوده و به همین جهت در آن شرایط «درست» بوده است، امروزه ممکن است درست نباشد؛ چرا که نظریات بدیل بهتری داشته و یا کارآمدی خود را از دست داده است.

اگر این مفهوم از درستی و حقیقت را مد نظر قرار دهیم نیز می‌توانیم برای یک متن، معتقد به بی‌نهایت فهم و معنای درست باشیم.

مطالبی که مطهری تحت عنوان «نسبیت اجتهاد» و «قابل اتباع بودن نظریات شیخ طوسی در زمان خود و منسوخ بودن آن نظریات در عصر حاضر به جهت این که بینش‌های کامل‌تر و واقع‌بین‌تری جانشین آن شده» مطرح کرد (نگ: ختم نبوت، ۷۵) می‌تواند ناظر به همین معنا باشد.

^۲ Pragmatic theory of truth

^۳ The instrumentalist theory of truth. (Kirkham, "Pragmatic Theory of Truth", under the title of: "Introduction".)

^۴ William James

^۵ John Dewey

^۶ F.C.S. Schiller

^۷ - Kirkham, op. cit.

البته باید توجه داشت که استاد در مورد نظریات شیخ طوسی، که در زمان خود نظریه برتر و بی‌بدیل بوده، تصریح نمی‌کند که «درست» بوده است اما آن را در زمان خود «نادرست» هم نمی‌خواند. ولی همین که ایشان، نظریه شیخ را از یک سو، در زمان خودش قابل اتباع دانسته و از سوی دیگر در زمان حاضر منسوخ می‌داند، خود می‌تواند مسیر به معنایی باشد که استظهار کردیم.

می‌توان این نوع از معانی درست را که نسبی بوده و در شرایط و زمان‌های متفاوت تغییر می‌کنند نوعی «معنای عصری» (البته در یکی از کاربردهای این اصطلاح) نامید؛ که در تقابل با معناهایی که در اصطلاح قبلی بیان کردیم و شاید بتوان آن‌ها معانی «اصلی» یا «عینی» نامید قرار دارند.

همچنین این نکته را نباید از نظر دور داشت که اعتقاد مطهری به نظریه پراگماتیکی حقیقت در مواردی خاص، نباید موجب شود که ایشان را با هرمنوتیست‌های مدرن در بحث حقیقت کاملاً همسان تلقی کرد. بررسی دقیق نظریات هرمنوتیست‌ها در این زمینه اگر چه کلام را به اطلاع می‌کشد و از رسالت این نوشتار خارج است اما به همین اندک باید اکتفا کرد که مطهری، نظریه عینی و مطابقی حقیقت را انکار نمی‌کند و حتی حقیقت پراگماتیک را در چهارچوب حقیقت عینی می‌جوید و از این رو اولاً از بسیاری از هرمنوتیست‌های مدرن که حقیقت عینی را قبول ندارند فاصله می‌گیرد و ثانیاً نظریه حقیقت را در نزد وی، از در افتادن به وادی نسبیّت منفی، مصون می‌دارد.

ج. فهم متن به جای فهم مولف و نیت او

از دیگر نتایجی که برخی طرف‌داران مدرن خصوصاً پیروان هرمنوتیک فلسفی از تاریخ‌مندی فهم و دخالت پیش‌فرض‌ها استنتاج کرده‌اند این است که وظیفه علم هرمنوتیک، اساساً فهمیدن متن است و نه مولف (پالمر، ۲۰۵-۲۰۴).

در واقع، معنا در هر فهمی، به سبب دخالت پیش‌فرض‌ها و افق معنایی شخص، دچار تغییر و تحول می‌گردد؛ به گونه‌ای که به معنای دقیق کلمه، هیچ‌گاه نمی‌توان دو فهم کاملاً یکسان از یک چیز را سراغ گرفت؛ حتی اگر فاعل شناسنده، یک نفر در دو زمان باشد. درست به همین سبب که ذهن مفسر در ایجاد معنا دخیل است، معنای ذهنی مؤلف، غیر قابل دسترس است.

گراهام آلن در کتاب بینامتنیت بیان می‌کند: «بحث بارت دلالت دارد که حتی اگر ما قادر باشیم درون ذهن مؤلف را مشاهده نماییم، -چیزی که نقادی ادبی سنتی به امکان آن از طریق تفسیر اثر ادبی باور دارد- اندیشه اصیل یا حتی معنای منحصره مقصود او را کشف نخواهیم کرد؛ بلکه چیزی را کشف خواهیم نمود که بارت «پیش‌خوانده» و «پیش‌نوشته» نامیده است» (Allen, 72).

از آنجا که این مطلب مرتبط با اهداف فهم است در آن قسمت به بررسی آن و بیان نظر مطهری

می‌پردازیم.

د. امکان فهم متن بهتر از مولف

کنار گذاشتن مولف و نیت او از فرایند فهم در هرمنوتیک مدرن، زمینه را برای اعتقاد به امکان فهم متن بهتر از مولف فراهم آورده است. از آنجا که این مسئله مرتبط با بحث هدف فهم می‌باشد، تفصیل مطلب را به آن مبحث واگذار می‌کنیم.

هدف از فهم

نظریه رایج و پرسابقه در زمینه معنا و تفسیر متن این است که معنای یک اثر همان چیزی است که مولف آن قصد کرده و هدف مفسر نیز باید کشف همان معنای مقصود باشد. این نظریه با عنوان «قصدی‌گرایی»^۸ شناخته می‌شود. گاهی نیز از آن با عنوان «مؤلف محوری»^۹ یاد می‌شود هر چند به نظر می‌رسد که: مؤلف محوری اعم از قصدی‌گرایی است و شامل دو نظریه قصدی‌گرایی و ذهنی‌گرایی و حتی نظریه شناخت مؤلف و فرهنگ زمانه او نیز می‌شود.^{۱۰}

قصدی‌گرایی در غرب، اگرچه در میان طرفداران هرمنوتیک مدرن نیز پیروانی دارد (نگ: احمدی، ۱۳۹۷)، اما آموزه اصلی هرمنوتیک کلاسیک دانسته می‌شود.

نظریه قصدی‌گرایی و مؤلف محوری، که یک‌ه‌تاز میدان معنا و تفسیر متون بود، همچنان بدون بدیل، باقی نماند؛ کم‌کم در مورد متون ادبی، زمزمه‌هایی پیدا شد که به نقد نقش محوری مؤلف، در میدان معنا و یک‌ه‌تازی او می‌پرداخت. این نقدها به جایی انجامید که نقش مؤلف نه تنها در متون ادبی، که در تمامی متون، کم‌اهمیت یا بی‌اهمیت جلوه داده شده و سرانجام به حذف مؤلف، منجر گردید. در این جا بود که ناقوس مرگ مؤلف، توسط رولان بارت به صدا در آمد؛ ناقوسی که این بار، نه برای عزا و سوگواری؛ که برای جشن و شادی، به صدا در آمده بود؛ شادی در مرگ کسی که همچون یک اسطوره اهریمنی، سد راه تعالی و ارزش‌افزایی اثر هنری تلقی می‌شد.

باید توجه داشت که طرفداران هرمنوتیک مدرن در این که هدف از فهم متن چیست اتفاق نظر ندارند اما در این نکته مشترک‌اند که معنای متن فراتر از نیت مولف است و مفسر نباید قصد مولف را هدف خویش قرار دهد.

^۸ Intentionalism

^۹ Authorialism

^{۱۰} مقصود از ذهنی‌گرایی در این جا کشف ذهنیت و تصورات ذهنی مولف است و نباید آن را با مذهب اصالت ذهن (subjectivism) اشتباه گرفت. قصد توجه آگاهانه ذهن به سوی چیزی است اما تصورات ذهنی، مجموعه‌ای از پنداشته‌ای خودآگاه و ناخودآگاه شخص در مورد یک چیز هستند.

این نکته را نیز تذکر می‌دهیم که پل ریکور که نظریه تفسیری وی متمرکز بر متن است، به جای قصد مؤلف، قصد متن را جای‌گزین کرد. در نظر او، همچنان که مؤلف و مقصود او هیچ نقشی در فرآیند تفسیر متن ندارد، متن از مفسر و خواننده آن نیز مستقل است (نگ: همان، ۳۸۴-۳۸۳). وی در مصاحبه‌ای، بیان می‌کند: «من معتقد هستم که امروزه در فرایند خوانش متن، «مخاطب هم‌هم‌چون مؤلف، کنار گذاشته شده» و اکنون دوران حاکمیت و اقتدار متن است. اکنون بحث بر سر نیت متن است» (ریکور، «فلسفه خرد هرمنوتیکی (بخش نخست)»).

نکته‌ای که توجه بدان شاید برای مخاطبان شگفت‌انگیز بنماید این است که این نظریه در میان اندیشمندان شیعی نیز بی‌سابقه نیست؛ چرا که شیخ مفید در تفسیر کلام الهی همین نظر را می‌پذیرد و به جای قصد شارع، قصد متن را مطرح می‌کند. البته مبنای شیخ مفید متفاوت با مبنای ریکور است. مبنای سخن شیخ مفید این است که اساساً تحقق قصد و اراده، به مفهوم بشری آن، در مورد خداوند محال است و از این رو خدای متعال در ورای کلام خویش، چیزی به نام قصد و اراده ندارد. بر این مبنا مقصود از نیت، قصد متن است نه مراد صاحب متن؛ و اگر احیاناً این قصد به صاحب متن نیز نسبت داده شود از باب مجاز است نه حقیقت. برای نمونه هنگامی که گفته می‌شود مراد خداوند از این عبارت خاص بوده نه عام، مقصود این است که خداوند کلامی خلق کرده که از آن خصوص فهمیده می‌شود و نه عموم (نگ: مفید، ۱۱).

نظر مطهری:

وی در مباحث تفسیری خود نوعاً از تعبیر معنای درست و نادرست استفاده می‌کند؛ اما در یک جا تعبیر مقصود را به کار برده است.

«یک جا که می‌بینیم آیه در آن واحد دو معنی درست را تحمل می‌کند، هر دو مقصود است» (آشنایی با قرآن، ۱۳۴/۴).

اما مراد استاد از کلمه مقصود در این جا چیست؟ مقصود متن یا مقصود صاحب متن؟ شاید بتوان برای هر یک از دو تفسیر، وجهی را ذکر کرد. این که تقریباً تمامی اندیشمندان اسلامی قصدی‌گرا هستند می‌تواند قرینه‌ای باشد که مراد ایشان نیز «قصد صاحب متن» بوده است. اما کلامی که خود وی در ادامه سخن فوق ذکر کرده است نیز می‌تواند شاهی بر این باشد که مراد، «مقصود متن» است:

«گاهی شاعری شعری می‌گوید که چند جور قابل معنی است و چه بسا از خودش هم پرسید می‌گوید هر طور که بخواهید بخوانید همان درست است» (همان).

روشن است که در این موارد، تمامی احتمالات معنایی، مقصود متکلم و یا حتی مورد توجه وی

نبوده‌اند؛ هر چند می‌توان گفت که در این موارد، متکلم قصد معنای خاصی را نداشته و اساساً قصد او نه انتقال معنا، که انتقال لفظ بوده است: لفظی که تاب تحمل معانی متعددی را داشته باشد؛ یعنی هدف متکلم ایحا و رمزی گفتن به منظور تکثیر معنا بوده است؛ و این چیزی است که در نظریه ادبی مدرن بسیار مورد توجه است و قابلیت طرح در مورد قرآن کریم را نیز دارد.

امکان فهم متن بهتر از مولف

از آن جا که هدف فهم از نگاه هرمنوتیکست‌های کلاسیک، کشف قصد و نیت مولف است و قصد، امری کاملاً آگاهانه است، طبیعتاً امکان فهم متن، یعنی شناخت نیت مولف، بهتر از خود مولف وجود ندارد. باور به این که می‌توان متن را بهتر از خود مولف شناخت از زمانی نضج گرفت که شلایرماخر آلمانی، اساساً هدف از فهم متن را نه قصد مولف، که ذهنیت او دانست: یعنی مجموعه تصورات مولف راجع به موضوع مورد بحث. این ذهنیت و تصورات، امری کاملاً آگاهانه نیست و بخش عمده‌ای از آن، ریشه در ضمیر ناخودآگاه مولف دارد و برگرفته از تمامی زندگی مولف است و نه صرفاً آگاهی وی هنگام نگارش متن. بنابراین، برای شناخت متن باید با تمام زندگی مولف را شناخت و از آن جا که مفسر با گذشت زمان و احاطه به تمامی آثار مولف، و فرهنگ زمانه وی احیاناً می‌تواند به شناخت بهتری از خود مولف دست یابد، می‌تواند متن وی را بهتر از خود او تفسیر کند.

ایده امکان فهم متن بهتر از مولف، با نادیده انگاشته شدن مولف از فرایند تفسیر و کنار گذاشته شدن وی به اوج خود رسید. از آن جا که در این تلقی جدید، فهم عبارت است از شناخت متن، و نه مولف یا قصد و ذهنیت وی، و مفسر، به حکم نسبی بودن فهم‌ها و تکامل تدریجی آن، احتمالاً شناختش از مولف و نیز سنت تفسیری که در اثر تعاطی بینامتنی شکل گرفته است، بهتر و کامل‌تر است، پس متن وی را حتی بهتر از خود وی می‌تواند بفهمد و تفسیر کند (نگ: علمی، مقاله «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن»).

پس به طور خلاصه اعتقاد به نسبی بودن فهم‌ها و تکامل تدریجی آن از یک سو، و بی اعتقادی به قصد و نیت مولف از سوی دیگر، زمینه را برای اعتقاد به امکان فهم برتر از مولف در هرمنوتیک مدرن فراهم نموده است.

نظر مطهری:

از آن جا که مباحث تفسیری ایشان، عموماً پیرامون فهم و تفسیر قرآن و سنت معصومان (ع) است، نباید اقتضانات خاص این متون را نادیده انگاشت. یکی از اقتضانات خاص این متون علم تام و خطاناپذیر صاحبان آن‌هاست؛ و از این رو امکان فهم این متون بهتر از مولف آن، منتفی است.

اما در مورد سایر متون چگونه؟ قبلاً اشاره شد که کسی که تنها معنای درست متن را قصد و نیت مولف می‌داند، امکان فهم متن بهتر از مولف را نیز رد می‌کند. این امکان تنها در صورتی تصدیق می‌شود که اولاً معنای متن و هدف تفسیری را فراتر از قصد و نیت مولف بدانیم و ثانیاً نسبی بودن فهم و متکامل بودن آن را بپذیریم. مطهری اگرچه نسبت فهم را می‌پذیرد اما، همان گونه که اشاره خواهد شد، ظاهراً در زمره قصدی گرایان محسوب می‌شود و از این رو، علی‌الظاهر باید گفت که از نظر وی امکان فهم نیت مولف بهتر از خود او ممکن نیست؛ و بنابراین همواره بهترین مفسر یک متن، مولف آن است. اما از همین سخن می‌توان دانست که در مواردی که به هر علتی «قصد» وجود نداشته باشد یا هدف تفسیری مفسر نباشد، امکان فهم بهتر نیز مورد تصدیق است. این مطلب در مورد فهم کلام ناقل صادق است. یعنی اگر شخصی، کلام دیگری را نقل کند، طبق مبنای ایشان به راحتی باید پذیرفت که مفسر می‌تواند کلام ناقل را بهتر از خود او فهم کند.

مطهری با اشاره به نسبی بودن و متکامل بودن فهم‌ها، و این که نباید بر بینش یک عصر خاص یا فهم گروهی خاص جمود داشت بیان می‌دارد:

«رسول اکرم (ص) آنگاه که تاکید می‌کرد سخنانش را دقیقاً ضبط کنند و به طبقات بعد ابلاغ نمایند، مخصوصاً روی این نکته تاکید کرده است که ممکن است آن که از من می‌شنود بینشی نداشته باشد و صرفاً رابطه و منتقل کننده باشد به یک صاحب بینش، و هم ممکن است از بینش بهره‌مند باشد ولی آن کس که برای او نقل و روایت می‌شود بینش بیش‌تر و عمیق‌تر داشته باشد.^{۱۱} تاریخ نشان داده است که اعصار بعدی، فهم و بینش بیشتری در درک معانی و مفاهیم گفته‌های آن حضرت نشان دادند. (ختم نبوت، ۷۴)

امکان فهم

یکی از ضروریات یک نظریه تفسیری آن است که بتواند از عهده اثبات امکان فهم هدفی که ترسیم کرده برآید. اما آیا کشف معنایی که مطابق با واقع باشد و یا مفهومی که مطابق با نیت مولف باشد امری ممکن است؟ آیا فهم عینی ممکن است یا اذعان به دخالت پیش‌فرض‌ها ما را به گرداب ذهنی‌گرایی سوق می‌دهد؟

کسانی که تاریخی بودن انسان و فهم او و دخالت اجتناب‌ناپذیر و بعضاً ناخودآگاه پیش‌فرض‌ها را پذیرفته‌اند در این مرحله با مشکل بیش‌تری مواجه هستند.

همان گونه که در مباحث قبلی (بحث پیشینی بودن فهم و نیز بحث فهم متن به جای فهم مولف و نیت

۱۱ اشاره به حدیث: «نضر الله عبداً سمع مقالته فوعاها و بلغها من لم یسمعها، فرب حامل فقه غیر فقیه و رب حامل فقه الی من هو افقه منه» (کلینی، ۴۰۳/۱).

او) اشاره شد، برخی قصدی ستیزان معتقدند که لازمه پذیرش تاریخ‌مندی در نظریه گادامر این است که هیچ فهمی بدون پیش‌فرض ممکن نیست و این نتیجه خود مستلزم آن است که مفسر نمی‌تواند قصد مولف را کشف کند.

نظر مطهری:

قبل از پرداختن به نظر وی تذکر این نکته لازم است که در مواجهه با اشکال فوق دو رویکرد متفاوت اتخاذ شده است: رویکرد اول این است که برخی اساساً دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌ها را انکار کرده‌اند: رویکردی که معمولاً در میان طرفداران هرمنوتیک کلاسیک اتخاذ شده است. به نظر نگارنده، برای پاسخ به اشکال مربوط به پیش‌فرض‌ها، نیازی به انکار دخالت ناخودآگاه و ضروری پیش‌فرض‌ها نیست؛ مخصوصاً که علاوه بر نظریات جدید در مورد ماهیت ذهن یا فهم، وجدان خودآگاه بشری نیز دخالت ناخودآگاه پیش‌فرض‌ها را به اثبات می‌رساند؛ همان‌گونه که اساساً برای تفاوت فهم‌ها از یک متن مشخص، نمی‌توان دلیلی موجه‌تر از تفاوت در پیش‌فرض‌ها پیدا کرد. حتی نیازی به تفکیک پیش‌فرض‌ها و شمارش اقسام آن نیست (برای نمونه ببینید: بولتمان، ۶۳-۶۰؛ خسروپناه، ۱۵۷-۱۵۳). به نظر می‌رسد بهترین پاسخ، رویکرد دوم است؛ یعنی این که «امکان اصلاح پیش‌فرض‌ها»: چیزی که خود قصدی‌ستیزان نیز بدان معترف‌اند:

انسان می‌تواند با متن و شواهد و مدارک موجود در مورد آن، نوعی تعامل و گفتگوی دو طرفه برقرار کرده، و پیش‌فرض‌های خود را بر اساس آن شواهد، تعدیل و تصحیح نماید. حتی در تحلیل هیدگر نیز اگرچه «امکان‌رهایی از پیش‌ساختارها برای انسان ممکن نیست»، اما امکان تصحیح آن‌ها در چرخه رفت و برگشت با موضوع نوشتار (دور هرمنوتیکی)، و گفتگوی متقابل با آن، فراهم می‌شود (نگ: هابرماس، ۸۹).

مطهری رویکرد دوم را، که منطقی‌تر و موجه‌تر به نظر می‌آید، اتخاذ می‌کند که بر اساس آن، دخالت پیش‌فرض‌ها امری اجتناب‌ناپذیر است اما مانع فهم حقیقت یا قصد مولف نیست؛ زیرا پیش‌فرض‌ها قابل تصحیح‌اند.

مطهری در کتاب فلسفه تاریخ پس از بیان این که «شخصیت عالم، وضع عالم، روحیه عالم در قضاوت‌های علمی و فلسفی، روانشناسی، تاریخی و جامعه‌شناسی او مؤثر است» بیان می‌دارد:

«البته ما این را صددرصد قبول نداریم، زیرا ما برای انسان قدرت تسلط بر نفس قائل هستیم. ... قدرت تصحیح خطا در انسان هست اما اگر ما این حرف را به طور کلی قبول کنیم - مثل حرفی که مارکسیست‌ها گفته‌اند - نتیجه آن، بی‌ارزشی همه چیز می‌شود ولی ما اصل مطلب را انکار نمی‌کنیم؛ چنانکه اصل

خطای ذهن را انکار نمی‌کنیم؛ ولی می‌گوییم انسان مقیاسی برای تصحیح خطا دارد.» (۱۹۷/۱-۱۹۵)

نکته دیگری که در همین زمینه جالب می‌نماید این است که وی نیز همچون طرفداران هرمنوتیک مدرن، فهم را نوعی خود فهمی تلقی می‌کند اما برای آن استثنائی نیز قائل است. استاد در کتاب فلسفه تاریخ تصریح می‌کند:

«... وقتی انسانی را می‌خواهد مطالعه کند خواه ناخواه خودش می‌شود معیار انسان‌های دیگر، و از این جهت هر کسی خودش هر جور هست تاریخ را آنجور تفسیر می‌کند که خودش هست و این نکته خوبی است هر چند ما صددرصد آن را نمی‌پذیریم، مثل آنچه که مولوی درباره تفسیر قرآن می‌گوید که هر کس که قرآن را تفسیر می‌کند او خودش را تفسیر می‌کند نه قرآن را، و قرآن را کسی می‌تواند تفسیر کند که فانی باشد؛ مقصودش این است که انسان به هر درجه که اخلاص داشته و از خود بیرون باشد به تفسیر واقعی قرآن نزدیک‌تر است و به هر مقدار که در خود بیشتر فرو رفته باشد خودش بیشتر [به منزله] عینکی است که قرآن را از آن عینک تفسیر می‌کند (۱۹۵/۱).

در بحث از عوامل فهم اشاره خواهد شد که ایشان برای این فانی شدن در متن و اصلاح پیش‌فرض‌ها به کمک آن، راه‌هایی را پیشنهاد می‌کند.

نفی نسبیت به مفهوم منفی کلمه

این نکته مهم را یاد آور می‌شویم که: در نظریه تفسیری ایشان، اگر فهم، امری نسبی است اما دو پذیرش دو نکته نشان می‌دهد که فهم امری نسبی به مفهوم منفی کلمه نیست: نکته اول قابلیت و توانایی فهم در تصحیح خود است؛ و نکته دوم باور به وجود فهم درست و نادرست است.

یکی از مواضعی که مورد پذیرش برخی از هرمنوتیست‌های مدرن واقع شده این است که اساساً همان گونه که «هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد» (هوی، حلقه انتقادی، ۲۶۷) فهم مطلقاً نادرست نیز وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد راهی برای تشخیص آن نیست. بنابراین اولاً فهم‌ها را نمی‌توان با برجسب‌هایی نظیر درست و نادرست از یکدیگر متمایز نمود؛ بلکه باید با عناوینی همچون کامل و ناقص، شفاف و تیره، و اصیل و غیر اصیل (نگ: هوی، «هیدگر و چرخش هرمنوتیکی»، ۳۵۵-۳۵۴؛ احمدی، ۲۷۵) دآوری کرد؛ و ثانیاً! تمامی تاویل‌ها، به این دلیل که حقیقت اثر چنان‌که گادامر نشان داده است اساساً شناختنی نیست، همه در مجموعه افق معنایی اثر جای می‌گیرند. هر تاویل گسترش دهنده افق دلالت‌های معنایی اثر است و هیچ تأویلی در حکم کلام نهایی نیست (احمدی، ۶۸۸).

اما ظاهراً این گونه برخورد کردن با فهم و تاویل متن، در غلطیدن به سرایشی براندازنده نسبیت است:

نسبیتی تیره و مذموم.

اما نظریه تفسیری مطهری هیچ گاه به چنین سمت و سویی راه نمی برد؛ چرا که وی همان گونه که فهم و پیش فرض ها را قابل تصحیح می داند، برخی فهم ها و تاویل ها را نادرست و به گونه ای رسوا ناپذیرفتنی می شمارند. ایشان در مواردی (آشنایی با قرآن، ۱ و ۲/۲۸-۲۵؛ علل گرایش به مادیگری، ۳۲) با اشاره به برخی تاویل هایی که دو گروه اسماعیلیه (باطنیه) و متصوفه در مورد آیات قرآن انجام داده اند تصریح می کند که چنین تاویل هایی، نه برداشت و تفسیر، که مسخ و تحریف اند و در حقیقت، در حکم به بازی گرفتن قرآن کریم بوده و مجازات سختی را در پی خواهند داشت.

با این تفاسیل می توان نظریه تفسیری ایشان را در این زمینه شبیه به نظریه تفسیری ریکور دانست. ریکور تأکید می کند که «همواره بیش از یک راه برای تفسیر متن وجود دارد؛ اما این بدان معنا نیست که این تفاسیر با هم برابرند. وی در عین باور به تکرر معنایی متن، دامنه معانی آن را محدود می داند. از نظر ریکور، ... باید نشان داد که در میان قرائت های گوناگون از متن، کدام قرائت محتمل تر است. ... وی بر این گمان است که با طرح امکان تشخیص تفسیر معتبر، مانع سقوط هرمنوتیک خویش به وادی شکاکیت می شود» (واعظی، ۳۹۴-۳۹۳).

عوامل فهم

هنگامی که در یک نظریه تفسیری به مفاهیمی همچون امکان فهم و نیز تمایز فهم درست و نادرست بر می خوریم، خواه ناخواه، بحث عوامل، راه ها، روش ها و متدهایی که فهم و شناخت هدف مورد نظر را هموار می سازند به میان می آید.

علاوه بر این در هرمنوتیک مدرن به دلیل باور به اجتناب ناپذیری پیش فرض ها، ارائه راه هایی برای کاهش تاثیر آن ها و به تعبیری دیگر جلوگیری از تحمیل آن ها بسیار پراهمیت تر می نماید. در هرمنوتیک مدرن راه هایی نظیر دور هرمنوتیکی، گشودگی و انعطاف پذیری، و مکالمه با متن پیشنهاد شده است که بررسی آن ها و مقایسه آن ها با یکدیگر خود مجال مفصلی می طلبد اما برای این که بتوانیم نگاهی اجمالی از نظریه تفسیری مطهری ارائه کنیم ناچاریم مهم ترین عوامل و روش های فهم از نظر ایشان را شناسایی و مطرح نماییم. بنابراین در این مبحث از تطبیق عوامل فهم در نظریه تفسیری وی با سایر عوامل فهم در هرمنوتیک مدرن خودداری می کنیم و صرفاً به دیدگاه تفسیری اش در این زمینه اشاره می کنیم.

اما مقدمه ضروری است تا بحثی در مورد انواع شناخت در فهم متن از دید مطهری را مطرح نماییم.

انواع شناخت در فهم متن

قبل از این که به بحث عوامل فهم از دید مطهری بپردازیم تذکر می دهیم که وی معتقد است که در هر

متنی باید سه نوع شناخت داشت: شناخت سندی، شناخت تحلیلی و شناخت ریشه‌ای.

۱. در شناخت سندی یا انتسابی می‌خواهیم بدانیم انتساب کتاب به نویسنده آن تا چه اندازه قطعی است.

۲. در شناخت تحلیلی می‌خواهیم بدانیم کتاب مشتمل بر چه مطالبی است و چه هدفی را تعقیب می‌کند؟ یعنی اولاً در پی شناخت نگرش و دید کتاب نسبت به جهان و انسان و حیات و مرگ و... یا به عبارت جامع‌تر جهان‌بینی کتاب و به اصطلاح فلاسفه خودمان حکمت نظری آن هستیم، و ثانیاً به دنبال پیام کتاب هستیم؛ یعنی این که کتاب چه طرحی برای آینده انسان دارد؟ انسان و جامعه انسانی را بر اساس چه الگویی می‌خواهد بسازد؟

۳. در مرحله سوم شناخت ریشه‌ای است؛ یعنی باید به تحقیق در این مورد پردازیم که آیا مطالب و محتویات کتاب ابداع نویسنده آن است یا آنکه از اندیشه دیگران وام گرفته شده است؛ یعنی اصالت فکری کتاب. این نوع شناخت، شناختی است از نظر ریشه افکار و اندیشه‌های مؤلف. البته چنین شناختی فرع بر شناخت تحلیلی است. (آشنایی با قرآن، ۱ و ۱۹/۲-۱۵)

اما وی برای این شناخت‌های سه گانه و به طور کلی برای فهم متن، چه راه کارها، عوامل و روش‌هایی را توصیه می‌کند؟ می‌توان از لابه‌لای عبارات ایشان چندین عامل را استخراج کرد. لازم به ذکر است که بخش عمده‌ای از این عوامل مربوط به شناخت قرآن هستند اما از آنجا که اختصاصی به قرآن ندارند در مورد سایر متون نیز مطرح می‌شوند. عواملی نظیر شناخت سخنان پیامبر (ص) (آشنایی با قرآن، ۱ و ۲۰/۲) که اختصاص به قرآن دارند در شمار این عوامل ذکر نشده‌اند. مهم‌ترین این عوامل را فهرست وار اشاره کرده و خوانندگان را برای مطالعه بیشتر به منابع مرتبط ارجاع می‌دهیم:

مقایسه با دیگر تالیفات مشابه و هم عصر: پس از چنین مقایسه کاملی می‌توان ارزیابی کرد که آیا آنچه که در کتاب هست در کتاب‌های دیگر پیدا می‌شود یا نه؟ و اگر پیدا می‌شود به چه نسبت است؟ و آیا آن مطالبی که مشابه سایر کتاب‌هاست شکل اقتباس دارد یا آنکه مستقل است و حتی نقش تصحیح اغلاط آن کتاب‌ها و روشن کردن تحریفات آن‌ها را ایفا می‌کند؟ (آشنایی با قرآن، ۱ و ۱۸/۲)

لزوم آشنایی با زبان متن به سه معنا: الف. شناخت متن بدون تسلط بر زبان متن (مثلاً فارسی یا عربی)، ممکن نیست. (علل گرایش به مادگیری، ۳۲؛ آشنایی با قرآن، ۱ و ۲۰/۲)، ب. برخی متون رمزی‌اند و برخی غیر رمزی؛ برای فهم متن ابتدا باید نوع زبان آن را مشخص کرد. (همان، ۲۶-۲۴)، ج. قبل از فهم متن، باید دید زبان متن عقلی یا احساسی یا هر دوست. (همان، ۳۷-۳۵)

آشنایی با تاریخ معاصر و فرهنگ زمان متن: یکی از شرطهای ضروری شناخت قرآن... آشنایی با

تاریخ اسلام است. زیرا قرآن مثل تورات یا انجیل نیست که یکباره توسط پیامبر عرضه شده باشد، بلکه این کتاب در طول ۲۳ سال دوران زندگی پیامبر از بعثت تا وفات در خلال جریان پرهیجان تاریخ اسلام نازل شده است و از همین روست که آیات قرآن به اصطلاح شأن نزول دارند (همان، ۲۰).

شناختشان نزول عبارات: شأن نزول چیزی نیست که معنای آیه را در خود محدود کند بلکه به عکس دانستن شأن نزول تا حد زیادی در روشن شدن مضمون آیات مؤثر و راهگشاست. (همان)

استفاده از روش تفسیری متن به متن: متن را در درجه اول باید با خود متن تفسیر کرد. فهم یک عبارت بدون توجه به سایر عبارات‌های متن، روش درستی نیست. این روش در مورد قرآن نیز ضروری است و مورد تایید ائمه اطهار (ع) نیز بوده است. (نگ: همان، ۲۱)

لزوم شناخت محکومات و متشابهات: در فهم متن باید محکومات (عبارات مادر) و متشابهات را شناخت و متشابهات (یعنی عباراتی که می‌شود آن‌ها را به چند گونه شبیه یکدیگر توجیه کرد و تفسیر نمود) را با کمک محکومات معنا کرد. بدون کمک آیات مادر، آنچه که از آیات متشابه اخذ شود درست و معتبر نخواهد بود. (نگ: همان، ۲۵-۲۱ و ۱۳۴-۱۳۳؛ امامت و رهبری، ۱۳۴)

تدبر بی غرض و منصفانه در خود متن: قرآن در برابر جمود و خشک اندیشی اخباریون و نظایر آن‌ها و همچنین در مقابل انحرافات و برداشت‌های ناروای باطنیه و دیگران راه وسطی پیشنهاد می‌کند که عبارت است از تأمل و تدبر بی غرضانه و منصفانه. ... [آیاتی که بر تدبر در قرآن تاکید می‌کنند]، همه مجاز بودن تفسیر قرآن را تأیید می‌کنند، اما تفسیری نه از روی میل و هوای نفس بلکه بر اساس انصاف و صداقت و بدون غرض. وقتی که ما در قرآن منصفانه و بی غرضانه تأمل می‌کنیم هیچ ضرورتی ندارد که بتوانیم همه مسائل آن را حل کنیم. قرآن از این حیث شبیه طبیعت است. در طبیعت بسا رازها وجود دارد که حل نشده و در شرایط فعلی نیز برای ما امکان حل آن‌ها وجود ندارد. اما این مسائل در آینده حل خواهند شد (آشنایی با قرآن، ۱ و ۲۹/۲-۲۸).

تطبیق اندیشه با متن نه برعکس: یکی از راه‌های بسیار مهم برای جلوگیری از تحمیل پیش‌فرض‌ها این است که در فهم متن انسان باید اندیشه خود را با متن تطبیق دهد نه بر عکس. ایشان نیز همین نکته را در فهم قرآن گوشزد می‌نماید: قرآن از این حیث [که باید در آن بی غرضانه تدبر کرد] مثل طبیعت است. به علاوه در شناخت طبیعت انسان باید اندیشه خود را با طبیعت آن گونه که هست مطابق کند؛ نه آنکه طبیعت را آن گونه که می‌خواهد توجیه و تفسیر کند (همان، ۲۹).

زمینه زدایی: نفی سیاق: از نظر ایشان در برخی متون (مثل قرآن)، سیاق اعتباری ندارد. ممکن است جزئی از یک عبارت ناظر به مطلبی باشد و جزء دیگرش ناظر به مطلب دیگر و از این رو در فهم این دسته

از متون زمینه زدایی امری ضروری است: برای نمونه آیه تطهیر که در سیاق آیات مربوط به زنان پیامبر (ص) آمده و یا آیه شریفه «تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب» (نمل: ۸۷) که در سیاق آیات مربوط به روز قیامت آمده است اما این دلیل نمی‌شود که مضمون آن را بر بیان روز قیامت حمل کنیم (حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ۱۵۱/۲).

البته این نکته نیاز به بررسی دارد که آیا سیاق در هیچ یک از آیات قرآن اعتبار ندارد و یا در برخی دارد و در برخی ندارد. در صورت اخیر این وظیفه مفسر است که تشخیص دهد در کدام آیات باید زمینه زدایی کرد و در کدام آیات به سیاق توجه نمود.

نتیجه‌گیری

از مقایسه آرای شهید مطهری با افکار مهم‌ترین نظریه پردازان هرمنوتیک مدرن در خصوص نظریه تفسیری به دست آمد که نظریه تفسیری ایشان به طرز شگفت‌آوری «مدرن» است و با هرمنوتیک مدرن قرابت دارد و در نقاط مهمی از هرمنوتیک کلاسیک فاصله می‌گیرد. یکی از نکات ارزشمند و مهمی که در نظریه تفسیری ایشان وجود دارد توجه به دخالت ناخودآگاه پیش‌فرض‌ها در فهم و در عین حال، اعتقاد به امکان تصحیح و تعدیل پیش‌فرض‌ها توسط مفسر و در جریان تفسیر است. رکن اول مفسر را از جزمیت دور می‌کند و رکن دوم از نسبیت. کسانی که به تاثیر ناخودآگاه پیش‌فرض‌ها توجهی ندارند خیلی زود دچار قطعیت می‌شوند به این معنا که به فهم ابتدایی خود قانع می‌شوند و قطع پیدا می‌کنند که آنچه فهمیده‌اند معنای درست متن است و در مقابل، آنچه دیگران فهمیده‌اند، در صورت مخالفت با معنای فهم شده توسط آنان، نوعی بد فهمی بوده و نادرست است؛ و این تلقی علاوه بر این که انسان به جزمیتی تیره دچار می‌کند وی را از تأمل و تفکر دقیق در مورد کلام دیگران و وجوه صدق آن محروم می‌نماید. همچنین نکته ارزشمند دیگر در نظریه تفسیری ایشان اعتقاد به کثرت معنای درست متن است و این نیز از اموری است که انسان را از جمود بر فهم خود باز می‌دارد و وی را به روی پذیرش افکار دیگران و نظرات بدیل و بهتر گشوده می‌کند البته گشودگی‌ای که نه به نسبی‌گرایی منفی منجر گردد و نه امکان تخطئه فهم‌های نادرست با بربنده؛ روش‌های ارائه شده در این نظریه نیز در صورت به کارگیری درست و دقیق، تصحیح و تعدیل پیش‌فرض‌ها را تا حدودی تضمین کرده و امکان تشخیص فهم‌های درست از نادرست را مهیا می‌سازند.

از این رو در این نظریه با نوعی جامعیت نسبی، واقع‌نگری، تکثر‌گرایی معنایی، روش‌مندی، جزمیت‌گریزی و نسبیت‌پرهیزی مواجه هستیم. با این ویژگی‌ها می‌توان این نظریه تفسیری را الگوی مناسبی برای مفسران متون، خصوصاً متون دینی و نصوص شرعی دانست.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۸.
- اینوود، مایکل، «درآمدی بر هرمنوتیک»، ترجمه نصیر احمد حسینی، *فصلنامه معرفت*، خرداد ۱۳۸۳، شماره ۷۸، صص ۷۵-۸۱.
- بهرامی، محمد، «هرمنوتیک هرش و دانش تفسیر»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی* دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، بهار و تابستان ۱۳۷۹، شماره ۲۱-۲۲، صص ۱۷۷-۱۳۰.
- بولتمان، رودلف، *مسیح و اساطیر*، ترجمه مسعود علیا، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
- خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه، ۱۳۸۳.
- خمینی، روح الله، *الرسائل*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵ ق.
- درايفوس، هیوبرت، «چرا هستی و زمان را مطالعه می‌کنیم؟»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۳۳۷-۳۲۱.
- ریخته‌گران، محمد رضا، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران، کنگره، ۱۳۷۸.
- ریکور، پل، «رسالت هرمنوتیک»، ترجمه مراد فرهاد پور، در: هوی، دیوید کوزنز، *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.
- ریکور، پل، «فلسفه خرد هرمنوتیکی»، گفتگو با «پل ریکور»، گفتگو کننده: روبر سلیه، ترجمه لیدا فخری، روزنامه ایران، شماره ۲۵۶۱، دوشنبه ۳ شهریور ۱۳۸۲.
- _____، «وجود و هرمنوتیک»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۱۴۲-۱۰۹.
- علمی، محمد کاظم، «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن»، *نشریه مطالعات اسلامی (الهیات و معارف اسلامی)*، دوره (۱)، شماره (۷۱)، بهار ۱۳۸۵، صص ۱۲۷-۱۴۵.
- فروند، ژولین، *آرا و نظریه‌ها در علوم انسانی*، ترجمه محمدعلی کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- فوکو، «نیچه، فروید، مارکس»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۱۹۹-۱۷۵.
- قائم‌نیا، علی‌رضا، *متن از نگاه متن*، قم، نشر انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۰.
- کربای، آنتونی، «درآمدی بر هرمنوتیک»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۱۸-۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.

گادامر، هانس گئورگ، «همگانیت مسئله هرمنوتیک»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینیه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۸۵-۱۰۶.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار (ع)*، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *امامت و رهبری*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *ختم نبوت*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

مفید، محمد بن محمد، *مسئله فی الارادة*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.

هابرماس، یورگن، *نقد حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵.

هادوی تهرانی، مهدی «هرمنوتیک و اندیشه‌های تفسیری امام خمینی (بخش اول)»، *حضور*، شماره ۲۶، صص ۱۹۴-۱۷۸.

هالمر، یول واینز، «هرمنوتیک (اصول علم تفسیر)»، ترجمه سیما ذوالفقاری، *نامه فرهنگ*، شماره ۳۹، صص ۶۹-۵۵.

هوی، دیوید کوزنز، «هیدگر و چرخش هرمنوتیکی»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینیه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۳۷۴-۳۳۷.

_____، *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.

واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، نشر مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

Allen, Graham, *Intertextuality, New Critical Idiom*, Taylor & Francis Routledge, London & New York, 2000.

Capozzi, Rocco, *Reading Eco: An Anthology Advances in Semiotics*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

Gadamer, Hans-Georg, "The Nature of Things and the Language of Things", in: *Philosophical Hermeneutics*, Translated and Edited by David E. Linge, Berkeley, Los

Angeles & London, University Of California Press, second paperbackprinting 2008, pp.69-82.

_____, *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Mar, London & New York, Continuum Publishing Group, 2006.

Glanzberg, Michael, "Truth", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006. Available in: Harvey, Van A., "Hermeneutics", in: *Encyclopedia of Religion*, HERMENEUTICS, Vol. 6, pp .279-285.

Ihde, Don, "Paul Ricoeur's Place in the Hermeneutic Tradition", in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, (ed.) L.E.Hahn, The Library of Living Philosophers, Chicago and Illinois, 1995.

Inwood, Michael, "Hermeneutics", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Kirkham, Richard L., "correspondence theory of Truth", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

_____, "pragmatic theory of Truth", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, London & New York, Routledge, 2000.

سایت‌های اینترنتی

شوانت، توماس، «تفسیرگرایی و هرمنوتیک»، ترجمه محسن ناصری راد. قابل دسترس در:

<http://islahweb.org/html/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=1572>
&mode=thread&order=0&thold=0

<http://plato.stanford.edu/entries/truth/>

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۴۲-۱۱۹

روش آیت الله خویی در تعامل با اصول اولیه رجالی*

دکتر فتحیه فتاحی زاده

دانشیار دانشگاه الزهرا (س)

Email: f.fattahizade@yahoo.com

محمد کاظم رحمان ستایش

استادیار دانشگاه قم

Email: kr.setayesh@gmail.com

فاطمه ونکی

دانش آموخته کارشناس ارشد، دانشگاه الزهرا (س)

Email: F.vanaki@yahoo.com

چکیده

در اندیشه آقای خویی مبنای حجیت و اعتبار آرای رجالیان خبر واحد است. در نتیجه، روش ایشان در بهره‌گیری از توثیقات خاص، منحصر در گزارش‌های حسی رجالیان است که معتبرترین این گزارش‌ها، از رجالیان متقدم به ویژه صاحبان اصول اولیه رجالی صادر شده است. با توجه به این مبنا و ارزیابی نمونه‌های متعدد در معجم رجال الحدیث روشن می‌شود، آقای خویی گفتار متقدمان و گزارش‌های رجالی ارائه‌شده توسط آنان را تنها در صورتی مستند صدور رأی رجالی قرارداده است که از حجیت برخوردار بوده، دلالت صحیح بر رأی رجالی داشته و با سایر داده‌های رجالی نیز سازگار باشد و گاه با لحاظ این شرایط به بیان شرح و توضیحی درباره این گزارش‌ها و یا نقد و بررسی آن‌ها روی آورده و در صورت اختلاف میان‌شان حکم نموده است.

کلیدواژه‌ها: آقای خویی، معجم رجال الحدیث، اصول اولیه رجالی، حجیت رأی رجالی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۹/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۱/۲۹.

مقدمه

تحقیق در دانش رجال نیازمند شناخت دقیق منابع و اسناد شناسایی راویان است. جامع‌ترین و روشمندترین این اسناد که در عصر حاضر نگاشته شده، معجم رجال الحدیث است که در مقایسه با دیگر کتب رجالی از ویژگی‌های برتر و امتیازات به‌خصوصی برخوردار بوده و مؤلف اندیشمند آن از زوایای مختلف به معرفی راویان احادیث پرداخته است. در این دانشنامه گسترده رجالی، علاوه بر گردآوری عناوین راویان و بیان شرح حال آنان، جنبه انتقادی و بررسی و بازنگری در مطالب و نگاشته‌های گذشتگان - به خصوص اصول اولیه رجالی - نیز مشاهده می‌شود.

از آن‌جا که محققان دانش رجال و حدیث پژوهان باید دائم با منابع رجالی و دیدگاه رجالیان، ارتباطی جدی داشته باشند و مرسوم‌ترین طریق شناخت راویان در عصر حاضر، رجوع به کتب و منابع مکتوب است؛ به همین علت ضروری می‌نماید آرای رجالی درباره راویان مورد بررسی قرارگیرد. (رحمان ستایش، آشنایی با کتب رجالی شیعه، ۱) با توجه به اینکه غالب راویان حدیث، متعلق به عصر معصومان علیهم السلام می‌باشند؛ تنها رجالیان متقدم‌اند که اخبارشان از احوال آنان حسی بوده است و قولشان مقبول می‌افتد و در دیدگاه آقای خویی گفتار سایر رجالیان - یعنی متأخران - درباره راویان، یارای مقابله با بیانات متقدمان را ندارد و گزارش‌ها و آراء رجالی اصول اولیه رجالی بر هر رأی و نظر دیگری مقدم است. (ر.ک: خویی، ۴۱/۱) از این رو ضروری می‌نماید روش ایشان در تعامل با اصول اولیه رجالی مورد ارزیابی قرارگیرد تا راهی مطمئن جهت شناخت هویت تک‌تک راویان و تعیین میزان اعتبار آنان و اعتماد به نقلشان باشد. این پژوهش در صدد است از گذر ارزیابی بیانات آقای خویی ذیل شرح حال راویان به روش ایشان در تعامل با گزارش‌های اصول اولیه رجالی دست یابد.

جایگاه اصول اولیه رجالی در معجم رجال الحدیث

اصول اولیه رجالی که در قرون سوم و چهارم هجری نگارش یافته عبارت است از رجال کشی، رجال نجاشی، رجال و فهرست شیخ طوسی و نیز کتاب رجال ابن غضائری. این اصول نخستین منابع در ضبط اسامی و احوال راویان است و جامعیت نسبی و نظمشان آن‌ها را مرجع در شناسایی راویان قرار داده و موجب گشته منابع ناقص یا غیرمنظم قدیمی‌تر تحت الشعاع آن‌ها قرار گیرد. شخصیت علمی این مؤلفان و انتساب صحیح این کتب به آن‌ها در اصل شمردنشان تأثیر بسزایی دارد.

«اصول اولیه رجالی - به جز رجال برقی - همگی کتب مشهوری است که در میان طبقات مردم دست به دست گشته است و برای ثبوتشان به مستندی نیاز نیست با این وجود علامه حلی در اجازه‌هایش از این

کتب یاد کرده و طریقتش را به آن‌ها یادآور شده است؛ به استثنای کتاب ابن غضائری که انتساب آن به وی، ثابت شده نیست و علامه حلی به هنگام ذکر طریقتش به کتاب‌ها، نامی از آن به میان نیاورده و وجود این کتاب حتی در زمان نجاشی و شیخ طوسی محل تردید است.^۱ (ر.ک: همو، ۹۵-۹۶) این بیان آقای خویی درباره کتاب ابن غضائری است با توجه به این دیدگاه سزاوار است بررسی روش ایشان در برخورد با این کتاب جدای از سایر اصول رجالی پی‌گیری شود.

باوجود این که بنا بر تصریح آقای خویی وجود کتاب ابن غضائری حتی در زمان نجاشی و شیخ طوسی محل تردید است. (ر.ک: همان) گزارش‌های رجالی منقول از ابن غضائری، به دو صورت، در معجم رجال الحديث مشاهده می‌شود:

۱. به نقل از معاصران ابن غضائری:

عدم اعتبار گزارش‌های منقول از ابن غضائری در معجم رجال الحديث، به هیچ عنوان به علت تسرع او در جرح راویان نبوده و صرفاً به خاطر عدم ثبوت نسبت کتاب الضعفاء به وی می‌باشد. به همین خاطر آقای خویی، تضعیف‌هایی را که یکی از معاصران ابن غضائری - مانند نجاشی و شیخ طوسی -، از وی گزارش کرده‌اند می‌پذیرد؛ چراکه گزارش‌های این افراد از ابن غضائری - که البته بسیار اندک است - به نقل از کتاب منسوب به وی - که به عقیده آقای خویی ساخته مخالفان شیعه است (همو، ۹۶) نمی‌باشد؛ بلکه از شخص ابن غضائری صادر شده است. (به عنوان نمونه ر.ک: همو، ۸/ ۱۲۹ ذیل شرح حال داود بن کثیر)

۲. به نقل از متأخران از ابن غضائری:

از آن‌جا که نسخه رجال ابن غضائری در دست نیست؛ مأخذ آقای خویی در آنچه از وی نقل می‌کند؛ خلاصه علامه حلی یا رجال ابن داوود و یا مجمع الرجال مولا عن آقای کوهپایه‌ای است. (ر.ک: همو، ۱۲) بخش عمده منقولات ابن غضائری در معجم رجال الحديث، منقول از این کتب است و از آن‌جا که این افراد، آراء رجالی ابن غضائری را از کتاب منسوب به وی استخراج کرده‌اند؛ آقای خویی این گونه از منقولات ابن غضائری را به تنهایی ملاک عمل قرار نداده و تنها به عنوان مؤیدی برای گزارش‌های رجالی ارائه شده توسط سایر اصول، مطرح نموده است.

صاحب معجم گزارش‌های منتسب به ابن غضائری را مستند صدور رأی رجالی ندانسته است؛^۲ اما همواره از مطالب کتاب الضعفاء به عنوان سندی تاریخی بهره برده است از این رو ممکن است چنین به

۱. ایشان در موارد متعددی به عدم صحت انتساب الضعفاء به ابن غضائری تصریح نموده و گزارش‌های وی را فاقد اعتبار می‌داند. (به عنوان نمونه ر.ک: موسوی خویی ۱/ ۲۴۱، ۲۰۸/ ۲؛ ۱۰۳/ ۴؛ ۲۳/ ۶؛ ۱۹، ۱۸/ ۶؛ ۱۲/ ۳۴۱) همچنین در صورت تعارض گزارش ابن غضائری و سایر رجالیان به تبیین تعارض نمی‌پردازد چرا که بنا به تصریح خود ایشان دلیلی که حجیت آن ثابت شده است؛ به وسیله آنچه حجیتش ثابت نیست دچار معارضه نمی‌گردد. (ر.ک: همو، ۸/ ۲۸۱ و نیز برای مشاهده نمونه‌های مشابه ر.ک. همو، ۱/ ۲۴۱؛ ۷۸/ ۱۰؛ ۱۰۲/ ۱۶؛ ۱۶۶، ۷۴/ ۲۱)

نظر بیاید که در معجم رجال الحديث با دورویکرد متفاوت و تناقض آمیز با مندرجات کتاب الضعفاء به عنوان آرای ابن غضائری توجه شده است و آقای خویی در مواضع بسیاری به الضعفاء با این تلقی که سخن قطعی ابن غضائری است توجه کرده است و سخنان خود را درباره عدم صحت نسبت آن به ابن غضائری در بخشی از معجم از یاد برده است و یا به درستی و اعتبار این نظریه خویش اطمینان ندارد؛ به خصوص اینکه از مطالب الضعفاء گاه در تأیید^۲ یا رد سخن دیگران و گاهی به عنوان تنها گزارش درباره راوی بهره برده است^۳؛ اما می‌بایست به این نکته توجه داشت که بهره‌گیری ایشان از مطالب کتاب الضعفاء، بدون تصریح به عدم اعتبار آن مختص مواردی است که گزارش ابن غضائری در جرح و تعدیل راوی اثرگذار نبوده است؛ چراکه ممکن نیست آقای خویی تنها مواقعی که در جرح و تعدیل راوی بی اثر است در درستی مبنای خویش تردید نموده و یا آن را از یاد برده باشد. این مسأله به روشنی نشان می‌دهد عدم تصریح به بی اعتباری گزارش‌های ابن غضائری تنها در مواقعی رخ داده است که فایده‌ای در ذکر آن نبوده است. در نتیجه می‌توان گفت عدم ثبوت نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری مسأله‌ای است که آقای خویی همواره آن را مد نظر داشته و هیچگاه از آن تخطی ننموده است و گزارش‌های ابن غضائری را صرفاً به عنوان سندی تاریخی مدنظر داشته و هیچگاه مستند صدور رأی رجالی قرار نداده است.

مبنای اعتبار آراء اصول اولیه رجالی از منظر آقای خویی

آراء رجالیان در واقع اخباری است که درباره راویان به ما رسیده است؛ اما در این که ادله حجیت و اعتبار خبر واحد به این گونه از اخبار نیز مانند اخبار آحاد در حوزه احکام شرعی اعتبار می‌بخشد یا خیر، بحث و اختلاف وجود دارد. به نظر می‌رسد، از آن‌جا که در سیره عقلاً اعتماد به حوزه خاصی از اخبار محدود نمی‌شود؛ اعتبار خبر واحد در موضوعات خارجی مرتبط با شرعیات- نظیر اخبار مرتبط با راویان و

۲. در مواردی که گزارش ابن غضائری همسو با گزارش سایر رجالیان است؛ آقای خویی سخنی از عدم اعتبار آن به میان نیاورده و حتی آن را مؤیدی برای گزارش سایر رجالیان می‌داند. به عنوان نمونه ر.ک. همو، ۵۱/۲۰، موسی بن سعدان الحنات و نیز ۲۵، ۱۸/۶؛ ۲۳۷/۱۶.

۳. در مواردی که قول سایر رجالیان همسو با گزارش منتسب به ابن غضائری است آقای خویی تصریحی به عدم اعتبار این کتاب ننموده است و حتی در مواردی آن را به عنوان سندی تاریخی مؤید گزارش سایر رجالیان می‌داند که البته این مسأله هیچگاه در روند جرح و تعدیل راوی اثرگذار نبوده است. ر.ک. همو ۸۷/۵-۸۹، جعفر بن محمد بن مالک، ۲۵/۶، علی بن حسن بن ابی عثمان، ۳۵۶-۳۵۷/۱۹، منخل بن جمیل، ۵۱/۲۰، موسی بن سعدان حنات. همچنانکه در مواردی که رجالیان و صاحب‌نظران شیعه یک راوی را نمی‌شناخته‌اند گزارش ابن غضائری مستند جرح وی قرار نگرفته است؛ بلکه حکم به ضعف راوی به خاطر ناشناخته بودن وی بوده است نه گزارش ابن غضائری. ر.ک. همو، ۹۲/۵، جعفر بن محمد بن مفضل، ۱۰۲/۵، جعفر بن معروف، ۳۷/۶، حسن بن علی بن زکریا، ۱۲۲/۶، حسین بن محمد بن بندار قمی، ۶۲/۱۴، عمر بن مختار، ۱۹۹/۱۵، محبوب بن حکیم، ۱۹۳/۲۰، نفع بن حرث و نیز ر.ک. ۸۰/۱۲، ۷۸/۱۱، ۷۳/۸، ۲۹۲/۹، ۲۵/۱۱.

وثاقت و ضعف آن‌ها- نیز پذیرفته شده است.^۴

آقای خویی در مقدمه دوم کتاب معجم که به تحدید معیارهای احراز وثاقت و حسن راویان اختصاص دارد؛ مبنای پذیرش گزارش‌های ثقات متقدم را چنین شرح داده است:

«در خصوص نص یکی از اعلام متقدم بر وثاقت راویان به دلیل اعتبار گواهی و حجیت خبر ثقه، اشکالی دیده نمی‌شود. در مباحث اصولی یاد آور شدیم که حجیت خبر ثقه به احکام شرعی اختصاص ندارد و دیگر موضوعات را نیز شامل می‌شود. جز در مواردی چون دعاوی، که بر تعدد گواهان دلیل اقامه شده است.» (همانجا)

آقای خویی، گزارش‌های رجالی ثقات متقدم را بر پایه حجیت خبر واحد و شهادت حسی معتبر می‌داند. به بیان دیگر ایشان گزارش‌های ثقات متقدم را شهادت آنان به احوال راویان و از نظر شرعی معتبر می‌داند؛ اما در این شهادت تعدد گواهان را لازم نمی‌داند. همان‌طور که در پذیرش خبر واحد قول یک نفر کافی است^۵؛ اما در این دیدگاه از جهاتی امکان مناقشه است:

۱- برخی گفته‌اند، با توجه به تاریخ زندگی رجالیان متقدم (قرون سوم و چهارم هجری) آنان راویان را از نزدیک ندیده‌اند و نمی‌توانند از حال بیشتر آنان شهادتی حسی و براساس دیده‌ها و شنیده‌های خود ارائه دهند. (ر.ک: ایروانی، ۱۱۲) گزارش‌های رجالی ثقات متقدم، از حدس و برداشت شخصی و اعمال نظر ناشی شده است؛ لذا از آن‌جا که ادله حجیت خبر ثقه به اخبار حدسی مربوط نمی‌شود؛ نمی‌توان اعتبار گزارش‌های ثقات متقدم را مستند به حس دانست. از این رو چنانچه احتمال رود گزارش‌های آنان از روی حدس بوده است؛ شبهه یاد شده از نوع مصداقی^۶ خواهد بود. (همانجا)

از منظر آقای خویی به این احتمال نمی‌توان وقعی نهاد؛ زیرا چنانچه حدسی بودن خبر ثقه محرز نگردد؛ براساس سیره عقلا حجیت دارد. هرچند که در اخبار ثقات هم احتمال حدسی بودن وجود دارد. (ر.ک: موسوی خویی، ۴۱/۱) با توجه به این‌که توثیق و تضعیف راویان از امور رایج میان دانشمندان قدیم بوده است. ایشان احتمال استواری توثیقات نجاشی یا شیخ طوسی بر پایه حدس را احتمالی بی‌جا و بی‌مورد می‌دانند. (ر.ک: همو، ۴۱/۱-۴۲) البته در بیشتر منابع رجالی متقدم، اخباری مسند از احوال راویان

۴. اگر به هر دلیلی از شهادت و قول رجالی علم یا اطمینان حاصل شود، بدون اشکال به آن عمل می‌شود؛ اما سخن درجایی است که چنین اطمینانی حاصل نشود. اینجاست که بحث حجیت خبر واحد مطرح می‌شود. (صرامی، ۱۷۷)

۵. تصریح دو عادل بر عدالت راوی، از ملاک‌های احراز عدالت راویان است؛ اما در این‌که با تصریح یک نفر عادل، راوی مورد اعتماد دانسته شود اختلاف وجود دارد که کفایت ترکیبی یک عادل، قول اظهر است. (ر.ک. مامقانی، ۳۵۲/۱-۳۶۴)

۶. شبهه مصداقی، عبارت است از شک، در برخی از افراد مخصص بی‌آنکه خود مخصص مبهم باشد، بلکه ابهام در مصداق وجود دارد و لذا دانسته نیست که آیا این مصداق مبهم، یکی از افراد مخصص به شمار می‌آید تا از حکم عام خارج شود یا خیر. مانند شک در نجاست آبی که رنگ آن، با نجاست یا غیر آن تغییر یافته باشد. (مظفر، ۲۰۲/۱-۲)

به چشم نمی‌خورد (ر.ک: ایروانی، ۱۱۴)؛ ازاین رو به اعتقاد برخی شرط اعتبار اخبار^۷ در بیشتر کتب رجالی مفقود است. (ر.ک: رحمان ستایش، توثیقات عام و خاص، ۱۲) اما صاحب معجم بر این نظر است که این مسأله به استواری آراء آنان بر پایه اخبار منقول، آسیبی نمی‌رساند؛ زیرا با نگرستن به پشتوانه کتاب‌های رجالی پر شمار که در کوتاه زمانی نگاشته شده است؛ چنین برمی‌آید که می‌توان این گزارش‌ها را اخبار مسند دانست و تنها از آن رو به صورت مسند نیامده است که کتب رجالی، فراوان و آراء و مصادر رجالی آن مشهور بوده است. (همو، ۱۹ به نقل از موسوی خویی، ۴۱/۱) در راستای اثبات حدسی بودن آراء رجالیان متقدم، دلیل دیگری نیز اقامه شده است که آقای خویی پاسخی برای آن ذکر نکرده است و آن اینکه برخی گزارش‌های رجالیان قدیم به روشنی گویای این است که گاه عالم رجالی، خود از بررسی احادیث راوی و بر پایه مطالعه عملکرد وی، به جرح و تعدیل اقدام نموده است؛ نه این که آن را از رجالی دیگر باز گو کرده باشد. (رحمان ستایش، توثیقات عام و خاص، ۱۲) نظیر عبارات «ما رأیت له حدیثاً سدیداً» (نجاشی، ۱۵۶، داود بن کثیر الرقی)، «حدیثه لیس بالفقی» (همو، ۱۹۱، سالم بن ابی سلمه کندی)، «أكثر الوایة عن الضعفاء» (طوسی، فهرست طوسی، ۵۳، احمد بن محمد بن خالد البرقی) و... همانگونه که بیان شد آقای خویی گزارش‌های ثقات متقدم را شهادت آنان به احوال راویان و از نظر شرعی، معتبر می‌داند. در نتیجه، روش ایشان در بهره‌گیری از توثیقات خاص، منحصر در گزارش‌های حسی رجالیان است که معتبرترین این گزارش‌ها، از رجالیان متقدم به ویژه صاحبان اصول اولیه رجالی صادر شده است. این مبنا ایشان را بر آن داشته است تا بخش عمده گزارش‌ها و اطلاعات رجالی این اصول را با لحاظ شرایطی بپذیرد و مستند صدور رأی رجالی قرار دهد و گاه در کنار گزارش‌های قابل قبول اصول اولیه رجالی بیاناتی در جهت شرح و توضیح آن‌ها ارائه نموده و شبهاتی را که ممکن است موجب بروز تشکیک در شرایط پذیرش آن‌ها گردد؛ پاسخ گوید و یا توضیحاتی برای فهم بهتر مطالب و درک درست آن‌ها بیان دارد و به این صورت به میزان قابل توجهی صحت گزارش‌های اصول اولیه رجالی را احراز نماید؛ اما در مواردی که شرایط پذیرش در این گزارش‌ها به درستی فراهم نباشد؛ ایشان اطلاعات ارائه شده را به نقد و بررسی گذارده و صدور رأی رجالی براساس آن را جایز ندانسته است.

شرایط پذیرش گزارش‌های اصول اولیه رجالی

بامطالعه دقیق این معجم رجالی و مشاهده نمونه‌های متعدد در آن روشن می‌شود پذیرش گزارش‌های صاحبان اصول اولیه رجالی، از جانب آقای خویی، همواره با لحاظ شرایطی همراه است که نقض هر یک

۷. برخورداری از سند صحیح.

از آن‌ها مقبولیت اطلاعات ارائه شده را با مشکل مواجه می‌کند. ایشان در پذیرش گزارش‌های متقدمان رجالی، سه شرط عمده را لحاظ نموده که عبارت است از: برخورداری از شرایط حجیت رأی رجالی، دلالت صحیح بر رأی رجالی، سازگاری با سایر داده‌های رجالی.

۱. برخورداری از شرایط حجیت رأی رجالی

چنانکه بیان شد آقای خویی، آرای رجالیان را از باب خبر واحد و حجیت قول ثقة، معتبر می‌داند؛ بنابراین نخستین شرط در پذیرش آراء و گزارش‌های اصول اولیه رجالی، برخورداری آن‌ها از شرایطی است که اثبات کند گزارش مورد نظر، اخبار ثقة بوده است. بررسی و ارزیابی نمونه‌های متعدد نشان داده است ایشان در احراز حجیت آرای رجالیان نخست وثاقت گزارش‌گر، سپس صحت انتساب گزارش به وی و در نهایت، مبتنی بر حس بودن آن را مورد توجه قرار داده است.

وثاقت گزارش‌گر: وثاقت صاحبان اصول اولیه رجالی، مورد اتفاق است؛ اما از آن‌جا که ساختار کلی کتاب کشی ساختاری روایی است و داوری‌های رجالی آن در قالب حدیث مشتمل بر متن و سند بیان شده است؛ (برای اطلاع بیشتر از مشخصات کتاب رجوع کنید به، خامنه‌ای، ۲۵-۲۷) احراز وثاقت تک‌تک راویان اسناد روایات موجود در این کتاب، به‌عنوان گزارش‌گران رأی رجالی، از شروط حجیت آرای رجالی موجود در آن به‌شمار رفته و عدم احراز آن، حجیت رأی رجالی را زیر سؤال می‌برد.^۸ (ر.ک: موسوی خویی، ۳۹/۱)

بیشترین نمونه‌های نقد و بررسی حجیت گزارش‌های رسیده از جانب اصول اولیه رجالی، در بررسی روایات موجود در کتب رجالی به ویژه رجال کشی مشهود است. از آن‌جا که کتاب رجال کشی یک کتاب روایی است؛ این امکان برای مخاطبان وجود دارد که با مبانی خود به سراغ این کتاب بروند و حکم نهایی جرح و تعدیل راوی را از اخبار موجود در آن برداشت نمایند.^۹ آقای خویی نیز اعتبار گزارش‌های مستند به روایت را در اصول اولیه رجالی، با مبانی خویش سنجیده است. ایشان در بیان شرایط پذیرش اخبار صادره از معصومان علیهم السلام در وثاقت راوی، آورده است: براین معیار خرده‌ای نیست، جز آنکه ثبوت آن

۸. آقای خویی نخستین شرط را در پذیرش روایات حاوی مدح و ذم راویان؛ صحت سندی و وثاقت راویان آن می‌داند. (ر.ک: موسوی خویی، ۳۹/۱)

۹. البته گاهی رخ داده است که کشی بررسی سندی از احادیث ارائه داده باشد چنانکه ذیل عنوان یونس بن ظبیان پس از بیان روایتی بیان می‌دارد که ابن الهروی مجهول است و این حدیث و همچنین چیزی که درباره یونس گفته شده است؛ صحیح نیست. (ر.ک. همو، ۲۱/۲۰۶)

مشروط به درک محضر امام علیه‌السلام و یا ورود روایتی معتبر در این باره است.^{۱۰} (ر.ک: همو، ۳۹/۱ - ۴۰) بنابراین اعتبار روایت، برای برداشت حکم جرح یا تعدیل از اخبار وارده در کتاب کشی و هر خبر دیگر، شرط است. از این رو در موارد متعددی از جمله نمونه‌های ذیل با این که روایت، صراحت در توثیق یا تضعیف راویان دارد؛ اما به علت ضعف راویان یا به عبارت دیگر عدم وثاقت گزارش‌گران، مستند جرح یا تعدیل راوی قرار نگرفته است.

مثال:

کشی در شرح حال حسن بن نصر، روایتی نقل کرده است که می‌توان از آن، حسن راوی را نتیجه گرفت. (ر.ک: طوسی، رجال الکشی، ۳۵۴-۳۵۵) آقای خویی در این باره گفته است: اگر سند این روایت تمام بود؛ حسن بن نصر، در شمار حسان قرار می‌گرفت؛ اما سند این روایت تمام نیست؛ چراکه وثاقت علی بن محمد بن قتیبه و احمد بن ابراهیم مراغی که از راویان آن هستند؛ احراز نشده است. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۶۱/۶) در بسیاری موارد دیگر نیز مشاهده می‌شود که آقای خویی روایات مشتمل بر جرح و تعدیل راویان را به علت ضعف گزارش‌گران آن کنار گذاشته و علت این ضعف را نیز بیان نموده است. (ر.ک: همو، ۲۶۷/۱-۲۶۹، ابراهیم بن محمد الهمدانی؛ ۳۱/۴-۳۳، اسماعیل بن جابر؛ ۴۷/۴، اسماعیل بن خطاب؛ ۳۵۶/۴، جبیر بن مطعم؛ ۴۹/۵، جعفر بن عثمان (عفان)؛ ۱۳۵/۵، جمیل بن عبدالله؛ ۳۴۹/۵، حسن بن شمون؛ ۲۳۴/۱۷، محمد بن عبدالرحمن ذهلی؛ ۲۵۸/۱۷، محمد بن عبدالله بن عم الحسین؛ ۲۳۸/۱۹، معاویه بن عمار بن ابی معاویه) و در مواردی نیز بدون اشاره به موضع ضعف سند، صرفه روایتی ضعیف السند توصیف شده است. (به عنوان نمونه ر.ک: همو، ۱۳۰/۲، احمد بن سابق؛ ۱۶۲/۶، حسن بن نصر؛ ۳۴۲/۲۰-۳۴۴، هند بن الحجاج؛ ۱۲۹/۲۰، ناجیه بن ابی عماره)

صحت انتساب گزارش به گزارش‌گر: در اندیشه آقای خویی _ به استثنای کتاب ابن‌غضائری _ در صحت انتساب سایر اصول اولیه رجالی به صاحبان آن‌ها تردیدی وجود ندارد. از این رو به جز آرای رجالی موجود در کتاب الضعفاء که آقای خویی، صحت انتساب آن به ابن‌غضائری را به کلی منکر شده و آن را فاقد حجیت دانسته است.^{۱۱} (ر.ک: همو، ۹۵/۱-۹۶) در غالب گزارش‌های اصول اولیه رجالی شرط انتساب گزارش به گزارش‌گر محرز است.

۱۰. ایشان در ادامه بیان می‌دارد: عجیب است که عده ای در راستای احراز وثاقت راوی به روایتی ضعیف و یا روایتی که از زبان خود او نقل شده است استناد نموده‌اند؛ چراکه به حدیث ضعیف نمی‌توان اعتماد نمود چنانکه در اثبات وثاقت یا حسن یک راوی، استناد به سخن خود او دور باطل است. (ر.ک: همو، ۳۹/۱ - ۴۰)

۱۱. در راستای روش آقای خویی در تعامل با رجال ابن‌غضائری در قسمت جایگاه اصول اولیه رجالی در معجم رجال الحدیث به قدر کفایت سخن رفته و نمونه‌ها در پی نوشت ارائه شده است. لذا از یادآوری مجدد مطالب در اینجا صرف نظر شده است.

نوشته حاضر با تتبع وسیع تر در متن معجم دریافته است که علاوه بر کتاب ابن غضائری که صحت انتسابش به مؤلف جای مناقشه دارد؛ گزارش های دیگری نیز از جانب متقدمان رسیده است که آقای خویی به علت عدم صحت انتساب به گزارش گر آن را فاقد حجیت دانسته است. همچنانکه در مثال نخست مشاهده می شود.

مثال اول:

در کتاب «الإختصاص» که به شیخ مفید منسوب است؛ ضمن روایتی چنین آمده است: عمرو بن عبدالله بن علی از ثقات اصحاب امام سجاد علیه السلام است و در شب شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام به دنیا آمده و نود سال سن داشته است (به نقل از همو، ۱۲۱/۱۴، عمرو بن عبدالله بن علی) در حالی که شیخ طوسی این راوی را از اصحاب امیرالمؤمنین و امام حسن علیهما السلام ذکر کرده است. (ر.ک: طوسی، رجال الطوسی، ۲۴۸) آقای خویی در این باره آورده است: «روایت شیخ مفید با بیان شیخ طوسی منافات دارد و به علت عدم ثبوت نسبت کتاب «الإختصاص» به شیخ مفید و نیز به علت ارسال روایت و نیز اطمینان به کذب مضمون آن نمی توان بدان اعتماد نمود.» (ر.ک: موسوی خویی، ۱۲۱/۱۴، عمرو بن عبدالله بن علی)

از جمله گزارش های ثقات متقدم، که به واسطه عدم انتساب صحیح به گزارش گر، مورد مناقشه صاحب معجم واقع شده است؛ گزارش های ابن عقده در بیانات علامه حلی، ابن داود و یا شیخ طوسی است. از ارزیابی نمونه هایی همچون مثال دوم چنین برمی آید که آقای خویی به دلیل جهالت طرق این افراد به ابن عقده، این گزارش ها را مستند رأی رجالی قرار نداده است.

مثال دوم:

ابن عقده، حسن بن علوان را توثیق نموده است و علامه حلی این مطلب را در شرح حال حسین بن علوان ذکر کرده است؛ (حلی، حسن بن یوسف، ۲۱۶) اما آقای خویی می گوید: طریق علامه به ابن عقده مجهول است و از این رو نمی توان به این توثیق اعتماد نمود. (ر.ک: موسوی خویی، ۳۷۶/۵، حسن بن علوان)

چنانکه در این مورد ملاحظه شد؛ انتساب این گزارش به ابن عقده دچار خدشه است و الا چنانکه در مقدمه کتاب بیان شده است؛ از آن جا که عدالت^{۱۲} در وثاقت شرط نیست؛ می توان به توثیقات ابن عقده و

۱۲. در دانش درایة الحدیث، گاه از عدالت، معنای اخص آن اراده می شود. عدالت به معنای اخص، این است که راوی بر مذهب امامی باشد. (جدیدی نژاد، ۱۰۲) وثاقت، در اندیشه ی آقای خویی دیگر مفهوم این گونه از عدالت - یعنی دوازده امامی بودن راوی- را در خود ندارد.

ابن فضال^{۱۳} اعتماد نمود. (ر.ک: همو، ۴۱/۱ و نیز برای مشاهده نمونه‌های دیگر ر.ک: همو، ۳۷۶/۵، حسن بن علوان؛ ۹۵/۸، داود بن ابی عوف؛ ۳۹/۱۳، علی بن سری کرخی؛ ۲۹۴/۱۷، محمد بن عثمان اخو حماد؛ ۱۸۷/۱۹، مصدق بن صدقه؛ ۱۵۲/۲۲، ابو خالد قماط)

نمونه‌های فوق نشان می‌دهد عدم صحت انتساب گزارش‌ها به ثقات متقدم، حجیت آن‌ها را دچار خدشه نموده و آقای خوبی با نقد و بررسی مواردی این چنینی، آن‌ها را مستند صدور رأی رجالی قرار نداده است.

از دیگر گزارش‌هایی که به جهت عدم صحت انتساب به گزارش‌گر، توسط آقای خوبی، فاقد حجیت و غیر قابل پذیرش دانسته شده است؛ برخی روایات موجود در کتاب کشی است. با وجود صحت انتساب کتاب رجال به کشی؛ اما گاه مشکلاتی نظیر ارسال^{۱۴} صحت انتساب روایات موجود در آن به معصومان علیهم السلام را دچار خدشه کرده است. (به عنوان نمونه ر.ک: همو، ۱۸۳/۳-۱۸۴، اسامه بن زید؛ ۳۵۰/۴-۳۵۲، جاریه بن قدامه؛ همو، ۲۱۴/۵، حجاج بن ارطاة؛ ۲۱۲/۱۳، علی بن مهزیار)

افزون بر این گونه موارد، چنانکه در مثال سوم به وضوح دیده می‌شود نمونه‌هایی موجود است که در آن‌ها اختلاف نسخ مختلف از یک کتاب، در انتساب رأی رجالی به صاحب کتاب، ایجاد تردید نموده است. این گونه گزارش‌ها نیز از منظر صاحب معجم فاقد حجیت است. (به عنوان نمونه ر.ک: همو، ۲۵۹/۱)

مثال سوم:

ابراهیم بن محمد بن سماعة، برادر حسن و جعفر است و مدح و قدحی درباره او ذکر نشده است. (ر.ک: همو، ۲۵۸/۱) آقای خوبی در شرح حال وی، بیان نموده است که در شرح حال جعفر بن محمد بن سماعة در رجال نجاشی چنین آمده است: «و کان جعفر اکثر من أخوته ثقة فی حدیثه». او بیش از برادرانش از وثاقت در امر حدیث برخوردار است (به نقل از همانجا). ایشان در ادامه می‌گویند: این عبارت در بعضی کتب رجال گزارش شده است و اگر این نسخه صحیح باشد؛ بر وثاقت ابراهیم بن محمد بن سماعة نیز دلالت دارد (ر.ک: همو، ۲۵۹)؛ اما عبارتی که میرزای استرآبادی، تفرشی و مولی عناقای از نجاشی گزارش کرده‌اند؛ از این قرار است: «کان جعفر اکبر من أخویه، ثقة فی حدیثه» (ر.ک: نجاشی،

۱۳. ابن فضال، فطحی و ابن عقده، زیدی جارودی است (ر.ک: مامقانی، ۹۰-۹۱) از آنجا که ابن عقده و ابن فضال، از رجالیان فرقه‌ی امامیه نیستند؛ برخی در پذیرش توثیقات آنان تأمل کرده‌اند. (جدیدی نژاد، ۴۲) اما تصریح آقای خوبی به اعتماد بر گفتار آنان، نشان از این دارد که امامی بودن را در توثیق راویان شرط نمی‌دانند.

۱۴. مرسل، حدیثی است که نام راوی از میان رجال سند آن حذف شده باشد. با اسقاط راوی از زنجیره‌ی سند، رابطه‌ی میان راویان از بین می‌رود. (ر.ک: مامقانی، ۲۵۴/۱)

(۱۱۹) جعفر از برادرانش بزرگ‌تر بوده و از وثاقت در امر حدیث برخوردار است. (ر.ک: موسوی خویی، ۱/ ۲۵۹) به نظر آقای خویی از آن‌جا که صحت نسخه اول احراز نشده است؛ به وثاقت راوی حکم نمی‌شود. ایشان، صحت نسخه دوم را ظن قوی دانسته و بیان می‌دارد: عبارت نسخه اول، منسجم نیست؛ چراکه صحیح این است که چنین عبارتی، به این صورت بیان شود: «إن جعفر کان أكثر من أخوته ثقة فی الحدیث.» (ر.ک: همانجا؛ برای مشاهده نمونه‌های دیگر ر.ک: همو، ۳۳۰/ ۹، سندی ابن ربیع؛ ۲۶/ ۱۲، عبدالملک بن عتبة هاشمی؛ ۵۸/ ۱۴، عمر بن محمد؛ ۸۷/ ۱۶، محمد بن اسلم طبری جبلی)

چنانکه مشاهده شد صحت انتساب گزارش‌های رجالی به ثقات متقدم همواره مورد نقد و بررسی آقای خویی قرار گرفته است. افزون بر این موارد متعددی همچون مثال چهارم به روشنی گواه این است که در مواقعی که حجیت یک گزارش، بدون دلیل موجه مورد تشکیک واقع و یا رد شده است، آقای خویی با تبیین مسأله در صدد اثبات حجیت گزارش موردنظر است.

مثال چهارم:

آقای خویی در شرح حال داود بن کثیر چنین آورده است:

«گفته شده است منشأ شهادت نجاشی به ضعف داود بن کثیر شهادت ابن غضائری است. (ر.ک: ابن غضائری، ۴۰۷-۴۰۸؛ نجاشی، ۱۵۶) در نتیجه نمی‌توان بدان وقعی نهاد؛ چراکه با توجه به عبارت نجاشی می‌توان گفت سبب این تضعیف، روایت غالیان از داود بن کثیر بوده است.» (به نقل از موسوی خویی، ۱۲۹/ ۸، داود بن کثیر)

آقای خویی این سخن را غریب دانسته و می‌گوید: «قرینه‌ای بر این که گزارش نجاشی، برگرفته از گفتار ابن غضائری و به جهت روایت غالیان از داود بن کثیر باشد؛ وجود ندارد.»

ایشان در ادامه می‌گوید: «اگر منشأ گزارش نجاشی، شهادت ابن غضائری باشد، باز هم چاره‌ای جز پذیرش آن نیست؛ چراکه ابن غضائری از مشایخ نجاشی و از ثقات است...» (ر.ک: همانجا)

این بیان ایشان نشان می‌دهد دلیل عدم اعتماد به تضعیفات گزارش شده در کتاب رجال، عدم ثبوت نسبت این کتاب به ابن غضائری می‌باشد؛ اما اگر تضعیفی از زبان او در گزارش‌های نجاشی، ثابت شود؛ به طور قطع مورد اعتماد خواهد بود.

حسی بودن گزارش: چنانکه از مقدمه کتاب معجم برمی‌آید؛ سومین شرط برای اعتبار یک گزارش مستند به حس بودن آن است (ر.ک: همو، ۴۱/ ۱-۴۲) زمانی که اطمینان از صحت انتساب اطلاعات رجالی به گزارش‌گری که مورد وثوق است حاصل شد؛ می‌بایست اطمینان پیدا کرد که این گزارش مبتنی بر شهادت و حس است و اجتهاد گزارش‌گر نمی‌باشد؛ چراکه آقای خویی قول ثقات را تنها زمانی حجت

می‌داند که مبتنی بر حس و شهادت باشد. البته ایشان در مقدمه کتاب به حسی بودن گزارش‌های اصول اولیه رجالی تصریح نموده است. (ر.ک: همانجا) در نتیجه شرایط حجیت رأی رجالی - وثاقت گزارش‌گر، صحت انتساب گزارش به وی و مبتنی بر حس بودن آن - در اغلب گزارش‌های ارائه شده توسط اصول اولیه رجالی - به استثنای رجال ابن‌غضائری - مهیا است.

فقدان هر یک از شرایط لازم برای حجیت رأی رجالی در گزارش‌های اصول اولیه، موجبات نقد آن را از جانب آقای خویی فراهم آورده است. از آن‌جا که آقای خویی گزارش‌های ثقات متقدم را مبتنی بر حس می‌داند از این رو جهت اثبات حجیت آن‌ها تنها احراز وثاقت گزارش‌گر و صحت انتساب گزارش به وی ضروری است و عدم احراز این دو امر است که موجبات نقد این گزارش‌ها و مناقشه در حجیت آن‌ها را فراهم آورده است.

۲. دلالت صحیح بر رأی رجالی

زمانی که محرز شود اطلاعاتی که از هویت و احوال راوی، توسط صاحبان اصول اولیه رجالی گزارش شده است؛ شرایط حجیت رأی رجالی را دارا است؛ دلالت آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. آقای خویی همواره در پذیرش گزارش‌های اصول اولیه رجالی به دلالت اصلی آن‌ها که مقصود گزارش‌گران بوده است؛ توجه داشته و هر گزارش را پس از روشن شدن دلالت آن، مستند صدور رأی رجالی درباره راوی قرار داده است.

برخی عباراتی که در راستای بیان احوال راویان و میزان اعتماد به نقلشان رسیده است؛ مقصود را به طور صریح می‌رساند. مانند الفاظی که دلالت صریح بر توثیق یا تضعیف راوی دارد؛ اما از منظر آقای خویی عباراتی که توضیحاتی را درباره اوصافی چون مذهب راوی، جلال شأن او، میزان علمش و ... بیان داشته است؛ نمی‌تواند مستند توثیق و یا تضعیف راوی قرار گیرد و به جرح یا تعدیل او منجر شود. در نتیجه، در مواردی که در اصول اولیه رجالی، یک راوی وکیل امام علیه‌السلام معرفی شده و یا دعا و یا طلب مغفرت امام علیه‌السلام در حق وی گزارش شده است؛ ایشان با نقد دلالت گزارش بر توثیق امکان استناد بدان جهت احراز وثاقت راوی را صحیح نمی‌دانند. ایشان بر این نظر است که از آنجا که امامان علیهم‌السلام در حق برخی راویان فاسق نیز دعا نموده‌اند؛ می‌توان دریافت که ارائه این گزارش از صاحبان اصول اولیه رجالی در جهت توثیق راوی نبوده است. (ر.ک: همو، ۷۴) همچنین شیخ طوسی برخی از وکلای مذموم انمه علیهم‌السلام را نام برده است و این مسأله به خوبی نشان می‌دهد که او وکالت را مستلزم عدالت نمی‌دانسته است. (ر.ک: همو، ۷۱-۷۲) در نتیجه، گزارش کردن وکالت راوی از جانب شیخ طوسی؛ در جهت توثیقش نبوده است.

افزون براین در کلمات محدثان و علمای رجال مراتب واژگان متفاوت است. الفاظ و اماراتی بر مدح و ذم دلالت می‌کند و نیز الفاظی وجود دارد که حقیقتاً بر مدح و قدح دلالت نمی‌کند. لذا باید توجه داشت از آن‌جا که در اندیشه صاحب معجم هیچ گزارش و رأی رجالی، حجیت آرای ثقات متقدم را ندارد؛ عدم صدور رأی رجالی بر اساس گزارش‌های آنان از جانب ایشان در اغلب موارد ناشی از عدم حجیت آن‌ها نمی‌باشد؛ بلکه آقای خویی حجیت این گزارش‌ها را می‌پذیرد؛ اما دلالت آن‌ها را بر رأی رجالی، قاصر می‌داند و بر این باور است که مقصود ثقات متقدم از گزارش اوصافی این چنینی، جرح یا تعدیل راویان نبوده است.

حال که شرط دوم در پذیرش گزارشی که از جانب متقدمان رجالی درباره راویان رسیده است؛ دلالت صحیح آن‌ها بر رأی رجالی مورد نظر است؛ در نتیجه طبیعی است که تبیین دلالت درست گزارش‌های اصول اولیه رجالی، در باب جرح و تعدیل راویان در این کتاب مشهود باشد. در ادامه با ارائه نمونه‌ها روشن شده است که آقای خویی با شرح و توضیح گزارش‌های رجالی، دلالت صحیح آن را بیان و بر اساس آن درباره راوی حکم نموده است.

در مواردی همچون نمونه نخست آقای خویی به روشنی تصریح نموده است که عبارات رجالیان برای اثبات وثاقت راویان کافی است.

مثال اول:

آقای خویی درباره محمد بن علی بن عبدک آورده است: شکی در وثاقت او نیست؛ چراکه نجاشی وی را «جلیل القدر من اصحابنا» معرفی می‌کند (ر.ک: نجاشی، ۳۸۲) و این بیان دست کمی از توثیق او ندارد. (ر.ک: موسوی خویی، ۳۵۶/۱۷، محمد بن علی بن عبدک) ایشان در بسیاری موارد به این که گزارش‌های متقدمان برای اثبات وثاقت و یا حسن راوی کفایت می‌کند، تصریح دارد. (ر.ک: همو، ۲/۱۱۳، احمد بن حماد مروزی؛ ۴/۲۰۹، بسطام بن حصین؛ ۷/۳۳۲، حیدر بن محمد بن نعیم؛ ۹/۲۳۰، سلیم بن قیس؛ ۲۹۵، سلیمان بن مهران؛ ۱۷/۱۰، شدید بن عبدالرحمن؛ ۱۶/۲۲۵، محمد بن حسن بن حمزه؛ ۲۸۰، محمد بن حسن قمی؛ ۱۷/۳۴۶، محمد بن علی بن حسین بن موسی، ۳۵۶، محمد بن علی بن عبدک؛ ۱۷۶/۱۹، مسمع بن عبدالملک بن مسمع)

افزون بر موارد ذکر شده در بالا، در مواضع بسیاری مانند مثال‌های دوم، سوم و چهارم آقای خویی عبارات رجالیان را شرح داده و مقصود اصلی آنان را روشن نموده است.

مثال دوم:

نجاشی در شرح حال عبدالله بن عبدالرحمن زبیری آورده است که زبیریان اصحاب ما سه تن هستند. عبدالله بن عبدالرحمن زبیری، عبدالله بن زبیر اسدی و ابو عمرو محمد بن عمرو بن عبدالله بن مصعب

بن زبیر. (ر.ک: نجاشی، ۲۲۰) آقای خویی می‌گوید: ممکن است از این کلام اینگونه استفاده شود که هیچ زبیری از اصحاب ما نیست مگر این سه تن؛ اما ظاهراً سخن نجاشی این است که زبیریان اصحاب ما که صاحب کتاب‌اند در این سه تن محصور می‌شوند؛ نه این که هر زبیری هم که صاحب کتاب نیست از اصحاب ما نباشد و فقط این سه تن از اصحاب ما به حساب بیایند؛ چراکه نجاشی در صدد شمارش راویان صاحب کتاب بوده است. (ر.ک: موسوی خویی، ۲۸۹/۱۸، محمد بن منذر) در موارد دیگری نیز مشاهده می‌شود که آقای خویی، مقصود گزارش‌ها و عبارات ثقات متقدم را شرح می‌دهد. (به عنوان نمونه ر.ک: همو، ۱۵۳/۲، أحمد بن عبدالواحد؛ ۲۳۲/۵، حریر بن عبدالله؛ ۲۲۳/۱۹، معاویه بن حکیم بن معاویه؛ ۳۵۳، منبه بن عبدالله ابوالجوزاء تیمی؛ ۱۵۵/۲۰، نصر بن قابوس لخمی)

مثال سوم:

کشی در شرح حال محمد بن سالم بن عبد الحمید درباره محمد بن ولید بجلی چنین بیانی دارد: آنه فطحی من اجلة العلماء و الفقهاء و العدول (ر.ک: طوسی، رجال الکشی، ۵۶۳)؛ اما عدالت برای توصیف راوی امامی مذهب به کار می‌رود و با فطحی بودن وی منافات دارد. در این مورد آقای خویی می‌گوید: ظاهراً در کلام کشی مراد از عدالت، استقامت در عمل به وسیله اجتناب از محرمات و مواظبت از واجبات دینی است. بنابراین با فساد عقیده راوی منافات ندارد. (ر.ک: موسوی خویی، ۳۲۹/۱۸-۳۳۰، محمد بن ولید بجلی. همچنین برای مشاهده سایر نمونه‌ها ر.ک: همو، ۲۱۰/۶، حسین بن احمد بن محمد بن احمد؛ ۵۰/۱۳، علی بن سنان)

مثال چهارم:

شیخ طوسی درباره آنچه محمد بن علی بن محبوب از ابوالحسن بن علی همدانی از ابراهیم بن محمد روایت نموده است؛ بیان می‌دارد: اولین چیزی که می‌توان درباره این روایت بیان کرد این است که اسناد آن جدا ضعیف است؛ چراکه راویان آن به کلی مورد طعن واقع شده‌اند.... (طوسی، تهذیب الاحکام، ۹/۲۰۴) آقای خویی در این باره می‌گوید: برخی گمان نموده‌اند شیخ طوسی، با این بیان، حکم به ضعف محمد بن علی بن محبوب نیز نموده است؛ اما چنین نیست؛ بلکه او در کسانی که از محمد بن علی بن محبوب روایت نموده‌اند؛ مناقشه کرده است؛ نه در مورد روایت کردن خود او. پس این مناقشه به آنان که از محمد بن علی بن محبوب نقل کرده‌اند برمی‌گردد. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۸/۹-۱۰، محمد بن علی بن محبوب برای مشاهده نمونه‌ای دیگر ر.ک: همو، ۳۵۶/۵، حسن بن صدقة) به نظر می‌رسد بیان این احتمال از جانب آقای خویی به این خاطر باشد که نجاشی محمد بن علی بن محبوب را توثیق نموده است (ر.ک: نجاشی، ۳۴۹) والا قرینه‌ای در کلام شیخ، دال بر این مسأله وجود ندارد.

چنانکه در نمونه‌های فوق مشاهده شد، آقای خویی با تأمل در کلام صاحبان اصول و در نظر داشتن شیوه تألیف آثارشان و معنای اصطلاحات نزد آنان، در جهت تبیین گزارش‌های ایشان گام برداشته و در صدد پاسخ‌گویی به شبهات احتمالی برآمده است.

بعضی گزارش‌های اصول اولیه رجالی با این که شرایط حجیت را دارا است؛ اما دلالت قاصری بر رأی رجالی دارد. از این رو، نمی‌توان رأی رجالی خاصی را- چنانکه عده‌ای از آن برداشت نموده‌اند- از آن گزارش‌ها نتیجه گرفت. نقد دلالت این گزارش‌ها از جانب آقای خویی- چنان که بیان شد- به معنای عدم حجیت آن‌ها نیست، بلکه تنها چیزی که در این نقد دلالتی نفی می‌شود اراده جرح یا تعدیل ثقات متقدم از ارائه این گزارش‌ها است. نمونه بارز این نوع نقد و بررسی، در روایاتی است که از نظر محتوایی، دلالتی بر جرح و تعدیل راوی ندارد. همانگونه که در دو مثال اول و دوم مشاهده می‌شود.

مثال اول:

کشی در شرح حال محمد بن حباب جلاب روایتی با این مضمون نقل کرده است که امام رضا علیه‌السلام به محمد بن حباب امر می‌کند که بر بدن یونس بن یعقوب نماز بگذارد. (طوسی، رجال الکشی، ۳۸۶ یونس بن یعقوب) آقای خویی در این باره می‌گوید: عجیب است که برخی از ظاهر روایت عدالت محمد بن حباب را نتیجه گرفته‌اند در حالی که برای نمازگزار بر میت عدالت شرط نیست ... پس این روایت دال بر وثاقت یا عدالت محمد بن حباب نیست؛ بلکه تنها می‌تواند امامی بودن وی را به تصویر بکشد. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۶/۱۹۶؛ برای مشاهده نمونه‌های دیگر. ر.ک: همو، ۱۳/۱۴-۱۴ قاسم بن اسماعیل قرشی؛ ۱۶/۱۷۵-۱۷۶ محمد بن جعفر بن محمد بن علی)

مثال دوم:

آقای خویی، در شرح حال حسین بن بشار پس از نقل روایت کشی (ر.ک: طوسی، رجال الکشی، ۴۵۰) می‌گوید: این روایت ضعیف است؛ اما اگر هم سند آن تمام باشد؛ باز هم دلالتی در آن بر این که حسین بن بشار واقعی است وجود ندارد. (ر.ک: موسوی خویی، ۶/۱۲۱؛ برای مشاهده نمونه‌ای دیگر ر.ک: همو، ۲۰/۱۸۳ نعمان بن عجلان؛ ۱۱/۲۳۴ عبدالله بن شریک عامری)

افزون بر مناقشه در دلالت روایات کشی، آقای خویی در موارد متعددی در دلالت گزارش‌های اصول اولیه رجالی که مستند جرح و تعدیل راوی قرار گرفته مناقشه نموده است چنانکه در دو مثال سوم و چهارم مشاهده می‌شود:

مثال سوم:

نجاشی در شرح حال اسحاق، برادر یوسف بن عمار بن حیان آورده است: «و هو فی بیت کبیر من

الشیعه» (ر.ک: نجاشی، ۷۱) و علامه حلی و ابن داود یوسف بن عمار بن حیان را توثیق نموده‌اند. (ر.ک: حلی، حسن بن یوسف، ۱۸۴؛ حلی، ابن داود، ۳۸۰) در این باره آقای خویی بر این نظر است که: شاید استناد علامه و ابن داود در این توثیق، قول نجاشی باشد که دلالتی بر توثیق راوی ندارد. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۸۴/۲۱ یوسف بن عمار بن حیان)

مثال چهارم:

دلیلی که برای وثاقت علی بن محمد بن زبیر اقامه شده است این است که نجاشی درباره‌اش گفته است «و کان علوا فی الوقت» (ر.ک: نجاشی، ۸۷ احمد بن عبدالواحد بن احمد بزاز) آقای خویی در این مورد می‌گوید: میرداماد این عبارت را دال بر فضل و علم و وثاقت راوی می‌داند در حالی که نجاشی این عبارت را درباره اسحاق بن حسن بن بکران که او را ضعیف دانسته است (ر.ک: همو، ۷۴) نیز بیان کرده است و این خود گواه کافی بر این مدعاست که مقصود نجاشی از گزارش این عبارت، توثیق علی بن محمد بن زبیر نبوده است. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۳/۱۵۰-۱۵۱ علی بن محمد بن زبیر قرشی؛ برای مشاهده نمونه‌هایی دیگر ر. ک: همو، ۹۳/۲ احمد بن حسن قطان؛ ۲۱۷/۱۶ محمد بن حسن بن ابی خالد قمی اشعری)

صراحت عبارات روایات و گزارش‌های رجالی گاه مانند نمونه‌های فوق از جهت دلالت الفاظ بر جرح یا تعدیل دچار مشکل است و گاه مانند نمونه‌های ششم و هفتم راوی مورد نظر را منظور نظر ندارد:

مثال ششم:

در شرح حال محمد بن سالم بن شریح از قول شیخ طوسی چنین آمده است:

«محمد بن سالم بن شریح الاشجعی الحذاء الکوفی أبو اسماعیل، أسند عنه مات سنة ۱۹۲ وهو ابن تسع و خمسين سنة و يقال له سالم الحذاء و سالم الاشجعی و سالم بن أبی واصل و سالم بن شریح و هو ثقة من اصحاب الصادق.» (طوسی، رجال الطوسی، ۲۸۴) محمد بن سالم بن شریح اشجعی حذاء کوفی، ابو اسماعیل.... به او سالم حذاء، سالم اشجعی، سالم بن ابی واصل و سالم بن شریح نیز می‌گویند و او ثقة، و از اصحاب امام صادق علیه السلام است.

آقای خویی بر این نظر است که: مطمئنانه مرجع ضمیر در «یقال له» سالم بن شریح است. اگرچه این بیان خلاف نظام کلام است؛ چراکه ضمیر منفصل «وهو ثقة» در این گفتار به سالم برمی‌گردد نه به فرزند او محمد و اگر توثیق کلام شیخ چنانکه ظاهر است به سالم برگردد؛ فرصتی برای توثیق فرزند او باقی نمی‌ماند و اگر به محمد فرزند او برگردد؛ مجالی برای توثیق سالم باقی نمی‌ماند و این که بگوییم هردو ثقة‌اند دور از ذهن است. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۱۰/۱۱-۱۱۱ محمد بن سالم بن شریح)

مثال هفتم:

نجاشی در شرح حال حسین بن نعیم می‌گوید: «مولى بنی اسد ثقة و اخواه علی و محمد رووا عن ابی عبدالله ...» (ر.ک: نجاشی، ۵۳-۵۴) و آقای خویی در شرح حال علی بن نعیم آورده است: از این جمله چنین برداشت می‌شود که توثیق به خود حسین برمی‌گردد و جمله «و اخواه علی و محمد» جمله مستثلی است که مقدمه عبارت «رووا عن ابی عبدالله» می‌باشد؛ اما علامه و ابن داود طوری بیان نموده‌اند که گویا توثیق به حسین و برادران او برمی‌گردد و چنین برداشت نموده‌اند که نجاشی گفته است: «ثقة هو و اخواه علی و محمد» و به همین خاطر حکم به توثیق علی بن نعیم نموده‌اند. (ر.ک: حلی، حسن بن یوسف، ۱۰۳؛ حلی، ابن داود، ۲۵۳) افزون بر این چنانچه این توثیق علامه و ابن داود برگرفته از سخن نجاشی نباشد پس اجتهادی از جانب آن دو است و به آن اعتنا نمی‌شود پس وثاقت علی بن نعیم اثبات نشده است. (ر.ک: موسوی خویی، ۲۳۱/۱۳ علی بن نعیم، همچنان ر.ک: همسو، ۲۵۸-۲۵۹) ابراهیم بن محمد بن سماعه؛ ۷۵/۴ اسماعیل بن عمار؛ ۳۷۶/۵ حسین بن علوان؛ ۲۸۶ حسن بن حذیفه؛ ۱۹/۱۶۳ مسلم بن ابی ساره؛ ۵۵/۲۱ یحیی بن سابر

۳. سازگاری با سایر داده‌های رجالی

پس از اینکه حجیت گزارش‌ها و دلالت صحیحشان بر رأی رجالی احراز شد؛ نوبت سنجش آن‌ها با سایر اطلاعاتی که از راوی در دست است؛ می‌رسد. با این که برای سنجش راویان و میزان اعتماد به قول آن‌ها، اصول و ضوابط ثابتی وجود ندارد و شناخت احوال راویان، تنها بر پایه اسناد علمی و کتب رجالی بر جای مانده از عصر آنان حاصل می‌شود^{۱۵} (رحمان ستایش، آشنایی با کتب رجالی شیعه، ۱)؛ اما گاهی قرائن و شواهدی در داده‌های رجالی یافت می‌شود که می‌توان صحت و سقم یک گزارش رجالی را به وسیله آن بررسی نمود. این قرائن و شواهد، بیشتر در راستای احراز صحت اوصاف ذاتی^{۱۶} راویان نظیر نام و زمان حیات و ... کاربرد دارد؛ چراکه در جهت شناسایی نام راوی می‌توان از اسناد روایات کمک گرفت و یا با شناسایی طبقه راوی زمان حیات او را تشخیص داد. از جمله گزارش‌هایی که با توجه به این قرائن می‌توان تا حدودی از صحت و سقم آن‌ها اطمینان یافت؛ گزارش‌های ارائه شده توسط شیخ طوسی درباره طبقات

۱۵. از آنجاکه علوم حدیث بر پایه نقل و گفتار تاریخی استوار است؛ به طور دائم، نیاز به استناد و دریافت‌های موشکافانه از اسناد در آن‌ها احساس می‌شود. از این میان علم رجال، بیش از برخی دیگر از علوم حدیث با این امر دست به گریبان است؛ زیرا بر خلاف متون روایی، اصول و ضوابط ثابتی برای سنجش راویان وجود ندارد و شناخت آن‌ها تنها برپایه اسناد علمی بر جای مانده از عصر آنان یا زمان نزدیک به عصرشان است. (رحمان ستایش، آشنایی با کتب رجالی شیعه، ۱)

۱۶. مراد از اوصاف ذاتی، شناخت شخصیت حقیقی راوی است. به عنوان مثال: پسر کیست، پدرش چه کسی می‌باشد و متعلق به چه قبیله و منطقه‌ای است. (ر.ک. سبحانی، ۱۱)

راویان است. آقای خویی ذکر برخی عناوین توسط شیخ طوسی در باب مربوط به راویان معصومان علیهم‌السلام و تکرار آن نام در باب کسانی که از ایشان روایت نکرده‌اند را ناشی از سهو شیخ دانسته است. (ر.ک: موسوی‌خویی، ۹۹/۱) با بهره‌گیری از اسناد روایات و دانش طبقات می‌توان تا حدودی از موارد سهو شیخ مطلع شد؛ البته در مواردی هم می‌توان از برخی داده‌ها و اطلاعات رجالی درباره راویان جهت احراز صحت برخی اوصاف وصفی^۱ آنان استفاده کرد. به عنوان نمونه می‌توان برای پی‌بردن به مذهب راوی راوی راویان از وی را از جهت مذهب مورد مطالعه قرار داد و یا با ارزیابی روایات نقل شده از او صحت انتساب مسأله غلو را در موردش بررسی نمود؛ اما چنان‌که بیان خواهد شد، از مشاهده نمونه‌های متعدد، چنین برداشت می‌شود که آقای خویی صحت و سقم گزارش‌هایی که از اصول اولیه درباره اوصاف وصفی راویان رسیده است را در مواردی که مستقیماً به وثاقت و یا ضعف راوی مربوط است؛ هیچ‌گاه از این جهت مورد بررسی قرار نداده است؛ چراکه به نظر ایشان حال رجالی راوی تنها با خبر ثقة محرز می‌گردد. (همو، ۴۱)

در مجموع می‌توان گفت پذیرش قطعی گزارش‌های صاحبان اصول اولیه رجالی، مربوط به مواردی است که در این گزارش‌ها، علاوه بر حجیت آن‌ها، دلالت صحیحشان بر رأی رجالی و سازگاریشان با سایر داده‌های رجالی نیز محرز باشد. چنان‌که در نمونه‌های بسیاری از جمله مثال نخست، دوم و سوم مشاهده خواهد شد اگر در این هماهنگی و سازگاری ابهامی وجود داشته باشد و یا امکان مناقشه‌ای به اشتباه در آن راه یابد و پذیرش آن را دچار اشکال نماید؛ شرح و توضیح این مطلب، در معجم رجال الحدیث مشاهده می‌شود.

مثال اول:

شیخ طوسی تصریح نموده است که مالک بن اعین جهنی زمان حیات امام صادق علیه‌السلام وفات یافته است. (ر.ک: طوسی، رجال الطوسی، ۳۰۱) آقای خویی می‌گوید: ممکن است بیان شود که این مطلب با روایت نمودن یونس بن عبدالرحمن - که از امام صادق علیه‌السلام روایت نموده است - از مالک بن اعین منافات دارد. (ر.ک: موسوی‌خویی، ۱۶۴/۱۵) مالک بن اعین جهنی (آقای خویی در راستای حل این مشکل می‌گوید: مانعی در روایت یونس بن عبدالرحمن از کسی که در زمان امام صادق علیه‌السلام از دنیا رفته باشد؛ وجود ندارد؛ چراکه او (یونس بن عبدالرحمن) در زمان هشام بن عبدالملک متولد شده و امام صادق علیه‌السلام را درک کرده است؛ اما از او روایت نکرده است. (ر.ک: همانجا)

۱. مراد از اوصاف وصفی، همان شناخت اوصاف راویست. اعم از مدح و ذم و قبح و جرح و وثاقت و عدالت و سایر جهاتی جهاتی که به وی برمی‌گردد. (ر.ک: همانجا)

بدین صورت ایشان از این که روایت یونس بن عبدالرحمن از مالک بن اعین گفتار شیخ درباره زمان فوت مالک را دچار خدشه کند؛ دفع شبهه می نماید.

مثال دوم:

نجاشی و شیخ طوسی بیان نموده اند که متوکل بن عمیر بن متوکل - که دعای صحیفه را از یحیی بن زید روایت نموده است - فرزندی به نام عمیر دارد که همانم جد خود، پدر متوکل است. همانطور که متوکل فرزند عمیر، همانم جد خود، پدر عمیر است. (ر.ک: نجاشی، ۴۲۵؛ طوسی، الفهرست، ۴۷۷) در حالی که در ابتدای صحیفه آمده است که راوی آن متوکل بن هارون است. آقای خویی باتوجه به این مسأله مطلب را چنین جمع نموده است که: پدر متوکلی که جد متوکل راوی است؛ هارون نام داشته است و از این رو متوکل راوی به ابن هارون متصف گشته است. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۸۴/۱۵-۱۸۵ متوکل بن عمیر)، ایشان امکان مناقشه در گفتار نجاشی و شیخ طوسی را که متوکل بن عمیر را راوی صحیفه معرفی نموده اند؛ از بین برده و به صحت گزارش آن ها حکم می کند.^۱

مثال سوم:

در بیان شرح حال معلی بن موسی کندی، نجاشی می گوید که او جد حسن بن محمد بن سماعة و ابراهیم که برادر اوست می باشد و در گزارش او نامی از جعفر (که برادر حسن و ابراهیم است) به میان نیامده است؛ (ر.ک: نجاشی، ۴۱۷) به این خاطر برخی تصور کرده اند که جعفر، برادر حسن نیست. آقای خویی این تصور را باطل می داند؛ چراکه ظاهر کلام نجاشی این است که معلی جد بی واسطه حسن است. جد مادری، نه جد پدری. پس عدم ذکر نام جعفر به همراه حسن و ابراهیم ممکن است به این خاطر باشد که مادر جعفر غیر از مادر حسن است. (ر.ک: موسوی خویی، ۳۹/۵ جعفر بن سماعة؛ ۲۸۲/۱۹ معلی بن موسی کندی. برای مشاهده نمونه ای دیگر ر.ک: همو، ۲۹۲/۱۴ فضالة بن ایوب)

چنانکه در نمونه های فوق مشاهده شد، در این کتاب بنا بر ضرورت، گاه، توضیحاتی در راستای همخوانی و هماهنگی میان گزارش های اصول اولیه رجالی و سایر داده های موجود از حال راویان مشاهده شده است. افزون براین بسیار رخ داده است که گزارش های اصول اولیه رجالی از حیث اعتبار دچار خدشه نیست و دلالت آن نیز بر مقصود روشن است؛ اما میان دلالت آن و سایر اطلاعاتی که از احوال راوی در دست است هم خوانی و هماهنگی وجود ندارد. در مواردی این چنینی، همچون مثالی که در ادامه آمده است؛ آقای خویی بیاناتی در بررسی و نقد این گزارش ها ایراد نموده است.

مثال:

۱. ابن هارون، همان متوکل بن عمیر راوی صحیفه است.

نجاشی در شرح حال ادريس بن عبدالله بن سعد اشعری می‌گوید: «ثقة له كتاب و ابو جرير القمي هو زكريا بن ادريس هذا و كان وجهها يروى عن الرضا عليه السلام له كتاب خبرناه...» (ر.ک: نجاشی، ۱۰۴) ثقة است و صاحب کتاب و ابو جریر قمی همان زکریا فرزند این ادريس می‌باشد. وجیه بوده و از امام رضا علیه السلام روایت نموده است. او کتابی دارد که این چنین به دست ما رسیده است... آقای خویی درباره این عبارت نجاشی می‌گوید: «برخی گمان نموده‌اند که در عبارت نجاشی ضمیر در جمله «یروی عن الرضا علیه السلام» به زکریا برمی‌گردد؛ چراکه اگر مرجع ضمیر ادريس باشد؛ تکرار جمله «له کتاب» لغو است و این گفتار با این مطلب تأیید می‌شود که ادريس از اصحاب صادق علیه السلام است و از او روایت نموده است (پس جمله یروی عن الرضا علیه السلام به زکریا برمی‌گردد)؛ اما این بیان اشتباه است؛ چراکه نجاشی پس از تکرار عبارت «له کتاب» می‌گوید: خبرناه ابوالحسن... قال حدثنا محمد بن حسن بن ابي خالد المعروف بشنبولة قال حدثنا ادريس بكتابه. (ر.ک: همانجا) از اینجا مشخص می‌شود که کتاب متعلق به ادريس است و راوی از او - شنبوله - از اصحاب امام جواد علیه السلام می‌باشد و این مسأله نشان می‌دهد که ادريس، حضرت رضا علیه السلام را درک کرده است و از وی روایت نموده است. از این رو یا تکرار جمله «له کتاب» از سهو قلم نجاشی است و یا اشتباه نسخ است. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۷۳/۳ - ۱۷۴ ادريس بن عبدالله بن سعد؛ برای مشاهده نمونه‌های دیگر ر.ک: همو، ۲۵/۴ - ۲۶ اسماعیل بن ابی سمال)

چنانکه در این نمونه مشاهده شد آقای خویی با تدقیق در بیان نجاشی آن را به نقد و بررسی گذارده است.

از جمله داده‌های رجالی، اسناد روایات است. در نمونه‌های متعدد مشاهده شده که آقای خویی با قیاس گزارش‌های اصول اولیه رجالی با اسناد روایات، بسیاری از این گزارش‌ها را به نقد گذارده است.

نمونه‌ها:

۱- نجاشی و شیخ طوسی قاسم بن فضیل بن یسار را از اصحاب امام صادق علیه السلام معرفی نموده‌اند؛ (ر.ک: نجاشی، ۳۱۳؛ طوسی، رجال الطوسی، ۲۷۲) اما آقای خویی بیان نموده است که: ظاهراً وی تا زمان امام رضا علیه السلام در قید حیات بوده و از آن حضرت نیز روایت کرده است. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۵/۳۹ - ۴۰ قاسم بن فضیل بن یسار. برای مشاهده نمونه‌های دیگر ر.ک: همو، ۱۶/۸۶ محمد بن اسلم جبلی)

۲- نجاشی روایت کلیب بن معاویه را از اصحاب امام باقر علیه السلام آورده است. (ر.ک: نجاشی، ۳۱۸) آقای خویی در این باره می‌گوید: ما در کتب اربعه به چیزی از آن دست نیافتیم؛ اما وی از امامان

صادق و کاظم علیهما السلام، بسیار روایت نموده است. (ر.ک: همو، ۱۲۶/۱۵) کلب بن معاویه، و نیز ر.ک: همو، ۲۹۶/۱۵ محمد بن ابی عمیر زیاد)

۳- نجاشی درباره مشمعل بن سعد بیان داشته است که «لم یرو عنه الا عبیس بن هشام» (ر.ک: نجاشی، ۴۲۰) و به این صورت راویان از او را در عبیس بن هشام محصور داشته است. آقای خویی براین نظر است که: این مطلب صحیح نیست و جماعت دیگری نیز از مشمعل بن سعد روایت نموده اند. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۸۲/۱۹ مشمعل بن سعد)

۴- آقای خویی در شرح حال مسعدة بن صدقه عبدی می فرماید: بنابر گفتار نجاشی شخصی که موصوف به ربعی است؛ مسعدة بن زیاد و او که موصوف به عبدی است؛ مسعدة بن صدقه است؛ (ر.ک: نجاشی، ۴۱۵) اما چنانکه از روایات پیداست قضیه برعکس است؛ چراکه به روایتی دست نیافته ایم که در آن مسعدة بن زیاد به «ربعی» و مسعدة بن صدقه به «عبدی» توصیف شده باشد. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۵۱/۱۹-۱۵۲ مسعدة بن صدقه عبدی)

در این نمونه ها نقد گزارش های اصول اولیه رجالی با توجه به اسناد روایات؛ مشاهده شد. از جمله گزارش های ناسازگار با اسناد روایات گزارش های اشتباه شیخ طوسی از طبقات راویان است. چنانکه در ادامه مشاهده خواهد شد، بسیاری از موارد سهو شیخ در طبقات راویان همچون دو مثال ذیل با توجه به روایات و اسناد آن ها توسط آقای خویی کشف شده است.

مثال اول:

آقای خویی می گوید: شیخ طوسی هیشم بن ابی مسروق را از اصحاب امام باقر علیه السلام شمرده است. (ر.ک: طوسی، رجال الطوسی، ۴۴۰) در حالی که هیشم بن ابی مسروق از راویان علی بن اسباط است. علی بن اسباط از اصحاب امام رضا علیه السلام است و تا زمان امام جواد علیه السلام در قید حیات بوده است. ایشان می گوید: بعید نیست شیخ طوسی روایت هیشم را از ابوجعفر علیه السلام دیده و گمان نموده باشد که مراد از ابو جعفر، امام باقر علیه السلام است در حالی که مراد از آن امام جواد علیه السلام بوده است. پس شمارش این راوی از جانب وی در میان اصحاب امام باقر علیه السلام ناشی از سهو او است. (ر.ک: موسوی خویی، ۳۴۷-۳۴۸ هیشم بن ابی مسروق؛ برای مشاهده نمونه های دیگر ر.ک: همو، ۱۴۵/۱۷ محمد بن سماعة)

مثال دوم:

درباره محمد بن احمد بن حماد که از جانب شیخ در میان اصحاب امام هادی و عسکری علیهما السلام ذکر شده است؛ (ر.ک: طوسی، رجال الطوسی، ۳۹۲) آقای خویی بیان کرده است: اگر چه که او نه

از جانب شیخ در اصحاب امام جواد علیه السلام قرار گرفته است و نه از جانب دیگران؛ اما وی حضرت را درک کرده است؛ چراکه پدر او در زمان امام جواد علیه السلام از دنیا رفته و امام علیه السلام تسلیتی برای او نگاشته است. (ر.ک: موسوی خویی، ۳۴۳/۱۵ محمد بن احمد بن حماد)

در این نمونه تسلیتی که از امام جواد علیه السلام به دست محمد بن احمد بن حماد رسیده است؛ به عنوان شاهی تاریخی مستند نقد گزارش شیخ طوسی قرار گرفته است. در برخی نمونه‌ها نیز نقد گزارش‌های اصول اولیه رجالی با توجه به وفای راویان صورت گرفته است. (به عنوان نمونه ر.ک: همو، ۳۴/۱۷ محمد بن حفص بن غیاث. برای مشاهده نمونه‌های دیگر ر.ک: همو، ۱۴۶/۱ حسن بن محمد الصیرفی؛ ۱۹۶/۱۸ محمد بن محمد ابومنذر؛ ۲۳۲/۱۸ محمد بن مروان ذهلی؛ ۲۳۶/۱۷ محمد بن علی بن ابی شعبة) نقدهایی این چنینی، افزون بر گزارش‌های شیخ طوسی در سایر گزارش‌های رجالی موجود از احوال راویان همچون مثال ذیل مشاهده می‌شود.

مثال:

کلینی از عده‌ای از اصحاب از سهل بن زیاد از احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن عمرو زیات از امام صادق علیه السلام روایت نموده است که هر کس در مدینه وفات کند خداوند در قیامت او را در شمار آئین مبعوث می‌کند که یحیی بن حبیب، ابو عبیده حذاء و عبدالرحمن بن حجاج از آن جمله‌اند.... (کلینی، ۵۵۸/۴) علامه مجلسی در این باره گفته است که این بیان نمی‌تواند کلام امام علیه السلام باشد؛ چراکه عبدالرحمن تا زمان امام رضا علیه السلام در قید حیات بوده است و اینکه امام اخبار غیبی بیان کرده باشد نیز بعید است؛ مگر این که بگوییم در تعیین معصوم اشتباه رخ داده است و آقای خویی در مقام تأیید کلام علامه می‌گوید: چیزی که این اشتباه را تأیید می‌کند این است که محمد بن عمرو زیات امام صادق علیه السلام را درک نکرده است و از اصحاب امام رضا علیه السلام است. پس یا روایت مرسل است و یا در تعیین معصوم اشتباهی رخ داده است. (ر.ک: موسوی خویی، ۴۱/۲۱-۴۲ یحیی بن حبیب و نیز ر.ک: همو، ۲۴۱/۷ حماد بن عیسی؛ ۱۱۱/۱۰ احمد بن حماد مروزی)

با وجود این که حجیت بخش اعظمی از گزارش‌های اصول اولیه رجالی غیر قابل انکار است؛ اما گاه در میان گزارش‌هایی که شرایط پذیرش را داراست نیز اختلاف‌هایی به چشم می‌خورد. در معجم رجال الحديث زمان اختلاف گزارش‌ها در عنوان‌گذاری و شرح حال نگاری راویان^۱، با تبیین

۱. گاه اختلاف اصول اولیه رجالی، در وحدت و تعدد عنوان‌گذاری است. برای اطلاع بیشتر از روش آقای خویی در توحید مختلفات ر.ک: ونکی، ۱۵۷-۱۷۸.

دلالت و سنجش آن‌ها با سایر داده‌های رجالی، گزارش صحیح بازشناسی می‌شود^۲ و در مواردی که هر دو گزارش واجد شرایط پذیرش هستند؛ غالباً با تبیین صحیح مورد اختلاف، میان دو گزارش، جمع‌ی عرفی صورت گرفته و اختلاف ظاهری برطرف می‌شود؛^۳ البته آقای خویی در مواردی صرفاً به اختلاف موجود میان اصول اولیه اشاره نموده و بدون هیچ قضاوتی از آن می‌گذرد.

اما در صورت اختلاف در گزارش توثیق و تضعیف با جمع عرفی مشکل تعارض‌های ابتدایی را برطرف نموده‌است؛^۴ اما از آن جا که آقای خویی مبنای حجیت آرای رجالیان را خبر واحد می‌داند؛ در صورت استقرار تعارض همواره به تساقط آراء و در نتیجه مجهول الحال بودن راوی حکم نموده‌است و چنانکه در نمونه‌های متعدد مشاهده شده است؛ استفاده مرجحاتی چون أخذ قول متأخر (ر.ک: همو، ۳۷۵/۹ سهل بن زیاد آدمی) تعدد جارج یا معدل (ر.ک: همو، ۲۷/۹ سالم بن مکرم) و تقدم قول اضبط، (ر.ک: همو، ۹۸/۱۱ عبدالله بن ابی زید) در عملکرد ایشان جایگاهی ندارد و همواره بدون توجه به هیچ مرجحی از همان ابتدا، به تساقط آرای رجالی حکم شده است. (ر.ک: همو، ۸۹-۸۷/۵ جعفر بن محمد بن مالک. ۲۵/۶ علی بن حسن بن ابی عثمان. ۳۵۶-۳۵۷/۱۹ منخل بن جمیل. ۵۱/۲۰ موسی بن سعدان حناط.)

نتیجه‌گیری

پذیرش قطعی گزارش‌های صاحبان اصول اولیه رجالی، مربوط به مواردی است که در این گزارش‌ها، علاوه بر حجیت آن‌ها، دلالت صریحشان بر رأی رجالی و سازگاریشان با سایر داده‌های رجالی نیز محرز باشد و فقدان هریک از شروط پیش‌گفته، موجبات نقد گزارش‌های رجالی را از جانب آقای خویی فراهم آورده است.

عدم صدور رأی رجالی بر اساس گزارش‌های اصول اولیه رجالی از جانب آقای خویی؛ در غالب موارد، ناشی از این است که ایشان دلالت این گزارش‌ها را بر رأی رجالی، قاصر می‌داند و بر این باور است که مقصود ثقات متقدم از گزارش اوصافی این چنینی، جرح یا تعدیل راویان نبوده است.

۲. مجال توضیح شاهد مثال‌ها در پژوهش حاضر نیست؛ برای اطلاع بیشتر ر. ک: ونکی، ۳۱۶-۳۱۳ برای مشاهده نمونه‌ها ر.ک: موسوی خویی، ۲۰۲/۱ ابراهیم بن رجاء شیبانی؛ ۲۵۲/۴ بکر بن صالح رازی؛ ۱۴۲/۱۵ لوط بن یحیی؛ ۲۹۴/۱۹ معمر بن یحیی بن بسام؛ ۲۶/۲۱ یحیی بن ابی علاء رازی.

۳. مجال توضیح شاهد مثال‌ها در پژوهش حاضر نیست؛ برای اطلاع بیشتر ر. ک: ونکی، ۳۱۱-۳۱۳؛ برای مشاهده نمونه‌ها ر.ک: موسوی خویی، ۱۰۸-۱۰۷/۱ آدم بن حسین نخاس کوفی؛ ۲۱۱/۴ بسطام بن سابور زیات؛ ۳۵۴/۵ حسن بن صالح بن حی؛ ۲۷/۶ حسن بن علی بن ابی عقیل؛ ۶۹/۱۵ قاسم بن یحیی؛ ۲۱۱/۱۷ محمد بن عباس؛ ۲۱۲/۱۸ محمد بن محمد بن نصر؛

۴. مجال توضیح شاهد مثال‌ها در پژوهش حاضر نیست؛ برای اطلاع بیشتر ر. ک: ونکی، ۳۱۸-۳۲۵ برای مشاهده نمونه‌ها ر.ک: موسوی خویی، ۲۰۸/۱ ابراهیم بن سلیمان بن عبدالله؛ ۱۰۳/۲ احمد بن حسین بن سعید؛ ۱۵۲/۳ احمد بن هلال؛ ۲۰۴-۲۰۳/۵ حبیب بن معلل؛ ۱۹۶/۶ حسین بن ابی سعید؛ ۷۴/۲۱ یحیی بن علیم؛ ۱۶۶ یعقوب سراج.

با عنایت به حجیت و اعتبار گزارش‌ها، وضوح دلالت آن‌ها و نیز با بهره‌گیری از داده‌های رجالی، مشکل بسیاری از تعارض‌های بدوی برطرف شده است و تعارض‌های مستقر در گزارش‌های رجالی، همواره تساقط آراء و مجهول الحال گشتن راوی را به دنبال داشته است؛ چراکه در اندیشه آقای خویی مبنای اعتبار آرای رجالیان حجیت خبر واحد است و در اخبار حسی تعدد گواهان، اضبط بودن یکی از طرفین و یا تأخر زمانی یک گواهی؛ نمی‌تواند موجب ترجیح آن بر دیگری باشد.

منابع

- ابن غضائری، احمد بن حسین، *رجال ابن غضائری*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
- تقی‌الدین حلی، حسن بن علی، *رجال ابن داود*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳.
- خامنه‌ای، علی، *چهار کتاب اصلی علم رجال*، بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.
- خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، تهران، مرکز نشر الثقافة الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
- رحمان ستایش، محمد کاظم، *آشنایی با کتب رجالی شیعه*، تهران، سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۵.
- سبحانی، جعفر، *کلیات فی علم الرجال*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۰۸ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، نجف، مکتبة المرتضویة، بی‌تا.
- _____، *تهذیب الاحکام*، دارالکتب الاسلامیة تهران، بی‌تا.
- _____، *رجال الطوسی*، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ ق.
- _____، *رجال الکشی*، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
- مامقانی، عبدالله، *مقیاس الهدایة فی علم الدراية*، تحقیق: محمد رضا مامقانی، چاپ اول (مختصر)، قم، منشورات دلیل ما، ۱۴۲۸ ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۶۴-۱۴۳

تأملاتی در باره حدیث «سدوا الابواب»*

حسینعلی کیخا

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ha_kikha@yahoo.com

دکتر سید محمد مرتضوی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mortazavi-m@um.ac.ir

حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

چکیده

از جمله احادیثی که در میان محدثان اهل سنت مورد اختلاف نظر است، حدیث نبوی «سدوا الابواب...» است که برخی آن را در خصوص علی (ع) و برخی دیگر در باره ابوبکر آورده‌اند و برخی هم قائل به جمع شده‌اند؛ بدین صورت که رسول خدا (ص) حدیث فوق را در باره هر دو فرموده است. محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجاج نیشابوری — مؤلفان صحیح بخاری و صحیح مسلم که همت گماردند تا احادیث صحیح نبوی را گردآوری کنند. — حدیث یاد شده را فقط در خصوص ابوبکر و از احادیث صحیح برشمرده‌اند. این مقاله با بررسی و تحلیل تاریخی ده سال نخست سکونت ابوبکر در مدینه به این نتیجه رسیده است که وی در حاشیه مدینه و در محلی به نام سمنج زندگی می‌کرده است و خانه‌ای در کنار مسجدالنبی نداشته است. از این رو، حدیث مزبور در مورد محل سکونت وی صدق نمی‌کرده و با موقعیت مسکونی علی (ع) قابل انطباق بوده است.

کلیدواژه‌ها: حدیث، ابوبکر، سمنج، سدوا الابواب.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۴/۲۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۰/۰۸.
۱. نویسنده مسئول.

مقدمه

گرچه قرآن منبع نخست و اصیل معارف اسلامی است ولی با توجه به آیات متشابه، کلی بودن آیات قرآن، به ویژه آیات الاحکام؛ بیان نشدن احکام غیر مبتلا به، از میان رفتن قرائن نزول آیات و... نمی‌توان تمام وظایف احکام اسلامی را از آن به دست آورد. قرآن بیانگر همه چیز است، اما برخی آیات آن، عام، مطلق یا مجمل است و نیاز به تبیین دارد. «وَنُزِّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹). بدین جهت خداوند یکی از وظایف رسول خدا را تفسیر قرآن قرار داده است: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) با توجه به چنین نیازی در جامعه اسلامی است که خداوند عصمت آن حضرت را تعیین کرده است: «وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم: ۳-۵) از سوی دیگر به مسلمانان دستور داده است به آنچه پیامبر (ص) آورده است ایمان بیاورند. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ» (نساء: ۱۳۶) و از آنان خواسته است آنچه به آنان می‌دهد را بگیرند. «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (حشر: ۷). از جمله چیزهای مهمی که رسول خدا (ص) به مسلمانان داده است، سنت و به تعبیر دیگر حدیث است. با توجه به نکات بیان شده اهمیت حدیث به گونه‌ای است که اگر آن را از معارف دینی حذف یا به آن بی‌اعتنایی شود، بخش عمده‌ای از معارف دینی از دست خواهد رفت.

جعل حدیث

در تعریف حدیث موضوع یا مجعول گفته‌اند: حدیث ساخته و پرداخته دروغینی که خواسته یا ناخواسته به رسول خدا (ص) نسبت داده باشند (عثمان فلاته، الوضع فی الحدیث، ۱/ ۱۰۷). این پدیده در زمان خود حضرت در شکل خواستگاری مردی از یک زن در مدینه آغاز شد؛ بدینگونه که آن شخص لباس ویژه‌ای بر تن کرد و خود را نماینده رسول خدا (ص) معرفی نمود و گفت: رسول خدا به من دستور داده است تا با رأی خود در باره جان و مال شما حکم کنم. (طحاوی، شرح مشکل الآثار، ۳۵۲/۱، ح ۳۷۸ و ص ۳۵۳، ح ۳۷۹؛ ادلبی، منهج نقد المتن، ۴۰-۴۱) همچنین یکی از عوامل اختلاف احادیث نبوی را همین مسأله دانسته‌اند. برای مثال، شخصی از امام علی (ع) از علت اختلاف روایاتی که از رسول خدا (ص) نقل می‌شود سؤال کرد، حضرت یکی از علل آن را پدیده جعل نامید و این واقعه را چنین بیان نمود: «قد کذب علی رسول الله (ص) علی عهده حتی قام خطیباً فقال من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار». (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۰) در روزگار رسول خدا به او سخنان دروغی نسبت دادند تا اینکه به سخنرانی برخاست و فرمود: کسی که از روی عمد به من دروغی نسبت دهد، نشیمنگاه خود را در جهنم

آماده کرده است.

گرچه پدیده جعل، در عصر رسول خدا (ص) آغاز شد ولی به آن منحصر نگردید و پس از رحلت حضرت گسترش یافت. (ادلبی، منهج نقد المتن، ۴۵) با گذشت زمان، اشخاص، گروه‌ها و حکومت‌ها بیشتر به این موضوع دامن می‌زدند و برای رسیدن به اهداف خود از این شیوه، سود می‌جستند. چنانکه ابوه‌ریره در تحکیم موقعیت معاویه و تحقیر شخصیت علی (ع) از چنین شیوه‌ای استفاده می‌کرد. (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۶۷/۴) اوج استفاده ایزاری از جعل حدیث را سال چهل هجری- زمان اختلاف حضرت علی (ع) با معاویه- نوشته‌اند. (ادلبی، منهج نقد المتن، ۴۱)

نقد حدیث

با عنایت به آنچه در جعل حدیث گفته شد، نقد حدیث در عصر رسول خدا (ص) آغاز گردید. آن حضرت نخستین کسی بود که در این میدان مبادرت ورزید و عرض حدیث بر قرآن را به عنوان معیار نقد مطرح کرد و فرمود: «أليها الفاس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فلأنا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله». (کلینی، الکافی، ۱/۱۷۴، ح ۱، باب الأخذ بالسنة و شواهد الکتاب)، ای مردم! آنچه از من به شما رسید اگر موافق با کتاب خدا بود آن گفته من است و آنچه به شما رسید که با کتاب خدا مخالف بود من آن را نگفته‌ام.

با فاصله گرفتن از عصر رسول خدا (ص) و گسترش روایات جعلی — به خصوص وقتی آن‌ها را به راویان ثقه نسبت می‌دادند — برخی از دانشمندان اسلامی معیار نقد تاریخی را مطرح کردند. به عنوان نمونه از سفیان ثوری (۹۷-۱۶۱) در این زمینه نقل شده است که گفت: «لها استعمل الوؤاة الکذب استعملنا لهم التاريخ»؛ (ابن صلاح، معرفة انواع علوم الحديث، ۳۸۰؛ ابن ملقن، المقنع فی علوم الحديث، ۶۴۴/۲) زمانی که راویان از دروغ در راه حدیث استفاده کردند، ما هم در مقابل آن‌ها از تاریخ کمک گرفتیم. بر این اساس برخی بابی با عنوان «الروایات المخالفة للتاريخ» را گشودند و احادیث مخالف با آنچه در تاریخ به اثبات رسیده را حمل بر وهم راویان نمودند. (عتر، منهج النقد فی علوم الحديث، ۳۲۱) همچنین برخی از روایات موجود در صحیحین را مورد نقد قرار داده و ضعیف برشمردند (دمینی، مقایس نقد متون السنة، ۱۸۳).

حدیث سدوا الابواب

یکی از احادیثی که در بیشتر منابع شیعه و اهل سنت آمده است، حدیث سدوا الابواب است که در باره

صدور حدیث اختلاف نظر است. در منابع شیعه تنها در باره امام علی (ع) وارد شده است. او تنها صحابه‌ای بود که درب خانه‌اش به دستور رسول خدا (ص) به سوی مسجد باز ماند. (أمالی صدوق، ۳۳۳-۳۳۴؛ شیخ طوسی، الأمالی، ۲۹۱؛ فیض کاشانی، ۶۲/۲۶؛ مجلسی، ۱۹۰/۳۸) ولی در برخی منابع اهل سنت، درباره امام علی (ع) و ابوبکر آمده است. (نسائی، السنن الکبری، ۴۲۳/۷، ح ۸۳۶۹؛ مسند الامام احمد بن حنبل، ۴۱/۳۲، ح ۱۹۲۸۷) بنابراین، ما در نقل و نقد و بررسی حدیث یاد شده تنها به منابع روایی اهل سنت استناد می‌جوئیم.

پیشینه نقل حدیث در منابع اهل سنت

به نظر می‌رسد عبدالرزاق صنعانی متوفای ۲۱۱ هجری قمری نسبت به محدثان دیگری که حدیث یاد شده را در کتاب‌های خود آورده‌اند، از قدمت بیشتری برخوردار است، احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ق) در مسندش بدون واسطه (برای نمونه نگ: مسند الامام احمد بن حنبل، ۱۸۸/۱، ح ۹ و ۲۷ و ۵۸ و ۶۶ و ۷۴ و ۲۰۱ و...) و محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶ ق) در صحیح خود با یک واسطه از عبدالرزاق بسیار روایت کرده‌اند (برای نمونه نگ: صحیح البخاری، ۱۷/۱، ح ۴۲ و ص ۳۹، ح ۱۳۵ و ص ۶۴، ح ۲۷۸ و ص ۸۸، ح ۳۹۸ و ص ۹۱، ح ۴۱۶ و ص ۹۲، ح ۴۲۳ و ص ۱۱۸، ح ۵۷۰ و ص ۱۲۴، ح ۶۰۴ و...). عبدالرزاق چند روایت در باره بیماری رسول خدا از «معمر» از «زهري» آورده است (المصنف، کتاب المغازی، باب بدء مرض رسول الله (ص)، ۴۲۸/۵) آنگاه حدیث «سدوا الابواب» را با سند مرسل چنین نقل کرده است:

قال الزهري: سمعت رجلا يذكر أن النبي قال [...] «سدوا هذه الابواب الشوارع في المسجد، إلا باب أبي بكر رحمه الله، فإنني لا أعلم رجلا أحسن يدا عندي من الصحابة من أبي بكر» (همان، ۴۳۱) زهري می‌گوید: از شخصی شنیدم که می‌گفت: رسول خدا (ص) فرمود: این درب‌هایی که به درون مسجد راه دارد را ببندید، جز درب خانه ابوبکر رحمت خدا بر او باد، زیرا صحابه‌ای نمی‌شناسم که از ابوبکر دست بخشنده‌تری نسبت به من داشته باشد.

احمد بن حنبل وقتی از فضایل ابوبکر و عمر یاد می‌کند، حدیث را از طریق عایشه از رسول خدا در باره ویژگی‌های ابوبکر ذکر کرده است. (فضایل الصحابه، باب فضایل ابوبکر، ۷۰/۱، ح ۳۳؛ همان، ص ۳۵۳، باب فضایل عمر، ح ۵۱۲ و ص ۳۷۹، ح ۵۶۷) اما وقتی به فضایل علی (علیه السلام) می‌رسد از طریق زید بن ارقم در باره آن حضرت آورده است (فضایل الصحابه، ۵۸۱/۲، ح ۹۸۵) همچنین در مسند احمد از همان طریق درباره علی (علیه السلام) نقل کرده است (احمد بن حنبل، ۴۱/۳۲، مسند اهل

کوفه، ح ۱۹۲۸۷) تا اینکه نوبت به مؤلفان صحیحین، محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۲۵۶) و مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۴-۲۶۱) می‌رسد.

حدیث «سدوا الأبواب، إلا باب أبي بكر» در صحیح بخاری و مسلم بدین شرح آمده است:
 «حدثني عبد الله بن محمد، حدثنا أبو عمرو، حدثنا فليح، قال: حدثني سالم أبو الفضر، عن بسر بن سعيد، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم، الفاس وقال: «إن الله خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده، فاختار ذلك العبد ما عند الله»، قال: فبكى أبو بكر، فعجبنا لبكائه: أن يخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عبد خير، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المخير، وكان أبو بكر أعلمنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من أمر الفاس على في صحبته وماله أبا بكر، ولو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت أبا بكر، ولكن أخوة الإسلام ومودته، لا يبقين في المسجد باب إلا سد إلا باب أبي بكر»؛ (صحیح البخاری، ۴/۵، ح ۳۶۵۴؛ صحیح مسلم، ۴/۱۸۵۴، ح ۲۳۸۲)

از ابوسعید خدری روایت است که گفت: رسول خدا (ص) برای مردم سخنرانی کرد و فرمود: «همانا خداوند به بنده‌ای اختیار گزینش داد تا زندگی دنیا یا آنچه نزد خداوند است را برگزیند. آن بنده آنچه را نزد خداوند بود برگزید». ابوسعید می‌گوید: ابوبکر گریست و ما از گریه‌اش تعجب کردیم از اینکه رسول خدا از بنده‌ای خبر می‌دهد که به او اختیار انتخاب داده شده است. [سپس فهمیدیم که] بنده‌ای که به او اختیار انتخاب داده شده بود، رسول خدا بود و ابوبکر بهتر از ما می‌فهمید. سپس رسول خدا فرمود: «همانا ابوبکر از بخشنده‌ترین مردم در همراهی و اموالش نسبت به من است و اگر به جز پروردگار خود، دوست خالص دیگری انتخاب می‌کردم، ابوبکر را برمی‌گزیدم ولی برادری اسلامی و دوستی آن بسنده است. جز درب خانه ابوبکر، درب باز دیگری در مسجد باقی نماند.

بررسی سندی حدیث

مقاله بر این نکته تأکید دارد که ناسازگاری حدیث یاد شده را با مسلمات تاریخی دوران یازده ساله رسول اکرم (ص) در مدینه روشن کند؛ زیرا برخی از نقادان علم حدیث، چنین ناسازگاری را یکی از نشانه‌های موضوع بودن حدیث برشمرده‌اند. (سباعی، السنة و مکاتبا فی التشریع الاسلامی، ۹۸-۱۰۰) حتی اگر در سند حدیث راوی دروغگویی وجود نداشته باشند ولی حدیث با قواعدی که برای متن حدیث ذکر کرده‌اند، در تعارض باشد، آن حدیث را حمل بر وهم راویان می‌کنند (ذهبی، الموقظة فی مصطلح الحدیث، پاورقی ص ۲۴). دمینی می‌نویسد: در صحیحین و دیگر کتاب‌های مشهور اهل سنت احادیثی آمده است که محدثان با به کارگرفتن مقیاس تاریخی، صحیح را از ضعیف جدا کرده‌اند (مقایس نقد متون السنة، ۱۸۳). اما از آنجا که سند، یکی از دو رکن حدیث است، از این رو، لازم است تا سند آن هم مورد

ارزیابی قرار گیرد. چون صحیح بخاری در نظر بیشتر محدثان اهل سنت از اعتبار بالایی برخوردار است، به ارزیابی سند روایات بخاری بسنده می‌کنیم. روایاتی که محمد بن اسماعیل بخاری در باره حدیث سدوا الابواب آورده، سه روایت است که از دو طریق آمده‌اند. دو روایت از طریق ابوسعید خدری با اسناد ذیل آمده است:

۱. «حدثنا محمد بن سنان، قال: حدثنا فلیح، قال: حدثنا أبو الفضر، عن عبید بن حنین، عن بسر بن سعید، عن أبي سعید الخدری،...». صحیح البخاری، ۱۰۰/۱، ح ۴۶۶
 ۲. «حدثني عبد الله بن محمد، حدثنا أبو عامر، حدثنا فلیح، قال: حدثني سالم أبو الفضر، عن بسر بن سعید، عن أبي سعید الخدری،...». همان، ۴/۵، ح ۳۶۵۴.
- سندی که از طریق ابن عباس رسیده، چنین است:
- «حدثنا عبد الله بن محمد الجعفی، قال: حدثنا وهب بن جریر، قال: حدثنا أبي، قال: سمعت یعلی بن حکیم، عن عكرمة، عن ابن عباس،...». همان، ۱۰۰/۱-۱۰۱، ح ۴۶۷.
- در دو طریقی که از ابوسعید خدری آمده است در سند آن «فلیح بن سلیمان بن ابی مغیره» (م ۱۹۷ ق) قرار گرفته که از مجروحان است.

ابوحاتم به نقل از یحیی بن معین می‌گوید: نه خودش ثقه بود و نه فرزندش. (ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۳/۳۶۵؛ همو، سیر اعلام النبلاء، ۷/۳۵۳) فلیح ضعیف بود (همان‌جا). ابو داود می‌گوید: از احادیث فلیح بن سلیمان پوست بدن به لرزش می‌آید (همان‌جا). لذا نمی‌توان به احادیث فلیح استناد کرد (همان‌جا).

نسایی فلیح را از راویان ضعیف می‌داند (همان‌جا؛ قضاعی کلبی، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۲۳/۳۲۱). در گذشت او را به سال ۱۶۸ هجری قمری نوشته‌اند (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۷/۳۵۴).

در سندی که بخاری از طریق ابن عباس نقل کرده است «جریر بن حازم» آمده است. ذهبی (م ۷۴۸ ق) می‌گوید: چون در نقل حدیث خلط می‌نمود، فرزندانش او را از نقل حدیث منع کردند و در زمان اختلاط هیچ کس از او سماع حدیث نمی‌کرد (میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱/۳۹۲). احمد بن حنبل می‌گفت: در مصر دچار توهم شد (نوری سید ابوالمعالی و...، موسوعة اقوال الامام احمد بن حنبل فی رجال الحديث وعلله، ۱/۱۹۱). درگذشت او را به سال ۱۷۰ هجری نوشته‌اند (میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱/۳۹۳).

ابن حجر در این زمینه دیدگاه خاصی دارد وی از چندین طرق از جمله: سعد بن ابی وقاص، زید بن ارقم، ابن عباس، جابر بن سمره و عبدالله بن عمر، حدیث یاد شده را در خصوص علی (ع) آورده است و رجال برخی را ثقه و برخی دیگر را حسن ذکر کرده است. (نگ: فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ۷/

۱۴-۱۵) او ابن جوزی را مورد نقد قرار داده است که چرا احادیثی را که در باره علی (ع) آمده است، جزو احادیث جعلی قرار داده و پنداشته است آن‌ها از سوی شیعه ساخته شده است (همان، ۱۵) ابن حجر می‌نویسد: ابن جوزی اشتباه زشتی مرتکب شده است و به خیال خود، آن‌ها را با روایات ابوبکر در تعارض دیده است؛ در حالی که محدثان کوفه حدیث را در باره علی (ع) و محدثان مدینه درباره ابوبکر آورده‌اند. (همان‌جا) وی می‌نویسد: جمع میان این دو دسته روایات بدین سان است که رسول خدا (ص) دو بار دستور داد که درب خانه‌های اصحاب بسته شود، اما بار نخست درب خانه علی و بار دیگر درب خانه ابوبکر را استثنا کرد؛ منتها «درب» در باره خانه علی (ع) به معنای حقیقی و در باره خانه ابوبکر به معنای مجازی بود، چون در حقیقت درب نبود بلکه «خوخه» (دریچه یا به اصطلاح امروز پنجره) بود. (همان‌جا)

نقد حدیث بر اساس مسلمات تاریخی

با بررسی تاریخی از مکان سکونت ابوبکر در زمان حیات رسول خدا (ص) روشن خواهد شد که خانه‌ای در کنار مسجد النبی نداشته است تا پنجره‌ای به داخل مسجد داشته باشد، از این رو، به معنای مجازی هم صدق نمی‌کرده است.

خانه ابوبکر پیش از خلافت

در منابع تاریخی در باره مکان سکونت ابوبکر مطالبی آورده‌اند که حاکی از آن است که خانه وی در مدینه نبوده است تا وصل به مسجد النبی باشد و راه ورود و خروج به آن داشته باشد. این واقعیت با توجه به چند نکته روشن می‌شود:

خانه ابوبکر هنگام ورود به مدینه

یکی از دلایل ناسازگاری روایت سدوا الابواب با واقعیات تاریخی، آن است که ابوبکر پس از هجرت در اطراف مدینه سکونت داشت. مورخان وقتی از آغاز سکونت مهاجران در مدینه سخن می‌گویند محل زندگی یک یک آن‌ها را نوشته و به ابوبکر که می‌رسند می‌نویسند:

ابوبکر صدیق (رضی الله عنه) در سنج^۱، نزد خبیب بن اساف، از فرزندان حارث بن خزرج یا به قولی دیگر نزد خارجه بن زید بن ابی وهیر که از برادران بنی حارث بن خزرج بود سکونت گزید. (ابن هشام،

۱. در اطراف مدینه دهکده‌ای به نام عوالی بود و سنج در این دهکده وجود داشت. (عینی، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، ۱۸۵/۱۶) در باره فاصله سنج تا مدینه اختلاف نظر است برخی فاصله آن را چهار میل (صحیح بخاری، ۱۱۵/۱، ح ۵۵۰) و برخی دیگر این فاصله را هشت میل ذکر کرده‌اند. (عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری، ۱۸۵/۱۶؛ معجم البلدان، ۱۶۶/۴) و برخی جمع این دو را به این دانسته‌اند که فاصله عوالی تا مدینه از نزدیک‌ترین مکان، چهار میل و از دورترین، هشت میل فاصله داشت. (فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ۲۹/۲) اگر فاصله هر میل را ۱۶۰۸ متر در نظر بگیریم (دیکشنری آکسفورد واژه mile) نزدیک‌ترین فاصله عوالی تا مدینه بیش از شش کیلومتر و دورترین آن قریب به سیزده کیلومتر خواهد شد.

السيرة النبوية، ۴۹۲/۱؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ۶۵/۳؛ ابن کثیر، السيرة النبوية «من البداية و النهاية لابن کثیر»، ۲۷۰/۲؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۲۶۶/۲

گزارش عایشه از ازدواج با پیامبر (ص) در سنج

اجرای مراسم عروسی عایشه در سنج، حکایت از استمرار سکونت ابوبکر در آنجا دارد. پیامبر (ص) سه سال پیش از هجرت از عایشه خواستگاری کرد (المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ۷۰/۳). و در شوال سال اول هجرت با او که نه سال داشت، عروسی کرد (بلاذری، انساب الاشراف، ۴۰۹/۱). عایشه درباره مراسم عروسی خود در سنج می‌گوید:

به مدینه آمدیم و در میان بنی حارث در سنج سکونت گزیدیم. رسول خدا (ص) به خانه ما آمد و مردان و زنان انصار هم با او بودند، مادرم من را آورد، در حالی که روی تابی که به دو درخت خرما بسته شده بود، تاب می‌خوردم. او فرق سرم را از هم باز کرد و آبی به سر و صورتم زد سپس من را پیشاپیش خود آورد تا اینکه در خانه نگه داشت تا تنفسم طبیعی شود. بعد من را وارد خانه کرد و دیدم که رسول خدا بر روی تختی نشسته است و نزد او مردان و زنانی از انصار حضور داشتند. مادرم من را کنار رسول خدا نشان داد و گفت: این افرادی که می‌بینی از خانواده تو هستند، خداوند تو را برای آن‌ها و آن‌ها را برای تو مبارک گرداند. سپس مردان و زنان از جا برخاستند و رفتند. (هیثمی، غایة المقصد فی زوائد المسند، ۲۳۲/۲؛ مسند الامام احمد بن حنبل، ۵۰۳/۴۲-۵۰۴؛ بیهقی، السنن الکبری، ۳۷۲/۱۰، ح ۲۰۹۸۵؛ ابن کثیر، البداية و النهاية، ۱۳۲/۳)

تخلف ابوبکر از سپاه اسامه

یکی از اقدامات رسول خدا (ص) جهت تثبیت رهبری امام علی (ع) دستور آماده شدن همه مردان برای همراهی با سپاه اسامه بن زید به منظور اعزام به منطقه نوار مرزی روم بود. واقدی در این خصوص می‌نویسد:

صبح دوشنبه اسامه از لشکرش به طرف مدینه حرکت کرد و رسول خدا (ص) حالش خوب بود. اسامه نزد رسول خدا (ص) آمد، حضرت به او فرمود: فردا حرکت کن. اسامه با آن حضرت خدا حافظی کرد. ابوبکر بر رسول خدا (ص) وارد شد و به حضرت عرض کرد: به حمد الله حالتان خوب است و امروز نوبت دختر خارجه است (همسر ابوبکر) اجازه بده نزد او باشم. رسول خدا (ص) اجازه داد و ابوبکر به سنج رفت. (مغازی واقدی، ۱۱۲۰/۳)

عدم حضور ابوبکر در مدینه هنگام ارتحال رسول خدا (ص)

مووختان و سیره نویسان نوشته‌اند، ابوبکر در روز ارتحال رسول خدا (ص) در سنج سکونت داشت و

پس از درگذشت حضرت به مدینه آمد.

ابوجعفر طبری (م ۳۱۰ ق) می‌گوید: رسول خدا درگذشت، ابوبکر در سنج بود، ولی عمر حضور داشت. (تاریخ الرسل و الملوک، ۲۰۰/۳)

بیهقی (م ۴۵۸ ق) می‌گوید:

ابوبکر از سنج با اسبش آمد، بر درب مسجد ایستاد، سپس با حزن و اندوه به خانه دخترش عایشه رفت، وارد خانه شد، در حالی که رسول خدا (ص) رحلت کرده بود و جنازه‌اش بر روی فرش گذاشته شده بود و زنان با صورت‌های پوشیده در اطراف جنازه بودند. (دلایل النبوة و معرفة احوال الشریعة، ۲۱۷/۷)

وقتی پیامبر (ص) درگذشت، در میان صحابه اختلاف پیش آمد. برخی از آن‌ها می‌گفتند رسول خدا رحلت کرده و برخی دیگر می‌گفتند زنده است. در این هنگام سالم بن عبید به دنبال ابوبکر صدیق که در سنج بود رفت و او را از رحلت پیامبر (ص) با خبر کرد. (البدایه و النهایه، ۲۶۵/۵) در روز رحلت پیامبر (ص) عمر کسانی را که می‌گفتند رسول خدا مرده است، به کشتن و قطع عضو تهدید می‌کرد (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۵۶۷/۱) مسجد موج می‌زد از مردمی که گرد آمده بودند و برای پیامبر (ص) گریه می‌کردند، در این زمان هنوز ابوبکر در سنج بود و با شنیدن خبر رحلت پیامبر (ص) به مدینه آمد (همان‌جا).

انتقال خانه ابوبکر به سنج

ابوبکر در زمان حیات رسول خدا (ص) در سنج زندگی می‌کرد و پس از آنکه به قدرت رسید نیز تا مدتی در سنج سکونت داشت و گاهی مسیر سنج تا مدینه را با اسب می‌پیمود و پس از نماز عشا به سنج برمی‌گشت (الکامل فی التاریخ، ۲۶۶/۲). این وضع تا شش ماه پس از خلافت نیز ادامه داشت (همان‌جا). تا اینکه ابوبکر به این نتیجه رسید که با این وضع نمی‌تواند به کار خلافت رسیدگی کند. بر این اساس تصمیم گرفت خانه خود را به مدینه منتقل کند (همان‌جا).

تا اینجا روشن شد که ابوبکر از آغاز ورود به مدینه تا شش ماه پس از خلافت در سنج سکونت داشت؛ اما ممکن است کسی ادعا کند او دو منزل داشته است یکی در سنج و دیگری در مدینه و همزمان از هر دو استفاده می‌کرده است به ویژه که دو همسر دیگر به نام‌های «لم رومان» و «أسماء بنت عمیس» هم داشته است. چنانکه این احتمال را ابن حجر هم یادآور شده است (نگ: فتح الباری، ۱۴/۷).

نبود شاهد تاریخی بر سکونت در مدینه

نگارنده بعد از جستجو فقط به اسناد و مدارکی دست یافت که شاهد بر سکونت او در سنج است و مدرک تاریخی که حاکی از زندگی یک یا چند روزه او در کنار مسجدالنبی باشد، نیافت. به فرض اگر چنین خانه‌ای می‌داشت کسانی که از این حدیث در خصوص فضایل او استفاده کرده‌اند، انگیزه بسیاری داشتند تا

آن را در تاریخ ثبت کنند. بنابراین، بعید است که ابوبکر در کنار مسجدالنبی خانه‌ای داشته باشد و سکونت و رفت و آمد در آن نموده باشد ولی از نگاه همه سیره نویسان، مورخان و محدثان اهل سنت پوشیده مانده باشد! به ویژه کسانی که در صدد جمع آوری اسناد و مدارک در باره فضایل او بودند!

مطلبی که سخن فوق را تأیید می‌کند آن است که چرا در روزهای پایانی بیماری رسول خدا (ص) از چنین خانه‌ای استفاده نکرد؟ آیا نگران وضعیت بیماری پیامبر (ص) نبود؟ کسانی که ادعا می‌کنند او تمام دارایی خود را در راه خدمت به رسول خدا هزینه کرد- چنانکه در متن حدیث سدوا الابواب هم چنین ادعایی شده است- اکنون نمی‌توانند بگویند او نگران تجارت خود در سنج بود، و رسیدگی به تجارت، او را بیش از نگرانی بیماری رسول خدا، به خود مشغول داشته بود!

مطلب دیگری که شایان ذکر است؛ تاریخ صدور حدیث است که چه زمانی حضرت ابن حدیث را فرموده است. ابن حجر از کسانی است که تلاش کرده است تا صدور حدیث را به شرحی که خواهد آمد، به پایان زندگی رسول خدا ربط دهد، تا از آن بهره‌برداری سیاسی نماید ولی اسنادی که در این خصوص آمده، ضعیف و غیر قابل اعتماداند.

ضعف سند

کسانی که حدیث یاد شده را مربوط به روزهای پایانی زندگی رسول خدا دانسته‌اند، به اسناد ضعیفی تمسک جسته‌اند و خواسته‌اند کاربرد سیاسی از آن داشته باشند:

۱. عبدالرزاق صنعانی (۲۱۱ ق) حدیث را در باب بیماری رسول خدا با سند مرسل و چنین آورده است: «قال الزهري: سمعت رجلا يذكو أظف النبي صلى الله عليه وسلم قال:...» (المصنف، كتاب المغازی، باب بدء مرض رسول الله، ۴۲۸/۵، ح ۹۷۵۴) ضعف روایت مزبور، مرسل بودن آن است.
۲. احمد بن حنبل (۲۴۱ ق) در یکی از احادیث خود که در باب فضیلت ابوبکر آورده است، زمان صدور حدیث را بیماری رسول خدا که بر اثر آن درگشت، ذکر کرده است. (فضائل الصحابه، فضائل ابوبکر، ۹۷/۱، ح ۶۷)

در سند حدیث احمد، «جریر بن حازم» آمده است که از راویان مجروح است. زیرا در حدیث خلط می‌کرد. (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۰۱/۷) فرزندان داشت که اهل حدیث بودند، وقتی فهمیدند دچار خلط شده، او را از حدیث منع کردند و در حال خلط هیچ کس از او استماع حدیث نمی‌کرد (همان‌جا؛ همو، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۳۹۲/۱؛ دمشقی علانی، المختلطین، ۱۷) در باره توهم جریر که آیا فقط در مصر برایش پیش آمد یا در دیگر شهرها هم دچار توهم می‌شد، هم مصر و هم شهرهای دیگر را نوشته‌اند. (سیر اعلام النبلاء، ۱۰۳/۷) احادیث پوچ و باطلی را به قتاده نسبت می‌داد (همان‌جا). به نقل از

بخاری نوشته‌اند که چه بسا در چیزهایی دچار توهم می‌شد (میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۳۹۳/۱). تولد او را به سال هشتاد و پنج، زمان خلافت عبدالملک بن مروان و درگذشت را صد و هفتاد نوشته‌اند (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۲۷۸/۷).

۳. محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۲۵۶ ق) از طریق ابن عباس روایت را در زمان بیماری حضرت که بر اثر آن درگذشت، ذکر کرده است (صحیح البخاری، کتاب الصلاة، ۱۰۰/۱-۱۰۱، ح ۴۶۷) در این سند بخاری «جریر بن حازم» آمده است که جرح شد.

ابن حجر به سبب انگیزه‌های سیاسی، استناد به این حدیث کرده است. او در یک جا می‌گوید: چون رسول خدا به ابوبکر دستور داد برای مردم نماز گزارد، از این رو، دریچه خانه او را بر خلاف خانه‌های دیگران، استثنا کرد. (فتح الباری شرح صحیح البخاری، ۵۵۹/۱) و در جای دیگر در تأیید برخی از شارحان صحیح بخاری می‌گوید:

در این حدیث اشاره محکمی به شایستگی ابوبکر برای خلافت شده است؛ به ویژه اینکه به اثبات رسیده است، حدیث مربوط به روزهای پایانی زندگی رسول خدا می‌شود. (همان، ۱۴/۷) همچنین ابن حجر به سخن ابن حبان استناد می‌کند و می‌گوید:

ابن حبان پس از آوردن حدیث، آن را دلیل بر خلافت ابوبکر پس از رسول خدا دانسته است. وی می‌گوید: حضرت خواسته است با عبارت «سدوا عفی کلّ خوخة فی المسجد»؛ چشم طمع دیگران را از خلافت ببرد. (همان جا) بنابراین، ابن حجر در صدد است تا از زمان صدور حدیث، تعیین خلافت و جانشینی رسول خدا را به اثبات برساند! نقد جدی‌تری که بر او وارد است اینکه وقتی در باره سکونت علی و جابجایی خانه او به کنار مسجد النبی سخن می‌گوید، آن را مربوط به روزهای نخست سکونت حضرت در مدینه ذکر کرده است. (نگ: الاصابه فی تمییز الصحابه، ۲۶۴/۸)

حدیث سدوا الأبواب إلّا باب علی

چنان که پیش‌تر گفته شد، حدیث فوق در منابع شیعه و برخی از منابع اهل سنت در خصوص حضرت علی (علیه السلام) آمده است که برای اثبات آن تنها به منابع اهل سنت بسنده خواهد شد.

حدَّثنا عبد الله قال: حدثني أبي، نا محمد بن جعفر، نا عوف، عن ميمون أبي عبد الله، عن زيد بن أرقم قال: كان لنفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبواب شارع في المسجد، فقال يومًا: «سدوا هذه الأبواب إلّا باب علي»، قال: فتكلم في ذلك أناس، قال: فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد، فإني أموت بسد هذه الأبواب غير باب علي، فقال فيه قائلكم، وإني ما

سددت شیئا ولا فتحتہ، ولكفی أموت بشیء فاتبعته» (احمد بن حنبل، فضایل الصحابه، ۵۸۱/۲، ح ۹۸۵؛ همو، المسند، ۴۱/۳۲، ح ۱۹۲۸۷؛ نسائی، السنن الكبرى، ۴۲۳/۷، ح ۸۳۶۹؛ طحاوی، مشكل الآثار، ۱۸۹/۹، ح ۳۵۶۱؛ حاكم نیشابوری، المستدرک على الصحيحین، ۱۳۵/۳، ح ۴۶۳۱؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۳۸/۴۲؛ ابن کثیر، جامع المسانید و السنن، ۸۲/۳، ح ۳۲۵۸؛ هیثمی، غایة المقصد فی زوائد المسند، ۳۶۳/۳، ح ۳۶۳۹؛ همو، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ۱۱۴/۹، ح ۱۴۶۶۹؛ ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۲۳۵/۴).

زید بن ارقم می‌گوید: درب خانه برخی از اصحاب رسول خدا (ص) به داخل مسجد باز بود تا اینکه روزی رسول خدا (ص) فرمود: به جز درب خانه علی، همه درب‌ها را ببندید. زید می‌گوید: به دنبال این حادثه برخی از مردم بگو مگو را مطرح کردند تا اینکه رسول خدا (ص) به سخنرانی برخاست و پس از حمد و سپاس الهی فرمود: من مأمور بستم درب خانه‌ها به جز درب خانه علی (ع) شدم و سخنانی در این زمینه گفته شد ولی من دربی را نبستم و دربی را نگشودم بلکه چیزی را اطاعت کردم که مأمور شده بودم.

خانه امام علی (ع)

در باره موقعیت مکانی خانه امام علی (ع) چنین نوشته‌اند:

رسول خدا (ص) هنگام ورود به مدینه حدود یک سال در خانه ابویوب انصاری مستقر شد و چون علی با فاطمه ازدواج کرد رسول خدا (ص) به علی (ع) فرمود: منزلی تهیه کن. علی به دنبال منزلی گشت و کمی دورتر از خانه پیامبر (ص) پیدا کرد و ازدواجش در همین خانه انجام گرفت. پیامبر (ص) نزد فاطمه آمد و فرمود: می‌خواهم تو را نزد خود آورم. فاطمه گفت: پس با حارثة بن نعمان صحبت کن تا خانه‌اش را با خانه ما عوض کند. پیامبر (ص) فرمود: حارثة آن قدر برای ما زحمت کشیده است که از او حیا می‌کنم. گفتگوی فاطمه (س) و پیامبر (ص) به حارثة بن نعمان رسید و خانه خود را خالی کرد و خدمت رسول خدا (ص) آمد و گفت: ای رسول خدا (ص) شنیده‌ام تصمیم داری فاطمه را نزد خود بیاوری. خانه‌های من نزدیک‌ترین خانه بنی نجار به خانه شماست؛ خودم و مالم در خدمت خدا و رسولش است. ای رسول خدا به خدا سوگند، آنچه از مالم می‌گیری برایم دوست داشتی تر از آنچه برایم می‌گذاری است. رسول خدا (ص) فرمود: راست می‌گویی. خداوند برایت پایدار بدارد. پس از آن رسول خدا (ص) فاطمه را به خانه حارثة منتقل کرد.^۲ (ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۸/۸-۱۹؛ ابن حجر، الاصابه فی تمییز الصحابه،

(۲۶۴/۸)

۲ لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمَدِينَةَ نَزَلَ عَلَى أَبِي أَيُّوبَ سَنَةً أَوْ نَحْوَهَا. فَلَمَّا تَزَوَّجَ عَلِيَّ فَاطِمَةَ قَالَ لِعَلِيِّ: اطْلُبْ مَنْزِلًا. فَطَلَبَ عَلَى مَنْزِلًا فَأَصَابَهُ مُسْتَأْخِرًا عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَلِيلًا. فَبَنَى بِهَا فِيهِ فَجَاءَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَيْهَا فَقَالَ: إِنْ أُبِيدَ أَنْ أُحَوِّلَكَ إِلَيَّ. فَقَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ: فَكَلِمُ حَارِثَةَ بْنِ النُّعْمَانِ أَنْ يَتَحَوَّلَ عَنِّي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ:

آغاز اخراج اصحاب به جز علی (ع)

با نزول آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكاوی حتی تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابری سبیل حتی تغتسلوا» (نساء/۴۳) و ممنوعیت حضور جنب در مسجد، رسول خدا (ص) دستور به اخراج اصحاب دادند. عبدالله بن مسعود در این خصوص چنین گزارش کرده است:

شبی پس از نماز عشاء گروهی از صحابه که در میان آن‌ها ابوبکر، عمر، عثمان، حمزه، طلحه، زبیر هم بودند، در مسجد نشسته بودیم که رسول خدا (ص) نزد ما آمد و فرمود: این تجمع برای چیست؟ عرض کردند ای رسول خدا (ص) نشسته ایم و صحبت می‌کنیم برخی می‌خواهند نماز بخوانند و برخی هم می‌خواهند بخوابند. حضرت فرمود: مسجد من جای خوابیدن نیست به منازل خود بروید، هرکس می‌خواهد نماز بخواند با آگاهی در منزلش بخواند و هر کس می‌خواهد بخوابد در منزلش بخوابد، بدون تردید پاداش نماز در خفا چند برابر نماز در ظاهر است. ابن مسعود می‌گوید: حرکت کردیم و از هم جدا شدیم و علی بن ابی طالب هم همراه ما بود و برخاست که برود. رسول خدا (ص) دست علی را گرفت و فرمود: اما تو! آنچه درون مسجد، برای تو حلال است، برای من هم حلال است و آنچه برای تو حرام است، برای من هم حرام است. حمزه بن عبدالمطلب گفت: ای رسول خدا من عموی تو هستم! من از علی به تو نزدیک‌ترم. رسول خدا (ص) فرمود: ای عمو! راست می‌گویی ولی به خدا سوگند این دستور من نیست بلکه دستور خداوند است (ابونعیم اصبهانی، فضائل خلفاء الاربعة و غیرهم، ۷۲-۷۳، ح ۶۰؛ سیوطی، اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعه، ۳۵۱/۱-۳۵۲)

قرطبی در ذیل آیه یاد شده برخی از روایات سدوا الابواب را آورده است و می‌گوید:

این از اختصاصات پیامبر (ص) و علی (علیه السلام) است. پیامبر (ص) احکام ویژه‌ای داشت و این نیز از احکام ویژه اوست که با حالت جنابت می‌تواند در مسجد رفت و آمد کند؛ این حکم نسبت به علی نیز تخصیص خورده است (الجامع لاحکام القرآن، ۲۰۷/۵-۲۰۸)

جصاص در ذیل آیه پس از نقل روایات سدوا الابواب در نقد توجیه برخی گفته‌ها چنین می‌نویسد:

درب خانه دیگران هم باز بود و رسول خدا (ص) دستور بستن آن‌ها را صادر کرد و بسته نشدن درب خانه علی به سبب ویژگی خاصی بود که دیگران از آن محروم بودند. همانگونه که جعفر و یزیدگی خاصی داشت که با دو بال پرواز می‌کرد و حنظله را هنگام کشته شدن ملائکه غسل دادند. (ابوبکر احمد بن علی

قَدْ تَحَوَّلَ حَارِثَةُ عَنَّا حَتَّى قَدْ اسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ. فَبَلَغَ ذَلِكَ حَارِثَةُ فَتَحَوَّلَ وَجَاءَ إِلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكَ تَحَوَّلَ فَاطِمَةُ إِلَيْكَ وَهَذِهِ مَنَازِلِي وَهِيَ أَسْقَبُ بُيُوتِ بَنِي النَّجَارِ بَكَ. وَإِنَّمَا أَنَا وَمَالِي لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ. وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَمْ أَلْزِمُكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنِّي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْكَلْبِ تَدْعُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): صَدَقْتَ. بَارَكَ اللَّهُ عَلَيْكَ. فَحَوَّلَهَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَى بَيْتِ حَارِثَةَ.

الرازی، الجصاص، احکام القرآن، ۳/ ۱۶۹) ابن عربی نیز در ذیل آیه یاد شده این حکم را ویژه علی (علیه السلام) نقل کرده است (ابن العربی، احکام القرآن، ۱/ ۴۳۸).

اعترافات

یکی از قرائنی که دلالت می‌کند خانه امام علی (علیه السلام) در کنار مسجد رسول خدا (ص) بود، اعترافات است که از سوی برخی از صحابه صورت گرفته است که به دو مورد بسنده می‌شود:

۱. عبدالله بن عمر

از عبدالله بن عمر روایت است که شخصی از او، درباره علی (علیه السلام) سؤال کرد. ابن عمر گفت: از کدام خصوصیت علی (علیه السلام) سؤال می‌کنی؟ این خانه رسول خداست و این هم خانه اوست. (طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۳/ ۱۲۲، ح ۱۳۷۸۳)
در روایت دیگری از سالم بن عبدالله آمده است که گفت:

شخصی از پدرم در باره علی (علیه السلام) و عثمان سؤال کرد که کدام یک بهتر است؟ عبدالله بن عمر (رضی الله عنه) به او گفت: این خانه رسول خداست و به خانه علی (علیه السلام) که در کنار آن بود اشاره کرد؛ در حالی که در مسجد خانه دیگری نبود. (کلاباذی بخاری، بحر الفوائد المشهور بمعانی الأخبار، ۱۰۴)

همچنین از جمیع بن عمیر روایت است که گفت:

از عبدالله بن عمر در باره علی (علیه السلام) پرسیدم. من را سرزنش کرد و گفت: دوست نداری در باره علی (علیه السلام) برای سخن بگویم؟ این خانه رسول خدا (ص) در مسجد است و این هم خانه علی (رضی الله عنه) است (حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۳/ ۵۳، ح ۴۳۷۴).

اعتراض‌ها

از قرائن دیگری که برای اثبات این مسأله آورده‌اند، اعتراضاتی است که از سوی برخی صحابه صورت می‌گرفته است:

۱. اعتراض اقوام رسول خدا (ص)

از جمله کسانی که به این دستور رسول خدا (ص) اعتراض کردند، برخی از اقوام آن حضرت بودند که به ذکر دو نفر از آن‌ها اکتفا می‌شود.

حمزه عمومی پیامبر (ص): از کسانی که به این دستور رسول خدا اعتراض کرد و رسول خدا (ص) در مقام توجیه برآمد، حمزه عمومی پیامبر (ص) بود که چنین آمده است:

ابن مردویه به نقل از ابی حمراء و حبه عرنی حدیث آورده است که گفتند: رسول خدا (ص) دستور داد

درب خانه‌هایی که به مسجد باز می‌شود بسته شود (مگر در خانه علی) این دستور برای یاران پیامبر (ص) سنگین بود. حبه می‌گوید: گویا هم اکنون به حمزه بن عبدالمطلب نگاه می‌کنم در حالی که قطیفه قرمز رنگی در برداشت و چشمانش گریان بود، خطاب به رسول خدا (ص) می‌گفت: عمو، ابوبکر، عمر و عباس را بیرون کردی و پسر عمویت را اسکان دادی؟ شخص دیگری که در آنجا بود گفت: یعنی چه که پسر عمویت را برتری داده است؟ حبه می‌گوید: وقتی رسول خدا (ص) دید که این دستور برای یارانش سنگین شد، به نماز جماعت دستور داد، هنگامی که همه جمع شدند به منبر رفت، خطبه‌ای در ستایش خداوند بیان کرد که تا آن روز چنین خطبه‌ای از رسول خدا (ص) شنیده نشده بود. سپس فرمود: ای مردم! من نه دربی بسته‌ام و نه دربی گشوده‌ام. نه من شما را بیرون کردم و نه او را اسکان دادم سپس رسول خدا (ص) آیات نخست سوره نجم را قرائت کرد:

(والنجم إذا هوى* ما ضل صاحبكم وما غوى* وما ينطق عن الهوى* إن هو إلا وحى يوحى) سوگند به ستاره هنگامی که افول می‌کند، که هرگز دوست شما [محمد «ص»] منحرف نشده و مقصد را گم نکرده است، و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید! آنچه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست! (سیوطی، الدر المنثور، ۱۲۲/۶؛ ابن حجر، الاصابه فی تمییز الصحابه، ۱۴۱/۲) این حادثه نشان می‌دهد که جریان حدیث سدوا الابواب پیش از سال سوم هجری بوده است نه در روزهای پایانی عمر رسول خدا (ص) زیرا حمزه که یکی از معترضان است در سال سوم هجری در جنگ احد به شهادت رسید. عباس عموی پیامبر^۳ (ص): یکی دیگر از اقوام پیامبر (ص) که به این دستور رسول خدا (ص) اعتراض کرد، عباس عموی آن حضرت بود که در این باره چنین روایت آورده‌اند:

حارث بن مالک می‌گوید: به مکه آمدم با سعد بن ابی وقاص ملاقات کردم، از او پرسیدم آیا امتیازی از رسول خدا (ص) در خصوص علی (علیه السلام) شنیده‌ای؟ سعد گفت: شاهد چهار امتیاز برای علی بودم که اگر یکی از این‌ها را داشتیم برایم بهتر از عمر کردن به اندازه نوح در دنیا بود. [...] سپس سعد ادامه داد ما

۳ لازم به ذکر است که عباس بن عبدالمطلب تا سال هفتم هجری در مکه سکونت داشته و پس از آن به مدینه آمده است. (ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۷/۴) البته در باره عباس بن عبدالمطلب چنین نوشته‌اند: قبل از هجرت مسلمان شد، ولی از دیگران کتمان می‌کرد. (زركلى، الاعلام، ۲۶۲/۳؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۲۷۳/۲۶؛ معجم اعلام شعراء المدح النبوی، ۱۹۷؛ دیار بکری، تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس، ۱۶۵/۱) در مکه اقامت داشت و اطلاعات قریش مکه را برای آن حضرت می‌فرستاد. (معجم اعلام شعراء المدح النبوی، ۱۹۷) پیش از جنگ بدر، رسول خدا را از تصمیم قریش با خبر ساخت و اطلاعاتی را برایش می‌فرستاد. (ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ۱۶۲/۳؛ تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس، ۱۶۵/۱) در جنگ بدر اسیر شد و مسلمانی‌اش را نمایان کرد. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۲۷۳/۲۶. بدین سبب رسول الله در جنگ بدر گفت: هر کس عباس را دید، نکشد. (ابن عبدالبکر، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ۸۱۲/۲) با توجه به مطالب یاد شده عباس در این محدوده زمانی در مدینه بوده و بدین سبب نام او هم در حدیث آمده است و در این صورت چنین عبارتی در باره او صدق می‌کند.

همراه رسول خدا (ص) در مسجد بودیم که شبی اعلام کرد هر کس در مسجد است باید بیرون برود مگر آل محمد و آل علی. ما همه بیرون رفتیم در حالی که کفش‌هایمان را به زمین می‌کشیدیم. صبح که شد عباس نزد رسول خدا آمد و گفت: ای رسول خدا! عمو و اصحابت را از مسجد بیرون کردی و این جوان را اسکان دادی؟ رسول خدا فرمود: من به اخراج شما و اسکان این جوان دستور ندادم، بلکه این خداوند است که چنین دستوری داده است. (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۱۶/۴۲-۱۱۷؛ سیوطی، جامع الاحادیث، ۱۹۴/۳۲)

۲. اعتراض اصحاب

در پی دستور رسول خدا (ص) نسبت به بازگذاشتن درب خانه علی (علیه السلام)؛ گذشته از نزدیکان رسول خدا (ص) برخی از اصحاب حضرت نیز به این دستور اعتراض کردند که تنها به اعتراض یک نفر اکتفا می‌شود:

عمر بن خطاب: از جمله کسانی که نسبت به این دستور رسول خدا (ص) اعتراض کرد، عمر بن خطاب بود که در این باره چنین نوشته‌اند:

حارث بن مالک می‌گوید: به مکه آمدم، با سعد بن ابی وقاص دیداری داشتم و از او پرسیدم: آیا امتیازی از رسول خدا (ص) در باره علی بن ابی طالب (علیه السلام) شنیده‌ای؟ سعد گفت: همراه رسول خدا (ص) در مسجد بودیم که شبی اعلام کرد هر کس در مسجد است باید بیرون برود مگر آل محمد (ص) و آل علی (علیه السلام) سپس سعد گفت: همه بیرون رفتیم صبح که شد عمر نزد رسول خدا (ص) رفت و گفت: ای رسول خدا! یاران و عموهایت را از مسجد اخراج کردی و این جوان را اسکان دادی؟ رسول خدا (ص) فرمود: من به اخراج شما و اسکان او دستور ندادم بلکه این دستور خداوند است. (نسائی، السنن الکبری، ۴۲۴/۷، ح ۸۳۷۱)

نکته قابل توجه در این اعتراض‌ها این است که وجه مشترک همه آن‌ها تعبیر «اسکنت هذا الغلام و ابن عمک» است که این ویژگی‌ها در باره ابوبکر صدق نمی‌کند.

آرزوها

با صدور حدیث سدوا الابواب در خصوص علی (علیه السلام) و امتیاز بزرگی که برای حضرت در برداشت، بسیاری از مسلمانان آرزو داشتند که ای کاش این امتیاز از آن‌ها بود که در این باره به سخن چند شخصیت از سرشناسان اصحاب رسول خدا (ص) بسنده می‌شود:

۱. عمر بن خطاب

از کسانی که آرزو داشت این امتیاز از آن‌ها بود، عمر بن خطاب است. به عنوان نمونه:

عبدالله بن عمر می گوید: عمر بن خطاب یا پدرم گفت: به علی بن ابی طالب سه امتیاز داده شده است که اگر یکی از آن‌ها را من داشتم، برایم از داشتن شتران سرخ موی ارزشمندتر بود. دخترش را به او داد که برایش فرزند آورد، همه درب‌ها را به جز درب خانه او بست و جنگ خیبر را به او سپرد. (ابوبکر بن ابی شیبه، کتاب المصنف فی الأحادیث والآثار، ۳۶۹/۶، ح ۳۲۰۹۹؛ احمد بن حنبل، ۵۶۷/۲، ح ۹۵۵؛ ابوبکر بن ابی عاصم، السنة، ۵۶۹/۲، ح ۱۱۹۹؛ موصلی ابویعلی، مسند ابی یعلی، ۴۵۲/۹، ح ۵۶۰۱؛ حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۱۳۵/۳، ح ۴۶۳۲؛ هیثمی، المقصد العلی فی زوائد ابی یعلی الموصلی، ۱۸۴/۳، ح ۱۳۲۷)

۲. سعد بن ابی وقاص

یکی دیگر از کسانی که آرزو داشت امتیازات علی (علیه السلام) از آن او بود، سعد بن ابی وقاص است به عنوان مثال: حارث بن ثعلبه می گوید:

از سعد بن ابی وقاص شنیدم که می گفت: علی بن ابی طالب امتیازاتی داشت که اگر یکی از آن‌ها را داشتم برایم بهتر بود از دنیا و هر آنچه در اوست. یکی در جنگ تبوک وقتی علی به رسول خدا (ص) عرض کرد آیا من را به جای خود می گذاری؟ رسول خدا (ص) فرمود: آیا دوست نداری جایگاه تو نسبت به من، جایگاه هارون نسبت به موسی باشد. [سعد گفت] اگر این امتیاز از آن من بود برایم بهتر بود از دنیا و هر آنچه که در اوست. دیگری اینکه رسول خدا (ص) مردم را از مسجد بیرون کرد ولی علی (علیه السلام) را اسکان داد و به علی فرمود: آنچه برای من حلال است برای تو نیز حلال می باشد (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۱۹/۴۲).

۳. عبدالله بن عمر

از دیگر کسانی که آرزو داشت چنین امتیازی از آن او باشد، عبدالله بن عمر بود که در این مورد چنین روایت آورده اند: عمر بن اسید از عبدالله بن عمر نقل می کند که می گفت: در روزگار رسول خدا (ص) می گفتیم: پیامبر (ص) ابوبکر و عمر برترند، و به علی بن ابی طالب (علیه السلام) سه ویژگی داده شد که اگر یکی از آن‌ها را من داشتم، برایم از دنیا و هر آنچه در آن است، بهتر بود: ازدواج با فاطمه که برایش فرزندی آورد، بستن درب خانه‌ها و سومی روز خیبر بود. (ابوبکر بن ابی عاصم، السنة، ۵۶۹/۲، ح ۱۱۹۹؛ موصلی، ابی یعلی، مسند ابی یعلی الموصلی، ۴۵۲/۹، ح ۵۶۰۱؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۲۲/۲۲؛ ابن اثیر، عزالدین، اسدالغابه، ۲۱۷/۳)

احتجاج به حدیث سدوا الابواب الا باب علی

از قرینه‌هایی که دلالت می کند حدیث فوق در باره امام علی (علیه السلام) صادر شده است

احتجاجی است که از سوی حضرت بدان صورت گرفته است:

عامر بن واثله می‌گوید: روز شورا (شورای انتخاب خلیفه) همراه علی (علیه السلام) حضور داشتم. شنیدم علی (علیه السلام) به آن‌ها گفت: برایتان استدلالی می‌آورم که نه عرب و نه عجم شما نتوانند آن را تغییر دهند... شما را به خدا سوگند می‌دهم آیا می‌دانید که رسول خدا (ص) دستور داد: درب خانه‌های شما بسته شود و درب خانه من باز بماند و شما سخنانی در آن باره گفتید! رسول خدا (ص) فرمود: من درب خانه‌های شما را نبستم و درب خانه او را ننگشدم بلکه خداوند درب خانه‌های شما را بست و درب خانه او را باز گذاشت. (تاریخ دمشق، ۴۲/۴۳۱-۴۳۲؛ ابن المغازی، مناقب امیر المؤمنین علی بن ابی طالب رضی الله عنه، ۱۷۰، ح ۱۵۵) همانگونه که پیش‌تر گفته شد، اگر این حدیث در باره ابوبکر صادر شده بود، طرفداران او در برابر مخالفان بدان استدلال می‌کردند.

جعلی بودن روایت

گذشته از شواهد و قرائن تاریخی یاد شده، برخی از دانشمندان اهل سنت بر این باورند که حدیث سدوا الابواب را طرفداران ابوبکر جعل کرده‌اند. به عنوان نمونه ابن ابی الحدید در خصوص حدیث سدوا الابواب چنین می‌گوید: «كان لعلي (ع)، فقلبته البكرية إلى أبي بكر»؛ [حدیث سدوا الابواب] در باره علی (علیه السلام) صادر شده بود ولی طرفداران ابوبکر، حدیث را به نفع او برگرداندند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن شد که بر اساس مسلمات تاریخی و استناد منابع روایی، ابوبکر در فاصله یازده سال نخست هجرت، در سنج به سر می‌برد که بیش از شش تا سیزده کیلومتر با مدینه فاصله داشت و ممکن نبود رسول خدا (ص) چنین سخنی که با واقعیت موجود تطابق نداشته است را در خصوص او فرموده باشد. به فرض اگر در جوار مسجد النبی سکونت می‌داشت، سیره نویسان اهل سنت با آب و تاب بسیاری آن را در شرح زندگی او ذکر می‌کردند، در حالی که همه شواهد و مدارک بر سکونت او در سنج دلالت دارد.

منابع

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبة آیت الله مرعشی، ۱۳۸۳ ق.
ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، الکتاب المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق کمال یوسف الحوت، ریاض، مکتبة الرشد، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

- ١٦١ **تأملاتی در باره حدیث «سَدُّوا الابواب»** پاییز و زمستان ۱۳۹۵
- ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو، *السنة*، تحقیق محمد ناصر الدین الألبانی، بیروت، المكتب الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۰ ق.
- ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
- _____، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق ابوالفدا عبدالله قاضی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی* (المصدوق)، بیروت، اعلمی، چاپ پنجم، ۱۴۰۰ ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۹ ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *فضایل الصحابه*، تحقیق وصی الله محمد عباس، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ اول، ۱۳۰۳ ق.
- _____، *مسند الامام احمد بن حنبل*، تحقیق شعيب ارزوط - عادل مرشد و آخرون، با نظارت عبدالمحسن ترکی، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، *معرفة انواع علوم الحديث*، تحقیق نورالدین عتر، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۶ ق.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دارالجيل، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، *احکام القرآن*، بی جا، بی تا.
- ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البداية و النهاية*، تحقیق علی شیری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- _____، *السيرة النبوية (من البداية و النهاية لابن کثیر)*، تحقیق مصطفی عبدالواحد، لبنان-بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۳۹۵ ق.
- _____، *جامع المسانید و الشئین الهادی لأقوم سنن*، تحقیق عبد الملك بن عبد الله الدهيش، بیروت، دار خضر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.
- ابن مثنی تمیمی، احمد بن علی، *مسند ابی یعلی*، تحقیق سلیم حسین اسد، دمشق، دارالمأمون للتراث، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

١٦٢	رہیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	شماره ٩٧
ابن مغازلی، علی بن محمد، مناقب أمير المؤمنين علی بن أبي طالب رضی اللہ عنہ، تحقیق أبو عبد الرحمن ترکی بن عبد الله الوادعی، صنعاء، دار الآثار، چاپ اول، ١٤٢٤ ق.		
ابن ملقن عمر بن علی، المقنع فی علوم الحديث، تحقیق عبد الله بن يوسف الجدیج، سعودیه، دار الفواز للنشر، چاپ اول، ١٤١٣ ق.		
ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، شرح و تعلیقه و فهرست: مصطفى سقا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ١٣٧٥ ق		
ابو نعیم، احمد بن عبد الله، فضائل الخلفاء الأربعة وغيرهم لأبي نعیم الأصبهانی، تحقیق صالح بن محمد عقیل، مدینه منوره، دارالبخاری للنشر و التوزیع، چاپ اول، ١٤١٧ ق.		
ادلبی، صلاح الدین بن احمد، منهج نقد المتن، بیروت، دارالآفاق الجدیده، چاپ اول، ١٤٠٣ ق.		
بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح المختصر: صحيح البخاری، تصحیح زهیر بن ناصر الناصر، شرح و تعلیق: مصطفى ديب البغا، دارالطوق، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.		
بدرالعینی، محمود بن احمد، عمدة القاری شرح صحيح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.		
بلاذری احمد بن یحیی، جمل من انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ١٤١٧ ق.		
بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ سوم، ١٤٢٤ ق.		
_____، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ١٤٠٥ ق.		
جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، تحقیق محمد صادق قمحاوی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ١٤٠٥ ق.		
حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفى عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ١٤١١ ق.		
درنیقه محمد احمد، معجم أعلام شعراء المدح النبوی، مقدمه یاسین ایوبی، دار و مکتبه الهلال، چاپ اول، بی تا.		
دمینی مسفر بن عزم الله، مقایس نقد متون السنة، چاپ اول، ریاض، ١٤٠٤ ق.		
دیار بکری، حسین بن محمد، تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس، بیروت، دارصادر، بی تا.		
ذهبی، محمد بن احمد، الموقظة فی مصطلح الحديث، شرح و تعلیق عمرو بن منعم سلیم، دار احد للنشر و التوزیع، چاپ اول، ١٤١٤ ق.		
_____، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی، ١٤١٣ ق.		

_____، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق علی محمد بجای، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۳۸۲ ق.

زركلى، خير الدين، *الاعلام*، دارالعلم للملایین، چاپ پانزدهم، ۲۰۰۲ م.

سباعی، مصطفى، *السنة و مكانتها فی تشريع الاسلامی*، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۹۷۷ م.

سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر، *الآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة*، تحقیق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عویضة، بیروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، بی تا.

_____، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دارالفکر، بی تا.

_____، *جامع الأحادیث*، تحقیق فریق من الباحثین، بی جا، بی تا.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، المكتب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الكبير*، تحقیق حمدی بن عبدالمجید سلفی، قاهره، مكتبة ابن تیمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران، اسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۰ ق.

طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الرسل والملوک*، بیروت، دارالتراث، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ق.

طحاوی، احمد بن محمد، *شرح مشکل الآثار*، تحقیق شعیب ارنؤوط، مؤسسه الرسالة، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *الامالی (للطوسی)*، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

عتر، نورالدین، *منهج النقد فی علوم الحديث*، دمشق، دارالفکر، ۱۳۹۹ ق.

عثمان فلاته، عمر بن حسن، *الوضع فی الحديث*، دمشق، مكتبة الغزالی - بیروت، مناهل العرفان، ۱۴۰۱ ق.

علائی، خلیل بن کیکلدی، *المختلین*، تحقیق رفعت فوزی عبدالمطلب و علی عبدالباسط مزید، قاهره، مكتبة الخانجی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیر المومنین علی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

قرطبی محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.

قضاعی کلبی، یوسف بن عبدالرحمان، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ اول، ۱۴۰۰ ق.

کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، *بحر الفوائد المشهور بمعانی الأخبار*، تحقیق محمد حسن محمد حسن إسماعیل - أحمد فريد المزیدي، بیروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی (ط- الاسلامیة)*، تصحیح غفاری علی اکبر و دیگران، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۱۶۴	رہیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	شماره ۹۷
مجلسی محمد باقر بن محمد تقی، بحارالانوار (ط- بیروت)، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.		
مسلم بن حجاج، المسند الصحیح المختصر: صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد الباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.		
نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، تحقیق حسن عبدالمنعم شلبی، بیروت، مؤسسه الرسالہ، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.		
واقدی محمد بن عمر، المغازی، تحقیق مارسدن جونز، بیروت، دارالاعلمی، چاپ سوم، ۱۴۰۹ ق.		
هیثمی، علی بن ابکر، المقصد العلی فی زوائد أبی یعلی الموصلی، تحقیق سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیہ، بی تا.		
_____، غایۃ المقصد فی زوائد المسند، تحقیق خلاف محمود عبد السمیع، بیروت، دارالکتب العلمیہ، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.		
_____، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تحقیق حسام الدین القدسی، قاهرہ، مکتبۃ القدسی، ۱۴۱۴ ق.		
یاقوت حموی، یاقوت بن عبد اللہ، معجم البلدان، بیروت، دارصادر، چاپ دوم، ۱۹۹۵ م.		

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۸۷-۱۶۵

طبری و اختلاف قرائت در آیات الاحکام عبادی*

دکتر روح الله نجفی

استادیار دانشگاه خوارزمی

Email: mrf1981@yahoo.com

چکیده

مقاله حاضر به بررسی نحوه تعامل طبری با پدیده اختلاف قرائت در ذیل آیات الاحکام عبادی می‌پردازد و نشان می‌دهد که وی به عنوان یکی از چهره‌های شاخص و متقدم تفسیر نگاری، به نیکی برای خویش، حق داوری و اختیار نمودن وجهی از میان وجوه متعدد قرائات را قائل است. بدینسان مفسر ما گاه یک قرائت را به صورت مطلق اختیار کرده و قرائت مقابل آن را - به صراحت یا به تلویح - کنار می‌نهد. (گزینش مطلق) گاه نیز از میان دو قرائت مختلف، یکی را ترجیح داده ولی قرائت مرجوح را از عرصه قرائت‌های مجاز نمی‌راند. (گزینش نسبی) در مواضعی هم، هر دو قرائت مختلف را صواب تلقی کرده و میان آن‌ها، انتخابی انجام نمی‌دهد. (پذیرش بی‌گزینش) افزون بر این سه، گاه طبری صرفه به گزارش اختلاف قرائت اکتفا نموده بی‌آنکه در این باره داوری خود را بیان دارد. از دیگر سو، مفسر ما برای گزینش مطلق یا نسبی یک قرائت به معیارهای ذیل استشهاد می‌جوید: اجماع قاریان معتبر، استفاضه و شهرت قرائت، رسم الخط مصاحف مسلمانان، اتقان معنایی - تفسیری آیه، ضوابط نحوی - بیانی، روایات سبب نزول، روایات حکایتگر قرائت رسول (ص) و گویش فصیح‌تر و مشهورتر. و در این میان، مهم‌ترین و پرکاربردترین معیاری که مفسر ما در داوری‌های خود بدان تکیه دارد، اجماع قاریانی است که وی ایشان را «حجت» می‌خواند.

کلیدواژه‌ها: اختلاف قرائت، اختیار قرائت، طبری، جامع البیان، آیات الاحکام.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۸/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۱/۲۲.

DOI: 10.22067/qran.v0i0.10277

مقدمه

خوانش‌های مختلف از متن قرآن از دیر باز مورد عنایت قرآن‌پژوهان بوده است و در این میان بی‌تردید «ابوجعفر محمد بن جریر طبری» (م ۳۱۰ هـ) در تفسیر «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، به دلیل موقعیت تاریخی خویش - یعنی مرحله پیش از شهرت یافتن نظام قرائات سبعة - اهمیتی در خور دارد. مقاله حاضر در پی آن است تا دریابد که نگارنده «جامع البیان»، به چه سان با پدیده اختلاف قرائت تعامل نموده و از کدام معیارها برای اختیار قرائت، بهره جسته است؟

از دیگر سو با توجه به گستردگی و پراکندگی وجوه قرائت در بیشتر آیات قرآن و لزوم محدود شدن دامنه این تحقیق، «آیات الاحکام عبادی» به عنوان محدوده کار تعریف می‌گردد. پیداست که پدیده اختلاف قرائت در عرصه آیات الاحکام به دلیل پیامدهای عملی آن، از اهمیت فزون‌تری برخوردار است. به هر تقدیر، مراد مقاله حاضر از «آیات الاحکام عبادی»، آیات «طهارت»، «نماز»، «روزه» و «حج» است^۱ و در این راستا، آیات ذیل به عنوان «آیات الاحکام عبادی» شناسایی گردیده‌اند:

(بقره: ۲۱، ۴۳، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۲-۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۰-۱۵۸، ۱۸۳، ۱۷۷-۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۶-۲۰۰، ۲۰۳-۲۲۲، ۲۳۸-۲۳۹)، (آل عمران: ۹۶-۹۷)، (نساء: ۴۳، ۱۰۱-۱۰۳)، (مائده: ۲، ۶، ۵۸، ۹۴-۹۷)، (انعام: ۹۲، ۱۶۲)، (اعراف: ۲۹، ۳۱، ۲۰۴-۲۰۵)، (انفال: ۱۱)، (توبه: ۵، ۱۱، ۱۷-۱۸، ۲۸، ۸۴)، (هود: ۱۱۴)، (نحل: ۹۸)، (اسراء: ۷۸-۷۹، ۱۱۰)، (طه: ۱۴، ۱۳۰، ۱۳۲)، (حج: ۲۵-۳۰، ۳۲-۳۴، ۳۶-۳۷، ۷۷)، (مومنون: ۲، ۹)، (فرقان: ۴۸)، (روم: ۱۷-۱۸)، (لقمان: ۱۷)، (فتح: ۲۷)، (ق: ۳۹-۴۰)، (طور: ۴۸-۴۹)، (جمعه: ۹-۱۰)، (معارج: ۲۳-۳۴)، (جن: ۱۸)، (مزمّل: ۲-۴، ۲۰)، (مدثر: ۴)، (بینه: ۵)، (ماعون: ۴-۵)، (کوثر: ۲).

بررسی تک تک این آیات روشن ساخت که طبری در مجموع، چهل مورد اختلاف قرائت در ذیل این آیات گزارش کرده است.^۲

اینک بر وفق یک تقسیم‌بندی چهارگانه («گزینش مطلق»، «گزینش نسبی»، «پذیرش بدون گزینش»، «گزارش بدون داوری») به تقریر نحوه تعامل طبری با وجوه قرائات می‌پردازیم. پیداست که نگارنده، هر جا که نیاز بیند، از حاشیه و نقد دریغ نمی‌کند.

۱. تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز این درباره مطرح شده و یا قابل طرح‌اند. چنانکه - به عنوان نمونه - محقق حلی در «شرایع» ضمن تقسیم ابواب فقه بر چهار بخش، بخش نخست را به عبادات اختصاص داده و ذیل آن از این عناوین دهگانه بحث نموده است: طهارت، صلاه، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حج، عمره، جهاد و امر بمعروف و نهی از منکر (حلی، ۷/۱).
۲. گاه جملاتی از آیات ذکر شده فقهی است و در زمره آیات الاحکام می‌گنجد و جملاتی دیگر از آن‌ها غیر فقهی است که مقاله حاضر صرفاً به وجوه قرائت در قسمت فقهی آیات نظر دارد.

نمونه‌های «گزینش مطلق»

۱- «و إذ جعلنا البيت مثابة للناس و آمنذ و اتخذوا من مقام إبراهيم مصلی...» (بقره: ۱۲۵)

طبری (۷۴۵/۱-۷۴۴) در ذیل این آیه، از اختلاف در خوانش فعل «اتخذوا»، به دو صورت «امر» و «ماضی» - «اتخذوا» و «اتخذوا» - خبر می‌دهد. از میان قاریان هفتگانه، نافع و ابن عامر به «فتح خاء» و دیگران به «کسر خاء» خوانده‌اند. (ابن مجاهد، ۱۶۹) بر وفق قرائت فتح، آیه مزبور بیان می‌دارد که خداوند، خانه کعبه را مرجع مردم قرار داد و مردم «مقام ابراهیم» را به عنوان محل نماز گزاردن اتخاذ نمودند. بدینسان غایت دلالت آیه، مشروعیت و مطلوبیت نمازگزاردن در مقام ابراهیم جلوه می‌کند بی آنکه بتوان وجوب آن را از آیه استخراج نمود. اما بر وفق قرائت کسر، فعل امر «اتخذوا»، به وضوح، نمازگزاردن در «مقام ابراهیم» را واجب می‌گرداند.

در این میان صاحب «جامع البیان»، قرائت به کسر خاء را «صواب» معرفی می‌کند. (طبری، ۷۴۵/۱) و در توجیه این اختیار، به خبری استشهاد می‌جوید که بر وفق آن عمر بن خطاب در گفتگویی با پیامبر (ص)، آرزو می‌کند که ای کاش، مقام ابراهیم، به عنوان جایگاه نماز انتخاب گردد و سپس به دنبال این آرزوی عمر، آیه «و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی» نازل می‌شود. (همان، ۷۴۴/۱)

مفسر ما این روایت منقول را خبری ثابت می‌داند و علاوه بر آن، به روایت دیگری هم استشهاد می‌جوید که بر وفق آن، پیامبر (ص) این آیه را به شکل «و اتخذوا» قرائت نموده است. (همان، ۷۴۵/۱) بدینسان طبری با استشادهایی روایی، قرائت مختار خویش را توجیه می‌کند. تعبیر «والصواب من القول و القراءه فی ذلک عندنا و اتخذوا بکسر الخاء» (همان) نشان می‌دهد که وی این قرائت را به شکل مطلق اختیار نموده است. به علاوه وی در بیان قول پاره‌ای از مفسران که قول ایشان را برگزیده و آن را صواب می‌خواند، (همان) تصریح می‌کند که ایشان، قرائت «اتخذوا» را مجاز نمی‌دانند. (همان، ۷۴۴/۱)

با این همه به باور نگارنده، مستندات روایی طبری، تنها قرینه‌ای ظنی برای قرائت «اتخذوا» فراهم می‌آورند و با قرینه ظنی، نمی‌توان قرائت مقابل را به کنار نهاد. در نتیجه، صواب بودن هر یک از دو وجه مزبور را باید محتمل شمرد. افزون بر این شاید بتوان گفت قرائت به فتح خاء، از نظر بلاغت و شیوایی سخن ترجیح دارد. چون مطابق این قرائت، افعال «جعلنا»، «اتخذوا» و «عهدنا» که به دنبال هم در این آیه قرار گرفته‌اند - هر سه از گذشته خبر می‌دهند، اما مطابق قرائت جر، فعل امر «اتخذوا» در میان دو فعل خبری قرار می‌گیرد و گونه‌ای گسست را تداعی می‌کند.

۲- «ولکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات...» (بقره: ۱۴۸)

طبری (۴۱/۲) در ذیل این آیه از خوانش متفاوت «لکل وجهه» با اضافه شدن کل به «وجهه» (یعنی

«لکل وجهه» خبر می‌دهد. ابن خالویه وجه اخیر را قرائت ابن عباس معرفی می‌کند (مختصر فی شواذ القرآن، ۱۰).

«الوجهه» به معنای «قبله» است. (فراء، ۸۵/۱؛ ابن قتیبه، ۶۵) چنانکه ابی بن کعب آیه مورد بحث را به صورت «ولکل قبله...» و عبدالله بن مسعود آن را به صورت «ولکل جعلنا قبله...» قرائت نموده است. (الخطیب، ۲۱۲/۱) بدینسان «لکل وجهه» یعنی برای پیروان هر دینی قبله‌ای است. اما قرائت «لکل وجهه» - چنانکه طبری (۴۱/۲) بیان می‌دارد - سبب می‌شود که کلام فاقد معنی شود. چون در این فرض، خبر آن کلام کامل نیست. بدینسان مفسر ما بر آن می‌شود که قرائت مزبور از آنجا که به نسبت دادن کلامی بی‌معنا به خداوند می‌انجامد، جایز نیست. (همان) پیش از طبری، اخفش اوسط (۱۶۲/۱) نیز قرائت «لکل وجهه» را ناشدنی و غیر جایز خوانده است.

۳- «ولکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات...» (بقره: ۱۴۸)

طبری در ذیل این آیه، از خوانش متفاوت «مولی» به صورت «مولا» خبر می‌دهد (۴۱/۲). به گفته ابن مجاهد (۱۷۲) از میان قاریان هفتگانه، ابن عامر به وجه «مولا» و شش قاری دیگر به وجه «مولی» خوانده‌اند. «التولیه» در این آیه به معنای «روی آوردن» (اقبال) است. (نک: فراء، ۸۵/۱) و «مولی» و «مولا» به ترتیب «اسم فاعل» و «اسم مفعول» از فعل «ولی یولی» هستند.

صاحب «جامع البیان»، «مولی» را قرائت صواب می‌خواند (طبری، ۴۱/۲) و در توجیه این اختیار خویش، به اجماع قاریانی که «حجت» محسوب می‌شوند، استشهاد می‌جوید. (همان، ۴۲/۲-۴۱) به عقیده وی، قول موافقان قرائت مقابل، قولی شاذ به شمار می‌رود و با نقل منفرد، نمی‌توان بر نقل مستفیض - که حجت محسوب می‌شود - اعتراض نمود، چون همواره در نقل منفرد، امکان سهو و خطا وجود دارد. (همان، ۴۲/۲) مکی بن ابی طالب (۲۶۷/۱) نیز همچون طبری قرائت «مولی» را اختیار نموده و دلیل اختیار خود را اجماع قراء شمرده است.

۴- «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح علیه أن يطوف بهما...» (بقره: ۱۵۸)

بنا به نقل صاحب «جامع البیان»، در مصحف عبدالله ابن مسعود، آیه فوق، به صورت «فلا جناح علیه أن لا يطوف بهما» بوده و ابن عباس نیز بدین نحو قرائت نموده است. (طبری، ۶۸/۲) بر وفق این قرائت، بر حج کننده یا عمره گزار گناهی نیست که طواف صفا و مروه را انجام ندهد. مفسر ما گرچه این مطلب را بازگو نموده اما به صراحت بیان می‌دارد که این قرائت، خلاف مصاحف مسلمین است و هیچ فردی حق ندارد که به مصاحف ایشان چیزی اضافه نماید و حتی اگر امروزه یکی از قاریان، این گونه تلاوت کند، به

دلیل آنکه به کتاب خدا چیزی افزوده که از آن نیست، مستحق عقوبت است. (همان، ۷۱/۲-۷۰) به نظر راقم این سطور، در اینجا می‌توان بر ناهمخوانی خوانش ابن مسعود با سیاق آیه نیز انگشت نهاد. چرا که بر شمردن «صفا» و «مروه» به عنوان «شعائر الهی» با تشریع طواف آن دو مناسبت دارد نه با تقریر اینکه بر تارکین طواف آن دو، هیچ گناه و حرجی نیست.

۵- «...و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین» (بقره: ۱۸۴)

بر وفق نقل طبری (۱۸۷/۲-۱۸۶)، ابن عباس، عایشه، مجاهد، سعید بن جبیر، عطاء و... «یطیقونه» در این آیه را به صورت «یطوقونه» قرائت کرده‌اند. «یطیقونه» از «اطاق یطیق اطاقه» (باب افعال) است و به گفته ابن منظور (۲۳۲/۱) «الاطاقه القدره علی الشیء» («اطاقه» قدرت داشتن بر یک چیز است). بنابراین بر وفق ظهور عبارت «و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین»، بر افرادی که می‌توانند روزه بدارند، فدیة‌ای لازم است که آن، طعام دادن به مسکین است.

برخی از اهل تفسیر - با اخذ همین ظهور - بر آن شده‌اند که در مقطعی از تاریخ اسلام، مسلمانان میان روزه داشتن و روزه نداشتن مخیر بودند و افرادی که با وجود توانایی، روزه نمی‌گرفته‌اند، به فدیة دادن ملزم گردیده بودند؛ اما بعداً این رخصت نسخ گردیده و بر افراد قادر، روزه الزامی شده است. (نک: آلوسی، ۸۹/۲-۸۸) بدینسان قول به نسخ حکم این آیه رخ می‌نماید و به گفته شوکانی (۱۸۰/۱) قول به نسخ، قول جمهور است. با این همه این نظرگاه پذیرفتنی جلوه نمی‌کند. چون عبارت «و علی الذین یطیقونه» از جهت سیاق دقیقاً پس از آیه «کتب علیکم الصیام» قرار گرفته است و آیه مزبور بر وجوب روزه داشتن صراحت دارد. شاید از این همین روست که برخی، دلالت تعبیر «و علی الذین یطیقونه فدیة» را بر تخییر در روزه‌داری نپذیرفته‌اند و بر آن شده‌اند که «یطیقونه» اگرچه معنای توانایی داشتن را دارد اما باید پیش از آن «لا» نفی را در تقدیر گرفت. یعنی «و علی الذین لایطیقونه فدیة» (نک: محلی، ۱۷). در قرائتی از حفصه نیز «لا» نفی مذکور است. (آلوسی، ۸۹/۲) بدینسان فدیة بر کسانی واجب گردیده که توانایی روزه گرفتن را ندارند. قول دیگر در این میان آن است که معنای «یطیقونه»، توانایی داشتن با مشقت شدید است، نه صرف توانایی داشتن. (نک: آلوسی، ۸۹/۲) بنابراین مراد آیه آن است که افرادی که توانایی روزه گرفتن را با مشقت و حرج شدید دارند، باید به جای روزه داری، فدیة بدهند.

اما درباره معنای قرائت «یطوقونه» - به صیغه مجهول و از باب تفعیل - باید به گفتار ابن منظور (۲۳۱/۱۰) اشاره نمود که می‌گوید «یطوقونه: یجعل كالطوق فی أعناقهم» («یطوقونه» یعنی همانند «طوق» در گردن‌های ایشان قرار می‌گیرد). ابن منظور (۲۳۱/۱۰) «الطوق» را هم با تعبیر «حلی یجعل فی العنق» (زینتی که در گردن آویخته می‌شود) معرفی می‌نماید. به گفته خلیل (۱۱۰۲/۲) نیز «الطوق حبل

یَجْعَلُ فِي الْعَنْقِ» (طوق ریسمانی است که در گردن قرار می‌گیرد). تعبیر قرآنی «سِطُوقُونَ ما بَخَلُوا به یوم القیامه» (آل عمران: ۱۸۰) نیز در این باره قابل توجه است. بر وفق این آیه، آنچه بخیلان در آن بخل می‌ورزند، در روز قیامت، همانند «طوق» به گردن ایشان آویخته می‌شود راغب (۳۱۳). آیه فوق را از باب تشبیه شمرده است. بدینسان عبارت «و علی الذین یطوقونه» اشاره به کسانی دارد که روزه برای ایشان مشقت و حرج دارد بدانسان که گویی همانند ریسمان و بندی به گردن ایشان آویخته می‌شود. از این رو چنین افرادی باید به جای روزه‌داری، فدیہ پردازند. به هر تقدیر در این میان صاحب «جامع البیان»، قرائت کافه مسلمین را «یطیقونه» معرفی کرده و بیان می‌دارد که هیچ مسلمانی حق ندارد با قرائت «یطیقونه» مخالفت نماید چرا که مسلمانان، همگی صواب بودن این قرائت را نسل به نسل نقل نموده‌اند (طبری، ۱۸۰/۲). مفسر ما، قرائت مقابل را قرائتی مخالف مصاحف اهل اسلام خوانده و می‌گوید برای هیچ مسلمانی جایز نیست که با «رأی»، بر «نقل ظاهر و قاطع عذر مسلمانان از پیامبرشان» اعتراض نماید (همان، ۱۹۱/۲). به عقیده مفسر ما، با آراء، ظنون و اقوال شاذ نمی‌توان معترض به نقلی شد که ثابت گردیده و بر صحتش، حجت اقامه شده است (همان). خلاصه آنکه طبری با استناد به رسم الخط مصاحف مسلمین و نقل نسل به نسل مسلمانان، قرائت «یطیقونه» را اختیار کرده و هر چند خود اذعان دارد که بر وفق روایات، صحابه و تابعینی نظیر ابن عباس، عایشه، مجاهد، سعید بن جبیر و عطاء، به وجه «یطوقونه» قرائت نموده‌اند، اما با تعابیری چون آراء، ظنون و اقوال شاذ، وجه مزبور را به کنار می‌نهد.^۱

۶ - «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...» (بقره: ۱۹۶)

طبری (۲۸۴/۲ و ۲۸۶) در ذیل این آیه از خوانش «العمره» به نصب (قرائت اکثر قاریان) و به رفع خبر می‌دهد. طبری (۲۸۸/۲) قرائت نصب را قرائت صحیح می‌داند و قرائت مقابل را خطا معرفی می‌کند. به گفته وی، مدافعان قرائت رفع چنین استدلال نموده‌اند که «عمره» چیزی جز زیارت خانه کعبه نیست و هیچ کس مستحق عنوان «معتمر» نمی‌گردد مگر آنکه زائر آن خانه شود و زیارت خود را انجام دهد. بنابراین هرگاه فردی به خانه کعبه رسید و طواف خانه کعبه و صفا و مروه را انجام داد، دیگر عملی باقی نمانده که وی به انجام آن مأمور و به اتمام عمره فرمان داده شود. برخلاف فردی که حج انجام می‌دهد و بعد از رسیدن به خانه کعبه و طواف آن خانه و صفا و مروه، باز هم امر به اتمام حج درباره او معنادار و

۱. به نظر می‌رسد که اختیار طبری در این موضع، بیش از آنکه مستند به موازین علمی باشد، برخاسته از مصلحت سنجی‌های اجتماعی و متکی به تمهیداتی چون عقوبت سیاسی است. سرنوشت ابن شُبُؤذ که به خاطر دفاع از قرائات غیرعثمانی به عقوبت شلاق گرفتار شد (نک: خطیب بغدادی، ۲۸۰/۱) نشان می‌دهد که عالمان علم قرائت در سده‌های نخست بر معیار «لزوم موافقت با رسم الخط مصاحف عثمانی» متفق القول نبوده‌اند و مدافعان این معیار، با راهکار عقوبت و آزار، اجماع بعدی را پدید آورده‌اند.

صحیح است. چون رفتن به عرفه، مزدلفه، وقوف در مواضع معین و سایر اعمال حج هنوز باقی مانده‌اند. خلاصه آنکه- به زعم این عده- قرائت صحیح، رفع «عمره» به عنوان مبتدا است و «لله» خبر آن قرار می‌گیرد. یعنی «عمره» از اعمال نیکی است که برای خداوند انجام می‌شود (نک: طبری ۲۸۸/۲ - ۲۸۷) طبری (۲۸۸/۲) در رد این پندار موافقان قرائت «رفع»، بیان می‌دارد که امر به اتمام عمره برای معتمری که خانه کعبه را دیده ولی هنوز اعمال خود را انجام نداده، معنادار است. یعنی وی مأمور می‌شود که طواف خانه کعبه، سعی میان صفا و مروه و خودداری از محرمات احرام را به اتمام رساند. در مقام تکمیل سخن طبری می‌توان گفت اساساً از لحظه‌ای که عمره گزار، محرم می‌شود، امر به اتمام عمره برای وی معنادار است. به علاوه مرفوع خواندن «العمره» در کنار «الحج» که منصوب است، خوانشی خلاف ذوق سلیم جلوه می‌کند. از دیگر سو طبری به اجماع «قواء الامصار» (قاریان شهرها) بر قرائت نصب هم استشهاد جسته و این دلیل را در اثبات خطای قرائت رفع، کافی می‌داند. (همان)

۷- «... فَإِنْ خَفْتُمْ فِرْجَالًا لَوْ وَكَبَانِد...» (بقره: ۲۳۹)

طبری (۷۷۵/۲) در ذیل این آیه، از قرائت متفاوت «رجال» به صورت «وجال» و «وجال» خبر می‌دهد. بر وفق گزارش عبدالطیف الخطیب (۳۳۸/۱)، خوانش «وجال»- به تخفیف جیم- به عکرمه و خوانش «وجال»- به تشدید جیم- به عکرمه، ابومجلز و ابن محیصن نسبت دارد. طبری (۷۷۵/۲)، «الرجال» را جمع «راجل» و «رجل» می‌داند.^۲ ابن درید (۲۸/۲) «وجال» را هم جمع «راجل» معرفی می‌کند. «راجل» یعنی راه رونده پیاده. طبری (۷۷۵/۲)، دو وجه «وجال» و «وجال» را به دلیل مخالفت با قرائت به ارث رسیده‌ی مستفیض در شهرهای مسلمین، غیر جایز می‌خواند.

۸- «فیه آیات بینات مقام ابراهیم...» (آل عمران: ۹۷)

به گفته طبری (۱۵-۱۶/۴) آیه فوق را، قاریان شهرها «آیات بینات» و ابن عباس و مجاهد آن را «آیه بینه» قرائت نموده‌اند. مفسر ما با استناد به اینکه قاریان شهرهای مسلمین بر قرائت جمع، اجماع دارند، این قرائت را قرائت صحیح معرفی کرده (همان) و معنای آیه را مطابق با آن تقریر می‌نماید (همان، ۱۷/۴)

۹- «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي...» (طه: ۱۴)

به گفته طبری (۱۸۶/۱۶) در قرائت «زهري» از آیه فوق، «لذکری»- با یاء متکلم وحده- به صورت «لذکری»- با الف تأنیث- خوانده است. قرائت اخیر، از «ابوعبدالرحمن سلمی»، «ابورجاء» و «شعبی» نیز منقول است.^۳ (الخطیب، ۴۱۹/۲۰) به گفته طبری (۱۸۶/۱۶) مفاد آیه، مطابق قرائت «لذکری»- با یاء

۲. برخی چون ابوالفتوح (۳۲۲/۳) و رشید رضا (۳۷۵/۲)، تنها «راجل» را به عنوان مفرد «الرجال» یاد کرده‌اند.

۳. «لذکری»- با الف تأنیث- به معنای «الذکر» یا «التذکر» است. (نک: ابن منظور، ۳۰۸/۴).

متکلم وحده- یعنی «نماز را به پا دار، تا در آن مرا یاد کنی». مفسرما بر این باور است که اگر قرائت «زهری» در نزد قاریان شهرها، قرائتی مستفیض بود، در آن صورت، این تفسیر هم صحیح بود که «نماز را به پا دار، هنگامی که آن را به یاد می‌آوری.» چنانکه بر همین اساس گفته شده که هرگاه شخصی نماز را فراموش نمود، چون آن را به یاد آورد، آن را به جا آورد. (همان) بدینسان از بیان طبری معلوم می‌گردد که به اعتقاد وی قرائت زهری- به دلیل مستفیض نبودن در نزد قاریان شهرها- قابل اتکا نیست و تفسیر نمودن آیه بر وفق آن روا نیست.

۱۰- «... والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد» (حج: ۲۵)

به گفته طبری (۱۸۲/۱۷-۱۸۱)، «سواء» در آیه فوق، به دو صورت مرفوع و منصوب - «سواء» و «سواء» - قرائت شده است. به گفته ابن مجاهد (۴۳۵) همه قاریان هفتگانه به رفع «سواء» خوانده‌اند به جز عاصم در روایت حفص. به عقیده طبری، قرائت نصب، اگر چه در زبان عربی دارای وجه است، اما اجماع قاریانی که حجت شمرده می‌شوند بر قرائت رفع قرار دارد. از این رو، وی قرائت رفع را برگزیده و قرائت نصب را اجازه نمی‌دهد. (همان، ۱۸۲/۱۷)

۱۱- «والبدن... فاذكروا اسم الله عليها صواف...» (حج: ۳۶)

طبری (۲۱۵/۱۷) در ذیل این آیه، از قرائت «صواف» به گونه‌های «صوافن»، «صوافی» و «صواف» خبر می‌دهد. به گفته ابن جنی (۸۱/۲) «صوافن»، قرائت ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، ابراهیم، اعمش، عطاء، ضحاک و کلبی است و «صوافی» قرائت ابوموسی اشعری، حسن و دیگران. به گزارش الخطیب (۱۱۶/۶) «صواف» نیز قرائت حسن بصری است.

«صواف» جمع «صافه» به معنای «به صف درآمده» است (ابن عاشور، ۱۹۱/۱۷). به عقیده ابن عاشور، ظاهره حج گزاران، شتران قربانی را در موضع «نحر» (قربانی) به صف در می‌آورده‌اند (همان). برخی دیگر چون زمخشری (۱۵۸/۳)، مراد از این تعبیر را به صف شدن دستان و پاهای شتران یعنی به حالت ایستاده در آمدن آن‌ها دانسته‌اند. اما «صوافن» جمع «الصافنه» است. تعبیر «الصافنه» برای شتر هنگامی به کار می‌رود که برای نحر وی، یک پای جلوی او را می‌بندند و اتکای وی- در این حالت- بر سه پای دیگرش است. (بازمول، ۶۰۵/۲) بدینسان معنای آیه آن است که نام خدا را بر شتران قربانی ذکر کنید در حالی که آن‌ها، در این وضعیت‌اند. اما «صوافی» جمع «صافی» است به معنای خالص برای خداوند (الخطیب، ۱۱۵/۶). در خوانش «صواف» نیز، این واژه با اعراب تقدیری، منصوب گشته است (همان).

به هر تقدیر طبری (۲۱۵/۱۷) در این میان، باز هم با استناد به اجماع قاریانی که حجت شمرده می‌شوند، قرائت «صواف» - به تشدید و نصب فاء- را قرائت صواب معرفی می‌کند و به تلویح، سایر

قرائت را کنار می‌گذارد.

۱۲- «و من الیل فسبحه و أدبر السجود» (ق: ۴۰)

به گفته طبری (۲۳۵/۲۶)، واژه «أدبار» در آیه فوق، به صورت «إدبار» نیز قرائت شده است. «أدبار» جمع «دبر» و «إدبار» مصدر «أدبر یدبر» است (همان). به گفته ابن مجاهد (۶۰۷) از میان قاریان هفتگانه، ابن کثیر، نافع و حمزه «إدبار» - به کسر الف - خوانده‌اند و چهار قاری دیگر، «أدبار» - به فتح الف - به گفته ابن منظور (۲۶۸/۴) «دبر کل شیء عقبه و موخؤه... أدبار السجود و إدباره أواخر الصلوات» (دبر هر چیز، پشت و انتهای آن است... «أدبار» و «إدبار» سجود یعنی پایان نمازها). به گفته الخطیب (۱۱۷/۹) در تعبیر «أدبار السجود»، أدبار به اعتبار متعدد بودن سجده‌ها جمع آمده است. به هر تقدیر طبری (۲۳۵/۲۶) در این موضع - بدون بیان دلیل اختیار خویش - تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که نزد وی قرائت صواب، «أدبار» - به فتح الف - است.

۱۳- «إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله...» (جمعه: ۹)

به گفته طبری، «أعمش» بر خلاف عموم قاریان شهره، «جمعه» را به تخفیف میم قرائت نموده است (همان ۱۳۰/۲۸). مفسر ما باز هم با استناد به اجماع قاریانی که حجت شمرده می‌شوند، قرائت «جمعه» - به ضم میم - را قرائت صواب معرفی می‌کند (همان).

نمونه‌هایی «گزینش نسبی»

۱- «...و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین» (بقره: ۱۸۴)

به گفته طبری برخی قاریان، در این آیه، «فدیة» را به «طعام» اضافه کرده‌اند. (فدیة طعام) ولی برخی دیگر «فدیة» را با تنوین قرائت کرده و طعام را تابع آن را قرار داده‌اند (فدیة طعام) (۱۹۱/۲). به گفته ابن مجاهد از میان قاریان هفتگانه، نافع و ابن عامر «فدیة» خوانده‌اند و دیگران «فدیة» (۱۷۶). طبری (۱۹۲/۲) با تعبیر «اولی القرائتین بالصواب...» خوانش «فدیة طعام» را ترجیح می‌دهد. به عقیده وی، «فدیة» مصدری است که دلالت بر انجام دادن یک فعل دارد. بنابراین با «مفدئ به» یعنی طعام متفاوت است. از این رو تصور کسانی که طعام را همان فدیة پنداشته‌اند و ترک اضافه نمودن فدیة به طعام را اصح دانسته‌اند، خطا است (همان). ظاهر مراد طبری آن است که یک چیز به خودش اضافه نمی‌شود بلکه به غیر خویش اضافه می‌شود. بنابراین ترک اضافه «فدیة» به «طعام» بر این مبنا انجام شده که فدیة و طعام یک چیزند و نباید یک چیز به خودش اضافه گردد. اما وی از آنجا که «فدیة» و «طعام» را مغایر می‌داند، اولی را به دومی اضافه می‌نماید.

در مقام نقد می‌توان گفت: پذیرش مغایرت «فدیه» و «طعام»، صرفه نشان دهنده آن است که اضافه شدن «فدیه» به «طعام» منعی ندارد. اما رجحان این امر، مطلبی فراتر است که از مستند طبری قابل استنتاج نیست. از دیگر سو تتابع اضافات می‌تواند محل فصاحت تلقی گردد. بنابراین - بر خلاف اختیار طبری - شاید بتوان قرائت «فدیه طعام» را از نظر بلاغت بر قرائت مقابل آن ترجیح داد.

۲- «...و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین» (بقره: ۱۸۴)

اختلاف قرائت دیگری که در این آیه وجود دارد، مربوط به واژه «مسکین» است. به گزارش طبری (۱۹۲/۲)، این واژه به دو صورت مفرد و جمع («مسکین» و «مساکین») قرائت شده است.^۴ به گفته ابن مجاهد (۱۷۶) از میان قاریان هفتگانه، ابن عامر و نافع به شکل جمع خوانده‌اند و دیگر قراء به شکل مفرد. به عقیده طبری معنای آیه در فرض مفرد بودن مسکین آن است که در ازاء هر روزی که افطار می‌گردد، طعام یک نفر مسکین بر فرد افطار کننده واجب می‌گردد. اما معنای قرائت جمع (مساکین) آن است که هرگاه تمام ماه رمضان افطار گردد، طعام مساکین متعدد بر فرد افطار کننده واجب می‌شود (۱۹۲/۲). بر وفق این پیش فرض‌ها، مفسر ما بر آن می‌شود که قرائت مفرد بر قرائت جمع رجحان دارد (همان). به عقیده وی اگر معلوم شود که فدیة افطار نمودن در یک روز، طعام دادن به مسکینی واحد است، به تبع آن معلوم می‌گردد که میزان فدیة واجب برای فرد افطار کننده در تمام ماه چقدر خواهد بود اما بر وفق قرائت «مساکین»، تنها حکم افطار کننده در تمام ماه بیان شده است و معلوم نمی‌گردد که اگر افطار در برخی از روزهای ماه انجام شود، میزان فدیة چگونه خواهد بود؟ (همان)

در مقام نقد باید گفت: بر وفق قرائت جمع نیز هیچ قیدی در آیه وجود ندارد که نشان دهد مراد، افطار نمودن در تمام ماه است بلکه در قرائت جمع، صرفه مطابقت بیشتر با عبارت «و علی الذین یطیقونه» رعایت شده است. (نک: عکبری، ۸۱/۱، مکی بن ابی طالب، ۲۸۳/۱) چون «الذین» دلالت بر جمع دارد. به دیگر بیان، در قرائت جمع نیز، حکم فدیة افطار در یک روز و برای یک نفر بیان می‌گردد اما چون افراد متعددی که افطار نموده‌اند، همگی مشمول این حکم عام می‌گردند، در مجموع آنچه بر عهده این افراد واجب شده، طعام دادن به جمعی از مساکین است. به علاوه بر فرض آنکه تعبیر «فدیة طعام مساکین» ناظر به فدیة تمام ماه باشد، باز هم به نظر می‌رسد که این تعبیر به صراحت معلوم نمی‌دارد که فرد افطار کننده در تمام ماه به چند مسکین باید طعام دهد مگر آنکه گفته شود اقل جمع سه تن است و با طعام دادن به سه تن، تکلیف انجام شده است.

از دیگر سو به عقیده برخی نظیر مکی بن ابی طالب (۲۸۳/۱) قرائت مسکین در حالت نکره و واحد هم

۴. ابن عامر و نافع که مساکین را به شکل جمع خوانده‌اند فدیة را هم به طعام اضافه نموده‌اند. (ابن مجاهد، ۱۷۶)

دلالت بر جمع داد. از آن رو که «مسکین» می‌تواند اسم جنس باشد. بدینسان مقدمه‌ای که طبری ترجیح خویش را بر آن بنا نموده ناپذیرفتنی جلوه می‌کند. با این همه از جهتی دیگر می‌توان بر رجحان قرائت مسکین به شکل واحد استدلال نمود. بدینسان که گفته شود قرائت «مساکین» ممکن است این توهّم را پدید آورد که فرد افطار کننده، ملزم به طعام دادن به مسکین‌هایی متعدد است - حداقل سه مسکین، به دلیل آنکه لفظ جمع، دست کم بر سه تن دلالت دارد. - در حالی که اگر مراد آیه، ملزم نمودن فرد افطار کننده به اطعام دست کم سه مسکین بود، به عدد مزبور تصریح می‌شد تا ابهامی باقی نماند. از این رو قرائت «مسکین» بر قرائت «مساکین» ترجیح دارد چرا که قرائت «مسکین» - بر خلاف قرائت مساکین - آن ابهام را پدید نمی‌آورد.

۳- «الحج لشهو معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج...» (بقره:

۱۹۷)

طبری (۳۷۹/۲) در ذیل این آیه، از خوانش «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال» به صورت «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال» خبر می‌دهد.

به گفته ابن مجاهد از میان قاریان هفتگانه، ابن کثیر و ابو عمرو به وجه اخیر خوانده‌اند و پنج قاری دیگر به وجه نخست (۱۸۰). طبری براساس تحلیلی که از معنای این آیه عرضه می‌دارد، وجه دوم (فلارفث و لا فسوق) را ترجیح می‌دهد (۳۷۹/۲). مفسر ما ضمن بر شمردن اقوال اهل تفسیر در بیان معنای واژه‌های «رفث»، «فسوق» و «جدال»، بیان می‌دارد که به عقیده وی، «رفث» هم بر سخن گفتن از جماع برای زنان^۵ و هم بر خود عمل جماع دلالت دارد (همان، ۳۶۵/۲). «فسوق» نیز به معنای عصیان نمودن در محرمات احرام می‌باشد (همان، ۳۶۹/۲). اما معنای نفی جدال در این آیه آن است که جدال در حج و وقت آن باطل گردید و امر حج با مناسک و زمانی واحد استوار شد. بنابراین دیگر نزاع و جدالی در این باره نیست. چون خداوند اختلاف دوران جاهلیت را درباره زمان و مناسک حج، از میان برداشت (همان، ۳۷۶/۲).

بدینسان به عقیده طبری «لارفث و لا فسوق»، حج‌گزاران را از «رفث» و از «فسوق» نهی می‌کنند اما «لاجدال» از عالم خارج خبر می‌دهد. مفسر ما در تائید این دیدگاه، به روایاتی از پیامبر استشهد می‌جوید که در آن‌ها گفته شده هر کس حج به جای آورد و مرتکب «رفث» و «فسوق» نشود، همانند روز ولادت از مادر خارج می‌گردد (همان، ۳۷۷/۲-۳۷۶). طبری از عدم ذکر «جدال» در ردیف «رفث» و «فسوق»، به تفاوت آن‌ها با یکدیگر استدلال می‌کند (همان، ۳۷۸/۲). بر وفق این مقدمات مفسر ما بر آن می‌شود که قرائت راجح نیز قرائتی است که میان اعراب «جدال» با اعراب «رفث» و «فسوق» فرق می‌نهد تا مخاطب

۵. مراد آن است که مرد به همسر خود بگوید هر گاه از احرام بیرون آمدم، با تو نزدیکی خواهم کرد.

از اختلاف اعراب، به تفاوت معنایی آن‌ها با یکدیگر رهنمون شود. اگر چه در فرض اعراب واحد نیز می‌توان آن اختلاف معنا را لحاظ نمود (همان، ۳۷۹/۲).

در مقام نقد می‌توان گفت که مراد از نفی «جدال» می‌تواند همانند نفی «رفث» و «فسوق»، نهی حج گزاران از مجادله و مخاصمه نمودن در حال احرام باشد. چنانکه بر وفق نقل از ابن مسعود و ابن عباس، «الجدال» در این آیه به بگو مگو و اختلاف ورزی فرد با همراهش تا بدانجا که او را عصبانی سازد، معنا شده است (بغوی، ۱۷۳/۱). لذا استدلال طبری در این موضع چندان استوار جلوه نمی‌کند.

۴- «... فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتي يطهون فإذا تطهون فلتؤهن من حیث أمرکم الله...» (بقره: ۲۲۲)

موضع اختلاف در این آیه «یطهون» است که به صورت «یطهون» (از باب تفعّل) نیز قرائت شده است (طبری، ۵۲۳/۲). به گفته ابن مجاهد قرائت حفص از عاصم، ابن کثیر، نافع، ابوعمر و ابن عامر «یطهون» و قرائت باقی قاریان هفتگانه «یطهون» است (۱۸۲). به عقیده طبری، معنای قرائت «یطهون» آن است که به زنان در حال حیض نزدیک نگردید تا آنکه خون حیض از ایشان قطع گردد (طبری، ۵۲۳/۲). اما معنای قرائت «یطهون» آن است که به زنان در حال حیض نزدیک نشوید تا آنکه با آب غسل نمایند (همان، ۵۲۴/۲). محققانی دیگر نظیر ابن قتیبه (۸۴)، زمخشری (۲۶۵/۱) و فخر رازی (۶۹/۶) نیز بیان داشته‌اند که مراد از «الطهر»، انقطاع خون حیض است و مراد از «التطهر»، غسل کردن و پاک شدن با آب. طبری (۵۲۴/۲) در این میان، قرائت «یطهون» را ترجیح می‌دهد و مدعی می‌شود که همگان بر این مسأله اتفاق نظر دارند که به صرف انقطاع خون حیض، جماع با زن حلال نمی‌گردد. بلکه پاک شدنی دیگر هم لازم است. به گفته وی، این مسأله که آن پاک شدن دیگر چیست؟ مورد اختلاف است اما اصل مسأله یعنی وجوب پاک شدنی دیگر -علاوه بر انقطاع خون حیض- مورد اتفاق است. بدینسان برخی گفته‌اند که پس از انقطاع حیض، غسل نمودن تمام بدن لازم است. برخی هم گفته‌اند که شستن فرج کفایت می‌کند و برخی نیز وضو گرفتن را مصداق آن پاک شدن دیگر دانسته‌اند (همان) با این مقدمات، طبری نتیجه می‌گیرد که چون قرائت «یطهون» می‌تواند این توهّم را پدید آورد که به صرف انقطاع خون حیض، جماع با زن مباح می‌گردد ولی قرائت مقابل از ایجاد این توهّم به دور است، بنابراین قرائت «یطهون» را باید «اولی» شمرد (همان). بنابراین از منظر طبری قرائت «یطهون» با معنای صحیح آیه تناسب و توافقی بیشتری دارد. به دیگر بیان مفسر ما در این موضع، نخست معنای آیه را تقریر نموده و بعد متناسب با آن، قرائت راجح را تعیین کرده است.

۵- «... إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى

الکعبین...» (مانده: ۶)

اختلاف قرائت مشهور در این آیه، اعراب «ارجل» است که هم به نصب و هم به جر قرائت شده است (طبری، ۱۷۴/۶-۱۷۱). به گفته ابن مجاهد، نافع، ابن عامر، کسایی و حفص از عاصم منصوب و باقی قاریان هفتگانه مجرور خوانده‌اند (۲۴۳-۲۴۲).

به عقیده طبری، آنانکه «ارجل» را به نصب قرائت نموده‌اند، آن را به «ایدی» عطف نموده و مراد آیه را شستن پاها دانسته‌اند (طبری، ۱۷۱/۶) اما آنان که به جر قرائت کرده‌اند، «ارجل» را به «رءوس» عطف کرده و مراد آیه را مسح نمودن پاها دانسته‌اند (همان، ۵/۶-۱۷۴). طبری از جمع میان این دو قول، قول سومی پدید می‌آورد و هر دو قرائت را صحیح می‌خواند (همان، ۱۷۸/۶). به عقیده وی، در این آیه، خداوند فرمان داده که پاها به طور کامل - تا «کعبین» - مسح شوند و هر کس این‌گونه مسح نماید، عنوان «غسل» نیز - علاوه بر مسح - برعمل وی صادق است. چون «غسل» یعنی گذراندن آب بر پاها یا برخورد نمودن پاها با آب و «مسح» هم یعنی کشیدن دست یا چیزی که جانشین دست است بر پاها (همان، ۱۷۷/۶).

مفسر ما برای مدلل ساختن این پیش‌فرض که مراد آیه مسح نمودن پاها به طور کامل - تا کعبین - است، به روایاتی متعدد از پیامبر استشهد می‌جوید (همان، ۱۷۸/۶). بدینسان وی با بیان اینکه بر آنچه مراد آیه است، - یعنی مسح کامل پاها تا «کعبین» - هم عنوان مسح و هم عنوان غسل صادق است، نتیجه می‌گیرد که هر دو قرائت باید صواب شمرده شوند (همان). به گفته وی وجه صحت قرائت نصب آن است که پاها به طور کامل باید مسح شوند و وجه صحت قرائت جر هم آن است که دست یا چیزی که جانشین دست است، باید بر پاها کشیده شود (همان). با این همه، مفسر ما در خاتمه بحث، قرائت جر را ترجیح می‌دهد. چون به عقیده وی، «ارجلکم» پس از «وامسحوا برءوسکم» قرار گرفته و عطف به «رءوس» با وجود نزدیک بودن آن از عطف به «ایدی» - که میان آن و «ارجل» فاصله افتاده -، «اولی» است (همان). همچنین - به زعم طبری - مسح پاها تعبیری است که می‌تواند هم به معنای مسح آن‌ها به طور کامل و هم به معنای مسح بخشی از آن‌ها باشد اما در اینجا بر اساس روایات پیامبر، معلوم شده که مراد مسح کردن پاها به طور کامل است (همان). بنابراین قرائت جر، با توجه به این قابلیت معنایی برای واژه مسح، علاوه بر آنکه بر مسح دلالت دارد، به غسل هم اشارت می‌نماید و این قابلیت قرائت جر برای جمع میان دو معنای «مسح» و «غسل»، دلیل دیگری برای رجحان آن است (همان).

در مقام نقد باید گفت: ساختار کلام نشان می‌دهد که بر وفق هر دو قرائت، «ارجل» عطف به «رءوس» است. - در قرائت نصب، عطف به محل «رءوس» و در قرائت جر، عطف به لفظ آن - چرا که در ساختاری مشابه - نظیر «ضربت زید و عمرو و ذهبت بخالد و بشر» - هیچ کس تردید نمی‌کند که «بشر»،

عطف به خالد است - ولو آنکه بشر منصوب است و خالد لفظه مجرور - به علاوه، آیه مورد بحث، با به کاربردن دو فعل «اغسلوا» و «امسحوا» به وضوح نشان می‌دهد که این دو امر از یکدیگر متمایز و متفاوت‌اند. بدینسان به نظر می‌رسد تکلفات مزبور در تبیین آیه وضوء، صرفه ناشی از لزوم توجیه اقوال صاحبان مذاهب فقهی است.

۶- «... و من قتله منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم...» (مأئده: ۹۵)

به گفته طبری در ذیل این آیه، «جزاء مثل» به صورت «جزاء مثل» نیز قرائت شده است (۵۸/۷). به گفته ابن مجاهد (۲۴۷-۸) عاصم، حمزه و کسائی «جزاء مثل» خوانده‌اند و باقی قاریان هفتگانه «جزاء مثل». طبری (۵۸/۷) قرائت «جزاء مثل» را «أولی به صواب» معرفی می‌کند با این استدلال که «جزاء» همان «مثل» است و اضافه نمودن یک چیز به خودش فاقد وجه است.

۷- «... أو كفارة طعام مساکین...» (مأئده: ۹۵)

بر وفق گزارش طبری موضع اختلافی دیگر در آیه فوق، «کفارة طعام مساکین» است که به صورت «کفارة طعام مساکین» نیز قرائت شده است (۶۸/۷). به گفته ابن مجاهد (۲۴۸) نافع و ابن عامر کفارة را بدون تنوین و باقی قاریان هفتگانه آن را با تنوین خوانده‌اند.

طبری، قرائت با تنوین کفارة و رفع طعام را ترجیح می‌دهد و در بیان وجه این ترجیح به گفتار سابق خود درباره «جزاء مثل» ارجاع می‌دهد (همان). یعنی در اینجا هم باید گفت کفارة همان طعام است و اضافه نمودن یک چیز به خودش فاقد وجه است.^۶

۸- «أقم الصلاة طرفی النهار و زلفه من اللیل...» (هود: ۱۱۴)

طبری در ذیل این آیه، از خوانش «زلف» - به فتح لام - به صورت «زلف» - به ضم لام - و «زلف» - به سکون لام - خبر می‌دهد (۱۶۸/۱۲). ابن مجاهد در «السبعة» (۳۴) به دلیل اتفاق قاریان هفتگانه بر «زلف»، متعوض این موضع نشده است اما ابن خالویه «زلف» را قرائت ابوجعفر مدنی، ابن ابی اسحاق، عیسی و «زلف» - به سکون لام - را قرائت حسن، ابن محیصن، و یمانی معرفی می‌کند (۶۱). طبری، «الزلف» را جمع «زلفه» - نظیر غرف جمع غرفه و حجر جمع حجره - معرفی می‌کند و چنین استنباط می‌نماید که قاری «زلف» - به ضم لام - از آن معنای مفرد را اراده کرده است (۱۶۸/۱۲). فراء نیز «زلف» را واحد (مفرد) بر می‌شمارد و «زلف» را جمع «زلفه» (۳۰/۲). با این همه برخی چون ابوالفتح (۳۴۶/۱۰) درباره «زلف» برآنند که ضمه لام به تبعیت از ضمه زاء است. بر این اساس معنای «زلف» و «زلف» تفاوتی نمی‌یابد. اما «زلف» - با سکون لام - به گفته عبداللطیف الخطیب (۱۵۷/۴) - جمع «زلفه» یا

۶. عجیب است که این موضع طبری، خلاف موضعی است که از وی در ذیل «...فدیه طعام مسکین» ملاحظه نمودیم.

«زلیف» است. به هر تقدیر طبری (۱۶۸/۱۲) معنای «وَلَفَّ مِنَ اللَّيْلِ» را «ساعات من اللیل» (اوقاتی از شب) معرفی می‌کند.^۷ و «وَلَفَّ» - به فتح لام - را خوشایندترین قرائت نزد خود می‌خواند. چرا که به عقیده وی، نمازی که از تعبیر «وَلَفَّ مِنَ اللَّيْلِ» اراده شده، نماز عشاء است و این نماز پس از سپری شدن اوقاتی از شب خوانده می‌شود. (همان، ۱۶۹/۱۲-۱۶۸) با این همه مفسر ما توضیح نمی‌دهد که چرا دو قرائت دیگر، نمی‌توانند با اراده شدن نماز عشاء وفق نمایند و یا چرا هماهنگی آن دو با این تفسیر کمتر است؟

۹- «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُم...» (حج: ۲۹)

به گفته طبری (۲۰۰/۱۷)، «لام امر» در «لِيَقْضُوا» به کسر و به سکون قرائت شده است. کسر لام - که اصل در لام امر است - خوانش ابوعمر، ابن عامر، یزیدی، ابن محیصن، ورش از نافع و... است و سکون آن، خوانش عاصم، حمزه، کسایی و... (الخطیب، ۱۰۷/۶-۱۰۶). طبری هرچند هر دو قرائت را مشهور و مبتنی بر لهجه‌های رایج می‌خواند اما قرائت به کسر لام را فصیح‌تر دیده و آن را راجح معرفی می‌کند (همان، ۲۰۱/۱۷).

۱۰- «وَلِيُوفُوا نَذْرَهُم...» (حج: ۲۹)

به سان مورد پیشین، «لام امر» در «وَلِيُوفُوا» هم با کسره و هم با سکون قرائت شده است (همان، ۲۰۰/۱۷). سکون «لام» قرائت جمهور است و کسر آن به ابن عامر، ابن ذکوان، ابو عبدالرحمن سلمی و حسن طبری نسبت دارد (الخطیب، ۱۰۷/۶). طبری، در این موضع، چون فعل امر «وَلِيُوفُوا»، پس از حرف واو قرار دارد، (نه پس از ثَمَّ)، قرائت به سکون را مشهورتر و فصیح‌تر خوانده و آن را ترجیح می‌دهد. به عقیده وی، اکثریت قراء نیز پس از «واو» و «فاء»، لام فعل امر را سکون می‌دهند و این هم وجهی دیگر برای ترجیح به شمار می‌رود (همان، ۲۰۱/۱۷). با این همه طبری، قرائت به کسره را هم موافق با لهجه‌ای مشهور شمرده و آن را نیز قابل قبول می‌داند (همان).

۱۱- «وَلِيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ...» (حج: ۲۹)

به گفته طبری (۲۰۰/۱۷) در اینجا نیز «لام» در «وَلِيُطَوِّفُوا» هم با سکون و هم با کسره قرائت شده است. به سان مورد قبل، سکون «لام» قرائت جمهور است و کسر آن به ابن عامر، ابن ذکوان، ابو عبدالرحمن سلمی و حسن طبری نسبت دارد (الخطیب، ۱۰۸/۶). از موضع صاحب جامع البیان در مورد پیشین و بیان این قاعده کلی که وی پس از «واو» کسره را برای لام فعل ترجیح می‌دهد، می‌توان استنباط نمود که رأی وی درباره این اختلاف قرائت نیز همانند اختلاف قرائت سابق است (طبری، ۲۰۱/۱۷).

۷. عبداللطیف الخطیب نیز «الرُّفَّ» را جمع «الرُّفَّة» به معنای پاره‌ای از شب معرفی می‌کند و از قول دیگری خبر می‌دهد که «الرُّفَّة»، را زمان آغازین از شب - پس از نمان شدن خورشید - می‌داند (۱۵۶/۴).

نمونه‌های «پذیرش بدون گزینش»

۱- «ولله علی الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً...» (آل عمران ۹۷)

به گفته طبری «حج» در این آیه، به صورت «حج» نیز قرائت شده است (۲۶/۴). ابن مجاهد خوانش حمزه، کسائی و حفص از عاصم را به کسر «حاء» و خوانش دیگر قراء سبعة را به «فتح» حاء معرفی می‌کند (۲۱۴). صاحب «جامع البیان» در این میان، بی‌هیچ ترجیحی، هر دو قرائت را صواب می‌خواند (طبری، ۲۷/۴). وی این دو قرائت را برخاسته از دو لهجه عربی معرفی می‌کند و می‌گوید کسره لهجه اهل نجد است و فتحه لهجه اهل عالیه (همان، ۲۶/۴). مفسر ما تصریح می‌کند که این دو خوانش از نظر معنایی تفاوتی ندارند و مسلمانان هم هر دو را به صورت مستفیض قرائت نموده‌اند (همان). البته بر وفق روایتی از «حسین الجعفی»، وی میان «حج» و «حج» از نظر معنایی تفاوت قائل شده است اما به عقیده طبری این قول نزد عالمان به زبان عربی شناخته شده نیست و صحیح آن است که اختلافی میان این دو لهجه از نظر معنا وجود ندارد (همان).

۲- «...أولامستم النساء...» (نساء: ۴۳)

موضع مختلف فیه در این آیه، «لامستم» است که به صورت «لمستم» نیز قرائت شده است (همان، ۱۵۱/۵). به گفته ابن مجاهد از میان قاریان هفتگانه، حمزه و کسائی «لمستم» خوانده‌اند و دیگران «لامستم» (۲۳۴). طبری هر دو قرائت را صواب می‌داند و میان آن دو رجحانی قائل نمی‌شود. به گفته وی، «لامستم» به معنای لمس دو طرفه (لمس متقابل از سوی مرد و زن) است، اما «لمستم» تنها بر لمس از جانب مردان دلالت دارد. با این وجود، هرگاه مردی همسرش را لمس کند، خود بخود لمس از جانب زن نیز محقق می‌شود. پس «لمس» نیز بر «لماس» (لمس دو جانبه) دلالت می‌کند و این دو قرائت، بر یک معنا اتفاق دارند (همان، ۱۵۲/۵-۱۵۱). با توجه به این قرابت معنایی، مفسر ما هر دو قرائت را صواب دانسته و قاری به هر کدام از آن‌ها را «مصیب» می‌خواند (همان، ۱۵۲/۵). همچنین طبری بر آن است که از «لمس» یا «لماس» در این آیه، صرفه جماع اراده شده است نه همه مصادیق آن. به دلیل صحت این خبر از حضرت رسول (ص) که پس از بوسه به همسر، به نماز ایستاده‌اند بی‌آنکه وضوء گرفته باشند. با این همه، برخی میان معنای «ملاسه» و «لمس» تفاوت نهاده‌اند (همان، ۱۴۸/۵-۱۴۷). چنانکه بنا به نقل ابن العربی (۴۴۴/۱) از «ابوعمر»، وی «ملاسه» را جماع و لمس را تماس بقیه بدن دانسته است. جصاص حنفی (۳۷۳/۲) نیز معنای قرائت «لامستم» را جماع دانسته اما در مورد «لمستم» دو وجه- لمس با دست و جماع - را محتمل معرفی می‌کند. به زعم وی، قرائت «لامستم» چون معنای واحدی دارد، محکم است

و قرائت «لمستم» چون دو معنا درباره آن احتمال می‌رود، متشابه است و متشابه را باید بر محکم حمل نمود. بدینسان جصاص، تفسیر هر دو خوانش «لامستم» و «لمستم» را جماع معرفی می‌کند. برای فهم خاستگاه سخن جصاص باید عنایت داشت که فقیهان اهل سنت، درباره اینکه آیا صرف تماس بدنی با زن، موجب بطلان وضو می‌شود یا نه؟ اختلاف ورزیده‌اند و حنفیه در این میان برآنند که وضوء، با صرف تماس بدنی نقض نمی‌شود بلکه تنها با جماع نقض می‌گردد (نک: عبدالقوی، ۲۵۷).

۳- «ان ربک یعلم انک تقوم أدنی من ثلثی اللیل و نصفه و ثلثه...» (مزل: ۲۰)

به گفته طبری «نصفه» و «ثلثه» در آیه فوق، به صورت «نصفه» و «ثلثه» نیز قرائت شده‌اند. «نصفه» و «ثلثه» خوانش ابن کثیر، عاصم، حمزه، کسائی، و... است و «نصفه» و «ثلثه» خوانش نافع، ابوعمر، ابن عامر، ابوجعفر، حسن، یعقوب و... (الخطیب، ۱۵۰/۱۰) هویداست که در قرائت به نصب، «نصفه» و «ثلثه» معطوف به «أدنی» می‌باشند و در قرائت به جو، معطوف به «ثلثی اللیل». طبری بی هیچ ترجیحی میان این دو قرائت، بیان می‌دارد که هر دو شناخته شده و از نظر معنا صحیح هستند. بدینسان قاری، به هر کدام از آن‌ها که قرائت نماید، «مصبیب» شمرده می‌شود (۱۷۴/۲۹).

۴- «... و من تطوع خیراً فان الله شاکر علیم» (بقره: ۱۵۸)

به گفته طبری، خوانش عامه قاریان مدینه و بصره از آیه فوق به شکل «تطوع» است و خوانش عامه کوفی‌ها- به جز عاصم- به شکل «یطوع» (به شکل مجزوم) (۷۱/۲). به گفته ابن مجاهد از میان قاریان هفتگانه، حمزه و کسائی «یطوع» خوانده‌اند و دیگران «تطوع» (۱۷۲).

طبری هر دو قرائت را «معروف» و «صحیح» می‌خواند و میان آن دو، ترجیحی قائل نمی‌شود. به علاوه وی این دو وجه را از نظر معنایی، یکسان و مترادف معرفی کرده و می‌گوید فعل ماضی با حروف جزا به معنای مستقل می‌باشد. بدینسان هر کدام از این دو قرائت که اخذ شوند، راه صواب پیموده می‌شود. (۷۱/۲)

نمونه‌های «گزارش بدون داوری»

۱- «وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا» (بقره: ۱۲۸)

صاحب «جامع البیان» در ذیل این آیه از خوانش «أَرْنَا»، با کسر راء و با سکون راء خبر می‌دهد. به گفته وی، قرائت به کسر راء، به رویت با چشم تفسیر شده و قرائت با سکون راء، به آموختن و دلالت یافتن (به تعبیر دیگر به رویت با قلب) (طبری ۷۷۱/۱ و ۷۶۹). با این همه مفسر ما برآن است که تفاوت نهادن مزبور وجهی ندارد و معنای هر دو قرائت، یکسان است (همان، ۷۷۱/۱). همچنین طبری، از خوانش

«وَأَرْهَمَ مَنَاسِكَهُمْ» توسط ابن مسعود نیز خبر می‌دهد و به هر تقدیر وی بی‌ارائه داوری- در باب جواز یا عدم جواز تلاوت بدین وجوه-، از این موضع عبور می‌کند (۷۷۲/۱).

۲- «وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۵۸)

طبری در ذیل این آیه از قرائت ابن مسعود به شکل «یتطوع» (به شکل مجزوم) خبر می‌دهد. به گفته وی خوانش عامه کوفی‌ها - به جز عاصم - به شکل «یطوع» (به شکل مجزوم) نیز به اعتبار قرائت ابن مسعود است، هر چند ایشان بر خلاف ابن مسعود «طاء» را - به دلیل ادغام «تاء» در آن - مشدد نموده‌اند (۷۱/۲). فواء (۹۵/۱) نیز ضمن معرفی قرائت «یطوع» (به شکل مجزوم) به عنوان قرائت اصحاب عبدالله و حمزه، دلیل این قرائت را آن می‌داند که در مصحف عبدالله «یتطوع» بوده است. به هر تقدیر طبری داوری خود را درباره این قرائت منقول از ابن مسعود بیان نمی‌دارد.

۳- «فَانْ حَصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...» (بقره: ۱۹۶)

به گفته طبری قاریان در هر شهری، «الهدی» را با تخفیف یاء و سکون دال قرائت کرده‌اند و تنها از «أعرج» قرائت «الهدی» - با کسره دال و تشدید یاء - نقل شده است. در نقل از عاصم نیز درباره این واژه اختلاف وجود دارد و از وی موافقت با أعرج هم نقل شده است (۳۰۱/۲). مراد از «الهدی» چارپایی است که حاجی یا عمره‌گزار به بیت الحرام هدیه می‌کند تا ذبح گردد و میان فقرای آن تقسیم گردد (رشیدرضا، ۱۷۹/۲). عکبری «الهدی» - به تخفیف یاء - را در اصل مصدر دانسته که به معنی «مفعول» - المهدی - به کار رفته است. وی «الهدی» - به تشدید یاء - را جمع «هدیه» خوانده است (۸۵/۱). اما برخی چون ابوالفتوح «الهدی» را بر وزن فعیل و به معنی مفعول معرفی کرده‌اند (در این فرض، «الهدی» مفرد است). (۹۴/۳). به هر تقدیر صاحب «جامع البیان» از این اختلاف، بدون داوری عبور می‌کند.

۴- «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره: ۱۸۵)

طبری (۱۹۶/۲) در ذیل این آیه از خوانش «شهر» به دو صورت مرفوع و منصوب خبر می‌دهد. فواء (۱۱۲/۱) قرائت نصب را از «حسن» معرفی کرده و قرائت رفع را شایسته‌تر (اجود) می‌خواند. اما طبری (۱۹۶/۲) هر چند در توجیه نحوی این دو قرائت، وجوه متعددی را یاد می‌کند که نشان می‌دهد از دیدگاه وی، هر دو قرائت - از نظر نحوی - قابل توجیه‌اند اما درباره جواز تلاوت «نصب»، داوری خود را بیان نمی‌دارد. (همان) هویدا است که از منظر طبری، صرف جواز نحوی، برای جواز تلاوت کافی نیست. بدینسان این مورد را هم باید «گزارشی بدون داوری» دانست.

۵- «أَحْلَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ...» (بقره: ۱۸۷)

عبدالله بن مسعود «الرفث» را به صورت «الرفوث» قرائت کرده است. «الرفوث»، همان «الرفث»

است که با اندکی تفاوت اداء شده است. مفسر ما از این اختلاف بدون داوری عبور می‌کند (۲۱۹/۲).

۶- «...فالآن باشووهن وابتغوا ما کتب الله لکم...» (بقره: ۱۸۷)

به گفته طبری برخی عبارت «وابتغوا ما کتب الله لکم» را به صورت «واتبعوا ما کتب الله لکم» قرائت نموده‌اند. مفسر ما درباره این قرائت داوری مشخصی انجام نمی‌دهد. اگر چه در جمع‌بندی نهایی، معنای صواب آیه را مطابق قرائت «ابتغوا» بازگو می‌کند (همان، ۲۳۲/۲-۲۳۱).

۷- «و اتموا الحج و العمره لله» (بقره: ۱۹۶)

بر وفق نقل طبری، قرائت عبدالله بن مسعود از این آیه به صورت «واقیموا الحج و العمره الی البیت» بوده است (۲۸۲/۲). مفسر ما داوری خود را درباره این خوانش بیان نمی‌دارد. اگر چه از رویه عمومی وی آشکار است که تلاوت قرائت‌های مخالف رسم الخط مصاحف عثمانی را غیر مجاز تلقی می‌کند (نک: طبری، ۷۱/۲).

۸- «حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی و قوموا لله قانتین» (بقره: ۲۳۸)

طبری در ذیل این آیه از قرائت و یا ثبت آن در مصاحف برخی از زنان پیامبر (ص) به شکل‌های ذیل خبر می‌دهد: (۱) «...و الصلاة الوسطی و هی العصور»، (۲) «...و الصلاة الوسطی صلاة العصر»، (۳) «...و الصلاة الوسطی و صلاة العصر»^۸، (۴) «...و الصلاة الوسطی و هی صلاة العصر...» (طبری، ۷۵۲/۲). افزون بر این، وی از «براء بن عازب» نقل می‌کند که این آیه نخست به شکل «حافظوا علی الصلوات و صلاة العصر» نازل شد. (یعنی اساساً بدون ذکر تعبیر «الصلاة الوسطی») و سپس آن تعبیر نسخ گردید و چنین نازل شد «حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی» (طبری، ۷۵۸/۲). طبری هر چند در تعیین مصداق «الصلاة الوسطی» قول به نماز عصر بودن آن را اختیار می‌کند اما درباره جواز یا عدم جواز تلاوت به وجوه مزبور، داوری خود را بیان نمی‌دارد (۷۶۷/۲).

۹- «...ومن قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم...» (مائده: ۹۵)

به گفته طبری، عبدالله بن مسعود این آیه را به صورت «فجزاء مثل ما قتل من النعم» قرائت کرده است (۵۸/۷). مفسر ما در این باره، داوری خود را بیان نمی‌دارد گویا که وی اساساً قرائت ابن مسعود را از زمره اختلاف قرائات شایسته داوری خارج می‌داند.

۱۰- «...وینزل علیکم من السماء ماء لیطهرکم به» (انفال: ۱۱)

طبری (۲۶۱/۹) در ذیل این آیه -بی‌ارائه داوری- به نقل روایتی می‌پردازد که بر وفق آن، «سعید بن

۸. به عقیده مخالفان تفسیر «الصلاة الوسطی» به «الصلاة العصر»، در قرائت «...و الصلاة الوسطی و صلاة العصر» عطف «الصلاة العصر» به «الصلاة الوسطی» نشان می‌دهد که نماز عصر، نماز وسطی نیست چون عطف مقتضی مغایرت است (نک: ابن العربی ۲۲۶/۱-۲۲۵؛ ابن عاشور، ۴۶۶/۲).

مسیب» به جای «ینزل» (باب تفعیل)، «ینزل» (باب افعال) و به جای «لیطهوکم به» (باب تفعیل) «لیطهوکم به» (باب افعال) خوانده است. بر وفق «معجم القرائات» الخطیب (۲۷۰/۳-۲۶۹)، وجه «ینزل» (باب افعال) خوانش قاریان معتبری چون ابن کثیر، ابوعمر و یعقوب نیز می‌باشد اما وجه «لیطهوکم به» تنها از «سعید بن مسیب» شناخته شده است.

۱۱- «ما کان للمشرکین أن یعمروا مساجد الله...» (توبه: ۱۷)

به گفته طبری (۱۲۰-۱/۱۰) «مساجد الله» در آیه فوق به صورت «مسجد الله» - به معنی مسجد الحرام - نیز قرائت شده است. به گفته ابن مجاهد (ص ۳۱۳) ابن کثیر و ابوعمر و مفرد خوانده‌اند و باقی قاریان هفتگانه جمع. «صاحب جامع البیان»، بی ارائه داوری از این موضع عبور می‌کند.

۱۲- «فاسعوا الی ذکر الله» (جمعه: ۹)

بر وفق نقل طبری (۱۲۷-۱۲۹/۲۸)، عمر بن الخطاب، عبدالله بن مسعود و ابوالعالیه این آیه را با تبدیل «إسعوا» به «امضوا» قرائت نموده‌اند. مفسر ما اگرچه برای معنا کردن «اسعوا» از روایات یاد شده بهره می‌برد (همان) ولی داوری صریحی درباره جواز یا عدم جواز تلاوت «امضوا» انجام نمی‌دهد. از دیگر سو، طبری در حالی روایات قرائت «امضوا» را تبیین کننده معنای «اسعوا» قرار می‌دهد که در برخی از آن‌ها، مفاد سخن ابن مسعود آن است که در این آیه «اسعوا» نیست و اگر می‌بود، من چنان می‌شتافتم که ردایم بیفتد (همان، ۱۲۹/۲۸).

نتیجه‌گیری

۱) طبری در تفسیر جامع البیان خود، در ذیل آیات الاحکام عبادی شناسایی شده در این تحقیق، چهل مورد اختلاف قرائت گزارش نموده است. مفسر ما با آنکه همواره درصدد بوده تا اختلاف قرائات مهم را مطرح نماید اما در پاره‌ای مواضع حتی ذکر اختلافات قاریانی که اندکی بعد از طبری با عنوان قاریان هفتگانه مشهور گشتند، از قلم افتاده است. هویداست که اختلافات ایشان، اختلاف در شهرهای اصلی قرائت - مکه، مدینه، کوفه، بصره و شام - را بازتاب می‌دهد. هر چند در عهد طبری، هنوز با عنوان «قواء سبعة» مشهور نشده باشند. بدینسان - به عنوان نمونه - اختلاف «لتکملوا» و «لتکملوا» - به سکون کاف - در آیه ۱۸۵ بقره (ابن مجاهد، ۱۷۶-۱۷۷) و اختلاف «صلواتهم» و «صلواتهم» در آیه ۹ مومنون (ابن مجاهد، ۴۴۴) در تفسیر طبری یاد نمی‌گردند.

۲) طبری، از میان چهل اختلاف قرائت گزارش شده، در سیزده مورد به گزینش مطلق یک وجه از وجوه قرائت دست می‌زند. در این موارد، وی گاه به صراحت قرائت مقابل را غیر مجاز می‌خواند و گاه به

تلویح با تعبیری نظیر «والصواب من القراء عندنا...» قرائت مخالف را قرائتی ناصواب معرفی می‌کند. از دیگر سو، مفسر ما گاه به دو معیار در کنار یکدیگر استشهاد می‌جوید. معیارهای مورد استناد طبری برای گزینش مطلق یک قرائت عبارت‌اند از: ۱- اجماع قاریان معتبر: گاه با تعبیر «اجماع قاریانی که حجت هستند.» (۴ بار؛ در بقره: ۱۴۸ [اختلاف دوم]، حج: ۲۵، حج: ۳۶، جمعه: ۹) و گاه با تعبیر «اجماع قاریان شهرها» (۲ بار؛ در بقره: ۱۹۶ و آل عمران: ۹۷)، ۲- نقل مستفیض قرائت نزد مسلمانان (۳ بار، در بقره: ۱۴۸ [اختلاف دوم]، بقره: ۱۸۴، بقره: ۲۳۹) یا نزد قاریان شهرها (۱ بار در طه: ۱۴)، ۳- وفاق با رسم الخط مصاحف مسلمانان (۲ بار در بقره: ۱۵۸، بقره: ۱۸۴)، ۴- وفاق با مضامین «روایات سبب نزول» و «روایات حکایتگر قرائت رسول (ص)» (۱ بار در بقره: ۱۲۵)، ۵- سازگاری با قواعد زبان عربی (۱ بار در بقره: ۱۴۸ [اختلاف اول])، ۶- صحت پایه تفسیری قرائت (۱ بار در بقره: ۱۹۶)، ۷- عدم ذکر معیار (۱ بار در ق: ۴۰).

۳) طبری از میان چهل اختلاف قرائت گزارش شده، در یازده مورد به گزینش و ترجیح نسبی یک قرائت از میان وجوه مختلف قرائت دست می‌زند. در این موارد نیز مفسر ما گاه به دو معیار در کنار یکدیگر استناد می‌جوید. معیارهای وی جهت «گزینش نسبی» عبارت‌اند از: ۱- وفاق با اتقان معنایی-تفسیری آیه (۵ بار در بقره: ۱۸۴ [اختلاف دوم]، بقره: ۱۹۷، بقره: ۲۲۲، مائده: ۶، هود: ۱۱۴)، ۲- وفاق با ظرائف نحوی-بیانی (۴ بار در بقره: ۱۸۴ [اختلاف اول]، مائده: ۶، مائده: ۹۵ - در دو موضع- [اختلاف اول و دوم])، ۳- مبتنی بودن قرائت بر لهجه فصیح‌تر و مشهورتر (۳ بار در حج: ۲۹ - در سه موضع- [اختلاف اول و دوم و سوم])، ۴- شهرت قرائت در میان قاریان (۲ بار، در حج: ۲۹ - در دو موضع- [اختلاف دوم و سوم]).

۴) طبری از میان چهل اختلاف قرائت گزارش شده، در چهار مورد دو قرائت مختلف را بدون ترجیح و به صورت یکسان قابل قبول می‌داند. در این موارد نوعاً دو قرائت مختلف، معنایی همانند دارند.

۵) طبری در دوازده مورد- از مجموع چهل مورد- به صرف گزارش اختلاف قرائت و عدم داوری روی می‌آورد. این موارد غالباً مربوط به قرائات خلاف رسم الخط ابن مسعود هستند و از رویه کلی مفسر ما آشکار است که وی تلاوت این گونه اختلافات را معجز نمی‌شمارد. هرچند در ذیل آیات مربوطه یادآور این نکته نشده است.

۶) در عهد طبری و از نگاه وی قرائتی که بعدها به عنوان قرائت حفص از عاصم شهرت وافر یافت نه یگانه قرائت رایج و مشروع بوده است و نه حتی قرائت برتر و راجح در همه مواضع. چرا که مفسر ما - در بین چهل مورد اختلاف قرائت- (در شش موضع، بقره: ۱۹۷، ۱۸۴، ۲۲۲؛ مائده: ۶؛ حج: ۲۵، ۲۹) -

خوانش دیگری را بر این قرائت برتری داده است. به علاوه گاه این رجحان نهادن‌ها با تعبیری بسیار قاطع رخ می‌نماید. چنانکه در سوره حج، آیه ۲۵، با تعبیر «لا استجیز القراءه به»، نصب «سواء» - که قرائت حفص از عاصم است-، خوانشی «غیر مجاز» شمرده می‌شود.

۷) نحوه تعامل طبری با وجوه مختلف قرائات با این نگاه که قرائات هفتگانه یا دهگانه، متواتر از رسول (ص) و نازل شده از سوی خدا باشند، سازگاری و وفاق ندارد. چون تفکیک نهادن میان دو وجه که هر دو از قرآن به شمار می‌روند و بر زبان رسول (ص) گشته‌اند، چندان روا جلوه نمی‌کند. بسیاری از عالمان اهل سنت نیز بر این نکته انگشت نهاده‌اند. به عنوان نمونه، ابوحیان اندلسی (۱۶۷/۲)، درباره اختلاف خوانش «کبیر» و «کثیر» در آیه ۲۱۹ بقره بیان می‌دارد که «برخی از مردم برای ترجیح هر یک از این دو قرائت بر دیگری ترجیحی ذکر کرده‌اند و این خطا است. چون هر دو قرائت، کلام خدای تعالی هستند. پس برتری نهادن پاره‌ای از آن بر پاره‌ای دیگر از سوی ما، جایز نیست.» در حالی که طبری در ذیل آیاتی متعدد - چنانکه ملاحظه نمودیم- به ترجیح میان وجوه مشهور قرائت دست می‌زند.^۹ بدینسان به نظر می‌رسد که گزینش‌ها و رجحان نهادن‌های گسترده طبری، تنها با نظرگاهی سازگاری دارد که قرآن را کتابی با متن واحد می‌بیند و برای احراز و دستیابی بدان وجه واحد به اجتهاد روی می‌آورد. اگرچه گاه آن وجه واحد، قابل تشخیص و رجحان نهادن نیست و در نتیجه دو وجه در کنار یکدیگر به عنوان وجوه صواب معرفی می‌شوند.

منابع

- ابن العربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ ق.
 ابن جنی، عثمان بن جنی، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات، قاهره، ۱۴۱۵-۱۴۱۴ ق.
 ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، تذکره الاریب فی تفسیر الغریب، بیروت، ۱۴۲۵ ق.
 ابن خالویه، حسن بن احمد، مختصر فی شواذ القرآن، مصر، ۱۹۳۴ م.
 ابن درید، محمد بن حسن، جمهره اللغه، ترتیب و تصحیح: عادل عبد الرحمن البدری، مشهد، ۱۴۲۶ ق.
 ابن عاشور، محمد الطاهر، التحریر و التنویر، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
 ابن عطیه، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجیز، بیروت، ۱۴۱۳ ق.

۹. طبری (۴۹۰/۲) در ذیل آیه مورد اشاره ابوحیان (... قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما) نیز قرائت «کبیر» را «اولی به صواب» می‌خواند با این استدلال که همه قراء، ادامه آیه را به صورت «واثمهما اکبر من نفعهما» قرائت نموده‌اند. به عقیده وی، اگر قرائت «اثم کثیر» راجح بود، در ادامه آیه «اثمها اکثر من نفعهما» می‌آمد. البته باید عنایت داشت که قرائت عبدالله بن مسعود از این آیه را به صورت «اثمها اکثر» (ابن عطیه، ۱/ ۲۹۴؛ ابوحیان، ۱۶۷/۲) و قرائت ابی بن کعب را به صورت «اثمها اقرب» باز گفته‌اند (ابو حیان، ۱۶۸/۲).

- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تفسیر غریب القرآن*، داراحیاء الكتب العربیه، ۱۳۷۸ ق.
- ابن مجاهد، احمد بن موسی، *کتاب السبعه فی القراءات*، تحقیق: شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، بی تا.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، ۱۳۶۶.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحيط*، بیروت، ۱۴۱۳ ق.
- اخفش، سعید بن مسعده، *کتاب معانی القرآن*، تحقیق: هدی محمود قراعه، قاهره، ۱۴۱۱ ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
- بازمول، محمد بن عمر، *القراءات و اثرها فی التفسیر و الاحکام*، ریاض، ۱۴۱۷ ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، ۱۳۳۵ ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد او مدینه السلام*، بیروت، بی تا.
- خطیب، عبداللطیف، *معجم القراءات*، دمشق، ۱۴۲۲ ق.
- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، ۱۴۱۴ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
- رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار*، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بی جا، ۱۳۶۶ ق.
- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، بیروت، بی تا.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق: صدقی جمیل العطار، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- عبدالقوی، صبری عبدالرءوف محمد، *أثر القراءات فی الفقه الاسلامی*، ریاض، ۱۴۱۸ ق.
- عکبری، عبدالله بن حسین، *املاء ما من به الرحمن من وجوه الاعراب والقراءات*، بیروت، ۱۳۹۹ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- فواء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی نجار، دارالسور، بی تا.
- قیسی، مکی بن ابی طالب، *الکشف عن وجوه القراءات السبع*، دمشق، ۱۳۹۴ ق.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، تعلیقات: سید صادق شیرازی، تهران، ۱۴۰۹ ق.
- محلی، محمد بن احمد، و سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *تفسیر الجلالین*، مصر، ۱۳۱۲ ق.

reading: consensus of reputable reciters, superabundance or popularity of the reading, the orthography of the Muslims' copies of the Qur'ān, the verse's semantic-interpretive certainty, the expressive-syntactic criteria, traditions of the Revelation occasion, traditions denoting the Prophet's (S.A.W.) reading, and the more eloquent and more popular dialect. Meanwhile, the most important and frequently practiced criterion that our interpreter relies on in his arbitrations is the consensus of the reciters whom he calls as "authority".

Keywords: difference of reading, adopting reading, Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, verses of ordinances.

the sound *aḥādīth*. With a study and historical analysis of the first ten years of Abū Bakr's residence in Medina, the present article has concluded that he had been living in the suburb of Medina and in a quarter named Sunḥ and had not had any house near Masjid al-Nabī (the Prophet's [S.A.W.] Mosque). Thus, the above *ḥadīth* is not true about his residence and has been applicable to the residential location of 'Alī (A.S.).

Keywords: *ḥadīth*, Abū Bakr, Sunḥ, *suddu al-abwāb*.

Ṭabarī and Difference of Reading in Devotional Verses of Ordinances

Ruhollah Najafi, Assistant Professor, Khawrazmi University

The present article addresses the way Ṭabarī interacted with the phenomenon of difference of reading (*qarā'a*) under the devotional verses of ordinances (*āyāt al-aḥkām*) and indicates that he, as one of the eminent and early figures of exegesis writing, properly reserves for himself the right to judge and adopt an aspect from among various aspects of readings. This way, our interpreter sometimes adopts a reading as absolute and puts aside— explicitly or by implication—the reading opposite to it. (Absolute selection) Sometimes he prefers one from among two different readings but does not drive the rejected reading away from the field of permitted readings. (Relative selection) also, in some positions, regards both readings as righteous and does not make any selection between them. (Non-selection acceptance) Besides these three, sometime Ṭabarī contents himself with reporting the difference of reading without expressing his judgment in this respect. On the other hand, our interpreter attests to the following criteria for absolute or relative selection of a

rijālī primary principles. With respect to this basis and the assessment of various examples in narrators of traditions' biographical lexicons, it would be clarified that Ayatollah Khu'ī has maintained the sayings of the early scholars (of *ḥadīth*) and the *rijālī* reports presented by them as the basis of the *sanads* for issuance of *rijālī* opinion only in case they have enjoyed authenticity, have had sound evidences on the *rijālī* opinion and be compatible with other *rijālī* data. Sometimes, by taking these conditions into consideration, he has proceeded to explain these reports or critically reviewed them, and in case of discrepancies, has judged among them.

Keywords: Ayatollah Khu'ī, narrators of traditions' biographical lexicon, *rijālī* primary principles, authenticity of *rijālī* opinion.

Deliberation on *Ḥadīth*, “*Suddu al-Abwāb*”

Husayn Ali Kaykha, Ph.D. Graduate, Ferdowsi University of Mashhad

Sayyid Muhammad Murtazawi, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Hasan Naqizadeh, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

One of the *aḥādīth* that is controversial among the Sunnī *ḥadīth* transmitters is the *ḥadīth*, “*suddu al-abwāb*” (seal the doors), which some have regarded as concerning ‘Alī (A.S.), and some others concerning Abū Bakr, and yet some have devised a midway between the two, meaning that the Apostle of Allah (S.A.W.) has stated the above *ḥadīth* about both. Muḥammad b. Ismā‘īl Bukhārī and Muslim b. Ḥajjāj Nayshābūrī – the authors of *Ṣaḥīḥ Bukhārī* and *Ṣaḥīḥ Muslim* who have endeavored to compile the Prophetic *aḥādīth* – have regarded the above-mentioned *ḥadīth* as related about *Abū Bakr* and as one of

hermeneutists, it was concluded that Ustad Mutahhari's exegetical theory has more proximity to modern hermeneutics. However, despite its enjoyment of the positive points of these theories, namely such notions as semantic plurality and realistic view towards the nature of understanding, his theory is away from defects that these theories typically have, such as proper and improper understanding and falling into negative relativity. With respect to some of the significant characteristics of Ustad Mutahhari's exegetical theory, namely inclusiveness, realism, semantic pluralism, methodicalness, evasion from dogmatism, and avoiding relativism, this theory can be a model for the interpreters in interpreting texts, especially interpreting legal texts and religious statutes.

Keywords: modern hermeneutics, exegetical theory, Shahid Mutahhari, quiddity of understanding, objective of understanding.

Ayatollah Khu'i's Method in Interaction with *Rijālī* Primary Principles

Dr. Fathiya Fattahizadeh, Assistant Professor, Al-Zahra (S.) University

Dr. Muhammad Kāzim Rahman Setayesh, Assistant Professor, Qum University

Fatemeh Vanaki, M.A. Student, Al-Zahra (S.) University

In Ayatollah Khu'i's view, the basis for the authenticity and validity of the opinions of *rijālīs* (biographers of *ḥadīth* transmitters) is the tradition with a single transmitter. Consequently, his method in enjoyment of special authentications (*tawthīq*) is restricted to the *rijālīs*' sensible reports, the most valid of which are issued by the earlier *rijālīs*, especially the authorities in early

limits, the process of *ta'wīl* according to the existing clear statements in Ahl al-Bayt's (A.S.) sayings. This research finds out that, in *Nūr al-Thaqalayin* interpretation, the processes that can be set as the basis for identifying and classifying the Ahl al-Bayt's (A.S.) *ta'wīlī* traditions are numerous. Some of them are as follows: application of a general to one or some of the referents; predicating the verse as allegory; applicability (*jary*); introducing the referents of the verse (exclusive, non-exclusive); explaining the time of complete fulfilment of the content of the verse; and other instances that this research deals with.

Keywords: *Nūr al-Thaqalayin* interpretation, *ta'wīlī* traditions, Ahl al-Bayt (A.S.).

Modern Hermeneutics and Shahid Mutahhari's Exegetical Theory

Dr Alireza Abedi Sarasia, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

In this writing, which has been prepared with the descriptive-comparative and with library information compiling tools, it is tried to make a comparison between the viewpoints of the most important authorities on modern hermeneutics and Ustad Allama Shahid Mutahhari concerning the most significant essentials of exegetical theory, i.e., quiddity, possibility, and elements of understanding. In this respect, we were able to present the most important questions of exegetical theory to the works left behind by Shahid Mutahhari and receive proper answers. In this way, first, a rather comprehensive and brief perspective was obtained on his exegetical theory, which in turn is regarded as one of the innovations of this research; and second, by comparing this theory with the theories attributed to modern

have considered only 10 percent of these traditions as sound and valid.

Searching for similar traditions (*mutābiʿ*) from other tradition sources for traditions of weak *sanad* in Kāfi's *Kitāb al-Hujja*, this article indicates that 90 traditions, equaling 13.31 percent of these traditions have valid *mutābiʿ* according to Ayatollah Khuṭ's *rijālī* judgments.

Keywords: Kāfi, *Kitāb al-Hujja*, validity, valid tradition, *mutābiʿ* tradition.

Reappraisal of the Ahl al-Bayt's (A.S.) Esoteric Interpretations (*Taʿwīṣ*) in Traditions of *Nūr al-Thaqalayn* Interpretation

Maʿsumeh Khatami, Ph.D. Student of Qurʾān and Hadīth Sciences, Tarbiyat Modarres University

Dr. Nahleh Gharavi Naʿini, Professor, Tarbiyat Modarres University

Dr. Nosrat Nilsaz, Assistant Professor, Tarbiyat Modarres University

Dr. Kavous Rouhi Barandaq, Faculty Member, Tarbiyat Modarres University

A part of Ahl al-Bayt's (A.S.) interpretation are their esoteric interpretations (*taʿwīlī*) traditions, which seem to be inconsistent with the current understanding of the verses of the Qurʾān. This part has since long ago been open to discussion; some have dealt with it with the aim of better understanding the Imam's (A.S.) teachings, and some with the aim of rejecting and denigrating them. Naturally, the researcher's criterion for studying and analyzing the traditions in any of the researches carried out has been different from others. Now, the questions arises as to what categories are the Ahl al-Bayt's (A.S.) *taʿwīlī* traditions divisible as based on the method and process of *taʿwīlī* (and not subject of *taʿwīlī*)? It is attempted to reappraise the *taʿwīlī* traditions of *Nūr al-Thaqalayn* interpretation to extract, within research

of covering the face (wearing burka) and the hands (*kafayn*) as well as a little jewelry of the two are not provable either.

Keywords: legal *hijab*, early Islam conventional covering, interpretational traditions.

Application of “Validity” in Editing the Traditions of Kāfi’s *Kitāb al-Ḥujja*

Ali Sameni, Ph.D. Student of Qur’ān and Ḥadīth Sciences, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mahdi Jalali, Associate Professor, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abbas Esma’ilizadeh, Associate Professor, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Soheila Pirouzfard, Associate Professor, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

The validity of the traditions collection, Kāfi’s *Uṣūl*, the Imamate section, called *Kitāb al-Ḥujja*, which is considered as one of the most important Shī’a *ḥadīth* sources on the subject of Imamate, has in general been taken for granted among earlier scholars. It has been because of their attention to authenticity of issuance as a basis for approving traditions and enjoying the external evidences of the soundness of traditions.

However, in view of the later scholars, whose reliance in assessment of traditions has been mainly focused on the authenticity of the transmitters of *sanad*, the statistics of valid traditions has reduced to about 40 percent. Some, with great strictness in the two fields of *sanad* and the text of the narrations,

ABSTRACT

Legal-Interpretational Study of the Verse *Illā mā ṣahara minhā* (except for what is outward); Historical Approaches, *Ḥadīth* Evidences

Jawad Iravani, Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences

In explaining the limitations of women's covering before the strange men (other than her close relatives) and after prohibiting the disclosing one's charms, verse 31 of Sūrat al-Nūr has referred to *mā ṣahara*: ﴿and not to display their charms except for what is outward﴾. This brief exception has prompted various and sometimes incorrect interpretational and legal impressions.

This article tries with the help of intra-textual and extra-textual evidences and with reliance on known interpretational and legal principles to remove the apparent brevity of this part of the verse. To this end, after stating the probabilities in the purpose of charms, the intra-textual evidences, climate of revelation, the social and environmental circumstance of the legislation age, *ḥadīth* evidences (including study of the *sanad* and content of traditions and analysis of inconsistent traditions), and the philosophy of covering are presented, resulting in the exclusiveness of *mā ṣahara* to the face, hands (*kafayn*), and conventional jewelry and its limit like kohl and ring, and the mentioned limit extends to the wrist and the cuff. Meanwhile, the incumbency

Table of Contents

Legal-Interpretational Study of the Verse ...Illā mā ṣahara minhā (except for what is outward); Historical Approaches, Ḥadīth Evidences	19
Jawad Irvani	
Application of “Validity” in Editing the Traditions of Kāfi’s Kitāb al-Ḥujja	43
Ali Sameni, Dr. Mahdi Jalali, Dr. Abbas Esma’ilizadeh, Dr. Soheila Pirouzfard	
Reappraisal of the Ahl al-Bayt’s (A.S.) Esoteric Interpretations (Ta’wīs) in Traditions of Nūr al-Thaqalayn Interpretation	71
Ma’sumeh Khatami, Dr. Nahleh Gharavi Na’ini, Dr. Nosrat Nilsaz, Dr. Kavous Rouhi Barandaq	
Modern Hermeneutics and Shahid Mutahhari’s Exegetical Theory	91
Dr Alireza Abedi Sarasia	
Ayatollah Khu’r’s Method in Interaction with <i>Rijālī</i> Primary Principles	119
Dr. Fathiya Fattahizadeh, Dr. Muhammad Kāzim Rahman Setayesh, Fatemeh Vanaki	
Deliberation on Ḥadīth, “Suddu al-Abwāb”	143
Husayn Ali Kaykha, Sayyid Muhammad Murtazawi, Hasan Naqizadeh	
Ṭabarī and Difference of Reading in Devotional Verses of Ordinances	165
Dr. Rouhollāh Najafi	
Abstracts of the Papers in English Language	196

In the Name of Allah



**New Approaches to
Quran and Hadith Studies**

A Reesearch Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 97, Aautumn & Winter 2016-2017

ISSN 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. S.K. Tabātabā'ī

Editorial Board

Dr. M. 'Iravani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati

Prof. of University of Tehran

Dr. Sayyid Kāzīm Tabātabā'ī

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

M. A. Mahdavi Rad

Associate Prof. Univ., of Tehran(Qum branch)

Dr. F. mohamadi

Associate Prof .of Universityof Tehran

Ḥasan Naqīzāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

A. Rezwani

Printing & Binding: Ferdowsi University
Press

Circulation: 500

Price: Rs 30000

Address:

Faculty of Theology
University Campus
Azadi Sq.
Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

New Approaches in
Quran and Hadith Studies

ISSN: 2008-9120

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 48, No. 2, Issue 97, Autumn & Winter 2016-2017