بسم الله الرحمن الرحیم

علوم حدیث ۸۹

فصلنامه علمی ـ پژوهشی
سال بیست و سوم، شماره سوم
پاییز ۱۳۹۷

فصلنامه علوم حدیث به استناد نامه شماره ۳/۶۲۱۹ / ۸۵/۷/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دارای امتیاز **علمی ـ پژوهشی** است.

صاحب امتیاز:
دانشکده علوم حدیث

مدیر مسئول و سردبیر:
محمد محمدی نیک (ری‌شهری)

جانشین سردبیر:
سید محمدکاظم طباطبایی

مدیر اجرایی:
محمدکریم صالحی

ویراستار:
محمد قنبری

صفحه‌آرا:
علی قنبری

نشانی مجلّه:
قم، بلوار پانزده خرداد، شهرک جهاد،
مؤسسه علمی ـ فرهنگی دارالحدیث
ص. پ: ۳۴۳۱ ـ ۳۷۱۸۵

تلفن: **۳۷۱۷۶۱۳۱** ـ نمابر: **۳۷۷۸۵۰۵۰**

امور مشترکان: **۳۷۱۷۶۴۱۳**

نشانی در اینترنت:
http://www.ulumhadith.ir

پست الکترونیک:
ulumhadith@hadith.net

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حجة‌الاسلام والمسلمین دکتر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی
(دانشیار دانشگاه الزهراء)

حجة‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدباقر حجتی
(استاد دانشگاه تهران)

دکتر محمدکاظم شاکر
(استاد دانشگاه قم)

دکتر سید کاظم طباطبایی
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر فاطمه علایی رحمانی
(استادیار دانشگاه الزهراء)

دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)

حجة‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدعلی مهدوی‌راد
(دانشیار دانشگاه تهران)

فصلنامه علوم حدیث براساس نامه شماره ۲۲۱۴۰/ ا. پ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۳۰ مرکزمنطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم وفناوری دارای ضریب تأثیر (IF) ازپایگاه علوم جهان اسلام (ISC) بوده ودرپایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی (WWW.SID.ir) نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

نقد و بررسی روایات تفسیری در حوزهٔ تاریخ‌گذاری آیهٔ ۸۵ سوره قصص / **محمدعلی مهدوی‌راد، امیر احمدنژاد، زهرا کلباسی** ۳

تحلیل و ارزیابی گونه‌های روایات تفسیری سوره حمد ... / **نجمه نجم، مهدی مهریزی، محمدعلی مهدوی‌راد، سید محمدعلی ایازی** ۲۷

تحلیل روشمند معنای واژه «نَفْس» در حدیث احتضار پیامبر صلی الله علیه و آله / **مهدی مردانی (گلستانی)** ۵۷

بررسی سندی و دلالی روایت «وَضَعَ اللهُ یَدَهُ عَلی رُؤُسِ العبادِ» در پرتو سنت‌های قرآنی / **محمد میرزائی، علی‌اکبر حبیبی‌مهر** ۷۶

تحلیل دیدگاه‌ها و مبانی آیت الله معرفت درکاربرد، دامنه و اعتبارسنجی روایات تفسیری / **زهرا اخوان صراف** ۱۰۲

تألیف بحارالانوار؛ جمع‌آوری احادیث و یا گزینش آن / **ابوطالب مختاری هاشم‌آباد، محسن قاسم‌پور، پرویز رستگار جزی** ۱۲۳

بررسی متن شناختی روایت النساء عی و عورة / **زهره رجبیان** ۱۴۷

چکیده مقالات به عربی / **حیدر مسجدی** ۱۶۹

چکیده مقالات به انگلیسی / **حمیدرضا سالارکیا** ۱۷۵

قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.

۲. مقاله‌ها به شرط پژوهشی و مستند بودن منتشر می‌شوند.

۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.

۴. مقاله ارسالی، باید دارای مقدّمه، فصل‌بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه بوده، حروفچینی شده و از طریق پایگاه ulumhadith.ir ارسال شود.

۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:

الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی‌الامکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.

ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه).

ج) تعیین رتبه علمی نویسنده.

۶. فهرست منابع در آخر مقاله، بر حسب حروف الفبایی، به شکل ذیل تنظیم گردد.

الف) برای کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، مترجم، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.

ب) برای مقاله: عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، سال انتشار و شماره مجله.

۷. در ترجمه‌ها ارسال متن اصلی ضروری است.

۸. مقاله ارسالی نباید، در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۹. هزینه داوری و مسؤولیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

نقد و بررسی روایات تفسیری در حوزهٔ تاریخ‌گذاری آیهٔ ۸۵ سوره قصص

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۵

محمد علی مهدوی راد[۱]
امیراحمد نژاد[۲]
زهرا کلباسی[۳]

چکیده

سوره قصص، به اتفاق آرای مفسران، در سال‌های میانی حضور پیامبر ﷺ در مکه به طور پیوسته نزول یافته است؛ اما برخی با تکیه بر اسباب نزول و روایات تفسیری، تاریخ‌گذاری آیه ۸۵ این سوره را به آستانه هجرت، زمانی که پیامبر در جحفه (سرزمینی میان مکه و مدینه) دلتنگ مکه بود، رسانده‌اند که طبق آن خداوند وعده بازگشت به مکه را به پیامبرش داده است. این درحالی است که روایات اسباب نزول تنها در منابع متأخر به صورت موقوف نقل شده و با انبوهی از روایات تفسیری ذیل این آیه در تعارض است. در مقابل قراینی همچون امتداد آیه ۸۵ - که خطاب به مشرکان اتمام حجت نموده - سیاق پیوسته این آیه با آیات همجوارش که در برای تأکید بر وقوع قیامت نازل شده و روایات تفسیری متعددی که مراد از عبارت «لَرادُّکَ اِلی مَعادٍ» را بازگشت به سرای آخرت (بهشت) معنا کرده، تاریخ‌گذاری مکی این آیه در سال‌های میانی بعثت و در نتیجه، نزول پیوسته آن همراه با دیگر آیات سوره قصص قابل اثبات است.

کلیدواژه‌ها: سورهٔ قصص، لرادُّک الی معاد، هجرت، نزول پیوسته، تاریخ‌گذاری.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پردیس فارابی تهران. mahdavirad@isca.ac.ir
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول): amirahmadnezhad@outlook.com
۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان: zahrakalbasi@gmail.com

۱. مقدمه

سوره قصص بنا بر اتفاق همه روایات ترتیب نزول و سپس اقوال مفسران، سوره‌ای مکی است که برحسب جایگاه آن در جداول ترتیب نزول، در سال‌های میانی دعوت پیامبر در این شهر نازل شده است؛ اما در مورد زمانِ نزول برخی از آیات آن به ویژه آیه ۸۵ این سوره مناقشه‌های جدی پدید آمده است.

خداوند در این آیه به پیامبر وعده داده، همان‌گونه که قرآن را بر او نازل نمود، وی را به جایگاه اصلی‌اش بازگرداند. برخی زمان نزول این آیه را، هم‌زمان با سایر آیات سوره، در سال‌های میانی مکه دانسته و برخی زمان نزول آن را در پایان دوران مکه در مکانی به نام جُحفه - که در راه مدینه بوده - توصیف نموده‌اند و حتی به دنبال سبب نزول آن در خارج از شهر مکه، آن را آیه‌ای مستثنا تلقی کردند. مفسران باورمند به هریک از این دو دیدگاه، به طور پراکنده دلایلی برای تثبیت نظریه خود بیان کرده‌اند؛ هرچند عموماً از پاسخ به اشکالات دیدگاه خود صرف‌نظر نمودند.

دیدگاه نخست، برخلاف شأن نزول مشهورِ ذیل این آیه بوده و دیدگاه دوم ارتباط معنایی خود را با سیاق آیات همجوار و حتی قسمت دوم آیه ۸۵ از دست داده است. از این رو، این مقاله بر آن شده تا ابتدا با سامان‌دهی به احتمالات مختلفی که مفسران ذیل این آیه بیان کرده‌اند، دیدگاه‌های آنان را در قالب نظریه مطرح سازد. سپس به نقد و بررسی هریک از نظریات بپردازد و در وهله سوم دیدگاه مختار را تقویت نماید.

۲. مروری بر سوره قصص

سوره قصص چهل و نهمین سوره در ترتیب نزول است که بعد از سوره نمل در مکه نازل گردیده است.[۴] از سیاق آن هویداست که مسلمانان تحت شکنجه و عذاب مشرکان بودند. از این رو به نظر می‌رسد هدف از نزول این سوره تسلّی به پیامبر و مؤمنان بوده تا بدانند آنان نیز همچون حضرت موسی و امتش - که شدیدترین فشارها را از سوی فرعون تحمل می‌نمودند - پیروزی خواهند شد.[۵] بدین ترتیب، محتوای سوره قصص را می‌توان چهار بخش نمود:

بخش نخست، دربرگیرنده ۴۶ آیه اول این سوره است که داستان حضرت موسی را از بدو تولد در جامعه خشونت زده مصر آغاز کرده و با فرار او از مصر، سفرش به مدین، دریافت

۴. *مجمع البیان*، ج۱۰، ص۶۱۲- ۶۱۳.

۵. *احسن الحدیث*، ج۸، ص۳-۴.

نخستین وحی، بازگشت به مصر و آغاز رسالت، چندین مواجهه با فرعون ادامه داده و در نهایت با توصیف عذاب سنگین فرعون و سپاهیانش به سبب تکبر در آیات الهی خاتمه داده است.

بخش دوم، به تقاضای مشرکان مبنی بر نزول کتاب آسمانی همچون عهدین اشاره کرده و سپس آنان را به سبب عدم ایمان به این کتب مذمت نموده است. در مقابل، برخی از اهل کتاب را به سبب ایمان گذشته به کتب آسمانی و ایمان فعلی به قرآن با بهترین عبارات ممکن ستوده است. در ادامه، تهدید به نزول عذاب را برای مشرکان آغاز کرده و صحنه‌هایی هولناک از محاکمه مشرکان در قیامت را به تفصیل بازگو نموده است.

سومین بخش این سوره به داستان قارون اختصاص یافته که باز در عصر حضرت موسی واقع شده است. قارون ثروتمندی با شکوه است که قیامت را انکار کرده و جاذبه‌های دنیوی‌اش برخی سست ایمانان را لرزانده، لیکن خداوند با عذابی بی‌سابقه صحت گفتار عالمان به حقانیت جهان هستی را آشکار ساخته است.

آخرین مقطع سوره قصص آشکارا به تأکید بر وقوع قیامت و جزای هدایت شدگان و گمراهان پرداخته و در همین سیاق به پیامبر نیز وعده بازگشت به «معاد» را داده است. سپس برای تثبیت قلب پیامبرش ابتدا به نعمت نزول قرآن بر او - که هیچ‌گاه انتظار نداشت محقق شود - تصریح نموده و سپس وی را از هرگونه تمایل به مشرکان و اعراض از آیات وحی بازداشته است. در نهایت، آخرین آیه این سوره نیز با تأکید بر آن‌که بقا مختص ذات باری تعالی است و همه کس به سوی محکمه عدل او بازخواهد گشت، به پایان رسیده است.

چنان‌که هویداست تمام این سوره بر دو بخش کلیدی تأکید نموده است:

نخست، داستان مفصلی از ابتدای حیات حضرت موسی در سخت‌ترین شرایط ممکن تا پیروزی او بر حاکم ظالمی که نه تنها اعتقادی به معاد نداشت، بلکه خود را خدای مردمان مصر می‌نامید و آنان را به ذلت تمام کشانده بود. موسی کلیم الله در چنین جامعه‌ای برخاست و با استقامت و اتکا به یارانی که از ضعیف‌ترین اقشار جامعه به شمار می‌رفتند، در کمال ناباوری بر سختی‌ها و شکنجه‌ها فائق آمد و فرعون را نابود ساخت. از این رو خداوند به پیامبرش نیز وعده پیروزی بر مشرکان ثروتمند مکه را - که همچون فراعنه مصر مسلمانان را تحت فشار نهادند - داده است.

بخش دوم سوره نیز به تفصیل، به مقوله انکار معاد که یکی از مهم‌ترین دستاویز مشرکان در عدم پذیرش اسلام و سرکوب مسلمانان است پرداخته و ضمن انذار مشرکان و توصیف

محاکمه آنان در قیامت، بر تحقق حتمی آن برای پیامبرش نیز تأکید نموده است.

۳. تبیین آیه ۸۵ سوره قصص

﴿إِنَّ الَّذی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرادُّکَ إِلی مَعادٍ قُلْ رَبِّی أَعْلَمُ مَنْ جاءَ بِالْهُدی وَمَنْ هُوَ فی ضَلالٍ مُبینٍ﴾.

خداوند در آیه ۸۵ سوره قصص خود را با وصف کسی که قرآن را علی رغم انتظار و باور پیامبر بر او نازل کرده، خوانده و به حضرتش وعده داده که بعد از این نیز او را به جایگاهش بازخواهد گردانید. سپس به رسولش فرمان داده تا به مشرکان بگوید: پروردگار من به کسانی که اهل هدایت هستند و به کسانی که در گمراهی آشکار سرمی کنند، آگاه و دانا است.

این آیه چنان‌که از صراحت الفاظش هویداست، برای تثبیت قلب پیامبر با بیان بزرگ‌ترین معجزه رخ داده در زندگی او است و از طرفی درصدد انذار مشرکان و امید به مؤمنان است. از یادآوری نعمت بزرگ نزول قرآن به پیامبر برای وعده به فرارسیدن یاری خداوند به حضرتش می‌توان استنباط نمود که پیامبر تحت فشارهای سنگینی قرار گرفته که این گونه نیازمند دلداری و تثبیت قلب است. از دیگر سو، مشرکان چنان وی را انکار می‌نمایند که تحقق وحی الهی در خصوص باور به معاد شبیه به معجزه‌ای دیگر است.

این مدعا را از آیاتی که در ادامه این آیه قرار گرفته به وضوح بیشتری می‌توان احساس کرد؛ چنان‌که خداوند در آیه ۸۶ به پیامبرش یادآوری می‌کند که انتظار نزول قرآن را نداشت، اما این رحمت خداوند بود که بر او سرازیر شد؛ پس مبادا که یاور کافران باشد. در آیه ۸۷ باز خطاب به پیامبرش فرموده: مبادا مشرکان وی را پس از نزول قرآن، از (باور به) وحی الهی باز دارند. سپس در ادامه از پیامبر خواسته تا همچنان مردم را به سوی پروردگارش فرابخواند و از مشرکین نباشد.

در آیه ۸۸ باز هم خطاب‌های عتاب آمیز به پیامبر ادامه یافته و خداوند از رسولش خواسته تا مبادا به شیوه مشرکان خدای دیگری را با خدای یگانه عبادت نماید و بداند که همه چیز جز ذات هستی نابود می‌شود و خداوند در حالیکه همگان به سوی او باز می‌گردند، برای آنان داوری می‌نماید

﴿وَ ما کُنْتَ تَرْجُوا أَنْ یُلْقی إِلَیْکَ الْکِتابُ إِلاَّ رَحْمَةً مِنْ رَبِّکَ فَلا تَکُونَنَّ ظَهِیراً لِلْکافِرِینَ * وَ لا یَصُدُّنَّکَ عَنْ آیاتِ اللهِ بَعْدَ إِذْ أُنْزِلَتْ إِلَیْکَ وَ ادْعُ إِلی رَبِّکَ وَ لا تَکُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِکِینَ * وَ لا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُکْمُ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

نزول این آیات - که با تثبیت قلب پیامبر آغاز شده، با دستور به ادامه رسالت و استواری در نبوت ادامه یافته و به هشدار و عتاب ختم شده - به وضوح نشان‌گر فشار سنگین مشرکان بر پیامبر است که او و یارانش را شکننده نموده است؛ تا جایی که لازم شده خداوند وقوع قیامت و دادرسی را برای پیامبرش تأکید نماید و او را در اجرای رسالت پایدار نماید.

۴. اقوال مطرح شده در خصوص معنای «معاد» در (لرادک الی معاد)

آنچه ذیل آیه ۸۵ سوره قصص قابل توجه است، اقوال متعدد برای مرجع «معاد» در عبارت «لَرادُّکَ اِلی مَعادٍ» است؛ به گونه‌ای که وجه مشترک بسیاری از مفسران ذیل این آیه، بازگو کردن همه اقوال بدون نقد و بررسی آن‌ها است. برخی از آنان بدون هیچ داوری تنها مبیّن این اقوال بوده‌اند[۶] و برخی یک قول را ترجیح داده و مابقی را در ادامه نقل کرده‌اند.[۷] در نهایت، معدود مفسرانی نیز بوده‌اند که یا تنها به ذکر یک نظریه پرداخته و آیه را طبق آن تفسیر کرده‌اند[۸] و یا ضمن بیان همه اقوال از یک نظریه به طور محسوس دفاع کردند.[۹] با این توضیح، اقوال مطرح شده درباره معاد را در پنج دسته می‌توان جای داد:

نخست، معاد به معنای مرگ است. به این معنا که خداوند به پیامبر وعده می‌دهد همان گونه که قرآن را بر وی نازل کرده، او را به سوی مرگ بازمی گرداند.

دوم، معاد به معنای قیامت است. خداوند وعده می‌دهد که پیامبرش را به سوی قیامت بازخواهد گرداند.

سوم، معاد به معنای بهشت است. خداوند وعده می‌دهد که پیامبرش را به بهشت بازمی‌گرداند.

چهارم، معاد به معنای مکه است. خداوند وعده می‌دهد که پیامبرش را به مکه برمی‌گرداند.

پنجم، معاد به معنای بیت المقدس است. خداوند وعده می‌دهد که پیامبرش را به بیت المقدس بازمی گرداند.[۱۰]

---

۶. بحر العلوم، ج۲، ص۶۲۲؛ تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، ج۹، ص۳۰۲۵ - ۳۰۲۷؛ انوار التنزیل، ج۴، ص۱۸۷.

۷. *جامع البیان*، ج۲۰، ص۷۹ - ۸۱؛ *الکشاف*، ج۳، ص۴۳۶؛ *البحر المحیط*، ج۸، ص۳۳۱؛ *الاساس فی التفسیر*، ج۷، ص۴۱۱۵ - ۴۱۱۶.

۸. *تفسیر مقاتل*، ج۳، ص۳۵۹؛ *معانی القرآن*، ج۲، ص۳۱۳؛ *فی ظلال القرآن*، ج۵، ص۲۷۱۴ - ۲۷۱۵؛ *تفسیر الکاشف*، ج۶، ص۹۰.

۹. *المیزان*، ج۱۶، ص۱۲۸ - ۱۳۰؛ *تفسیر الحدیث*، ج۳، ص۳۴۶ - ۳۴۷.

۱۰. به عنوان نمونه ر.ک: *جامع البیان*، ج۲۰، ص۷۹ -۸۱؛ *تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)*، ج۹، ص۳۰۲۵ - ۳۰۲۷؛

درخصوص نظریه اخیر، برخی بیت المقدس را ازآن روکه مکان محشورشدن عالمیان در روزرستاخیزاست، مرجع معاد دانسته وبرخی ازآن روکه مکان عروج پیامبربه معراج بوده است. ازاین رو، طبق دیدگاه نخست، بیت المقدس به قول دوم - که معاد همان قیامت است - نزدیک شده وطبق دیدگاه دوم، پیامبربه سبب آن‌که آرزوی دوباره معراج را داشته به عروجی دوباره وعده داده شده است. آلوسی درحالی این احتمالات را ازسوی افراد ناشناسی مطرح کرده که خود این قول راکاملاً توجیه‌گرانه وفاقد اعتباردانسته است.[11] سعید حوی نیزبیت المقدس را مکان آخرت معرفی کرده است.[12]

ازدیگرسو، سه نظریه نخست، به وضوح پیوندهای معنایی نزدیکی با هم دارند؛ بدین گونه که مرگ، قیامت وبهشت - که به عنوان جایگاه پیامبردرقیامت مطرح شده - هرسه مراحل پیوسته یک مقطع معین است. درنتیجه وجه مشترک هرسه قول آن است که «معاد» درآیه ۸۵ را به بازگشت به سرای آخرت معنا کرده است.

درنتیجه ازپنج قول مطرح شده درباره «معاد» درآیه ۸۵ سوره قصص، می‌توان سه نظریه ارائه کرد:

نخست، بازگشت معاد به سرای آخرت (مرگ، قیامت، بهشت، بیت المقدس به عنوان جایگاه قیامت)؛ **دوم**، بازگشت معاد به مکه و**سوم**، بازگشت معاد به بیت المقدس به عنوان مکان معراج.

۵. روایات تفسیری درباره مرجع معاد درآیه ۸۵ سوره قصص

مفسران همه اقوال مطرح شده دربخش پیشین را به روایات تفسیری ازصحابه وتابعین مستند ساخته‌اند که برخی به مواردی ازآن‌ها وبرخی به همه این روایات استناد نموده‌اند؛ اما پراکندگی این روایات تفسیری ازیک سو وروایات مختلفی که اقوال متعارض را به یک راوی نسبت داده ازسوی دیگرموجب سردرگمی شده است. ازاین رو، درادامه این روایات در قالب جدول دسته‌بندی شده وهم‌پوشانی یا تعارض اقوال هرراوی نشان داده شده است. برای تهیه این جدول ازتفسیرروایی *الدرالمنثور* سیوطی - که همه اقوال را به طورکامل ودقیق گزارش کرده - استفاده شده است.[13] قابل ذکراست که مقصود ازروایت تفسیری یا روایات

مفاتیح الغیب، ج۲۵، ص۱۹-۲۰.

۱۱. *روح المعانی*، ج۱۰، ص۳۳۴.

۱۲. *الاساس فی التفسیر*، ج۷، ص۴۱۱۸.

۱۳. *الدرالمنثور*، ج۵، ص۱۳۹-۱۴۰.

سبب نزول در این مقاله، منقولات تفسیری است که از صحابه و یا تابعین کبار به عنوان معنای «معاد» در آیه ۸۵ سوره قصص نقل گردیده است. از این رو، در پژوهش حاضر روایتی که به معصوم منتهی گردد با قراینی اهمیت و اعتبار روایی آن نشان داده خواهد شد.

جدول روایات سبب نزول آیه ۸۵ سوره قصص بر پایه تفسیر الدر المنثور سیوطی

شماره	راوی	نقل از معصوم	مرجع معاد	تعیین محل نزول آیه	روایات متضاد راوی	روایات همخوان راوی
۱	ضحاک	----	مکه	جحفه		*
۲	حسین بن واقد	----	مکه	جحفه		
۳	ابن عباس	----	مکه	----	*	
۴	مجاهد	----	مکه	----	*	
۵	ضحاک	----	مکه	----		*
۶	ابن عباس	----	موت	----	*	
۷	ابوسعید خدری	----	موت	----		
۸	ابن عباس	----	روزقیامت	----		*(موافق با موت)
۹	عکرمه	----	روزقیامت	----		
۱۰	مجاهد	----	روزقیامت	----	*	
۱۱	حسن	----	بهشت	----		
۱۲	امام علی	پیامبر	بهشت	----		
۱۳	ابوسعید خدری	----	بهشت که همان قیامت پیامبر است.	----		*
۱۴	ابن عباس	----	بهشت	----		* (موافق با موت و قیامت)
۱۵	ابن عباس	----	بهشت	----		*

شماره	راوی	نقل از معصوم	مرجع معاد	تعیین محل نزول آیه	روایات متضاد راوی	روایات همخوان راوی
۱۶	ابی صالح	----	بهشت	----		
۱۷	نعیم القاری	----	بیت المقدس	----		
۱۸	قتاده	----	این از مواردی است که ابن عباس معنایش را پنهان کرد.	----		
۱۹	ابوسعید خدری	-----	موت	------		*

از مجموع روایاتی که در این جدول ذکر شد نکاتی را می‌توان استنباط کرد:

۱. تنها روایتی که در این مجموعه از معصوم نقل شده و به معصوم متصل گردیده، روایت امام علی علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است که معاد را به بهشت معنا کرده‌اند که البته این معنا چنان‌که در ادامه خواهد آمد، با سیاق آیه همراه است.

۲. جز روایات ابن عباس و ابوسعید خدری، دیگر موارد، اجتهادات تابعین ذیل این آیه است که به نسبت اقوال صحابه از اعتبار کمتری برخوردار است.

۳. ابوسعید خدری دو روایت هماهنگ دارد که معاد را به قیامت و بهشت معنا کرده است.

۴. ابن عباس شش روایت دارد که در یکی معاد را مکه دانسته، در چهار مورد معاد را مرگ، قیامت و بهشت معرفی کرده و در آخری نیز قتاده درباره دیدگاه او گفته که این مورد را مکتوم نگاه داشت. در نتیجه به نظر می‌رسد یا دیدگاه ابن عباس ذیل این آیه را به سبب تشتّت باید نادیده گرفت و یا چهار روایت او که معاد را به سرای آخرت معنا کرده را به سبب کثرت پذیرفت.

۵. به سبب تناقض روایات تفسیری درباره مرجع «معاد»، می‌توان حکم به بی‌اعتباری همه آن‌ها داد و آیه را بدون این قرینه بیرونی و با تکیه بر سیاق درونی خودش معنا نمود.

۶. دیدگاه‌ها پیرامون تاریخ‌گذاری آیه ۸۵ سوره قصص

برای تاریخ‌گذاری آیه ۸۵ سوره قصص، اقوال پیش‌تر مطرح شده در خصوص مرجع واژه

«معاد» را جدا از تقسیم سه‌گانه‌ای که برحسب مکان نزول آیه مطرح شد، می‌توان به سه دسته کلی براساس معیار زمان و مکان نزول آیه تقسیم نمود:

نخست، اقوالی که این واژه را به معانی موت، قیامت، جنت و حتی بیت المقدس گرفته و آیه مذکور را همچون آیات هم‌جوارش درسیاق آیات معاد معنا کرده و مکی بودن آیه ۸۵ و نزولش همراه با سایر آیات سوره قصص را تأیید کرده است. دراین دیدگاه برحسب آن‌که سورهٔ قصص درمیانهٔ فهرست سور مکی درروایات ترتیب نزول قرارگرفته،[۱۴] تخمین زده می‌شود که تمام این سوره به طور پیوسته درسال‌های ششم تا دهم بعثت نازل شده باشد.

دوم نظری که معاد را به معنای مکه دانسته و برنزول آن درجحفه تأکید کرده و بدین سان این آیه را مدنی و درزمره مستثنیات و یا یک نمونه ویژه که نه به حیث زمان و مکان نه مکی و نه مدنی محسوب نمی‌شود، به شمار آورده است. دراین نظریه سورهٔ قصص درسال‌های میانی بعثت نازل شده جز آیهٔ ۸۵ این سوره که جدا از سایر آیات درراه هجرت پیامبر فرود آمده است. برحسب آن‌که پیامبر درماه ربیع الاول سال چهاردهم بعثت هجرت کرده، نزول آیه ۸۵ سوره قصص به اوایل سال چهاردهم بعثت می‌رسد.

سوم نظری که بازگشت معاد به مکه را پذیرفته، اما درمدنی بودن این آیه تشکیک وارد کرده است. به دیگر عبارت، دراین نظریه آیه ۸۵ درزمره اخبار غیبی به شمار می‌آید؛ زیرا زمانی که پیامبر تحت آزار مشرکان است، به او خبر می‌دهد که به مکه بازخواهد گشت تا پیامبر بداند هجرتی درپیش دارد که بعدها به بازگشت دوباره او منجر می‌شود. دراین نظریه، همچون نظریهٔ نخست، همهٔ سورهٔ قصص به طور پیوسته درسال‌های میانی بعثت (ششم تا دهم) نازل شده است.

درادامه، هرسه دیدگاه همراه با قراین مؤید خود به تفصیل مطرح شده و سپس مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۶-۱. نزول آیه درسال‌های میانی دعوت مکه

نخستین دیدگاه درباره تاریخ‌گذاری آیه ۸۵ سوره قصص آن است که این آیه همراه با دیگر آیات سوره درسال‌های میانی حضور پیامبر درمکه نازل شده و خداوند وعده بازگشت پیامبر به سرای آخرت (موت، قیامت، بهشت) را به وی داده است.[۱۵]

---

۱۴. *مجمع البیان*، ج۱۰، ص۶۱۲- ۶۱۳؛ *مفاتیح الاسرار*، ج۱، ص۹.

۱۵. *التبیان*، ج۸، ص۱۸۳؛ *جواهر الحسان*، ج۴، ص۲۸۶؛ *الصافی*، ج۴، ص۱۰۷؛ *تفسیر الحدیث*، ج۳، ص۳۴۷-

برخی مفسران نیز قول راجح را بازگشت معاد به سرای آخرت دانسته‌اند؛ هرچند قول بازگشت معاد به مکه را هم مطرح کرده و آن را بدون اشکال دیده‌اند.[16] فخررازی ابتدا بر بازگشت معاد به آخرت اصرارورزیده و این قول را منطبق با سیاق دانسته، اما درادامه دیدگاهش دچارتحول شده و بازگشت معاد را به مکه معنا کرده است.[17] درمجموع، ازاقوال مفسران پیرو این دیدگاه می‌توان قراین ذیل را تأیید این تاریخ‌گذاری اقامه کرد:

۶-۱-۱. قراین تاریخ‌گذاری نزول آیه در سال‌های میانی مکه

۶-۱-۱-۱. پیوند آیه ۸۵ با سیاق آیات همجوار

مفسران متعددی به ارتباط میان آیات ۵۸–۸۸ سوره قصص - که پایان این سوره است - توجه داشته و این چند فقره را به سبب سیاق واحد درکنارهم ذکرکرده و معنا نموده‌اند؛[18] اما فارغ ازاین مفسران عدّه‌ای نیزبا وضوح بیشتربه تبیین سیاق این آیات پرداخته و پیوستگی معنایی آن‌ها را نشان داده‌اند.

چنان‌که دروزه فضای نزول این آیات را زمانی دانسته که مشرکان سرسختانه ازاسلام سرباز می‌زدند و پیامبربه سبب علاقه شدید به هدایت آنان به عقب‌نشینی برای جذب ایشان متمایل شده بود. ازاین رواین چهارآیه نازل شده و خداوند پیامبرش را به صبروعدم عقب‌نشینی ازدعوت الهی خود نه درقول و نه درعمل فراخوانده است.[19]

محمد حسین فضل الله نزول آیات پایانی سوره قصص را - که آیه ۸۵ درمیان آن‌هاست - درشرایطی دانسته که فشارها برمسلمانان و پیامبربه نقطه اوج خود رسیده بود و مشرکان با تمام توان برشرک وانکارپیام وحیانی پیامبراصرارمی‌ورزیدند؛ ازاین روآیات مذکورزمانی که پیامبردراندوه شدید ازعدم پذیرش مشرکان بود نازل گردید تا پیامبرش و مؤمنان را تثبیت نموده وازحقانیت سخنشان مطمئن سازد. ازاین رونزول وحی را به آنان یادآورشده که با وجود انتظاروباورآنان اتفاق افتاد وسپس به تحقق وعده‌های خداوند وبرتری دین اسلام

۳۴۸؛ *محاسن التأویل*، ج۷، ص۵۴۱.

۱۶. *المحررالوجیز*، ج۴، ص۳۰۳ وج۴، ص۱۸۷؛ *البحرالمحیط*، ج۸، ص۳۳۱؛ *الکشاف*، ج۳، ص۴۳۶؛ *تفسیرالقرآن العظیم (ابن کثیر)*، ج۶، ص۲۳۳ - ۲۳۵؛ *الاساس فی التفسیر*، ج۷، ص۴۱۱۵ - ۴۱۱۸؛ *التحریروالتنویر*، ج۲۰، ص۱۲۰.

۱۷. *مفاتیح الغیب*، ج۲۵، ص۱۹ - ۲۰.

۱۸. جواهرالحسان، ج۴، ص۲۸۶؛ مفاتیح الغیب، ج۲۵، ص۱۸؛ تفسیرالقرآن العظیم (ابن کثیر)، ج۶، ص۲۳۳؛ تفسیر الحدیث، ج۳، ص۳۴۶؛ المیزان، ج۱۶، ص۱۲۷.

۱۹. *تفسیرالحدیث*، ج۳، ص۳۴۷ - ۳۴۸.

وعده داده است.[۲۰]

سعید حوی آیات ۵۶ تا ۸۵ سوره قصص را یک واحد نزول دانسته که با هم نازل شده است:

﴿إِنَّکَ لا تَهْدی مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ اللهَ یَهْدی مَنْ یَشاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدینَ ... إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرادُّکَ إِلی مَعادٍ قُلْ رَبِّی أَعْلَمُ مَنْ جاءَ بِالْهُدی وَ مَنْ هُوَ فِی ضَلالٍ مُبِینٍ﴾.

سپس به مضمون مشترک این آیات اشاره کرده که در هر دو آیه مشتقات «هدی» به کار رفته و ضمن دعوت به هدایت، موانعی همچون ترسِ اخراج از مکه را - که برخی برای عدم پذیرش اسلام می‌آوردند - غیرقابل قبول دانسته است. سپس این آیات مشرکان را از عذاب آخرت برحذر داشته و بار دگر تصریح نموده که در قیامت تنها متقین به سلامت خواهند بود و سرکشان دنیا به عذاب مبتلا می‌گردند. بر همین اساس، مخاطبان خود را به اسلام، مجاهدت و عمل به فرامین الهی فراخوانده و دریافت پاداششان در قیامت را حتمی اعلام کرده است. سرانجام در آیه ۸۵ وعده یاری به پیامبر داده و قلب او را نسبت به پیام وحیانی‌اش تثبیت نموده است.[۲۱]

چنان‌که از مجموع این اقوال هویداست، مفسران باورمند به نزول آیات پایانی سوره قصص با هم بوده‌اند؛ به طوری که نزول آیه ۸۵ را بر اساس پیوندی محتوایی که با آیات همجوار خود داشته، همزمان با همین آیات که در سال‌های میانی مکه نازل شده و به موضوع معاد پرداخته، فرض کرده‌اند. این فرض به وضوح در برابر دیدگاهی است که آیه ۸۵ را فقره‌ای مستقل در نظر گرفته که در جحفه و پایان سال سیزدهم بعثت نازل شده است.

فارغ از اقوال مفسران، این پیوند معنایی به وضوح از ظواهر آیات ۵۶ تا ۸۸ سوره قصص نیز مشخص است؛ چنان‌که پیش‌تر در تبیین سوره قصص گذشت، پس از داستان حضرت موسی، دومین مقطع سوره - که شامل آیات ۵۶- ۷۵ است - به صحنه‌پردازی قیامت و زمانی که مشرکان مورد محاکمه و مجازات قرار می‌گیرند، پرداخته و قدرت قاهره خداوند در تحقق چنین روزی را با تکیه بر برخی قدرت‌نمایی‌های او در این دنیا، همچون تحقق روز و شب، یادآور شده است. سپس از آیه ۷۶- ۸۳ داستان قارون را - که مصداقی بارز از منکران معاد بود - ذکر نموده که چگونه در حالی که ثروت و مکنت او برخی مؤمنان را سست کرده بود،

۲۰. *من وحی القرآن*، ج۱۷، ص۳۵۱.

۲۱. *الاساس فی التفسیر*، ج۷، ص۴۱۱۵ - ۴۱۱۶.

به عذاب مبتلاکرد. آیات ۸۴ تا ۸۸ بازبه وضوح به تحقق قیامت ونظام جزادهی خداوند در آن سرا پرداخته وسپس با یادآوری نعمت نزول قرآن پیامبرش را تثبیت کرده واورا ازهرگونه سستی وتمایل به مشرکان برحذرداشته است. درنهایت سوره قصص با یادآوری آنکه همگان فناشدنی هستند ودرمحکمه الهی حاضرخواهند شد، به پایان رسیده است.

﴿مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْها وَمَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئاتِ إِلاَّ ماكانُوا يَعْمَلُونَ * إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جاءَ بِالْهُدى وَمَنْ هُوَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ * وَماكُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقى إِلَيْكَ الْكِتابُ إِلاَّ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ ظَهِيراً لِلْكافِرِينَ * وَلا يَصُدُّنَّكَ عَنْ آياتِ اللهِ بَعْدَ إِذْ أُنْزِلَتْ إِلَيْكَ وَادْعُ إِلى رَبِّكَ وَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * وَلا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

درنتیجه، پیوستگی معنایی آیه ۸۵ سوره قصص با دیگرآیات پیرامون آن - که همگی بر محورتحقق معاد شکل گرفته - شنونده این آیات را بدین سمت سوق می‌دهد که نه تنها مراد از«لرادک الی معاد» تأکید خداوند بروقوع قیامت به پیامبرش به منظورتثبیت قلب اوست؛ بلکه بدون تردید این آیه نیزهماهنگ با سایرآیات سوره قصص درسال‌های میانی مکه نازل گردیده است.

۶-۱-۱-۲. پیوند ارتباط معنایی «لرادک الی معاد» با قسمت دوم آیه ۸۵ سوره قصص

خداوند درآیه ۸۵ سوره قصص خود را با وصف کسی که قرآن را با وجود انتظاروباورپیامبر براونازل کرده، خوانده وبه حضرتش وعده داده که بعد ازاین نیزاورا به جایگاهش بازخواهد گردانید. سپس به رسولش فرمان داده تا به مشرکان بگوید: پروردگارمن به کسانی که اهل هدایت هستند وبه کسانی که درگمراهی آشکارسرمی کنند، آگاه ودانا است:

﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جاءَ بِالْهُدى وَمَنْ هُوَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾.

ازعبارت «قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ...» تا پایان آیه، چنان‌که ازالفاظ صریح آن هویداست، پیامبر مأمورشده تا با مشرکان اتمام حجت نماید. این صراحت به اندازه‌ای است که بسیاری از مفسران قاطعانه مخاطب قسمت دوم آیه را مشرکانی دانستند که انکاروفشارآنان پیامبررا موظف به انذارآنان با این الفاظ شدید اللحن کرده است.[۲۲]

۲۲. تفسیرمقاتل، ج۳، ص۳۵۹؛ جامع البیان، ج۲۰، ص۷۹-۸۱؛ المحررالوجیز، ج۴، ص۳۰۳؛ انوارالتنزیل، ج۴، ←

حال درصورتی که پیامبر درراه هجرت به مدینه درمکانی به نام جحفه این آیه را دریافت کرده باشد، دیگربا مشرکان رودررو نیست که بخواهد قسمت دوم آیه را به آنان ابلاغ نماید، بلکه درآستانه مواجهه با مردم مشتاق مدینه است که درنتیجه شایسته بوده، قسمت دوم این آیه خطاب به آنان نازل گردد.

اما قسمت دوم این آیه به وضوح خطاب به مشرکان نازل شده که نشان می‌دهد پیامبر وسط مجادله با مشرکان است نه درراه طرد آنان و حرکت به سوی مدینه؛ کما این‌که مشابه این عبارت دردیگرسورمکی همانند آیات ۱۱۷ سوره انعام، ۱۲۵ سوره نحل و۷ سوره قلم نیز ذکرشده است. ازاین رو، با توجه به قسمت دوم آیه، معنای آیه ۸۵ سوره قصص چنین است که علی رغم انکارمعاد ازسوی مشرکان، خداوندی که درکمال ناباوری همگان قرآن را بر پیامبرش نازل نمود، اوومنکران معاد را روزقیامت محشورنموده ودرآن روزبرای هدایت‌شدگان وکسانی که درگمراهی آشکاربه سرمی برند، حکم خواهد کرد.[۲۳]

درنتیجه با توجه به آن‌که قطعاً این آیه شریفه قسمت اولش سال سیزدهم درراه جحفه وقسمت دومش چندین سال قبل ازآن درمکه نازل نشده وهیچ کس نیزچنین ادعایی نکرده، باید درمستثنا بودن این آیه تشکیک کرده وتاریخ‌گذاری آن را به سال‌های میانی مکه رساند.

۶-۱-۱-۳. *روایات تفسیری*

برحسب روایات تفسیری که درجدول پیشترارائه شد، یازده روایت ازمجموع هیجده فقره، بازگشت به «معاد» را به بازگشت پیامبربه سرای آخرت معنا کردند. هرچند این روایات مکان نزول این آیه را معین نکردند، اما «لَرادُّکَ اِلی مَعادٍ» را به گونه‌ای معنا نمودند که با سیاق دیگرآیات این سوره که درباره انکارسرسختانه قیامت توسط مشرکان است، همخوان شده است. بدین سان آیه ۸۵ سوره قصص نیزدرامتداد آیات قبلی این سوره قرارگرفته که در سال‌های میانی مکه نازل شده است.

۶-۱-۲. نقد و بررسی

نخستین اشکال وارد براین دیدگاه آن است که دروهله اول ازشهرت کمتری نسبت به

ص۱۸۷؛ البحرالمحیط، ج۸، ص۳۳۱؛ تفسیرالقرآن العظیم (ابن کثیر)، ج۶، ص۲۳۵؛ الصافی، ج۴، ص۱۰۷؛ روح المعانی، ج۱۰، ص۳۳۴؛ المیزان، ج۱۶، ص۱۳۰؛ الاساس فی التفسیر، ج۷، ص۴۱۱۵؛ محاسن التأویل، ج۷، ص۵۴۱؛ التحریر والتنویر، ج۲۰، ص۱۲۱.

۲۳. *تفسیرالحدیث*، ۳ج، ص۳۴۷.

دیدگاه رقیب خود - که نزول این آیه را در جحفه دانسته و شأن نزول‌هایی را برای آن ذکر کرده - برخوردار است.

اما با وجود این تصور اولیه، چنان‌که پیش‌تر بیان شد، نه تنها مفسران متعددی دیدگاه بازگشت «معاد» به قیامت و بهشت را به عنوان نظریه مختار پذیرفتند، بسیاری نیز دیدگاه جمهور مفسران را بازگشت «معاد» به قیامت و بهشت معرفی کردند؛ چنان‌که ابوحیان و ثعالبی دیدگاه جمهور مفسران را بازگشت معاد به آخرت دانسته است.[۲۴] ابن عطیه نیز جمهور تأویل‌گران را بازگشت معاد به آخرت توصیف کرده است.[۲۵] حویزی در *نورالثقلین* نیز دیدگاه علی بن ابراهیم درباره معاد را چنین توصیف کرده است:

> مفسران عامه معاد را به قیامت بازگرداندند و مفسران خاصه آن را به رجعت معنا نمودند.[۲۶] [۲۷]

دومین اشکال این دیدگاه نیز به لوازم معنای «معاد» بازمی‌گردد. برخی معتقدند لفظ بازگشت «لرادک الی معاد» برای مکانی به کار می‌رود که فرد قبلاً در آن بوده و حال به آن بازگشته باشد؛ در حالی که پیامبر پیش‌تر در سرای آخرت نبوده که به آن بازگردد، لیکن در مکه سال‌ها زیسته و وعده به بازگشت به آن صحیح است.[۲۸]

آلوسی پس از مطرح کردن این اشکال خود به پاسخ آن پرداخته و چهار احتمال را برای انطباق معاد بر سرای آخرت به عنوان مکانی که پیامبر در آن سابقه حضور داشته، بیان کرده است.

نخست، آن‌که پیامبر زمانی که در سلب حضرت آدم بوده در بهشت حضور داشته بدین جهت بازگشت او به بهشت معنادار است.

دوم، پیامبر استعداد و قابلیت حضور در بهشت را همواره داشته و همین قابلیت مانند سابقه برای او محسوب می‌شود. از این رو بازگشت به بهشت برای وی معنا می‌یابد؛ چنان‌که خداوند برای مشرکان می‌فرماید:

﴿ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ﴾.[۲۹]

---

۲۴. *جواهرالحسان*، ج۴، ص۲۸۶؛ *البحرالمحیط*، ج۸، ص۳۳۱.
۲۵. *المحررالوجیز*، ج۴، ص۳۰۳.
۲۶. *نورالثقلین*، ج۴، ص۲۹۲.
۲۷. این سخن را در تفسیر قمی نیافتیم؛ از این رو از قول حویزی از قمی نقل نمودیم.
۲۸. *روح المعانی*، ج۱۰، ص۳۳۳؛ *الفرقان*، ج۲۲، ص۴۱۴ - ۴۱۵.
۲۹. سوره صافات، آیه ۶۸.

درحالی که آنان نیز در جهنم حضور فیزیکی نداشتند، اما قابلیت حضور در آن را داشتند.

سوم، آن‌که پیامبر زمان معراج به بهشت راه یافت؛ از این رو بازگشت او به بهشت در هنگام مرگ معنادار است. به نظر آلوسی این بهترین وجه معنایی است.[۳۰]

ابن عطیه نیز معاد را بازگشت‌گاه همگان دانسته است. از این رو، این اشکال که پیامبر پیشتر در آن حضور نداشته را بی‌اعتبار تلقی کرده است.[۳۱]

۶-۲. نزول آیه در آستانه هجرت

دیدگاه دوم در حوزه تاریخ‌گذاری آیه ۸۵ سوره قصص، معاد را به مکه معنا کرده که پیامبر روزی به آن باز خواهد گشت. برخی مفسران به صراحت از نزول این آیه در جحفه - که مکانی در راه مدینه است - سخن گفته‌اند.[۳۲] برخی تنها بر بازگشت معاد به مکه تأکید کردند؛ هرچند سخنی از مکان نزول این آیه نگفتند، اما به نظر می‌رسد با توجه به نزدیکی جحفه به مکه، با نزول آن در جحفه موافق بوده‌اند.[۳۳] برخی مفسران نیز به طور کلی دیدگاه جمهور را بازگشت معاد به مکه اعلام کردند.[۳۴]

۶-۲-۱. قراین نزول آیه در آستانه هجرت

۶-۲-۱-۱. روایات اسباب نزول

افزون بر روایات تفسیری که نزول آیه ۸۵ را در جحفه معرفی نموده و روایت ابن عباس در این زمینه مورد استناد مفسران قرار گرفته، کتب اسباب نزول نیز زمان نزول این آیه را در جحفه توصیف کرده است. سبب نزول این آیه از ضحاک نقل شده که زمانی که پیامبر به جحفه رسید دلتنگ مکه شد، پس آیه ۸۵ سوره قصص نازل گردید.[۳۵]

۶-۲-۱-۲. پیوند میان بازگشت به مکه با داستان پیروزی حضرت موسی

برخی مفسران «لرادک الی معاد» را به وعده بازگشت به مکه معنا کردند و سپس درصدد

---

۳۰. *روح المعانی*، ج۱۰، ص۳۳۳.

۳۱. *المحرر الوجیز*، ج۴، ص۳۰۳.

۳۲. *تفسیر مقاتل*، ج۳، ص۳۵۹؛ *معانی القرآن*، ج۲، ص۳۱۳؛ *تفسیر غریب القرآن*، ص۲۸۶؛ *روح المعانی*، ج۱۰، ص۳۳۳؛ *فی ظلال القرآن*، ج۵، ص۲۷۱۴ - ۲۷۱۵؛ *الفرقان*، ج۲۲، ص۴۱۵ - ۴۱۶؛ *تفسیر الکاشف*، ج۶، ص۹۰؛ *من وحی القرآن*، ج۱۷، ص۳۵۴.

۳۳. *مجمع البیان*، ج۷، ص۴۲۰؛ *المیزان*، ج۱۶، ص۱۳۰ - ۱۳۱.

۳۴. *التبیان*، ج۸، ص۱۸۳؛ *فتح القدیر*، ج۴، ص۲۱۷.

۳۵. تسهیل الوصول، ص۲۵۶؛ اسباب النزول (غازی عنایهٔ)، ص۳۰۱.

انطبـاق ایـن وعـده پیـروزی بـا داسـتان پیـروزی حضـرت موسـی در ابتـدای ایـن سـوره برآمدند؛ چنان‌که علامه طباطبایی در این خصوص می‌نویسد:

دقت در سیاق آیات گواه آن است که آیه ۸۵ تصریحی است به آنچه که داستان مزبور در اول سوره به آن اشاره کرده است؛ زیرا خداوند در اول سوره داستان بنی اسرائیل و حضرت موسی علیه‌السلام را نقل کرد و در ضمن آن نعمت‌هایی که را به امت حضرت موسی داده بود تا از ذلت زندگی با فرعون به عزت زندگی با موسی کلیم الله برسند، بیان نمود. مجموع این موارد به دلالت التزامی به همه مؤمنین وعده داده که به زودی از فتنه‌ها و شدائد و عسرتی که گرفتارش هستند، نجات می‌یابند و دینشان را بر همه ادیان برتری می‌یابد.

بدین سان، همچون امت حضرت موسی بعد از آن‌که در مکه جایی نداشتند، در زمین مکنت خواهند یافت. آن گاه بعد از این داستان به ضرورت نزول کتاب آسمانی برای هدایت مردم اشاره کرده که باز همانند تورات موسی است که برای هدایت نازل گردید. علامه از این دو تشابه چنین نتیجه گرفته که مخاطب آماده شده تا زمانی که آیه ۸۵ سوره قصص نازل می‌شود، بفهمد که خداوند همچون حضرت موسی که پیروزش گردانید، به پیامبرش وعده فتح و پیروزی بر مکه را می‌دهد. پس در نتیجه معنای آیه ۸۵ این است: آن کسی که قرآن را بر تو واجب کرد تا بر مردم بخوانی و ابلاغ کنی و دستوراتش را به کاربندی به زودی تو را به آن محلی برمی‌گرداند که آن‌جا معادت شود؛ هم‌چنان‌که تورات را بر موسی نازل کرد و با نزول آن قدر و منزلت خودش و قومش را بالا برد. از دیگر سو نیز معلوم است که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله قبلاً در مکه بود، مکه‌ای که در آن همه گونه شدائد و فتنه‌ها را دید، آن گاه مهاجرت کرد و سپس بدان‌جا برگشت، در حالی که پیروز شده و دینش مستحکم گردیده است. علامه سپس ادامه آیه ۸۵ را که پیامبر مأمور شده به مشرکان بگوید: «قُلْ رَبِّی أَعْلَمُ مَنْ جاءَ بِالْهُدی وَمَنْ هُوَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ» را همانند سخن حضرت موسی به فرعون دانسته که معجزات او را سحر خوانده و تکذیبش نمود. موسی کلیم الله نیز در پاسخ گفت: «رَبِّی أَعْلَمُ بِمَنْ جاءَ بِالْهُدی مِنْ عِنْدِهِ وَ مَنْ تَکُونُ لَهُ عاقِبَةُ الدَّارِ».

علامه سپس به آیه ۸۶ سوره قصص اشاره کرده که خداوند به پیامبرش یادآوری نموده که نزول قرآن نعمتی ویژه بر او بوده که انتظارش را نداشته است. از این رو به رسولش هشدار داده که از کافران نباشد. علامه این هشدار را شبیه جمله‌ای دانسته که حضرت موسی پس از کشتن ناخواسته آن فرد مصری خطاب به خداوند فرمود: که خداوندا به سبب نعمتی که به من دادی زین پس یاور مجرمان نخواهم بود.: «رَبِّ بِما أَنْعَمْتَ عَلَیَّ فَلَنْ أَکُونَ ظَهِیراً

لِلْمُجْرِمِينَ».[۳۶]

غیر از علامه طباطبایی - که تفصیلی‌ترین سخنان را درباره ارتباط میان وعده بازگشت به مکه با داستان حضرت موسی بیان نموده - صادقی تهرانی نیز این برداشت از آیه را - که مستلزم نزول آن در راه مدینه است - با داستان حضرت موسی و وعده خداوند به پیروزی او مرتبط دانستند.[۳۷] آلوسی نیز ارتباط میان وعده بازگشت به مکه با داستان حضرت موسی را با عبارت قیل به اجمال بیان نموده است.[۳۸]

۶-۲-۲. نقد و بررسی

در پاسخ به قراینی که موافقان تاریخ‌گذاری مدنی آیه ۸۵ سوره قصص اقامه نمودند، توجه به چند نکته ضروری است:

نخست، درباره روایات تفسیری و اسباب نزول مطرح ذیل آیه ۸۵ سوره قصص تأملی دوباره باید نمود. درباره تعارض و چند دستگی روایات تفسیری - که همه آنان را بی‌اعتبار کرده — پیش‌تر سخن رفت؛ به ویژه آن‌که مهم‌ترین روایت تفسیری نزول این آیه در جحفه از ابن عباس است که همو در روایات متعدد دیگری معاد را به سرای آخرت معنا کرده است. در خصوص اسباب نزول نیز ابتدا به این نکته باید دقت نمود که جدا از روایات تفسیری نیست، بلکه همان روایاتی که از ضحاک و مجاهد و... در کتب تفسیری بیان شده، در کتب اسباب نزول نیز انعکاس یافته است.[۳۹]

دومین نکته آن‌که طبرسی در *مجمع البیان* در ابتدای هر سوره آیات مستثنای آن را ذکر کرده، لیکن برای سوره قصص هیچ آیه مستثنایی ذکر نکرده و همه آن را مکی دانسته است؛[۴۰] در حالی که اگر شأن نزول جحفه را معتبر می‌دانست، به نزول غیر مکی این آیه تصریح می‌نمود.

سوم، آن‌که هیچ سبب نزولی در *اسباب النزول* واحدی - که یکی از قدیمی‌ترین و معتبرترین منابع سبب نزول است - ذکر نشده، بلکه نزول این آیه در جحفه در کتب سبب نزول معاصر بیان شده است؛[۴۱] چنان‌که معاصران نیز که سعی در برگزیدن اسباب نزول

۳۶. *المیزان*، ج۱۶، ص۱۲۹- ۱۳۳.
۳۷. *الفرقان*، ج۲۲، ص۴۱۶.
۳۸. *روح المعانی*، ج۱۰، ص۳۳۳.
۳۹. ر.ک: تسهیل الوصول، ص۲۵۶؛ اسباب النزول (غازی عنایهٔ)، ص۳۰۱.
۴۰. *مجمع البیان*، ج۷، ص۳۷۳.
۴۱. ر.ک: *اسباب النزول (واحدی)*، ص۳۴۷- ۳۴۹.

صحیح داشتند، ذیل آیه ۸۵ سوره قصص هیچ سبب نزولی ذکر نکردند.[۴۲]

چهارم، آن‌که افزون بر روایات تفسیری که در منابع شیعی و سنی درباره مرجع معاد ذکر گردیده که شرح آن گذشت، در تفاسیر روایی شیعه روایات متعددی نقل شده که «معاد» در آیه ۸۵ سوره قصص به معنای رجعت بوده و خداوند وعده رجعت به دنیا را به رسولش داده است.[۴۳]

پنجم، آن‌که برحسب جدول روایات تفسیری ذیل این آیه که ارائه گردیده، همه اقوالی که «معاد» را به مکه بازگردانده و برخی بر نزول آن در جحفه تصریح کرده، روایاتی موقوف از اجتهاد صحابه‌ای همچون ابن عباس که در آن برهه حضور نداشته و تابعینی است که هیچ فقره از وحی را درک نکردند. این در حالی است که در میان این روایات تفسیری روایتی از حضرت علی علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده که مراد از «معاد» بهشت است. از این رو نه تنها پذیرش اجتهادات تابعین و صحابه در مقابل روایت علوی شایسته نیست، بلکه انقطاع آیه ۸۵ از سیاق خود با استناد به چند روایت موقوفی که متضادهای زیادی نیز دارد به مراتب امر غیر قابل دفاع‌تری خواهد بود.

دومین نقد مطرح بر تاریخ‌گذاری غیرمکی آیه ۸۵ سوره قصص، به عدم ارتباط میان صدر و ذیل آیه بازمی گردد؛ چنان‌که پیش‌تر گفته شد در صورتی که این آیه در جحفه نازل شده باشد، پیامبر دیگر مخاطبان مشرکی نداشته تا ادامه آیه «قل ربی اعلم...» را بر آنان ابلاغ نماید. در نتیجه قسمت دوم آیه عبث و بدون ابلاغ باقی مانده است.

سومین نقد بر این دیدگاه نیز به عدم انطباق وعده بازگشت به مکه با سیاق کلی آیات پایانی سوره قصص بازمی گردد؛ چنان‌که پیش‌تر درباره سیاق به تفصیل سخن رفت، آیات پایانی سوره قصص به موضوع انکار معاد از سوی مشرکان اختصاص یافته است. ابتدا داستان قارون مطرح شده که به مال دنیا اتکا داشت و آخرت را نفی می‌نمود، اما خداوند در کمال ناباوری وی را به عذابی بی‌سابقه مبتلا ساخت. سپس بر وقوع قیامت و جزای اعمال تأکید کرده و خطاب به پیامبرش وعده داده که وی را به جایگاه اصلی‌اش بازخواهد گرداند و به پیامبر دستور داده تا به مشرکان مکه بگوید که جزای گمراهی خود را در آخرت دریافت خواهند کرد. در آیات بعدی نیز بر موضوع معاد تأکید گردیده و پیامبر از هرگونه تأثیرپذیری از مشرکان منع شده است. آخرین آیه سوره نیز با تصریح بر آن‌که بقا مختص ذات پروردگار

۴۲. ر.ک: *تسهیل الوصول*، ص۱۷۵- ۱۷۶.

۴۳. *تفسیر القمی*، ج۲، ص۱۴۷؛ *البرهان*، ج۴، ص۲۹۱-۲۹۳؛ *نور الثقلین*، ج۴، ص۱۴۴.

است، خاتمه یافته است. درنتیجه سیاق این آیات به وضوح درباره معاد است وبسیار منطقی است که خداوند برای تأکید وتصریح به معاد به پیامبرش وعده دهد که همان گونه که با وجود باوردیگران قرآن را بروی نازل نمود، بازنیزعلی رغم باورآنان قادراست وعده خود را عملی ساخته وقیامت را محقق سازد؛ درحالی که اگرمعاد به معنای وعده به بازگشت به مکه تلقی شود، این پیوستگی سیاق ازبین خواهد رفت. سیاق آیات حاکی ازانکارمعاد از سوی مشرکان است، اما خبری ازتهدید آنان به بیرون راندن پیامبریا تصمیم حضرتش به کوچ اجباری نیست که خداوند وعده به بازگشت به مکه را به اودهد. بلکه سخن ازانکارمعاد است وخداوند تصریح می‌نماید که پیامبرش را درقیامت برمی انگیزاند؛ چنان‌که درادامه آیه برجزای هدایت‌یافتگان وگمراهان دراین روزتأکید می‌نماید.

چهارمین نقد براین دیدگاه را علامه فضل الله خطاب به علامه طباطبایی -که معاد را به مکه بازگردانده وبا داستان حضرت موسی انطباق داده - مطرح نموده است. وی این نکته را خاطرنشان ساخته که درصورت نزول آیه شریفه درجحفه، این آیه ازدیگرآیات سوره قصص جدا شده وفقره‌ای مستقل محسوب می‌شود که دیگردرسیاق آنان نیست. درنتیجه، تطبیق مضمون آن با دیگرآیاتی که سال‌ها پیش‌ترنازل شده وبه داستان حضرت موسی اشاره نموده، امری منطقی نخواهد بود.[۴۴]

پنجمین نقد به کیفیت نزول سوره قصص بازمی گردد. درصورتی که آیه ۸۵ این سوره در جحفه نازل شده ودیگرآیات آن پیش‌تردرمکه نازل گردیده باشد، این سوره با فاصله چند ساله وبه طورپراکنده نازل شده است. دراین صورت، آیات پایانی سوره را باید بدون آیه ۸۵ معنا کرد؛ درحالی که آیه ۸۶ سوره قصص ﴿وَما كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقى إِلَيْكَ الْكِتابُ إِلاَّ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ ظَهِيراً لِلْكافِرِينَ﴾ به نوعی عبارت‌پردازی دوباره عبارت ابتدایی آیه ۸۵ است. ﴿إنّ الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد...﴾؛ چنان‌که مفسران درتفسیرآیه ۸۶ سوره قصص چنین می‌نویسند:

> وماکنت ترجوا... بدین معناست که تورا به سوی معادت بازخواهیم گرداند؛ چنان‌که قرآن را برتونازل نمودیم وبه آن امیدی نداشتی.[۴۵]

ثعلبی نیزدیدگاه اهل معنا را تقدم وتأخردراین دوآیه توصیف کرده واصل درآیات ۸۵-

۴۴. *من وحی القرآن*، ج۱۷، ص۳۵۳ - ۳۵۴.

۴۵. *تفسیرمقاتل*، ج۳، ص۳۵۹؛ *انوارالتنزیل*، ج۴، ص۱۸۷؛ *البحرالمحیط*، ج۸، ص۳۳۱؛ *روح المعانی*، ج۱۰، ص۳۳۴؛ *المیزان*، ج۱۶، ص۱۳۲.

۸۶ را چنین بیان نموده است:

﴿إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ *وما کنت ترجوأن یلقی إلیک الکتاب* لَرادُّکَ إِلی مَعادٍ، فَلا تَکُونَنَّ ظَهِیراً لِلْکافِرِینَ﴾.[۴۶]

ابن عاشور هم «واو» در ابتدای آیه ۸۶ را واو عطف به عبارت ﴿إنّ الذی فرض علیک القرآن ...﴾ دانسته است.[۴۷]

۶-۳. نزول آیه در سال‌های میانی مکه همراه با پیشگویی درباره هجرت

سومین دیدگاه در تاریخ‌گذاری آیه ۸۵ سوره قصص آن است که «معاد» در عبارت «لرادک الی معاد» به مکه بازمی‌گردد، لیکن نزول آیه نیز در همان مکه بوده است.[۴۸] از این رو، این آیه در زمره آیات اعجاز غیبی است که در اوج فشار و آزار مشرکان به پیامبر خبر می‌دهد که از مکه هجرت خواهد کرد و روزی دوباره به آن بازخواهد گشت.[۴۹]

۶-۳-۱. نقد و بررسی

هرچند این دیدگاه همچون نظریه دوم زمان نزول این آیه را به اوایل سال ۱۴ بعثت و در راه مدینه نبرده و به تبع آن باورمند به مستثنا شدن این آیه و نزول پراکنده سوره قصص نشده، اما در عین حال نقطه ضعف‌هایی نیز در آن همچنان باقی مانده است. از جمله آن‌که سیاق آیات پایانی سوره قصص درباره انکار معاد بوده و درصورتی که این آیه نیز همزمان با آن‌ها نازل شده باشد، طبیعی است که خداوند بر وقوع آخرت برای پیامبرش تأکید نموده باشد. لیکن با توجه به آن‌که این دیدگاه همچنان مرجع معاد را مکه دانسته، در پیوند معنایی میان قسمت اول و دوم همین آیه از یک سو و ارتباط سیاقی میان این آیه و آیات همجوارش ناقص عمل کرده است.

دومین نقطه ضعف این دیدگاه آن است که از یک سو به روایات تفسیری برای بازگرداندن «معاد» به مکه تکیه کرده که برخی از آن‌ها درباره زمان نزول آیه ساکت بوده و برخی به صراحت نزول آن را در جحفه خوانده؛ اما از سوی دیگر از همین روایات پیروی کاملی نکرده است، بلکه برخی مفسران بی‌دلیل تصریح این قسم از روایات تفسیری مبنی بر نزول آیه در

۴۶. *الکشف والبیان*، ج۷، ص۲۶۷.

۴۷. التحریر والتنویر، ج۲۰، ص۱۲۲.

۴۸. الکشاف، ج۳، ص۴۳۶؛ مفاتیح الغیب، ج۲۵، ص۲۰؛ تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، ج۶، ص۲۳۴؛ التحریر و التنویر، ج۲۰، ص۱۲۰.

۴۹. *تفسیر المراغی*، ج۲۰، ص۱۰۴- ۱۰۵.

جحفه را نادیده گرفته و بنا بر مکی بودن کل سوره حکم به مکی بودن این آیه نیز کرده‌اند.

با این همه، افزون بر آن‌که اعجاز غیبی بودن این آیه و تاریخ‌گذاری مکی آن در عین بازگشت «معاد» به مکه بدون هیچ دلیلی ادعا شده، پذیرش روایات تفسیریِ بازگشت «معاد» به مکه نیز در واقع جدا ساختن آیه وحی از سیاق آیات همجوارش با تکیه بر اجتهادات صحابه و تابعین است. اجتهاد از سوی کسانی که هیچ یک شاهد نزول وحی نبودند و دیدگاه خود را بدون هیچ انتسابی به پیامبر، به شکل موقوف نقل کردند. جالب آن‌که از برخی از همین صحابه و تابعین نیز با اسناد دیگری اقوال کاملاً متعارضی در خصوص معنای «معاد» ذکر شده است. در نتیجه چند اجتهاد متناقض از مسلمانان متقدم، دلیل درخوری برای این همه تلاش و تکلّف به منظور اثبات تصریح آیه ۸۵ سوره قصص بر بازگشت پیامبر به مکه نیست.

۷. نتیجه‌گیری

سوره قصص سوره‌ای منسجم در بافت سور مکی است؛ لیکن احتمالات مختلف در خصوص تاریخ‌گذاری آیه ۸۵ آن، نزول پیوسته این سوره را دچار خدشه کرده است.

نخستین دیدگاه تاریخ‌گذاری این آیه همراه با دیگر فقرات سوره قصص در سال‌های میانی مکه است. از قسمت دوم این آیه که آشکارا خطاب به مشرکان نازل گردیده، سیاق آیات قبل و بعد که درباره معاد سخن گفته و به وضوح به این آیه پیوسته شده و روایات تفسیری متعدد به انضمام روایت حضرت علی علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله که مراد از «لرادک الی معاد» را وعده حتمی به تحقق قیامت دانسته‌اند، از قراین مؤید این دیدگاه نام برد.

دومین دیدگاه در تاریخ‌گذاری این آیه، نزول آن را به جحفه که مکانی در راه مدینه است برده و زمان نزول آن را به آستانه هجرت و زمانی که پیامبر برای ترک مکه دلتنگ بود، رسانده است. لیکن بی‌معنایی قسمت دوم آیه که خطاب به مشرکان است؛ قطع ارتباط این آیه با دیگر آیات این بخش از سوره که درباره وقوع معاد است، عدم وجود اسباب نزول قابل اعتماد پیرامون نزول این آیه در جحفه و موقوف و متعارض بودن روایات تفسیری صحابه و تابعین در خصوص بازگشت «معاد» به مکه و نزول این آیه در راه مدینه، همگی عوامل ضعف این دیدگاه در تاریخ‌گذاری است.

در نهایت، هرچند هیچ قرینه درخور و قابل اعتمادی وجود ندارد، تنها می‌توان احتمال داد، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در آستانه هجرت این آیه را تلاوت کرده‌اند که این برداشت به معنای خوانش

دوباره آیه توسط پیامبر و نه نزول آن است.

کتابنامه

- *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، عبدالله بن عمر بیضاوی، تصحیح محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- *احسن الحدیث*، سید علی اکبر قرشی، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش، سوم.
- *الاساس فی التفسیر*، سعید حوی، قاهره، دار السلام، ۱۴۲۴ق، ششم.
- *أسباب النزول القرآنی*، غازی عنایة، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ق.
- *اسباب نزول القرآن*، علی بن احمد واحدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
- *البحر المحیط فی التفسیر*، محمد بن یوسف ابوحیان اندلسی، تصحیح صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- *بحرالعلوم*، نصربن محمد سمرقندی، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

البرهان فی تفسیر القرآن، هاشم بن سلیمان بحرانی، قسم الدراسات الاسلامیة موسسة البعثة- قم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.

التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی وتحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

- *التحریر والتنویر*، محمد بن طاهربن عاشور، بیروت، مؤسسة التاریخ، بی‌تا.
- *تسهیل الوصول إلی معرفة أسباب النزول*، خالد عبد الرحمن العکّ، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۲۴ق، سوم.
- *التفسیر الحدیث*، محمد عزت دروزة، قاهره، دارإحیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۳ق، دوم.
- *تفسیر القرآن العظیم*، اسماعیل بن عمروابن کثیر دمشقی، تصحیح محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
- *تفسیر القرآن العظیم*، عبدالرحمن بن محمد ابن ابی حاتم، تصحیح اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق، سوم.
- *تفسیر القمی*، علی بن ابراهیم قمی، تصحیح طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتاب، ۱۳۶۳ش، سوم.
- *تفسیر الکاشف*، مغنیه، محمد جواد، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ق.
- *تفسیر المراغی*، مراغی، احمد بن مصطفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

- *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، مقاتل بن سلیمان بلخی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- *تفسیر من وحی القرآن*، سید محمد حسین فضل الله، بیروت، دارالملاک للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ق، دوم.
- *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، محمد بن جریر طبری، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، عبد الرحمن بن محمد ثعالبی، تصحیح شیخ محمد علی معوض و شیخ عادل احمد عبدالموجود، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، جلال الدین سیوطی، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، سید محمود آلوسی، تصحیح علی عبدالباری عطی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- *الصافی*، ملا محسن فیض کاشانی، تهران، انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
- *الصحیح المسند من اسباب النزول*، مقل بن هادی ابی عبد الرحمن، صنعاء، مکتبهٔ الصنعاء الاثریهٔ، ۱۴۲۵ق.
- *غریب القرآن*، عبدالله بن مسلم ابن قتیبه، بیروت، دار و مکتبة الهلال، بی‌تا.
- *فتح القدیر*، محمد بن علی شوکانی، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، دارالکلم الطیب، ۱۴۱۴ق.
- *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، محمد صادقی تهرانی، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش، دوم.
- *فی ظلال القرآن*، سید قطب، بیروت- قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۲ق، هفدهم.
- *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، محمود زمخشری، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق، سوم.
- *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، احمد بن ابراهیم ثعلبی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، فضل بن حسن طبرسی، تصحیح محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش، سوم.
- *محاسن التأویل*، محمد جمال الدین قاسمی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، عبدالحق بن غالب ابن عطیه اندلسی، بیروت،

دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- *معانی القرآن*، فراء ابوزکریا یحیی بن زیاد، تصحیح احمد یوسف نجاتی، محمدعلی نجارو عبدالفتاح اسماعیل شلب، مصر، دارالمصریه للتألیف والترجمه، ۱۹۸۰ق.
- *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، محمد بن عبد الکریم شهرستانی، تصحیح پرویز اذکائی، تهران، مرکز انتشار نسخ خطی، ۱۳۶۸ش.
- *مفاتیح الغیب*، محمد بن عمر فخررازی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق، سوم.
- *المیزان فی تفسیر القرآن*، سید محمد حسین طباطبایی، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش، پنجم.
- *نورالثقلین*، عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق، چهارم.

تحلیل و ارزیابی گونه‌های روایات تفسیری سوره حمد بر محور نورالثقلین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۹

نجمه نجم [۱]
مهدی مهریزی [۲]
محمد علی مهدوی‌راد [۳]
سید محمدعلی ایازی [۴]

چکیده

دیدگاه‌های مختلف مطرح شده درباب رابطه قرآن و حدیث و میزان نقش روایات تفسیری در تفسیر قرآن، تاکنون بر پایه‌های فرضی و نظری پیش‌رفته است. بر این اساس، تلاش‌های انجام‌شده، در خلأ یک جامعه آماری عینی از انواع روایات تفسیری صورت‌گرفته و مشخص نیست سهم هر یک از گونه‌ها و مهم‌تر از آن سهم گونه‌های تأثیرگذار در تفسیر قرآن به چه مقدار است؟ این مقاله بر اساس تفسیر جامع و شیعی نورالثقلین، فراوانی گونه‌های کلِّ روایات تفسیری سوره حمد را بر اساس دو مقوله کمّی و کارکردی مورد بررسی قرار داده و مراحل اعتبارسنجی مبتنی بر کنترل جزء و کل پایایی انجام شده است. روش این مقاله کیفی و تکنیکِ تحلیل اسنادی آن، تفسیر متن بر اساس داده‌های کمّی است.

نتیجه این بررسی در سوره حمد، حاکی از آن است که گونه تفسیری «روایات مفهومی» پردامنه‌ترین، موثرترین و نزدیک‌ترین نوع گونه به مقصد تفسیر است. این نکته دلالت بر

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. N.najm313@yahoo.com.
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) Toosi217@gmail.com
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران.
۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

دغدغه‌مندی اهل بیت علیهم‌السلام در توضیح محتوا و مفاهیم آیات بر اساس مدل مفهومی در اقسام مختلف دارد که در نهایت منجر به شناخت فضای صدور روایت، سطح مخاطبان و اقتضائات فرهنگی، علمی و اجتماعی آن دوره خواهد شد؛ ضمن آن‌که نسبت فراوانی این گونه روایت با جامعه آماری کل روایات تفسیری، و تعداد روایات بی‌ارتباط تفسیری و روایاتی که تاثیر مستقیم در تفسیر قرآن ندارند، نشان‌گر آن است که رویکرد ائمه در ذکر روایات، تعلیمی بوده و تفسیر قرآن دارای وابستگی تام به این نوع روایات نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: روایات تفسیری، گونه ایضاح مفهومی، تفسیر نورالثقلین، سوره حمد.

مقدمه

قرآن و حدیث به عنوان دو منبع معتبر اسلامی، محور بحث‌های نظری مختلف میان اندیشمندان شیعه و سنی بوده است. مباحث اساسی مختلفی بین این دو منبع قابل طرح و بررسی است؛ از جمله تبیین رابطه قرآن و حدیث که محور اختلاف دیدگاه‌ها در این موضوع و بالتبع در موضوعات مرتبط با آن است. در همین رابطه، جایگاه روایات تفسیری در حوزه تفسیر قرآن از جمله موضوعاتی است که یکی از مسائل مهم آن، بررسی میزان نقش روایات تفسیری و تعیین نوع وابستگی آن به حوزه تفسیر است.

نکته مهم آن است که دیدگاه‌های مختلف مطرح‌شده در باب رابطه قرآن و حدیث و میزان نقش روایات تفسیری در تفسیر قرآن، همه جنبه نظری داشته و یا برگرفته از تصویری کلی از روایات تفسیری یا گزارش‌های آماری محدود به یکی از ائمه معصوم علیهم‌السلام بوده است. لذا این اظهارنظرها و دیدگاه‌های مختلف، متکی به یک جامعه آماری کامل و عینی نیست. البته هر چند اکثر صاحب‌نظران در این حوزه اتفاق نظر دارند که برخی از گونه‌های روایات تفسیری در حیطه تفسیر قرآن نقش‌آفرین است؛ اما مسأله اصلی دقیقاً در همین جا به وجود می‌آید که طرح این دیدگاه‌ها و تلاش در جهت اثبات یا رد یکی از آنها، در خلأ یک جامعه آماری عینی از انواع روایات تفسیری صورت گرفته، و مشخص نیست سهم هر یک از گونه‌ها و مهم‌تر از آن سهم گونه‌های تأثیرگذار در تفسیر قرآن (از دیدگاه آن صاحب‌نظران) به چه مقدار است؟

بنابراین از نظر منطق علمی، مبنای شروع، دست‌یابی به جامعه آماری کامل از گونه‌های مختلف روایات تفسیری و سپس اظهارنظر و تولید نظریه در مسائل مختلف پیرامون رابطه قرآن و حدیث است.[5] در این مقاله، تحلیل و ارزیابی گونه‌های تفسیری سوره حمد بر مبنای

۵. دست‌یابی به این هدف (تهیه جامعه آماری از کل سوره‌های قرآن بر اساس طبقه‌بندی گونه‌های روایات تفسیری) دغدغه اصلی یک گروه علمی از دانشجویان دکتری رشته علوم قرآن و حدیث بود که به دلایلی این امر در قالب یک کار

نورالثقلین به عنوان تفسیر جامع روایی شیعه و طبقه‌بندی آن‌ها مورد توجه است تا بتوان گام اول را در جهت دست‌یابی به تصویری عینی و آماری (نه فقط فرضی و نظری) از میزان نقش روایات تفسیری در حوزه تفسیر برداشت. روشن است پس از تحقق جامعه آماری کامل و عینی که مبنای علمی مهمی در پرداختن به مسائل مربوط به رابطه قرآن و حدیث است، زمینه مطلوبی در جهت نظریه‌پردازی و طرح دیدگاه در این عرصه فراهم خواهد شد.

از این رو در این مقاله برآنیم بدانیم فراوانی گونه‌های تمامِ روایات تفسیری سوره حمد از حیث کمّی و کارکردی به چه صورت است؟ یا در قالب سوالات جزئی‌تر، فراوانی گونه‌های مختلف روایات تفسیری بر محور هر معصوم و در هر دوره به چه شکلی است؟ فراوانی گونه‌های مختلف روایات تفسیری بر محور هر کتاب به چه صورت است؟ جایگاه کدام گونه‌ها نسبت به گونه‌های دیگر روایات تفسیری از حیث کمّی و کارکردی برتری دارد؟ فراوانی گونه برتر، بر اساس کارکردهای مختلف روایات تفسیری چگونه قابل تحلیل است؟

روش این مقاله کیفی و تکنیکِ تحلیل اسنادی آن، تفسیر متن بر اساس داده‌های کمّی است که با رویکرد نظری - تحلیلی از طریق مقوله‌بندی استقرایی به تحلیل نتایج به دست آمده می‌پردازد. ساختار اصلی مقاله پس از طرح مباحث مقدماتی و روشی به ترتیب ذیل است:

فراوانی گونه‌های روایات تفسیری سوره حمد بر اساس مقوله کمّی و کارکردی؛ فراوانی گونه‌های مختلف بر محور هر معصوم؛ فراوانی گونه‌های مختلف بر محور کتاب و منبع؛ فراوانی گونه‌های مختلف بر محور دوره و قرن؛ تحلیل جایگاه گونه‌ها نسبت به یکدیگر از حیث کمّی و کارکردی؛ تحلیل رابطه گونه برتر با گونه‌های دیگر روایات تفسیری؛ تحلیل سهم تأثیرگذاری گونه برتر نسبت به گونه‌های غیرتأثیرگذار بر تفسیر.

۱. مباحث مقدماتی

۱-۱. پیشینه

مسأله گونه‌ها و انواع «روایات تفسیری» تا پیش از دهه‌های اخیر، به صورت جدّی مورد توجه پژوهندگان معارف قرآنی نبوده است. با این‌که پیشینیان خود در جمع‌آوری و تنظیم

گروهی محقق نشد. از این رو در جهت تحقق این مهم، مقرر شد گام‌هایی مقدماتی توسط برخی از اعضا برداشته شود تا زمینه‌ی کار جامع و نهایی فراهم آید. نگارنده این تحقیق، بر اساس بررسی کلّ روایات تفسیری سوره حمد، مقاله حاضر را تدوین کرده است.

روایات تفسیری تلاش تحسین برانگیزی از خود نشان داده‌اند، ولی چندان اشاره‌ای به تنوع و گوناگونی روایات نکرده‌اند.[۶] در دهه‌های اخیر شماری از پژوهندگان معارف قرآنی به بررسی، استقرا و نام‌گذاری این گونه‌ها اقدام نموده‌اند که هریک براساس ملاک‌هایی مبنای تقسیم‌بندی خود را شکل‌داده وگونه‌ها را سامان داده‌اند؛ برخی تقسیمات ارائه‌شده کلی[۷] و برخی دیگر با ملاک‌های جزئی‌تری مطرح شده است.[۸]

برخی ازکارهای انجام شده دراین حوزه، براساس گونه‌شناسی وتقسیمات محققان قبلی است که به همان صورت یا با تکمله واصلاحاتی به بررسی انواع گونه‌های تفسیری در روایات یکی ازاهل بیت علیهم‌السلام پرداخته است.[۹] یا برخی ازاثرهای دیگر مربوط به گونه‌شناسی موضوعی آیات قرآن است[۱۰] ودرمواردی انواع روایات تفسیری توسط محققان مورد بررسی قرار گرفته است.[۱۱]

به نظر می‌رسید پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد با نام «گونه‌شناسی روایات تفسیری درالبرهان فی تفسیرالقرآن»[۱۲] مرتبط‌ترین اثر با این مقاله باشد؛ اما دربررسی روشن شد که مسأله نگارنده اثر وسامان تحقیق او متفاوت وتقسیم گونه‌ها به طورکلی بوده است.

با وجود کارهای مفید انجام شده دراین مبحث، هنوزاثری جامع وعینی ازحیث آماری و تحلیلی برای انواع روایات تفسیری موجود نیست، لذا این مقاله گام اولیه درجهت تحقق این مقصود خواهد بود.

۱-۲. مفهوم‌شناسی

تعبیرهایی که لازم است دراین مقاله روشن شود، عبارت‌اند از:

---

۶. «گونه‌شناسی روایات تفسیری»، ص۱۷.

۷. «نقد وبررسی شاخصه‌های تفسیر، تأویل وتطبیق؛ جهت گونه‌شناسی وتفکیک روایات تفاسیرروایی»، ص۱۱۴-۱۳۰.

۸. «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی وحُجّیت»، ص۳-۳۶؛ جزوه جایگاه علم حدیث درفرهنگ اهل بیت، ص۹۲-۹۳؛ درآمدی برتفسیر جامع روایی، ص۱۱۳-۱۳۲؛ «تحلیلی ازجایگاه قرآن‌شناسی اهل بیت درروایات کلینی»، اینترنتی؛ «روش‌شناسی تفسیرموضوعی درروایات اهل بیت علیهم‌السلام»، ص۳۳.

۹. «گونه‌شناسی روایات امام رضا علیه‌السلام»، ص۳۷-۶۶؛ «گونه‌های روایات تفسیری امام سجّاد علیه‌السلام درحوزه تعیین مصداق»، ص۲۷-۶۶؛ «گونه‌ها وروش‌های تفسیرامام علی علیه‌السلام درروایات تفسیری اهل‌سنت»، ص۲۱-۴۰؛ «گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری امام صادق علیه‌السلام»، ص۵-۲۹.

۱۰. «گونه‌شناسی آیات مهدویت براساس روایات تفسیری»، ص۵۱-۷۸.

۱۱. «علامه مجلسی وتعامل با روایات تفسیری اهل بیت»، ص۵۴-۷۴.

۱۲. «گونه‌شناسی روایات‌تفسیری درالبرهان فی تفسیرالقرآن»، ص۹۰-۱۴۴و۱۶۶.

روایات تفسیری

روایاتی که به صورت مستقیم با قرآن ارتباط دارند، به دوگروه کلی تقسیم می‌شوند: برخی از این روایات به معرفی قرآن می‌پردازند و مباحثی از قبیل: جایگاه قرآن، قواعد فهم قرآن، مباحث علوم قرآنی، فضایل سورو... را در خود جای داده‌اند وگروه دوم، روایاتی هستند که به گونه‌ای به بیان مراد یک آیه می‌پردازند و یا زمینه‌های فهم آیه را فراهم می‌کنند. در این مقاله از گروه اول با نام «قرآن‌شناسی» و ازگروه دوم با عنوان «روایات تفسیری» یاد می‌شود.

برخی معتقدند هر روایتی که به گونه‌ای به تبیین مفاد آیات قرآن بیانجامد، روایت تفسیری است؛ حتّی اگر در آن، هیچ اشاره‌ای به آیه نشده باشد.[۱۳] دیگری بخشی از روایاتی که از ائمه علیهم‌السلام به دست ما رسیده و ناظر به تفسیر و تأویل آیات قرآن کریم است را روایات تفسیری می‌داند.[۱۴] تعریف برگزیده این مقاله این است: «روایت تفسیری، روایتی است که بخشی از آیه، در آن، مذکور باشد و یا روایت، ناظر به آیه‌ای باشد که خود آیه، در حدیث، مذکور نیست؛ اما حدیث، به بیان مراد خداوند در آن آیه پرداخته و یا زمینه فهم آن را فراهم ساخته است»؛[۱۵] چراکه به نظر می‌رسد تعریف نانوشته و ارتکازی صاحبان کتب تفسیر مأثور تأییدکننده این تعریف باشد.

گونه‌های روایات تفسیری

به لحاظ نوع کارکرد، روایات تفسیری به چند دسته تقسیم شده‌اند که اصطلاحاً به آن،گونه‌های روایات تفسیری گفته می‌شود. همان‌طورکه اشاره شد، تقسیم گونه‌های روایات تفسیری در آثار مختلف به صورت کلی یا با کارکردهای جزیی‌تر و اقسام بیشتر ارائه شده که در برخی از تقسیمات هم‌پوشانی وجود دارد و در برخی از آن‌ها دقت لازم در تفکیک اقسام صورت نگرفته است. برخی از منظر متفاوت به تقسیم گونه‌ها پرداخته و در مواردی به نظر می‌رسد نوع تقسیم‌بندی با هدف تفسیر، سازگاری نداشته باشد.[۱۶]

گونه‌های مطرح‌شده در مقاله «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حُجّیت»،[۱۷] دارای جامعیت، انسجام و اشکالات کمتری بوده که با اندکی تصرف و اصلاحات، مبنای

---

۱۳. «طرحی نو در تبیین غنای تفسیری در احادیث اهل بیت»، ص۲۷۰.

۱۴. «علامه مجلسی و تعامل با روایات تفسیری اهل بیت»، ص۵۴.

۱۵. «روایات تفسیری شیعه،گونه‌شناسی و حُجّیت»، ص۳۰.

۱۶. «جایگاه سنت در تفسیر قرآن به قرآن»،پایگاه اینترنتی؛«گونه‌شناسی روایات تفسیری»، ص۱۹-۲۰.

۱۷. «روایات تفسیری شیعه،گونه‌شناسی و حُجّیت»، ص۳۳-۳۶.

تقسیم‌بندی روایات تفسیری در این مقاله است:

۱. **ترسیم فضای نزول**: در روایات مرتبط با مفهوم شأن یا اسباب نزول که اشاره به بیان زمینه‌ها و شرایط نزول یک یا چند آیه دارد، بعضاً دایره‌ای فراخ‌تر به چشم می‌خورد؛ چرا که گاه شرایطِ پیش از نزول، ترسیم می‌شود و گاه بازتاب‌های پس از نزول، به تصویر در می‌آید. به جهت این گستردگی، گمان می‌رود تعبیر «ترسیم فضای نزول»، گویاتر و جامع‌تر از تعابیر رایج قبل باشد.

۲. **ایضاح لفظی**: برخی از احادیث، یک واژه (لفظ) را در آیات قرآنی معنا می‌کنند که آن را ایضاح لفظی می‌نامیم.

۳. **ایضاح مفهومی**: مراد از ایضاح مفهومی، آن است که حدیث، به توضیح و تبیین نسبت در آیه می‌پردازد؛ نسبت میان یک جمله یا چند جمله مراد است.

۴. **ارائه مصداق**: روایت‌های فراوانی در دست است که به ذکر مصداق آیات می‌پردازند؛ در حالی که بر پایه قواعد زبانی و تفسیری نمی‌توان این مصادیق را مصداق انحصاری آیه دانست، و غالب این روایات نیز دلالتی بر انحصار ندارند.

۵. **لایه‌های معنایی و بطن**: یکی از وجوه تازگی و نو بودن قرآن، اشتمال این کتاب بر بطون یا لایه‌های معنایی (تأویلات) است؛ بدین‌سان که یک عبارت یا سیاق آن می‌تواند در خود، معانی متعدد طولی را همراه داشته باشد که بر فهم‌های مختلف، آشکار می‌گردند. بخشی از روایات تفسیری به بیان این لایه‌های معنایی پرداخته است.

۶. **علت حکم**: در برخی از روایات تفسیری، علت و حکمت حکم مذکور در آیه تشریح می‌گردد.

۷. **استناد به قرآن**: گاهی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله یا ائمه علیهم‌السلام حکمی را بیان و مستند آن را از قرآن ذکر کرده‌اند. به سخن دیگر، مطلبی یا حکمی بیان شده و برای قانع ساختن مخاطب یا سؤال‌کننده و یا برای تعلیم چگونگی استفاده از قرآن، مستند قرآنی آن مطلب یا حکم، بازگو گردیده است.

۸. **پاسخ با قرآن**: گاه در لابه‌لای روایات تفسیری، در پاسخ به پرسش، پیامبر یا امام، تنها به قرائت آیه‌ای از قرآن، اکتفا کرده است؛ بدون آن که به شرح آن یا توضیح و انطباقش بر مورد بپردازد.

در تفاوت بین شماره‌های ۶ و ۷ و ۸ می‌توان گفت: در گونه علت، سؤال‌کننده می‌داند که

خداوند چنین فرموده، ولی از علت و حکمت آن سوال می‌کند تا علت برایش روشن شود؛ در گونه استناد، سوال با آیه توضیح داده شده و مستند می‌شود تا جایگاه امام روشن شود؛ و در گونه پاسخ‌گویی، مخاطب در حقیقت، جاهل است و می‌پرسد تا مراد را دریابد.

۹. قرائات مختلف: در روایت‌های تفسیری منسوب به ائمه علیهم‌السلام موارد متعددی به بیان اختلاف قرائت‌ها (در قرائت آیات) پرداخته‌شده است و بررسی آن در روایات تفسیری بدان علّت است که گاه بیان قرائت‌های مختلف موجب تفسیر متفاوت آیه می‌شود.

۱۰. تعلیم تفسیر: در روایات تفسیری به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که چگونگی تفسیر یا استفاده از آیات را تعلیم می‌دهند.[۱۸]

تا بدین‌جا توضیح مختصری درباره گونه‌های مختلف روایات تفسیری مطرح شد. در بررسی کتب تفاسیر روایی از جمله تفسیر *نورالثقلین*، روایات دیگری نیز ذکر شده که در زمره گونه روایات تفسیری نیست؛ اما به جهت جامع‌بودن تقسیم کمّی و بررسی کامل روایات، لازم است عناوین دیگری در دو بخش در نظر گرفته شود.

بخش اول، عناوینی که آیات و تفسیر آیات در آن موضوعیت دارد؛ ولی به عنوان گونه روایات تفسیری قابل تقسیم نیست، و به قرار ذیل است:

۱۱. **دیگر:** (موارد دیگری که در روایت تفسیری هست و جزو گونه‌های ذکرشده و طبقه‌بندی موجود نیست) البته مواردی که به نوعی مرتبط با تفسیر باشد و یا روایاتی که شامل فضیلت سور و خواص آیات بوده، مسلماً شامل این قسمت نمی‌شود؛ چرا که مربوط به مباحث قرآن‌شناسی است نه تفسیر.

۱۴و۱۳و۱۲. بی‌ارتباط: در کتب تفسیری روایی، مواردی به چشم می‌خورند که نمی‌توان آن‌ها را روایت تفسیری قلمداد کرد؛ بلکه تنها با معنا و مضمون آیه ارتباط دارند، که به گمان نگارندگان، باید این احادیث را بی‌ارتباط شمرد.

با این توضیح که:

شماره ۱۲: بی‌ارتباطِ تفسیری است؛ یعنی آیه‌ای در متن روایت نیست، ولی در مورد یک موضوع مرتبط با قرآن صحبت می‌کند.

شماره ۱۳: یا بی‌ارتباط تفسیری است؛ یعنی آیه در متن روایت هست، ولی در مورد موضوع کلی آن یا موضوعی دیگر سخن می‌گوید، نه در تفسیر آن آیه.

---

۱۸. همان.

شماره ۱۴: بی‌ارتباطِ موضوعی است به این معنا که آیات متعدد در سور مختلف را در آن موضوع ذکر کرده و یا این‌که صدر و ذیل آیه را مورد بحث قرار داده است.

۱۵. مبین ارتباطی آیات: ذیل آیه مورد بحث، آیات مرتبط دیگر در روایت ذکر شده است.

بخش دوم، عناوینی که یا تکرار روایات تفسیری است و در طبقه اصلی روایات تفسیری جایگاهی ندارد و یا این‌که قول مفسر است و مباحث استطرادی را در بر می‌گیرد؛ اما همچنان که ذکر شد برای تجمیع کمّی و تحلیل کیفی، آمار آن لازم است. و عناوین آن عبارت‌اند از:

۱۶. تکراری: عین روایت تفسیری در شماره‌ای دیگر تکرار شده که در این صورت، به عنوان تکراری آمارگیری می‌شود.

۱۷. قول مفسر: البته موارد دیگری هم در کتب تفسیر روایی، علاوه بر منقولات از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام آمده که سخن مفسّران است، بدون آن که مستند به حدیث باشد. حتّی این موارد در کتب شیعه هم وجود دارد با آن که شیعه، برای سخن غیر معصوم، اعتبار و حُجّیتی قایل نیست و مسلماً این موارد در زمره روایات تفسیری به شمار نمی‌آید. در این مورد ممکن است در نگاه اول به تناسب روایت در زمره گونه‌های تفسیری به حساب آید ولی با دقت روشن می‌شود که توضیح ذکر شده ذیل آیه، قول مفسر است، نه معصوم.

۱۸. استطرادی: روایت ذکرشده به طور کلی از موضوع سوره و تفسیر خارج است.

۱۹. قرآن‌شناسی: روایاتی که حاوی ظهر و بطن، فضیلت و خواص سوره، مباحث علوم قرآنی و... باشند با نام قرآن‌شناسی طبقه‌بندی شده‌اند.

موارد ذکرشده، در این مقاله به همین ترتیب و با همین شماره‌ها در سوره حمد مورد بررسی قرارگرفته و در قالب روایات تفسیری آن سوره گونه‌شناسی شدند.

۱-۳. ضرورت دست‌یابی به کمّیت روایات تفسیری

ضرورت دست‌یابی به کمیت صحیح در مورد روایات تفسیری را می‌توان این چنین توضیح داد: بحث روایات تفسیری، موجب دغدغه برای برخی علما و نقطه عطف نظرات مختلف در رابطه قرآن و حدیث و حتی در پذیرش و عدم پذیرش حجیت خبر واحد ثقه در غیر فقه بوده است؛ به طور مثال:

- نگرانی برخی از صاحب نظران[۱۹] از عدم استفاده روایات تفسیری با پذیرش عدم حجیت خبر ثقه و محروم ماندن از استفاده نکات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام حایز

۱۹. «کاربرد حدیث در تفسیر»، ص۱۴۰؛ «جایگاه روایت در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت»، ص۶۸.

اهمیت است.

- از سوی دیگر، ظهور و پیدایش جریان‌ها و رویدادهای غم‌انگیز در بستر تاریخ حدیث و تفسیر؛ چون غالیان و افراط‌گران، پیدایش و نفوذ اسرائیلیات در دانش تفسیر و حدیث، و نیز حذف تدریجی سندهای روایات تفسیری و فراهم‌شدن زمینه برای دروغ‌پردازی و سم‌پاشی در فضای فکری و علمی مسلمانان، همه و همه، در آلوده ساختن و آمیختن سخنان معصومان علیهم‌السلام با ناپاکی‌های بیرونی بی‌تأثیر نبوده است.

- نکته مهم آن‌که بخشی از این مواردِ نادرست در منابع تفسیر روایی شیعه راه یافته و در صورت غفلت از آن، آسیب‌های جدی‌تری بر فهم قرآن و حدیث وارد خواهد شد؛ هم‌چنان‌که تاکنون نیز، خواسته یا ناخواسته برداشت‌های ناصوابی از برخی از آیات قرآن در اثر وجود چنین روایات ساختگی و اسرائیلی در میان روایات تفسیری شده است.[20]

توجه به این آسیب‌ها و حل و فصل دغدغه پیش‌گفته، از جمله مواردی است که با واکاوی آماری صحیح، قابل پاسخ‌گویی است. آمار دقیق در این مورد روشن‌کننده میزان نقش تعیین‌کننده یا مساعدتی روایات تفسیری در فهم آیه بوده و نشان خواهد داد که اگر برخی از این روایات نباشند و یا باشند و حجت نباشند، چه مقدار موجب خلل در فهم تفسیر خواهد شد.

با عنایت به موضوع مقاله، دو راه، پیش روی این مقاله است:

- در راه اول به لحاظ نظم منطقی شایسته است که قبل از شکل‌گیری جامعه آماری، مرحله پالایش این روایات از حیث سند، محتوا و اسناد بررسی گردد و در صورت صحت آن، مرحله آمار و طبقه‌بندی آن صورت پذیرد؛ ولی به کارگیری این روش، گرچه در روایات فقهی رایج است، ولی در حوزه روایت تفسیری دست‌کم به دو جهت، ناروا خواهد بود: جهت نخست، آن که بخش زیادی از این روایات، بدون سند یا دارای سند ضعیف است و در نتیجه اجرای این روش، انبوهی از آن‌ها را از درجه اعتبار ساقط می‌کند. و جهت دوم، آن که حتی اگر هم روایات یادشده دارای سند باشند، ولی به دلیل اندک بودن روایات متواتر و قطع‌آور در میان آنها، مقدار زیادی از این روایات، ظنّی و گمان‌آور خواهد بود. و این روایات، چنان که گذشت، دست‌کم نزد برخی از عالمان، قابل تعبّد و شایسته حجیّت و اعتبار نیست؛ چرا که مربوط به مباحث اعتقادی و تفسیر

۲۰. «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، ص۳۲۲.

است و در این امور راهی برای تعبّد نیست.

- دومین راه، روش بازکاوی محتوایی، بررسی متنی، مطالعه نقادانه، روش‌شناسی و آسیب‌شناسی یکایک روایات مورد نظر، و سنجش آن‌ها با معیارهای پذیرفته‌شده و قطعی است. بی‌گمان تنها راه یا بهترین روشی که می‌تواند با حفظ و نگهداری از اصل سرمایه به یادگارمانده از معصومان علیهم‌السلام، سلامت آن را نیز تضمین نماید، همین روش اخیر است.[۲۱]

بر این اساس، این مقاله بر اساس راه دوم، جهت زمینه‌سازی بازکاوی محتوایی، در پی فراوانی انواع گونه‌ها است تا تمهیدات لازم را برای بررسی محتوایی آماده سازد؛ چرا که روشن است شناخت دقیق‌تر انواع گونه‌ها به فهم راحت‌تر این روایات منجر خواهد شد.

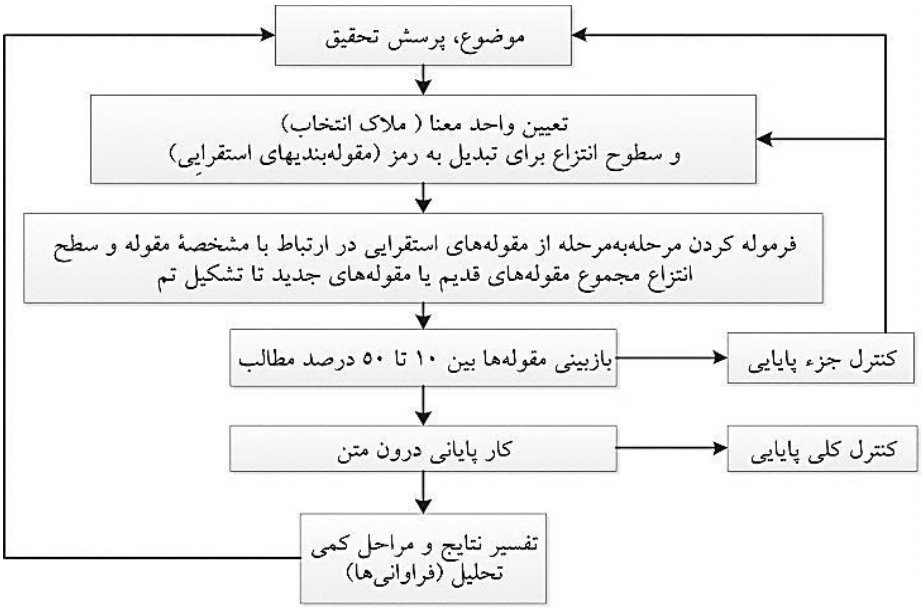
۲. توضیح روش

با عنایت به تقسیم‌بندی روش‌های مختلف تحقیق کیفی و قابلیت ترکیب آن با مباحث کمّی که پیچیده و مسأله‌انگیز است، اتفاق نظری در این زمینه وجود ندارد. روش تحقیق کیفی بر محور تحلیل داده‌های کمّی را می‌توان روشی برای تفسیر محتوایی داده‌های کمّی از طریق فرایندهای «طبقه‌بندی نظام‌مند»، «کدبندی»، و «تِم‌سازی» یا طراحی الگوهای شناخته شده دانست. با تحلیل کیفیِ داده‌های کمّی می‌توان رویکرد نظریِ انتزاعی موجود را، روش‌شناسانه، کنترل‌شده و مرحله به مرحله با «کاربردی کردن مقوله استقرایی» به طور عینی مورد بررسی قرارداد و نظریه‌ای متناسب با حقایقِ داده‌های کمّی ارائه کرد که این مقاله به دنبال آن است.[۲۲] این مقاله بر اساس الگوی روشی که در نمودار ذیل ترسیم گردیده انجام شده است:

۲۱. «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، ص۳۲۲-۳۲۳.

۲۲. ر.ک: مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، ص۱۷۲؛ درآمدی بر روش تحقیق کیفی، ص۹۸؛ روش تحقیق کیفی، ج۲، ص۵۵-۱۶۳.

نمودار ۱: مرحلهٔ کاربرد مقولهٔ استقرایی در تحقیق کیفی[۲۳]



ابتدا گزینش منبعی مناسب برای بررسی فراوانی گونه‌های روایت تفسیری مدّنظر بود. از میان جوامع تفسیری به دلیل جامعیت و شیعی‌بودن، تفسیر *نورالثقلین*[۲۴] انتخاب شد، که حدود ۱۳۴۲۲ حدیث دارد.[۲۵]

درگام بعد انتخاب مبنایی درگونه‌شناسی مهم بود تا نسبت گونه‌های روایات تفسیری با یکدیگر مشخص شود. ازاین روبر مبنای گونه‌شناسی برگزیده این مقاله، جدولی برحسب نام اختصاری هرگونه طراحی شد تا پس ازتکمیل جداول واتمام کار، براساس آن، اطلاعات تنظیم وساماندهی شود ونمونه‌های کمّی به دست آید.

درمرحله بعد مقوله‌بندی طبق جدول زیرانجام شد:

۲۳.«تحلیل محتوای کیفی»، ص۳۵.

۲۴. این تفسیرنوشته محدّث مفسّر، عبد علی فرزند جمعه حویزی، درگذشته ۱۱۱۲ق است که به وسیله آقای سیّدهاشم رسولی محلاّتی، تصحیح وبا مقدّمه مرحوم علاّمه طباطبایی وزیرنظرایشان، درپنج مجلّد منتشرشده است. علامه طباطبایی درمقدمه‌ای که براین تفسیردارد، می‌نویسد: یکی ازمهم‌ترین آثاردرزمینه تفسیرروایی،کتاب ارزشمند «*نورالثّقلین*» است (*تفسیرنورالثقلین*، ج۱، مقدمه تفسیر).

۲۵. تفسیرنورالثقلین، کل مجلدات.

جدول ۲: تم، مقوله‌ها، زیرمقوله‌ها و کدهای ذیل مساله مقاله

تم	
فقدان داده کمّیِ عینی در مورد گونه‌های روایات تفسیری (برای رد یا پذیرش نظریات مختلف انتزاعی در رابطه با میزان تأثیر روایات تفسیری بر تفسیر قرآن)	
مقوله یک	**مقوله دو**
گونه‌بندی روایات تفسیری از حیث کمّی (دست‌یابی به نسبت کمّی گونه‌های مختلف روایات تفسیری با یکدیگر)	بررسی گونه‌های روایات تفسیری از حیث کارکردی
زیرمقوله‌های مقوله یک	**زیرمقوله‌های مقوله دو**
۱. ترسیم فضای نزول ۲. ایضاح لفظی ۳. ایضاح مفهومی ۴. ارائه مصداق ۵. لایه‌های معنایی و بطن ۶. علت حکم ۷. استناد به قرآن ۸. پاسخ با قرآن ۹. قرائات مختلف ۱۰. تعلیم تفسیر ۱۱. دیگر ۱۴و۱۳و۱۲. بی‌ارتباط تفسیری و موضوعی ۱۵. مبین ارتباطی آیات برخی هر چند جزو طبقه‌بندی گونه‌شناسی روایات تفسیری جای نمی‌گیرد؛ اما در بررسی روایات با این موارد روبرو خواهیم شد: ۱۶. تکراری ۱۷. قول مفسر ۱۸. استطرادی ۱۹. قرآن‌شناسی دامنه بررسی: تمام روایات تفسیری سوره حمد	***گونه دارای تأثیر مستقیم در تفسیر:** ایضاح مفهومی نشانه کشف معنا و مقصود آن، توضیح آیات است و بدین لحاظ ارتباط جدی‌تر و عمیق‌تری بین آن و تفسیر در قیاس با گونه‌های دیگر وجود دارد. ***گونه دارای تأثیر غیر مستقیم در تفسیر:** مثل ترسیم نزول و بیان اختلاف قرائت تأثیرشان در تفسیر غیر مستقیم است. ***گونه به عنوان مقدمه تفسیر:** یا به مثابه مقدمات تفسیر عمل می‌کنند؛ مثل ایضاح لفظی. ***گونه کمک کننده و تکمیل‌کننده تفسیر:** مثل گونه بیان مصداق و بیان لایه‌های مفهومی و بیان علت حکم یا استناد به قرآن. ***گونه در صدد تعلیم روش تفسیرکردن:** مثل گونه تعلیم تفسیر. ***گونه بی‌ارتباط با تفسیر:** روایات بی‌ارتباط تفسیری (گونه بی‌ارتباط الف و ب) و روایات بی‌ارتباط موضوعی (گونه بی‌ارتباط ج)، از نظر محتوایی ارتباطی با مباحث تفسیری ندارند. * روایات مربوط به گونه‌های "تکراری"، "قول مفسر"، "استطرادی" و "قرآن‌شناسی" به عنوان روایت تفسیری شناخته نمی‌شوند.

			کدها
مابقی گونه‌ها با توجه به کارکرد ذکر شده، هرچند در اثبات نظریه ارتباط معنادار روایات در تفسیر قرآن و وابستگی تفسیر قرآن به روایات، نقشی ایفا نمی‌کند؛ اما به عنوان شاهد بر آن نظریه تأثیرگذاری دارد.	هرچه تعداد روایات بی‌ارتباط تفسیری بیشتر باشد، نشان‌گر عدم تأثیر روایات در تفسیر قرآن، و ردّ نظریه وابستگی تفسیر به روایات است.	هرچه تعداد روایات ایضاح مفهومی بیشتر باشد، نشان‌گر تأثیر مستقیم این روایات در تفسیر قرآن و اثبات‌گر نظریه ارتباط معنادار روایت در تفسیر قرآن است.	روایات «تکراری»، «قول مفسر»، «استطرادی» و «قرآن‌شناسی» تأثیری در رد یا پذیرش نظریات مربوط به تأثیر روایت در تفسیر ندارد.

پس از تنظیم نهایی جدول، فراوانی روایات تفسیری سوره حمد؛ نسبت آیات سوره حمد با کل آیات، سپس نسبت روایات سوره حمد با کل روایات استخراج شد. بر اساس مقوله، نتایج اولیه نسبت گونه‌های روایات تفسیری از حیث کمّی و کارکردی روشن شد و متناسب با زیر مقوله و کدها تحلیل صورت گرفت.

برای اعتبارسنجی نظرات متفاوتی مطرح است. صرف نظر از نظرات متفاوت، قابلیت اعتماد در پژوهش‌های کیفی مبتنی بر داده کمّی در ایجاد طرح‌ریزی خوب جهت کدگذاری است.[۲۶] در این تحقیق برای اعتبارسنجی، علاوه بر طرح‌ریزی مناسب برای کدگذاری، برای کنترل و پایایی نتایج، دو کار انجام شد: ۱) جهت غربال‌گری و کاهش ضریب خطا مقرر شد تعیین نوع گونه هر روایت، دو بار توسط نگارنده مورد بررسی قرار گیرد. ۲) نتایج داده‌های کمّی به دست آمده از سوره حمد، بر اساس هر معصوم، دوره‌های مختلف زمانی (شرایط و اقتضائات متفاوت هر دوره)، بر اساس نقل از منابع مختلف با درجات اعتبار متفاوت، مورد بررسی قرار گیرد تا روشن شود نتایج حاصل‌شده به اعتبار هر معصوم، دوره و قرن مختلف، منبع و کتابی که روایت تفسیری از آن نقل‌شده، به چه صورتی است؛ تأییدکننده نتایج اولیه است یا تأثیرگذاری روایات تفسیری بر تفسیر قرآن بنا بر دوره‌های مختلف و منابع مختلف، متفاوت خواهد بود.

۲۶. «تحلیل محتوای کیفی»، ص۴۰-۴۴؛ *روش تحقیق کیفی*، ج۲، ص۱۶۶-۲۲۹.

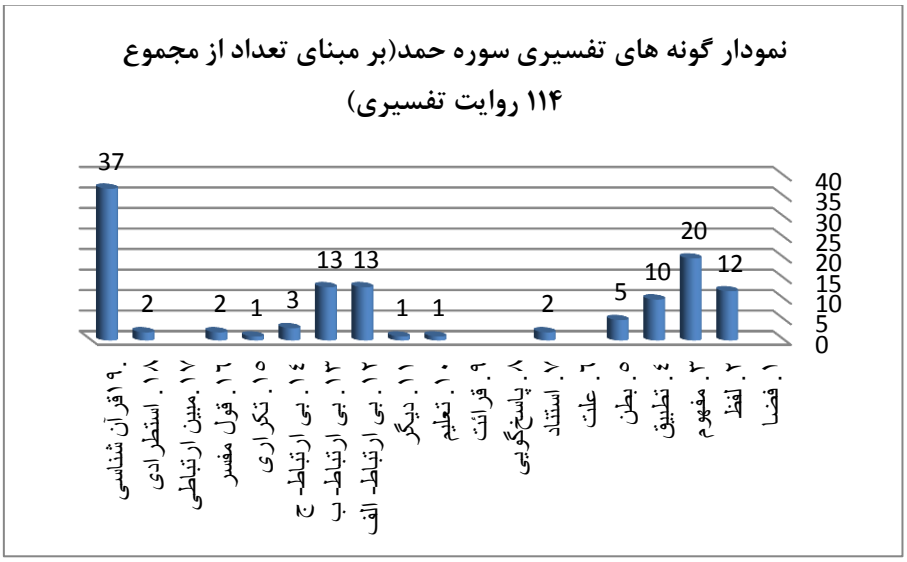
جدول شماره۳: کنترل و پایایی

کنترل جزء پایایی	کنترل کل پایایی
بازبینی کل مقوله‌ی گونه شناسی روایات تفسیری از حیث کمّی و کارکردی	با سنجش و بررسی گونه‌های مختلف روایات تفسیری، به اعتبار معصوم
نتایج بازبینی، تایید کننده نتایج اولیه است؟ بله تایید کننده است.	با سنجش و بررسی گونه‌های مختلف روایت تفسیری به اعتبار کتاب و منبع
	با سنجش و بررسی گونه‌های مختلف روایت تفسیری به اعتبار دوره و قرن
	سنجش و بررسی بر اساس دوره‌های مختلف زمانی و مکانی معصومان، رسالت متفاوت معصومان با عنایت به شرایط متفاوت فرهنگی و اجتماعیِ دوره هر معصوم، نقل روایات در کتب معتبر یا نامعتبر، نتایج اولیه را تایید می‌کند؟ یا بر حسب تفاوت شرایط، نتایج متفاوت خواهد شد؟ بله تایید کننده است.

۳. فراوانی گونه‌های روایات تفسیری سوره حمد بر اساس مقوله کمّی و کارکردی

جلد اول تفسیر *نورالثقلین* شامل سوره‌های حمد و بقره است که جمع‌بندی حاصل از آمار گونه‌های تفسیری سوره حمد بدین شرح است:[۲۷] سوره حمد با داشتن ۷ آیه از مجموع آیات کل قرآن، شامل حدودا ۱۱٪. (یازده صدم درصد) از کل آیات است. همچنین از مجموع ۱۳۴۲۲ روایات تفسیری نقل‌شده در تفسیر *نورالثقلین*، روایات ذیل سوره حمد ۱۱۴ روایت است که حدودا ۸۵٪. (هشتاد و پنج صدم درصد) کل روایات تفسیر *نورالثقلین* را در بر می‌گیرد. بر اساس مقوله‌های گونه‌بندی روایات تفسیری سوره حمد از حیث کمّی و کارکردی، نمودار فراوانی گونه‌ها بدین شکل است:

۲۷. جمع‌بندی نهایی بر اساس ۱۱۴ سوره پس از بررسی‌های علمی سایر محققان فعال در این موضوع، به دست خواهد آمد.

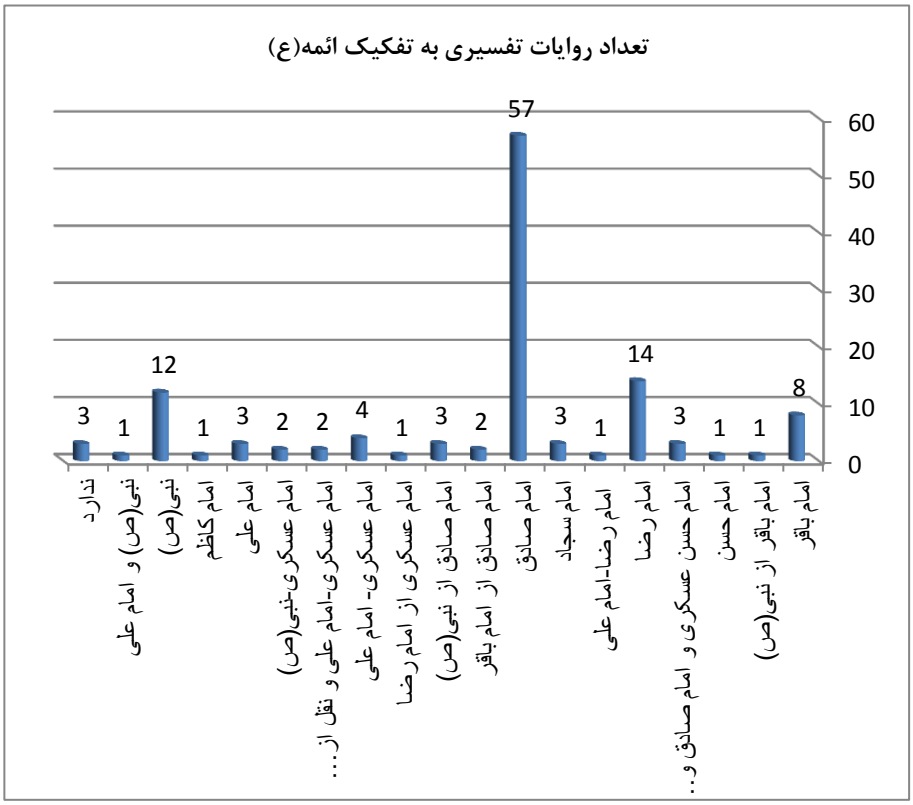


نکته: تعداد روایات تفسیری سوره حمد ۱۱۴ عدد بوده که جمع روایات درجدول فوق ۱۲۲ عدد شده است. این افزایش به دلیل احتساب چند گونه دربرخی روایات است؛ به طورمثال روایت شماره ۷۳ هم دارای گونه مفهومی است وهم تعلیم. همچنین با توجه به توضیحات ارائه‌شده درمباحث مقدماتی، روایات قرآن‌شناسی محلّ بحث ما نخواهد بود.

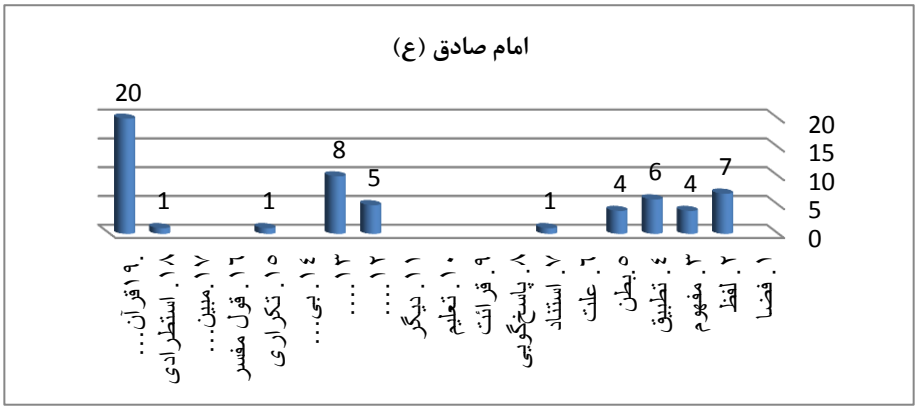
بدین ترتیب گونه روایت تفسیری مفهومی (۲۰ عدد) که دارای تأثیرگذاری مستقیم برتفسیر است، روایات بی‌ارتباط (ب) وبی‌ارتباط (الف) هرکدام (۱۳عدد) که تأثیری برتفسیرقرآن ندارند، وگونه لفظ (۱۲عدد) - که به مثابه ابزارمقدماتی برای تفسیراست - دارای رتبه‌های اول تا سوم هستند.

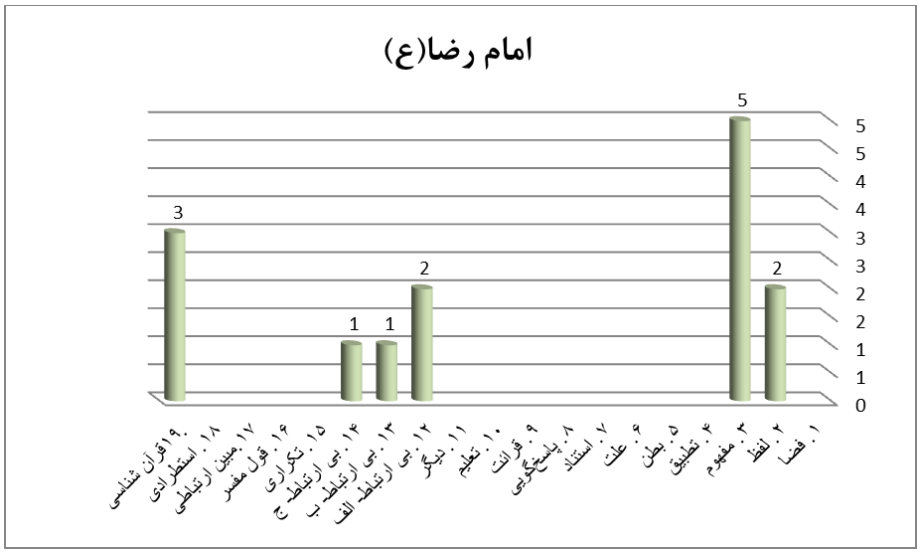
معصوم(ع)	فحنا	لفظ	مفهوم	تطبیق	بطن	علت	استناد	پاسخ گویی	قرائت	تعلیم	دیگر	بی ارتباط- الف	بی ارتباط- ب	بی ارتباط- ج	تکراری	قول مفسر	مبین ارتباطی	استطرادی	قرآن شناسی
امام باقر		۱										۲	۱	۱					۳
امام باقر از نبی												۱							
امام حسن																			۱
امام حسن عسکری و امام صادق و امام سجاد از امام علی		۱	۱													۱			
امام رضا		۲	۵									۲	۱	۱					۳
امام رضا- امام علی																			۱
امام سجاد			۱									۱	۱						
امام صادق		۷	٤	٦	٤		۱					۵	۸		۱			۱	۲۰
امام صادق از امام باقر																		۱	۱
امام صادق از نبی			۱								۱								۱
امام عسکری از امام رضا				۱															
امام عسکری- امام علی			۲		۱		۱												
امام عسکری- امام علی و نقل از امام رضا			۱							۱									
امام عسکری- نبی			۱																۱
امام علی													۱						۲
امام کاظم		۱																	
نبی			٤	۲								۱	۱			۱			۳
نبی و امام علی				۱															
ندارد												۱		۱					۱
مجموع	۰	۱۲	۲۰	۱۰	۵	۰	۲	۰	۰	۱	۱	۱۳	۱۳	۳	۱	۲	۰	۲	۳۷

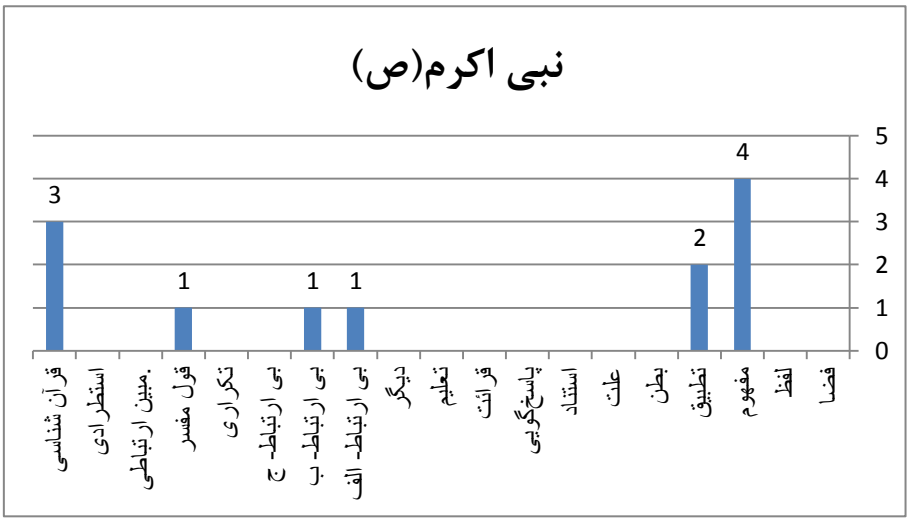
۴. فراوانی گونه‌های مختلف بر محور هر معصوم علیهم‌السلام



بیشترین آمار نقلِ روایت، به ترتیب متعلق به امام صادق، امام رضا علیهم‌السلام و نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است. تفکیک نوع گونه روایات نقل‌شده از ایشان، در نمودارهای ذیل آمده است:







با توجه به سه نمودار ارائه‌شده، رتبه اول تا سوم روایات به شکل ذیل است:

نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله: به ترتیب گونه مفهوم (۴عدد) دارای تأثیر مستقیم در تفسیر، گونه تطبیق (۲عدد) به عنوان تکمیل‌کننده بحث تفسیر، روایات بی‌ارتباط الف و ب و قول مفسر هرکدام (۱عدد) که تأثیری در تفسیر قرآن ندارد.

امام صادق علیه‌السلام: به ترتیب روایات بی‌ارتباط ب (۸عدد) بدون تأثیرگذاری بر تفسیر، گونه

لفظ (۷عدد) به عنوان مقدمه تفسیر، گونه تطبیق (۶عدد) در جایگاه تکمیل‌کننده مباحث تفسیری هستند.

امام رضا علیه‌السلام: به ترتیب گونه مفهوم (۵عدد) دارای تأثیر بر تفسیر، روایات بی‌ارتباط الف و لفظ هرکدام (۲عدد) که اولی بی‌ارتباط با تفسیر و دومی به عنوان ابزار مقدماتی برای تفسیر، بی‌ارتباط ب و ج هرکدام (۱عدد) که تأثیری بر تفسیر ندارند.

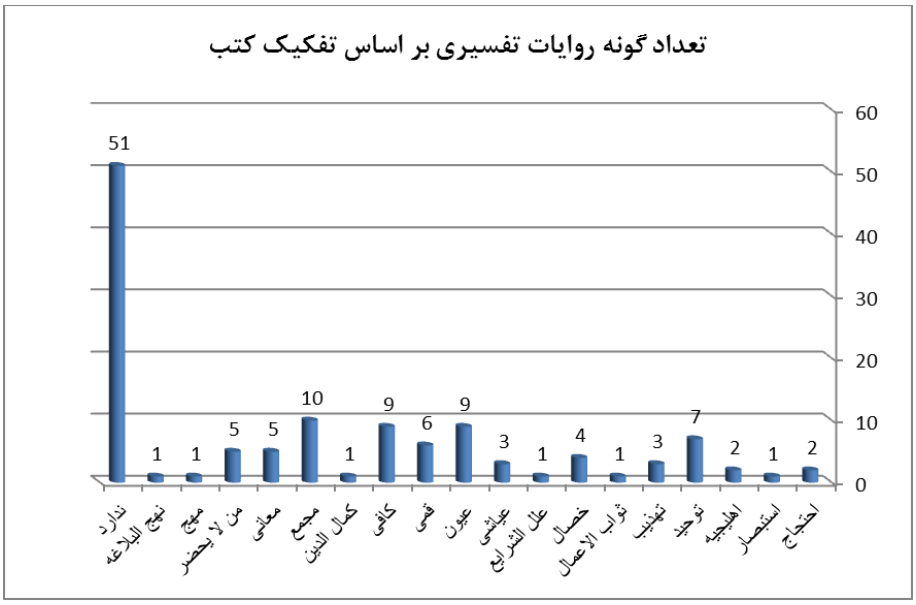
نتایجِ این بخش با توجه به جدول شماره ۳ کنترل و پایایی، تأییدکننده نتایج اولیه به دست آمده بر اساس مقوله‌ها و زیر مقوله‌هاست.

۵. فراوانی گونه‌های مختلف بر محور کتاب و منبع

تفسیر *نورالثقلین* در بیان روایات از منابع مختلفی بهره گرفته که از حیث اعتبار منبع در درجات مختلفی هستند.

منابع *نورالثقلین* عبارت‌اند از: ۱. احتجاج، ۲. استبصار، ۳. الغیبة، ۴. الخرایج و الجرایح، ۵. امالی صدوق، ۶. امالی طوسی، ۷. ارشاد مفید، ۸. اعتقادات امامیة، ۹. اهلیلجه، ۱۰. کافی، ۱۱. بصائر الدرجات، ۱۲. تفسیر ثعلبی، ۱۳. تفسیر قمی، ۱۴. تفسیر عیاشیّ ۱۵. تفسیر واحدی، ۱۶. تلخیص الاقوال، ۱۷. تهذیب الاحکام، ۱۸. توحید صدوق، ۱۹. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ۲۰. خصال، ۲۱. جوامع الجامع، ۲۲. روضه الواعظین، ۲۳. سعد السعود، ۲۴. صحیفه سجادیه، ۲۵. طب الائمه علیهم‌السلام، ۲۶. عیون الاخبار، ۲۷. علل الشرایع، ۲۸. غوالی اللئالی، ۲۹. قرب الاسناد، ۳۰. کمال الدین، ۳۱. کشف المهجه، ۳۲. کتاب دوریستی، ۳۳. مصباح الزائر، ۳۴. مصباح الشریعه، ۳۵. مصباح طوسی، ۳۶. مصباح کفعمی، ۳۷. المحاسن، ۳۸. مجمع البیان، ۳۹. مهج الدعوات، ۴۰. معانی الاخبار، ۴۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ۴۲. مناقب ابن شهرآشوب، ۴۳. نهج البلاغه.[۲۸]

۲۸. تفسیر نورالثقلین، ج۱، ص۲-۳؛ «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، ص۳۲۵-۳۳۸.



درجمع‌بندی نتایج، روایاتی که منبع آن ذکر نشده، به دلیل پراکندگی و مبهم‌بودن کتاب‌های منبع، مورد عنایت نیست.

بالاترین تعداد گونه‌ها به ترتیب متعلق به کتاب *مجمع البیان*، کتاب *الکافی* وکتاب *عیون اخبارالرضا* علیه‌السلام است که رتبه اول تا سوم گونه روایات دراین کتب به قرارذیل است:

مجمع البیان: گونه مفهوم (۳ عدد) که دارای تأثیر مستقیم برتفسیراست، گونه تطبیق (۲ عدد) که کمک‌کننده مباحث تفسیری است، بی‌ارتباط ب (۱ عدد) که تأثیری برتفسیرندارد.

الکافی: گونه مفهوم وروایات بی‌ارتباط ب هرکدام (۲ عدد) که اولی دارای تأثیربرتفسیرو دومی بدون تأثیرگذاری است، بی‌ارتباط ج (۱ عدد) که تأثیری برتفسیرندارد.

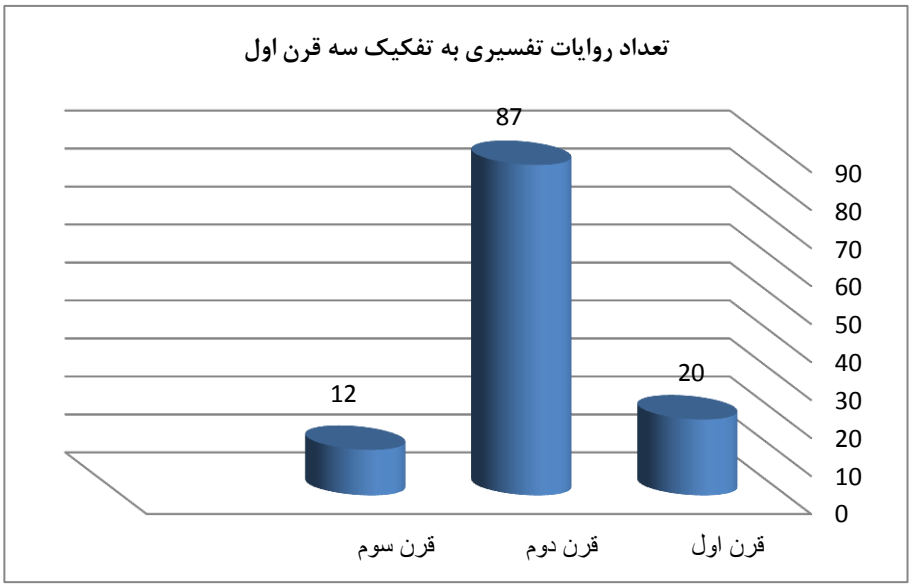
عیون اخبارالرضا: گونه مفهوم (۲عدد) که برتفسیرتأثیرگذاراست، گونه تعلیم وروایات بی‌ارتباط الف وب وج هرکدام (۱عدد) که اوّلی تعلیم روش تفسیراست ومابقی بدون تأثیرگذاری برتفسیر.

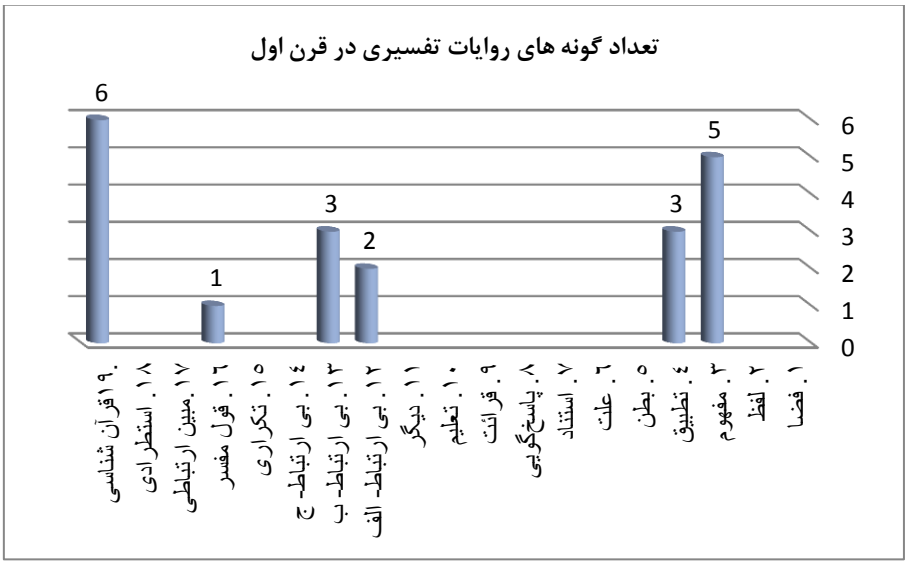
بدین‌ترتیب دراین مرحله ازکنترل وپایایی هم طبق جدول شماره ۳ پایایی، نسبت نتایج اولیه تأیید می‌شود.

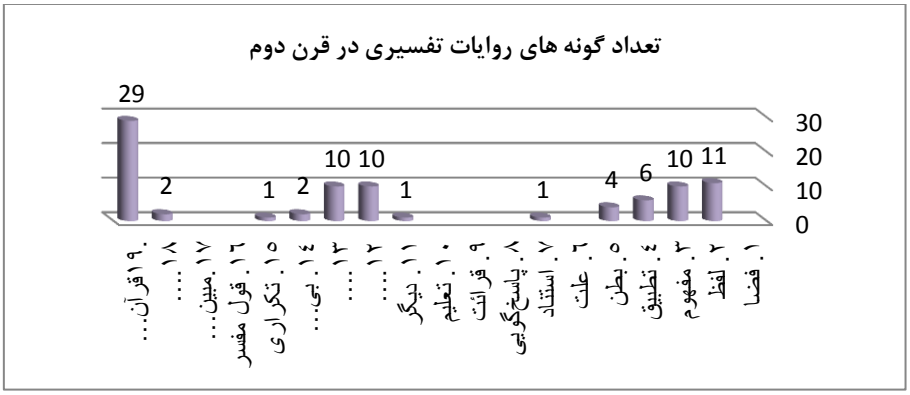
۶. فراونی گونه‌های مختلف بر محور دوره و قرن

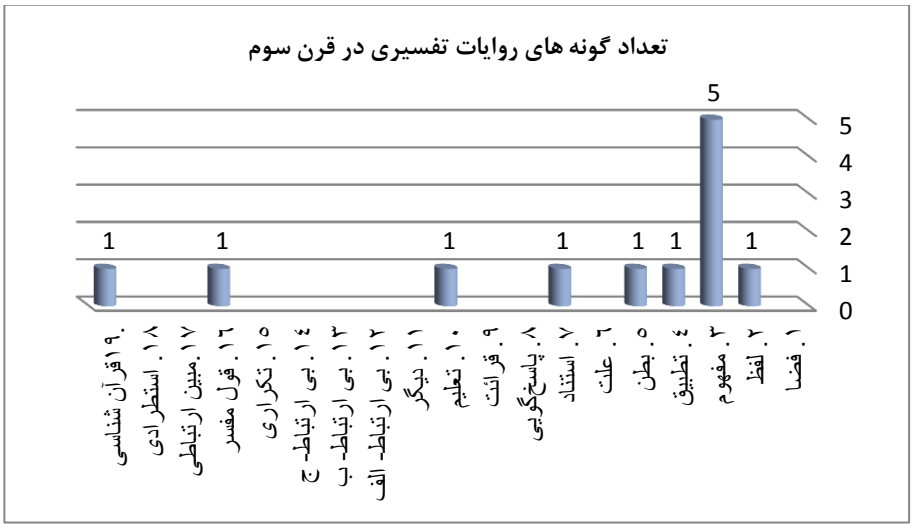
حایز اهمیت بودن این محور از این جهت است که در قرن‌های مختلف، با وجود فضای فکری و فرهنگی و اجتماعی متفاوت، با وجود سطح مخاطبان مختلف، استفاده از کدام نوع گونه مورد استفاده اهل بیت علیهم‌السلام بوده است.

در محاسبه قرن‌ها با مبنای زمان، قرن اول از زمان نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله تا دوره امام سجاد علیه‌السلام، قرن دوم از زمان امام باقر علیه‌السلام تا امام رضا علیه‌السلام، و قرن سوم از زمان امام جواد علیه‌السلام تا زمان امام حسن عسکری علیه‌السلام در نظر گرفته شده است.




تعداد گونه های روایات تفسیری در قرن اول
6
1
3
2
3
5
0
1
2
3
4
5
6
۱. فضا
۲. لفظ
۳. مفهوم
۴. تطبیق
۵. بطن
۶. علت
۷. استناد
۸. پاسخ‌گویی
۹. قرائت
۱۰. تعلیم
۱۱. دیگر
۱۲. بی ارتباط- الف
۱۳. بی ارتباط- ب
۱۴. بی ارتباط- ج
۱۵. تکراری
۱۶. قول مفسر
۱۷. مبین ارتباطی
۱۸. استطرادی
۱۹. قرآن شناسی


تعداد گونه های روایات تفسیری در قرن دوم
29
2
1
2
10
10
1
1
4
6
10
11
0
10
20
30
۱. فضا
۲. لفظ
۳. مفهوم
۴. تطبیق
۵. بطن
۶. علت
۷. استناد
۸. پاسخ‌گویی
۹. قرائت
۱۰. تعلیم
۱۱. دیگر
۱۲. ....
۱۳. ....
۱۴. بی...
۱۵. تکراری
۱۶. قول مفسر
۱۷. مبین...
۱۸. ....
۱۹. قرآن...



رتبه اول تا سوم گونه‌ها در قرون اول تا سوم به ترتیب با این توضیح قابل ارائه است:

قرن اول: گونه مفهوم (۵عدد) با تأثیرگذاری مستقیم بر تفسیر، گونه تطبیق و روایات بی‌ارتباط (ب) هرکدام (۳عدد) که اولی مکمّل مباحث تفسیر و دومی بدون تأثیرگذاری بر تفسیر است، بی‌ارتباط (الف) (۲عدد) که تأثیری بر تفسیر ندارد.

قرن دوم: گونه لفظ (۱۱عدد) که ابزار مقدماتی تفسیر است، گونه مفهوم و روایات بی‌ارتباط الف و ب هرکدام (۱۰عدد) که اولی دارای تأثیر مستقیم بر تفسیر و دو مورد بعدی تأثیری بر تفسیر ندارد، گونه تطبیق (۶ عدد) که در نقش تکمیل‌کننده مباحث تفسیری است.

قرن سوم: گونه مفهوم(۵عدد) که تأثیر مستقیم بر تفسیر دارد، تعدادی از گونه‌ها (۱عدد)

با نتایج حاصل در این مرحله از کنترل و پایایی (طبق جدول شماره ۳ پایایی)، مجدداً نسبت نتایج اولیه از حیث کمّی و کارکردی تأیید می‌شود.

۷. تحلیل جایگاه گونه‌ها نسبت به یکدیگر از حیث کمّی و کارکردی[۲۹]

- با توجه به جداول و نمودارهای فوق، بدون احتساب روایات قرآن‌شناسی، گونه روایت تفسیری ایضاح مفهومی رتبه اول، روایات بی‌ارتباط (ب) و بی‌ارتباط (الف) رتبه دوم، و گونه لفظ، دارای رتبه سوم در بین گونه‌ها هستند که هدف و جایگاه آن نسبت به تفسیر بدین شکل قابل توضیح است:

۲۹. جمع‌بندی نهایی، بعد از اتمام ۱۱۴ سوره، قابل انجام خواهد بود.

- هدف اصلی گونه رتبه اول؛ یعنی ایضاح مفهومی، کشف معنا بوده و مقصود آن، توضیح آیات است.

- رتبه دوم از آن روایات بی‌ارتباط تفسیری است که در روایات بی‌ارتباط (ب)، آیه در روایت وجود دارد؛ ولی مطالب روایت در موضوعی غیر از محتوای آیه است. در روایات بی‌ارتباط (الف)، آیه در روایت وجود ندارد؛ اما روایت در رابطه با محتوای آیه صحبت می‌کند. بدین ترتیب این نوع روایات را با توجه به مقصود روایات تفسیری از نظر محتوایی، نمی‌توان جز روایات تفسیری به حساب آورد.

- رتبه سوم مربوط به گونه لفظ است که به مثابه مقدمات تفسیر شناخته می‌شود.

نتیجه: فراوانی گونه ایضاح مفهومی بیشتر است که در تفسیر قرآن تأثیر مستقیم دارد؛ اما در رتبه بعدی روایات بی‌ارتباط تفسیری قرار دارد که نقش تأثیرگذاری در تفسیر قرآن ندارد.

- در ارتباط بین روایات با امامان، بیشترین آمار نقلِ روایت، به ترتیب متعلق به امام صادق، امام رضا و نبی اکرم علیهم‌السلام است.
- به طور کلی با دقت در جدول گونه‌ها و اسامی امامان، روشن می‌شود که در همه موارد گونه مفهوم دارای رتبه اول است یا در برخی موارد با گونه‌های دیگر هم رتبه است یا این‌که در تعدادی روایات، کل آمار روایت ۱ است و آن هم از آن یک گونه غیر از مفهوم بوده است.
- از میان مواردی که تعداد روایات قابل توجه است، رتبه اول از آن گونه ایضاح مفهومی است. فقط در زمان امام باقر و امام صادق علیهما‌السلام است که به ترتیب، روایات بی‌ارتباط (الف) و بی‌ارتباط (ب) دارای رتبه اول هستند. به نظر می‌رسد علت آن به دوره و فضای فرهنگی و اجتماعی صادقین علیهما‌السلام بازگردد؛ ضمن آن‌که طبق توضیحات قبلی نمی‌توان آن‌ها را روایت تفسیری قلمداد کرد؛ بلکه تنها با معنا و مضمون آیه ارتباط دارند. در آن دوره به دلیل نقل روایات مختلف از صادقین، علاوه بر زمینه‌های موجود در مورد روایات منتسب یا روایت نقل شده از زبان و فهم راوی، شاهد روایات تکراری بی‌ارتباط از طرف راویان نیز هستیم که جمع این موارد موجب شده که آمار روایات بی‌ارتباط تفسیری افزوده شود.
- در جمع‌بندی آمار روایات در قرن دوم که صادقین علیهما‌السلام در آن دوره‌اند، نشان می‌دهد که گونه ایضاح مفهومی، روایات بی‌ارتباط الف و ب، هر سه در رتبه دوم و با آمار ۱۰ عدد هستند و رتبه اول از آن گونه لفظ با آمار ۱۱ عدد است.

نتیجه: روشن می‌شود که فارغ از زمان صادقین و با توجه به نتیجه حاصل‌شده از قرن دوم که مربوط به زمان آنان است، به طورکلی فراوانی گونه ایضاح مفهومی بیشتر است. حتی با در نظرگرفتن زمان صادقین با لحاظ آن‌که بی‌ارتباط‌ها جزو روایات تفسیری در نظرگرفته نمی‌شوند و با توجه به تفاوت یک عددی رتبه اول ایضاح لفظی با ایضاح مفهومی، جایگاه ایضاح مفهومی دارای اولویت است. و در رتبه بعد روایات بی‌ارتباط تفسیری حضور دارد.

در نتیجه به طور نسبی در زمان همه ائمه علیهم‌السلام، استفاده از گونه ایضاح مفهومی و کارکرد آن برای بیان نکات تفسیری دارای رتبه اول است.

- در ارتباط بین روایات تفسیری و کتب، توجه به آن‌که روایات تفسیری و به طور خاص گونه ایضاح مفهومی در مجموع از چه منابع و با چه درجه اعتباری نقل شده‌اند، نشان از قوّت یا عدم قوّت علمی آن گونه خواهد داشت. در نهایت، فایده به دست آمده این است که مشخص می‌شود چه تعداد از روایاتِ مهم‌ترین گونه روایات تفسیری از منابع دسته اول است.

بدون احتساب روایات با منبع «ندارد»، بالاترین آمار به ترتیب از آن کتاب *مجمع البیان*، کتاب *الکافی* و کتاب *عیون اخبار الرضا* است که در جمع‌بندی نهایی از سه کتاب ذکر شده، بالاترین آمار گونه، مربوط به گونه روایات تفسیری ایضاح مفهومی است.

نتیجه: فراوانی گونه ایضاح مفهومی در هر سه کتاب بیشتر است و به طور نسبی سه منبع جز منابع معتبر شیعه شناخته می‌شوند.

- در ارتباط بین روایات و قرن، تعداد روایات تفسیری به ترتیب در قرن دوم، سپس قرن اول و بعد قرن دوم دارای فراوانی بیشتری است. در قرن اول و سوم گونه ایضاح مفهومی دارای برتری است و در قرن سوم با وجود آن‌که ابتدا گونه لفظ (۱۱ عدد) و گونه ایضاح مفهومی و روایات بی‌ارتباط (الف) و (ب) با یک فراوانی کمتر (۱۰عدد) در رتبه بعدی قرار دارند؛ ولی در جمع‌بندی کلی مشخص می‌شود که فراوانی گونه ایضاح مفهومی بیشتر است.

نتیجه: در دوره‌های مختلف و با لحاظ تفاوت در فضای فکری و فرهنگی و اجتماعی، حتی با وجود تفاوت‌های سیاسی و جغرافیایی و مسلماً تفاوت در سطح مخاطبان دوره‌های مختلف، استفاده از گونه ایضاح مفهومی با توجه به قابلیت و کارکرد آن برای ائمه دارای اولویت بوده است.

۸. تحلیل رابطه گونه برتر با گونه‌های دیگر روایات تفسیری

گونه برتر، گونه ایضاح مفهومی است. مراد از ایضاح مفهومی، آن است که حدیث به توضیح و تبیین نسبت در آیه می‌پردازد؛ نسبت میان یک جمله یا چند جمله مراد است.[۳۰] مقایسهٔ گونه ایضاح مفهومی با سایر گونه‌ها، نسبت‌ها و تفاوت‌های را روشن می‌سازد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

الف: هدف اصلی گونه ایضاح مفهومی، کشف معنا بوده و مقصود آن، توضیح آیات است. بدین لحاظ ارتباط جدی‌تر و عمیق‌تری بین آن و تفسیر در قیاس با گونه‌های دیگر وجود دارد؛ چراکه گونه‌های دیگر یا تأثیرشان در تفسیر غیر مستقیم است؛ مثل گونه ترسیم فضای نزول و بیان اختلاف قرائات، یا به مثابه مقدمات تفسیر عمل می‌کنند؛ مثل گونه ایضاح لفظی، یا کمک‌کننده و تکمیل‌کننده تفسیر است؛ مثل گونه بیان مصداق و بیان لایه‌های مفهومی و بیان علت حکم یا استناد به قرآن، و یا در صدد تعلیم روش تفسیرکردن است؛ مثل گونه تعلیم تفسیر.

ب: روایات تفسیری مفهومی، گسترده‌ترین گونه روایات تفسیری هستند و لذا بررسی آن‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار است.

ج: هر چند همه گونه‌ها تا حدودی قابلیت طبقه‌بندی و تقسیمات درونی را دارا هستند، اما گونه روایات تفسیری مفهومی از حیث تنوعِ تقسیم و تعدادِ هر نوع، قابلیت تقسیم و طبقه‌بندی گوناگون‌تر و جامعه آماری بیشتری را داراست؛ به طور مثال ناسخ و منسوخ بودن روایات تفسیری را اگر نگوییم قسم انحصاری این گونه باشد، حداقل آن است که طبق قابلیت این گونه، دارای تعداد افزون‌تری در نسبت به گونه‌های دیگر خواهد بود.[۳۱]

---

۳۰. به طور مثال: *تفسیر نورالثقلین*، ج۱، ص۴۳۹، ح۳۶.

۳۱. طبقه‌بندی گونه ایضاح مفهومی و گونه‌های دیگر، مدّنظر گروه تحقیقِ ذکرشده بوده است؛ چراکه با تأمل و ایجاد محور در طبقه‌بندی هر گونه، نوع بیان، روش‌های توضیح، جایگاه پرسش‌گر و پاسخ‌گو، نکات محوری پاسخ‌گو، نکات محل تأمل پرسش‌گر و... به طور دقیق‌تری قابل ارزیابی خواهد بود. اقسام گوناگون ایضاح مفهومی؛ مثل: عام و خاص، مطلق و مقید، بیان ناسخ و منسوخ در تحلیل و فهم روایت، مهم است. به اعتبار روش (قرآن به قرآن، عقلی، مزجی و...) روشن می‌کند معصومان برای توضیح و تبیین مطلب بیشتر از چه روشی بهره می‌گیرند. شناخت این نکته و سنجش آن در مراحل بعدی نسبت به سطح مخاطبان و عصر صدور حدیث، در تحلیل شرایط آن عصر، فهم فضا و جو صدور حدیث موثر است. یا به اعتبار موضوع (اعتقادی، اخلاقی، تاریخی، فقهی و...) که رصد و ارزیابی موضوعات مطرح‌شده، حاکی از نیازها و مشکلات و اقتضائات علمی آن دوره خواهد داشت، و می‌توان به تحلیل موقعیت فردی و اجتماعی آن دوره پرداخت یا به اعتبار میزان وابستگی در فهم به معصوم (انحصاری و غیرانحصاری) هدف اصلی از تعیین این ملاک، تعیین میزان نیازمندی ما به معصومان در تفسیر قرآن است که البته نیازمند تعیین شاخص است یا ←

به همین جهت است که استفاده از این گونه با توجه به قابلیت‌های موجود در آن و کارکردهای متنوع آن، برای ائمه علیهم‌السلام به عنوان معلمان تفسیر حایز اهمیت بوده است.

۹. تحلیل سهم تأثیرگذاری گونه برتر نسبت به گونه‌های غیرتأثیرگذار بر تفسیر

از آن‌جا که مهم‌ترین و پردامنه‌ترین گونه روایات تفسیری متعلق به گونه ایضاح مفهومی است به نظر می‌آید با طرح مباحثی چون گزارش آماری از این روایات و طبقه‌بندی آنها، بررسی رویکرد ائمه در طرح این نوع روایات و نسبت آن با تفسیر قرآن و نیز بررسی تعبدی بودن یا تعلیمی بودن رویکرد ائمه علیهم‌السلام در بیان این روایات، بتوان تا حد زیادی پاسخگوی نقطه ابهام در رابطه با دو منبع قرآن و حدیث و تعیین نوع وابستگی آن در حوزه تفسیر نسبت به هم بود. هرچند لازم است این مهم در نگاشتی جداگانه مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد؛ ولی با نگاه اجمالی به گونه روایت تفسیری ایضاح مفهومی و طبقه‌بندی کمّی و کارکردی آن در این گونه به نظر می‌رسد رویکرد و هدف ائمه از طرح این گونه روایات، وابسته کردن قرآن به تبیین و توضیح خودشان نبوده، بلکه در صدد بودند به تناسب فضا و ویژگی‌های مخاطب و به قصد تعلیم و ایفای نقش تربیتی خود، لایه‌های مختلف معنایی آیات را بیان نمایند.

به عبارتی در همه موارد، قصد ائمه متعبدکردن مخاطب به روایات تفسیری نقل شده نیست، بلکه به عنوان ارائه روش و الگو و در قالب نقش تعلیمی به ذکر روایات تفسیری پرداخته‌اند؛ چراکه علاوه بر کارکرد گونه روایات تفسیری ایضاح مفهومی، آمار مربوط به روایات بی‌ارتباط تفسیری (بی‌ارتباط الف و ب) و روایات بی‌ارتباط موضوعی (بی‌ارتباط ج) نشان‌گر آن است که تعداد قابل توجهی از روایاتی که ظاهرا در طبقه‌بندی روایات تفسیری قرار می‌گیرند، از نظر محتوایی ارتباطی با مباحث تفسیری ندارند. از طرفی دیگر با آمار روایات «دیگر»، «تکراری»، «قول مفسر» و «استطرادی» مواجه هستیم که با افزودن این آمار به روایات بی‌ارتباط، نکته مورد اشاره تأکید می‌شود.

جمع‌بندی

در تحلیل و ارزیابی روایات تفسیری سوره حمد بر اساس مقوله‌بندی، کدگذاری و کنترل و

به اعتبار موقعیت اظهار نظر امام (در مقام احتجاج، استدلال به آیه، پاسخ اقناعی، برداشت اقتباسی از آیه ...) فایده این محور، آشنایی با انواع الگوی گفتمانی معصومان است که حکایت از سطح فکری و فرهنگی و علمی مردم آن دوره دارد؛ چراکه سطح مخاطب، عامل مهمی در روش و انتخاب نوع گفتمان با مخاطب خواهد بود.

پایایی صورت‌گرفته، روشن شد که گونه ایضاح مفهومی از حیث کمّی و کارکردی جایگاه برتری دارد. این گونه در مقوله از حیث کمّی در مجموع سور ارزیابی شده،[۳۲] در جایگاه اول است و این مطلب، فرضیه گسترده‌ترین و پردامنه‌ترین بودن این گونه را در مورد روایات تفسیری به اثبات می‌رساند.

در مقوله از حیث کارکردی، پردامنه بودن این گونه، دلالت بر دغدغه اهل بیت در توضیح محتوا و مفاهیم آیات دارد. به نظر می‌رسد ترجیح معصومان در تفسیر آیات، بیشتر از آن‌که معطوف به ذکر مصداق و تأویل و لایه‌های معنایی و استناد به آیه و... باشد، ناظر به صلاحدید آنان برای بهره‌گیری از توضیح مفهوم برای مخاطب است؛ هر چند از سوی دیگر اتخاذ این گونه در اکثر موارد از طرف معصومان، نشان‌گر سطح مخاطب و پذیرش بهتر مطالب از جانب او از طریق این شیوه هم می‌تواند باشد. همچنین نتایج به دست آمده در مراحل کنترل و پایایی و سنجش داده‌ها در زمان هر معصوم، دوره‌های مختلف و بر محور منابع معتبر، تأییدکننده نتایج اولیه بود.

قرارگرفتن روایات بی‌ارتباط تفسیری و موضوعی و گونه‌های دیگر - که دارای تأثیرگذاری غیر مستقیم یا غیرتأثیرگذار بر تفسیر هستند - در رتبه‌های بعدی، حاکی از آن است که دغدغه اصلی اهل بیت علیهم‌السلام لزوماً ارائه تفسیر و انحصارکردن توضیح و فهم آیات به بیان و تبیین خودشان و به شیوه تعبدی نبوده است؛ یعنی تفسیر قرآن دارای وابستگی تام به این نوع روایات نخواهد بود. به عبارتی، هدف اهل بیت علیهم‌السلام در روایات مفهومی، بیان نشانه، شاهد، ارائه الگو و روش در زمینه تفسیر و در نقش تعلیمی بوده است، نه وابسته کردن مخاطب به روایت برای فهم و تفسیر قرآن (به صورتی که اگر روایات نباشد تفسیر صحیح قرآن ممکن نباشد). در نتیجه روایات تفسیری دارای نقش مساعدتی در فهم آیه هستند که اگر برخی از این روایات نباشند و یا باشند و حجت نباشند، خللی در فهم تفسیر به وجود نخواهد آمد.

کتابنامه

- *تفسیر نورالثقلین*، علی بن جمعه حویزی، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات دارالتفسیر، ۱۴۲۶ق.
- *جزوه جایگاه علم حدیث در فرهنگ اهل بیت*، محمدعلی ایازی، دانشگاه آزاد اسلامی

۳۲. تاکنون نتایج سور ارزیابی شده توسط محققان علاقه‌مند به این موضوع که قبلا به آن اشاره شد، تائیدکننده این فرضیه است.

واحد علوم و تحقیقات تهران، ۱۳۹۰.
- درآمدی بر تفسیر جامع روایی، محمد محمدی ری‌شهری، قم: انتشارات موسسه علمی دارالحدیث،۱۳۹۰.
- *درآمدی بر روش تحقیق کیفی*، بیوک محمدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
- «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، علی‌اکبر رستمی، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، بهار و تابستان ۱۳۸۰، شماره ۲۵-۲۶، ص۳۲۲-۳۴۳.
- «تحلیل محتوای کیفی»، محمد تقی ایمان و محمد رضا نوشادی، *عیار پژوهش در علوم انسانی*، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص۱۵ ـ ۴۴.
- «تحلیلی از جایگاه قرآن‌شناسی اهل بیت در روایات کلینی»، محمدعلی ایازی، http://kwww.ayazi.net
- «جایگاه روایت در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت»، علی ناصح، *مجله پیام جاویدان*، بهار۱۳۸٤، شماره ٦، ص٦٧-٨٦.
- «جایگاه سنت در تفسیر قرآن به قرآن»، علی مدبراسلامی، گروه تفسیر موضوعی مرکز فرهنگ و معارف قرآن سایت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
- «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حُجّیت»، مهدی مهریزی، *مجله علوم حدیث*، سال۱۵، ۱۳۸۹ش، شماره۱، ص٤-۳٤.
- «روش تحقیق کیفی»، احمد محمدپور، ج۱و۲، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- «روش‌شناسی تفسیر موضوعی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام»، علی راد و مسعود حسن‌زاده‌گلشانی، دوفصلنامه تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام، سال اول، شماره۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
- «طرحی نو در تبیین غنای تفسیری در احادیث اهل بیت»، محمد احسانی‌فر، *فصلنامه علوم حدیث*، بهار و تابستان۱۳۸٤، ش۳۵ و۳٦، ص۲۵۸-۲۷۳.
- «علامه مجلسی و تعامل با روایات تفسیری اهل بیت»، علی نصیری، *مجله علوم حدیث*، زمستان ۱۳۸۰، شماره ۲۲، ص٥٤-٧٤.
- «کاربرد حدیث در تفسیر»، محمدهادی معرفت، *فصلنامه الهیات و حقوق*، پاییز۱۳۸۰، شماره ۱، ص۱٤۱-۱٤٦.

- «گونه‌شناسی آیات مهدویت بر اساس روایات تفسیری»، محمدعلی رضایی‌اصفهانی، *فصلنامه انتظار موعود*، زمستان ۱۳۸۸، شماره۳۱، ص۵۱-۷۸.
- «گونه‌شناسی روایات امام رضا علیه‌السلام»، عباس مصلائی پوریزدی و محسن دیمه کارگراب، *حدیث پژوهی*، سال دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۹، شماره ۳، ص۳۷-۶۶.
- «گونه‌شناسی روایات تفسیری در البرهان فی تفسیر القرآن»، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، مهدی خوشدونی، استاد راهنما دکتر عبدالهادی فقهی‌زاده، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران،۱۳۹۰.
- «گونه‌شناسی روایات تفسیری»، مهدی رستم‌نژاد، *حسنا*، تابستان ۱۳۸۸، شماره۱، ص۱۶-۳۶.
- «گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری امام صادق علیه‌السلام»، رضا مؤدب و کامران اویسی، *دوفصلنامه پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، بهار و تابستان ۱۳۹۱، شماره ۱۰، ص۵-۲۹ .
- «گونه‌ها و روش‌های تفسیر امام علی علیه‌السلام در روایات تفسیری اهل سنت»، حسین خاکپور و احمد عابدی، *پژوهش‌نامه علوی*، بهار و تابستان ۱۳۹۰، شماره ۳، ص۳۱-۴۰.
- «گونه‌های روایات تفسیری امام سجّاد علیه‌السلام در حوزه تعیین مصداق»، سهیلا جلالی‌کندری و عذرا میثاقی، *مطالعات قرآن و حدیث*، دانشگاه امام صادق، تابستان ۱۳۹۰، دوره ۴، شماره ۸، ص۲۷-۶۶.
- «مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی»، محمد تقی ایمان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
- «نقد و بررسی شاخصه‌های تفسیر، تأویل و تطبیق؛ جهت گونه‌شناسی و تفکیک روایات تفاسیر روایی»، پایان‌نامه، حسین محمدی‌فام، استاد راهنما: دکتر علی محمدی آشنانی، دانشکده علوم و فنون قرآنی تهران: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ۱۳۹۰.

تحلیل روشمند معنای واژه «نَفْس» در حدیث احتضار پیامبر ﷺ

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۱

مهدی مردانی (گلستانی) [۱]

چکیده

دست‌یابی به فهم دقیق یک حدیث، نیازمند فهم صحیح مفردات آن است که این مهم، فراتر از بررسی واژگانی، نیازمند تحلیل معنای کلمه بر پایه متون روایی، تاریخی و دیگر قراین مؤثر است. یکی از واژگانی که معنای آن با چالش همراه بوده و نیازمند تحلیل و تبیین است، واژه «نَفْس» در خطبه ۱۹۷ نهج البلاغه است که به قرینهٔ لحظه ارتحال پیامبر ﷺ به معنای روح دانسته شده است. لکن به دلیل برخی عبارات نا همسو و بعضی ملاحظات متن شناختی، این معنا با تردیدی جدی مواجه شده است. پژوهش حاضر کوشیده است تا به روش تحلیلی - انتقادی آرای شارحان، مترجمان و محققان نهج‌البلاغه را ارزیابی و بر پایه منطق فهم حدیث، دوگانگی ظاهری در کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام را رفع نماید. نتیجه حاصل از این تحقیق که با تکیه بر مستندات روایی، تاریخی و لغوی به دست آمده است، نشان می‌دهد که واژه نَفْس در کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در معنایی غیر روح به کار رفته است.

کلید واژه‌ها: فهم حدیث، واژه‌شناسی، تحلیل متن، فهم نهج البلاغه، خطبه ۱۹۷ نهج البلاغه.

۱. طرح مسأله

پژوهش درباره دانش‌هایی که تمرکز اصلی آن‌ها بر متن است، نیازمند مجموعه‌ای از آگاهی‌ها و توانایی‌های مرتبط با مطالعات متنی است. این نیازمندی‌ها آنگاه که درباره متون

۱. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم mardani.m@qhu.ac.ir

مقدس (قرآن و حدیث) مطرح می‌گردد، اهمیت و حساسیت مضاعفی می‌یابد. چراکه قصور وتقصیر در این حوزه نه تنها موجب فهم نارس و ناقص از متن، بلکه به بهای تحریف و بدعت در دین تمام می‌شود. از این رو، فهم و درک متونی چون نهج البلاغه که از ادبیاتی فاخر برخوردار است، تنها در سایهٔ تلاشِ مبتنی بر تخصص و مهارت امکان‌پذیر است.

یکی از مهارت‌های لازم در پژوهش‌های متن‌محور، واژه‌شناسی است که خود از مقدم‌ترین و مهم‌ترین مراحل فهم متن به حساب می‌آید؛ زیرا واژگان و مفردات یک متن، در حکم آجرهای یک ساختمان‌اند[۲] که در کنار هم، نمای بلند و زیبای متن را به تصویر می‌کشند. از این رو، برای دست‌یابی به فهم دقیق و صحیح یک متن باید ابتدا الفاظ و مفردات آن را به شایستگی فهمید و معناشناسی کرد. اما واژه‌شناسی تنها در فهم معنای لغوی کلمات خلاصه نمی‌شود و گاه فراتر از بررسی کتب لغت، نیازمند تحلیل معنای کلمه بر پایه کتب روایی، تاریخی و دیگر قراین مؤثر است که این امر در مورد واژگانی که معنای آن با ابهام روبه رو بوده و در فهم معنای حدیث دخیل است، اهمیت مضاعفی می‌یابد.

یکی از واژگانی که معنای آن با چالشی جدی مواجه شده و درباره تفسیر آن اختلاف نظر صورت گرفته است، واژه «نَفْس» است. در بندی از خطبه ۱۹۷ نهج البلاغه آمده است:

وَ لَقَدْ قُبِضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَ إِنَّ رَأْسَهُ لَعَلَى صَدْرِي وَ لَقَدْ سَالَتْ نَفْسُهُ فِي كَفِّي فَأَمَرْتُهَا عَلَى وَجْهِي وَ لَقَدْ وُلِّيتُ غُسْلَهُ ﷺ وَ الْمَلَائِكَةُ أَعْوَانِي؛

رسول خدا در حالی که سرش روی سینه من بود قبض روح شد، و جان آن حضرت در دستم روان گشت و آن را به چهره خود کشیدم. من عهده دار غسل آن حضرت بودم و فرشتگان در آن امر مرا یاری می‌کردند.[۳]

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این جمله - که رابطهٔ نزدیک خود با پیامبر ﷺ را به تصویر می‌کشد - از واژه «نَفْس» استفاده کرده که به قرینهٔ سیاق (رحلت پیامبر ﷺ) به معنای روح است. با این همه، به دلیل برخی کلمات و عباراتی که در متن به کار رفته است، این معنا با تردید مواجه شده و چندان مقبول طبع نیافتاده است؛ چه، کلمهٔ «سالت» بر مواد قابل جریان دلالت دارد و عبارت «أَمْرَرْتُهَا عَلَى وَجْهِي» از قابل لمس بودن «نَفْس» حکایت می‌کند؛ در حالی که طبق باور مشهور، روح آدمی مجرد و غیر مادی است و قابلیت جریان یا لمس ندارد.

---

۲. مفردات الفاظ القرآن، ص۵۴.

۳. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۹۷.

از این رو، این سؤال پدید آمده است که مقصود از واژه «نَفْس» در کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام چیست؟ آیا مراد امیرالمؤمنین علیه‌السلام چیزی غیر از روح انسان است؟

در این باره از سوی شارحان، مترجمان و محققان نهج‌البلاغه، دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است و همگی سعی در رفع دوگانگی ظاهری موجود در کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام داشته‌اند. با این همه، آن چنان که باید به تحلیل روشمند این مسأله نپرداخته و در حلّ این معضل چندان توفیق نیافته‌اند؛ چنان که پیش‌تر آقای علی افضلی در مقاله «تبیین فرازی دشوار از نهج‌البلاغه» به بررسی این مسأله پرداخته و با مادی خواندن مرتبه‌ای از روح آدمی (روح حیوانی) قایل به جواز لمس و دریافت آن شده است؛[4] این در حالی است که پژوهش حاضر به جهت روش و فرضیه با تحقیق یاد شده تفاوت دارد و در صدد اثبات نظری جدید است.

۲. اعتبارسنجی حدیث

یکی از قواعد پذیرفته شده در منطق فهم حدیث، اعتبارسنجی روایات است که از طریق بررسی صدور حدیث (انتساب سخن به معصوم) و اصالت آن (درستی متن منقول از معصوم) صورت می‌گیرد. از این رو، شایسته است قبل از بررسی‌های واژه‌شناسانه، از صدور و اصالت کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام اطمینان حاصل شود و قراین دال بر اعتبار آن بررسی شود.

۲-۱. صدور حدیث

یکی از مراحل آغازین در فهم احادیث، احراز صدور حدیث و اطمینان از انتساب آن به معصوم است؛ چرا که ارزش و اعتبار برداشتی که از متون روایی به دست می‌آید، در گرو انتساب آن به معصوم است؛ در غیر این صورت، تفسیر و تحلیلی که از متون ارائه می‌شود، از دایره مطالعات حدیثی برون بوده، فاقد ارزشی دینی است. احراز صدور حدیث، نیازمند روش و قواعدی است که با نظر به سه ویژگی مصدر، سند و متن حدیث طرح می‌گردد؛ چنان‌که روش «مصدرشناسی» عهده‌دار بررسی منابعی است که متن منسوب به معصوم در آن‌ها گزارش شده است و هر چه قدر آن منابع، از کثرت، شهرت و اعتبار برخوردار باشند، انتساب حدیث به معصوم تقویت شده و صدور آن قوت می‌یابد. در روش «سندشناسی» احوال راویان حدیث مورد بررسی قرار می‌گیرد که اگر از مراتب وثاقت برخوردار باشند، گزارش

۴. «تبیین فرازی دشوار از نهج البلاغه»، ص۶۱.

آن‌ها مورد اعتماد واقع شده و انتساب حدیث احراز می‌گردد و روش «متن‌شناسی» نیز از دو منظر سبک و محتوا به بررسی حدیث می‌پردازند و چنان که سبک سخن با اسلوب روایات اهل بیت علیهم‌السلام همخوان باشد و مضمون حدیث نیز با آموزه‌های دینی هماهنگ باشد، صدور حدیث از معصوم تقویت می‌گردد. از این رو شایسته است تا با تطبیق معیارهای یاد شده با کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، به بررسی صدور آن بپردازیم و درستی انتساب آن به امام علیه‌السلام را اثبات نماییم.

۲-۱-۱. مأخذشناسی

با مطالعه مآخذ و مدارک نهج البلاغه چنین به دست می‌آید که خطبه ۱۹۷ نهج البلاغه از سخنان مشهور و متداول در منابع روایی-تاریخی بوده است و از این منظر، انتساب آن به امیر المؤمنین علیه‌السلام ثابت است؛ چنان که نصر بن مزاحم منقری (م۲۰۲ق) در *وقعة صفین*، شیخ مفید (م۴۱۳ ق) و شیخ طوسی (م۴۶۰ ق) در *الامالی* و لیثی واسطی (قرن ۶) در *عیون الحکم و المواعظ* این خطبه را از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل کرده‌اند؛ برای نمونه، منقری با سند خود از أبی‌سنان أسلمی چنین نقل کرده است که وقتی علی علیه‌السلام از خطبه معاویه و عمرو عاص آگاه شد که مردم را بر علیه ایشان شوراندند، دستور داد تا مردم جمع شوند؛ آن‌گاه پس از حمد وثنای الهی خطبه‌ای ایراد کرد که در بخشی از آن چنین فرمود:

أَلَا وَإِنَّ مِنْ أَعْجَبِ الْعَجَائِبِ أَنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ وَ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ السَّهْمِيَّ أَصْبَحَا يُحَرِّضَانِ النَّاسَ عَلَى طَلَبِ الدِّينِ بِزَعْمِهِمَا وَ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي لَمْ أُخَالِفْ رَسُولَ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله قَطُّ وَ لَمْ أَعْصِهِ فِي أَمْرٍ قَطُّ أَقِيهِ بِنَفْسِي فِي الْمَوَاطِنِ الَّتِي يَنْكُصُ فِيهَا الْأَبْطَالُ وَ تُرْعَدُ فِيهَا الْفَرَائِصُ نَجْدَةً أَكْرَمَنِي اللهُ بِهَا فَلَهُ الْحَمْدُ وَ لَقَدْ قُبِضَ رَسُولُ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ إِنَّ رَأْسَهُ لَفِي حَجْرِي وَ لَقَدْ وُلِّيتُ غُسْلَهُ بِيَدِي وَحْدِي تُقَلِّبُهُ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ مَعِي وَ ايْمُ اللهِ مَا اخْتَلَفَتْ أُمَّةٌ قَطُّ بَعْدَ نَبِيِّهَا إِلَّا ظَهَرَ أَهْلُ بَاطِلِهَا عَلَى أَهْلِ حَقِّهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ.[۵]

همچنین شیخ مفید در مجلس بیست و هفتم از *الامالی* خود با ذکر سند از اصبغ بن نباته، چنین گزارش کرده است که امیرالمؤمنین در بخشی از یک خطبه فرمود:

أَلَا وَإِنَّ أَعْجَبَ الْعَجَبِ أَنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ الْأُمَوِيَّ وَ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ السَّهْمِيَّ يُحَرِّضَانِ النَّاسَ عَلَى طَلَبِ دَمِ ابْنِ عَمِّهِمَا وَ إِنِّي وَ اللهِ لَمْ أُخَالِفْ رَسُولَ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله قَطُّ وَ لَمْ أَعْصِهِ فِي أَمْرٍ قَطُّ أَقِيهِ بِنَفْسِي فِي الْمَوَاطِنِ الَّتِي تَنْكِصُ فِيهَا الْأَبْطَالُ وَ تَرْعُدُ مِنْهَا الْفَرَائِصُ بِقُوَّةٍ أَكْرَمَنِيَ اللهُ بِهَا فَلَهُ الْحَمْدُ وَ لَقَدْ قُبِضَ النَّبِيُّ صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ إِنَّ رَأْسَهُ لَفِي حَجْرِي وَ

۵. وقعة صفین، ص۲۲۴.

لَقَدْ وُلِّيتُ غُسْلَهُ بِيَدِي تُقَلِّبُهُ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ مَعِي وَايْمُ اللهِ مَا اخْتَلَفَتْ أُمَّةٌ بَعْدَ نَبِيِّهَا إِلَّا ظَهَرَ بَاطِلُهَا عَلَى حَقِّهَا إِلَّا مَا شَاءَ الله.[6]

همین گزارش را شیخ طوسی به نقل از استاد خود (شیخ مفید) در مجلس اول از *الامالی* نقل کرده است.[7] قدمت و تعدد مآخذ و نیز شخصیت برجسته مؤلفان از نشانه‌های اعتباربخشی است که موجب ارزش و اعتبار مآخذ یاد شده می‌گردد و بر اعتماد ما به انتساب کلام به امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌افزاید. با این همه، مقایسه گزارش سید رضی در نهج البلاغه با گزارش منقری و شیخ مفید نشان می‌دهد که بخشی از متن نهج البلاغه در مآخذ یاد شده نیامده است و عبارت «وَلَقَدْ سَالَتْ نَفْسُهُ فِي كَفِّي فَأَمْرَرْتُهَا عَلَى وَجْهِي» در *وقعة صفین* و *الامالی* وجود ندارد.

۲-۱-۲. سندشناسی

خطبه امیرالمؤمنین علیه‌السلام علاوه بر اعتبار مآخذ، از امتیاز سند نیز برخوردار است و مؤلفان مآخذ نامبرده، به ذکر راویان و افراد واسطه در نقل کلام امام علیه‌السلام نیز پرداخته‌اند که این، یکی دیگر از قراین افزاینده اعتبار به خطبه امیرالمؤمنین علیه‌السلام محسوب می‌گردد؛ زیرا اگرچه کلمات امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نهج البلاغه فاقد سند است، لکن با شناسایی مآخذی که به نقل مسند سخنان امام علیه‌السلام پرداخته‌اند، می‌توان اَسناد نهج البلاغه را بازیابی کرد و به احیای قراین سندی آن پرداخت؛ چنان که منقری با ذکر سند ذیل به نقل خطبه امیرالمؤمنین علیه‌السلام پرداخته است:

عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ طَلْحَةَ عَنْ أَبِي سِنَانٍ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ...

و شیخ مفید با ذکر سند ذیل، خطبه امام علیه‌السلام را گزارش نموده است:

أَخْبَرَنِي أَبُوالطَّيِّبِ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّحْوِيُّ التَّمَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ أَبِي مِخْنَفٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبِيعِيِّ، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ ...

در سند نخست، منقری با چهار واسطه و در سند دوم، شیخ مفید با نُه واسطه خطبه امیرالمؤمنین را نقل کرده است که درباره همه راویان اطلاع کافی در دست نیست و اکثر آن‌ها مجهول هستند. از این رو، اَسناد یاد شده به جهت معیارهای رجالی معتبر نبوده، دارای

۶. الأمالی، مفید، ص۲۳۴.
۷. *الأمالی*، طوسی، ص۱۱.

وثاقت سندی نیست. با این همه، برپایه مبنای مختار ـ که ملاک اعتبارسنجی روایات را وثاقت صدوری می‌داند ـ می‌توان به جبران ضعف اسناد مذکور پرداخت و به کمک دیگر قراین موجود، از اعتبار خطبه امیرالمؤمنین دفاع کرد؛ چنان که قرینه مصدرشناسی - که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت و قرینه متن‌شناسی که در ادامه خواهد آمد - از این دست قراین است.

۲-۱-۳. متن‌شناسی

یکی دیگر از روش‌های اعتبارسنجی، بررسی متن‌شناختی احادیث است که برپایه دو ویژگی سبک و محتوا صورت می‌پذیرد. بدین نحو که اگر سبک و ادبیات حدیث با اسلوب روایات اهل بیت علیهم‌السلام همخوان باشد و یا مضمون و محتوای حدیث با آموزه‌های دینی هماهنگ باشد، آن حدیث معتبر شمرده شده و قابل استناد می‌گردد، اگرچه به جهت سند یا مصدر، ضعیف تلقی شده باشد.

بر این اساس، وقتی خطبه امیرالمؤمنین علیه‌السلام را از منظر اسلوب بیانی مورد بررسی قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که با دیگر کلمات حضرت همسو و همساز است و سبک واحدی در همه آن‌ها جریان دارد؛ در حالی که اگر انتساب یکی از کلمات به امام علیه‌السلام صحیح نبود این یکسانی و یکنواختی به چشم نمی‌آمد. چنان که ابن ابی الحدید درباره کارآمدی این روش در اعتبار نهج البلاغه گفته است:

هرکس با کلام و خطابه انس داشته باشد و اندکی از علم بیان بهره‌مند باشد و او را در این کار ذوقی باشد، ناچار میان سخن سست و استوار، شیوا و شیواتر و ریشه دار و تازه کار فرق می‌گذارد... اینک اگر در نهج البلاغه تأمل کنی، تمام آن را یکدست و یکنواخت خواهی دید که سبک یکسانی دارد و همچون یک عنصر خالص است که هیچ آمیزه‌ای ندارد و هیچیک از اجزاء آن مخالف اجزاء دیگر نیست.[۸]

از سوی دیگر، وقتی محتوای خطبه امیرالمؤمنین را با دیگر احادیث اهل بیت علیهم‌السلام مقایسه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این مضمون در دیگر کلمات معصومان نیز تکرار شده است و به صراحت از جان سپردن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و خارج شدن نَفْس ایشان در آغوش امیرالمؤمنین علیه‌السلام یاد شده است؛ برای نمونه، در کلامی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام که به هنگام دفن حضرت زهرا علیهاالسلام ایراد شده است، به این موضوع اشاره رفته و آمده است:

۸. *شرح نهج البلاغه*، ابن ابی الحدید، ج۱۰، ص۱۲۸.

قَلَّ: یَا رَسُولَ اللهِ عَنْ صَفِیَّتِکَ صَبْرِی وَ رَقَ عَنْهَا تَجَلُّدِی إِلَّا أَنَّ فِی التَّأَسِّی لِی بِعَظِیمِ فُرْقَتِکَ وَ فَادِحِ مُصِیبَتِکَ مَوْضِعَ تَعَزٍّ فَلَقَدْ وَسَّدْتُکَ فِی مَلْحُودَةِ قَبْرِکَ وَ فَاضَتْ بَیْنَ نَحْرِی وَ صَدْرِی نَفْسُکَ.[9]

همچنین در حدیثی از رسول خدا ﷺ، این موضوع به عنوان سفارش پایانی پیامبر ﷺ به امیرالمؤمنین ؑ مطرح شده و آمده است:

فَلَمَّا قَرُبَ خُرُوجُ نَفْسِهِ قَالَ لَهُ: ضَعْ رَأْسِی یَا عَلِیُّ فِی حَجْرِکَ فَقَدْ جَاءَ أَمْرُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ، فَإِذَا فَاضَتْ نَفْسِی فَتَنَاوَلْهَا بِیَدِکَ وَ امْسَحْ بِهَا وَجْهَکَ ثُمَّ وَجِّهْنِی إِلَی الْقِبْلَةِ وَ تَوَلَّ أَمْرِی.[10]

و یا در زیارت نامه امیرالمؤمنین ؑ، به عنوان یکی از فضایل حضرت نام برده شده و آمده است:

وَ بَذَلَ نَفْسَهُ فِی مَرْضَاتِ رَسُولِکَ وَ جَعَلَهَا وَقْفاً عَلَی طَاعَتِهِ وَ مِجَنّاً دُونَ نَکْبَتِهِ حَتَّی فَاضَتْ نَفْسُهُ ﷺ فِی کَفِّهِ وَ اسْتَلَبَ بَرْدَهَا وَ مَسَحَهُ عَلَی وَجْهِهِ وَ أَعَانَتْهُ مَلَائِکَتُکَ عَلَی غُسْلِهِ وَ تَجْهِیزِهِ وَ صَلَّی عَلَیْهِ.[11]

بنابراین، با توجه به احادیث هم‌خانواده با خطبه ۱۹۷ نهج البلاغه و نیز وحدت اسلوب بیانی آن با دیگر کلمات حضرت چنین می‌توان گفت که انتساب خطبه یاد شده به امیرالمؤمنین ؑ ثابت است و اعتبار آن محرز است.

۲-۲. اصالت حدیث

پس از احراز حدیث بودن متن در دست و اطمینان از صدور آن، نوبت به دومین گام از مراحل اعتبارسنجی، یعنی احراز اصالت حدیث می‌رسد. منظور از اصالت حدیث، سلامت متن حدیث از تغییرات مخرب و آسیب‌زایی است که ممکن است در مسیر انتقال حدیث از معصوم تا امروز رخ داده باشد. در حقیقت، در این مرحله در صدد آنیم که اطمینان حاصل شود متنی که در اختیار ماست، همان متنی است که از معصوم صادر شده است و در مسیر انتقال، از تصحیف و تحریف و... مصون مانده است. این مهم، از طریق مقایسه نسخه‌های خطی و چاپی متن حدیث و بررسی تغییرات احتمالی آن حاصل می‌شود. برای این منظور،

۹. *نهج البلاغه*، خطبه ۲۰۲؛ *الکافی*، ج۱، ص۴۵۹؛ *الأمالی*، مفید، ص۲۸۱.
۱۰. *الارشاد*، ج۱، ص۱۸۶؛ *إعلام الوری*، ص۱۳۶؛ *مناقب آل أبی طالب* ؑ، ج۱، ص۲۳۷.
۱۱. *المزار*، ص۱۰۷.

ابتدا نسخ مصدر اصلی حدیث (نهج البلاغه) بررسی و سپس با نسخ دیگر مآخذ آن را تطبیق داده می‌شود تا پس از شناسایی و ترمیم آسیب‌های احتمالی، متنی استوار و قابل استناد به دست آید.

۲-۲-۱. نسخ نهج البلاغه

با بررسی نسخه‌های نهج البلاغه چنین به دست می‌آید که متن حدیث در اکثر نسخه‌های نهج البلاغه تغییری نداشته است. چطورکه در نسخه ابن‌مودب نگاشته ۴۶۹ق، نسخه نصیریه نگاشته ۴۹۹ق، و نسخه ابن‌ابی الحدید (م۶۵۶ق)، ابن‌میثم (م۶۷۹ق)، محمد عبده (م۱۳۲۳ق) و فیض الاسلام (معاصر) متن مورد نظر بدون هیچ گونه تغییر و اختلافی آمده است.

۲-۲-۲. نسخ دیگر مآخذ

اما با بررسی نسخه‌های دیگر مآخذ خطبه، چنین به دست می‌آید که متن حدیث دچار برخی تغییرات شده است که خود به دوگونه تصحیف و تقطیع قابل تقسیم است. نمونه قسم نخست، تغییراتی است که در نگارش برخی واژگان خطبه پدید آمده است و عبارت «إِنَّ رَأْسَهُ لَعَلَى صَدْرِي»، به عبارت «إِنَّ رَأْسَهُ لَفِي حَجْرِي» تغییر پیدا کرده است[۱۲] و نمونه قسم دوم، مربوط به حذف بخشی از متن خطبه است که عبارت «وَلَقَدْ سَالَتْ نَفْسُهُ فِي كَفِّي فَأَمْرَرْتُهَا عَلَى وَجْهِي» در برخی مآخذ نقل نشده است.[۱۳] دلیل این امر را، علاوه بر احتمال تقطیع در نسخه أمالی و وقعة صفین، می‌توان در تفاوت منبع سید رضی و مؤلفان یاد شده دنبال کرد؛ چه، ممکن است سید رضی در نقل این خطبه، مآخذی غیر از امالی و وقعة صفین داشته که به جهت متن با گزارش منقری و شیخ مفید متفاوت بوده است. با این همه، به دلیل وجود متن یاد شده در نهج البلاغه، مآخذ خطبه[۱۴] و دیگر متون روایی[۱۵] می‌توان بدان استناد کرد و مورد بررسی قرار داد.

---

۱۲. *عیون الحکم والمواعظ*، ص۵۰۷. گفتنی است در برخی دیگر از گزارش های خطبه، واژه «سالت» در عبارت «وَلَقَدْ سَالَتْ نَفْسُهُ فِي كَفِّي» به «فاضت» تغییر یافته است که به جهت معنا تفاوت چندانی ندارند. ر.ک: *الکافی*، ج۱، ص۴۵۹؛ *الأمالی*، مفید، ص۲۸۱؛ *إعلام الوری بأعلام الهدی*، ص۱۳۶.

۱۳. *الأمالی*، مفید، ص۲۳۴؛ *وقعة صفین*، ص۲۲۴.

۱۴. عیون الحکم والمواعظ، ص۵۰۷؛ ربیع الأبرار و نصوص الأخبار، ج۵، ص۱۴۵.

۱۵. *الکافی*، ج۱، ص۴۵۹؛ *الأمالی*، مفید، ص۲۸۱؛ *إعلام الوری بأعلام الهدی*، ص۱۳۶.

۳. واژه‌پژوهی حدیث

پس از اعتبارسنجی حدیث و اطمینان از صدور و اصالت آن، نوبت به شناخت واژگان و مفردات آن می‌رسد که نخستین گام از مراحل فهم حدیث به حساب می‌آید. برای این منظور شایسته است ابتدا واژگان کلیدی حدیث گزینش، و سپس با تکیه بر منابع معتبر لغت، معناشناسی شود. با توجه به ابهام پدید آمده در بند دوم از خطبه ۱۹۷ نهج البلاغه، به نظر می‌رسد که دو واژه «نَفْس» و «سالت» از واژگان مهم و مؤثر در معنای حدیث بوده و نیازمند بررسی و واژه‌شناسی است.

۳-۱. نَفْس[۱۶]

بر پایه دیدگاه ابن فارس، ماده «نَفْس» در اصل به معنای خروج نسیم است که دیگر مشتقات آن نیز به همین معنا برمی‌گردد:

> **النون و الفاء و السین أصلٌ واحد یدلُّ علی خُروج النَّسیم کیف کان، من ریح أو غیرها، و إلیه یرجعُ فروعه.**[۱۷]

بر این اساس، وی «تَنَفُّس» را به معنای خروج هوا از درون سینه دانسته است و «تَنفِیس» را به خروج نَفَسِ راحت از شخص گرفتار بازگردانده است و «نِفاس» را به خروج خون از بدن معنا کرده است. از سوی دیگر، صاحبان معاجم و کتب لغت، به تناسب کاربرد گوناگون این واژه در دوره‌های مختلف، معانی متعددی برای کلمه «نَفْس» برشمرده‌اند که روح آدمی، ارزشمند، دور از دسترس، خون، جسد، چشم و آب از جمله این معانی است.[۱۸] با این همه، معنایی که با متن مورد نظر سازگار باشد و سؤال طرح شده را پاسخ گوید، به دست داده نشده و چنین به نظر می‌رسد که تنها با تکیه بر کتب واژه‌شناسی، نتوان مشکل پدید آمده را برطرف ساخت.

۳-۲. سالت

واژه «سالت» از ماده «سَیْل» و در اصل به معنای حرکت و جریان است. چنان که ابن فارس

---

۱۶. شایان ذکر است که در لغت عرب واژه «نفس» به دو صورت «نَفْس» به سکون فاء و «نَفَس» به فتح فاء استعمال شده است که شکل نخست واژه مورد بحث در نهج البلاغه است و شکل دوم به معنای هوایی است که به هنگام دم و بازدم از دهان خارج می‌شود (ر.ک: *تاج اللغة وصحاح العربیة*، ج۳، ص۹۸۴).

۱۷. معجم مقاییس اللغة، ج۵، ص۴۶۰.

۱۸. کتاب العین، ج۷، ص۲۷۰؛ جمهرة اللغة، ج۲، ص۸۴۹؛ تاج اللغة وصحاح العربیة، ج۳، ص۹۸۴.

آورده است:

السین والیاء واللام أصلٌ واحد یدلُّ علی جریانٍ وامتدادٍ. یقال: سال الماء وغیرُه یسیل سَیْلا وسَیَلانا.[19]

دیگر صاحبان کتب لغت نیز این واژه را به معنای یاد شده دانسته و عموماً بر استعمال آن برای مایعات تأکید ورزیده‌اند.[20] نظیر همین معنا برای واژه «فاضت»[21] نیز بیان شده است و اکثر لغویان آن را به معنای جریان روان تفسیر کرده‌اند؛ چنان‌که ابن فارس نگاشته است:

أصل صحیح واحد، یدلّ علی جریان الشیء بسهولة، ثمّ یقاس علیه، من ذلک فاض الماء یفیض. ویقال أفاض إناءه: إذا ملأه حتّی فاض. وأفاض دموعه.[22]

بنابراین معلوم می‌گردد که دوکلمه «سالت» و «فاضت» به جهت معنای واژگانی، ماهیتی مادی داشته و عموماً به مایعات و مواد قابل جریان اطلاق می‌گردد و به همین جهت با واژه «نَفْس» به معنای روح انسان - که امری مجرد و غیر مادی است ـ قابل جمع نیست.

۴. معناشناسی حدیث

پس از فهم مفردات حدیث و گذار از گام نخست در فهم حدیث (فهم متن)، نوبت به دومین گام مهم می‌رسد. این گام - که در ادبیات برخی محققان معاصر به «فهم مقصود» نامور است[23] - به مرحله‌ای از فهم حدیث اطلاق می‌گردد که در صدد کشف مقصود گوینده برمی‌آید و به کمک قراین پیدا و پنهان، مراد معصوم را دنبال می‌کند. بر این اساس، باید با شناسایی قراین موجود در متن (قراین متصل) و قراین برون از متن (قراین منفصل)، فهم اولیه از متن حدیث بررسی و نسبت آن با فهم اصلی (مقصود گوینده) سنجیده شود. از این رو، برای دست‌یابی به مراد امیرالمؤمنین علیه‌السلام از واژه «نَفْس»، ابتدا به ارزیابی آرای پیشینیان می‌پردازیم و سپس با گردآوری قراین مؤثر در این باره، به تحلیل و تبیین آن همت می‌گماریم.

---

۱۹. معجم مقاییس اللغة، ج۳، ص۱۲۲.

۲۰. کتاب العین، ج۷، ص۲۹۹؛ تاج اللغة وصحاح العربیة، ج۵، ص۱۷۳۳؛ أساس البلاغة، ص۳۱۷؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج۱، ص۲۹۹.

۲۱. چنان که اشاره رفت، در برخی متون مشابه و هم خانواده خطبه ۱۹۷ *نهج البلاغه*، واژه «فاضت» به جای واژه «سالت» به کار رفته است. نک: *الکافی*، ج۱، ص۴۵۹، *الأمالی*، مفید، ص۲۸۱؛ *إعلام الوری بأعلام الهدی*، ص۱۳۶.

۲۲. معجم مقاییس اللغة، ج۴، ص۴۶۵.

۲۳. روش فهم حدیث، ص۱۰۹.

۴-۱. آرای پیشینیان

درباره ابهام رخ داده در خطبه ۱۹۷ نهج‌البلاغه، دیدگاه‌های متفاوتی از سوی اندیشمندان بیان شده است و هریک فراخور فهم و برداشت خود از کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، سعی در حل اشکال یاد شده داشته است. این افراد - که در سه گروه شارحان، مترجمان و محققان نهج البلاغه قرار می‌گیرند - آرای مختلفی نسبت به کلام امام علیه السلام ابراز داشته‌اند که برآیند آن‌ها دو نظریه متفاوت است: نخست تفسیر «نَفْس» به روح و دوم، تفسیر «نَفْس» به خون. تفاسیر یاد شده از واژه «نَفْس»، از جهات مختلف قابل خدشه بوده و نیازمند نقد است. از این رو، پیش از طرح نظریه مختار، شایسته است آرای پیشینیان نقل و در بوته سنجش قرار گیرد.

۴-۱-۱. مترجمان نهج البلاغه

اکثر مترجمان نهج البلاغه با پذیرش معنای ظاهری واژه «نَفْس»، آن را به روح و جان پیامبر صلی الله علیه و آله معنا کرده‌اند و بدون اشاره به چالش پدید آمده، به ترجمه کلام حضرت پرداخته‌اند:

> رسول خدا صلی الله علیه و آله در حالی که سرش روی سینه من بود قبض روح شد، و جان آن حضرت در دستم روان گشت و آن را به چهره خود کشیدم.[۲۴]

برخی نیز با اذعان به مبهم بودن معنای «نَفْس»[۲۵] از ذکر معادل فارسی آن خودداری ورزیده و تنها به نقل عربی کلمه اکتفا کرده‌اند:

> و رسول خدا صلی الله علیه و آله جان سپرد حالی که سر او بر سینه من بود. و نَفْس او در کف من روان شد. آن را بر چهره خویش کشیدم.[۲۶]

اما برخی دیگر از مترجمان، با ذکر ترجمه‌ای متفاوت از دو گروه پیشین ـ که نشان از توجه ایشان به ابهام طرح شده دارد ـ واژه «نَفْس» را به معنای خون گرفته و در توضیح آن عباراتی افزوده‌اند.[۲۷]

---

۲۴. *ترجمه نهج البلاغه*، انصاریان، ص۴۳۹؛ *ترجمه نهج البلاغه*، آیتی، ص۴۵۷؛ *ترجمه نهج البلاغه*، سید محمدمهدی جعفری، ص۳۱۵.

۲۵. چنان که مرحوم شهیدی در تعلیقه خود بر این جمله نگاشته است: «بعض مترجمان فارسی «سالت نفسه» را روان شدن روح معنی کرده‌اند و متوجه نشده‌اند که با این گونه ترجمه، جمله «فأمرتها علی وجهی» بی معنی می‌ماند.» (*ترجمه نهج البلاغه*، ص۵۰۴).

۲۶. *ترجمه نهج البلاغه*، شهیدی، ص۲۳۱؛ *ترجمه نهج البلاغه*، محمدتقی جعفری، ص۶۷۷.

۲۷. *ترجمه نهج البلاغه*، کاشانی، ج۲، ص۴۷؛ *ترجمه نهج البلاغه*، اردبیلی، ص۱۹۶.

۴-۱-۲. شارحان نهج البلاغه

شارحان نهج البلاغه نیز در تفسیر کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام هم داستان نبوده و اکثراً به یکی از دو دیدگاه یاد شده متمایل شده‌اند. چنان‌که برخی منظور از واژه «نَفْس» را خون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دانسته‌اند که از دهان ایشان خارج گردیده است.[۲۸] اینان در توضیح این نظریه چنین آورده‌اند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله قبل رحلت، مقداری خون قی کرد و همان نیز بر دستان امیرالمؤمنین علیه‌السلام جاری گشت:

> مراد از نَفْس پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله خون آن حضرت است؛ زیرا نقل شده که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در هنگام وفات، اندکی خون قی کرد و علیّ علیه‌السلام آن را بر چهره خود کشید.[۲۹]

اما برخی دیگر از شارحان نهج البلاغه ضمن تضعیف دیدگاه نخست، منظور از واژه «نَفْس» را نفس قدسیه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دانسته که به هنگام جان سپردن از بدن حضرت مفارقت نمود:

> منظور از نفس، نفسه ناطق قدسی است که منشأ فکر و ذکر و علم و حلم و آگاهی است و ویژگی‌های حکمت و پاکی را داراست. پس مقصود امام علی علیه‌السلام از عبارت آن است که روح پاک و کامل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله هنگام جدا شدن از بدن طاهر ایشان در دست من جاری شد و آن را به چهره‌ام کشیدم.[۳۰]

دیگر شارحان نهج البلاغه نیز بدون اتخاذ دیدگاهی مشخص، یا سکوت کرده[۳۱] و یا به شکل تردید آمیز، هر دو دیدگاه یاد شده را نقل کرده‌اند.[۳۲]

۴-۱-۳. محققان نهج البلاغه

در این میان، بعضی از محققان با انجام پژوهشی مستقل، تحلیل متفاوتی از کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام ارائه نمودند. ایشان با نقد آرای پیشینیان، واژه «نَفْس» را به روح حیوانی تفسیر کرده و برای آن خصوصیتی مادی قایل شدند:

---

۲۸. *أعلام نهج البلاغه*، ص۱۷۶؛ *شرح نهج البلاغه*، ابن ابی الحدید، ج۱۰، ص۱۸۲؛ *شرح نهج البلاغه*، ابن میثم، ج۳، ص۴۴۱؛ *فی ظلال نهج البلاغه*، ج۳، ص۱۸۹.

۲۹. *شرح نهج البلاغه*، ابن میثم، ج۳، ص۴۴۱.

۳۰. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، خویی، ج۱۲، ص۲۴۰.

۳۱. معارج نهج البلاغه، ص۳۰۸؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، راوندی، ج۲، ص۲۹۲.

۳۲. بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغه، ج۴، ص۱۰۴؛ بحارالانوار، ج۳۴، ص۱۱۰؛ پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ج۷، ص۶۶۰.

از نظر من تفاسیر یادشده صحیح نیست و تفسیر درست - که با متون دینی سازگار است و اشکال و محذور عقلی هم در بر ندارد - این است که منظور از نفس در عبارت حضرت امیر علیه‌السلام همان روح حیاتی یا روح حیوانی است که با توضیحی که خواهد آمد، موجودی مادی است و از این رو خود به خود قابل لمس و تماس است.[۳۳]

در حقیقت، وی با استناد به آرای متکلمان و برخی روایات اسلامی، برای روح آدمی دو مرتبه متفاوت قایل شده که یکی مختص انسان است و دیگری مشترک با حیوان؛ اولی «روح عقل» نام دارد و موجودی مجرد و غیر مادی است و دومی به «روح حیوانی» نامور است و موجوی مادی و قابل لمس است.

۴-۲. نقد و ارزیابی

با مطالعه آرای پیشین، می‌توان اذعان داشت که اقوال یاد شده با معنای مد نظر از واژه «نَفْس» فاصله بسیار دارد؛ چرا که تفسیر «نَفْس» به روح با سیاق متن و ماهیت آن ناهمخوان است و تفسیر «نَفْس» به خون با مبانی فقهی شیعه ناسازگار است و تفسیر «نَفْس» به روح حیوانی با محذوریت کلامی مواجه است. به بیان بیشتر، تفسیر «نَفْس» به روح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله زمانی می‌تواند صحیح باشد که خروج «نَفْس» همزمان با جان سپردن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله باشد و «نَفْس» نیز امری مادی و قابل لمس تلقی گردد؛ در حالی که در هر دو نظر، تردید جدی وجود دارد؛ چه، بر پایه برخی متون روایی، خروج نَفْسِ پیامبر قبل از جان سپردن ایشان رخ داده است[۳۴] و بر سر تجرّد یا مادی بودن «نَفْس» نیز وحدت نظر وجود ندارد و بین متکلمان و فلاسفه نزاع فراوانی شکل گرفته است.[۳۵]

از سوی دیگر، تفسیر «نَفْس» به خون - که اساساً از روی محذوریت معنایی شکل گرفته است و مستند معتبری ندارد - نیز با اشکال فقهی - کلامی مواجه است؛ چرا که اگر تفاوتی میان حکم فقهی خون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با دیگران قایل نشویم و آن را نجس بدانیم، توجیه رفتار امیرالمؤمنین علیه‌السلام در برگرفتن و به چهره کشیدن آن بسیار دشوار می‌گردد؛ زیرا علاوه بر حالت اشمئزازی که در این عمل وجود دارد و با طبع سلیم انسان ناسازگار است، حکمتی هم در آن

۳۳. «تبیین فرازی دشوار از نهج البلاغه»، ص۶۶.
۳۴. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج۱، ص۱۸۶.
۳۵. «تجرد نفس»، ج۱، ص۳۲۸۹.

دیده نمی‌شود؛ زیرا به چهره کشیدن یک شیء معمولاً به منظور تیمّن انجام می‌گیرد و نشان از ارزش معنوی آن دارد، در حالی که هیچ شرافتی برای خون قابل تصور نیست. اما اگر میان حکم فقهی خون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با دیگران تفاوت قایل شویم، به یک آموزه غلوآمیز تن داده‌ایم که خون انبیا و معصومان را پاک تلقی می‌کند؛ چنان که بر پایه دیدگاه شیخ احمد احسایی رئیس فرقه شیخیه، خون معصومان نجس نبوده و از قاعده عمومی استثنا شده است. وی در پاسخ سؤالی در این باره نگاشته است:

> اصل این است که خون، بول و... معصومان پاک است؛ چرا که نجاست بر اثر معاصی است و معصومان از گناه پاکند و اگر مشهور می‌گوید نجس است، به این علت است که مبادا مردم از پاکی خون امام، پاک بودن خون سایر انسان‌ها را نیز نتیجه بگیرند وگرنه مشهور هم نجس نمی‌دانند.[۳۶]

علاوه بر آن که در باور یکی از فرقه‌های غلات به نام «منصوریه» نیز خون انسانها پاک شمرده شده است.[۳۷] از این رو به نظر می‌رسد که باور به طهارت خون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آموزه‌ای غلوآمیز است که متأسفانه در آثار برخی شارحان نهج البلاغه نیز راه یافته است.

اما دیدگاه سوم از دو جهت قابل خدشه است: نخست، آن که تفسیر «نَفْس» به روح حیوانی خصوصیتی ندارد و می‌توان «نَفْس» را به روح عقل نیز معنا کرد؛ چرا که در باور اکثر متکلمان، روح عقل نیز موجوی مادی است[۳۸] و لمس آن از جانب امیرالمؤمنین علیه‌السلام محذوریتی ندارد. دوم، آن که روح حیوانی مرتبه‌ای نازل از روح انسان است و نسبت به دیگر مراتب نَفْس، جنبه قدسی ندارد که امیرالمؤمنین علیه‌السلام آن را بر چهره بکشد. از این رو، با در نظر گرفتن رفتار امیرالمؤمنین علیه‌السلام - که به عنوان تبرّک صورت گرفته است - چنین انتظار می‌رود که منظور از نَفْس پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله (در صورت پذیرش) نفس ناطقه یا روح عقل ایشان باشد که از شریف‌ترین مراتب روح انسان محسوب می‌گردد.

۴-۳. نظر برگزیده

با توجه به آرای ذکر شده و نقدهای آن، مشخص گردید که مراد از «نَفْس» در کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام چیزی غیر از معانی و مصادیقی است که تاکنون بیان شده است. از این رو

---

۳۶. مجموعه رسائل، ص۳۲۴.

۳۷. *غالیان*، ص۱۰۱.

۳۸. «تجرد نفس»، ج۱، ص۳۲۸۹.

شایسته است تا نظریه مختار طرح و تبیین گردد و مستندات و قراین مرتبط آن ارائه شود. بدین منظور، باید گفت که برپایه شواهد و مستندات روایی، تاریخی و لغوی، مراد از «نَفْس» درکلام امیرالمؤمنین علیه السلام آب دهان است که با سیاق و قراین درون متنی سازگار است.

۴-۳-۱. مستند روایی

با توجه به شواهدی که در برخی متون روایی وجود دارد، خروج نَفْس پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از جان سپردن ایشان رخ داده است و با پذیرش این واقعیت، عملاً احتمال معنای روح برای «نَفْس» منتفی می‌گردد؛ چنان که در برخی از گزارش‌ها آمده است:

ثُمَّ قَضَى علیه السلام وَيَدُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام الْيُمْنَى تَحْتَ حَنَكِهِ فَفَاضَتْ نَفْسُهُ علیه السلام فِيهَا فَرَفَعَهَا إِلَى وَجْهِهِ فَمَسَحَهُ بِهَا ثُمَّ وَجَّهَهُ وَ غَمَّضَهُ وَ مَدَّ عَلَيْهِ إِزَارَهُ وَ اشْتَغَلَ بِالنَّظَرِ فِي أَمْرِهِ.[۳۹]

پیداست که خروج نَفْس پیامبر صلی الله علیه و آله در آستانه جان سپردن و قبل از رحلت ایشان بوده است؛ چه، برپایه آداب احتضار، باید امیرالمؤمنین علیه السلام قبل از فوت پیامبر صلی الله علیه و آله بدن مبارکش را به سمت قبله می‌خوابانید، در حالی که حضرت پس از آن که نَفْس پیامبر صلی الله علیه و آله جاری شد، بدن مبارکش را به سمت قبله خوابانید، چشم‌هایش را (پس از قبض روح) بست و ملحفه بر بدن مبارکش کشید. این نشان می‌دهد که لحظه جان سپردن پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از خروج نَفْس ایشان بوده است. از سوی دیگر، عبارتی که حکایت از گذاشتن دست امیرالمؤمنین زیر چانه پیامبر دارد، چنین القا می‌کند که گویا چیزی از دهان پیامبر خارج شده است. طرفه آن که این رفتار امیرالمؤمنین علیه السلام پیشتر توسط پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر شده و حضرت در توصیه به امیرالمؤمنین علیه السلام، حضرتش را به چنین عملی سفارش نمودند:

فَلَمَّا قَرُبَ خُرُوجُ نَفْسِهِ قَالَ صلی الله علیه و آله لَهُ ضَعْ رَأْسِي يَا عَلِيُّ فِي حَجْرِكَ فَقَدْ جَاءَ أَمْرُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِذَا فَاضَتْ نَفْسِي فَتَنَاوَلْهَا بِيَدِكَ وَ امْسَحْ بِهَا وَجْهَكَ ثُمَّ وَجِّهْنِي إِلَى الْقِبْلَةِ وَ تَوَلَّ أَمْرِي.[۴۰]

متوجه نمودن پیامبر صلی الله علیه و آله به سمت قبله پس از جاری شدن نفس ایشان، از جمله نکاتی است که در این گزارش نیز به روشنی انعکاس یافته است.

۳۹. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج۱، ص۱۸۶؛ إعلام الوری بأعلام الهدی، ص۱۳۶.

۴۰. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج۱، ص۱۸۶؛ مناقب الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ج۱، ص۲۳۷.

۴-۳-۲. مستند تاریخی

علاوه بر متون روایی، برخی گزارش های تاریخی نیز با معنای یاد شده موافقت داشته و نظریه مختار را تأیید می‌نماید؛ برای نمونه، ابن سعد بغدادی (م۲۳۰ق) درکتاب *الطبقات الکبری* آورده است که وقتی لحظه احتضار پیامبر ﷺ فرا رسید، حضرت، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را فراخواند. پس پیوسته مشغول گفت‌وگو با او بود تا آن که بخشی از آب دهان پیامبر ﷺ به ایشان اصابت کرد:

أخبرنا محمد بن عمر. حدثنی عبد الله بن محمد بن عمر بن علی بن أبی طالب، عن أبیه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ فی مرضه: ادعوا لی أخی. قال: فدعی له علی فقال: ادن منی فدنوت منه فاستند إلی فلم یزل مستندا إلی وإنه لیکلمنی حتی إن بعض ریق النبی لیصیبنی ثم نزل برسول الله ﷺ وثقل فی حجری.[۴۱]

همچنین در دیگر منابع تاریخی نقل شده است که وقتی از عایشه درباره محبوب‌ترین مردم نزد پیامبر ﷺ سؤال کردند، او با استناد به خلوت امیرالمؤمنین علیه‌السلام با پیامبر ﷺ در آخرین لحظه حیات ایشان، از برگرفتن آب دهان پیامبر ﷺ توسط امیرالمؤمنین علیه‌السلام یاد نمود.[۴۲]

۴-۳-۳. مستند لغوی

و بالاخره، تفسیر «نَفْس» به آب دهان معنایی است که در شماری از کتب لغت نیز ذکر شده و لغت‌شناسان خبره زبان عربی نیز بدان تصریح کرده‌اند؛ چنان که در ذیل ماده «نَفْس» آمده است:

فاضت نفسُه أَی لُعابُه الذی یجتمع علی شفتیه عند خروج رُوحه.[۴۳]

از این رو، می‌توان گفت که مناسب‌ترین معنا برای واژه «نَفْس»، آب دهان است که با قراین فراوانی همراه است. از یک سو، با سیاق کلام امام ـ که سخن از لحظه احتضار پیامبر دارد ـ سازگار است و محذوریت مادی بودن نَفْس و لمس آن را نیز ندارد. از سوی دیگر، با دیگر گزارش‌های روایی و تاریخی که حکایت کننده لحظه رحلت پیامبر بودند، هماهنگ است و

۴۱. *الطبقات الکبری*، ج۲، ص۲۰۲.
۴۲. مناقب الامام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، ص۵۴.
۴۳. النهایة فی غریب الحدیث والأثر، ج۳، ص۴۸۵؛ لسان العرب، ج۷، ص۲۱۱؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج۱۰، ص۱۲۹.

درنهایت با منابع واژه‌شناسی و متون ادبی کهن نیز همخوانی دارد.

۵. نتیجه

با توجه به پژوهش حاضر مشخص گردید که: واژه نفس در خطبه ۱۹۷ نهج البلاغه از جمله واژگان دشوار کلمات امیرالمؤمنین علیه‌السلام است که نیازمند تحلیل و تبیین است. تفسیر معنای این واژه به مجموعه‌ای از آگاهی‌های حدیثی، تاریخی و لغوی نیاز دارد که باید بر پایه منطقی علمی صورت پذیرد. برای فهم مراد امیرالمؤمنین علیه‌السلام، شارحان، مترجمان و محققان نهج البلاغه تلاش‌های قابل تقدیری انجام داده و هریک نظریه متفاوتی برای آن ابراز داشته‌اند که البته با نقدهای روایی، فقهی و کلامی مواجه بوده است. با توجه به تحلیل متن‌شناختی کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، مناسب‌ترین معنا برای واژه نفس آب دهان است که علاوه بر همخوانی با سیاق کلام، از مستندات تاریخی، روایی و لغوی برخوردار است.

کتابنامه

- *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- *أساس البلاغة*، محمود بن عمر زمخشری، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹م.
- *إعلام الوری بأعلام الهدی*، فضل بن حسن طبرسی، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۷ق.
- *أعلام نهج البلاغه*، علی بن ناصر سرخسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- *الأمالی*، محمد بن حسن طوسی، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
- *الامالی*، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، قم، دار المفید، ۱۴۱۳ق.
- *بحار الانوار*، محمدباقر مجلسی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- *بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغه*، محمدتقی شوشتری، تهران، مؤسسه امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
- *پیام امام امیرالمؤمنین* علیه‌السلام، ناصر مکارم و جمعی از همکاران، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، ۱۳۹۰ش.
- *تاج العروس من جواهر القاموس*، محمد بن محمد زبیدی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- *تاج اللغة وصحاح العربیة*، اسماعیل بن حماد جوهری، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.

- *ترجمه نهج البلاغه*، حسین انصاریان، تهران: پیام آزادی، ۱۳۷۹ش.
- *ترجمه نهج البلاغه*، حسین بن شرف الدین اردبیلی، بی‌جا: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، بی‌تا.
- *ترجمه نهج البلاغه*، سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ش.
- *ترجمه نهج البلاغه*، سید محمد مهدی جعفری، تهران: ذکر، ۱۳۸۸ش.
- *ترجمه نهج البلاغه*، عبد الحمید آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- *ترجمه نهج البلاغه*، محمد تقی جعفری، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰ش.
- *تنبیه الغافلین وتذکرة العارفین*، ملا فتح الله کاشانی، تهران: پیام حق، ۱۳۷۸ش.
- *جمهرة اللغة*، محمد بن حسن بن درید، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
- *ربیع الأبرار ونصوص الأخبار*، محمود بن عمر زمخشری، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۲ق.
- *روش فهم حدیث*، عبدالهادی مسعودی، تهران، سازمان سمت، ۱۳۸۴ش.
- *شرح نهج البلاغه*، عبد الحمید بن ابی الحدید، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱۳۳۷ش.
- *شرح نهج البلاغه*، میثم بن علی بن میثم، تهران، دفتر نشر الکتاب، ۱۳۶۲ش.
- *الطبقات الکبری*، محمد بن سعد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
- *عیون الحکم والمواعظ*، علی بن محمد لیثی، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶ش.
- *غالیان*، نعمت الله صفری فروشانی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ش.
- *فی ظلال نهج البلاغه*، محمدجواد مغنیه، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۵۸ش.
- *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- *کتاب العین*، خلیل بن احمد فراهیدی، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- *لسان العرب*، محمد بن مکرم بن منظور، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- *مجموعه رسائل*، احمد احسائی، کرمان، نشر سعادت، بی‌تا.
- *المزار*، محمد بن مکی (شهید اول)، قم، مؤسسه امام مهدی، ۱۴۱۰ق.
- *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، احمد بن محمد فیومی، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
- *معارج نهج البلاغه*، علی بن زید بیهقی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۶۷ش.
- *معجم مقاییس اللغة*، احمد بن فارس، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

- *مفردات ألفاظ القرآن*، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- *مناقب الامام علی بن ابی طالب* علیه السلام، علی بن محمد بن مغازلی، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۱۲ق.
- *مناقب آل أبی طالب* علیهم السلام، محمد بن علی بن شهرآشوب، قم، نشر علامه، ۱۳۷۹ق.
- *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، سعید بن هبة الله راوندی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۶۴ش.
- *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، سید حبیب الله خویی، تهران، مکتبة الاسلامیه، ۱۳۵۸ش.
- *النهایة فی غریب الحدیث والأثر*، مبارک بن محمد ابن اثیر، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
- *نهج البلاغه*، محمد بن حسین (سید رضی)، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
- *وقعة صفین*، نصر بن مزاحم منقری، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتبة آیة الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- «تبیین فرازی دشوار از نهج البلاغه»، علی افضلی، علوم حدیث، شماره ۵۵، ص۵۸-۸۰، ۱۳۸۹ش.
- «تجرد نفس»، انسیه برخواه، دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۹۳ش.

بررسی سندی و دلالی روایت «وَضَعَ اللّٰهُ یَدَهُ عَلی رُؤُسِ العبادِ» در پرتو سنت‌های قرآنی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۱

محمد میرزائی[۱]
علی اکبر حبیبی مهر[۲]

چکیده

روایات قیام قائم آل‌محمد علیه‌السلام بخشی از تراث مکتوب حدیثی مسلمانان است. بدون درنظرگرفتن مفهوم درست و شرایط ویژه عصر قیام، روایات گاهی ناباورانه وگاهی از باب معجزه جلوه می‌کند. امام‌باقر علیه‌السلام فرمود: هنگامه قیام قائم ما، خداوند دستش را بر سر مردم نهاده، عقول آنان تجمیع و حلم آنان کامل می‌شود. این مقاله درصدد بررسی سندی و دلالی این روایت و سپس صحت دلالی آن در پرتو سنت‌های الهی در دنیاست. روش مقاله، توصیفی- تحلیلی است و از منابع کتابخانه‌ای فراهم آمده‌است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد رشد علمی و تجارب تلخ و شیرین بشر، زمینه‌ساز رحمت الهی است و خود مقدمه امدادهای غیبی برای کسانی است که قابلیت آن را تحت مدیریت و رهبری امام‌زمان علیه‌السلام پیدا کنند. روایت صحیح است و دست خدا بر سر بندگان کنایه از رحمت الهی با قالب‌های گوناگون و پس از قیام به واسطه امام‌زمان علیه‌السلام است. رخدادهای عصر قیام با نگاه فوق، منطبق با سنت‌های الهی در قرآن است.

کلیدواژه: قائم علیه‌السلام، قیام قائم علیه‌السلام، رشد عقلانیت، وضع ید الله، روایت، سنت‌های قرآنی.

طرح مسأله

موضوع مهدویت و قیام قائم آل‌محمد علیه‌السلام براساس روایات مشترک فریقین به منظور اقامه

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد (نویسنده مسئول) (mirzaee6515@gmail.com).
۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه رضوی (ali7213@mailfa.com).

عدل و قسط حتمی‌الوقوع است.[3] وقوع اوضاع متفاوت علمی، انسانی و پدیده‌های گوناگون در طبیعت - که غالباً اعجازگونه و کم‌نظیر است - در روایات زیادی یاد شده است. آقای کورانی مجموعه این روایات را از منابع فریقین در کتاب معجم خود در پنج جلد آورده است. یکی از این روایات، فروهشتن دست خداوند و یا دست بقیة الله الاعظم ﷺ بر سر عباد است که نتیجه آن به تعبیر روایت، جمع عقول و کمال احلام است که در مقاله بدان پرداخته‌ایم. سؤال این است که این روایت به لحاظ سندی چه جایگاهی دارد و محتوای آن بیان‌گر چیست؟ در صورت صحت سند و محتوا، آیا با سنت‌های ثابت الهی در دنیا مانند سنت انتخاب آزادانه سرنوشت توسط انسان،[4] امدادها و کمک‌های مشروط الهی[5] و... در تعارض نخواهد بود؟ با آن‌که این روایت در منابع متعدد و تا حدودی متفاوت آمده است، در محدوده مطالعات نگارنده، فقه‌الحدیث آن به شکل جداگانه پژوهش نشده و مهم‌تر از آن، امکان و چگونگی تحقق چنین روایاتی با سنت‌های ثابت و لایتغیر الهی سنجش نشده است. فرضیه نگارنده آن است که در صورت صحت روایات مذکور، تحقق آن‌ها نباید خارج از دایره آیات قرآن و سنت‌های خداوند در دنیا باشد. نگارنده به منظور دست‌یابی به پاسخ پرسش‌های فوق، ابتدا با بررسی سند به بررسی بندهای روایت در نگاه شارحان و حدیث‌پژوهان و نقد موارد مشکل پرداخته و آن‌گاه تحقق محتوای روایت را با آیات قران - که بیان‌گر سنت‌های ثابت الهی است - سنجش نموده است.

پیشینه بحث

نگارش درباره مهدی ﷺ و مهدویت به سالیان پیش از زادروز حضرت بقیة الله ﷺ مانند: *المصنف* صنعانی (م۲۱۱ق)، *الفتن* نعیم بن حماد (م۲۲۹ق)، *الکتاب المصنف فی الاحادیث والاثر* ابن‌ابی‌شیبه (م۲۳۵ق) و... برمی‌گردد؛ لیکن درباره تحولات قبل یا بعد از عصر ظهور می‌توان به مقاله‌های «عصر ظهور و نقش آن در تحولات بنیادین خانواده» رحیم کارگر و محمدعلی اخویان و «جهان پس از امام مهدی ﷺ» محمدکاظم رحمان ستایش و منیره قضاوی و «توسعه فرهنگی در عصر ظهور و چشم‌انداز آن در جامعه منتظر» رحیم کارگر اشاره کرد؛ اما در موضوع این حدیث تنها دو مقاله به نام «گونه‌شناسی آثار عقلانی در عصر

۳. معجم احادیث الامام المهدی ﷺ، ج۱، ص۸۱-۱۰۴.
۴. سوره انفال، آیه۴۲؛ سوره انسان، آیه۳.
۵. سوره محمد، آیه۷؛ سوره بقره، آیه۲۱۴.

ظهور» و «تمرکز و تکامل عقول در عصر ظهور» از آقایان جواد جعفری و روح الله دریکوندی نگاشته شده است که تفاوت و تمایز مقاله پیش رو را ذیل چند محور بیان می‌کنیم:

۱. دست‌یابی به سه طریق برای متن حدیث که همه آن‌ها هم صحیح السند ارزیابی شده؛ در حالی که در مقاله «تمرکز و تکامل عقول در عصر ظهور» به دو طریق دست یافتند که تنها یکی از آن‌ها صحیح ارزیابی شده است؛ به خصوص از منظر قدمایی است که معیار آن‌ها وثوق به صدور روایت است.[۶]

۲. اشاره به برخی فرق مانند وهابیت در بحث دلالی، بررسی احتمال تصحیف لفظ الله در «وضع الله یده» در روایت کلینی توسط ورّاقان با دیدن نُسخ و ضبط های گوناگون حدیث، مشخص کردن دایره عباد و بررسی و شرح این حوادث در پرتو سنت‌های الهی از دیگر تمایزات مقاله پیش رو نسبت به مقالات یاد شده فوق است.

اصل حدیث

این حدیث مسند در روایات از طریق دو نفر از محمدون ثلاث (کلینی و صدوق) و سعد بن عبدالله اشعری قمی در منابع اولیه حدیثی با تعابیر متفاوت از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است:

۱. با سند متصل از ثقة‌الاسلام کلینی:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَّاءِ، عَنِ الْمُثَنَّى الْحَنَّاطِ، عَنْ قُتَيبة الْأَعْشى، عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، عَنْ مَوْلىً لبنى شَيْبَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام، قَالَ: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا، وَضَعَ اللهُ يَدَهُ عَلى رُؤُوسِ الْعِبَادِ، فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَحْلامُهُم».۷

۲. با سند متصل از شیخ صدوق:

حَدَّثَنَا جَعْفَرُبْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَامِرٍ، عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَصْرِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، عَنْ مُثَنَّى الْحَنَّاطِ، عَنْ قُتَيبة الْأَعْشَى، عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، عَنْ مولى لِبَنِي شَيْبَانَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ علیه‌السلام قَالَ: «إِذَا قام قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهَا أَحْلامُهُمْ».[۸]

۳. قطب راوندی با سند متصل از کتاب بصائرالدرجات سعد بن عبدالله اشعری قمی:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ مُثَنًّى الْحَنَّاطِ، عَنْ أَبِي خَالِدٍ الكابُلى، عَنْ

۶. الاجتهاد والتقلید، ص۱۷۸.

۷. *الکافی*، ج۱، ص۵۷؛ *الوافی*، ج۱، ص۱۱۴؛ *إثبات الهداة*، ج۵، ص۶۱.

۸. کمال الدین وتمام النعمة، ج۲، ص۶۷۵.

أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام قَالَ: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ أَكْمَلَ بِهَا أَخْلَاقَهُم».[9]

تفاوت «اخلاقهم» در روایت فوق به جای «احلامهم» در دو روایت قبلی ممکن است اشتباه نساخ باشد.[10] سعد گویا این کتاب را به پیروی از کتاب *بصائر الدرجات* محمد بن حسن صفار نگاشته که موضوع آن هم فضایل و مناقب ائمه اطهار علیهم‌السلام است.[11] هر چند کتاب سعد بن عبدالله اشعری قمی در دسترس نیست،[12] ولی این حدیث در خلاصه کتاب سعد بن عبدالله به نام *مختصر البصائر* از حسن بن سلیمان حلیّ موجود و روایت مورد بحث بدین گونه نقل شده است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ مُثَنًّى الْحَنَّاطِ، عَنْ أَبِي خَالِدٍ الكَابُلِي، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام قَالَ: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ، فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ، وَ أَكْمَلَ بِهِ أَحْلَامَهُمْ».[13]

در انتساب هر یک از کتاب‌های *الکافی*،[14] *کمال الدین و تمام النعمة*[15] و *بصائر الدرجات*[16] به کلینی، صدوق و سعد بن عبدالله اشعری قمی از نگاه اهل‌فن تردیدی وجود ندارد و ما را از بررسی واسطه‌ها تا خود این بزرگان بی‌نیاز می‌کند. به دلیل اشتراک روات حدیثی اول و دوم، بررسی رنجیره سند روایت اول و سوم، کفایت می‌کند:

بررسی سندی

تک‌تک راویان در این بررسی از نظر مذهب و وثاقت مورد پژوهش قرارگرفته و نتیجه نهایی اعلام شده است:

---

۹. الخرائج والجرائح، ج۲، ص۸۴۰.
۱۰. همان، پاورقی ص۸۴۰.
۱۱. *ویکی شیعه*، عنوان سعدبن عبدالله اشعری قمی.
۱۲. الفهرست (للطوسی)، ص۲۱۵.
۱۳. مختصر البصائر، ص۳۱۹.
۱۴. الفهرست (للطوسی)، ص۳۹۳.
۱۵. رسالة أبی غالب الزراری، ص۲۱۵.
۱۶. الفهرست (للطوسی)، ص۲۱۵.

زنجیره روات درسند حدیث اول و دوم

۱. محمد بن یعقوب کلینی درسند اول، ازبزرگان شیعه و مورد وثوق همه عالمان است؛[۱۷] به عنوان مثال، نجاشی گوید: ایشان موثق‌ترین مردم درحدیث و دارای بالاترین قدرت ضبط بوده وکتاب معروف وبزرگش کافی را دربیست سال تصنیف نموده است؛[۱۸] همان‌گونه که تمامی رجالیان زبان به مدح محمد بن علی بن الحسین معروف به شیخ صدوق گشوده واز اوبه بزرگی یاد نموده‌اند.[۱۹]

۲. جعفربن محمد بن مسرور- که تنها درسند دوم آمده - همان محمد بن جعفربن قولویه است. این احتمال را برخی نقل کرده‌اند.[۲۰] بنابراین ایشان امامی، صحیح المذهب و ثقه هستند.[۲۱]

۳. حسین بن محمد بن عامرملقب به اشعری وقمی، امامی وثقه است.[۲۲]

۴. معلی بن محمد بصری هرچند توسط عالمان رجال عباراتی درباره ایشان نقل شده که موهم قدح است،[۲۳] اما بسیاری ازعالمان متأخرروایات وی را قبول کرده وگفته نجاشی را مانع وثاقت اوندانسته‌اند؛[۲۴] زیرا اولاً وی ازمشایخ اجازه وصاحب کتاب‌های معتبراست.[۲۵] ثانیاً مراد ازسخن «مضطرب الحدیث یعرف وینکر» - که نجاشی فرموده - این است که برخی ازروایات وی مطابق با اصول است. ازاین روبین عالمان رجالی، شناخته شده وقابل عمل است وبرخی دیگرازاحادیثی که ایشان نقل نموده، همسوبا اصول نبوده، بنابراین روایاتی ناشناخته بوده که قابلیت عمل ندارد.[۲۶] البته این سخن به نقل ازعالمان این فن، درباره بسیاری ازثقات صدق می‌کند ومختص به ایشان نیست.[۲۷] به عبارت دیگر، این

---

۱۷. ر.ک: رجال النجاشی، ص۳۷۷؛ الرجال(لابن داود)، ص۳۴۱؛ رجال العلامة الحلی، ص۱۴۷.

۱۸. رجال النجاشی، ص۳۷۷.

۱۹. ر.ک: همان، ص۳۸۹؛ رجال العلامة الحلی، ص۱۴۷؛رجال الطوسی، ص۴۳۹.

۲۰. معجم رجال الحدیث، ج۵، ص۹۱.

۲۱. ر.ک: الفهرست *(للطوسی)*، ص۱۰۹؛ *رجال النجاشی*، ص۱۲۳.

۲۲. ر.ک: *رجال النجاشی*، ص۶۶.

۲۳. مضطرب الحدیث والمذهب وکتبه قریبة (*رجال النجاشی*، ص۴۱۸)، یعرف حدیثه وینکر(*الرجال(لابن الغضائری)*، ص۹۶.

24. http://www.havzah.net/fa/Article/view/51167

۲۵. رجال النجاشی، ص۴۱۸

۲۶.*کتاب نکاح*، ج۲۴، ص۷۶۱۰.

۲۷. *همان*، ج۲۵، ص۷۹۰۳.

تعبیر به این معنا نیست که ایشان گاهی جعل روایت می‌نموده، بلکه به این معناست که برخی منقولات ایشان عمل نمی‌شده است.[۲۸] اولاً روایت مورد بحث ما در حیطه اعمال مکلفان نبوده و ثانیاً با توجه به جهات مورد بحثی که در این روایت می‌آید، می‌توان این حدیث را جزء دسته اول به شمار آورد. ثالثاً مرحوم کلینی در ۸۳۸ حدیث از حسین بن محمد بن عامر روایت کرده و به او اعتماد نموده و بیش از ۸۸ درصد روایات حسین بن محمد بن عامر (۶۲۹ حدیث) را از طریق معلی بن محمد بصری نقل کرده‌است.[۲۹] شاید به جهت وجود همین قراین، عالمانی مانند: شبیری زنجانی[۳۰] و خویی[۳۱] تصریح به ثقه بودن ایشان کرده‌اند. لذا بعید به نظر می‌رسد که معلی بن محمد شخص ضعیفی باشد که به نقل حدیث او اعتنا نشود.[۳۲] البته قراین دیگری مانند وجود نام ایشان در اسناد *کامل الزیارات* و *تفسیر القمی* (بنابر اختلاف مبانی در آن)[۳۳] و این‌که نجاشی این تضعیف را از ابن غضایری گرفته، وجود دارد.[۳۴]

ناگفته نماند که اضطراب ایشان در مذهب ثابت نشده،[۳۵] لذا ما هم مانند برخی بر این باوریم که ایشان امامی مذهب بوده است.[۳۶]

۵. ابامحمد حسن بن علی بن زیاد بجلی ملقب به الوشاء از بزرگان شیعه و ثقه است.[۳۷]

۶. مثنّی بن ولید - که شاید به جهت شغلش به حَنَّاط (گندم فروش) ملقب شده - امامی

---

۲۸. همان.

۲۹. ر.ک: نرم افزار درایة النور

۳۰. *کتاب نکاح*، ج۳، ص۹۰۴؛ ج۱۱، ص۳۹۲۹؛ ج۱۶، ص۵۱۲۹؛ ج۲۱، ص۶۷۶۶، ج۲۴، ص۷۶۱۰؛ ج۲۵، ص۷۷۹۲ و ۷۹۰۳.

۳۱. معجم رجال الحدیث، ج۱۹، ص۲۸۰.

۳۲. *درس* خارج فقه (میرزا جواد تبریزی)، خارج فقه طهارت، ادامه فصل فی الماء الراکد: (http://fa.tabrizi.org/1391/2/20/taharat-2/)

۳۳. ر.ک: *کامل الزیارات*، النص، ص۱۳۵ و ۱۴۰؛ *تفسیر القمی*، ج۲، ص۲۵۶، ۳۰۱، ۴۱۷. این سخن به عنوان قرینه جدید اینجا آورده شد؛ زیرا ابوالقاسم خویی در ذیل عنوان معلی بن محمد اصلا استناد به وجود این راوی در دو کتاب مذکور نمی‌کند (*معجم رجال الحدیث*، ج۱۹، ص۲۷۹-۲۸۱).

۳۴. *درس* خارج فقه (میرزا جواد تبریزی)، خارج فقه طهارت، ادامه فصل فی الماء الراکد: (http://fa.tabrizi.org/1391/2/20/taharat-2/)

۳۵. *معجم رجال الحدیث*، ج۱۸، ص۲۵۸؛ درس خارج فقه (میرزا جواد تبریزی)، خارج فقه طهارت، ادامه فصل فی الماء الراکد: (http://fa.tabrizi.org/1391/2/20/taharat-2/)

۳۶. *کتاب نکاح*، ج۹، ص۲۹۶۶.

۳۷. رجال النجاشی، ص۳۹.

وثقه است.[۳۸]

۷. قتیبة بن محمد الاعشی، امامی و مورد وثوق است.[۳۹]

۸. عبدالله ابْنِ أَبِی یَعْفُورکوفی، امامی وثقه است.[۴۰]

۹. مراد از مولی لبنی‌شیبان (آزاده شده بنی‌شیبان)، زرارة بن اعین شیبانی بوده[۴۱] که ایشان امامی، ثقه، بلکه از اصحاب اجماع است.[۴۲]

درنتیجه، سند حدیث، متصل به معصوم و رجالیان، تمامی روات سلسله سند را امامی و ثقه می‌دانند. بنابراین این دو سند، صحیح ارزیابی می‌شود.

زنجیره روات درسند حدیث سوم

۱. سعد بن عبدالله اشعری قمی (م۳۰۱ق) ملقب به «شیخ هذه الطائفة وفقیهها و وجیهها»[۴۳] که در روزگار پیش از کلینی زیسته، و در زمره بزرگان شیعه، امامی وثقه است.[۴۴]

۲. محمد بن عیسی که به اعتبار «مروی‌عنه»اش (سعد بن عبدالله قمی)، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی است که امامی و مورد وثوق است.[۴۵]

۳. صفوان که بنا بر «مروی‌عنه»اش (محمد بن عیسی بن عبید)، صفوان بن یحیی بجلی (م۲۱۰ق) وکیل امام‌رضا علیه‌السلام و از اصحاب اجماع و جزء ثقات به شمار می‌رود[۴۶] که در موردشان گفته شده است: «لایروون و لا یرسلون إلا عمن یوثق به».[۴۷]

۴. مُثَنَّی بن ولید حناط (گندم فروش)، امامی وثقه است.[۴۸]

۵. ابی‌خالد کابلی که نامش «وردان» و اسمش «کنگر» بوده؛[۴۹] در روایات از حواریون و یاران

---

۳۸. رجال الکشی، ص۳۳۸.

۳۹. رجال النجاشی، ص۳۱۷؛ رجال العلامة الحلی، ص۱۳۵.

۴۰. رجال النجاشی، ص۲۱۳؛ رجال الکشی، ص۱۰ و۲۴۶.

۴۱. رجال الکشی(مع تعلیقات میرداماد)، النص، ص۵۰.

۴۲. *رجال الطوسی*، ص۳۳۷؛ *رجال الکشی*، ص۱۵۵، ۱۵۴، ۱۳۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۳۴.

۴۳. رجال النجاشی، ص۱۷۷.

۴۴. همان، ص۱۷۸؛ رجال الطوسی، ص۴۲۷.

۴۵. رجال الکشی، ص۵۳۸.

۴۶. رجال الکشی، ص۵۰۸، رجال النجاشی، ص۱۲۰.

۴۷. العُدة فی أصول الفقه، ج۱، ص۱۵۴.

۴۸. رجال الکشی، ص۳۳۸.

۴۹. رجال الکشی(مع تعلیقات میرداماد)، ج۱، ص۲۵.

برگزیده و خاص امام سجاد علیه‌السلام برشمرده شده،[۵۰] امامی مذهب و مورد وثوق است.[۵۱]
درنتیجه سند حدیث متصل به معصوم و صحیح ارزیابی می‌شود.

بررسی دلالی

زمانی که اتصال یک روایت به امام معصوم به طرق معروف و معقول اثبات می‌گردد، در حوزه عمل، حجیت آن بین فقها تردیدی وجود ندارد؛ اما در حوزه باور و اخبار هر چند مجمع‌علیه نیست، ولی حدیثی معتبر است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. لذا صحت محتوای آن با معیارهای مقبول، ما را به باور آن متقاعد می‌کند. حدیث پیش‌گفته که در یکی از بزرگ‌ترین حوزه‌های اعتقادی مسلمانان و به خصوص شیعه، یعنی مهدویت است، صحت سندی آن، ما را بر آن داشت تا ضمن بررسی مفهوم لغوی برخی واژه‌های آن، به بررسی محتوایی و دلالی آن نیز بپردازیم. روشن شدن محتوا و دلالت این حدیث، نیازمند اولاً شناخت مفهوم «وضع ید» و مرجع ضمیر در «یده» و ثانیاً مفهوم «جمع عقول» و ثالثاً دایره «العباد» و بررسی اقوال و آرای حدیث‌پژوهان در این خصوص است تا بتوان با نگاهی روشن، درستی این خبر را با سنت‌های ثابت قرآنی سنجش نمود:

مفهوم‌شناسی وضع ید

وضع ضد رفع[۵۲] در لغت به مفهوم فروهشتن، نهادن و قراردادن است.[۵۳] بند اول روایت این است که امام باقر علیه‌السلام فرمودند:

> زمانی که قائم ما (حضرت بقیة‌الله الاعظم) قیام کند دستش را بر سر بندگان می‌نهد.

با وجود آن‌که در روایت کلینی لفظ «الله» به صراحت پس از فعل وَضَعَ بدین گونه آمده است:

> وَضَعَ اللهُ یَدَهُ عَلی رُؤُوسِ الْعِبَادِ.

اما به دلیل نبود لفظ الله در دو روایت دیگر، در مرجع ضمیر «یده» بین شارحان و

۵۰. الاختصاص، ص۶۱؛ بحار الأنوار، ج۲۲، ص۳۴۲.
۵۱. *رجال الکشی*، ص۱۱۵، ۱۰، ۱۲۲، ۱۲۳.
۵۲. لسان العرب، ج۸، ۳۹۶.
۵۳. معجم مقاییس اللغة، ج۶، ص۱۱۷.

حدیث‌پژوهان نظر واحدی وجود ندارد. با صرف نظر از نتیجه این وضع، در این‌که آیا خداوند دستش را بر سر عباد قرار می‌دهد و یا ولیّ خدا، چون اختلاف مرجع ضمیر، در مفهوم روایت و چگونگی وضع، تأثیرگذار است، نیازمند بررسی است.

مفهوم «وضع ید» با برگشت ضمیر به لفظ «الله»

با وجود آن‌که عالمان و فِرَق مختلف، مرجع چنین ضمیری را خداوند می‌دانند؛ ولی چون مبانی و اصول متفاوتی دارند، گوناگونی در مفهوم و دلالت این بند از روایت بدیهی به نظر می‌رسد:

۱. نگاه تجسیمی

برخی فرقه‌ها مانند وهابیت با نگاهی ظاهری، در این گونه احادیث، مرجع حدیث را خداوند دانسته و باورمند به جسمانیت ذات باری تعالی هستند؛ به عنوان مثال هنگامی که روایت ذیل از عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، مفتی عربستان و از جمله هواداران اصلی اندیشه سلفی‌گری پرسیده شد، به این مضمون که شبی خداوند در بهترین شکل به سوی پیامبر اکرم ﷺ آمد. سپس به ایشان فرمود: «یا محمد، آیا می‌دانی در ملا اعلی درباره چه با هم بحث می‌کنند؟ [پیامبر فرمود:] گفتم: نه [نمی‌دانم سپس دیدم که پروردگار] «... فَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ، حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَهَا بَيْنَ ثَدْيَيَّ؛[۵۴] ... خداوند دستش را بر پشت من گذارد تا جایی که سردی دستش را بین سینه‌هایم یافتم و سپس آنچه در آسمان‌ها و زمین بود را دانستم ...».[۵۵]

بن‌باز برگشتِ ضمیر را به خداوند به شکل ظاهری و تجسیمی می‌پذیرد، لکن برای فرار از معذورات معنای مذکور گفته است چنین اتفاقی در خواب بوده است:

> **فإن هذا الإتيان كان في المنام كما رجحه ابن كثير و تابعه المباركفوري في شرح الترمذي، و يدل ما في إحدى الروايات من التصريح بما يفيد ذلك.**[۵۶]

این معنای وضع ید و توجیه نزد نگارنده دربردارنده مشکلات و معذوراتی است: اولاً در بسیاری از منابع اولیه و معتبر اهل‌سنت قید «فی المنام» نیامده است.[۵۷] ثانیاً خود بن باز به

۵۴. در نقل‌های دیگر آمده (وَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ صَدْرِي...) (*مسند احمد بن حنبل*، ج۳۶، ص۴۲۳).

۵۵. *همان*، ج۲۷، ص۱۷۱؛ ج۳۶، ص۴۲۳؛ ج۳۸، ص۲۵۶؛ *مسند الدارمی*، ج۲، ص۱۳۶۶؛ *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*، ج۵، ص۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹

۵۶. فتاوی الشبکة الإسلامیة، رقم فتوی۵۲۰۳۱.

۵۷. *مسند احمد بن حنبل*، ج۲۷، ص۱۷۱؛ ج۳۶، ص۴۲۳؛ ج۳۸، ص۲۵۶؛ *الجامع الصحیح*، ج۵، ص۲۰۷، ۲۰۸،

نقل احمد بن حنبل آورده است که پیامبر فرموده: «وضع ید خداوند بر پشتم بعد از بیدار شدن (نه در خواب)، بوده است» و سپس گفته است:

أخرجها الترمذی و قال: هذا حدیث حسن صحیح سألت محمد بن إسماعیل یعنی: البخاری عن هذا الحدیث فقال: هذا صحیح.[58]

ثالثاً حدیث‌شناس متعصب سنی تصریح کرده که قید «فی المنام» جزء آن شذوذاتی است که بر این حدیث افزون گشته، که در این صورت راه مفری برای بن‌باز باقی نمی‌ماند.[59] رابعاً از نگاه شیعه ظاهر روایت در برابر براهین فراجسم بودن خداوند نمی‌تواند مقاومت کند؛ همان گونه که گفته‌اند: «الظواهر لاتصادم البرهان»؛[60] زیرا موجود نامحدود، تحت احاطه شهودی موجود محدود (چه در خواب و چه در بیداری) قرار نمی‌گیرد.[61] از سویی نگاه تجسیمی، با آیات محکم الهی نیز ناسازگار است.[62]

۲. نگاه تأویلی

نگاه ادبی به روایت مذکور به استناد قاعده مشهور «الاقرب یمنع الابعد»[63] مانع از برگشت ضمیر به «قائمنا» است. علاوه بر آن، محذورات نگاه تجسیمی باعث شده که طرفداران برگشت ضمیر به «الله»، نگاه تأویلی به حدیث مذکور داشته باشند. فیض کاشانی مراد از «یده» را «یدالله» دانسته و فرموده است:

عُبّر بِالیدِ عن واسطةِ جودِه و فیضه و المرادُ بها إما القائمُ علیه السلام أو العقلُ الذی هو أَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ عن یمین عرشه أو ملکٌ من ملائکةِ قدسه و نورٌ من أنوارِ عظمته.[64]

وی باورمند است که مراد از «یدالله»، «واسطه جود و فیض الهی» است و سپس بدون اشاره

۲۰۹؛ *مسند الدارمی*، ج۲، ص۱۳۶۶؛ *مسند عبد بن حمید*، جزء اول، ص۳۲۶ و۳۴۲؛ *الدعاء للطبرانی*، ج۱، ص۴۱۸؛ *تاریخ الطبری*، ج۱۱، ص۵۸۴؛ *جامع البیان*، ج۷، ص۱۶۲؛ ج۲۷، ص۲۸؛ *مجمع الزوائد*، الجزء۷، ص۳۶۹؛ *شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید*، ج۳، ص۲۲۶؛ *تاریخ بغداد*، ج۸، ص۱۴۷؛ *تاریخ مدینة دمشق*، ج۳۴، ص۶۴۶؛ *کتاب التوحید و إثبات صفات الرب*، ج۱، ص۳۲۱؛ *ارشاد الساری*، ج۷، ص۳۲۱ و...

۵۸. فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء، رقم فتوی۱۸۶۱۰.

۵۹. *موسوعة العلامة الامام مجدد العصر الالبانی*، باب حدیث اختصام الملأ الأعلی، شماره ۱۱۰۸.

۶۰. *کفایة الاصول*، ج۲، ص۳۹.

۶۱. *تسنیم*، ج۲۶، ص۴۷۸.

۶۲. ر.ک: سوره شوری، آیه۱۱؛ سوره انعام، آیه۱۰۳؛ سوره نساء، آیه۱۲۶؛ سوره بقره، آیه۵۵، سوره نساء، آیه ۱۵۳؛ سوره اعراف، آیه۱۴۳ و....

۶۳. مشرق الشمسین، ص۳۲۷.

۶۴. *الوافی*، ج۱، ص۱۱۴.

به مصداق خاص، به چهار مورد مانند حضرت بقیةالله الاعظم علیه‌السلام، عقل، ملکی از ملائکه خداوند و یا نوری از انوار عظمت الهی اشاره کرده است. علامه مجلسی نیز در توضیح «وضع الله یده» برگشت ضمیر «یده» یا «الله» است و یا به «حضرت قائم علیه‌السلام»؛ ولی در هر صورت، کنایه از رحمت، شفقت، قدرت و استیلای خداوند بر بندگان دانسته است.[65] آقای نجفی وضع یداللهی مذکور را از جمله خرق عادات فراوانی می‌داند که امام‌زمان علیه‌السلام را در فتح گیتی تأیید و تقویت می‌کند و این سخن را به بسیاری از عالمان و محققان نسبت داده است.[66]

از معاصران «وضع یدالله» را همان مرور زمان و تجارب تلخ و شیرینی می‌دانند که بشریت در طول زمان‌های متفاوت آن را چشیده و این تجارب، باعث تطور، تکامل و افزون شدن عقل بشری شده و منجر به رشد و نمو استعدادهای انسانی می‌شود. از آن رو که همه نظریات و ایدئولوژی‌های گیتی در تغییر وضعیت موجود و حل مشکلات جهان ناکام ماندند، انسان‌ها به سرعت، بدون هیچ تردیدی و با اشتیاق به ندای منجی عالم بشریت لبیک می‌گویند.[67] از دید نگارنده هم به دلیل ادبی و هم قدمت روایت کلینی، مرجع ضمیر، «الله» است و وضع ید مذکور، رحمت و امداد الهی است که در قالب‌های گوناگون نمودار می‌شود، ولی قبل از آن، ابتدا بشر در سایه تکامل علم و عقل و کسب تجارب گوناگون تا عصر ظهور، استحقاق ظهور واسطه الهی را فراهم می‌کند. به عبارتی، فراهم شدن زمینه بشری مذکور، مقدمه ظهور واسطه فیض (وضع ید) است و شرایط امداد و عنایت مذکور در روایت (وضع ید) را پدید می‌آورد. لذا گفته کسانی که مفهومِ وضع ید را امری خارق العاده دانسته و یا مرور زمان و تجارب تلخ و شیرین می‌دانند، درست نیست؛ چون از یک سو خرق عادت مذکور با سنت‌های الهی - که بعداً خواهیم گفت - در تعارض است و از سویی روایت بیان‌گر عنایت امداد الهی (جمع عقول و کمال احلام) پس از قیام است. گفتار نویسنده (سبحانی) ممکن است تحقق یابد؛ ولی آن اشتیاقات، مفهوم وضع ید نیست، بلکه مقدماتی است که زمینه وضع ید را فراهم خواهد کرد و مواهب پس از قیام - که البته به صورت‌های گوناگون و دارای مصادیق متعدد است - قبل از ظهور وجود ندارد. سنت‌های مصرح قرآنی نیز که در ادامه می‌آید، مؤید دیدگاه ماست.

---

۶۵. *مرآة العقول*، ج۱، ص۸۰.

۶۶. ولادة الإمام المهدی، الجزء۱، ص۴۲.

۶۷. الفکر الخالد فی بیان العقائد، ج۲، ص۹۶.

مفهوم «وضع ید» با برگشت ضمیر به «حضرت قائم علیه‌السلام»

سعد بن عبدالله اشعری - که متوفی ۳۰۱ هجری قمری بوده[۶۸] - و مقدم برکلینی است - در روایتی که نقل کرده،[۶۹] واژه «الله» را نیاورده است؛ با آن‌که طریق شیخ صدوق بجز در یک نفر عین طریق کلینی است، بدین گونه نقل شده است:

وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ.

ولفظ «الله» نیامده است. از این رو، برخی مرجع ضمیر «یده» را حضرت ولیّ‌عصر علیه‌السلام دانسته‌اند؛[۷۰] لیک مراد آنان از وضع ید دست حضرتش، دست عنایت بوده و دست کشیدن ظاهری نیست.[۷۱] و در سازوکاری فراطبیعی به وقوع می‌پیوندد؛ همان گونه که در حدیثی که شیخ صدوق در کتاب *اکمال الدین* خودش با سند از امام علی علیه‌السلام نقل نموده، آمده است که در هنگامه‌ای که پرچم امام‌زمان علیه‌السلام به اهتزاز درمی‌آید:

... إِذَا هَزَّ رَايَتَهُ أَضَاءَ لَهَا مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ؛[۷۲]

برای پرچم ایشان ما بین مشرق و مغرب روشن می‌گردد و (سپس ایشان) دست بر سر بندگان می‌گذارد.

علامه مجلسی باورمند است چنانچه مرجع ضمیر ولیّ‌الله علیه‌السلام باشد، احتمال مفهوم حقیقی وضع وجود دارد[۷۳] که همان نوازش سرهای مردم با دست حضرت بقیة الله الاعظم باشد. نگارنده مسح سرهای بندگان، آن هم در مقیاس عصر قیام را، محال عقلی نمی‌داند، ولی توجیهی روایی قرآنی هم برای چنین مسحی نمی‌بیند. از سویی، تحقق معجزه‌وار آن را با سنت انتخاب سرنوشت به دست انسان در تعارض می‌بیند.[۷۴]

دایره عباد در روایت

نکته بعدی در روایت، این است که دست نوازش رحمت الهی - که به تجمیع افکار و

۶۸. رجال النجاشی، ص۱۷۸.
۶۹. مختصر البصائر، ص۳۱۹.
۷۰. *الحق المبین فی معرفة المعصومین علیهم‌السلام*، بحوث مستفادة من محاضرات المرجع الدینی آیة الله الوحید الخراسانی، الجزء۷۴، ص۵.
۷۱. همان.
۷۲. کمال الدین و تمام النعمة، ج۲، ص۶۵۳.
۷۳. *مرآة العقول*، ج۱، ص۸۰.
۷۴. سوره انفال، آیه۴۲.

عقول و عزم راسخ عاقلان وکمال حلم منجر می‌گردد ـ آیا شامل تمامی مردم عالم می‌گردد یا مراد عباد خاصی است؟ دو نگاه در این باره وجود دارد: برخی به این دلیل که اسم جمع محلی به الف و لام، مفید عموم است،[۷۵] شامل جمیع عباد است و بر این باورند که تمام انسان‌ها در اثر این عنایت خارق العاده عقلشان کامل می‌گردد.[۷۶] از نگاه نگارنده این امر فی نفسه محال عقلی نیست، ولی قطعاً با سنت‌های قطعی و ثابت خداوند در انتخاب سرنوشت و شرایط امداد سازگاری ندارد.[۷۷]

برخی نیز ضمن پذیرش جمیع عباد گفته‌اند که آثار وضع ید شامل حال همه نمی‌شود؛ زیرا در برخی از روایات پس از عبارت «وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ» این جمله آمده است:

فَلَا يَبْقَى مُؤْمِنٌ إِلَّا صَارَ قَلْبُهُ أَشَدَّ مِنْ زُبَرِ الْحَدِيدِ وَ أَعْطَاهُ اللهُ تَعَالَى قُوَّةَ أَرْبَعِينَ رَجُلًا...[۷۸]

یعنی بعد از این‌که حضرت حجت دست بر سر همه بندگان می‌کشد، مؤمنی باقی نمی‌ماند، مگر آن‌که قلبش چون پاره‌های آهن مستحکم و نیروی چهل مرد به او عطا می‌گردد. بنابراین وضع ید شامل همه بندگان می‌شود، ولی مؤمنان مشمول آثار وضع ید می‌شوند.[۷۹] عدم شمول آثار بر کفار به عدم قابلیت آنان برمی‌گردد وگرنه در فاعلیت فاعل مشکلی نیست. به عبارت دیگر، مقتضی از طرف خداوند و واسطه فیض او موجود است؛ لیکن مانع از سوی کفار است.[۸۰] روشن است که منشأ محرومیت برخی موجودات از برخی از خیرات وکمالات به عدم قابلیت آن‌ها برمی‌گردد.[۸۱] نگارنده نیز باورمند است همان طورکه رسول خدا برای هدایت تمام انسان‌هاست،[۸۲] قیام حضرت حجت نیز جهانی و فراگیر است[۸۳] و همان طور که عده‌ای به انتخاب شوم خود از هدایت رسول خدا بازماندند و امدادها و دست‌گیری الهی شامل حالشان نشد، بدیهی است در عصر قیام نیز چنین خواهد بود.

---

۷۵. معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص۲۷.
۷۶. ولادة الإمام المهدی علیه‌السلام، الجزء۱، ص۴۲
۷۷. سوره انفال، آیه۴۲؛ سوره انسان، آیه۳؛ سوره محمد، آیه۷.
۷۸. کمال الدین وتمام النعمة، ج۲، ص۶۵۳.
۷۹. الحق المبین فی معرفة المعصومین علیهم‌السلام، بحوث مستفادة من محاضرات المرجع الدینی آیة الله الوحید الخراسانی، الجزء۷۴، ص۵.
۸۰. همان، ج۳، ص۷۴.
۸۱. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج۲، ص۱۴۶.
۸۲. سوره سبأ، آیه۲۸؛ سوره اعراف، آیه ۱۵۸.
۸۳. معجم احادیث الامام المهدی علیه‌السلام، ج۱، ص۴۵۵.

با دیدن خانواده حدیثی که در آن‌ها جمله «اذا قام القائم» آمده، به این نتیجه رسیدیم که تعبیر وضع ید در طول نهضت حضرت با برنامه‌های گوناگون برای گروه مختلف پدید می‌آید و هریک از برنامه‌ها و تصمیم‌ها به رشد فکری مردم با لحاظ مراتب و قابلیت و ظرفیت‌ها کمک خواهد کرد و به انتخاب درست و عاقلانه آن‌ها خواهد انجامید. تعالیم قرآنی حضرت،[84] نزول حضرت عیسی علیه‌السلام و اقتدای ایشان به حضرت مهدی علیه‌السلام[85] و اتمام حجت بر مسیحیان،[86] قضاوت‌های حضرت مهدی علیه‌السلام برای یهودیان بر اساس تورات اصلی و مسیحیان بر اساس انجیل و اهل زبور به زبورشان،[87] روشن کردن نشانه‌هایی در کتب آسمانی مانند تورات بر آمدن نام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه دوازده‌گانه علیهم‌السلام در کتب آسمانی،[88] عرضه حقیقت بر ناصبان،[89] ظهور نعمت‌های دنیوی[90] و... نمونه‌ای از این مستندات است.

در جمع‌بندی این قسمت باید گفت که اگر مراد از «اذا قام قائمنا» پایان دولت باطل و آغاز استیلای دولت حق باشد. در این هنگامه، عقل مردم به ادله مانند تجربه‌های که در طول تاریخ داشتند، مخصوصاً در مدتی که از آغاز قیام تا استیلای انقلاب پیدا کرده‌اند، افزایش می‌یابد. در این جاست که همه مردم از این افزایش عقول بهره‌مند می‌شوند و مانند اهل‌ذمه و کسانی که هنوز وارد اسلام نشدند، در این هنگامه با اختیار ایمان آورده و وارد مذهب اسلام می‌شوند؛[91] زیرا از نتایج افزایش عقول، خداشناسی و دین‌شناسی است.[92]

ولی اگر مراد از جمله «اذا قام قائمنا» آغاز انقلاب مهدوی بدانیم، در این صورت بر اساس آیات و روایات، انسان‌هایی که تحت غوایت ابلیس درآمده‌اند، به گونه‌ای که در مقام عمل، مرید شیطان شده و پشت سر او حرکت می‌کنند[93] و این گمراهی عقیدتی و تبعیت دائمی از

---

۸۴. *کفایة المهتدی فی معرفة المهدی* علیه‌السلام، ص۶۸۰. ناگفته نماند که این روایت به شکل مرسل از شیخ مفید نیز نقل شده است (*الإرشاد*، ج۲، ص۳۸۶).

۸۵. کفایة المهتدی فی معرفة المهدی علیه‌السلام، ص۶۷۱.

۸۶. المعجم الاحادیث المهدی علیه‌السلام، ج۲، ص۴۵۷.

۸۷. شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، ج۳، ص۳۹۷.

۸۸. «دوازده امام در تورات؛ نگاهی نو به بشارت ابراهیم در سفر پیدایش»، ص۱۷.

۸۹. *الکافی*، ج۸، ص۲۲۷.

۹۰. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، ج۱، ص۱۸۸.

۹۱. ... لَا یَبْقَی یَهُودِیٌّ وَلَا نَصْرَانِیٌّ وَلَا صَاحِبُ مِلَّةٍ إِلَّا دَخَلَ فِی الْإِسْلَامِ ... (*بحار الانوار*، ج۵۱، ص۶۱).

۹۲. «گونه‌شناسی آثار عقلانی عصر ظهور»، ص۲۷.

۹۳. همه لغویان در واژه «تبعیت» به گونه‌ای این معنا را لحاظ کرده اند(*العین*، ج۲، ص۷۸؛ *جمهرة اللغه*، ج۱، ص۲۵۴؛ *تهذیب اللغة*، ج۲، ص۱۶۷؛ *معجم مقاییس اللغة*، ج۱، ص۳۶۲؛ *اساس البلاغة*، ص۵۹؛ *المصباح المنیر*، ج۱،

گناه، باعث ایجاد ملکه و شاکله‌ای شود که نسبت به عمل مانند روح جاری در بدن، عمل می‌کند،[۹۴] پیروی آن‌ها از فطرت (به خاطر اعمالشان) بسیار سخت و به طور طبیعی در برابر دعوت امام‌زمان علیه‌السلام لبیک نمی‌گویند و به سرنوشت ابلیس دچار می‌شوند و وعده الهی ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[۹۵] در موردشان محقق می‌شود.

اما کسانی که امکان اثاره نور عقل در آنان وجود دارد، توسط حضرت حجت بر خردهاشان افزون می‌گردد[۹۶] و به راه راست برمی‌گردند؛ بعد از آن‌که شیطان آنان را از آن راه راست منحرف کرده بود.[۹۷]

جمع عقول و کمال احلام

عقول در نگاه شارحان به معنای افزون شدن و تقویت خردهای آنان[۹۸] و یا اتفاق آن‌ها بر محور حق است[۹۹] که در اثر آن اختلافات[۱۰۰] و بساط تمام مذاهب جز دین حق برچیده می‌شود.[۱۰۱] هیچ یک از شارحان توضیح ندادند که این تقویت و برچیده شدن مذاهب تحت چه فرایندی صورت می‌گیرد؛ هر چند بتوان گفت دیدگاه‌شان تابع نوع تشریح وضع ید است که به برخی از آنان مثل علامه مجلسی اشاره شد. درباره کامل شدن احلام بندگان نیز متفاوت گفته‌اند. بنا بر نظر ابن‌فارس در لغت «حلم» باید این طور گفت که در اثر جمع شدن عقولشان در ریختن تئوری‌های نیک و انجام کارهای پسندیده بدون هیچ شتابزدگی با ثابت قدمی و بردباری اقدام می‌کنند.[۱۰۲] افکار راسخ و پایداری در کارهای نیک، معلول جمع شدن عقل‌های آنان است. منابع کهن لغوی و غریب الحدیث نشان می‌دهد که جمع در لغت به معنای پیوند یک چیز به چیز دیگر و گردآمدن امری پراکنده است.[۱۰۳] واژه‌پژوهان مفهوم

ص۷۲).

۹۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۳، ص۱۸۹.

۹۵. سوره حجر، آیة ۴۳.

۹۶. ر.ک: «گونه‌شناسی آثار عقلانی عصر ظهور».

۹۷. سوره اعراف، آیة ۱۶.

۹۸. الشافی فی شرح الکافی، ج۱، ص۲۶۶.

۹۹. الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی، ص۹۵.

۱۰۰. *مرآة العقول*، ج۱، ص۸۰.

۱۰۱. شرح الکافی- الأصول والروضة، ج۱، ص۳۹۹.

۱۰۲. معجم مقاییس اللغه، ج۲، ص۹۳.

۱۰۳. *همان*، ج۱، ص۴۷۹؛ *الجمهرة*، ج۱، ص۴۸۳؛ *الصحاح*، ج۳، ص۱۱۹۸؛ *الفروق فی اللغة*، ص۱۳۴.

متعدی این ماده را به معنای عزم و جمع[بندی] آرا و افکار دانسته‌اند.[۱۰۴] عقل نیز در نگاه جامع راغب - که بر پایه استنادات قرآنی و روایی تعریف کرده - هم به مفهوم قوّه مدرکه و نیرویی است که آمادگی پذیرش دانش و فهم را داراست و هم به مفهوم دانشی است که به وسیله آن نیرو به دست می‌آید.[۱۰۵] هر چند برخی از عالمان اهل لغت، عقل و حلم را مترادف دانسته‌اند[۱۰۶] که ظاهراً این در صورتی است که ما سفاهت را نقیض حلم بدانیم؛[۱۰۷] ولی غالباً باورمندند از نتایج و آثار عقل، رسیدن به یکی از صفات پسندیده بشری به نام حلم است که به معنای آرامش، آسودگی و مقاومت بر مسیری عقلانی در برابر ناملایمات به دور از هیجانات و احساسات است.[۱۰۸]

بنابراین در مفهوم متعدی به کار رفته، چه فاعلِ فعل وَضَعَ و جَمَعَ خداوند باشد و چه قائم آل‌محمد علیه‌السلام، واسطه فیض و مجری و مدیر الهی عرصه پس از قیام از روایت و شرح شارحان پیداست که حضرت بقیة‌الله است. و به واسطه و وسیله اوست که عقل‌ها جمع‌آوری می‌شود و در سایه این جمع است که حلم، به معنای گفته شده، به درجه کمال خود می‌رسد و آثار و نتایج ارزنده تعقل به بار می‌نشیند. جمع عقول، نه چونان که برخی شارحان به شکل فراطبیعی و معجزه‌وار گفته‌اند، بلکه به استناد سنت‌های الهی، در مسیری طبیعی و با مدیریتی الهی در سایه رشد و انتخاب آگاهانه و عالمانه اکثریت مردم - که زمینه‌ساز امدادهای ویژه و مقید الهی است - شکل خواهد گرفت. ویژگی‌های زیادی همچون رشد علمی و آگاهی مردم دنیا در اثر تجارب گوناگون گذشته، ویژگی شخصیتی و مدیریتی امام‌عصر - که زمینه‌ساز بسیاری از امدادهای مقید الهی است - و مأموریت خاص حضرت، سه ضلع اتفاقات بعضاً منحصر به فردی است که در عصر قیام رخ خواهد داد؛ در عین حال که از سنت‌های ثابت الهی در دنیا نیز بیرون نخواهد بود. آموزش خاص پس از قیام، مانند روایت صحیح «إذا قام القائم علیه‌السلام ضرب فساطیط لمن یعلّم الناس القرآن علی ما أنزل الله...»[۱۰۹] نمونه‌ای از آن‌هاست.

---

۱۰۴. تاج العروس، ج۱۱ص۷۲ ؛ التحقیق فی کلمات القرآن، ج۲، ص۱۰۸.

۱۰۵. مفردات الفاظ القرآن، ص۵۵۷.

۱۰۶. المحکم والمحیط الأعظم، ج۳، ص۳۶۴.

۱۰۷. العین، ج۴، ص۹.

۱۰۸. مفردات الفاظ القرآن، ص۲۵۴-۲۵۳؛ النهایه، ج۱، ص۴۳۳۴-۴۳۳؛ التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۲، ص۲۷۵-۲۷۲.

۱۰۹. *کفایة المهتدی فی معرفة المهدی* علیه‌السلام، ص۶۸۰. این روایت به شکل مرسل از شیخ مفید نیز نقل شده است ←

بررسی دلالت آیه در پرتو سنت‌های ثابت قرآن

بعد از بیان آرای گوناگون مفهوم روایت در سایه نگاه شارحان و واژه‌پژوهان و نقد نگاه‌های نادرست، موضوع و مسأله مقاله، نیازمند بررسی دیدگاه‌ها و انتخاب نظر مختار در پرتو سنت‌های لایتغیّر الهی در قرآن است.

عدم اختلاف و تناقض در قرآن نص صریح قرآن از باورهای مسلّم مسلمانان است.[110] سنت‌های الهی به عنوان قواعد و ضوابط تدبیر عالم و آدم در دنیا از سوی خداوند، موضوعی است که خداوند بر تحویل و تبدیل‌ناپذیری آنان در قرآن به صراحت یاد نموده است.[111] و تجربه مکرر آن‌ها در تاریخ بشر به امری مجرب تبدیل شده است. تحولات یاد شده در روایت، زمانی می‌تواند مورد تأیید و باور قرار گیرد که با سنت‌های یادشده سازگار باشد.

سؤال این است که آیا دست‌یابی به رحمت الهی در روزگار قیام قائم علیه‌السلام، با سنت مشروط خدا در آیه ﴿...إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾؛ «اگر خدا را یاری کنید، خدا هم شما را یاری می‌کند و گام هایتان را محکم و استوار می‌سازد»[112] در تعارض نیست؟ آیا با اصل انتخاب سرنوشت در سایه انتخاب آزاد و اراده انسان‌ها همچون آیه ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[113] یا آیه ﴿وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[114] هم‌سو است؟ سنتی که بارها توسط امام علی علیه‌السلام در علت به کارنبستن قدرت ویژه در نابودی معاویه،[115] و امام حسین علیه‌السلام در پاسخ آنان که خواستند به او یاری رسانند[116] و نیز توقیعات خود حجت حق رحمه‌الله در علت تسلط [ظاهری] یزید بر امام حسین علیه‌السلام مورد استناد قرار گرفته است.[117] نویسنده از سنت‌های امداد و ویژه الهی همچون جنود نامرئی حق[118] که مکرر در تجربه زندگی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله[119] و دیگر انبیا[120] یاد شده،

(*الإرشاد*، ج۲، ص۳۸۶).

۱۱۰. سوره نساء، آیه۸۲.

۱۱۱. سوره اسراء، آیه۷۷؛ سوره احزاب، آیه۶۲؛ سوره فاطر، آیه۴۳؛ سوره فتح، آیه۲۳.

۱۱۲. سوره محمد، آیه۷.

۱۱۳. سوره انسان، آیه۳.

۱۱۴. سوره انفال، آیه۴۲.

۱۱۵. *بحار الانوار*، ج۳۳، ص۲۸۰-۲۸۱.

۱۱۶. همان، ج۴۴، ص۳۳۱.

۱۱۷. کمال الدین و تمام النعمة، ج۲، ص۲۷۸.

۱۱۸. سوره فتح، آیه۴ و۷؛ سوره مدّثّر، آیه۳۱.

۱۱۹. سوره توبه، آیه۲۶ و۴۰؛ سوره احزاب، آیه۹.

غافل نیست؛ ولی کیست که نداند که تحقق سنت‌های مذکور هر یک تحت شرایط و ضوابطی است و بدون آن‌ها امکان تحقق ندارد. بدیهی‌ترین آیه قرآن در نگاه نگارنده آیه ۲۱۴ سوره بقره است:

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَ الضَّرَّاءُ وَ زُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ ...﴾؛

آیا پنداشته‌اید در حالی که هنوز حادثه‌هایی مانند حوادث گذشتگان شما را نیامده، وارد بهشت می‌شوید؟! به آنان سختی‌ها و آسیب‌هایی رسید و چنان متزلزل و مضطرب شدند تا جایی که پیامبر و کسانی که با او ایمان آورده بودند می‌گفتند: یاری خدا چه زمانی است؟ ...

پس اتفاقات یاد شده تحت چه شرایطی به وجود می‌آید؟ عصر قیام چه ویژگی‌های متفاوتی با دیگر زمان‌ها دارد که رحمت الهی آن چنان ریزان می‌شود که یکی از آن‌ها تجمیع عقول و تبدیل به عزم واحد می‌گردد و حلم به عنوان دستاوردهای اندیشه عقلانی، ثمراتش به بار می‌نشیند و وقار و آرامش و مقاومت در برابر ناملایمات جانشین بدی‌ها و هیجانان تند و یا احساسات غیر منطقی می‌گردد؟

واسطه‌های فیض الهی بسیار بوده و هم اکنون هم در عالم هست؛ مانند عقل،[۱۲۱] حقیقت انسان کامل[۱۲۲] حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و اوصیای او از امام علی علیه‌السلام تا حضرت حجت،[۱۲۳] فرشتگان[۱۲۴] و حتی عده‌ای از عالمان در دوره غیبت،[۱۲۵] بوده و هستند. پس سرّ چنان رخدادهای بعضاً کم‌نظیر در چیست؟ آیا زمان قیام موضوعیت دارد یا مکان آن و یا مکین آن که مردم و وجود مقدس خاتم الاوصیاء باشد؟ مگر مردم آن چه خصوصیتی دارند که چنان عنایات متمایزی شامل حالشان می‌شود؟ از روایات و آیات قرآن پیداست که نه زمان خصوصیت دارد و نه مکان. وجود نازنین حضرتش که همچون خورشید پس ابر واسطه فیض بوده[۱۲۶] و قبل از غیبت نیز وجود داشته است. پس تفاوت در چیست؟ این جاست که

---

۱۲۰. سوره نمل، آیه ۱۷.
۱۲۱. *أسرار الحکم*، ج۱، ص۲۳۷.
۱۲۲. *أصول المعارف*، مقدمه، ص۴۴.
۱۲۳. *امام‌شناسی*، ج۱، ص۱.
۱۲۴. ترجمه شرح نهج البلاغه، ج۲، ص۷۵۴.
۱۲۵. *الإحتجاج*، ج۱، ص۱۸.
۱۲۶. *بحار الأنوار*، ج۵۳، ص۱۸۰.

دگرگونی مردم و افکار عمومی و اراده‌های توده مردم به عنوان عامل مهم در زمینه‌سازی روزگار قیام به عنوان تمایز میان آن روز و روزگاران دیگر از جمله عصر حضور و غیبت صغری و کبری توجه کرد. حلقه مفقوده در طول زمان‌ها خود مردم هستند؛[۱۲۷] آن‌هم مردمی که باید در مقیاس و طراز قیام حجة‌الحسن ﷺ استعداد و آمادگی پیدا کنند؛ چنان که اگر این زمینه وجود داشت، نیاز به غیبت امام نبود و عالم مسیر درست خودش را طی می‌کرد. طبیعی است که این دگرگونی یک‌باره به وجود نمی‌آید، بلکه محصول قرن‌ها تجربه‌های گوناگون شیرین و تلخ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بشر و رشد علمی در عرصه‌های مختلف و ابزارهای متفاوت و آگاهی نوع انسان‌ها از چهارسوی دنیاست که در کلام برخی بزرگان از آن یاد شد.[۱۲۸] لذا این دگرگونی، ولو ظلم فراگیر هم باشد، نوعی آمادگی و تقاضای عطش‌گونه‌ای است که زمینه و اقتضای ظهور حضرت را فراهم می‌آورد. به نظر می‌رسد نوع استقبال ویژه که امام صادق ﷺ فرمود: «إذا قام استقبل من جهل الناس أشد مما استقبله رسول الله ﷺ من جهال الجاهلية»، بیان‌گر همین دیدگاه است؛ حتی در چرایی چنین استقبالی حضرت فرمود:

> پیامبر هنگامی مبعوث شد که مردم سنگ‌ها و صخره و چوب‌هایی دست‌ساخته خود را می‌پرستیدند، ولی مردم در عصر ظهور قائم ما به قرآن احتجاج کرده و تأویل قرآن می‌دانند.[۱۲۹]

حال اگر در میان تشنگان تجربه دیده‌ای که واله قیام حضرت‌اند، معلمی در مقیاس قائم آل محمد ﷺ قیام نماید، بدون آن‌که به معجزه‌ای متوسل شود، معجزه جمع عقول و عاقلان و یکسو شدن آرا و افکار در بستر طبیعی خود رخ خواهد داد و حلم به عنوان آثار گرانسنگ چنان همگرایی، به نقطه کمال خود خواهد رسید. مجموعه برنامه‌های حضرت در شکوفا ساختن انسان‌های مشتاق و آگاه آن روز، که برآمده از تعالیم ناب توحیدی مانند روایت فسطاط[۱۳۰] و مانند آن است می‌تواند وضع‌یدی باشد که خداوند به واسطه حضرت بر بندگان ارزانی می‌دارد و آگاهی و علم را تا حدی فرازکند که مصداق عینی آن روایت باشد که مجموع علوم بشری دو حرف و بیست و پنج حرف دیگر در آن روزگار مردم بدان آگاه گردند،[۱۳۱]

---

۱۲۷. معجم احادیث الامام المهدی ﷺ، ج۳، ص۴۷۴.
۱۲۸. الفکر الخالد فی بیان العقائد، ج۲، ص۹۶.
۱۲۹. معجم احادیث الامام المهدی ﷺ، ج۳، ص۱۵۰
۱۳۰. کفایة المهتدی فی معرفة المهدی ﷺ، ص۶۸۰.
۱۳۱. *بحار الأنوار*، ج۵۲، ص۳۳۶.

امدادهای خاص و مقید الهی مثل جنود الهی که قبلاً یاد کردیم، در دنیا که ویژه مؤمنان است، برکیفیت وکمیت این تعالیم خواهد افزود؛ چنان که خداوند در آیات قرآن به برخی امدادهای دیگر نیز اشاره کرده که:

﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا﴾.[۱۳۲]

یا در سوره بقره در بحث انفاق فرمود:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾.[۱۳۳]

و در روایات نیز آمده است که قلب مؤمنان همچون آهن قوی و نیروشان چهل برابر می‌شود.[۱۳۴] تردیدی نیست که جامعه‌ای با شاخصه فوق مصداق کامل جامعه ایمانی و باتقوا باشد که خود بر اساس وعده حتمی الهی، جلب کننده و بازکننده درهای آسمان و زمین به روی انسان‌هاست:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾.[۱۳۵]

چه آن‌که روایات این عرصه صحت ادعای ما را تأیید می‌کند.

نتیجه‌گیری

روایت «وضع الله یده علی رؤس العباد» به لحاظ سندی صحیح است. وضع ید در روایت، کنایه از عنایت و رحمت الهی است که در روزگار پس از قیام، در اثر استعداد و آمادگی علمی و روحی مردم به واسطه حضرت حجت در قالب‌های گوناگون و با ابزار آن زمان نصیب مردم می‌شود. مقصود از عباد اگرچه همه مردم است ولی مراد جدی، کسانی هستند که به حسب مراتب قابلیت حرکت در سایه امامت را داشته باشند. مراد از گرد آوردن عقل‌ها، تجمیع افکار و عزم راسخ واحدی است که تحت رهبری امام مدیریت می‌شود و دستاورد این حرکت واحد جمعی به نقطه کمال می‌رسد. این روایت با مفهوم فوق، همسو با سنت‌های ثابت قرآنی در دنیاست.

---

۱۳۲. سوره انفال، آیه۶۵.
۱۳۳. سوره بقره، آیه۲۶۱.
۱۳۴. کمال الدین و تمام النعمة، ج۲، ص۶۵۳.
۱۳۵. سوره اعراف، آیه۹۶.

کتابنامه

- *إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، محمد بن حسن حرعاملی، بیروت: اعلمی، اول، ۱۴۲۵ق.
- *الاجتهاد والتقلید*، رضا صدر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم، دوم، ۱۴۲۰ق.
- *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، احمد بن علی طبرسی، تحقیق محمدباقر خرسان، مشهد: مرتضی، اول، ۱۴۰۳ق.
- *الاختصاص*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمود محرمی‌زرندی، قم: الموتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، اول، ۱۴۱۳ق.
- *ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری*، احمد قسطلانی، مصر: المطبعة الکبری الامیریة، هفتم، ۱۳۲۳ق.
- *الإرشاد*، مفید، تحقیق مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، قم: دارالمفید، اول، ۱۳۷۲ش.
- *أساس البلاغة*، محمود بن عمر زمخشری، بیروت: دارصادر، اول، ۱۹۷۹م.
- *أسرارالحکم*، هادی سبزواری، قم: مطبوعات دینی، اول، ۱۳۸۳ش.
- *أصول المعارف*، فیض کاشانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، سوم، ۱۳۷۵ش.
- *امام‌شناسی*، محمدحسین حسینی‌تهرانی، مشهد: علامه طباطبایی، سوم، ۱۴۲۶ق.
- *بحارالأنوار*، محمد باقر مجلسی، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.
- *بصائرالدرجات فی فضائل آل‌محمّد* علیهم‌السلام، محمد بن حسن صفار، تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: مکتبة آیة الله المرعشی، دوم، ۱۴۰۴ق.
- *تاج العروس*، محمد مرتضی زبیدی، تحقیق علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر، اول، ۱۴۱۴ق.
- *تاریخ الطبری*، محمد بن جریر طبری، تحقیق محمد أبوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، دوم، ۱۳۸۷ق.
- *تاریخ بغداد*، احمد بن علی خطیب‌بغدادی، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، لبنان- بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، اول، ۱۴۱۷ق.
- *تاریخ مدینة دمشق*، ابن‌عساکر، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر، اول، ۱۴۱۵ق.
- *التحقیق فی کلمات القرآن*، حسن مصطفوی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۶۸ش.

- *ترجمه شرح نهج البلاغه*، ابن میثم بحرانی، ترجمه محمدی مقدم و نوایی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، اول، ۱۴۱۷ق.
- *تسنیم*، عبدالله جوادی‌آملی، قم: مرکز نشر اسراء، اول، ۱۳۹۰ش.
- *تفسیر العیاشی*، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة، اول، ۱۳۸۰ق.
- *تفسیر نمونه*، ناصر مکارم شیرازی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، دهم، ۱۳۷۱ش.
- *تهذیب اللغة*، محمد ازهری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۱ق.
- *جامع البیان*، محمد بن جریر طبری، بیروت: دارالمعرفة، اول، ۱۴۱۲ق.
- *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*، محمد بن عیسی ترمذی، تحقیق احمدمحمد شاکر، مصر- قاهره: دارالحدیث، اول، ۱۴۱۹ق.
- *الجدول*، محمود صافی، دمشق: دارالرشید، چهارم، ۱۴۱۸ق.
- *جمهرة اللغة*، ابن‌درید، بیروت: دارالعلم للملایین، اول، ۱۹۸۸ م.
- *الخرائج والجرائح*، قطب الدین راوندی، تصحیح مؤسسة الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم: مؤسسه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، اول، ۱۴۰۹ق.
- *الدعاء للطبرانی*، سلیمان طبرانی، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، الأولی، ۱۴۱۳ق.
- *رجال الطوسی*، محمد بن حسن طوسی، تحقیق جواد قیومی‌اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین، سوم، ۱۳۷۳ش.
- *رجال العلامة الحلی*، حسن بن یوسف بن مطهر حلی، تحقیق محمدصادق بحرالعلوم، نجف اشرف: دارالذخائر، دوم، ۱۴۱۱ق.
- *رجال الکشی- اختیار معرفة الرجال* (مع تعلیقات میرداماد الأسترآبادی)، محمد بن عمر کشی، تحقیق مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، اول، ۱۳۶۳ش.
- *رجال الکشی- إختیار معرفة الرجال*، محمد بن عمرکشی، تحقیق محمد بن الحسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، اول، ۱۴۰۹ق.
- *رجال النجاشی*، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین، ششم، ۱۳۶۵ش.
- *الرجال (لابن الغضائری)*، ابن‌غضائری، تحقیق محمدرضا حسینی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۶۴ش.

- *الرجال(لابن داود)*، حسن بن علیّ بن داود حلیّ، تهران: دانشگاه تهران، اول، ۱۳۴۲ش.
- *رسالة أبی غالب الزراری*، احمد بن محمد زراری، تحقیق محمدرضا حسین جلالی، قم: مرکز البحوث والتحقیقات الإسلامیة، اول، ۱۴۱۱ق.
سایت ویکی شیعه
الشافی فی شرح الکافی، ملاخلیل بن غازی قزوین، تصحیح محمدحسین درایتی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۴۲۹ق.
- *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار*علیهم‌السلام، ابن حیون، تحقیق وتصحیح محمدحسین حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین، اول، ۱۴۰۹ق.
- *شرح الکافی- الأصول والروضة*، محمدصالح بن احمد مازندرانی، تحقیق ابوالحسن اشعری، تهران: المکتبة الإسلامیة، اول، ۱۳۸۲ق.
- *شرح نهج البلاغة*، ابن ابی الحدید، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، اول، ۱۴۰۴ق.
- *العُدة فی أصول الفقه*، محمد بن حسن طوسی، قم: محمدتقی علاقبندیان، اول، ۱۴۱۷ق.
- *العین*، خلیل بن احمد فراهیدی، قم: نشر هجرت، دوم، ۱۴۰۹ق.
- *فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة والإفتاء*، احمد ابن عبدالرزاق الدویش، عربستان- ریاض: رئاسة إدارة البحوث العلمیة والإفتاء؛ الإدارة العامة للطبع، الریاض، الأولی، بی‌تا.
- *الفکر الخالد فی بیان العقائد*، جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، اول، ۱۴۲۵ق.
- *فهرست کتب الشیعة وأصولهم وأسماء المصنّفین وأصحاب الأصول*، محمد بن حسن طوسی، تحقیق وتصحیح عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، اول، ۱۴۲۰ق.
- *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح وتحقیق دارالحدیث، قم: دارالحدیث، اول، ۱۴۲۹ق.
- *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح وتحقیق علی‌اکبر غفاری ومحمد آخوند، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- *کامل الزیارات*، جعفربن محمد ابن قولویه، تحقیق عبد الحسین امینی، نجف اشرف: دارالمرتضویة، اول، ۱۳۵۶ش.
- *کتاب التوحید وإثبات صفات الرب*، اسحاق ابن خزیمه، تحقیق عبد العزیز بن إبراهیم الشهوان، ریاض: مکتبة الرشید ـ الریاض، الخامسة، ۱۹۹۴م.

- *کتاب نکاح*، موسی شبیری زنجانی، تحقیق موسسه پژوهشی رای پرداز، قم: موسسه پژوهشی رای پرداز، اول، ۱۴۱۹ق.
- *الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی*، محمدهادی بن معین‌الدین محمد(آصف شیرازی) شریف شیرازی، قم: دارالحدیث، اول، ۱۴۳۰ق.
- *کفایة الاصول (با تعلیقة زارعی سبزواری)*، محمدکاظم آخوند خراسانی، قم: موسسه النشر الاسلامی، ششم، ۱۴۳۰ق.
- *کفایة المهتدی فی معرفة المهدی* علیه‌السلام، محمد بن محمد میرلوحی سبزواری، قم: دارالتفسیر، اول، ۱۴۲۶ق.
- *کمال الدین وتمام النعمة*، صدوق، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، دوم، ۱۳۹۵ق.
- لجنة الفتوی بالشبکة الاسلامیة، فتاوی الشبکة الإسلامیة، بی‌جا،۱۴۳۰ق.(موجود در نرم افزار المکتبة الشاملة)
- *لسان العرب*، ابن‌منظور، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دارصادر، سوم، ۱۴۱۴ق.
- *مجمع البحرین*، فخرالدین طریحی، تحقیق احمد حسینی‌اشکوری، تهران: مرتضوی، سوم، ۱۳۷۵ش.
- *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، فضل بن حسن طبرسی، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی وهاشم رسولی، تهران: ناصرخسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
- *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، علی بن ابی بکر هیثمی، تحقیق حسام الدین قدسی، قاهره: مکتبة القدسی، بی‌چا، ۱۴۱۴ق.
- *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، مرتضی مطهری، قم: صدرا، هشتم، ۱۳۷۲ش.
- *مختصر البصائر*، حسن بن سلیمان حلی، تصحیح مشتاق مظفر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، اول، ۱۴۲۱ق.
- *مرآة العقول*، محمدباقر مجلسی، تصحیح رسول محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، دوم، ۱۴۰۴ق.
- *مسند الامام احمد بن حنبل*، احمد بن حنبل، تحقیق عرقسوسی ودیگران، بیروت: مؤسسة الرسالة، اول، ۱۴۱۶ق.
- *مسندالدارمی*، عبدالله بن عبدالرحمن دارمی، تحقیق حسین‌سلیم دادانی، ریاض: دارالمغنی، اول، ۱۴۲۱ق.

- *مسندعبد بن حمید*، عبد بن حمید، بی‌تا.
- *مشرق الشمسین واکسیر السعادتین*، بهایی، تحقیق مهدی رجائی، مشهد: آستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، دوم، ۱۴۲۹ق.
- *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، احمد فیومی، قم: موسسه دارالهجرة، دوم، ۱۴۱۴ق.
- *معالم الدین وملاذ المجتهدین*، حسن بن زین الدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، نهم، بی‌تا.
- *معجم احادیث الامام المهدی* علیه‌السلام، علی الکورانی العاملی، موسسه المعارف الاسلامیه-قم، ۱۴۱۱ق.
- *معجم رجال الحدیث*، ابوالقاسم خویی، بی‌جا: پنجم، ۱۴۱۳ق.
- *معجم مقاییس اللغه*، ابن‌فارس، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، اول، ۱۴۰۴ق.
- *مفردات الفاظ القرآن*، راغب اصفهانی، بیروت: دارالقلم، اول، ۱۴۱۲ق.
- *موسوعة العلامة الامام مجددالعصر الالبانی*، محمد البانی، صنعه شادی بن محمد بن سالم آل نعمان، صنعاء ـ الیمن: مرکز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، الأولى، ۱۴۳۱ق.
- *المیزان فی تفسیر القرآن*، محمدحسین طباطبایی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، دوم، ۱۳۹۰ق.
- *النهایة فی غریب الحدیث والأثر*، ابن اثیر، تحقیق محمود محمد طناحی وطاهراحمد زاوی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چهارم، ۱۳۶۷ش.
- *الوافی*، فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امام أمیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، اول، ۱۴۰۶ق.
- *ولادة الإمام المهدی*، بشیر نجفی، تحقیق مرکز الدراسات التخصصية فی الإمام المهدی علیه‌السلام، بی‌جا: بی‌تا.
- «الحق المبین فی معرفة المعصومین علیهم‌السلام» بحوث مستفادة من محاضرات المرجع الدینی آیة الله الوحید الخراسانی، علی الکورانی العاملی، بی‌جا، دوم، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.
- «دوازده امام در تورات؛ نگاهی نو به بشارت ابراهیم در سفر پیدایش»، هادی‌علی تقوی و محمد قندهاری و محسن فیض بخشی، *امامت پژوهی*، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۹۳.
- «گونه‌شناسی آثار عقلانی عصر ظهور»، جواد جعفری و روح الله دریکوندی، *انتظار موعود*،

شماره ۴۹، تابستان ۱۳۹۴.

_ http://www.havzah.net/fa/Article/view/51167/

تحلیل دیدگاه‌ها و مبانی آیت الله معرفت درکاربرد، دامنه و اعتبارسنجی روایات تفسیری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۹

زهرا اخوان صراف[۱]

چکیده

آن‌ها که فی‌الجمله حجیت وکارآمدی روایات را در تفسیر باور دارند، برای دست‌یافتن به احادیث معتبر تفسیری دیدگاه‌های گوناگونی دارند که به مبانی آن‌ها برمی‌گردد. آیت‌الله معرف، قرآن‌پژوه برجسته این عرصه، در عناوین مختلف این باب دیدگاه‌هایی ویژه دارد. افزون بر اصل کارآمدی احادیث معصومان علیهم‌السلام در تفسیر و دلایل آن، این‌که در چه نوع موضوعاتی تفسیر با حدیث اعتبار دارد، یا سنخ آگاهی حاصل از تفسیر مأثور چیست، چه حدیثی، حدیث تفسیری محسوب است، احادیث چه بخشی از آیات را تفسیر کرده‌اند، حاملان روایات تفسیری چه کسانی هستند و از همه مهم‌تر این‌که راه نقد و پالایش حدیث تفسیری چیست، وجوه متعددی است که در این حوزه از آثار آن بزرگوار قابل برداشت است. نوشتار حاضر با جست‌وجو در آثار مکتوب و استقصای آثار شفاهی ایشان در حوزه علوم قرآن و تفسیر، به تبیین، تحلیل، مبنایابی و بررسی آن‌ها می‌پردازد و اهم نتایجی که آشکار می‌کند، عبارت است از این‌که آن مرحوم، برای حدیث تفسیری کاشفیت ذاتی قایل است و کارآمدی آن را منحصر به اموری نمی‌داند که اثر فقهی داشته باشد، بلکه معتقد است تمام قرآن توسط معصومان علیهم‌السلام تفسیر شده‌است و تمام احادیث معصومان به نوعی تفسیر قرآن است، حاملان تفسیر مأثور اعم از معصومان هستند و نقل دانشمندان صحابه و بزرگان تابعین هم در این باب معتبر است، به دلیل آسیب‌های خاص روایات تفسیری، نقد و تمحیص آن‌ها اهمیت ویژه دارد، نقد سندی

۱. استادیار (دکترای علوم قرآن و حدیث) دانشگاه مفید akhavan_qom@yahoo.com.

این احادیث اهمیت درجه دوم دارد و در درجه اول نقد متن سودمند است، معیار اعتباری که نقد متن عرضه می‌کند عرضه به حجت عقول و محکمات کتاب و سنت است که حدیثی را کارآمد می‌کند که ابهام‌زا و معرفت‌افزا باشد.

کلیدواژه: احادیث تفسیری، آیت‌الله معرفت، نقد سندی، نقد متنی، تفسیر مأثور، حجیت.

مقدمه

اخبار حامل معارف دینی، به دلایلی که در مباحث حدیث‌شناسانه معین است، نیاز به نقد و تمحیص دارد. روایاتی که به نوعی بتوانند در ابهام‌زدایی و کشف قناع از لفظ آیات به کار مفسر بیایند هم مشمول این قاعده‌اند و بلکه به دلایل آسیب‌هایی که به طور خاص دامن‌گیر آن‌هاست، لزوم تمحیص و علاج در آن‌ها شدیدتر است. طبق تقسیم ثنایی، اخبار یا متواترند یا آحاد. خبر متواتر ذاتاً علم‌آور و بی‌نیاز از نقد و سنجش است. اخبار آحاد را هم اگر قراین علم‌آور همراهی کنند، در بی‌نیازی از نقد و بررسی ملحق به دسته اول هستند. پس تمام سخن در ارزیابی روایات تفسیری خبر واحدی است که چنین خصیصه‌ای ندارد و غرض آن است که طی فرآیند تمحیص، آن خبر به حد اطمینان‌آوری برسد و نصاب اعتبار را واجد و در غیر این صورت از گردونه منابع تفسیر خارج شود.

کلماتی از بزرگان دین که در تفسیر آیات قرآن صادر شده است یا به نوعی می‌تواند در فرآیند تفسیر به‌کار آید، حسب بعضی مبانی، برای دانش تفسیر بسیار مهم است. میانه دو سوی افراط و تفریط این مبانی، مراتب بسیاری وجود دارد. به بعضی از اخباریان منسوب است که جز احادیث معصومان علیهم‌السلام، راهی به تفسیر قرآن نیست. مقابل این سوی افراط، جهت تفریط - مثل قرآنیان، یا قرآن‌بسندگان در فهم دین یا کسانی که احادیث را عصری و دارای بُرد محدود می‌دانند و پس نمی‌پذیرند که مثلاً خاص روایی عام قرآنی را برای همیشه تخصیص بزند؛ هر چند در شرایط صدورش مصادیق عام را معین می‌کند - معتقد است آن احادیث، اگر واجد بالاترین حد اعتبار هم از نظر دانش حدیث باشند، صلاحیت ندارند که امروزه مفسر قرآن قرار گیرند.

در این میانه برخی به اصل حجیت مطلق و تعبدی روایات تفسیری معتقدند، اما دست پژوهش را از دامن تفسیر مأثور معتبر، کوتاه می‌بینند. دیگرانی درجه‌های خفیف‌تر و میانه‌ای از حجیت برای آن روایات، به شرط اعتبار، قایل‌اند. میان آن‌ها که فی‌الجمله حجیت و کارآمدی روایات را در تفسیر باور دارند، برای دست‌یافتن به احادیث معتبر تفسیری

دیدگاه‌های گوناگون وجود دارد که به مبانی صاحبان آن‌ها در سطوحی ریشه‌ای‌تر برمی‌گردد.

منابع تفسیر مأثور یا نقل‌هایی از بزرگان دین که ممکن است در تفسیر قرآن به کارآید، مجموعه‌هایی کوچک و بزرگ از روایات هستند که مثل هر نقل دیگری باید نصاب اعتبار را به دست آورند. قرآن‌پژوهان و مفسرانی که به تفسیر مأثور توجه دارند، هریک منهجی در تعامل با این دست نقل‌ها پیش‌نهاده‌اند. یکی از رایج‌ترین این طرق، بررسی اسانید یا طرق نقل این روایات است. برخی دیگر مثل آیت‌الله معرفت، نقد سندی را کم‌فایده دانسته و معیار درجه اول را بررسی متنی قرار داده‌اند.

دیدگاه‌های تفسیری این قرآن‌شناس برجسته فقید - که نگارنده ده سال توفیق شاگردی ایشان را داشته‌است - علاوه بر آن‌که از لابه‌لای آثار ایشان در علوم قرآنی قابل اصطیاد است، به طور مشخص از کتاب *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب* و نیز کتاب بسیار ارزشمند *تفسیر ومفسران* - که خود آن را تألیف مستقل از تألیف اول و بسیار بهتر از آن می‌دانست - و از همه مهم‌تر، در موضوع این مقاله، از مقدمه ارجمندی که بر سلسله التفسیر *الأثری الجامع* نگاشته‌است، قابل برداشت است.

قرآن‌پژوهان و شاگردان بعد از او مقالاتی در این باب قلمی کرده‌اند. بعضی از صاحبان آثاری که به نوعی به تفسیر مأثور نزد آیت الله معرفت مربوط‌اند، عبارت‌اند از:

آقای حیدرعلی رستمی در این موضوع مقاله «بررسی گرایش روایی در تفسیر از دیدگاه آیت الله معرفت» را نگاشته است و در آن به نقاطی از جمله: تعریف دقیق سنت، یگانگی دیدگاه اخباریان و فقیهان در مورد جایگاه روایت در تفسیر قرآن، ملاک تفسیری بودن احادیث، کاربرد خبر واحد در تفسیر، لزوم و شیوه نقد و بررسی احادیث تفسیری پرداخته، این موارد را از دیدگاه آیت‌الله معرفت بررسیده است.

«حجیت روایات تفسیری از دیدگاه آیت‌الله معرفت» نوشته آقای علی احمد ناصح مقاله دیگری است که نویسنده در آن پس از تقریر دیدگاه مخالفان و موافقان حجیت روایات تفسیری، با توضیح نظریه آیت‌الله معرفت در باب حجیت و اعتبار این دسته احادیث، نوآوری‌ها و جنبه‌های بدیع این نظریه را تبیین و سپس به بررسی آن پرداخته‌است.

آقای محمد علی رضایی اصفهانی نیز در مقاله «روش‌شناسی کتاب التفسیر الأثری الجامع» با نگاهی کلی به کتاب *التفسیر الأثری الجامع*، به بررسی مقدمه، ساختار و منابع آن پرداخته، آن‌گاه پس از بیان روش‌ها و گرایش‌های تفسیری از نگاه آیت‌الله معرفت و تطبیق آن بر کتاب، پیشنهادهایی برای تکمیل جلدهای بعدی ارائه کرده است.

مقالات یادشده - که در مجموعه پنج جلدی کتاب «معرفت قرآنی» چاپ شده‌اند - هرچند به صورت جزئی یا کلی به طرح روش و دیدگاه‌های ایشان پرداخته، اما عموماً از حد گزارش یا تحلیل‌های اجمالی فراتر نرفته‌اند و فاقد جنبه تحلیل تفصیلی و بررسی و نقد و ملاحظه - که ضامن توجه تفصیلی مجامع علمی و اندیشوران به این دیدگاه‌های ارزشمند و رشد و بالندگی و اکمال آن‌هاست - هستند.

خانم فاطمه حکیم زاده و آقای مجید معارف در مقاله‌ای با عنوان «اعتبارسنجی روایات تفسیری از دیدگاه آیت‌الله معرفت با رویکرد ارزیابی روایات التفسیر الاثری الجامع» نظر آیت‌الله معرفت را درباره اعتبارسنجی روایات تفسیری، در سه مرحله می‌دانند: اول، اعتباربخشی به روایات تفسیری و بررسی حجیت منبع روایات تفسیری، که خود شامل حجیت روایات تفسیری پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل بیت علیهم‌السلام و اعتبار روایات تفسیری صحابه و تابعان است. دوم، بررسی سندی روایات تفسیری. سوم، بررسی محتوایی روایات تفسیری. آن‌گاه بیان می‌کنند که ملاک‌های اصلی آیت‌الله معرفت برای ارزیابی احادیث، عرضه بر قرآن و سنت و عدم تعارض با عقل است. این مقاله در دومین شماره از فصلنامه *کتاب و سنت* منتشر شده است.

نگارنده در مقالات متعدد به بیان نوآوری‌ها و دیدگاه‌های تفسیری آن بزرگوار پرداخته‌است؛ ازجمله:

- «نگاهی به برخی دیدگاه‌های قرآنی آیت الله معرفت» که در همایش بزرگداشت آیت الله معرفت در دانشگاه مفید ارائه و در کتاب «معرفت قرآنی» نیز منتشر شده است. این نوشتار ابتدا مروری بر موضوعات مهم قرآنی از دیدگاه آیت‌الله معرفت، از جمله: برخی از افسانه‌های تاریخی، اعجاز قرآن، جمع و تدوین قرآن، تحریف قرآن، بطون قرآن و تأویل دارد. آن‌گاه شبهاتی مانند تأثیرپذیری قرآن از کتب پیشین، تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه و... را با توجه به شیوه خاص آیت‌الله معرفت مورد نقد و بررسی قرار داده‌است.

- «نوآوری‌های آیت‌الله معرفت در علوم قرآنی» که در نشست «کاوشی در اندیشه‌های تفسیری آیت‌الله معرفت» در باشگاه اندیشه، ارائه و در نشریه *گلستان قرآن* به چاپ رسیده است. در این مقاله ابتدا امتیازات روشی و سلوک علمی آیت‌الله معرفت بررسی شده، آن‌گاه برجستگی‌ها و نوآوری‌های محتوایی وی در حوزه تفسیر و علوم قرآن بیان می‌گردد که شامل آرای ایشان در اعجاز، نزول و جمع قرآن، حفظ قرآن از تحریف، روایات تحریف، وجود لحن در قرآن، زبان قرآن، قصص قرآنی، روایات تفسیری، تأویل و بطن قرآن، ناسخ و منسوخ و محکم و

متشابه است.

به نظر می‌رسد هر چند تمامی این آثار، مروری بر مقدمه *تفسیر الأثری الجامع* و چه بسا سایر تألیفات مرحوم معرفت داشته‌اند، اما تحلیلی تفصیلی با بررسی و ریشه‌یابی دیدگاه‌های آن مرحوم ارائه نکرده‌اند و تلاش چشم‌گیری برای رفع ابهام‌ها و گاه، تعارض‌هایی که در کلمات ایشان در این باره در بدو امر به نظر می‌رسد نکرده، مسأله از جهات متعدد همچنان گنگ و مبهم است و مبانی مستند این دیدگاه‌ها واضح نشده و کارهای انجام شده تا حدی تکرار یکدیگر است.

در نوشتار حاضر –که اهتمامش بر ریشه‌یابی و مبناشناسی دیدگاه‌ها و بناهای ایشان است - با محوریت تبیین و تحلیل و بررسی، بر روش نقد سندی و روش نقد متنی هر دو، مروری خواهد شد. گفتار اول به بررسی کارآمدی و حجیت روایات تفسیری و نیز دایره سنت تفسیری اختصاص دارد. در گفتار دوم به تبیین کم‌تأثیری روش سندی و اسباب آن توجه می‌شود. گفتار دوم - که به بررسی متنی روایات تفسیری اختصاص دارد - عمده نقاط نظر ایشان را در این باب به بررسی می‌گذارد.

تمرکز این پژوهش بر تحلیل و مبناشناسی روش اعتبارسنجی روایات تفسیری است و هدف نگارنده از تعمق و نگاه دقیق به این روش، ترویج و اعتلای چیزی است که خود سخت بدان دل‌بسته است. طرح ملاحظات، به این خاطر است که موارد مبهم در این روش چنانچه مربوط به تبیین است، با بیان دانشوارن، و چنانچه مربوط به اصل روش است، با ارتقا و تکمیل آن، برطرف شده، روش ماندگار شود. این اقل وظیفه نسبت به استادی است که از خرمن دانش پربرکتش خوشه‌ها چیده‌ایم.

منبع این مطالعه افزون بر آثار منتشر شده مرحوم معرفت، استفاده‌های شفاهی نگارنده در کلاس‌های درس به اضافه معلوماتی است که دیگر شاگردان و دانشوران از ایشان برداشت و نقل کرده‌اند.

محدودیت این پژوهش متأخر بودن توجه تفصیلی مرحوم معرفت به عرصه تفسیر مأثور نسبت به سایر زمینه‌هاست. آن بزرگوار در سال‌های آخر عمر شریفش بیشتر بر این موضوع متمرکز شد و این امری است که مجال تبیین را تنگ و ابهامات متعددی باقی گذاشته است؛ ابهاماتی که اگر مرحوم معرفت مجال بیشتری داشت، بی‌گمان در آثار متعاقب، تکمیل و تبیین می‌کرد. نگارنده حسب آنچه از منهج ایشان می‌شناسد، یقین دارد که هر کدام از این موارد از وی پرسش می‌شد، پاسخ حساب‌شده و سنجیده‌ای می‌گرفت که راه تحقیقات

بعدی را هموارتر می‌کرد.

گفتار اول. کارآمدی و دامنه روایات تفسیری

۱. کارآمدی و حجیت روایات در تفسیر قرآن

آرای اصولیان و قرآن‌پژوهان در خصوص اصل حجیت روایات تفسیری در تفسیر قرآن یا کارآمدی تفسیر مأثور، بین دو دیدگاه عمده نفی و اثبات است. نافیان دو دسته استدلال دارند که برخی از آن‌ها به مطلق خبر و برخی به خبر واحد برمی‌گردد. نافیان به لزوم استقلال قرآن از روایات در تبیان کل شیء بودن، محذور دوری که قول به حجیت روایات تفسیری با توجه به روایات عرض پدید می‌آورد،[۲] محدودیت دامنه ادله حجیت خبر واحد به آنچه اثر شرعی داشته باشد،[۳] عدم امکان تعبد به ظن در امور غیراعتباری، لزوم دست‌یابی به واقع در تفسیر و عدم برخورداری خبر واحد از حیثیت حکایت‌گری از واقع یا کاشف ذاتی نبودن آن تمسک کرده‌اند.[۴] مثبتان به برهان‌ها و بیان‌های متعدد راه همه این خدشه‌ها را بر حجیت اخبار تفسیری بسته‌اند.[۵]

آیت الله معرفت از جمله باورمندان به اعتبار روایات در تفسیر است. او به آنچه از دیدگاه‌های بزرگان طرفدار این نظریه نقل شد، عناصری جدید افزوده یا تقریری نو ارائه کرده‌است.

بخشی از دیدگاه او در نقدهای مبسوطی که به نظر علامه طباطبایی دارد، آشکار است. او خلاصه استدلال علامه بر عدم اعتبار خبر واحد در کشف معانی قرآن را بر این پایه‌ها استوار می‌داند:

تعبدی بودن حجیت خبر واحد و ذاتی نبودن، و این‌که تعبد در مواردی امکان‌پذیر است که دارای اثر شرعی باشد و این تنها در باب عمل مکلفان و حوزه فقه وجود دارد.

کاشفیت قطعی از واقع نبودن خبر واحد. پس خبر نه می‌تواند کاشف بیان معصوم باشد و نه کاشف مراد واقعی از آیه.

---

۲. المیزان فی تفسیر القران، ج۳، ص۸۴ و۸۵.

۳. *مصنفات* (الإعتقادات)، ج ۵، ص۱۲۳؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص۶-۷؛ *نهایة الأفکار*، ج ۳، ص۹۴.

۴. المیزان فی تفسیر القران، ج ۱۰، ص۳۵۱.

۵. معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرجال، ص۳۹۸؛ مدخل التفسیر، ص۱۷۴-۱۷۶؛ الکلیات فی علم الرجال، ص۵۰۷.

از قول به حجیت خبر واحد در فهم قرآن دور لازم می‌آید؛ چون مستفاد از روایات عرض آن است که برای پی بردن به صحت مفاد خبر واحد، می‌توان از قرآن بهره گرفت. اکنون اگر برای بهره گرفتن از قرآن لازم باشد که از خبر واحد استفاده کنیم، دور پدید می‌آید.

وی این استدلال را به دلایل زیر تمام نمی‌یابد:

۱. حجیت خبر واحد ثقه عقلایی است و تعبدی نیست و عقلا این اعتبار را به حوزه‌ای محدود نمی‌بینند.

۲. خبر واحد ثقه از دیدگاه عقلا کاشفیت ذاتی دارد؛ یعنی حاکی از واقع است. پس می‌تواند در واقعیاتی مثل عقاید و تاریخ و تفسیر قرآن هم به کار آید؛ همان‌طور که در کشف اعتبارات شارع، یعنی احکام فقهی، به کار می‌آید. شارع مقدس - که خود سرآمد عقلاست - بر همین شیوه رفتار کرده و خرده‌ای نگرفته است؛ جز در مواردی که خبرآورنده، انسان فاقد تعهد باشد که قابل اطمینان نیست و بدون تحقیق نباید به گفته او ترتیب اثر داده شود: ﴿ان جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا﴾. از این رو اعتبار خبر واحد ثقه، نه مخصوص فقه و احکام شرعی است و نه جنبه تعبدی دارد، بلکه اعتبار آن عام و در تمامی مواردی است که عقلا از جمله شارع، کاربرد آن را پذیرفته‌اند. بر این اساس، اخبار عدل ثقه از بیان معصوم، چه درباره تفسیر قرآن و چه دیگر موارد، از اعتبار عقلایی مورد پذیرش شرع برخوردار است و کاشف و بیان‌گر بیان معصوم است و حجیت دارد و همانند آن است که شخصاً و مستقیماً از معصوم تلقی شده باشد.[۶]

نتیجه بحث

از میان باورمندان به اعتبار روایات در تفسیر، مرحوم معرفت با بیان واضح‌تر و به میان آوردن صریح‌تر پاره‌ای از مفاهیم و اصطلاحات مثل تأکید بر حجیت عقلایی خبر واحد و کاشفیت ذاتی آن، ادله حجیت را پررنگ و رونق کرده است؛ هرچند دیگرانی چون مرحوم فاضل لنکرانی نیز از جهاتی دیگر بر این رونق افزوده‌اند. مثل این‌که ایشان گفته است حتی اگر دلیل حجیت خبر واحد آیات و روایات هم باشد، در مدلول این ادله مفاهیمی مثل حجیت موجود نیست که پای معذریت و منجزیت و اثر شرعی عملی به میان آید و بلکه نسبت به این‌که امر دارای اثر شرعی عملی باشد یا نباشد، مطلق است.[۷]

---

۶. برگرفته از: «کاربرد حدیث در تفسیر»، ۱۴۱-۱۴۶.

۷. *مدخل التفسیر*، ص۱۷۴-۱۷۶.

۲. دایره سنت تفسیری

نسبت به دایره سنت تفسیری دو پرسش مطرح است:

کدام بخش از آیات قرآن توسط روایات تفسیر شده‌است؟

کدام دسته از احادیث را می‌توان تفسیری دانست؟

از نظر آیت‌الله معرفت، سنت پیامبر اکرم ﷺ از چهره تمامی ابهام و اجمال‌های قرآن پرده برداشته و آن‌ها را تبیین کرده، تفصیل داده است؛ چرا که او از جانب خداوند وظیفه داشته‌است آیات را برای مخاطبان آن تبیین کند و مواضع ابهام آن را تفهیم نماید و بی‌گمان حضرتش این رسالت الهی را به طور کامل ادا کرده‌است.[۸] وی جای دیگری می‌گوید:

> صحیح این است که بگوییم پیامبر ﷺ برای امت، به ویژه اصحاب کبار تمامی معانی آیات قرآن کریم را بیان داشته است و تمامی اهداف و مقاصد شریف قرآن را برایشان شرح داده است؛ به ویژه که احادیث برجای مانده از ائمه علیهم‌السلام درباره فروع احکام و مفاهیم قرآن را بدان ضمیمه نماییم، که در این صورت هیچ نقطه ابهامی درباره مفاهیم قرآنی باقی نخواهد ماند.[۹]

پس پاسخ پرسش اول از نظر ایشان این است که در سنت تفسیری نبی اکرم ﷺ هر آنچه برای کشف قناع از مشاکل قرآن لازم بوده، آمده است یا تمام قرآن تفسیر شده است. هر چند تمامی این تفسیر امروزه در اختیار ما نباشد، اما بخش‌هایی قابل توجه از آن با نقل از خود ایشان توسط صحابه و تابعان و در رأس آن‌ها معصومان علیهم‌السلام در اختیار ماست.

نسبت به پرسش دوم باید گفت مرحوم معرفت تأکید می‌کند روایات تفسیری پیامبر منحصر به کلماتی نیست که تحت عنوان تفسیر قرآن گردآوری شده است؛ یعنی هر حدیثی ممکن است در تفسیر آیه‌ای به کار آید، حتی اگر اشاره و ربط مستقیمی به آن آیه نداشته باشد. بدین سان ایشان دایره سنت تفسیری را بسیار توسعه داده است:

> تفسیر مأثور دامنه گسترده دارد، مخصوصاً با در نظر گرفتن سنت در کنار قرآن که بدین ترتیب بر حجم تفسیر منقول افزوده می‌شود.[۱۰]

اما وی هرچند از یک طرف دایره تفسیر مأثور را بسیار توسعه داده، از سوی دیگر محدودیتی

---

۸. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۴۸.

۹. *تفسیر و مفسران*، ج ۱، ۱۶۷.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۱۶۶.

جدی برای آن قرار داده است. چه بسیار روایاتی که شاید روایت تفسیری به شمار نیاید، ولی «حاوی معرفتی» باشد که در تفسیر قرآن به کار آید.

در سوی مقابل چه بسیار روایاتی که روایت تفسیری به شمار می‌روند، اما استفاده از آن‌ها امروزه در تفسیر قرآن جایز نیست؛ چرا که یا قضایای شخصی است یا به شؤون خاصی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله برمی‌گردد که قابل تعمیم نیست.

- از دیدگاه او نمی‌توان تفسیر قرآن با سنت و روایت را تفسیر قرآن به تمام گفتارها، کردارها و تقریرهای معصوم علیه‌السلام و یا نقل آن‌ها دانست. توضیح آن‌که آنچه به شأن قضاوت آن بزرگوار برمی‌گردد قضایای شخصی است و به شکل خام قابل تعمیم به موارد دیگر نیست و آنچه به شأن رهبری سیاسی ایشان برمی‌گردد، هم احکام ولایی است که به زمان و مکان خود محدود است، مگر آن‌که فقیه از آن برداشت‌های عام در موارد دیگر بکند.

- نیز نباید سنت نقل شده به امور شخصی پیامبر و امام برگردد که مقتضای زندگی عادی و طبیعت بشری آن‌هاست و باید به جنبه رسالی آن بزرگوار مربوط باشد.

گفتار دوم. بررسی سندی روایات تفسیری

به طور کلی و اجمالاً، بر مبنای منهجی که به مشهور متأخران منسوب است و فقط سند در پذیرش و رد روایت دخیل است؛ یعنی ارزش حدیث وابسته به وثاقت همه رجال سند آن است، بررسی سندی تنها راه ارزیابی حدیث است؛ اما بر مبنای منهج قدمایی که تا به امروز هم بین دانشوران طرفداران فراوان دارد، سند یک قرینه در کنار قراین دیگر است که می‌توانند در مجموع نسبت به صدور حدیث از معصوم، وثوق ایجاد کنند.

کم‌تأثیری بررسی سندی روایات تفسیری از نظر آیت‌الله معرفت

دیدگاه مرحوم معرفت نسبت به روایات تفسیری متفاوت است. از نظر ایشان در ارزیابی روایات تفسیری بررسی سندی نقش درجه اول ندارد و چندان سودمند نیست[11] و این امر به آفت‌های سه‌گانه‌ای برمی‌گردد که دامن‌گیر این دسته احادیث شده است. این آفت‌ها عبارت‌اند از:

۱. ضعف سلسله سندها و ارسال آن‌ها یا حذف کامل اسناد؛

۲. رواج حدیث پردازی و تزویر در این باب؛

۱۱. التفسیر الأثری الجامع، ج۱، ص۲۱۹.

۳. فراوانی اسرائیلیات در تفسیر و تاریخ که تفسیر نقلی را کم‌ارزش و کم‌اعتبار می‌سازد.[۱۲]

وی بر این باور است که نقد سند در مورد روایت‌هایی که به این آفت‌ها گرفتار شده‌اند، چندان کارساز و نتیجه‌بخش نیست و آنچه در مورد این روایت‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار است، نقد متنی آن‌ها است و با اشاره به روایاتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام در مورد چگونگی نقد و بررسی روایات منقول از آن بزرگواران، می‌نویسد:

> بنابراین اولین معیار برای جداسازی روایت‌های قوی از روایت‌های ضعیف، عرضه آن‌ها بر محکمات دین است، همچون عرضه آیه‌های متشابه قرآن بر آیه‌های محکم؛ کاری که پس از یاری جستن از خدای بلند مرتبه توانا، تجربه و احاطه همه جانبه را می‌طلبد. اما بحث از سندها بحثی جانبی و در بیشتر اوقات بی‌نتیجه است؛ چرا که بسیاری از روایات مرسل و بسیاری از راویان مهمل و بدون شرح حال‌اند. افزون بر این، همان‌طور که احتمال ساختگی بودن متون وجود دارد، وارد شدن چیزی در اسناد هم ممکن است. پس در هر حال راه عرض بر محکمات مناسب‌تر و نتیجه‌بخش‌تر است.[۱۳]

البته ایشان به کلی منکر نقش بررسی سندی نیست، اما برای آن نقشی ثانویه قایل است:

> راه تمحیص و ارزیابی روایات تفسیری بررسی محتوای آن‌ها از نظر بلندای محتوا و قوت معنا پیش از ملاحظه اسناد است؛ گرچه اسناد هم نقشی در اعتبارسنجی دارند؛ ولی نقش آن‌ها در رتبه دوم است؛ بر خلاف روش بعضی از متأخران که تنها اهتمامشان به سندهاست و قوت و اعتلای محتوی را بررسی نمی‌کنند.[۱۴]

گو این‌که چنان‌که گذشت، همین نقش درجه دوم را هم کم‌رنگ کرده است. و در نهایت، حسب تصریح ایشان، در تاریخ و تفسیر این تنها متن است که در نقد حدیث تعیین کننده است:

> ارزش خبر واحد در تفسیر و تاریخ، تنها با در نظر گرفتن خود متن تعیین می‌شود، نه سند آن.[۱۵]

---

۱۲. التمهید فی علوم القرآن، ج۲، ص۲۵.
۱۳. التفسیر الأثری الجامع، ج۱، ص۲۲۲.
۱۴. همان، ج۱، ص۲۱۸.
۱۵. *تفسیر و مفسران*، ج ۲، ص۲۵.

وجوه اهمیت دیدگاه مرحوم معرفت در اعتبارسنجی روایات تفسیری

یکم. اصل دیدگاه آن بزرگوار در تعیین کننده نبودن سند نسبت به روایات تفسیری بسیار با اهمیت است؛ مخصوصاً اگر توجه کنیم که بیشتر آنچه امروزه در این باب در دسترس است، فاقد سند صحیح است. امهات مصادر تفسیر روایی شیعه، از این حیث وضع روشن و قابل قبولی ندارند:

- تفسیر ابوالجارود زیاد بن منذر همدانی (۱۵۰ق) با آن‌که از حضرت باقر علیه‌السلام نقل شده و از حیث قدمت و نقل مستقیم از معصوم اهمیت دارد، اعتبار ندارد؛ چون ابوالجارود یکی از رهبران زیدیه و منحرفان و مورد لعن و نفرین امام صادق علیه‌السلام محسوب است.[۱۶]

- تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام توسط دو نفر مجهول الحال نقل و تدوین شده است.[۱۷]

- نویسنده تفسیر نعمانی نیز ناشناس و از این جهت فاقد اعتبار است.[۱۸]

- روایات تفسیر تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی (حدود ۳۰۰ق) فاقد سند است.

- تفسیر محمد بن مسعود عیاشی (۳۲۰ق) که دربردارنده روایات مهمی در تفسیر آیات است که بسیاری از آن‌ها فقط در این منبع وجود دارند، هرچند با سند تدوین شده است، اما نسخه موجود آن به دلیل اجتهادی که بعضی از ناسخان در حذف اسانید آن کرده‌اند، فعلاً فاقد سند است.[۱۹]

- علی بن ابراهیم قمی (۳۲۹ق) از اجلای روات امامیه است و حتماً هم تفسیری داشته است، اما صحت انتساب تفسیر موجود به وی، محل خدشه است و این کتاب ترکیبی از روایات مختلف با سه‌گونه سند است که از سوی شخصی به نام ابوالفضل عباس بن محمد علوی نقل شده است و او مجهول است و سخن درباره اصالت اعتبار این کتاب فراوان در مجموع فاقد اعتبار کافی است.[۲۰]

- تفسیر محمد بن عباس ماهیار معروف به ابن حجام (حدود ۳۳۰ق) سند ندارد.

این است که بسیاری از دانشوران، حتی با وجود اعتقاد به لزوم ملاحظه تفسیر معصومان

---

۱۶. *رجال الکشی*، ص۲۳۰.

۱۷. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۱۲، ص۱۴۸.

۱۸. التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، ج ۱، ص۴۷۹.

۱۹. تفسیر العیاشی، ص۴.

۲۰. التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، ج ۱، ص۴۷۹.

علیهم‌السلام، عملاً از این منبع عظیم تفسیر قرآن دست شسته یا به حداقلی از آن بسنده کرده‌اند. این‌جاست که اهمیت انصراف جهت بررسی از سند به جوانب دیگر مثل متن حدیث آشکار می‌شود.

دوم، این‌که ایشان، نقل‌های معتبر در تفسیر قرآن را چون اکثر شیعیان، به احادیث معصومان علیهم‌السلام منحصر نمی‌کند، دیدگاهی قابل توجه است و مسأله تفسیر مأثور را تا حد زیادی متحول می‌کند.

نقد و تحلیل و ریشه‌یابی

بررسی‌ها و ادبیات اکثر کسانی که برای سند نقش اول و تعیین کننده در پذیرش ورد روایات قایل‌اند نشان می‌دهد که از نظر آن‌ها ضعف سند، به خاطر حذف سند باشد یا ارسال یا عدم توثیق رجال یا ...، مساوی با ضعف و عدم اعتبار روایت است. دیدگاه پیش‌گفته از مرحوم معرفت در خصوص روایات تفسیری، پرده از نکته‌ای بسیار دقیق برمی‌دارد که غالباً مورد غفلت است. واقعیت آن است که اطلاعات سند، حکم مواد اولیه در ارزیابی روایت را داراست و باید پردازش شود. ارزش حدیث را اطلاعات سند آن تعیین نمی‌کند، بلکه اعتبار روایت، محصول پردازشی است که بر این اطلاعات انجام می‌شود. اطلاعات سندی، مثل ضعف به خاطر ارسال، را نباید مستقیماً در اعتبارسنجی حدیث مصرف کرد. به عبارت واضح‌تر، قوت و ضعف سند، لزوماً حدیث را معتبر و نامعتبر نمی‌کند، بلکه در فرآیند اعتبارسنجی به کار می‌آید.

مرحوم معرفت به این نکته متنبه است. این است که ضعف اسناد روایت تفسیری او را از آن ناامید نمی‌کند، بلکه به این نتیجه می‌رساند که نسبت به روایات این چنینی بررسی سندی مفید یا سودمند نیست و باید راه دیگری در اعتبارسنجی رفت و آن بررسی متنی است. پس روایت ضعیف کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه برای اعتبارسنجی وارد چرخه‌ای دیگر می‌شود.

اما ملاحظه‌ای که بر کلام ایشان در این باب به ذهن می‌آید، آن است که جایگاه بررسی سندی در نهایت واضح نیست که بالاخره نقش درجه دوم دارد، یا در اکثر موارد عقیم است و نقش ندارد، و یا به کلی فاقد نقش است؟ چنان‌که از ایشان نقل شد که ارزش خبر واحد در تفسیر و تاریخ تنها با در نظر گرفتن خود متن تعیین می‌شود، نه سند آن.

شاید نظر آن بزرگوار این بوده است که اسانید اخبار آحاد به عنوان قرینه‌ای در کنار سایر

قراین در تعیین تکلیف روایت نقش دارند، اما نقش متن از لحاظ زمانی و رتبی بر آن مقدم است؛ به این بیان که ابتدا متن روایت، با معیارهایی که ایشان ارائه کرده‌اند، بررسی می‌شود؛ چنانچه کاملاً قابل قبول بود، هر قدر هم سند ضعیف و وضع آن بد باشد، به حدیث ضرری نمی‌زند و چنانچه حدیث از نقد متن مردود بیرون آمد، قوت و صحت سند به آن کمکی نمی‌کند؛ اما ما بین این دو وضعیت - که حدیث برای رسیدن به نصاب وثوق‌آوری نیازمند قراین دیگر است - سند به عنوان قرینه‌ای در کنار قراین دیگر ممکن است باعث تقویت یا تضعیف حدیث شود.

در این صورت:

- پس این طور نیست که بعضی دانشوران تصور کرده‌اند همه آنچه از معیار نقد متن از مرحوم معرفت رسیده است، بعد از آن است که از صحت سند اطمینان حاصل شود.
- در سوی مقابل جا ندارد اشکال شود که مرحوم معرفت - که وضعیت متن او را به نتیجه نهایی می‌رساند - چرا اصلاً از اسانید ولو به عنوان معیار درجه دوم اسم می‌برد.

در واقع، هر وقت وضعیت متن ایجاب کند و ثبوت یا عدم ثبوت آن قطعی نباشد، اسانید در تشکیل وثوق می‌توانند نقش مثبت یا منفی داشته باشند.

گفتار سوم. بررسی متنی روایات تفسیری

گذشت که یأس از اسانید احادیث تفسیری، از نظر مرحوم معرفت به معنای دست شستن از آن‌ها نیست. ایشان با معیارهایی حدیث را با متن اعتبارسنجی می‌کند. به دست آوردن معیارهای دقیق نقد متنی در دیدگاه وی، به خلاف آنچه از آثار و مقالات تدوین شده در این باره ظاهر است، چندان آسان نیست. به این منظور مروری بر مراحلی که خود برای کشف قناع نهایی از آیات بیان کرده‌است، می‌تواند مقدمه بررسی‌های بعدی باشد.

۱. شرح و تحلیل و مبناشناسی مراحل سه گانه

۱-۱. استخراج دلالت‌های ذاتی آیات

در مقدمه *التفسیر الأثری الجامع*، آیت‌الله معرفت از مراحل سه‌گانه‌ای سخن می‌گوید که در تفسیر وی برای رسیدن به تفسیر آیات طی می‌شود.[۲۱] مرحله اول برای به دست آوردن «دلالت‌های ذاتی» آیات است و مراحل دوم و سوم برای «تکمیل و دعم» این دلالت‌هاست.

۲۱. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

از نظر ایشان آیات قرآن عموماً دلالت‌هایی ذاتی دارند که اولاً از چارچوب خود آیات به دست می‌آیند و چنانچه ابهامی باقی ماند، قراین و شواهد دیگری که تأثیر مستقیم در فهم معانی قرآن دارند، جست‌وجو می‌شوند. این قراین و شواهد عبارت از دلالت‌های ظاهری سایر آیات و پس از آن تصریح احادیث صحیح سلف صالح یا شاهد نزول‌های محکم و معتبر و سایر شواهد، با مختصه دخل مباشر داشتن در معنا، است. وی این مجموعه را اصول و مبانی ذاتی تفسیر می‌خواند. ایشان برای این‌که ابهام یک آیه را دلالت‌های ظاهر آیات دیگر می‌تواند رفع کند چنین دلیل می‌آورد که بعض قرآن بعضی دیگر را توضیح می‌دهد و شاهد آن است و این را معنای استنطاق قرآن می‌داند؛ آن‌جا که حضرت علی علیه‌السلام فرمودند:

ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق لکم.[۲۲]

سبب این‌که ایشان دلالت‌های این امور را ذاتی می‌داند، شاید خصیصه علم‌آوری استقلالی آن‌ها باشد و این‌که برای افاده معانی، نیازی به کنش واسطه‌ای ندارند؛ فی‌المثل لازم نیست عملیاتی برای حجیت و اعتبار آن‌ها انجام شود.

در هر صورت، از طریق فرآیند فوق مدلول‌هایی برای آیه آشکار می‌شود؛ اما از نظر او کار تفسیر پایان نمی‌یابد و حتماً باید پیش از نتیجه‌گیری نهایی، روایات تفسیری ملاحظه و بررسی شوند.

۱-۲. گردآوری همهٔ روایات سلف درباره آیه

ایشان بر لزوم ملاحظه روایات سلف در فرآیند تفسیر، به یکی از مبانی کلامی استنباط از قرآن کریم، تمسک می‌کند و بر این مبنا از خود قرآن کریم دلیل می‌آورد. آن مبنا این است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله همه قرآن را برای امت تفسیر کرده و اگر چیزی از آن به ما رسیده باشد، ما موظف هستیم در تفسیر جایگاه مناسب به آن بدهیم. برای اثبات بخش اول این ادعا، چنین استدلال می‌کند که طبق صریح قرآن تبیین آیات قرآن به آن حضرت رسیده و ایشان موظف بوده‌اند برای مردم بیان و مبهمات را به ایشان تفهیم کنند و مجملات را برای ایشان تفصیل دهند:

﴿... وَ أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَکَّرُونَ﴾.[۲۳]

---

۲۲. *الکافی*، ج ۱، ص ۶۱.

۲۳. سوره نحل، آیه ۴۴.

و شکی نداریم که ایشان این وظیفه را تمام وکمال به انجام رسانده‌اند. پس آن حضرت مشاکل این کتاب را حل و از ابهامات آن به طورکامل پرده برداشته‌اند.

اما این‌که اگر از این بیانات چیزی به ما رسیده باشد، ما موظف به اخذ آن هستیم، با توجه به مبنای کلامی دیگر، که حجیت سنت قولی و فعلی پیامبر ﷺ است، ثابت است. برای همین منظورگام دوم برداشته می‌شود که گردآوری همه روایات تفسیری از سلف درباره آیه است. فراموش نشود که ملاحظه روایات در مرحله قبل، فقط برای به دست آوردن دلالت‌های ذاتی بود و به همین خاطر، فقط به صحیح صریح از آن‌ها عنایت می‌شد در حالی که اینجا همه روایات به میدان می‌آیند.

مراد ایشان از سلف، اولاً پیامبر ﷺ و سپس صحابه و تابعان و در رأس آنها، معصومان علیهم‌السلام هستند. دلیل این‌که کلام این بزرگان نیز باید در فرآیند نهایی ملاحظه شود، در مورد صحابه و تابعان این است که شاهد بیان آیات یا به عصر پیامبر ﷺ نزدیک بوده‌اند و این امری واضح است و در مورد معصومان علیهم‌السلام این است که آنان مرجع فهم معانی قرآن بعد از رسول الله ﷺ هستند. و این نیز از مبانی کلامی استنباط است. مرحوم معرفت معتقد است در هر دوسته با تمحیص، می‌توان روایات صحیح زیادی یافت که دلالات ذاتی گام اول را تقویت و تکمیل می‌کند.

۱-۳. تمحیص روایات گردآوری شده

گام سوم نقد و پالایش روایات گردآوری شده به منظور رسیدن به بخش اطمینان‌آور آن است. در دیدگاه آن بزرگوار معیار درجه اول اعتبار یک نقل تفسیری، ابهام‌زدا و معرفت‌افزا بودن آن نسبت به آیات است؛ هرچند از امامان معصوم علیهم‌السلام نبوده، از صحابی دانشمند یا تابعی بزرگی باشد. ایشان در این باره نوشته‌است:

> محتوای حدیثی که وارد شده تا ابهام موجود در یک موضوع را برطرف کند در نظر گرفته می‌شود و خود متنِ خبر، شاهد صدق آن خواهد بود، و اگر ابهام را برطرف نکند ـ هر چند از نظر سند صحیح باشد ـ دلیلی بر پذیرش تعبدی آن نداریم. بنابراین، حدیث مأثور از پیامبر ﷺ یا یکی از امامان معصوم علیهم‌السلام یا فردی از دانشمندان صحابه یا بزرگان تابعان، اگر شناخت ما را نسبت به موضوع افزایش دهد یا ابهام موجود در لفظ قرآن یا معنای آیه را برطرف کند، همین ویژگی، گواه صدق و درستی آن است.

وی برای این امر چنین دلیل می‌آورد که:

> آنان شأن نزول آیات را بهتر می‌دانند یا حداقل آسان‌تر بدان دسترسی داشته‌اند؛ چون یا خود شاهد نزول آیه در موارد خاص بوده‌اند و برای ما نقل کرده‌اند و یا به زمان نزول نزدیک بوده‌اند و شیوه عقلا بر این است که خبر شخص ثقه و حتی کسی را که فسق آشکار ندارد می‌پذیرند.[۲۴]

ایشان برای شناخت‌آوری و ابهام‌زدا بودن یک حدیث نسبت به آیات، معیاری ارائه نکرده‌اند؛ اما ازگام سومی که برای رسیدن به تفسیر آیات بیان کرده‌اند، چنین ظاهر است که حدیثی را در تفسیر قرآن کارآمد می‌داند که به محکمات نقل، یعنی آیات و روایات، عرضه شود و دلایل عقلی آن را حمایت کند و افزون بر تعارض نداشتن با آنها، نسبت به آیات معرفت بخش و ابهام‌زدا تشخیص داده شوند.[۲۵ و ۲۶]

از این روش یکی دیگر از مبانی تفسیری و حدیثی ایشان، یعنی این‌که اصل بر صدور روایات تفسیری است جز آنچه با دلیل خارج شود، آشکار می‌شود. توضیح، آن‌که گاه نقد متن یک روایت به شیوه ایجابی از طریق بررسی علو معنا، سازگاری لفظی و معنوی متن با کلمات معصومان و نظایر آن انجام می‌شود که در واقع، بررسی سنخ‌شناسانه برای آشکار کردن اصالت متن و صحت انتساب آن به معصوم است. با این قسم بررسی، «صدور روایت از معصوم» احراز می‌شود؛ اما اگر بررسی به شیوه‌ای سلبی باشد، به این معنا که صدور را احراز نکند، بلکه نبود مانعی بر صدور را نشان دهد، این‌جا باید پیش‌تر اصل بر صدور روایت باشد، مگر آن‌که مانعی در بین باشد. اینجا بررسی به منظور دانستن وجود مانع یا عدم آن است. آیت‌الله معرفت در خصوص روایات تفسیری بررسی سندی را عقیم و غیرمجدی می‌داند، راه دیگری هم، مثل بررسی‌های مصدری یا جست‌وجو از قراین دیگر، برای اثبات صدور حدیث پیشنهاد نمی‌کند؛ اما برای وثوق به حدیث می‌پاید که مانع نقلی و عقلی در بین نباشد. پس ایشان باید، لااقل در باب روایات تفسیری، اصل را بر این گذاشته باشد که «کل منسوب صادر».

---

۲۴. *تفسیر و مفسران*، ج ۲، ص ۲۶.

۲۵. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۴۸.

۲۶. ثالثاً: تمحیص تلکم الروایات علی أصول النقد النزیه، بعرض ما تشابه منه علی المحکمات المتلقّاة من الکتاب و السّنة القویمة و مع دعمها بحجج العقول، کما فی الحدیث عن رسول الله ﷺ: «إذا أتاکم عنّی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله و حجّة عقولکم، فإن وافقهما فاقبلوه و إلّا فاضربوا به عرض الجدار».

این برداشت را قرینه‌ای از داخل کلام ایشان تأیید می‌کند؛ آن‌جا که عرضه به محکمات کتاب و سنت و حجت عقول را برای متشابهات از روایات لازم می‌شمرد، نه تمامی آن‌ها[۲۷].[۲۸]

قرینه دیگر از خارج کلام ایشان بر تأیید این برداشت این است که از مبحث تعارض روایات در دانش اصول و حدیث‌شناسی می‌دانیم که معیارهایی مثل موافقت کتاب روی طرفین تعارض اعمال می‌شود که هر دو حجت هستند وگرنه چنان‌که گفته‌اند «حجت با لاحجت» - و به طریق اولی لاحجت با لاحجت - تعارض نمی‌کند.

گفتنی است که این استنتاج و انتساب، برخاسته از مجرد الفاظ کلام ایشان است و چه بسا در عمل روایتی را در معرض نقد متنی قرار دهد که پیش‌تر با قراینی حدی از اطمینان را به صدور آن پیدا کرده باشد که در چنین فرضی نسبت مبنای پیش‌گفته به ایشان دقیق نخواهد بود.

۲. ملاحظات و پیشنهادات درباره دیدگاه مرحوم استاد در اعتبارسنجی روایات

ملاحظه اول. آن بزرگوار مشکل دشواری یا ناسودمند بودن بررسی سندی احادیث تفسیری به خاطر آفات عارض شده بر این دسته احادیث را با بررسی متنی حل شدنی می‌بیند و آن‌گاه برای این منظور سنجه‌ها و روش‌هایی پیشنهاد می‌کند که چندان واضح یا دقیق نیست. اعتبارسنجی روایاتی که اسانید مرتبی ندارند، ظاهراً به روش‌ها و ابزارهای متعددی انجام شدنی است و منحصر به بررسی متنی نیست.

توضیح، آن‌که به لحاظ فنی پیش از نوبت رسیدن به بررسی متنی، بررسی «مصدری» جا دارد؛ به این معنا که مثلاً حدیثی مرسل به خاطر نقل یکی از اجلاء یا آمدن در کتاب آن‌ها معتبر می‌شود؛ چرا که مثلاً درباره آن‌ها عبارت «لایرسلون و لایروون الا عن ثقة» آمده یا کتابشان به امام معصوم علیه‌السلام عرضه شده و امام بر صاحب آن ثنا فرموده است یا ....

پس مثل سایر احادیث بعد از ناامیدی از سند و پیش از رفتن سراغ متن، راه‌هایی دیگر برای ارزیابی حدیث تفسیری وجود دارد که توجه به آن‌ها پیش یا در کنار پیشنهاد آن مرحوم، می‌تواند سودمند باشد و قرینه غیر از سند، منحصر به متن نیست.

ملاحظه دوم. این معیار که «روایت تفسیری آن‌گاه معتبر است که معرفت‌افزا و ابهام‌زدا باشد»، از جهاتی چند معیاری شفاف نیست:

---

۲۷. التفسیرالأثری الجامع، ج ۱، ص۲۴۸.

۲۸. بعرض ما تشابه منه علی المحکمات المتلقّاة من الکتاب والسنّة القویمة ومع دعمها بحجج العقول.

یکم. ارزش اطلاعاتی که روایات حامل آن‌هایند، به درستی و صحت آن‌هاست و چه بسا حدیثی ابهامی را به طریقی نادرست رفع کند؛ مثلاً درکلام نویسنده‌ای بیاید: «تفسیر آیات را باید از مفسران واقعی به دست آورد» و مقصود او اهل بیت علیهم‌السلام باشد وکسی این تعبیر را این‌طور توضیح دهد که مفسران واقعی صحابه‌اند. این‌جا هرچند این کلام تفسیری، ابهام‌زدا و معرفت‌افزا است، اما معتبر نیست؛ چون مطابق با واقع نیست و صحت ندارد.

دوم. جای این پرسش هست که چرا معیار پذیرفتنی بودن حدیث تفسیری تفسیر یک مفسر را این قرار داده‌اند که حدیث از نظر او ابهامی از آیه بگشاید؟ این معیار از کجا آمده است و مبنای آن چیست؟

- شاید کلام ایشان را با بسط بیشتر بشود به این صورت بازتقریر کرد که چون وی معارف و از جمله آنچه را از تفسیر حاصل می‌شود، تعبدی نمی‌داند، معتقد است نقل تفسیری به شرط آن‌که اطلاعات ما را درباره آیات افزایش دهد و در فرآیند کشف قناع از لفظ مشکل آورده‌ای داشته باشد و ابهامی را رفع کند، به عنوان «حدیث تفسیری» پذیرفته است و گرنه حتی اگر سند صحیح هم باشد، به کار تفسیر قرآن نمی‌آید.
- اگر این بیان از کلام آن مرحوم مطابق واقع مراد ایشان باشد، معنا یا لازمه‌اش این است که اگر حدیثی صحیح در تفسیر، یعنی کشف القناع عن اللفظ المشکل، سودمند نیفتاد، به عنوان تفسیر پذیرفته نیست؛ هرچند ممکن است با عنوان دیگری، مثل تأویل یا بیان بطون تعبدی آیات، پذیرفته باشد.
- اما اگر مراد ایشان نفی هرگونه سودمندی علمی، حتی بعنوان بطون تعبدی و تأویل، از حدیثی باشد که هرچند صحیح است، اما از ابهامات آیه پرده‌ای برنمی‌دارد، این مطلب نه درست است و نه با سایر مبانی آن بزرگوار سازگار است؛ مگر آن‌که ملاحظه دقیق‌تری در بین باشد که نه خود ایشان آن را واضح کرده و نه تاکنون کسی متنبه آن شده است. گفتنی است که از نظر مرحوم معرفت تأویل آیات قرآن، بطون آن‌ها هستند که از ظاهر لفظ به دست نمی‌آید و از معصومان علیهم‌السلام به ما رسیده است، هرچند با الهام‌گیری از سخنان ایشان، و به روش‌های علمی مثل سبر و تقسیم منطقی، قابل درک و دست‌یابی است.[۲۹]
- اگر هم ایشان صدور حدیث صحیحی را که برای ما رفع ابهام نمی‌کند، از معصومان

۲۹. ر.ک: *تفسیر و مفسران*، ج ۱، ۲۵-۲۷ و ۳۱-۳۳؛ *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۵، ص ۵۱۲.

ثابت نمی‌داند؛ آن طورکه جای دیگر تصریح کرده است، اسانید هم ممکن است؛ مانند متون ساختگی باشند.[۳۰]

این اندیشه متین است؛ اما آن وقت با این بیان که «دلیلی برای پذیرش تعبدی» آن نداریم، چندان هم‌خوان نیست.

سوم. پرسش دیگر درباره معیار «ابهام‌زدا بودن» این است که نسبت این معیار نقد متنی با آنچه ایشان به عنوان نقدالنزیه ارائه کرده است؛ یعنی «عرضه به محکمات کتاب و سنت و حجت عقول» چیست؟ یعنی اگر حدیثی حامل اطلاعاتی در تفسیر تشخیص داده شد، پس از آن به محکمات کتاب و سنت و حجت عقول عرضه می‌شود یا این معیارها عرضی هستند یا گزینه دیگری وجود دارد؟

نگارنده خود برای پاسخ این پرسش، چاره‌ای اندیشیده و بیان معیار ایشان مطلب را طوری ارائه کرده که جمع هر دو دسته معیار باشد؛ چراکه متأسفانه امکان پاسخ‌گویی و ابهام‌زدایی توسط آن بزرگوار وجود ندارد؛ اما به هر حال این معیار، یعنی ابهام‌زدا بودن حدیث تفسیری، خود خالی از ابهام نیست.

ملاحظه سوم. دلیلی هم که بر این مطلب اقامه شده است، دقیقاً آن را ایجاب نمی‌کند. دلیل وی چنان‌که گذشت، آن است که آنان شأن نزول آیات را بهتر می‌دانند یا حداقل آسان‌تر بدان دسترسی داشته‌اند؛ چون یا خود شاهد نزول آیه در موارد خاص بوده‌اند و برای ما نقل کرده‌اند و یا به زمان نزول نزدیک بوده‌اند و شیوه عقلا بر این است که خبر شخص ثقه و حتی کسی را که فسق آشکار ندارد می‌پذیرند.[۳۱]

این دلیل شاید پذیرش از صحابه و تابعان را اقتضا کند، اما با این سبب نمی‌توان پذیرش تفسیر از امامان متأخر را تصویب کرد و این امر به دلایل دیگری نیاز دارد یا اگر ایشان را هم به دلیل قرابت عصر داخل در مدلول این دلیل بدانند، باید سایر هم‌عصران دانشمند آن‌ها را هم مشمول حکم بشمارند؛ آن‌چنان‌که در مورد دانشمندان صحابه و بزرگان تابعان فرموده‌اند و علی ای حال، قضیه ابهام دارد و شفاف و دقیق نیست.

نتایج

اهم نتایج به دست آمده در این پژوهش عبارت‌اند از این‌که:

۳۰. التفسیرالأثری الجامع، ج۱، ص۲۲۲.

۳۱. *تفسیر و مفسران*، ج ۲، ص۲۶.

آیت الله معرفت:

۱. تفسیر قرآن را، با پاره‌ای پیش‌فرض‌های کلامی، وابسته به کلام سلف می‌داند و پس فرآیند تفسیر را ناگزیر از ملاحظه سنت تفسیری می‌داند و پس برای سامان‌دهی تحقیقات در این حوزه واسطه‌های علمی بدیع دارد.

۲. برای حدیث تفسیری کاشفیت ذاتی قایل است وکارآمدی آن را منحصر به اموری نمی‌داند که اثر فقهی داشته باشد.

۳. معتقد است تمام قرآن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و به تبع ایشان معصومان علیهم السلام و دانشمندان صحابه و بزرگان تابعان تفسیر شده است.

۴. حکایت سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را آنگاه اموری دائمی در تفسیر قرآن می‌شمارد که به شأن هدایت‌گری عام ایشان برگردد و مربوط به منصب قضاوت یا رهبری سیاسی در عصر خود او نباشد، نیز از امور شخصی وی نباشد که به جنبه بشری طبیعی او برمی‌گردد.

۵. حاملان تفسیر مأثور را اعم از معصومان علیهم السلام می‌داند و نقل دانشمندان صحابه و برزگان تابعین را هم در این باب معتبر می‌شمارد.

۶. به دلیل آسیب‌های خاص روایات تفسیری، نقد و تمحیص آن‌ها را حائز اهمیت ویژه می‌داند.

۷. از نظر او نقد سندی این احادیث اهمیت درجه دوم دارد و در درجه اول نقد متن سودمند است.

۸. معیار اعتباری که برای نقد متن عرضه می‌کند عرضه به حجت عقول و محکمات کتاب و سنت است که حدیثی را کارآمد می‌کند که ابهام‌زا و معرفت‌افزا باشد.

- در کلام و روش ایشان:

۹. معیار ابهام‌زدا بون حدیث برای اعتبار سنت تفسیری، از جهات متعدد خالی از ابهام نیست.

۱۰. با منحصر کردن بررسی به سندی و متنی، و عقیم شمردن اولی و تمرکز بر دومی، عامل‌های دیگری که می‌توانند در تشکیل وثوق نسبت به صدور حدیث تفسیری یا علاج سند و متن یا برداشت از آن سودمند باشد، مثلاً مصادر حدیث، کمتر دیده می‌شوند.

۱۱. روشی که ایشان برای پالایش احادیث پیشنهاد می‌کند مبتنی بر این است که لااقل در حوزه روایات تفسیری در محدود دواوین اهل اسلام: «کل منسوب صادر الا ما خرج بالدلیل».

کتابنامه

قرآن کریم.

ـ *التبیان فی تفسیر القرآن*، محمد بن حسن طوسی، بیروت، داراحیاءالتراث‌العربی، بی‌تا.

ـ *تفسیر العیاشی*، محمد بن مسعود عیاشی، تهران، المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ق.

ـ *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب*، محمد هادی معرفت، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق.

ـ *تفسیر ومفسران*، محمد هادی معرفت، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ق.

ـ *التفسیر الأثری الجامع*، محمد هادی معرفت، قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۳۷۹ق.

ـ *التمهید فی علوم القرآن*، محمد هادی معرفت، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.

ـ *رجال الکشی*، محمد بن عمر کشی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.

ـ *الکافی*، محمد بن یعقوب کلینی تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.

ـ *الکلیات فی علم الرجال*، جعفر سبحانی قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۲۷ق.

ـ *مدخل التفسیر*، محمد فاضل لنکرانی، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۹۶ق.

ـ *مصنفات* (الإعتقادات)، مفید محمد بن محمد، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۱۳ق.

ـ *معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرجال*، سید ابوالقاسم موسوی خوئی، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۰۳ق.

ـ *المیزان فی تفسیر القران*، سید محمد حسین طباطبائی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

ـ *نهایة الأفکار*، ضیاء الدین عراقی، قم: دفتر انشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

ـ «کاربرد حدیث در تفسیر»، محمد هادی معرفت، *الهیات وحقوق*، ش۱، ۱۳۸۰ش.

تألیف بحارالانوار؛ جمع‌آوری احادیث و یا گزینش آن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲۸

ابوطالب مختاری هاشم آباد[۱]
محسن قاسم پور[۲]
پرویز رستگار جزی[۳]

چکیده

میان دانشوران معاصر شیعه سه دیدگاه درباره رویکرد علامه محمد باقر مجلسی در تألیف بحارالانوار وجود دارد. بیشتر آنان برآن‌اند که هدف وی فقط جمع‌آوری احادیث بوده است. عده‌ای نقش گزینشیِ وی در انتخاب مصادر و احادیث بحارالانوار را به قصد کارآمد شدن پذیرفته‌اند. گروه دیگری افزون بر تأیید گزینشی بودن روایات بحار الانوار، بر این باورند که وی روایاتی را که خود صحیح می‌دانسته در بحارالانوار آورده، مگر در موارد اندکی که خود به عدم اعتبار حدیث اشاره کرده است.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی دیدگاه‌های یاد شده و خاستگاه شکل‌گیری آن‌ها می‌پردازد تا نشان دهد بر اساس عبارات علامه مجلسی در مقدمه بحار الانوار و شرح‌های ایشان بر احادیث، و مبانی اعتبارسنجی روایات نزد وی، دیدگاه سوم صحیح‌تر می‌نماید؛ گرچه نباید از دیده دور داشت که پاسداری از میراث مکتوب حدیثی شیعه در این گردآوری گسترده، مهم‌ترین انگیزه و دستاورد تألیف آن به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: بحارالانوار، علامه مجلسی، انگیزه تألیف، گزینش مصادر، اعتبار احادیث، اخبارگرایی.

---

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد پردیس (نویسندهٔ مسئول) (tahamokhtary@gmail.com).
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (ghasempour@kashanu.ac.ir).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (p.rastegar@kashanu.ac.ir).

۱. مقدمه

جایگاه محوری حدیث درآموزه‌های دینی مسلمانان ووقوع پدیده جعل ووضع حدیث از صدر اسلام، همواره درطول تاریخ اسلامی، گفتمان اعتبارسنجی احادیث وبررسی صحت و سقم آن‌ها را درمیان دانشوران رواج داده است.

باتوجه به شرایط گوناگون صدوراحادیث ازجهت تنوع راویان ومخاطبان وشرایط زمانی و مکانی گوناگون وبا توجه به وجود فشارها ودشمنی‌ها ضدّ امامان علیهم‌السلام وشیعیان، نمی‌توان تمام احادیث منتقل شده ازعصر اهل بیت علیهم‌السلام را یکنواخت ودریک درجه ازصحّت دانست، بلکه می‌توان احادیث را دارای مراتبی ازقوت وضعف ویا صحت وسقم فرض نمود؛ چنان که علامه مجلسی نیزبه وجود نظام رتبه‌بندی ونسبی بودن ضعف حدیث اشاره کرده است.[۴] چون قراین وشواهدِ نشان‌گرِ صحت حدیث نزد دانشوران شیعه دردوران‌های گوناگون تاریخ حدیث شیعه، یکسان نبوده است، تعریف حدیث صحیح وحدیث ضعیف نیزهمواره یکسان نبوده است.

ازسوی دیگر، وجود روایات ضعیف درهرجامع حدیثی با شدت وضعف محتمل دانسته می‌شود. علامه مجلسی (۱۰۳۷- ۱۱۱۰ق) بزرگ‌ترین جامع حدیثی شیعه را پس ازسال ۱۰۷۰ق با محوریت احادیث اهل بیت علیهم‌السلام ودرموضوعات گوناگون در۲۵ مجلد نگاشته وآن را «*بحارالانوارالجامعة لدرراخبارالائمة الاطهار*» نامیده است.[۵] براین اساس احتمال وجود روایات ضعیف دراین دایرة المعارف حدیثی - که ده‌ها هزارحدیث ازبیش ازچهارصد منبع حدیثی درآن گردآمده - به مراتب بیشتر انگاشته می‌شود، ولی برخی دانشوران با افراط دراین موضوع، حدود نود وپنج درصد روایات *بحارالانوار*را ضعیف وغیرقابل اعتماد می‌دانند[۶] وبرخی با تفریط درآن، حضورروایات ضعیف را درآن منتفی می‌دانند.[۷]

---

۴. برای نمونه وی درمقدمه *مرآة العقول* می‌گوید: معتبربودن تمام روایات کافی، با قوی‌تربودن برخی روایات آن ازبرخی دیگر، منافاتی ندارد (*مرآة العقول*، ج۱، ص۲۲). همچنین تعابیری مانند «اقوی سندا»، «اصح سنداً» و«اوضح دلالة» درآثار وی مؤیدی دیگربراین معناست (برای نمونه ر.ک: *بحارالانوار*، ج۶، ص۳۱۴؛ ج۱۰، ص۱۱۶؛ ج۱۱، ص۴۲ و ۲۷۹؛ ج۵۶، ص۱۰۱؛ ج۸۶، ص۳۸۵؛ *مرآة العقول*، ج۱۴، ص۷۶، ۱۰۷و۱۱۶؛ ج۱۵، ص۲۷۴؛ *ملاذ الأخیار*، ج۳، ص۱۲۶؛ ج۴، ص۷۳۰؛ ج۵، ص۴۶۰).

بحارالانوار، ج۱، ص۵-۶؛ ر.ک: علامه مجلسی، ص۱۴۲-۱۴۳؛ آشنایی با بحارالانوار، ص۲۱۳.

۶. منظورمؤلفان مشرعة بحارالانوار والمعتبرمن بحارالانوارهستند.

۷. مثلاً ملاّ ذوالفقاردرنامه‌اش به استادش علامه مجلسی می‌نویسد: وازویژگی‌های کتاب *بحارالانوار*این است که شهرت واعتبارآن فزونی می‌یابد ومنزلت وبزرگی آن زمانی که حضرت مهدی علیه‌السلام ظهورکند، آشکارمی‌شود. بعد از این‌که آن حضرت درآن نظرمی‌کند وبه صحّت آن ازاول تا آخرحکم می‌کند (*بحارالانوار*، ج۱۰۷، ص۱۷۹).

مسأله اصلی این است که از دیرباز، میان اندیشمندان شیعه در مورد اعتبار و صحّت و ضعف احادیث *بحارالانوار* هم از دیدگاه مؤلف آن، علامه مجلسی، و هم از دیدگاه سایر دانشوران بحث و اختلاف نظر بوده است. این بحث و اختلاف به طور کلی به سه نگاه معطوف است:

گروه اول، علامه مجلسی را فقط جمع‌آوری کننده روایات می‌دانند و به نقش گزینشی وی در تألیف *بحارالانوار* اشاره‌ای ندارند؛ گروه دوم، براین باورند علامه مجلسی در تألیف *بحار الانوار* گزینشی عمل کرده، ولی به صحت تمام احادیث جامع خویش قایل نیست؛ و بالاخره گروه سوم، پا را فراتر نهاده و معتقدند علامه مجلسی به طور کلی روایات جامع خویش را معتبر دانسته است (جز در موارد اندک که خود اشاره نموده است).

پژوهش حاضر بر آن است که ابتدا دیدگاه سه گروه یاد شده و برخی از هواداران آن‌ها را به ترتیب تاریخی بیان کند و سپس به بررسی خاستگاه نظر مشهور و واکاوی و تحلیل دیدگاه‌های موجود بپردازد.

۲. دیدگاه‌ها درباره بحار الانوار

با بررسی اقوال دانشوران شیعه در مورد چگونگی و انگیزه تألیف *بحارالانوار* می‌توان سه دیدگاه ذیل را در این موضوع ارائه داد

۲-۱. دیدگاه اول (دیدگاه مشهور)

بیشتر دانشوران معاصر و یا قریب به عصر حاضر، در بحث هدف از تألیف *بحارالانوار* توسط علامه مجلسی، بیشتر بر جمع‌آوری کتب حدیثی و مرتب نمودن احادیث تأکید کرده‌اند و به گزینش مصادر و روایات از سوی مؤلف، اشاره نکرده‌اند. برخی از این دانشوران عبارت‌اند از:

علی بن موسی شفیع تبریزی (م۱۲۹۰ش)،[۸] سید محمد حجت کوه‌کمری (م۱۳۳۱ش)،[۹] سید احمد زنجانی (م ۱۳۵۲ش)،[۱۰] ابوالحسن شعرانی (م ۱۳۵۲ش)،[۱۱] مرتضی مطهری

۸. *مرآة الکتب*، ج۴، ص۱۵۵.

۹. مقدمه *مهدی موعود*، ص۸۳-۸۴.

۱۰. *الکلام یجر الکلام*، ج۱، ص۳۲-۳۴. وی می‌گوید: مجلسی در تألیف این کتاب جز تأسیس یک کتابخانه کاری نکرده است.

۱۱. مقدمه *بحارالانوار*، ج۵۳، ص۱. وی احتمال می‌دهد علامه به دلیل تنگی وقت و نداشتن فرصت و یا عدم تحمیل

(م۱۳۵۸ش)،[۱۲] امام خمینی (م۱۳۶۸ش)،[۱۳] کاظم مدیرشانه چی (م۱۳۸۱ش)،[۱۴] سید جعفر شهیدی (م ۱۳۸۶ش)،[۱۵] ناصر مکارم شیرازی[۱۶] و برخی از پژوهش‌گران دیگر در عصر ما.[۱۷]

این دیدگاه به مرور پس از چاپ سنگی *بحار الانوار* و انتشار تمام مجلدات آن توسط محمد حسن کمپانی و فرزندش حسین در سال‌های ۱۳۰۳ تا ۱۳۱۵ق[۱۸] (حدود ۱۲۶۵-۱۲۷۶ش) در حوزه‌های علمیه و عالمان شیعه و به تبع آن عموم مردم مشهور شد و تا حدودی به حدیث‌گریزی در اجتماع کمک کرد. دیدگاه یادشده با این‌که در سال‌های اخیر مورد بازنگری و نقد عده‌ای از پژوهش‌گران واقع شده، ولی همچنان نظر غالب است.

۲-۲. دیدگاه دوم

برخی از دانشوران شیعی، به ویژه در سال‌های اخیر بر خلاف گروه قبل، بر نقش گزینشی علامه مجلسی در انتخاب مصادر و روایات *بحار الانوار* تأکید کرده‌اند. برخی از هواداران این دیدگاه بر آن هستند که علامه مجلسی با این‌که اخبار و مصادر آن‌ها را به قصد کارآمدی گزینش می‌کرده است، تمام آنچه در *بحار* می‌آورده، معتبر نمی‌دانسته است.

به عبارت دیگر، برخی نویسندگان معاصر با توجه به مرور دیدگاه‌های عالمان گذشته و ارزیابی دیدگاه مثبت‌نگر به اعتبار کلی روایات *بحار الانوار*، نظریه میانه‌ای ارائه داده‌اند؛ یعنی

نظر خود بر آیندگان فقط به آوردن احادیث صحیح نپرداخته است.

۱۲. *خدمات متقابل اسلام و ایران*، ص۴۷۳. ایشان در مورد *بحار الانوار* می‌نویسد: این کتاب جامع‌ترین کتب حدیث است. آنچه در سایر کتب حدیث به طور متفرق موجود بوده، در این کتاب یک جا جمع آمده است. هدف مؤلف بیشتر جلوگیری از تلف شدن کتب حدیث بوده است. لهذا صحیح و سقیم یک جا ذکر شده است.

۱۳. *کشف اسرار*، ص۳۱۹ -۳۲۰. امام نیز *بحار الانوار* را در حقیقت یک کتابخانه کوچک دانسته است که با یک اسم نام برده می‌شود.

۱۴. تاریخ حدیث، ص۲۱۰؛ علم الحدیث، ص۱۱۳.

۱۵. *یادنامه مجلسی*، ج۲، ص۷۸-۷۹.

۱۶. منتخب الآثار من بحار الانوار، ج۱، ص۶.

۱۷. از جمله می‌توان به علی رجبی دوانی (*شناخت نامه علامه مجلسی*، «شرح حال علامه مجلسی»، ج۱، ص۴۸-۵۰؛ *مهدی موعود*، ص۸۷-۹۰)، عبدالوهاب فرید (مدخل «بحار الانوار»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج۲، ص۲۶۸) علی اصغر عطائی خراسانی (*کارنامه علامه مجلسی*، ص۴۴-۴۵)، سید رضا مؤدب (*تاریخ حدیث*، ص۱۴۰)، جعفر مهاجر (یادنامه مجلسی، «لماذا الف المجلسی بحار الانوار»، ج۳، ص۱۵۷-۱۵۸)، داوود معماری (*مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه*، ص۷۱)، رضا مختاری (*شناخت نامه علامه مجلسی*، «تصحیح و نشر مآخذ بحار الانوار»، ۱۳۷۸ش، ج۲، ص۲۳۴-۲۳۵) و هادی حجت (*جوامع حدیثی شیعه*، ص۱۹۵-۱۹۷) اشاره کرد.

۱۸. آشنایی با بحار الانوار، ص۲۷۷.

بر اساس آثار علامه مجلسی، رفتار گزینشی وی را در مواجهه با روایات و منابع *بحارالانوار* پذیرفته‌اند، ولی وی را قایل به اعتبار تمام روایات *بحارالانوار* نمی‌دانند، بلکه وی را معتقد به صحت مواردی از آن می‌دانند.

از مهم‌ترین دلایل این دانشوران، می‌توان به تنوع مطالب *بحارالانوار*، دائرة المعارفی بودن آن، شرح‌های علامه ذیل احادیث، حکم وی به بطلان برخی روایات *بحارالانوار* و یا تردید در مورد صحت آن و تلاش وی برای دست‌یابی به نسخه‌های صحیح‌تر و قدیمی‌تر اشاره نمود. از جمله هواداران این دیدگاه عبارت‌اند از: جعفر سبحانی،[19] رسول جعفریان[20] و حسن طارمی.[21]

۲-۳. دیدگاه سوم

برخی از دانشوران شیعه با توجه به اخبارگرایی علامه مجلسی و دلایل دیگر وی را قایل به اعتبار تمام روایات *بحارالانوار* جز در موارد استثنا - که خودش اعلام داشته - می‌دانند. از مهم‌ترین دلایل بیان شده توسط این گروه عبارت‌اند از:

- الف) معتبر دانستن مصادر اصلی *بحارالانوار* توسط علامه مجلسی و بیان دلایل اعتبار آن‌ها در مقدمه *بحارالانوار*؛
- ب) توضیحات علامه مجلسی ذیل برخی احادیث که نشان‌گر رفتار گزینشی وی در انتخاب مصادر و روایات است؛
- ج) تلاش برای رفع تعارض احادیث و ارائه معنای صحیح و معقولی، به ویژه در مورد احادیث غریب؛

---

۱۹. *یادنامه علامه مجلسی*، «ترجمة العلامه المجلسی»، ج۳، ص۱۴۹-۱۵۰؛ گفت‌وگو با آیت الله جعفر سبحانی، ج۳، ص۲۲۰.

۲۰. *مجله مشکوة*، شماره ۸۰، «بحار الانوار از زاویه نگاه دایرة المعارفی»، ص۴۲. این پژوهش‌گر پس از ذکر نمونه‌هایی از *بحارالانوار* که علامه مجلسی بی‌اعتمادی خود به برخی روایات را اذعان نموده، می‌نویسد: «البته می‌توان تصور کرد که مردی چون علامه مجلسی که شیفته اخبار و احادیث بوده، بخش عمده این روایات را صحیح می‌دانسته و حتی شاگرد وی ملاذوالفقار درباره کتاب چنان اظهار نظر کرده است که هرگاه قائم آل محمّد ﷺ ظهور کند، با نگاه و تأملی که در این کتاب خواهد کرد، شهرت و اعتبار این کتاب افزون خواهد شد» (همان، ص۴۴).

۲۱. مدخل «بحارالانوار»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج۲، ص۲۶۸. وی پس از بیان دیدگاه مشهور از قول سید احمد زنجانی و امام خمینی و عبدالوهاب فرید می‌نویسد: «با این همه باید گفت این نظر که با رأی بیشتر عالمان امامیه هماهنگ است، برای کسی که *بحار* را می‌شناسد، معرف تمام غرض مجلسی از تألیف بحار نیست». حسن طارمی در اثر دیگر خویش نیز به جنبه گزینشی تألیف *بحارالانوار* و انگیزه جمع‌آوری آثار به قصد کارآمدی اشاره کرده است (*علامه مجلسی*، ص۱۷۰).

ـ د) مشاهده بسیاری از احادیث *بحار الانوار* در کتب فارسی علامه مجلسی.

برخی از هواداران این دیدگاه عبارت‌اند از: کیوان سمیعی،[22] احمد عابدی،[23] عبدالهادی فقهی زاده[24] و سید علی محمد رفیعی.[25]

۳. بررسی دیدگاه‌ها

پس از بیان سه دیدگاه یاد شده، ابتدا دلایل پیدایی دیدگاه مشهور یعنی گزینشی نبودن مصادر و روایات *بحار الانوار* و سپس دیدگاه گزینشی بودن روایات مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۳-۱. بررسی دیدگاه مشهور

به نظر می‌رسد سه عامل در پیدایش و ترویج دیدگاه مشهور-گزینشی نبودن روایات بحار الانوار- مؤثر بوده است:

نخستین و مهم‌ترین دلیل همان تأکید علامه مجلسی در مقدمه *بحار الانوار* بر ضرورت جمع‌آوری و حفظ میراث مکتوب حدیثی شیعه است.[26]

دلیل دوم، این است که چون از دیدگاه عده‌ای از اندیشمندان شیعی، مضامین برخی روایات *بحار الانوار* با آیات و احادیث محکم و صحیح و یا با امور عقلی یا علمی ناسازگار است،[27] برای دفاع از مقام علمی علامه مجلسی چنین دیدگاهی را مطرح نموده‌اند تا وجود

---

۲۲. اوراق پراکنده یا فرائد و فوائد گوناگون، ص۲۶۰-۲۶۲.

۲۳. *آشنایی با بحار الانوار*، ص۱۲۵-۱۳۱. وی ضمن ارائه دلایل خویش ۲۴ نمونه از عبارات توضیحی علامه مجلسی در *بحار الانوار* را - که نشان‌گر رفتار گزینشی او در تألیف *بحار الانوار* است - آورده است.

۲۴. علامه مجلسی و فهم حدیث، ص۲۸۷-۲۸۹.

۲۵. *ملامحمد باقر مجلسی زندگی، زمانه، نگاه‌ها، نقدها*، ص۱۰۵- ۱۰۸. برخی از اندیشمندان را - که به نقش گزینشی احادیث توسط علامه مجلسی اشاره کرده‌اند، ولی به بحث اعتبار روایات نپرداخته‌اند - می‌توان در این گروه قرار داد. از آن جمله می‌توان بهاء الدین خرمشاهی را نام برد (*سیر بی‌سلوک*، ص۳۰۷).

۲۶. *بحار الانوار*، ج۱، ص۳-۴.

۲۷. پاره ای از منابع و احادیث معتبر از دیدگاه علامه مجلسی از دیدگاه برخی دانشوران معاصر، کم‌اعتبار و یا بی‌اعتبار شمرده شده است. این پژوهش‌گران غالباً مبانی اعتبارسنجی خویش را در ارزیابی روایات مشخص ننموده‌اند و انتقادات آنان حاصل اجتهادات آنان است؛ برای نمونه تعدادی از این منتقدان عبارت‌اند از: سید مرتضی عسکری (ر.ک: *نقش ائمه در احیای دین*، ج۱، ص۵۸۶- ۵۸۸)؛ سید عبدالاعلی موسوی سبزواری (ر.ک: *التعلیق علی کتاب بحار الانوار*، ج۱، ص۱۱۲، ۱۲۸، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۷۷ و ۳۴۲-۳۴۳)؛ نعمت الله صالحی نجف آبادی (ر.ک: *حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری*، ص۹۴-۹۶ و ص۱۰۳-۱۱۹؛ *غلو* (درآمدی بر افکار و عقاید غالیان در دین)، ص۸۴-۱۷۳؛ محمد آصف محسنی (ر.ک: *مشرعة بحار الانوار*) و حیدر حب الله (ر.ک: *المعتبر من بحار الانوار*).

روایات ضعیف در *بحارالانوار* به جایگاه علمی علامه مجلسی خدشه‌ای وارد نسازد.

به عبارت دیگر، این دیدگاه پاسخی است به اشکالی که بر *بحارالانوار* مبنی بر اشتمال *بحارالانوار* بر روایات خوب و بد و قوی و ضعیف و نیازمندی آن به تهذیب و ترتیب از سوی عدّه‌ای مثل سید محسن امین وارد شده است.[۲۸]

برای نمونه یکی از هواداران این دیدگاه پس از تأکید بر حفظ میراث توسط علامه می‌نویسد:

> در این کتاب اخباری پیدا می‌شود که ظاهر الضعف هستند یا از کتب و جزواتی نقل شده‌اند که شأن شخصی، مثل مجلسی ﷺ اجلّ از این است که از آن‌ها نقل نماید، فضلاً از این‌که اعتماد هم بفرماید؛ خاصه در قسمت فضائل و مناقب ائمه علیهم‌السلام.[۲۹]

دلیل سوم، این است که پس از نشر نسخه‌های چاپ شده *بحارالانوار* برخی نویسندگان مثل محمدحسن شریعت سنگلجی در سال ۱۳۱۴ش، و پس از او سید احمد کسروی و علی اکبر حکمی‌زاده و بعدتر علی شریعتی به *بحارالانوار* و مؤلف آن به دلایلی از جمله ناسازگار یافتن برخی روایاتش با عقل خرده گرفتند؛[۳۰] برای مثال حکمی‌زاده پس از اشکال بر برخی احادیث مشهور، دلایل شش‌گانه ذیل را بر نادرستی بسیاری از احادیث، مطرح کرده است:

ناسازگاری با عقل، ناسازگاری با علم و گاهی با حس، ناسازگاری با زندگی، ناسازگاری با سایر احادیث، ساختگی بودن بسیاری از آن‌ها و ظنی بودن آن‌ها و عدم پیروی از ظنّ به دستور عقل و قرآن.[۳۱]

یاد آوری این نکته لازم است که خاستگاه فکری برخی اندیشمندانِ مخالف با پاره‌ای از مبانی دینی و از جمله برخی احادیث از جهت تاریخی به تحولات فکری و حاکم شدن نظام تکنیک و روش‌های تجربی – منطقی در مغرب زمین پس از رنسانس و تأثیرپذیری تدریجی اندیشه‌گران ایرانی از آن شیوه برمی‌گردد. با گسترش تدریجی ارتباط ایران با تمدن غرب از دوره صفویه به بعد و به ویژه در دوره فتحعلی شاه قاجار و تأثیر آن تمدن بر برخی از دانشوران و

---

۲۸. *اعیان الشیعة*، ج۹، ص۱۸۳.

۲۹. *مقدمه مهدی موعود*، ص۸۳-۸۴. این سخن را علی دوانی از سید محمد حجت کوه‌کمری نقل کرده است. وی از نخستین کسانی است که پس از سید احمد زنجانی و امام خمینی چنین دیدگاهی را مطرح کرده است.

۳۰. ر.ک: زمانه و زندگی امام خمینی، ص۸۱- ۸۳ ؛ تشیع علوی و تشیع صفوی، ص۱۶۹-۱۷۵.

۳۱. اسرار هزار ساله، ص۳۲.

نخبگـان ایرانـی، عـده‌ای از اندیشـمندانِ دوسـتدار فرهنـگ و قـوانین غربـی و تحـت تـأثیر پوزیتیویسم شـایع در اروپا که بیشتر از رجال سیاسی و درباری بودند مانند میرزا فتحعلی آخونـدزاده [۳۲] بـه جریـان لیبرالیسـم سیاسـی- اجتمـاعی در تحـولات فرهنگـی قبـل و پس از مشـروطه صـورت بخشـیدند، و برخـی آزادی‌خواهـان مثـل سـید جمـال الـدین اسـدآبادی نیزخواهان نگاه جدید به دین و عصری کردن آن و تجدیدنظر در نگرش سنتی مسلمانان به دین از منظر علم جدید شدند.[۳۳]

تحـولات فرهنگـی گسـترده یادشـده سـبب شـد، در دوره‌هـای بعـد، برخـی از اندیشـمندان دینی کشور از حوزه علمیه قم و یا نجف به ویژه در زمان رضا خان خارج شده و به تجدّدگرایی به سبک غربی روآورند. علاوه بر آن‌که سیاست‌های روحانیت‌ستیزانه و تجددگرایانه رضاشاه هم با آنان همسو بود، دو چهره اصلی این جریان شریعت سنگلجی و احمد کسروی بودند که به مبارزه با بسیاری از احادیث به بهانه عقل‌گرایی و علم‌گرایی و ارائه اصولی نو در تفکر دینی و تفسیری جدید از اسلام بر پایه مدرنیسم غربی و علوم جدید پرداختند.[۳۴]

در واکـنش به خـرده‌گیـری‌هـای ایـن اندیشـمندان تجـددگرا، دانشـورانی ماننـد سـید احمـد زنجانی (۱۲۷۰-۱۳۵۲ش) - که در اوایل سال ۱۳۰۶ش (۱۳۴۶ق) به قم آمده بود[۳۵] - و پس از او امام خمینی - که کتاب *کشف اسرار* را در سال ۱۳۲۳ش در پاسخ به شبهات مطرح شده توسط حکمی‌زاده در کتاب *اسرار هزارساله* که متأثر از افکار کسروی و شریعت سنگلجی بود، تألیف نمود[۳۶]- و سپس سید محمد حجت کوه‌کمری در پاسخ به نامه سید عبدالحجة

۳۲. این گروه بسیارند، از افراد موثر و صاحب نفوذ در این گروه علاوه بر آخوندزاده می‌توان به مانند میرزا صالح شیرازی (تحصیل کرده در انگلیس در دستگاه عباس میرزا و اولین منتشرکننده روزنامه ای به نام کاغذ اخبار)، میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار)، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، میرزا مَلکَم خان ناظم الدولة، میرزا علی خان امین الدوله، میرزا عبدالرحیم طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی اشاره کرد.

۳۳. ر.ک: *سیر تفکر معاصر*، ج۱، ص۳۶- ۴۲، ۷۳-۷۸، ۱۰۸-۱۱۲، ۱۱۸-۱۲۰، ۱۲۶-۱۴۰، ۱۴۸، ۱۶۷-۲۰۶ و ۲۱۸؛ *مشروطه ایرانی*، ص۲۱۹-۲۹۰؛ *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، ص۱۴۱-۱۶۰، ۱۹۲-۲۲۴، ۲۴۴-۲۴۸ و ۲۷۲-۳۱۷؛ *بحران آگاهی و تکوین روشن‌فکری در ایران*، ص۱۲۸-۱۳۱، ۱۴۰-۱۴۹ و ۱۶۰-۲۳۲.

۳۴. ر.ک: *سیر تفکر معاصر*، ج۱، ص۲۵۸-۲۶۲.

۳۵. *جرعه‌ای از دریا*، ج۲، ص۶۲۶؛ ج۳، ص۵۳۹ و ۵۶۱.

۳۶. *زمانه و زندگی امام خمینی*، ص۸۱. امام خمینی در واکنش به اشکالات حکمی زاده می‌نویسد: ... در آن کتاب‌هایی است که خود صاحب *بحار* آن‌ها را درست نمی‌داند و او نخواسته کتاب عملی بنویسد تا کسی اشکال کند که چرا این کتاب‌ها را فراهم کردی. پس نتوان هر خبری که در *بحار* است به رخ دین‌داران کشید که آن خلاف عقل یا حس است؛ چنان که نتوان بی‌جهت اخبار آن را رد کرد که موافق سلیقة ما نیست، بلکه در هر روایتی باید بررسی شود و آنگاه با میزان‌هایی که علما در اصول تعیین کردند عملی بودن یا نبودن آنرا اعلان کرد (*کشف اسرار*، ص۳۱۹-۳۲۰).

بلاغی در زمان زعامت آیت الله بروجردی در حوزه علمیه قم (پس از ۱۳۲۵ش) بر این انگیزه تألیف *بحارالانوار* تأکید کردند که قصد علامه مجلسی جمع‌آوری و حفظ آثار بوده است و تشخیص صحت و سقم احادیث به عهده محقق است، و بدین سان، چنین دیدگاهی مشهور شد.

پیش از این صاحب *مرآة الکتب*، علی بن موسی شفیع تبریزی (م۱۲۹۰ش) بر دیدگاه مشهور تأکید کرده است، ولی دلیلی وجود ندارد که سید احمد زنجانی و سایران، متأثر از وی این دیدگاه را مطرح کرده باشد.

با دقت در دلایل ارائه شده توسط هواداران دیدگاه مشهور روشن می‌شود که آن دلایل دارای اتقان لازم و تتبع علمی کافی نیست؛ اگرچه دیدگاه آنان مشهورتر و متداول‌تر است. مهم‌ترین دلیلی که طرح نموده‌اند، بازبودن راه برای آیندگان و آزاداندیشان در تشخیص علمی صحت و سقم حدیث و تحمیل نکردن نظرات خویش بر دیگران است. این دلیل در مورد تألیف هر جامع حدیثی متصور هست. مورد یاد شده در مورد امکان دسترسی به نسخه‌های بهتر و تصحیح حدیث از این جهت برای آیندگان[۳۷] و نیز ارائه مطالب گوناگون از دانشمندان در یک موضوع و واگذاری انتخابِ بهترین آن‌ها به خواننده در بحارالانوار شواهدی دارد،[۳۸] ولی در مورد احادیث به طور کلی مشاهده نشده است.

بنابراین دیدگاه مشهور، اجتهاد شخصی برخی از دانشوران شیعه بوده که با نیتی خیرخواهانه برای دفاع از *بحارالانوار* به دلیل وجود احادیثی به ظاهر مخالف با عقل در آن، صورت گرفته است.

۳-۲. بررسی دیدگاه گزینشی بودن احادیث *بحارالانوار* (دیدگاه دوم و سوم)

در مواجهه با *بحارالانوار* دو بحث را باید از همدیگر تفکیک کرد: یکی این‌که علامه مجلسی چه کرد؟ و دیگر این‌که او چه باید می‌کرد؟ موضوع این پژوهش این است که علامه مجلسی بر اساس دیدگاه‌های علم الحدیثی خویش چه کرد؟ از قراینی که در ذیل می‌آید روشن می‌شود که علامه مجلسی منابع و احادیث *بحارالانوار* را انتخاب و گزینش می‌کرده است و حتی قصد کلی وی بر آوردن احادیث معتبر در *بحارالانوار* بوده است.

۳۷. برای نمونه ر.ک: *بحارالانوار*، ج۴۳، ص۱۵۷؛ ج۵۳، ص۸۸؛ ج۸۵، ص۲۷۵؛ ج۸۶، ص۳۸۲.
۳۸. برای نمونه ر.ک: همان، ج۵۸، ص۱۰۴.

۳-۲-۱. مروری بر مقدمه بحارالانوار

با نگاهی به مقدمه *بحارالانوار* روشن می‌شود که عامل اصلی تألیف *بحارالانوار* توسط علامه مجلسی، اخبارگرایی شدید وی بوده است؛ زیرا وی ابتدا اشاره دارد که بعد از فراگیری علوم گوناگون در جوانی به این می‌اندیشیده که چه چیزی باعث رشد و تعالی انسان می‌شود و درواقع به نفع آخرت اوست؟ وی در پی تعمق در این موضوع یقین کرده که تنها منشأ زلال علم، قرآن و اخبار اهل بیت علیهم‌السلام است. به باور وی اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام خزینه‌دار دانش الهی و ترجمان وحی‌اند، و چون منزل این برگزیدگان الهی مهبط وحی توسط جبرئیل بوده فقط ایشان به علم قرآن آگاه‌اند.

بنابراین وی علوم عقلی را - که درگذشته آموخته - به نوعی باعث تضیع عمر خویش دانسته و تأکید نموده که باید بقیه عمر خود را درکسب معارف اهل بیت علیهم‌السلام سپری کند. این نگاه، وی را بر آن داشت به جستجوی اخبار امامان پاک و نیک آئین علیهم‌السلام با تمام دقت و توان بپردازد.

علامه مجلسی با بیان مهجور شدن بخشی از اصول حدیثی شیعه در طول تاریخ، به مدیریت خویش برای تلاش گروهی در جهت جمع‌آوری و احیای کتب و احادیث رها شده و ترویج و تصحیح و مرتب نمودن آن آثار اشاره می‌کند و سپس با بیان دشواری دسترسی موضوعی به احادیث، عزم خویش را بر تألیف و تنظیم مبتکرانه، پس از طلب خیر و یاری از پروردگارش، اعلام می‌کند و پس از حمد الهی می‌گوید:

به فضل پروردگارم بهتر از آن طرحی که داشتم، انجام شد.

وی سپس روش خویش را در آغاز نمودن هر باب با آیات قرآن و تفسیر آن‌ها در موارد نیاز و تقطیع روایات در برخی موارد و شرح مختصر آن‌ها در جهت حجیم نشدن کتاب اعلام می‌دارد.

او در ادامه به برخی از نوآوری‌های خود در این کتاب مثل تألیف کتاب عدل و معاد، تاریخ پیامبران و امامان علیهم‌السلام و کتاب «السماء والعالم» اشاره کرده و پس از دعوت از برادران دینی به پذیرش این سفره طعام (علمی) و بشارت به آنان برای وجود کتابی بی‌نظیر که تمام مقصدها را در بر دارد می‌نویسد:

و لاشتماله علی أنواع العلوم و الحکم و الأسرار و إغنائه عن جمیع کتب الأخبار سمیته بکتاب *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* فأرجو من فضله سبحانه علی عبده الراجی رحمته و امتنانه أن یکون کتابی هذا إلی قیام قائم آل محمد - علیهم

الصلاة و السلام و التحية و الإكرام - مرجعاً للأفاضل الكرام و مصدراً لكل من طلب علوم الأئمة الأعلام و ...؛[۳۹]

و به دلیل مشتمل بودن آن بر انواع علوم و حکمت‌ها و اسرار و بی‌نیازی آن از تمام کتب اخبار آن را «دریاهای نورها و دربرگیرنده مرواریدهای اخبار امامان پاک علیهم‌السلام نام نهادم و از فضل خدای منزه بر بنده امیدوار به رحمت و امتنانش، امید دارم که کتابم تا قیام قائم آل محمد - بر آن‌ها درود و سلام و تحیت و کرامت باد - مرجع افراد فاضل و بزرگوار و منبع هر جوینده علوم امامانِ مشخص علیهم‌السلام باشد.

بنا بر عبارات یاد شده، علامه مجلسی در اثر کم‌توجهی مردم به حدیث، توفیق داشته است تا با فراهم آوردن این جامع حدیثی و آسان نمودن دسترسی موضوعی به احادیث، از یک سو اسباب توجه بیشتر عوام و خواص را در تمام موضوعات مربوط به هدایت انسان‌ها به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام فراهم سازد و از سوی دیگر میراث حدیثی مکتوب شیعه را حفظ کند.

عبارت «و لاشتماله علی أنواع العلوم و الحکم و الأسرار...» از علامه مجلسی نشان‌گر اخبارگرایی وی و تلاش او برای استخراج تمام علوم و حکمت‌ها از احادیث است حتی علوم طبیعی.

علامه مجلسی در مقدمه بحار الانوار، ۳۷۸ عنوان از منابع شیعی و ۸۵ منبع از کتب اهل تسنن را نام می‌برد؛ اگرچه از اندکی از آن‌ها اصلاً نقل نکرده و یا بسیار اندک نقل کرده است، ولی در *بحار الانوار* از بیش از ششصد منبع استفاده شده است.[۴۰] خود علامه مجلسی به وجود منابع دیگر - که در هنگام استفاده نام آن‌ها را می‌آورد - اذعان نموده است.[۴۱]

۳-۲-۲. حفظ میراث حدیثی مکتوب شیعه یکی از انگیزه‌های مهم تألیف *بحار الانوار*

تمام دانشوران شیعه یک هدف اصلی و مهم علامه مجلسی از تألیف *بحار الانوار* را حفظ میراث حدیثی مکتوب شیعه دانسته‌اند؛ چنان که علامه مجلسی خود در مقدمه *بحار* به این

۳۹. *بحار الانوار*، ج۱، ص۲-۶. ترجمه عبارات با اندکی تلخیص.

۴۰. *آشنایی با بحار الانوار*، ص۲۲۵-۲۲۶؛ و نیز ر.ک: *بحار الانوار*، ج۱، ص۶-۴۶. محققان اسامی ۶۲۹ عدد از مصادر *بحار* را استخراج نموده‌اند که مجلسی در متن اصلی و توضیحات خویش از آن‌ها استفاده نموده است و می‌گویند: این احصا کامل نیست؛ چون خود علامه مجلسی با عباراتی مثل «سائر رسائله» و «له تألیفات اخری قد نرجع لیها و نورد منها» و شبیه آن نشان می‌دهد آنچه در مقدمه نام برده، اسامی تعدادی از مصادر *بحار* است (*المعجم المفهرس لألفاظ احادیث بحار الانوار*، ص۸۷-۹۸).

۴۱. *بحار الانوار*، ج۱، ص۲۴.

مطلب اشاره کرده است؛

ثم بعد الإحاطة بالکتب المتداولة المشهورة تتبعت الأصول المعتبرة المهجورة التی ترکت فی الأعصار المتطاولة و الأزمان المتمادیة ... فطفقت أسأل عنها فی شرق البلاد و غربها حینا و ألح فی الطلب لدی کل من أظن عنده شیئاً من ذلک ... حتی اجتمع عندی بفضل ربی کثیر من الأصول المعتبرة التی کان علیها معول العلماء فی الأعصار الماضیة و إلیها رجوع الأفاضل فی القرون الخالیة ... فبذلت غایة جهدی فی ترویجها و تصحیحها و تنسیقها و تنقیحها. و لما رأیت الزمان فی غایة الفساد و وجدت أکثر أهلها حائدین عما یؤدی إلی الرشاد خشیت أن ترجع عما قلیل إلی ماکانت علیه من النسیان و الهجران و خفت أن یتطرق إلیها التشتت لعدم مساعدة الدهر الخوان و ... [۴۲]

براساس عبارات یاد شده علامه مجلسی با اشاره به مهجورشدن بخشی از اصول حدیثی شیعه، بر اثر تسلط پادشاهانِ مخالف شیعه یا به دلیل رواج علوم باطل (یعنی فلسفه و غیر آن) و یا به دلیل عدم اعتنای علمای متأخر به آن‌ها، به بیان کوشش بسیار خود برای یافتن آثار حدیثی در بلاد شرق و غرب، با وجود بخل عده‌ای از صاحبان کتب و نسخه‌ها، و یاری رساندن عده‌ای از برادرانش در این امر اشاره دارد که سبب جمع‌آوری بسیاری از اصول معتبر حدیثی مشتمل بر فواید بسیار شده که کتب مشهور آن فواید را ندارد و در آن بر مدارک بسیاری از احکام که بیشتر علما به عدم وجود آن‌ها در آثار حدیثی اعتراف داشتند، دست یافته است، لذا تمام کوشش خود را در ترویج، تصحیح و مرتب نمودن آن آثار به کار گرفته است. وی با ابراز نگرانی خویش از احتمال کنار نهاده شدن، فراموش گشتن و پراکندگی آثار حدیثی مکتوب در آینده به دلیل فساد زمانه و انحراف اکثر انسان‌ها از مسیر هدایت، دوباره بر حفظ میراث حدیثی به وسیله تألیف *بحار الانوار* تأکید می‌کند.

این مطلب که شواهد دیگری از جمله قصد علامه مجلسی بر عدم نقل حدیث از کتب اربعه و صحیفه سجادیه به دلیل مشهور و متداول بودن این کتب میان شیعیان، [۴۳] و تذکر به غریب و کمیاب بودن برخی از مضامین کتب و یا احادیث آن [۴۴] دارد، از ثمرات مهم تألیف

۴۲. همان، ج۱، ص۳-۴.

۴۳. ر.ک: همان، ج۱، ص۴۸ و ج۹۲، ص۴۵۲. منظور آن است که آثاری معروف و در دسترس همه، کمتر احتمال دارد دست خوش فراموشی و نابودی گردد. علاوه بر آن، دلیل دیگر استفاده کمتر از کتب اربعه و *صحیفه سجادیه* این بوده که علامه قصد داشته تألیف *بحار* سبب مهجور شدن آن کتب نگردد.

۴۴. برای نمونه علامه مجلسی آثاری مانند *الاختصاص* منسوب به شیخ مفید، *مشکاة الانوار* علی بن حسن بن فضل طبرسی را دارای اخباری غریب توصیف می‌کند (همان، ج۱، ص۲۷ و ۲۸).

بحارالانوار است.

برای نمونه آقابزرگ تهرانی اشاره دارد که اکثر مآخذ *بحارالانوار* از کتب مورد اعتماد و اصول معتبر است که کمیاب است و برای هرکس یافتن آن آسان نیست، حتی شیخ ما علامه نوری با این‌که خدا برای او کتابخانه نفیسی میسّر نموده بود، حتی با امانت گرفتن، موفق نشد به تعدادی از مآخذ آن دست یابد و در تألیف مستدرکش بر *وسائل* در نقل از آن کتب به نقل با واسطه کتاب *بحار* نیازمند شد؛ همان‌طور که خودش در اول *خاتمه مستدرک* تصریح نموده است. پس برای ما این امکان هست که بگوییم بیشتر مصنفات متأخران پس از علامه مجلسی، از آن دریاها آب گرفته و سیراب شده‌اند.[۴۵]

۳-۲-۳. انگیزه‌ها و اولویت‌های دیگر در تألیف *بحارالانوار*

بر اساس مقدمه *بحارالانوار*، پر واضح است که قصد علامه مجلسی از تألیف *بحارالانوار* فقط حفظ میراث و جمع‌آوری نبوده است، بلکه وی اولویت‌های دیگری نیز داشته است که مهم‌ترین آن‌ها تهیه مجموعه‌ای جامع، مرتب و منظم از جهت موضوعی برای دسترسی آسان طالبان علوم دینی به حدیث از یک سو و ترویج حدیث محوری در علوم دینی در برابر علوم عقلی، فلسفه و تصوف از سوی دیگر است.

بی‌درنگ، توصیفات علامه مجلسی از جامع حدیثی‌اش در مقدمه *بحارالانوار* از جمله: کتاب نیک و بی‌نظیر، دوست دلسوز، دارای شأن رفیع و شیرینی کلام، مشتمل بر انواع علم و حکمت، بی‌نیاز از سایر کتب و دریای دربرگیرنده گوهرهای اخبار و نیز دعوت وی از برادران دینی‌اش - که ادّعای ولایت آل محمد علیهم‌السلام را دارند - برای شتاب در بهره‌بری از این سفره نعمت و تمسک به آن با اطمینان، نشان از اعتقاد قوی علامه مجلسی به پرفایده بودن کتابش، اخبارگرایی وی و از جهتی اعتبار کلی آن نزد او است.

مطالب یاد شده از علامه مجلسی در مقدمه *بحارالانوار* با این ناسازگار است که وی در *بحارالانوار* مطالبی را نقل کند که خودش آن‌ها را جعلی بداند و یا احتمال دهد جعلی باشد و

---

۴۵. *الذریعة*، ج۳، ص۲۶. نگارنده با دقت در مقاله «تاریخ حدیث شیعه در سده‌های چهارم و پنجم» تألیف مهدی احمدی، اسامی ۶۱ کتاب از کتب حدیثی شیعه در قرن‌های چهار و پنج را که تا قرن دهم موجود بوده است و به دست ما نرسیده، استخراج نموده است که بیست مورد از آن‌ها در زمان صفویه نیز وجود داشته است، ولی الآن موجود نیست (*تاریخ حدیث شیعه در سده‌های سوم تا هفتم*، ص۵۳ -۱۶۳). به گمان، از برخی از این منابع در *بحارالانوار* استفاده شده است. از این رو حفظ میراث مکتوب حدیثی شیعه در سایه تألیف *بحارالانوار*، نشانی از توفیق الهی علامه مجلسی، درک و فهم بالا و تصمیم به موقع این دانشمند شیعه است.

اگر به فرض محال چنین کاری کرده باشد، به دروغ‌گویی و انجام گناهی بزرگ متهم می‌شود. بی‌شک این کار از فرد عادی قبیح است؛ چه برسد به علامه محمدباقر مجلسی. در نتیجه نقل احادیث مورد اعتماد وی در *بحارالانوار* ضرورت می‌یابد. از این رو، یا باید شواهد موجود را نادیده گرفت و یا نظرات گروهی که گزینش اخبار را در جمع‌آوری *بحارالانوار* از علامه مجلسی منتفی می‌کنند نادرست خواند.

البته این مطلب به معنای نفی احادیث ضعیف از *بحارالانوار* از دیدگاه علامه مجلسی نیست و چنان که خواهد آمد، وی در موارد اندکی به ضعف احادیث و یا منابع اشاره کرده است و از دیدگاه وی میزان اعتبار منابع و احادیث *بحارالانوار* دارای نظام رتبه‌بندی است.

۳-۲-۴. پذیرش احادیث در بیان ها

علامه مجلسی برای فهم مقصود و بیان دلالت حدیث می‌کوشد و در مواردی که به نتیجه خوبی نرسد، علمش را به اهل بیت واگذار می‌کند. وی توضیحات خود را در مورد روایات و مطالب مطرح شده در *بحارالانوار* با عناوین گوناگون ذکر کرده است. وی شرح‌های خویش را در ذیل عناوین متعددی مانند: «بیان» (۸۸۷۱ مورد)، «اقول» (۴۶۵۹ مورد)، «توضیح» (۶۱۹ مورد)، «ایضاح» (۳۱۶ مورد)، «تبیین» (۱۸۵ مورد)، «تفسیر» (۱۶۶ مورد)، «تبیان» (۷۷ مورد)، «تذنیب» (۴۴ مورد)، «تذییل» (۳۹ مورد)، «تحقیق» (۳۶ مورد)، «تتمیم» (۳۵ مورد)، «تفصیل» (۲۷ مورد)، «تنقیح» (۱۶ مورد)، «تأیید» (۱۵ مورد)، «فذلکة» (۱۲ مورد)، «شرح» (۹ مورد)، «تنویر» (۵ مورد)، «فائدة» یا «فوائد» (۵ مورد)، «توجیه» (۲ مورد)، «رفع اشکال و تبیین اجمال» (۱ مورد)، « تفضیح» (۱ مورد) ذکر کرده است. البته واژه‌های یاد شده را گاهی مستقل و گاهی همراه با واژه‌های دیگر و یا ذیل توضیحاتی که با سایر عناوین آغاز نموده، به کار برده است. بی‌تردید این توضیحات وی - که بخشی از آن ذیل ۱۵۱۴۰ عناوین یاد شده، آمده است - نشان می‌دهد وی برای هریک از روایات درجه‌ای از صحت قایل است؛ در غیر این صورت، تبیین مباحث فقه الحدیثی حدیث دلیلی ندارد. از سوی دیگر، کوشش وی برای بیان معنا و مقصود حدیث و تصحیح احادیث بر اساس بهترین نسخه‌ها با اعتقاد وی به بی‌اساس بودن اصل حدیث ناسازگار می‌نمایاند.

شاگرد علامه مجلسی، ملاذوالفقار اصفهانی، اشاره کرده است که ۱۵ مجلد از ۲۵ مجلدات *بحارالانوار* دارای شرح و تفسیر مطالب از سوی علامه است و روایات سایر مجلدات، یعنی ده مجلد (مجلدات ۱۴ الی ۱۷ و ۱۹ الی ۲۱ و ۲۳ الی ۲۵) شرح و نیز منتشر

نگشته است.[46] البته براساس شواهد موجود، مجلدات ۱۴ و ۱۶ و ۲۳ نیز - که پس از این در زمان حیات علامه پاکنویس و منتشر شده - از شروح وی برخوردار گشته‌اند؛[47] یعنی در هفت مجلد از *بحارالانوار* (کمتر از ثلث آن) شرح‌های علامه مجلسی بسیار کمتر مشاهده می‌شود.

۳-۲-۵. توثیق منابع و تبیین کم اعتباری اندکی از مصادر

علامه مجلسی در فصل اول مقدمه *بحارالانوار* به بیان منابع آن و مؤلفان آن پرداخته و سپس در فصل دوم با عنوان «الفصل الثانی فی بیان الوثوق علی الکتب المذکورة و اختلافها فی ذلک» به بیان دلایل وثاقت منابع *بحارالانوار* و اختلاف درجات آن براساس قراین کتاب‌شناسه خویش پرداخته است.[48] و از این رهگذر برگزینش منابع *بحارالانوار* توسط خویش دلالت نموده است.

وی از ۳۸۷ منبع شیعی در مقدمه *بحارالانوار* یاد کرده، ولی از آن تعداد فقط هیجده مورد را مانند *مشارق الانوار* برسی، *مصباح الشریعه* و *دعائم الاسلام* به دلایلی از جمله نقل اخبار شبهه‌ناک و غالیانه، خلط منابع روایی عامه و خاصه، ناسازگاری عبارات با روایات اصیل و صحیح ائمه علیهم‌السلام، مجهول المؤلف بودن مصادر و کم‌توجهی به اصل روایات، کم‌اعتبار می‌داند. از هیجده منبع یادشده - که کمتر از پنج درصد منابع حدیثی شیعی *بحارالانوار* را تشکیل می‌دهد - از کتاب‌های «*الالفین*»، «*نثراللآلی*» و «*النبذة*» حدیثی در *بحارالانوار* نقل نشده و از پانزده مورد دیگر، کمتر از هزار حدیث نقل شده است که کمتر از دو درصد احادیث *بحارالانوار* را تشکیل می‌دهد.[49]

از سوی دیگر براساس پژوهش نگارندگان علامه مجلسی، به ویژه در مباحث اعتقادی و فقهی از منابع اصیل و با اعتبار بیشتر بهره برده است.[50] علامه مجلسی یکی از دلایل عدم ذکر

---

۴۶. *بحارالانوار*، ج۱۰۷، ص۱۷۸.

۴۷. آشنایی با بحارالانوار، ص۲۱۸-۲۱۹.

۴۸. *بحارالانوار*، ج۱، ص۶-۴۶. برای اطلاع از قراین کتاب‌شناسانه علامه مجلسی در تألیف *بحارالانوار* ر.ک: *دوفصلنامه حدیث پژوهی*، شماره ۱۸، «مبانی اعتبارسنجی روایات *بحارالانوار* نزد علامه مجلسی»، ۱۵۳-۱۵۹.

۴۹. ر.ک: *فصلنامه علوم حدیث*، شماره۸۰، «مبنای متن محورانه علامه مجلسی در انتخاب مصادر و احادیث *بحارالانوار* با تأکید بر احادیث ناظر بر امامت»، ص۱۱۱-۱۱۳.

۵۰. براساس پژوهش نگارنده در مجلد هفتم *بحارالانوار* (جلدهای ۲۳-۲۷ مجموعه ۱۱۰ جلدی) بیش از ۷۳ درصد احادیث از منابع اصیل و معتبر قبل از شیخ طوسی و یا همزمان با اوست (ر.ک: «مبنای متن محورانه علامه مجلسی در انتخاب مصادر و روایات *بحارالانوار* با تأکید بر احادیث ناظر بر امامت»، *علوم حدیث*، شماره ۸۰، ص۱۲۰) و در مجلد چهاردهم، السماء والعالم نیز بیش از ۷۱ درصد احادیث از منابع دوره متقدمان است.

رمز برای برخی منابع را نداشتن اعتماد کامل بر آن منبع می‌داند.[۵۱] و بیشتر احادیث *بحار الانوار* را از منابعی آورده است که علامت اختصاری دارد و بر آن‌ها اعتماد داشته است.

۳-۲-۶. تبیین بی‌اعتباری اندکی از احادیث

نگارنده با مروری بر توضیحات علامه مجلسی درباره احادیث و مطالب *بحار الانوار* (۱۵۱۴۰ مورد)، اذعان وی را به ضعف حدیث یا بی‌اعتمادی خویش بر آن فقط برای سی حدیث مشاهده نمود. البته از این موارد در هفت جا در صحت حدیث تردید کرده و علم آن را به اهل بیت علیهم‌السلام برگردانده است. بنابراین وی تقریباً در کمتر از دو دهم درصد مواردی که بر احادیث و مطالب شرح داشته است، به بی‌اعتباری آن‌ها اشاره کرده است که نشان‌گر اعتماد کلی وی به احادیث جامع خویش است.

از مطالب علامه مجلسی ذیل این احادیث روشن می‌شود علامه به دلایلی از جمله نقل حدیث از طریق اهل تسنن و یا موافقت آن با احادیث عامه،[۵۲] بی‌اعتمادی بر سند آن،[۵۳] نقل نشدن آن از اصل معتبر،[۵۴] غرابت متن آن،[۵۵] مخالفت مضمون آن با سیره اهل بیت علیهم‌السلام و سایر اخبار مشهور معتبر،[۵۶] عدم سازگاری با اسلوب کلام معصومان علیهم‌السلام[۵۷] بر آن احادیث اعتمادی ندارد و یا در اعتبارش تردید می‌کند.

با این حال، علامه مجلسی بیان می‌کند که احادیث یاد شده را به دلایلی از جمله موافقت برخی مضامین آن با احادیث معتبر و یا اشتمال بر مطالبی که با سایر اخبار منافاتی ندارد،[۵۸] استفاده از مضامین آن برای شرح، تفصیل و رفع ابهام برخی موارد تاریخی،[۵۹] وجود غرایبی در آن که با عقل ناسازگار نیست،[۶۰] وجود حدیث در تألیفات اصحاب امامیه و یا روایت شدن از امامان شیعه علیهم‌السلام،[۶۱] و اعتماد بر مؤلف کتاب[۶۲] در جامع خویش آورده است.

---

۵۱. *بحار الانوار*، ج۱، ص۴۸.
۵۲. همان، ج۱۱، ص۲۷۸؛ ج۱۵، ص۳۵۷؛ ج۵۴، ص۳۳۰؛ ج۸۹، ص۲۱۹-۲۲۰.
۵۳. همان، ج۱۵، ص۱۰۴؛ ج۱۶، ص۷۷؛ ج۵۶، ص۱۰۱-۱۰۹.
۵۴. همان، ج۵۴، ص۳۴۱.
۵۵. همان، ج۱۵، ص۱۰۴؛ ج۵۴، ص۳۴۱.
۵۶. همان، ج۲۹، ص۶۴؛ ج۵۴، ص۱۰۴.
۵۷. همان، ج۹۵، ص۲۲۷-۲۲۸.
۵۸. همان، ج۱۵، ص۱۰۴؛ ج۱۶، ص۷۷؛ ج۲۹، ص۴۶.
۵۹. همان، ج۱۲، ص۳۷۲؛ ج۱۵، ص۴۱۴.
۶۰. همان، ج۱۵، ص۳۵۷.
۶۱. همان، ج۱۵، ۳۵۷؛ ج ۵۶، ص۱۰۹.

براساس قراین یاد شده، علامه مجلسی یک دلیل مهم را برای انتخاب و نقل احادیثی با صحت کمتر و یا ضعیف و حتی از منابع اهل تسنن را تطابق مضمون تمام یا قسمتی از حدیث با روایات معتبر شیعه ذکر کرده است. این مطلب نشان‌گر محتوانگری علامه مجلسی و اولویت دادن قراین متنی بر قراین سندی در بیشتر موضوعات است تا از سویی خانواده احادیث تکمیل‌تر گردد و شواهد بیشتری برای وحدت مضامین ارائه گردد و از سوی دیگر، میراث حدیثی و متون روایی بیشتری برای بررسی حدیث‌پژوهان در آینده در دسترس قرار گیرد.

۳-۲-۷. تبیین اعتبارسنجی برخی احادیث

بیشتر بیان‌های علامه مجلسی ذیل احادیث توضیحات فقه الحدیثی است و در مورد معنا و مفهوم حدیث است. با این حال، برخی بیان‌های وی نیز در مباحث علم الحدیثی است و در مورد صحت خبر و درجات اعتبار آن نظر داده است، و از این رهگذر نشان داده که تألیف *بحارالانوار* فقط جمع‌آوری احادیث نبوده است؛ برای نمونه وی ذیل حدیث چهارصد مطلب امیرالمؤمنین علیه‌السلام برای دین و دنیای مسلمان می‌نویسد:

> **ثم اعلم أن أصل هذا الخبر فی غایة الوثاقة و الاعتبار علی طریقة القدماء و إن لم یکن صحیحاً بزعم المتأخرین و اعتمد علیه الکلینی - رحمه الله - و ذکر أکثر أجزائه متفرّقة فی أبواب *الکافی* و کذا غیره من أکابر المحدّثین ...**[۶۳]

در مورد یاد شده وی به طور ضمنی تبعیت خویش را از شیوه قدمای محدث در اعتبارسنجی روایات نشان می‌دهد.

مثال دیگر: علامه مجلسی قصه جرجیس نبی را از طریق اهل تسنن، از عکرمه، از ابن عباس و از کتاب شیعی نقل می‌کند، ولی در پایان می‌نویسد:

> **أقول: هذه القصة مذکورة فی التواریخ أطول من ذلک ترکنا إیرادها لعدم الاعتماد علی سندها.**[۶۴]

این‌ها شواهدی است متقن که علامه مجلسی احادیث را گزینش می‌کرده است؛ زیرا می‌فرماید قصه جرجیس در کتب تاریخی طولانی‌تر از این آمده، ولی چون بر سندش اعتماد

---

۶۲. همان، ج۱۵، ص۱۰۴؛ ج۱۶، ص۷۷.
۶۳. همان، ج۱۰، ص۱۱۷
۶۴. همان، ج۱۴، ص۴۴۵ -

نداشتم، آن را درکتاب نیاوردم. به دلیل رعایت اختصار بر همین دو نمونه اکتفا می‌شود.[۶۵]

۳-۳-۸. دیگر شواهد

دلایل ارائه شده توسط مخالفان نظر مشهور، صحت دیدگاه آن‌ها را نشان می‌دهد که علاوه بر موارد یاد شده، مواردی مثل این‌که علامه مجلسی، در رفع تعارض احادیث کوشیده است و بسیاری از این احادیث را درکتب فارسی خود هم آورده، از این جمله است. روشن است که رفع تعارض در صورتی صحیح است که هر دو حدیث متعارض معتبر دانسته شود و بی‌تردید، وی درکتب فارسی‌اش از خوانندگانی که بیشتر طبقه عموم مردم هستند، انتظار ندارد قبل از استفاده از احادیث به بررسی صحت و سقم آن‌ها بپردازند، بلکه آن کتب را برای راهنمایی مردم عامّ نوشته است.

۳-۲-۹. مبانی اعتبار سنجی روایات بحار الانوار نزد علامه مجلسی

علامه مجلسی با این‌که به روش متأخران در ارزیابی سندی احادیث توجه داشته و آن را در *مرآة العقول* و *ملاذ الأخیار* به کاربرده است، ولی مخالفت خویش را با عباراتی مثل «ضعیف علی المشهور» و «صحیح عندی» در برخی موارد بیان کرده است و بررسی سندی را در احادیث فقهی و رفع تعارض روایات مهم‌تر می‌دانسته است.[۶۶] از این رو، تعریف وی از حدیث حدیث صحیح و حدیث ضعیف به شیوه متاخران سندمحورانه نیست.[۶۷]

بر اساس پژوهش نگارندگان می‌توان مبانی اعتبارسنجی مصادر و روایات را نزد علامه مجلسی را به ترتیب اهمیت چهار مورد ذیل دانست:

الف) اعتماد بر اصول وکتب معتبر حدیثی بر اساس قراین کتاب‌شناسانه؛

ب) اولویت دادن قراین متنی بر قراین سندی در اعتبارسنجی روایات؛

ج) قاعده تسامح در ادله سنن با قید شیعی بودن روایات آن؛

---

۶۵. برای اطلاع بر برخی نمونه های دیگر ر.ک: *بحار الانوار*، ج۸، ص۲۹۶؛ ج۱۱، ص۲۷۸؛ ج۱۶، ص۲۹۹؛ ج۲۶، ص۱۷؛ ج۴۳، ص۱۷۴؛ ج۴۵، ص۲۹۴؛ ج۵۵، ص۳۳۵؛ ج۷۱، ص۴۵؛ ج۸۳، ص۳۲۲و۳۳۹؛ ج۹۲، ص۲۵۲؛ ج۹۹، ص۲۰۹.

۶۶. برای نمونه ر.ک: *مرآة العقول*، ج۱، ص۲۲، ۳۶ و۸۰؛ *ملاذ الاخیار*، ج۱، ص۲۱ و۱۳۶؛ بحار الانوار، ج۱، ص۴۸.

۶۷. بر اساس سخنان صاحب معالم و شیخ بهایی، از بین رفتن بیشتر قراینی که قدمای محدث را بر صحّت احادیث دلالت می‌کرد، سبب شد که علامه حلی با پذیرش تقسیم چهارگانه احادیث به صحیح، حسن، موثّق و ضعیف، شیوه ارزیابی احادیث را سندمحور قرار دهد. پس از علامه حلی تاکنون همواره از این روش در میان فقها و محدثان استفاده می‌شده است (*منتقی الجمان*، ج۱، ص۳؛ *مشرق الشمسین*، ص۳۰-۳۵.؛ *حدیث ضعیف*، ص۲۷۹ اقتباس).

د) تحفظ بر متن احادیث و پرهیز از تأویل، مگر به ضرورت بر اساس اصل احتیاط.[68]

توضیح، این‌که وی بر اساس مبانی اعتبارسنجی خویش در ارزیابی روایات، یعنی توجه به شواهد متن‌محورانه و قراین کتاب‌شناسانه، حدیث ضعیف را به پیروی از سیره محدثان متقدم حدیثی می‌داند که از جهت متن و محتوا قراین متنی کافی برای صحت آن موجود نباشد؛ مثلاً دارای غرابت و مخالفت با احادیث معتبر باشد و یا از جهت منبع و قراین کتاب‌شناسانه، دارای اشکالی باشد؛ مثلا مجهول المؤلف و یا هر دو اشکال از جهت متن و منبع حدیث در آن وجود داشته باشد.[69] بر این اساس، علامه مجلسی برخی از منابع *بحار الانوار*، مانند *مشارق الانوار* برسی و *مصباح الشریعه* را کم‌اعتبار دانست و عدم اعتماد خود را بر آن اعلام نمود، ولی در موارد معدودی برخی احادیث آن‌ها را با توجه به مطابقت مضمون آن با سایر احادیث صحیح و یا بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن و نیز برای تأیید و تأکید سایر مطالب و تکمیل خانواده حدیثی آورده است. همچنین اصل تحفظ بر متون حدیثی و رعایت اصل احتیاط در ارزیابی علامه مجلسی از احادیث سبب می‌شود چنانچه شواهد و دلایل نزد وی برای معتبر ندانستن حدیث کافی نباشد، در مورد حکم به صحت آن توقف می‌کند و علم آن را به اهل بیت علیهم‌السلام واگذار می‌کند. همچنین وی همچون محدثان متقدم بر اساس نظام قراین، احادیث را از جهت اعتبار رتبه‌بندی می‌کند و برای اعتبار آن‌ها شدت و ضعف قایل است.

با توجه به مبانی اعتبارسنجی روایات نزد علامه مجلسی سزاست بگوییم اکثر روایات *بحار الانوار* نزد او معتبر است؛ زیرا وی بر اساس مبنای کتاب‌محورانه خویش، بیشتر مصادر *بحار الانوار* را از اصول و کتب معتبر حدیث شیعه می‌داند و لذا به تبع منبع، بر احادیث آن هم اعتماد دارد و از منابع کم‌اعتبارتر احادیث کمتری در *بحار الانوار* نقل کرده است و نیز بر مبنای اولویتِ متن‌محوری بر سند محوری، کتب و احادیثی که سندشان ضعیف و مثلاً وجاده‌ای است، ولی هم مضمون و موافق با احادیث صحیح هستند، ردّ نمی‌کند و از برخی متون حدیثی اهل تسنن و یا افراد مجهول برای تأیید مطالب سایر احادیث بهره می‌برد و بر مبنای قاعده تسامح در ادله سنن ـ و البته با قید شیعی بودن روایات آن ـ نسبت به آداب، مستحبات، ادعیه، زیارات و قصص از منابع کم‌اعتبارتر هم بهره می‌برد، و بر اساس قاعده

---

۶۸. ر.ک: *مجله حدیث پژوهی*، شماره ۱۸، «مبانی اعتبارسنجی روایات بحار الانوار نزد علامه مجلسی»، ص۱۴۳-۱۶۴.

۶۹. برای نمونه ر.ک: *بحار الانوار*، ج۱، ص۱۰، ۳۲ و۴۰-۴۴؛ ج۱۴، ص۲۰۳؛ ج۲۹، ص۴۶؛ ج۵۴، ص۳۴۱؛ ج۵۶، ص۱۰۹.

تحفظ بر متن احادیث از توجیه و تأویل بی‌دلیل روایات و در نتیجه مردود نمودن آن‌ها اجتناب می‌کند.[۷۰]

نتیجه‌گیری

با توجه به مقدمات یاد شده روشن می‌شود علامه مجلسی در تألیف *بحارالانوار* از سویی بر آن بوده است میراث مکتوب حدیثی شیعه را حفظ کند و از سوی دیگر، بر اساس مشی اخبارگرایی خود و مبانی اعتبارسنجی روایات به شیوه متقدمان تلاش کرده، روایات معتبر را از منابع موثق با نظام خاصّی در موضوعات گوناگون برای استفاده حدیث‌پژوهان تألیف و فراهم نماید و با شرح و توضیحات عالمانه خویش بر ارزش اثر خویش بیافزاید. از آن‌جا که مبنا و روش وی در اعتبارسنجی روایات برگرفته از همان نظام قراین صحت حدیث و روش متن محورانهٔ قدمای محدث است، نمی‌توان نسبت به صحت و ضعف احادیث *بحارالانوار* با مبنای دیگر داوری نمود و آن را به علامه مجلسی نسبت داد.

بر اساس مقدمه *بحارالانوار* و قراین پیش گفته سخن کسانی که قایل به اعتبار کلی احادیث *بحارالانوار* نزد علامه مجلسی جز در موارد تصریح شده به ضعف حدیث هستند، درست‌تر می‌نمایاند؛ چون در هیجده مجلد که شرح وی ذیل احادیث موجود است، فقط در موارد اندکی (حدود سی مورد) به بی‌اعتباری حدیث اشاره کرده است، می‌توان حدس زد در سایر مجلدات هم اگر او مهلت شرح احادیث را می‌یافت بر همان منوال، احادیث اندکی را ضعیف می‌شمرد.

همچنین با توجه به این‌که اکثر مواردی که علامه مجلسی از روایات و یا منابع کم‌اعتبارتر در تألیف *بحارالانوار* بهره جسته در موضوع قصص پیامبران، تاریخ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل بیت علیهم‌السلام، مناقب و فضایل آنان، و یا از مجلد «السماء والعالم» بوده است، روشن می‌شود روش علامه در تألیف *بحارالانوار* و اعتبارسنجی وی از روایات آن در تمام مجلدات یکسان نیست. در این مجلدات انگیزه حفظ میراث حدیثی بیشتر جلوه می‌کند.

مطالب یاد شده به این معنا نیست که در *بحارالانوار* حدیث ضعیف به ندرت یافت می‌شود، بلکه بیان‌گر وجود اندک احادیث ضعیف از دیدگاه علامه مجلسی بر اساس دیدگاه‌های حدیث‌محورانه وی و تبعیت او از سیره محدثان متقدم در اعتبارسنجی روایات

۷۰. ر.ک:، *مجله حدیث پژوهی*، شماره ۱۸، «مبانی اعتبارسنجی روایات بحار الانوار نزد علامه مجلسی»، ص۱۴۳-۱۶۴.

است.

کتابنامه

- *آشنایی با بحارالانوار*، احمد عابدی، تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۷۸ش.
- *اسرار هزار ساله*، علی اکبر حکمی زاده، تهران: دفتر پرچم چاپخانه پیمان، ۱۳۲۲ش.
- *اعیان الشیعة*، سید محسن امین عاملی، بیروت: دارالتعارف، پنجم، ۱۴۲۰ق.
- *اوراق پراکنده یا فرائد و فوائد گوناگون*، کیوان سمیعی، تهران: کتابفروشی زوار، اول، ۱۳۶۶ش.
- *بحارالانوار*، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران، حسین آبادیان، تهران: انتشارات کویر، اول، ۱۳۸۸ش.
- *تاریخ حدیث شیعه در سده‌های چهارم تا هفتم*، مهدی احمدی و محمد کاظم رحمتی، قم: دار الحدیث، اول، ۱۳۸۹ش.
- *تاریخ حدیث*، سیدرضا مؤدب، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، چاپ سوم، ۱۳۹۳ش.
- *تاریخ حدیث*، کاظم مدیر شانه چی، تهران: انتشارات سمت، هفتم، ۱۳۸۸ش.
- *تشیع علوی و تشیع صفوی*، علی شریعتی، مشهد: سپیده باوران، دوم، ۱۳۹۳ش.
- *جرعه‌ای از دریا*، سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه کتاب شناسی شیعه، ۱۳۹۰ش.
- *جوامع حدیثی شیعه*، هادی حجت، تهران: انتشارات سمت و دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۶ش.
- *حدیث ضعیف*، امین حسین پوری، قم: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.
- *خدمات متقابل اسلام و ایران*، مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، دوازدهم، ۱۳۶۲ش.
- *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، محمد محسن آقا بزرگ الطهرانی بیروت: دارالاضواء، دوم، ۱۴۰۳ق.
- *زمانه و زندگی امام خمینی*، محسن بهشتی سرشت، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، اول، ۱۳۹۱ش.

- *سیر بی‌سلوک*، بهاء الدین خرمشاهی،تهران: انتشارات ناهید، سوم، ۱۳۷۶ش.
- *سیر تفکر معاصر*، محمد مددپور، تهران: انتشارات سوره مهر پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، دوم، ۱۳۸۶ش.
- *علامه مجلسی و فهم حدیث*، عبدالهادی فقهی زاده، قم: بوستان کتاب، دوم، ۱۳۹۳ش.
- *علامه مجلسی*، حسن طارمی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۹ش.
- *علم الحدیث*، کاظم مدیر شانه چی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، نوزدهم، ۱۳۸۵ش.
- *کارنامه علامه مجلسی*، علی اصغر عطائی خراسانی، مشهد: انتشارات کتابفروشی اسلامی، بی‌تا.
- *کشف اسرار*، سید روح اله خمینی (امام)، قم: انتشارات آزادی، بی‌تا.
- *الکلام یجر الکلام*، سید احمد زنجانی، قم: چاپخانه حکمت، بی‌تا.
- مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه، داوود معماری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
- *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، محمد باقر مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
- *مرآة الکتب*، علی بن موسی شفیع تبریزی، تحقیق محمد علی حائری، قم: مکتبة آیة العظمی المرعشی النجفی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- *مشرعة بحار الانوار*، محمد آصف محسنی، قم: مکتبة عزیزی، اول، ۱۴۲۳ق.
- *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین*، بهاء الدین محمد بن حسین عاملی،مشهد: کنگره بین المللی بزرگداشت شیخ بهایی و بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، دوم، ۱۴۲۹ق.
- *مشروطه ایرانی*، ماشاء اله آجودانی، تهران: نشر اختران، چهارم، ۱۳۸۳ش.
- *المعتبر من بحار الانوار* (وفقا للنظریات آیة الله الشیخ آصف محسنی دام ظله)، حیدر حب الله، تهیه و تنظیم عمار فهداوی، بیروت: دار المحجة البیضاء،الطبعة الاولی، ۱۴۳۷ق.
- *مقدمه المعجم المفهرس لألفاظ احادیث بحار الانوار*، محمدعلی مهدوی راد و احمد عابدی،قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
- *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*، محمد باقر مجلسی، قم: کتابخانه آیة اله مرعشی، ۱۴۰۶ق.
- *ملامحمدباقر مجلسی زندگی زمانه نگاه‌ها نقدها*، سید علی محمد رفیعی، تهران: انتشارات

قدیانی،اول، ۱۳۸۱ش.
- *منتخب الآثار من بحارالانوار*، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، قم: دارالنشر امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، اول، ۱۴۳۴ق.
- *منتقی الجمان فی احادیث الصحیح والحسان*، حسن بن زین الدین عاملی،قم: مکتبة اهل البیت علیهم‌السلام، اول، ۱۳۶۲ش.
- *مهدی موعود* (ترجمه جلد ۵۱ بحارالانوار)، علی دوانی، تهران: نشر اسلامیه، چاپ ۲۸، ۱۳۷۸ش.
- نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب، عبدالهادی حائری، تهران: انتشارات امیرکبیر، پنجم، ۱۳۸۷ش.
- «بحارالانوار از زاویه نگاه دایرة المعارفی»، رسول جعفریان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، *فصلنامه مشکوة*، شماره ۸۰، ۱۳۸۸ ش.
- «ترجمة العلامه المجلسی»، جعفر سبحانی، *یادنامه علامه مجلسی*، تهران: وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش.
- «تصحیح ونشر مآخذ بحارالانوار»، رضا مختاری، *شناخت نامه علامه مجلسی*، تهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- «شرح حال علامه مجلسی»، علی دوانی، *شناخت‌نامه علامه مجلسی*، تهران: وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- «گفت‌وگو با آیت الله جعفر سبحانی»، *یادنامه علامه مجلسی*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- «گفت‌وگو با سید جعفر شهیدی»، *یادنامه مجلسی*، تهران: وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، اول، ۱۳۷۹ش.
- «لماذا الف المجلسی بحارالانوار»، جعفر مهاجر، *یادنامه علامه مجلسی*، تهران: وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- «مبانی اعتبارسنجی روایات بحارالانوار نزد علامه مجلسی»، محسن قاسم پور و ابوطالب مختاری، کاشان: *دوفصلنامه حدیث‌پژوهی*، شماره ۸۰، ۱۳۹۶ش.
- «مبنای متن محورانه علامه مجلسی در انتخاب مصادر و روایات *بحارالانوار* با تأکید بر احادیث ناظر بر امامت»، محسن قاسم پور و ابوطالب مختاری، *فصلنامه علوم حدیث*، شماره۸۰، ۱۳۹۵.

- «مدخل بحارالانوار»، حسن طارمی، ، زیر نظر سیدمصطفی میرسلیم و غلامعلی حدادعادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵ش.

بررسی متن شناختی روایت النساء عی و عورة

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۱۲

زهره رجبیان[۱]

چکیده

روایاتی مشتمل بر عبارت «النِّسَاءُ عَیٌ وَعَوْرَةٌ، فَاسْتُرُوا الْعَوْرَاتِ بِالْبُیُوتِ، وَاسْتُرُوا الْعِیَ بِالسُّکُوتِ» در منابع روایی شیعه نقل شده است. از آن جا که مفاد حدیث بر اساس برداشت رایج مفسران، می‌تواند نقش مؤثری در ترسیم جایگاه فرودستانه و نادیده گرفتن زنان در عرصه‌های مهم زندگی داشته باشد، بازپژوهی و بررسی مفاد آن، اهمیت ویژه می‌یابد و از آن روکه این روایت دارای حداقل یک سند معتبر است، تحقیق حاضر تنها به مباحث دلالی حدیث شریف پرداخته، نتیجه می‌گیرد که این گزاره با انگیزه حمایت از زنان و با هدف برحذر داشتن مردان از پرخاش‌گری و خشونت در گفت‌وگوی با زنان صادر شده و معنای حدیث آن است که مردان در مقابل کم‌زبانی و عجز زنان در دفاع کلامی از خود، سکوت کنند و جدال و پرخاش‌گری نداشته باشند و به دلیل آن که زنان از سویی مورد کنجکاوی و طمع قرار داشته و از سوی دیگر، آسیب‌پذیر هستند، بهتر است در غیر مواردی که برای خروج آنان ترجیحی وجود دارد، در خانه‌ها - که مناسب‌ترین مکان برای تأمین امنیت و محفوظ ماندن آنان از آسیب‌های احتمالی است - بمانند.

کلید واژه‌ها: روایات جنسیتی، حدیث‌پژوهی، النساء عی، عورت بودن زنان، آسیب‌پذیری زنان، عجز در کلام.

۱. بیان مسأله

روایاتی با مضمون «النِّسَاءُ عَیٌ وَعَوْرَةٌ، فَاسْتُرُوا عِیَّهُنَّ بِالسُّکُوتِ، وَاسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ

۱. استادیار مرکز تحقیقات زن و خانواده (rajabian@rc.ir).

بِالْبُیُوتِ» از طریق نقل‌های متعددی در منابع حدیثی شیعه وارد شده است. بخشی از این حدیث –المرأة عورة – در منابع روایی عامه نیز وجود دارد.

شارحان حدیث بر اساس معانی لغوی «عی» و «عورة»، جاهلانه و نابخردانه سخن گفتن،[۲] عجز از بیان مراد،[۳] ناتوانی در اقامه دلیل و برهان و سخنان جدال‌آمیز بر زبان راندن[۴] و... را به زنان نسبت داده‌اند. به عقیده آنان توصیه مردان به سکوت در برابر زنان، یا وادار نمودن زنان به سکوت، به این دلیل است که زنان با سخنان جاهلانه و جدال‌آمیز خود، زمینه‌های آزار مردان و مفتضح ساختن خویش را فراهم نسازند.[۵] و همچنین کاربرد واژه عورت را دلیل بر وجوب پوشش همه اندام زن و مطلوبیت خانه‌نشینی آنان دانسته‌اند.[۶]

از سوی دیگر، در اسلام، مسؤولیت‌های مشابه فردی و اجتماعی مانند تعلیم و تعلم، نوع‌دوستی و رسیدگی به نیازمندان، امر به معروف و نهی از منکر، اصلاح ذات البین، انفاق و بسیاری از موارد دیگر، برای زنان و مردان در نظر گرفته شده است. پرداختن به این مسؤولیت‌های فردی و اجتماعی، بدون شک، مستلزم گفت‌وگو، تبادل نظر و گاهی مستلزم خروج از منزل[۷] است؛ به ویژه آن‌که، در روایت توصیه به سکوت، مقید به غیر محارم نشده است.

علاوه بر آن، برداشت‌های رایج از حدیث، بر اساس قرائت شارحان، با سیره رفتاری و کلامی معصومان علیهم‌السلام و سفارش‌های مکرر و مؤکد آنان درباره زنان و تعاملات و پاسخ‌های بزرگوارانه و احترام‌آمیز آنان در برابر سؤالات کلامی و فقهی زنانی که به حضور آنان می‌رسیدند، هم‌خوانی ندارد؛ به عنوان مثال، هیچ‌گاه گزارشی نرسیده است که پیشوایان دینی زنی را به دلیل این‌که چرا محارم خود را برای سؤال از یک امر دینی و یا حاجتی دیگر نفرستاده و خود او شخصاً، از منزل خارج شده و با امام وارد گفت‌وگو شده، مورد عتاب قرار داده باشند. بر این اساس، رسالت این تحقیق، واکاوی محتوای حدیث و بررسی قرائت‌های رایج و امکان ارائه برداشت‌های جدید از آن است.

---

۲. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۸، ص۱۰۶.
۳. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج۲۰، ص۳۷۳.
۴. *کتاب نکاح* (زنجانی)، ج، ص۹۰۰.
۵. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۸، ص۱۰۶؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج۲۰، ص۳۷۳.
۶. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج، ص۱۶۳؛ تبیان الصلاة، ج، ص۲۵۳.
۷. صرف نظر از نیاز به اذن شوهر برای خروج از منزل.

۲. بررسی سند

روایت «النِّسَاءُ عَیٌ وَعَوْرَةٌ ...» با چند نقل مختلف در منابع روایی شیعه وارد شده است:

شیخ صدوق در *من لایحضره الفقیه* از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که فرمود:

إِنَّمَا النِّسَاءُ عِیٌ وَ عَوْرَةٌ فَاسْتُرُوا الْعَوْرَةَ بِالْبُیُوتِ وَ اسْتُرُوا الْعِیَّ بِالسُّکُوتِ.[۸]

سند روایت مرفوع و ضعیف است. در *الکافی* همین روایت، با اندکی تفاوت، از قول پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ، عَنْ أَبِیهِ، عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «النِّسَاءُ عَیٌ وَ عَوْرَةٌ فَاسْتُرُوا الْعَوْرَاتِ بِالْبُیُوتِ وَ اسْتُرُوا الْعِیَّ بِالسُّکُوتِ».[۹]

سند روایت صحیح است.

شیخ طوسی در *الامالی*، با سند دیگری همین مضمون را از پیامبر ﷺ نقل کرده است.[۱۰] سند مرسل و برخی از روات هم ناشناخته هستند.

همچنین مرحوم کلینی در الکافی از قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل کرده که فرمود:

به زنان ابتدا به سلام نکنید و آن‌ها را به طعام دعوت نکنید، همانا پیامبر ﷺ فرمودند: «النِّسَاءُ عَیٌ وَعَوْرَةٌ، فَاسْتُرُوا عِیَّهُنَّ بِالسُّکُوتِ، وَاسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبُیُوتِ».[۱۱]

از روات این حدیث، مسعدة بن صدقه است که شیخ طوسی در *الرجال*، ذیل اصحاب امام باقر علیه‌السلام وی را عامی مذهب دانسته است،[۱۲] ولی ذیل اصحاب امام صادق علیه‌السلام تصریح به عامی بودن او نکرده است.[۱۳] علامه محمد تقی مجلسی در *روضة المتقین*، وی را ثقه و اعتماد دانسته و درباره او گفته است: «

آنچه وی نقل کرده در نهایت متانت و موافق با روایات افراد مورد اعتماد از امامیه

---

۸. من لا یحضره الفقیه، ج۳، ص۳۹۰.
۹. *الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج۵، ص۵۳۵.
۱۰. *الأمالی* (للطوسی)، ص۵۸۵.
۱۱. *الکافی* (ط - دارالحدیث)، ج۱۱، ص۲۲۷.
۱۲. رجال الطوسی، ص۱۴۶.
۱۳. همان، ص۳۰۷.

است؛ لذا علما به روایات او و امثال او از اهل سنت عمل کرده‌اند.[۱۴]

بسیاری از فقها بر همین اساس روایت او را موثقه دانسته‌اند.[۱۵]

همچنین قسمتی از این حدیث در منابع روایی عامه نیز نقل شده است. در *سنن الترمذی* آمده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

زن عورت است زمانی که خارج می‌شود توجه شیطان به او جلب می‌شود.[۱۶]

در برخی از منابع شیعی نیز نقل شده که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

زن عورت است، پس آن‌ها را در خانه‌ها حبس کنید و برای حبس آن‌ها در خانه به عریان کردن توسّل جویید.[۱۷]

از آن‌جا که روایت دارای سند صحیح در برخی از نقل‌ها است،[۱۸] از بررسی بیشتر سند خودداری کرده و به بررسی متن می‌پردازیم؛ هر چند یافتن قراین صدور در نقل‌های متعدد می‌تواند به احراز اعتبار حدیث کمک کند.

۳. بررسی متن

۳-۱. بررسی مفهوم عی

عِیّ به کسر فاء و سکون عین مصدر عَیّ و عَیِی و تعایا و استعیا، در لغت به معنای عجز و ناتوانی از انجام کار یا سخن گفتن است[۱۹] و لازم و متعدی به کار می‌رود.[۲۰] صفت مشبهه آن عیّ و عَیِیٌّ بر وزن فَعِیل است[۲۱] و بیشتر به صورت ادغام شده به کار می‌رود.[۲۲] عییتُ بهذا الامر زمانی به کار می‌رود که فرد نمی‌تواند کار را به درستی انجام دهد.[۲۳] أَعْیَا السیرُ البَعیرَ یعنی

---

۱۴. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج۱۴، ص۲۶۶.

۱۵. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - النکاح، ص۵۷؛ سند العروة الوثقی - کتاب النکاح، ج، ص۷۱؛ نظام النکاح فی الشریعة الإسلامیة الغراء، ج، ص۷۸.

۱۶. *سنن الترمذی*، ج۳، ص۳۱۰.

۱۷. *الجعفریات* (الأشعثیات)، ص۹۴.

۱۸. *الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج۵، ص۵۳۵.

۱۹. کتاب العین، ج۲، ص۲۷۱؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج، ص۷۱۶.

۲۰. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج۲، ص۴۴۱.

۲۱. *کتاب العین*، ج۲، ص۲۷۱.

۲۲. *لسان العرب*، ج۱۵، ص۱۱۱.

۲۳. همان، ص۱۱۲.

راه رفتن شتر را خسته کرد.[۲۴] عَیِیَ فی المَنْطِق عِیّاً، به معنای حَصِرَ یعنی از سخن گفتن ناتوان شد. چنانچه جوهری عِیٌ را ضد بیان دانسته است.[۲۵] همچنین برای این ریشه لغوی معانی دیگری از قبیل لکنت زبان [۲۶] جهل و حماقت [۲۷] بیان شده است.

پس از بررسی موارد مختلف کاربرد عی در متون لغوی و حدیثی معلوم می‌گردد که معنای عی در همه موارد عجز و ناتوانی است، اما به حسب مورد و بر اساس قراین و سیاق این واژه در موارد مختلف معانی گوناگون یافته است؛ مثلاً عَیِیَ فی المَنْطِقِ به معنای حَصِرَ یعنی عدم قدرت بر سخن گفتن.[۲۸] و عی در أَعْیا المَاشِی،[۲۹] و همچنین در کلام شاعر: «عیوا بامرهم کما عیت ببیضتها الحمامة» به معنای خستگی است.[۳۰]

در حدیث آمده است:

فَإِنْ نَسِیَ الْإِمَامُ أَوْ تَعَایَا قَوَّمُوهُ؛[۳۱]

اگر امام جماعت فراموش کرد و یا شک کرد به او تذکر دهید.[۳۲]

همچنین بررسی این منابع نشان می‌دهد که موارد کاربرد واژه «عی» در معنای عجز از کلام بسیار است[۳۳] و ظاهراً به همین دلیل لغویان آن را به عنوان معنای حقیقی این واژه ذکر کرده‌اند. در هر صورت، تشخیص معنای عی هنگامی که در کلام بدون ذکر متعلق آن به کار رود، تنها از طریق قراین لفظی و سیاقی امکان‌پذیر است.

---

۲۴. همان، ص۱۱۱.

۲۵. همان، ص۱۱۳.

۲۶. معجم مقاییس اللغة، ج۵، ص۲۶۴.

۲۷. *کتاب العین*، ج۲، ص۲۷۱؛ *لسان العرب*، ج۱۵، ص۱۱۳.

۲۸. تاج العروس من جواهر القاموس، ج، ص۷۱۶.

۲۹. همان، ص۷۱۷: أَعْیا المَاشِی: کَلَّ، فهو مُعْیٍ.

۳۰. همان. ص ۷۱۶.

۳۱. *الوسائل*، ج ۸، ص۳۰۵، ح ۱۰۷۳۸.

۳۲. شارحان حدیث، کلمه تعایا را به معنای شک کردن یا فراموش کردن گرفته‌اند (*روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه* (ط - القدیمة)، ج۲، ص۴۹۰).

۳۳. *شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید*، ج۷، ص۸۸؛ *تحف العقول*، ص۹۱: «صَوَابٌ وَسُکُوتُهُ مِنْ غَیْرِ عِیٍ جَوَابٌ»؛ *شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید*، ج۱۹، ص۲۶۲: «وَقَالَ ﷺ: الثَّنَاءُ بِأَکْثَرَ مِنَ الِاسْتِحْقَاقِ مَلَقٌ وَالتَّقْصِیرُ عَنِ الِاسْتِحْقَاقِ عِیٌ أَوْ حَسَدٌ»؛ *تحف العقول*، ص۲۲۶: «قِیلَ: فَمَا الْعِیُ، قَالَ: الْعَبَثُ بِاللِّحْیَةِ وَکَثْرَةُ التَّنَحْنُحِ عِنْدَ الْمَنْطِق»؛ *عیون الحکم والمواعظ* (للیثی)، ص۱۷۹: «إِنَّمَا یَسْتَحِقُّ اسْمَ الصَّمْتِ الْمُضْطَلِعُ بِالْإِجَابَةِ وَإِلَّا فَالْعَیُ بِهِ أَوْلَی».

۳-۲. مراد از عی در حدیث

بنا بر آنچه در زمینه معنای لغوی گذشت، معنای حدیث این است که زنان ناتوانند و یا در سخن گفتن ناتوانند. پس ناتوانی آن‌ها را با سکوت بپوشانید. اما این‌که کدام یک از دو معنای فوق مراد حدیث است، باید به قراین کلامی رجوع نمود. «عی» در حدیث بدون ذکر هرگونه قیدی آمده است.

۳-۲-۱. عجز مطلق

بنابراین یک احتمال این است که مراد از عی، مطلق عجز و ناتوانی باشد؛ به این معنا که زنان از نظر جسمی ضعیف و ناتوانند؛ همان‌گونه که در حدیث آمده است: «المرأة ریحانة و لیست بقهرمانة».[۳۴] بر اساس این برداشت از حدیث، در مورد امر به سکوت دو احتمال است:

یک احتمال آن است که مردان، در برابر ناتوانی زنان از انجام کارهای سنگین و فوق طاقت آن‌ها زبان به اعتراض نگشایند و سکوت کنند. به عبارت دیگر، توقع بیش از حد از زنان نداشته باشند و زنان را به دلیل انجام ندادن کارهای سخت و سنگین مورد سرزنش قرار ندهند.

احتمال دیگر که روایت ظهور چندانی در آن ندارد، آن است که گفته شود، زنان به دلیل ضعف جسمی و قدرت بدنی، نسبت به دفاع از خود عاجز و ناتوانند. پس مردان در برابر آن‌ها سکوت کنند؛ به این معنا که زنان و ویژگی‌های جسمی آنان را محور سخن قرار ندهند تا از این طریق آتش شهوت مردان را شعله‌ور ساخته و هیجانات جنسی ایجاد نمایند و به این ترتیب زنان را در معرض آسیب و سوء استفاده قرار دهند؛ چنان‌که در شعرهای جاهلی و محافل و مجالس مردان عرب آن روزگار، سخن گفتن از زنان و ویژگی‌های جسمی آنان، امر رایجی بوده است.

۴-۱-۲. عجز از کلام

احتمال دیگر، آن است که مراد از «عی» عجز از سخن گفتن باشد. در این صورت، قطعاً مراد این نیست که زنان به کلی از سخن گفتن عاجزند. پس علی القاعده مراد آن است که زنان نمی‌توانند خوب سخن بگویند. در بعضی از کتب لغت، عی را لکنت زبان معنا کرده‌اند؛[۳۵] اما قطعاً در این حدیث، معنای رایج و مصطلح لکنت زبان مراد نیست؛ زیرا

۳۴. *نهج البلاغة* (للصبحی صالح)، ص۴۰۵.
۳۵. معجم مقاییس اللغة، ج۵، ص۲۶۴.

واقعیت عینی آن است که زنان غالباً لکنت زبان ندارند. بنابراین عجز از کلام علل دیگری می‌تواند داشته باشد که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۴-۱-۲-۱. جهل

یکی از علل ناتوانی در سخن گفتن، جهل است. بر این اساس، معنای روایت آن است که زنان به دلیل آن که نمی‌دانند چه بگویند و به عبارت دیگر، نسبت به محتوا جاهل‌اند، نیکو سخن نمی‌گویند. مؤید این معنا آن است که در برخی از روایات، مانند روایت «دَوَاءُ الْعِیِ السُّؤَال»[۳۶] «عی» به معنای جهل آمده است.[۳۷] این معنا را برخی از شارحان حدیث مطرح کرده‌اند.[۳۸] علامه محمد تقی مجلسی در شرح این بند می‌نویسد:

> تا جایی که ممکن است نباید با زن‌ها گفت‌وگو کرد، حتی در حد سلام، مبادا ناتوانی آن‌ها در سخن گفتن و جهل آن‌ها آشکار شود.[۳۹]

مرحوم فیض خاطرنشان می‌سازد که مراد از ستر «عی» با سکوت، مقابله نکردن با آن‌ها با جواب‌گویی و چشم‌پوشی از خطاهای آنان در گفتار است[۴۰] و علامه محمد باقر مجلسی در *مرآة العقول* نیز می‌نویسد،

> عی، عجز از بیان است؛ به طوری که آن‌ها در بیشتر مواقع نمی‌توانند آن طور که شایسته است سخن بگویند. پس سعی کنید آن‌ها را وادار به سکوت نمایید تا آن‌ها سخنی نگویند که از آن کراهت دارید. پس مراد از سکوت، سکوت زنان است و این احتمال هم وجود دارد که مراد سکوت مردانی باشد که مخاطب قرار گرفته‌اند؛ به این معنا که با زنان هم کلام نشوند مبادا زنان سخنی بگویند که برای مردان آزاردهنده باشد».[۴۱]

و فقیهی دیگر خاطرنشان می‌سازد که مردان در برابر گفته‌های جدال‌آمیز زنان سکوت کنند

---

۳۶. الکافی (ط - الإسلامیة)، ج۱، ص۴۰. درمان جهل سؤال کردن و پرسیدن است.

۳۷. تاج العروس من جواهر القاموس، ج، ص۷۱۶؛ لسان العرب، ج، ص۱۱۳؛ النهایة فی غریب الحدیث والأثر، ج۳، ص۳۳۴؛ مجمع البحرین، ج۱، ص۳۱۲.

۳۸. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۸ – ص۱۰۶؛ الوافی، ج۲۲، ص۷۹۷؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج۲۰، ص۳۷۳.

۳۹. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۸ – ص۱۰۶.

۴۰. *الوافی*، ج۲۲، ص۷۹۷.

۴۱. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج۲۰، ص۳۷۳.

تا بر اثر ناتوانی آنان دعوا و مخاصمه درنگیرد.[۴۲]

جهل نسبت به آنچه شایسته گفتن است، یا ناشی ازکم‌استعدادی وکم‌فهمی ذاتی است که تعلم ویادگیری آن را ازبین نمی‌برد ویا ناشی ازکم‌فهمی عرضی است که با تعلم و پرسش مرتفع می‌گردد. بنا براحتمال اول، این روایت مؤید روایاتی است که به نوعی به ضعف عقل زنان اشاره می‌کند وبنا براحتمال دوم، علی القاعده باید امام علیه‌السلام زنان را ترغیب به فراگیری نموده و مردان را تشویق به تعلیم نماید؛ نه آن که بفرماید، زنان جاهل‌اند. پس درمقابل آن‌ها سکوت کنید. درحدیث درمورد فردی که با وجود نوعی بیماری پوستی و مضربودن آب، (اطرافیان) اورا غسل داده ووی ازدنیا رفته بود، امام صادق علیه‌السلام فرمود: اوراکشتند. چرا سؤال نکردند؟ چراکه درمان عی سؤال کردن است.[۴۳] دراین حدیث مراد ازعی جهل است.[۴۴]

۴-۱-۲-۲. کم‌زبانی

معنای دیگری که برای «عی» می‌توان درنظرگرفت، کم‌زبانی است. فرق این احتمال با احتمال قبل آن است که دراحتمال سابق ناتوانی درکلام به دلیل جهل به محتوا ونادانی است؛ درحالی که مراد ازکم‌زبانی آن است که فرد با آن‌که ازفهم وآگاهی کافی نسبت به آنچه شایسته گفتن است بهره‌مند است، اما هنگام گفت‌وگو و محاجه باکسی که نسبت به او درموضع ضعف قراردارد، مرعوب واقع شده، دست وپای خود راگم می‌کند ونمی‌تواند ادعای خود را اثبات کند وازخود دفاع نماید.

بنابراین، احتمال دیگردرمعنای حدیث آن است که گفته شود، زنان کم‌زبان هستند و مراد ازسکوت هم سکوت مردان باشد؛ به این معناکه چون زنان درمقام سخن گفتن ودفاع ازخود درموضع ضعف هستند، مردان نباید با زبان آوری ومناقشات کلامی، آنان را مرعوب و مقهورخود سازند. به عبارت دیگر، مردان درمقام گفت‌وگو، استدلال ومحاجه درمقابل کم‌زبانی زنان باید با سکوت ومدارا رعایت حال آنان را بکنند.

نکته قابل توجه آن است که جهل وکم‌زبانی هردونقص محسوب می‌شود؛ اما جهل، نسبت به کم‌زبانی نقص بسیاربزرگ‌تری است که درروایات بسیاری مورد مذمت قرارگرفته است. فرد عالم ازنگاه دینی دارای رتبه ودرجه‌ای است که فرد جاهل هیچ‌گاه دارای آن

---

۴۲. *کتاب نکاح* (زنجانی)، ج، ص۹۰۰.

۴۳. *الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج۱، ص۴۰.

۴۴. *الوافی*، ج۱، ص۱۷۹؛ *صافی درشرح کافی* (ملا خلیل قزوینی)، ج۱، ص۳۲۷.

ارزش وکمال نیست، اما ازدیدگاه روایات، آگاه بودن نسبت به حق وناتوانی دربیان آن، ویژگی است که قابل اغماض است وحتی درمواردی به عنوان صفتی مثبت ازآن یاد شده است؛ به عنوان نمونه، درحدیثی آمده است:

لیس البیان کثرة الکلام ولکنّ الخوض فیما یحبّ الله ورسوله ولیس العیّ عن اللّسان ولکن قلّة المعرفة بالحقّ؛[45]

بیان خوب به فراوانی گفتار نیست، بلکه به بحث ازچیزهایی است که خدا و پیغمبرش دوست دارند. لکنت به زبان نیست، بلکه ازکمی معرفت حق است.

درنقل دیگری آمده است:

ثلاث یَنْقُصُ بهنّ العبدُ فی الدنیا ویُدْرِکُ بهنّ فی الآخرة ما هو أَعظم من ذلک: الرُّحْمُ و الحَیاءُ وعِیُّ اللسان.[46]

از«عی اللسان» دراین حدیث به عنوان صفتی مثبت یاد شده ومی‌فرماید، فرد رحیم وبا حیا وکم زبان گرچه ممکن است ازبهره اودردنیا کاسته شود، اما درعوض بهره آخرتی او بیشتر ازچیزی خواهد بود که دردنیا ممکن بود به واسطه قساوت قلب وپررویی وزبان‌آوری به دست آورد.

درحدیث دیگری آمده است، امام صادق علیه‌السلام فرمود:

الْحَیَاءُ وَالْعَفَافُ وَالْعِیُ أَعْنِی عِیَ اللِّسَانِ لا عِیَّ الْقَلْبِ مِنَ الْإِیمَانِ؛[47]

حیا وعفت‌ورزی وناتوانی ـ مقصود ناتوانی زبان است نه ناتوانی قلب ـ ازایمان ست.

ملا صالح مازندرانی درشرح این حدیث می‌نویسد: عی به دومعنا اطلاق می‌شود:

یک معنای عی لسان است که منظورازآن لکنت وناتوانی درکلام است که موجب عجزازسخن روشن وفصیح گفتن است، ودیگری بیماری قلب است که موجب عجزازادراک حقایق ودرک معقولات می‌شود. وامام علیه‌السلام با توضیح خود اشاره می‌فرماید که مراد از«عی» عی القلب، یعنی همان مرض قلبی که باعث نقص فاحش درایمان می‌گردد نیست؛ بلکه مراد ازعی معنای اول است

۴۵. نهج الفصاحة، ص۶۵۷.
۴۶. لسان العرب، ج۱۲، ص۲۳۳؛ النهایة فی غریب الحدیث والأثر، ج۲، ص۲۱۰.
۴۷. *الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج۲، ص۱۰۶.

که موجب کاهش بهره دنیوی و افزایش بهره آخرتی و ایمان است و معنای حدیث این است که حیایی که موجب مراعات حق تعالی و اوامر و نواهی و آداب دینی است و عفافی که سبب خویشتن‌داری انسان نسبت به زیاده خواهی در دنیا و معاصی است و عی اللسانی که عبارت از قصور در بیان یا خودداری از زیاده‌گویی و سخنان بیهوده است از ایمان است.[۴۸]

علامه مجلسی در *مرآة العقول* نیز خاطرنشان می‌سازد که منظور از «عی اللسان» در این حدیث، ترک سخنان بیهوده و عدم جرأت بر فتوای بدون علم و بر اذیت مردم و امثال آن است که امر ممدوحی است. وی سپس حدیثی را از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود حیا و عی - عی اللسان نه عی القلب - از ایمان و فحاشی و خشونت و زبان‌درازی از نفاق است.[۴۹] امام علیه‌السلام در این حدیث، عی اللسان را در مقابل فحاشی و بدزبانی قرار داده و از آن معنای مثبتی اراده فرموده است.

معلوم می‌شود مراد از عی کم‌زبانی است که به واسطه آن انسان از برخی مزایای دنیوی که به واسطه زبان‌آوری می‌توانست بهره‌مند گردد، محروم می‌ماند. به عنوان مثال، فرد خوش بیان و زبان‌آور ممکن است به واسطه تحت تأثیر قرار دادن و یا مرعوب نمودن دیگران، حقی را که مستحق آن نیست برای خود و یا دیگری اثبات نماید و یا به ناحق از باطلی دفاع کرده و آن را موجه جلوه دهد و امثال آن. در حالی که فرد کم‌زبان از اثبات حق برای خود نیز عاجز است، تا چه رسد به اثبات حق برای دیگری؛ چنان‌که در تفسیر آیه کریمه ﴿وهو فی الخصام غیر مبین﴾[۵۰] نیز در صورتی که آن را شامل جنس مؤنث بدانیم، همین معنا می‌تواند مورد نظر باشد.

آنچه نکته فوق را تأیید می‌کند، این است که آیه شریفه، غیر مبین بودن را در شرایط خصومت بیان می‌کند. خصومت شرایطی ایجاد می‌کند که دو هماورد هر یک با استفاده از قدرت بدنی و کلامی و با تکیه بر جایگاه اجتماعی و غیره به دنبال سلطه و غلبه بر حریف هستند و غالباً کسانی که از جهات یادشده، در موضع ضعف قرار دارند، در مقابل حریف، دست و پای خود را گم می‌کنند و مرعوب می‌گردند، که در این موقعیت خاص می‌توان آن را کم‌زبانی تعبیر نمود. پس می‌توان گفت که زنان، دارای این صفت‌اند که در مقابل مردان

۴۸. *شرح الکافی*-الأصول والروضة، ج۸، ص۲۹۹، ح۲.
۴۹. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج۸، ص۱۸۸.
۵۰. سوره زخرف، آیه ۱۸.

کم‌زبان‌اند و در مقام پاسخ‌گویی و دفاع از خود، در موضع ضعف قرار داشته و نمی‌توانند خوب از خود دفاع کنند. بر این اساس، به نظر می‌رسد این‌که برخی از مفسران، ذیل این آیه شریفه، عدم توانایی در دفاع از خود هنگام خصومت را مربوط به ضعف عقل[51] و یا جهالت و سفاهت زنان دانسته‌اند، صحیح نیست.[52]

همچنین ضعف گفته مفسری دیگر آشکار می‌گردد که در تفسیر این آیه نگاشته است:

> مراد آیه کسی است که در به زانو درآوردن خصم، ناتوان بوده و قادر نیست با دلیل و برهان حریف را مغلوب نماید. دلیل آن چیزی نیست جز ضعف عقل زنان و کاستی آن‌ها از حیث آفرینش، نسبت به مردان، به طوری که گفته شده، کمتر پیش می‌آید زنی در مقام دفاع از خود بخواهد دلیلی بیاورد، ولی برهانی علیه خود اقامه نکند.[53]

۳-۳. قرینه سیاقی بر ترجیح معنای اخیر

چیزی که معنای اخیر را تقویت می‌کند، آن است که در برخی از نقل‌های این روایت قرینه سیاقی وجود دارد که نشان می‌دهد که امام علیه‌السلام در فرمایش خود، در مقام دفاع و حمایت‌گری از زن‌ها بوده است، نه تنقیص. در روایتی که صاحب *دعائم الاسلام* نقل می‌کند، آمده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

> **اتَّقُوا اللهَ فِی النِّسَاءِ فَإِنَّهُنَّ عَیٌ وَ عَوْرَةٌ وَ إِنَّکُمُ اسْتَحْلَلْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللهِ وَ هُنَّ عِنْدَکُمْ عَوَانٍ فَادْرَءُوا عَیَّهُنَّ بِالسُّکُوتِ وَ وَارُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبُیُوتِ.**[54]

تعبیر «اتقوا الله فی النساء» نشان می‌دهد که امام علیه‌السلام با توجه به ضعف و آسیب‌پذیری زنان از مردان می‌خواهد که در معاشرت و تعامل با زنان از خدا پروا کنند و آنان را در مناقشات و گفت‌وگوها مورد آزار قرار ندهند. عبارت «اسْتَحْلَلْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللهِ وَ هُنَّ عِنْدَکُمْ عَوَانٍ» در ادامه حدیث، گواه دیگری بر این ادعا است که امام علیه‌السلام در این گفتار، در مقام حمایت و دفاع از زنان است، نه جانبداری از مردان. این نقل گرچه مرسل است، اما در نقل دیگری که از حیث سند، موثقه و معتبر است، آمده است که امام صادق علیه‌السلام فرمود:

---

۵۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۸، ص۹۰.
۵۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج۹، ص۶۶.
۵۳. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج۴، ص۲۴۳.
۵۴. *دعائم الإسلام*، ج۲، ص۲۱۴.

اتَّقُوا اللهَ فِی الضَّعِیفَیْنِ یَعْنِی بِذَلِکَ الْیَتِیمَ وَ النِّسَاءَ وَ إِنَّمَا هُنَّ عَوْرَةٌ.[۵۵]

این روایت از طرق دیگری هم نقل شده است.[۵۶] در این روایت گرچه فقط لفظ «عورت» ذکر شده و اشاره‌ای به «عی» نشده است، اما به دلیل آن که این دو واژه کنار یکدیگر، در روایات مورد بحث آمده است، همان حیثیتی که برای این واژه در این روایت، متصور است، برای عی بودن نیز قابل اثبات است.

در این روایت، ذکر عورت بودن زن، بلافاصله پس از سفارش نسبت به رعایت حق او حیثیت تعلیلی آن را نشان می‌دهد و این‌که عورت بودن چیزی است که به سبب آن باید مراعات حق زن و رعایت جانب او را نمود. بنابراین معلوم می‌شود که این برداشت از جانب برخی از شارحان که «زنان را وادار به سکوت کنید تا مبادا سخنی بگویند که شما آزار ببینید» صحیح نیست و مناسبتی با این تعابیر ندارد.

ممکن است گفته شود، توصیه امام به سکوت در مقابل زنان برای پوشاندن جهل آنان، در جهت امتنان، خیرخواهی و حمایت‌گری از زنان است تا مبادا نادانی و نقص آنان آشکار شده و آنان سرافکنده و شرمسار گردند. به عبارت دیگر، حمایت از زنان با نسبت دادن جهل به آنان، منافات ندارد. به نظر می‌رسد این احتمال صحیح نیست؛ زیرا ظاهر حدیث این است که این توصیه کلیت داشته و مربوط به همه یا غالب موارد گفت‌وگو با زنان است؛ در حالی که جاهلانه سخن گفتن زنان، حتی در حد جواب سلام —چنان‌که برخی از شارحان حدیث بیان کرده‌اند— و یا غالب سخنان آنان،[۵۷] قابل التزام نیست.

از سوی دیگر، در حدیث، نکته ظریفی وجود دارد که احتمال فوق را منتفی می‌سازد. تعبیر «اتقوا الله فی النساء» که در احادیث متعددی که از طریق شیعه و سنی وارد شده وجود دارد،[۵۸] نشان می‌دهد، مراد حدیث، بر حذر بودن مردان از مواردی است که می‌خواهند، با سوء استفاده از ضعف و ناتوانی زنان آنان را مورد ظلم و تعدی قرار داده و مغلوب و مقهور سازند؛ نه مواردی که جهل و عجز زنان، در گفت‌وگوهای معمول آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، مراد

۵۵. *وسائل الشیعة*، ج۲۰، ص۱۷۰.

۵۶. *الأمالی* (للطوسی)، ص۳۷۰: «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: «أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» قَالَ: مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ عَلَى مَا فَرَضَ اللهُ عَلَيْكُمْ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، وَاتَّقُوا اللهَ فِي الضَّعِيفَيْنِ- يَعْنِي النِّسَاءَ وَالْيَتِيمَ- وَإِنَّمَا هُمْ عَوْرَةٌ».

۵۷. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۸، ص۱۰۶.

۵۸. *الکافی* (ط - دارالحدیث)، ج۱۱، ص۱۷۲؛ سنن أبی داود، ج۲، ص۸۲۱؛ *سنن النسائی*، ج۲، ص۴۲۲؛ ج۵، ص۳۷۵؛ ج۷، ص۲۸۸.

حدیث عیب‌پوشی زنان نیست، بلکه مراد، ممنوعیت سوء استفاده از آسیب‌پذیری آنان است. آن‌چه این نکته را تأیید می‌کند، عطف «یتامی» به زنان در این دسته از احادیث است که افراد را از ظلم و تعدی به آنان از طریق به ناحق خوردن اموال آن‌ها برحذر می‌دارد.

از سوی دیگر، سخن نگفتن با زنان - ولو در حد سلام - با لحن حمایت‌گرانه حدیث مناسبتی ندارد؛ زیرا سفارش به ترک گفت‌وگو با آنان در عرصه‌های مختلف زندگی، به بهانه جهالتشان یقیناً سبب تحقیر و آزار و خلاف امتنان است و شاید بر اساس همین نکته بتوان استفاده کرد که در ادامه حدیث، مراد از «فاستروعوراتهن بالبیوت» آن است که مردان، زنان را به بهانه‌های مختلف و برای انجام امور بیرون از منزل، از خانه‌ها بیرون نکشند؛ چنان‌که در دوران گذشته، همراه بردن زنان در جنگ‌ها و امثال آن مرسوم بوده است.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که، در این حدیث، مأمور به سکوت، مردان‌اند نه زنان، و مراد این نیست که مردان زنان را وادار به سکوت کنند تا مبادا سخنی که مردان از آن کراهت دارند بر زبان برانند[۵۹] و همچنین، مراد این نیست که مردان به خاطر جهالت زنان با آنان سخن نگویند،[۶۰] بلکه مراد آن است که مردان در گفت‌وگو، مناقشه و احتجاج با زنان رعایت حال آنان را بنمایند و با سوء استفاده از کم‌زبانی آنان، در ارتباطات کلامی و گفتار، آنان را در معرض مخاطره و آسیب قرار ندهند. همچنین این‌که روایت ناظر به ارتباط کلامی زن و مرد نامحرم باشد، با معنای «عی» - که عجز در گفتار است - سازگار نیست؛ زیرا ممنوعیت یا مرجوحیت ارتباط کلامی با زنان نامحرم ارتباطی با ناتوانی آنان از سخن گفتن ندارد.

۳-۴. بررسی مفهوم عورت

ریشه اصلی واژه عورت عَوِرَ است. پس از بررسی موارد مختلف کاربرد این ریشه لغوی می‌توان نتیجه گرفت که در معنا و کاربرد آن، به نوعی معنای عیب و نقص تعبیه شده است؛ هنگام تعبیر از «نابینایی یک چشم»،[۶۱] «مصادیق پست از هر چیز»، «فرد ترسو و کودنی که هیچ خیری در او نیست»،[۶۲] «کتاب کهنه»[۶۳] و «فردی که برادری از جانب پدر و مادر ندارد»،[۶۴]

۵۹. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج۲۰، ص۳۷۳.

۶۰. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۸، ص۱۰۶؛ الوافی، ج۲۲، ص۷۹۷؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج۲۰، ص۳۷۳.

۶۱. *کتاب العین*، ج۲، ص۲۳۵؛ *لسان العرب*، ج۴، ص۶۱۲.

۶۲. تاج العروس من جواهر القاموس، ج، ص۲۷۲.

۶۳. همان.

از این ریشه لغوی استفاده می‌شود. همچنین مجازاً به کسی که کار او زشت و مردود شناخته شده و به مطلوب خود نرسیده است، اعور می‌گویند.[۶۵] «عائر العین» مال زیادی است که به فردی برسد و چشم پرکن باشد؛ به طوری که نزدیک باشد چشم را کور کند و از حدقه درآورد.[۶۶] عَوار به معنای عیب است و به کالای معیوب ذات عَوار گفته می‌شود و لذا در حدیث آمده است:

لا یُؤْخَذُ فی الصَّدَقَةِ هَرِمَةٌ و لا ذاتُ عَوَارٍ

به کهنگی و شکافی که در لباس و مسکن و مانند آن وجود دارد، «عَوار»[۶۷] و به کلام زشتی که از روی کم‌عقلی و سبک‌سری گفته شود، عَوراء گفته می‌شود.[۶۸] عَوِر از عَوَر به معنای زشتی به کسی گفته می‌شود که بدطینت و زشت‌باطن است.[۶۹]

لغویین برای واژه عَورت، معانی زیر را ذکر کرده‌اند:

- رخنه و شکافی که خوف نفوذ و آسیب بیگانه یا دشمن از آن طریق وجود دارد؛[۷۰] و به همین مناسبت به هر مخفیگاهی برای پنهان شدن، عورة اطلاق می‌شود.[۷۱]
- شرمگاه زن و مرد و هر چیزی که از دیده شدن آن شرم داشته می‌شود.[۷۲] به همین مناسبت، به اوقات استراحت - که افراد، جامه از خود برمی‌گیرند - عورت گفته می‌شود؛[۷۳] چنان‌که در آیه شریفه آمده است:

﴿ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ﴾.[۷۴]

در مجموع، با لحاظ موارد استعمال این واژه، می‌توان گفت که عورت به موارد مختلفی اطلاق می‌شود، اما در همه این موارد وجود چند ویژگی مشترک است:

---

۶۴. همان.
۶۵. همان.
۶۶. *کتاب العین*، ج۲، ص۲۳۷.
۶۷. همان.
۶۸. همان، ص۲۳۶؛ لسان العرب، ج ۴، ص۶۱۵.
۶۹. تاج العروس من جواهر القاموس، ج، ص۲۷۷.
۷۰. همان، ص۲۷۵؛ کتاب العین، ج۲، ص۲۳۷.
۷۱. تاج العروس من جواهر القاموس، ج، ص۲۷۵.
۷۲. *کتاب العین*، ج۲، ص۲۳۷.
۷۳. همان، ج۲، ص۲۳۷.
۷۴. سورة النور الآیة ۵۸.

۴-۴. ویژگی‌های مشترک درمعنای عورت

۴-۴-۱. درحریم خصوصی قرارداشتن

کاربرد واژه «عورت» نشان می‌دهد که متعلقات فرد، اعم ازمحل سکونت، همسر، اموال، اسرارزندگی، اعضای بدن و... به نوعی عورت شناخته می‌شوند. البته درحریم خصوصی بودن نیزنسبی است؛ به طورمثال، اسراراقتصادی، سیاسی وفرهنگی یک کشور، اعم از اطلاعات مربوط به معیشت مردم، واردات، صادرات، دارایی‌ها، اموردفاعی وغیره نسبت به کشوربیگانه حریم خصوصی وعورت به حساب می‌آید.

۴-۴-۲. آسیب‌پذیر بودن و نیازمندی به حراست

کاربرد ماده عوردرتمام مصادیق آن، ناظربه وجودگونه‌ای عیب ونقص درآن چیزاست. و حمل آن برمواردی ازقبیل زن، یا خانه ناامن ویا رخنه وشکاف درحدود وثغوروامثال آن، به لحاظ آسیب‌پذیری آن‌هاست؛ زیرا آسیب‌پذیری خود نوعی عیب ونقص به شمارمی‌رود.

۴-۴-۳. پنهان و پوشیده بودن

درمورد ویژگی دوم وسوم -که با هم مرتبط وبه نوعی لازم وملزوم یکدیگرند- می‌توان گفت اموری که عورت به حساب می‌آیند، به دلیل آن که غالباً مورد کنجکاوی وطمع دیگران قراردارند، نیازمند حفظ وحراستند وچون یکی ازراه‌های حراست، مستورماندن است وباید آن امور، مخفی ومستوربمانند.

علاوه برنکات فوق، دلیل دیگری که دربرخی ازمصادیق عورت ممکن است نیازبه مستوریت را توجیه کند، آن است که آشکارشدن آن چیز، شرم‌آورباشد. سوأة، وهمچنین عیب ونقص مربوط به افراد ازاین قبیل است. عیب ونقص افراد، درحریم خصوصی آنان قرارداشته وآشکارشدن آن، برای انسان ناخوشایند ومایه شرم است ولذا بسیاری ازافراد بدطینت، مایل‌اند برای سوء استفاده وتعییرازعیوب دیگران آگاهی یابند. به همین دلیل، دربرخی ازروایات به مسلمانان سفارش شده که عورات یکدیگررا بپوشانند ونسبت به عیوب یکدیگرکنجکاوی وتجسس نداشته باشند؛[۷۵] اما این ویژگی برهمه مصادیق عورت صادق نیست. خانه ومحل سکونت وهمچنین رخنه وشکافی که ناامنی ایجاد می‌کند، از مصادیق عورت است؛ اما ظاهرشدن آن‌ها مایه شرم نیست. اگرزن درروایات عورت دانسته

۷۵. *الکافی* (ط - دارالحدیث)، ج۳، ص۴۳۲؛ همان، ج۳، ص۵۱۱.

شده به این دلیل نیست که آشکار شدن او مایه شرم است،[۷۶] بلکه سایر ویژگی‌های او مانند در حریم خصوصی قرار داشتن و مایه کنجکاوی و طمع بودن برای صدق عنوان عورت بر او کفایت می‌کند.

عدم توجه به همین نکته باعث شده که بسیاری از فقها برای اثبات حکم وجوب ستر - که به شرمگاه انسان اختصاص دارد - به روایت «النساء عی وعورة» استناد کرده و از این طریق وجوب پوشش همه بدن حتی وجه وکفین را ثابت کنند.[۷۷] تبیین‌های مختلفی نسبت به این برداشت صورت گرفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:.

- آیة الله بروجردی ضمن تصریح به این‌که معنای عرفی عورت سوأة است، خاطرنشان می‌سازد که زن به این معنا عورت نیست. پس به ناچار باید گفت در این عبارت، زن تشبیه به عورت شده است و وجه شبه نزد عرف چیزی نیست جز لزوم ستر. پس از روایت استفاده می‌شود که زن باید همه بدن خود حتی وجه وکفین را بپوشاند.[۷۸]
- برخی دیگر[۷۹] در شرح دلالت حدیث آورده‌اند: معنای ظاهری - که متبادر از لفظ عورت است - سوأتین است و در صورت اطلاق لفظ، معنای عرفی بر معنای لغوی مقدم است. حال، دلیل این‌که در این روایت زن عورت دانسته شده یکی از این سه احتمال است:

الف. از باب تشبیه بلیغ و تشبیه بلیغ عبارت است از مشارکت شدید مشبه‌به با مشبه در مشهورترین اوصاف آن، که در این‌جا اشهر اوصاف، وجوب ستر است.

ب. از باب این‌که از اعضای بدن زن عورت است و از باب علاقه کل و جزء، زن عورت نامیده شده است.

ج. از باب این‌که زن مایه شرم است؛ البته نه وجود زن به عنوان زن، بلکه چون او حرکات و افعالی دارد که شرم‌آور است؛ پس خود او مایه شرم خواهد بود.

ایشان سپس احتمال دوم را به دلیل خلاف ظاهر بودن و نیز به دلیل این‌که این وجه

---

۷۶. الْحَدِيثَ" الْمَرْأَةِ عِيَ وَعَوْرَةٌ" جعلها نفسها عورة لأنها إذا ظهرت يستحى منها كما يستحى من العورة إذا ظهرت (*مجمع البحرين*، ج، ص۴۱۶).

۷۷. جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، ج، ص۱۶۳؛ تبیان الصلاة، ج، ص۲۵۳.

۷۸. *تبیان الصلاة*، ج، ص۲۵۲.

۷۹. تقریر بحث السید البروجردی، ج، ص۶۲.

اختصاص به زنان ندارد، صحیح نمی‌داند و احتمال سوم را نیز به علت ارتکاب مجاز[80] و نیز به علت شرم‌آور نبودن کارهای زن، مردود دانسته و در نهایت، احتمال اول را ترجیح می‌دهد.[81]

- برخی دیگر از فقها احتمال سوم را ترجیح داده و در توضیح آن نگاشته‌اند: زن به سوأتان تشبیه نشده، بلکه زن در معنای لغوی عورت به کار برده شده که از مصادیق آن سواتان است. بنابراین زن از مصادیق حقیقی عورت لغوی است؛ زیرا ظاهر شدن او مایه شرم است؛ اما نه به خاطر زن بودنش، بلکه به دلیل آن که مرتکب اعمال قبیح و افعال نادرستی می‌شود که انجام آن‌ها تنها از او انتظار می‌رود و الا خود زن صرف نظر از رفتارش چیزی نیست که مایه شرم باشد.[82]

نقدی که نسبت به برداشت اول وجود دارد این است که گرچه معنای عرفی عورت سوأة است، اما به نظر می‌رسد در فضای روایی عصر صدور، کاربرد این واژه در معنای لغوی و در غیر معنای شرمگاه امر رایجی بوده و نیازی به قرینه نداشته است و شاهد آن این است که در روایات بسیاری عورت در غیر معنای شرمگاه یا اعم از آن به کار رفته است.[83]

این نکته‌ای است که مقرر مباحث آیة الله بروجردی، آیت الله علی صافی نیز به آن اشاره کرده و می‌نویسد:

بنابراین دلیلی ندارد که واژه «عورت» در روایت را حمل بر این معنای عرفی کنیم و

---

۸۰. هم در عورت دانستن زن و هم در شرم آور خواندن زن به دلیل انجام کارهای شرم‌آور.

۸۱. تقریر بحث السید البروجردی، ج، ص۶۲.

۸۲. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الصلاة، ص۵۸۰.

۸۳. «وَمَنْ سَتَرَ عَلی مُؤْمِنٍ عَوْرَةً یَخَافُهَا، سَتَرَ اللهُ عَلَیْهِ سَبْعِینَ عَوْرَةً مِنْ عَوْرَاتِ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ» (*الکافی* (ط - دار الحدیث)، ج۳، ص۵۱۱)؛ «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام قَالَ: ثَلَاثَةٌ لِلْمُؤْمِنِ فِیهَا رَاحَةٌ دَارٌ وَاسِعَةٌ تُوَارِی عَوْرَتَهُ وَ سُوءَ حَالِهِ مِنَ النَّاسِ وَامْرَأَةٌ صَالِحَةٌ تُعِینُهُ عَلَی أَمْرِ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ وَابْنَةٌ یُخْرِجُهَا إِمَّا بِمَوْتٍ أَوْ بِتَزْوِیجٍ» (*الکافی* (ط - إسلامیة)، ج۵، ص۳۲۸)؛ «لَرِبَاطُ یَوْمٍ فِی سَبِیلِ اللهِ، مِنْ وَرَاءِ عَوْرَةِ الْمُسْلِمِینَ، مُحْتَسِبًا، مِنْ غَیْرِ شَهْرِ رَمَضَانَ، أَعْظَمُ أَجْرًا مِنْ عِبَادَةِ مِائَةِ سَنَةٍ، صِیَامِهَا وَقِیَامِهَا، وَرِبَاطُ یَوْمٍ فِی سَبِیلِ اللهِ، مِنْ وَرَاءِ عَوْرَةِ الْمُسْلِمِینَ، مُحْتَسِبًا، مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، أَفْضَلُ عِنْدَ اللهِ وَأَعْظَمُ أَجْرًا- أَرَاهُ قَالَ- مِنْ عِبَادَةِ أَلْفِ سَنَةٍ» (*سنن ابن ماجه*، ج۴، ص۳۱۶)؛ «قَالَ علیه‌السلام: ازْهَدْ فِی الدُّنْیَا یُبَصِّرْکَ اللهُ عَوْرَاتِهَا وَ لَا تَغْفُلْ فَلَسْتَ بِمَغْفُولٍ عَنْکَ!» (*نهج البلاغة*، ص۵۴۵)؛ «قَالَ صلی‌الله‌علیه‌وآله: لِلْمَرْأَةِ عَشْرُ عَوْرَاتٍ إِذَا تَزَوَّجَتْ اسْتَتَرَتْ عَوْرَةٌ- وَإِذَا مَاتَتْ اسْتَتَرَتْ عَوْرَاتُهَا کُلُّهَا» (*صحیفة الإمام الرضا* علیه‌السلام، ص۷۰)؛ «مَنْ کَفَّ غَضَبَهُ سَتَرَ اللهُ عَوْرَتَهُ» (*الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج۲، ص۳۰۳)؛ «إِیَّاکَ وَمُشَارَّةَ النَّاسِ فَإِنَّهَا تَکْشِفُ الْعَوْرَةَ وَتَذْهَبُ بِالْعِزِّ» (*الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج۲، ص۳۲۸) و...

بابت توجیه این تشبیه دچار تکلف گردیم.[۸۴]

برداشت دوم و سوم نیز از این جهت مخدوش به نظر می‌رسد که چنان‌که گذشت، در لغت، شرم‌آور بودن، یگانه معنایی نیست که واژه عورت در آن به کار رفته است.[۸۵] از سوی دیگر، آنچه بر معنای لغوی مقدم می‌شود، معنایی است که در عصر صدور روایات، متبادر از لفظ بوده و عرفی گشته باشد؛ در حالی که معنای سوأة چنین نیست.

معنای لغوی عورت، چیزی است که به دلیل ناامن بودن سزاوار مراقبت است.[۸۶] و مؤثرترین راه مراقبت، ستر است و ستر هر چیز به تناسب همان انجام می‌شود. آنچه در لغت و آیات و روایات و همچنین در عرف عام، از آن به عنوان عورت یاد می‌شود، از قبیل زن خانه، سوأة و امثال آن، همه مصادیق عورت به شمار می‌روند.

بررسی کاربرد این واژه در روایات نیز نشان می‌دهد، مواردی که واژه عورت در غیر معنای سوأتان به کار رفته بسیار است. عورت در روایات، به معنای عیوب و لغزش،[۸۷] وضعیت اندرونی و مسائل حریم خصوصی،[۸۸] حدود و مرزهای سرزمین‌های اسلامی،[۸۹] اسرار پنهان،[۹۰] حریم خصوصی[۹۱] و سوأتین[۹۲] به کار رفته است. بنابراین نمی‌توان گفت در فضای صدور روایات، لفظ عورت به سوأتین انصراف دارد؛ هر چند ممکن است در اعصار بعدی به دلیل کاربرد فراوان این واژه در این معنا، همین معنا از آن متبادر گردد. علاوه بر آن، برخی از فقها تشبیه زن به سوأة را با تعبیرات احترام‌آمیز و پرلطافت معصومان علیهم‌السلام که از زن تعبیر به «ریحانه» کرده‌اند، ناسازگار می‌داند.[۹۳]

---

۸۴. *تبیان الصلاة*، ج، ص۲۵۴.

۸۵. ر.ک: لسان العرب، ص۲۷۵ و کتاب العین، ج۲، ص۲۳۷؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج، ص۲۷۵. کتاب العین، ج۲، ص۲۳۷.

۸۶. *لسان العرب*، ج۴، ص۶۱۱.

۸۷. *المحاسن*، ج۱، ص۱۰۴؛ *الکافی* (ط - دار الحدیث)، ج۳، ص۵۱۱؛ همان، (ط - إسلامیة)، ج۲، ص۳۵۴؛ همان، ص۳۰۲، ح۱۰.

۸۸. همان، ج۵، ص۳۲۸؛ *المحاسن*، ج۱، ص۱۳۹؛ *الکافی* (ط - دار الحدیث)، ج۱۴، ص۳۲۸؛ همان، (ط - إسلامیة)، ج۵، ص۵۴۳؛ *الخصال*، ج۲، ص۵۰۴.

۸۹. *سنن ابن ماجه*، ج۴، ص۳۱۷.

۹۰. *نهج البلاغة*، ص۵۴۵؛ *الکافی* (ط - إسلامیة)، ج۲، ص۲۰۰

۹۱. نهج البلاغة، ص۲۰۳

۹۲. *الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج۲، ص۳۵۸ ح۲؛ همان، ص۶۶۳، ح۴.

۹۳. *کتاب نکاح* (زنجانی)، ج، ص۴۷۷.

نتیجه آن که، این روایت ناظر به حکم فقهی وجوب پوشش اعضای بدن نیست، بلکه در صدد بیان یک حکم اخلاقی است،[۹۴] و این‌که زنان به دلیل آن که مورد طمع و آسیب‌پذیرند، باید از آن‌ها حراست نمود و امنیت آن‌ها را با ماندن آن‌ها در خانه تأمین کرد؛ چنان‌که تعبیر «ان بیوتنا عورة»[۹۵] در آیه شریفه ناظر به همین آسیب‌پذیری است. نکته‌ای که این معنا را تقویت می‌کند، این است که بهترین راه تأمین امنیت چیزی، دور نگاه داشتن آن از دسترس است، نه ستر و پوشش. پوشش هرچند از تحریکات جنسی می‌کاهد، اما امنیت را به طور کامل تأمین نمی‌کند. لذا در روایت سفارش شده که آسیب‌پذیری زنان را با ماندن در خانه‌ها مداوا کرده و بپوشانید؛ در حالی که اگر عورت بودن او به سبب این بود که آشکار شدن او مایه شرم است، و یا روایت در مقام بیان حکم ستر و پوشش بود، امر به ستر و پوشش می‌نمود و نیازی به ماندن در خانه نبود.

البته باید توجه داشت که حکم استحبابی ماندن زن در خانه، در موارد بسیاری در تزاحم با امور واجب و مستحب دیگری همچون خارج شدن از خانه برای فراگیری آموزش‌های لازم، صله رحم، درمان، انجام امور نوع‌دوستانه، تأمین معاش و... قرار گرفته و مرجوح واقع می‌شود. در تقدم این حکم اخلاقی بر سایر فعالیت‌های اجتماعی، باید امور متعددی همچون، وجود امنیت اجتماعی، سلامت اخلاقی جامعه، حاکمیت خویشتن‌داری و عفاف در فرد، وجود مصلحت فردی و اجتماعی در خروج از منزل و درجه اهمیت آن و... مد نظر قرار گیرد. به نظر می‌رسد استحباب ماندن در خانه مربوط به شرایطی است که پس از کسر و انکسار، مصلحت اقوایی بر آن تقدم نیافته باشد.

نتیجه

روایت «النِّسَاءُ عَیٌ وَعَوْرَةٌ فَاسْتُرُوا عِیَّهُنَّ بِالسُّکُوتِ وَاسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبُیُوتِ» در منابع حدیثی امامیه دارای سند صحیح است. واژه «عی» در لغت و کاربردهای روایی به معنای عجز و عجز در کلام آمده است. شارحان حدیث، عجز زنان در کلام را بر زبان راندن سخنان جاهلانه، جدال‌آمیز و یا آزاردهنده معنا کرده‌اند. بررسی نقل‌های مختلف حدیث نشان می‌دهد که حدیث با انگیزه حمایت از زنان و با هدف برحذر داشتن مردان از پرخاش‌گری و

۹۴. و از آن جا که خارج شدن زن از خانه حرام نیست، این حکم اخلاقی الزامی نبوده و تنها بیان‌گر استحباب و رجحان است.

۹۵. سوره احزاب، آیه ۱۳.

گفت‌وگوهای سرکوب‌گرانه با زنان صادرشده است. از این رو، می‌توان «عی» را کم‌زبانی معنا کرد؛ همچنان‌که این واژه در روایات متعددی در همین معنا به کار رفته است. بنابراین معنای فقره اول حدیث آن است که مردان در مقابل کم‌زبانی و عجز زنان در دفاع کلامی از خود، سکوت کنند و جدال و پرخاش‌گری نداشته باشند

واژه عورت در لغت و کاربردهای روایی به مصادیق مختلفی از قبیل رخنه و شکافی که خوف نفوذ بیگانه از آن وجود دارد، عیب و نقص، سوأتین حدود و مرزهای سرزمین‌های اسلامی، اسرار پنهان، حریم خصوصی و امثال آن اطلاق شده است. ویژگی مشترک این مصادیق، در حریم خصوصی قرار داشتن، آسیب‌پذیری و نیازمندی به حراست و مستور بودن است و ویژگی شرم‌آور بودن تنها مربوط به برخی از مصادیق آن است. بنابراین اطلاق عورت بر چیزی لزوماً به معنای این نیست که آشکار شدن آن مایه شرم است؛ چه این‌که کثرت استعمال واژه عورت در معنای سوأتین و تبادر این معنا از آن، مربوط به عصر صدور حدیث نیست و لذا این‌که برخی چنین برداشت کرده‌اند که در این حدیث، زن به سوأتین تشبیه شده و آن را ناظر به حکم وجوب پوشش دانسته‌اند، صحیح نیست. بنابراین، معنای حدیث این است که زنان به دلیل آن که از سویی مورد کنجکاوی و طمع قرار دارند و از سوی دیگر، آسیب‌پذیر بوده و توان ندارند که از خود دفاع کنند، خانه بهترین گزینه و مطمئن‌ترین مأوا برای تأمین امنیت و محفوظ ماندن آنان از آسیب‌های احتمالی است. البته رعایت این حکم اخلاقی زمانی لازم است که در تزاحم با فعالیت‌های اجتماعی زن، مصلحت اقوایی بر آن تقدم نیافته باشد.

کتابنامه

الأمالی، محمد بن الحسن طوسی، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.

بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی حسینی زبیدی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

تبیان الصلاة، آقا حسین بروجردی طباطبایی، مقرر: گلپایگانی، علی صافی، قم: گنج عرفان للطباعة والنشر، ق.

تحف العقول، حسن بن علی ابن شعبه حرانی، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق/ ۱۳۶۳ش.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - النکاح، محمد موحدی فاضل لنکرانی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، ق.

الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، محمد بن عیسی ترمذی، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.

جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن نجفی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ق.

الخصال، محمد بن علی بن بابویه، قم، جامعه مدرسین،۱۳۶۲ ش.

دعائم الإسلام، نعمان بن محمد ابن حیون مغربی، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ۱۳۸۵ق.

رجال الطوسی، محمد بن الحسن طوسی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه، ۱۳۷۳ ش.

روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ط - القدیمة)، محمدتقی مجلسی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.

سند العروة الوثقی- کتاب النکاح، محمد سند بحرانی، قم: مکتبة فدک، ق.

سنن أبی داود، ابوداود، سلیمان بن اشعث، قاهره: دارالحدیث۱۴۲۰ ه. ق.

سنن الحافظ أبی عبدالله محمد بن یزید القزوینی، محمد بن یزید ابن ماجه، بیروت: دار الجیل۱۴۱۸ق.

شرح الکافی- الأصول والروضة، محمد صالح بن احمد مازندرانی، تهران: المکتبة الإسلامیة، ۱۳۸۲ق.

شرح نهج البلاغة، عبد الحمید بن هبة الله ابن أبی الحدید، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

صافی در شرح کافی، ملا خلیل بن غازی قزوینی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق/۱۳۸۷ش.

عیون الحکم والمواعظ، علی بن محمد لیثی واسطی، نوبت چاپ: اول، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش.

الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.

کتاب العین، خلیل بن أحمد فراهیدی، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.

کتاب نکاح، سید موسی شبیری،قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ق.

الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل، محمود بن عمر زمخشری، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، نوبت چاپ: سوم، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر والتوزیع- دار صادر، ۱۴۱۴ق.

المجتبی من السنن، احمد بن علی نسائی، اردن- عمان: بیت الأفکار الدولیة، بی‌تا.

مجمع البحرین، فخرالدین بن محمد طریحی، چاپ: سوم، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.

مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ق.

مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸ق.

المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، احمد بن محمد مقری فیومی، قم: منشورات دارالرضی، بی‌تا.

معجم مقائیس اللغة، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ق.

مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت: دارالشامیة، ۱۴۱۲ق.

المیزان فی تفسیر القرآن، محمدحسین طباطبایی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

نظام النکاح فی الشریعة الإسلامیة الغراء، جعفر سبحانی تبریزی، قم، بی‌جا، بی‌تا.

النهایة فی غریب الحدیث والأثر، مبارک بن محمد ابن اثیر جزری، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.

نهج البلاغة (للصبحی صالح)، محمد بن حسین شریف الرضی، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله)، ابوالقاسم پاینده، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.

الوافی، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امام أمیر المؤمنین علی علیه‌السلام، ۱۴۰۶ق.

وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.

نقد و دراسة الروايات التفسيرية الواردة في تأريخ نزول الآية ٨٥ من سورة القصص

محمد علي مهدوي راد
اميراحمد نجاد
زهراء الكلباسي

اتفق المفسرون على أنّ سورة القصص من السور المكية النازلة في السنوات الوسطى من العهد المكّي وبصورة متتالية. لكن ادّعى البعض أنّها نزلت في نهاية العهد المكّي و إبّان الهجرة ؛ وذلك اعتماداً على ما جاء بشأن نزول الآية ٨٥ من هذه السورة ، حيث ورد أنها نزلت عندما كان النبي | في الجحفة (أرض بين مكة والمدينة) وكان يتوق الى مكة، حيث وعد الله رسوله بالرجوع الى مكة . في حين أن روايات أسباب نزولها وردت في الكتب المتأخرة فحسب، وبشكل موقوف، ومع ذلك فهي معارضة لكمّ هائل من الروايات التفسيرية الواردة ذيل الآية. وفي قبل ذلك نجد بعض القرائن الدالّة على نزولها في أواظسط العهد المكي؛ نظير: ذيل الآية والذي هو خطاب للمشركين و إتمام للحجة عليهم ، وكذلك فإن سياقها متصل بسياق الآيات المجاورة لها والتي تدلّ على وقوع القيامة ، ووجود العديد من الروايات التفسيرية الدالة على أن المراد بقوله تعالى: ﴿لَرادُّكَ إلى مَعادٍ﴾ هو العودة لعالم الآخرة والجنّة، وهي دالة على أن تأريخ نزول الآية هو في أواسط العهد المكي، وبالتالي يمكننا إثبات نزول الآية الى جانب الآيات الأخرى من هذه السورة بصورة متصلة.

الألفاظ المحورية: سورة القصص، ﴿لَرادُّكَ إلى مَعادٍ﴾، الهجرة، النزول المتصل، تعيين تاريخ النزول.

تحليل وتقييم اصناف الروايات التفسيرية لسورة الحمد والواردة في نور الثقلين

نجمة نجم
مهدي المهريزي

إن الآراء والنظريات المطروحة بشأن العلقة بين القرآن والحديث ومدى دور الروايات التفسيرية في تفسير القرآن تعتمد لحد الآن على أسس فرضية ونظرية. ولهذا فإن ما بذل من جهود في هذا النطاق فهو في فراغ وغياب الإحصائيات العينية لأنواع الروايات التفسيرية ، ولهذا يعلم سهم كل صنف من الأصناف في التفسير، بل الأهم من ذلك أننا لا نعلم أنّ أيّ الأصناف منها يلعب دوراً أكبر في تفسير القرآن الكريم.

المقال الحاضر تناول بالدراسة الروايات التفسيرية لسورة الفاتحة والواردة في التفسير الشيعي الجامع «نور الثقلين» من زاويتي الكمّ والدور الوظيفي الذي تؤديه في هذا الإطار ، كما تم تقييمها من زاوية الأجزاء والمجموع. علماً أن نهجنا في هذا المقال هو تحليل الوثائق المتوفرة ويعتمد تفسير النص على كمية البيانات المتوفرة.

ونتيجة البحث هي أنّ أكثر أصناف الروايات التفسيرية كماً وتأثيراً هو «الروايات المفهومية» مضافاً إلى أنها أقرب الأصناف الى التفسير. وهذه النقطة تكشف عن مدى اهتمام اهل البيت عليهم السلام في بيان مضامين الآيات على ضوء النهج المفهومي في الأقسام المختلفة ، وبالتالي يكشف عن أجواء صدور الروايات ومستوى المخاطبين بها والمقتضيات الثقافية والعلمية والاجتماعية في أيام صدورها . مضافاً إلى أن كثرة هذا النوع من الروايات في هذه الإحصائية بالنسبة لمجموع الروايات التفسيرية، وعدد الروايات التفسيرية المؤثرة في التفسير بالنسبة لغير المؤثرة كاشف عن أن نهج الأئمة عليهم السلام في هذه الروايات تعليمي وأن تفسير القرآن لا يعتمد بالمرة على هذه الطائفة من الروايات.

الألفاظ المحورية: الروايات التفسيرية، صنف الإيضاح المفهومي، تفسير نور الثقلين، سورة الحمد.

تحليل منهجي لمعنى «النَّفْس» في حديث احتضار النبي (ص)

مهدي المرداني (الگلستاني)

إنّ الفهم الصحيح للحديث بحاجة لفهم مفرداته بشكل دقيق، وهو أمر يفوق دراسة معاني المفردات، فهو بحاجة لتحليل معاني المفردات على ضوء استعمالها في النصوص الحديثية والتاريخية وغيرها من القرائن المؤثرة في هذا المجال. و إن إحدى هذه المفردات ـ والتي طالما وقع الكلام في معناها ـ وهي بحاجة لتحليل وبيان هي «النَّفْس» التي وردت في الخطبة ١٩٧ من نهج البلاغة، وبما أنها اقترنت برحيل النبي | فقد تم تفسيرها بالروح، إلّا أن هذا المعنى واجه إشكالاً بسبب تعقيبها ببعض العبارات الآبية عن هذا المعنى. البحث الحاضر يحاول ـ بنهجه التحليلي النقدي ـ أن يقيّم آراء شراح نهج البلاغة ومترجميه ومحققيه، وأن يزيح التهافت عن كلام أمير المؤمنين من خلال أسس فهم الحديث. والذي توصّلنا إليه فيه البحث ـ ومن خلال الاعتماد على الوثائق اللغوية والحديثية والتاريخية هو أن «النفس» في هذه الخطبة مستخدمة بغير معنى الروح.

الألفاظ المحورية: فهم الحديث، فهم المفردات، تحليل النص، فهم نهج البلاغة، الخطبة ١٩٧ من نهج البلاغة.

دراسة سندية ودلالية للرواية «وَضَعَ اللهُ يَدَهُ عَلى رُؤُوسِ العبادِ» على ضوء السنن القرآنية

محمد الميرزائي
علي أكبر نوده

إن الروايات الواردة بشأن قيام الإمام الحجة تمثل جزءاً من التراث الحديثي الإسلامي. وبدون فهم النصوص بشكل صحيح ولحاظ الشرائط الحاكمة في عصر الظهور قد يصعب قبول بعض النصوص كما أن الإيمان قد يصعب إلا من باب الإعجاز. فيقول الإمام الباقر عليه السلام: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللهُ يَدَهُ عَلى رُؤُوسِ العبادِ فَجَمَع بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهِ أَحْلامُهُم». البحث الحاضر بصدد دراسة هذه الرواية من زاويتي السند والدلالة، ثم دراسة صحة مضمونها من خلال عرضها على السنن الإلهية الحاكمة في عالم الدنيا. ونهجنا في هذا البحث هو النهج الوصفي ـ التحليلي والتتبع في الكتب.

والذي تشير إليه نتائج البحث هو أن التطور العلمي البشري والتجارب البشرية الكثيرة تهيئان الأرضية الخصبة لنزول الرحمة الإلهية وهي بدوها مقدمة للإمداد الغيبي الإلهي الذي سيكون تحت رعاية و إدارة الإمام الحجة عليه السلام. علماً أنّ الرواية صحيحة السند، والمراد بـ«وضع الله يده على رؤوس العباد» هو معناها المجازي وهي كناية عن الرحمة الإلهية النازلة بأشكالها المختلفة بعد ظهور الإمام الحجة عليه السلام، و إنّ أحداث ما بعد الظهور ـ من خلال هذه الرؤية ـ منطبقة مع السنن الإلهية الحاكمة في عالم الدنيا.

الألفاظ المحورية: القائم، قيام القائم، التطور العقلي ، وضع الله يده، الرواية، السنن الإلهية في القرآن.

تحليل آراء و مباني آية الله هادي المعرفة في مجال نطاق وتطبيقات وتقييم الروايات التفسيرية

زهراء أخوان الصراف

من الأمور المطروقة ـ والتي تخلّلتها بعض الإيضاحات أحياناً ـ هي حجية الروايات التفسيرية في الجملة ، وأن الروايات لها دور في تفسير القرآن الكريم. ولأجل العثور على الأحاديث التفسيرية المعتبرة توجد وجهات نظر عديدة، ترجع الى الاختلاف في المباني. وفي هذا الإطار نرى للباحث القرآني آية الله هادي المعرفة رحمه الله وجهات نظر خاصة طرحها ضمن العديد من العناوين. فمضافاً لتعرضه لدور الأحاديث في التفسير وما يدلّ على ذلك منها، تعرّض إلى أنّ الحديث له دور في أي المواضيع التفسيرية ؟ وما هو سنخ المعرفة الحاصلة من التفسير المأثور؟ وما هي الأحاديث التفسيرية؟ وأيّ قسم من الآيات تمّ تفسيره بالحديث ؟ ومن هم حملة الروايات التفسيرية ؟ والأهم من ذلك كله ما هو السبيل لنقد وتنقيح الروايات التفسيرية؟ يمكننا استنباط العديد من الوجوه من مؤلفاته رحمه الله.

حاولنا في البحث الحاضر أن نتتبع ونستقصي وجهات النظر المذكورة في الآثار المكتوبة والشفوية ضمن محور علوم القرآن والتفسير، مضافاً لبيانها وتحليلها وبيان مبانيه فيها. و إن أهم النتائج التي انتهينا إليها هي أنه رحمه الله يرى الكاشفية الذاتية للأحاديث التفسيرية ، وأن دور الأحاديث التفسيرية لا يقتصر على الآثار الفقهية و إنما يرى أن جميع الآيات تم تفسيرها من قبل المعصومين عليهم السلام، وأن جميع أحاديث أهل البيت هي تفسير للقرآن بنحو من الأنحاء، وأن حملة التفسير المأثور ـ أعم من المعصومين ونقل المحدثين والصحابة وأعاظم

التابعين ـ معتبرة في هذا الباب. وأن تمحيص الروايات التفسيرية له أهمية بالغة بسبب ما تعرضت له من خلل هي بالخصوص ، وأما النقد السندي فهو في الدرجة الثانية حيث إن نقد المتن يحظى بأهمية أكثر. وأما معيار اعتبار المتن ونقده فهو من خلال عرضه على حجة العقل ومحكمات الكتاب والسنة وبالتالي سيكون الحديث بعيداً عن الإبهام ويفيدنا المعرفة.

الألفاظ المحورية: الاحاديث التفسيرية، آية الله المعرفة، النقد السندي، النقد المتني، التفسير المأثور، الحجية.

تأليف بحار الأنوار هل هو جمع للأحاديث أم اختيار لها

أبو طالب مختاري هاشم آباد
محسن قاسم پور
پرويز رستگار الجزي

فيما يتعلق بمنهج العلامة محمد باقر المجلسي في تأليف بحار الأنوار توجد وجهات نظر عديدة بين المعاصرين، فيرى غالبهم أن هدفه الأصلي من تأليف الكتاب هو جمع النصوص فحسب، بينما يرى آخرون أن له دوراً في اختيار المصادر والأحاديث الواردة فيها كي يكون الكتاب ذا تأثير فاعل. وأما الطائفة الثالثة فهي وافقت الثانية على أنه وقع الاختيار للروايات ورأت ـ مضافاً لذلك ـ أنّه يعتقد صحّتها أيضاً، ما خلا نزر يسير من الروايات التي صرّح بعدم اعتبارها.

البحث الحاضر ـ بمنهجه الوصفي التحليلي ـ يحاول أن يقيم ويحلل الآراء المذكورة ويتعرض لمناشئها وجذورها لينتهي الى أن الرأي الأخير هو الأصوب وهو أوفق بالأمور التالية: ١) عبارات العلامة المجلسي في مقدمة الكتاب. ٢) شرحه للأحاديث. ٣) مبانيه في تقييم الحديث. علناً أنه لا ينبغي إغفال النقطة التالية وهي أن أهمّ ثمرة لهذا التأليف الضخم هي الحفاظ على التراث الحديثي الشيعي المكتوب.

الألفاظ المحورية: بحار الأنوار، العلامة المجلسي، الهدف من التأليف، اختيار المصادر، اعتبار الأحاديث، الأخباريون.

دراسة لنص الرواية «النساء عيّ و عورة»

زهرة رجبيان

ورد في بعض المصادر الحديثية الشيعية النصّ التالي: «النِّسَاءُ عِيٌّ وَ عَوْرَةٌ فَاسْتُرُوا الْعَوْرَاتِ بِالْبُيُوتِ وَ اسْتُرُوا الْعِيَّ بِالسُّكُوتِ». ونظراً لكون المستفاد من الحديث ـ وفق الرؤية الرائجة للمفسرين ـ من شأنه أن يحدد الدور الفاعل للمرأة في ميادين الحياة المختلفة ، تتضح أهمية دراسة مفاد هذا الحديث. وبما أن للرواية سنداً صحيحاً واحداً على الأقل فإن البحث الحاضر سيتناول البحث الدلالي لها فحسب. والذي انتهينا اليه هو أن هذا النصّ بصدد الدفاع عن المرأة وتحذير الرجال من الغلظة في التعاطي معهن. وبالتالي فإن معنى الحديث هو أنه ينبغي للرجال السكوت إذا واجهوا عجز النساء في الدفاع عن أنفسهنّ. من جانب آخر فإن النساء مطمع للآخرين من جهة، وهنّ ضعيفات وسريعات التضرر من جهة ثانية، فلأجل سترهنّ الأفضل بقاؤهنّ في البيوت ما لم تكن مرجّحات لخروجهنّ.

الألفاظ المحورية: الروايات بمحور الجنسية، دراسة الحديث، النساء عي، النساء عورة، سرعة تضرر النساء، العجز في الكلام.