

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاشته شده باشد.
۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان در نخستین صفحه مقاله با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.
۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.
۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.
۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف،

سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).

۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

**به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در**

**صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:**

**<http://journal.alzahra.ac.ir>**

**فهرست مطالب** (به ترتیب نام نویسندگان)

- |         |  |
|---------|--|
| ۱-۲۶    | ارزیابی نظریه وقوع نسخ در قرآن کریم<br>زهره اخوان مقدم، اصغر طهماسبی بلداجی  |
| ۲۷-۵۴   | علت در حدیث و موازین شناخت آن از دیدگاه استاد محمد باقر بهبودی<br>مهدی ایزدی، بهاره مظاهری طهرانی                          |
| ۵۵-۸۰   | روش شناسی، سنجش و نقد نسخه خطی «خلق الکافر» شیخ حر عاملی<br>محدثه حاجی اکبری، امیر توحیدی                                  |
| ۸۱-۱۰۳  | بررسی تأثیر عنصر مذهب بر داوری نجاشی درباره راویان واقفی<br>مهدی جلالی، سمانه رباطی  |
| ۱۰۴-۱۳۰ | تحلیل انتقادی استناد به ظواهر قرآنی در تفسیر «من وحی القرآن»<br>علی صفری، نهله غروی نائینی، کاووس روحی برندق، نصرت نیل ساز |
| ۱۳۱-۱۵۸ | نشانه شناسی ارتباطات غیر کلامی در آیات قرآن کریم<br>زهره محققیان، اعظم پرچم  |
| ۱۵۹-۱۸۲ | تأملی در مدلول روایت موسوم به مباهته<br>علی محمدیان، محمدرضا علمی سولا، محمدتقی فخلعی                                      |
- چکیده مقالات به زبان انگلیسی

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال دوازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۸، صص ۲۵-۱

## ارزیابی نظریه وقوع نسخ در قرآن کریم

زهرة اخوان مقدم<sup>۱</sup>

اصغر طهماسبی بلداجی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۲۷

تاریخ تصویب: ۹۴/۸/۱۸

### چکیده

نظریه نسخ از مهم‌ترین مسائل قرآنی است که دانشمندان علوم قرآن و تفسیر درباره وقوع یا عدم وقوع آن، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. غالب عالمان در اعتقاد به وجود نسخ همداستان و متفق بوده و اختلاف آن‌ها تنها در تعداد و چگونگی آیات منسوخ است. از سویی دیگر، برخی از دانشمندان به خصوص متاخران، به مقوله «عدم نسخ آیات قرآن» گرایش نشان داده و بر این باورند که هیچ یک از آیات قرآن نسخ نشده‌اند. در این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی، ابتدا نظریه قائلان نسخ مورد واکاوی قرار گرفته و با تأکید بر عدم همداستانی آن‌ها در انواع نسخ و تعداد آیات منسوخ، و نیز اختلاف معنای نسخ بین متقدمان و متاخران، همچنین تحلیل محتوایی دو آیه معروف به «آیه نسخ» و «آیه تبدیل» (البقره: ۱۰۶ و

---

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم و فنون قرآن تهران

Dr.zo.akhavan@Gmail.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک (نویسنده مسئول)

tahmasebiasghar@yahoo.com

نحل: ۱۰۱) و عدم دلالت آن بر نسخ آیات قرآن، این نظریه نقد شده است. سپس با ارائه دلائلی این نتیجه مطرح می‌شود که نسخ به معنای نسخ حکم آیات، در قرآن واقع نشده، زیرا قرآن ناگزیر باید از لحاظ الفاظ و مفاهیم، بدون تغییر باشد تا جاودانگی آن لطمه نخورد، چرا که قبول نسخ حکم آیات برابر با محدود کردن محتوای برخی از آیات به زمان خاص است و این مهم با جاودانگی و همگانی بودن قرآن در تعارض است. از این رو نسخ تنها بدین معناست که قرآن در مقام آخرین کتاب آسمانی جاودان، ناسخ شریعت‌ها، کتاب‌ها و معجزات پیشین می‌باشد.

### واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، نسخ، ناسخ و منسوخ،

شریعت‌های پیشین.

### مقدمه

در موضوع نسخ، از سوی دانشمندان متقدم و متأخر پژوهش‌های فراوانی انجام شده و بیشتر آنها وقوع نسخ در قرآن را پذیرفته‌اند. در این میان برخی از این دانشمندان در یک تقسیم بندی سه نوع نسخ (نسخ تلاوت- نسخ حکم و تلاوت- نسخ حکم) در قرآن را پذیرفته‌اند و شواهدی برای آن بیان داشته‌اند از جمله، زرکشی در «البرهان»، زرقانی در «مناهل العرفان»، سیوطی در «الاتقان». برخی دیگر دو قسم اول را رد کرده و آن را برابر با تحریف قرآن تلقی نموده و تنها نسخ حکم آیات را پذیرفته‌اند؛ با این تفاوت که در تعداد آیات منسوخ بر یک باور مشترک نبوده و اختلاف زیادی بین آن‌ها وجود دارد.

در این باره می‌توان به اندیشمندانی همچون، آیت الله خوئی در «البیان»، مصطفی زید در «النسخ فی القرآن»، علی حسن العریض در «فتح المنان فی نسخ القرآن» اشاره نمود. گروهی دیگر از قائلان به نسخ در قرآن نه تنها نسخ دو قسم اول را رد می‌کنند بلکه از نسخ حکم نیز تعریفی متفاوت از دیگران ارائه می‌دهند و با تعبیر نسخ مشروط از نسخ حکم

آیات یاد می‌کنند. آیت الله معرفت نیز در «التمهید» و دیگر آثار خود به این موضوع پرداخته است.

در مقابل برخی دیگر از اندیشمندان به طور کلی قرآن را از هر نوع نسخ (اعم از نسخ تلاوت، نسخ حکم و تلاوت، نسخ حکم، و نسخ مشروط) منزّه می‌دانند. از نظر این گروه، قرآن آخرین کتاب آسمانی است که ناگزیر هم از لحاظ مفاهیم و هم از لحاظ الفاظ باید جاودانه و بدون تغییر باقی بماند. در دیدگاه این گروه هیچ آیه منسوخ در قرآن وجود ندارد. بر همین اساس بعضی از دانشمندان علوم قرآن به خصوص متأخران به مقوله‌ی عدم نسخ در قرآن گرایش نشان داده‌اند؛ از جمله، سید مرتضی عسگری در «القرآن الکریم و روایات المدرستین»، ایهاب حسن عبده در «استحاله وجود النسخ بالقرآن»، مصطفی ابراهیم الزلمی در «التیان لرفع غموض النسخ فی القرآن»، عبدالمتعال جبری در «نسخ فی القرآن، لماذا؟»، محمدغزالی در «النظرات فی القرآن» و احمد صبحی منصور در «مع القرآن الکریم».

پژوهش حاضر در پی جویی معنای حقیقی نسخ به بررسی آراء دانشمندان علوم قرآن درباره وقوع یا عدم وقوع نسخ می‌پردازد. اهمیت این موضوع تا آنجا می‌باشد که تلقی به قبول نسخ حکم برخی از آیات برابر با محدودیت زمانی حکم آن آیات است و از سویی دیگر قبول نسخ حکم آیات مشکلی دیگر فرا روی قائلان به این نوع از نسخ می‌گذارد و آن تعریفی مشترک از نسخ حکم است. نبود این تعریف در بین دانشمندان شمارش آیات منسوخ را با مشکل جدی روبه رو کرده است، به گونه‌ای که این اختلاف از یک آیه تا ۲۰۰ آیه می‌رسد. بهر روی، اثبات یا عدم اثبات وقوع نسخ حکم در آیات قرآن می‌تواند گامی نو در شناخت مسائل علوم قرآنی باشد و از تسلط شهرت و نقل، بر عقل و واقعیت، بکاهد.

## ۱. نسخ در لغت و اصطلاح

در مورد واژه «نسخ»، معانی مختلفی در کتب لغت وجود دارد از جمله، ازاله و برداشتن امری که قبلاً بدان عمل شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۰۱). تبدیل نمودن چیزی به چیزی، به طوری که شیئی دوم غیر از شیئی اول باشد، و نسخ به معنای انتقال از جایی به

جای دیگر است (ابن منظور، ۱۹۷۰م، ج ۳، ص ۶۱). نسخ آیه‌ای با آیه دیگر به معنای زایل کردن حکم آن آیه است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۲۳).  
نسخ در اصطلاح علوم قرآن بر این اساس است که ابتدا آیاتی از قرآن نازل شده و سپس با توجه به برخی مصالح، حکم آن برداشته شده است که به آیات متقدم، منسوخ و به آیات متاخر نسخ می‌گویند (زرقانی، بی تا، ج ۲، صص ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵؛ خوئی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۵۷).

## ۲. نقد و بررسی اقسام سه گانه نسخ در قرآن

برخی از دانشمندان در یک تقسیم بندی سه نوع نسخ را در قرآن جایز دانسته و در این باره به آیاتی استناد می‌کنند. این سه قسم عبارتند از، «نسخ تلاوت و ابقای حکم»، «نسخ حکم و تلاوت» و «نسخ حکم» (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱ و ۶۲؛ زرکشی، ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۴۱ تا ۴۴). لازم به ذکر است همه عالمان قرآنی در روائی این تقسیم، متفق القول نبوده بلکه غالباً «نسخ تلاوت» و «نسخ حکم و تلاوت با هم» را در قرآن جایز ندانسته و آن را مساوی با تحریف قرآن شمرده‌اند (خوئی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۵۵ و ۳۵۶؛ صبحی صالح، ۱۹۹۸م، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ عسکری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۳۶ تا ۳۳۹).

### ۲-۱. نسخ تلاوت و ابقای حکم، نسخ حکم و تلاوت با هم

قائلان به نسخ تلاوت و ابقای حکم معتقدند در قرآن آیه یا آیاتی بوده‌اند که تلاوت آن‌ها نسخ شده و از صفحه قرآن ساقط شده‌اند ولی حکم آن‌ها هنوز باقی است (زرکشی، ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۴۱ تا ۴۴) در این باره به سخن عمر درباره آیه رجم استناد می‌کنند (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۷۲؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۸، ص ۲۶).

در نسخ حکم و تلاوت با هم، حکم و تلاوت آیه به اهم منسوخ گردیده است (زرکشی، ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۴۱ تا ۴۴). قائلان به این قسم در این باره به سخن عایشه «عشر رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ» استناد کرده‌اند (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۹؛ سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۶۲ و ۶۳؛ زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۱).

## ۲-۱-۱. نقد و بررسی قسم اول و دوم

وقوع این دو نوع از اقسام نسخ در قرآن مردود و قابل انکار می‌باشد؛ زیرا قبول این دیدگاه برابر با تحریف قرآن است؛ زیرا بر این اساس، آیاتی مشمول قرآن بوده، ولی از بین رفته‌اند و این همان تحریف به نقیصه می‌باشد که با نص آیات قرآن و اجماع مسلمانان درباره عدم تحریف قرآن در تعارض است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۴۸ تا ۷۱).

اکثر اندیشمندان فریقین این دو قسم را نپذیرفته و به ادله‌ای بر رد آن استناد جسته‌اند (خویی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۵۵ و ۳۵۶؛ معرفت، ۱۳۸۵ش، ص ۱۸۶ تا ۱۸۸؛ صبحی صالح، ۱۹۹۸م، ص ۲۶۶-۲۶۵؛ عسکری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۳۶ تا ۳۳۹) دلایلی که قائلان به این دو قسم آورده‌اند بسیار سست و از لحاظ علمی ضعیف بوده و شأن و منزلت قرآن مبراً و منزّه از این سخنان است.

## ۲-۲. نسخ حکم بدون تلاوت

نسخ در این قسم بدین معنا است که حکم آیه منسوخ شده، اما تلاوت آن باقی است (زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱؛ سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵؛ خوئی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۵۷). غالب کتب تالیف شده درباره‌ی آیات ناسخ و منسوخ، همین قسم را مدّ نظر قرار داده‌اند. اما اختلافی که در زمینه تعداد آیات منسوخ وجود دارد مانع از آن است که نظر ثابت و متقنی در این باره وجود داشته باشد، زیرا چنین نیست که همه دانشمندان علوم قرآن و مفسران به طور قاطع معتقد باشند، این نسخ، یعنی نسخ حکم در قرآن وجود دارد و لذا آیات معینی را منسوخ بشمارند.

برخی در دفاع از این تشّت آراء، بر این باورند که این اختلاف در مشخص کردن آیات منسوخ، به اختلاف تعریف هر یک از عالمان در مورد نسخ مربوط است (کربلانی پازوکی، ۱۳۸۰ش، ص ۸۱)؛ ولی نیک پیداست که دفاعیست متزلزل؛ زیرا نسخ در قرآن مورد کم و بی اهمیتی نیست که هر کسی به دلخواه، تعریفی از آن داشته باشد و تعدادی از آیات را منسوخ بداند.



### ۲-۱. نقد و بررسی قسم سوم (نسخ حکم بدون تلاوت)

دانستیم که از بین سه قسم متصور نسخ، «نسخ حکم و تلاوت» و «نسخ تلاوت بدون حکم» به دلیل ثبوت تحریف، مردود است. نظر به اهمیت قسم سوم و تعداد فراوان قائلان به آن، و نیز ارتباط آن با موضوع نوشتار حاضر، در این بخش دلائل معتقدان به «نسخ حکم» به تفکیک مورد نقد و بررسی قرار داده می‌شود.

### ۳. ادله قائلان به وقوع «نسخ حکم» در قرآن

قائلان به وقوع قسم سوم نسخ، به دلایل و شواهدی استناد جسته‌اند که اهم آن‌ها عبارتند از سه دلیل: دلائل قرآنی؛ دلائل روایی، و دلائل عقلی. اینک هر یک از موارد پیش گفته، تبیین و سپس مورد نقد قرار می‌گیرد:

#### ۳-۱. دلائل قرآنی

از مهم‌ترین مستندات قائلان به وقوع نسخ حکم، خود قرآن است؛ به این معنا که خداوند در قرآن به صراحت به مقوله نسخ برخی از آیات قرآن اشاره کرده است (مکی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۲). آنان به دو آیه (البقره: ۱۰۶ و نحل: ۱۰۱) که به ترتیب، به «آیه نسخ» و «آیه تبدیل» معروفند، استناد می‌کنند، که به تفصیل خواهد آمد.

قائلان وقوع نسخ در قرآن معتقدند که مراد از واژه «آیه» در این دو آیه به معنای آیه‌ای از آیات قرآن است و مقصود از واژگان «نسخ» و «بَدَلْنَا» این است که خداوند آیاتی از قرآن را به وسیله آیاتی دیگر از خود قرآن نسخ و تبدیل می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۴۸ تا ۳۵۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۷۹ تا ۳۸۴؛ ابن عاشور، ۱۳۸۴ق، ج ۱۳، ص ۲۲۶ تا ۲۲۹). از آنجا که نفی دلالت این دو آیه بر نسخ حکم، مهم‌ترین پای بست این اعتقاد را ویران می‌کند، در این مسیر گام بر می‌داریم.

### ۳-۱-۱. بررسی میزان دلالت آیه نسخ بر وقوع نسخ

«ما نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»  
(البقره: ۱۰۶).

بیشتر مناقشه فائلان و منکران نسخ در قرآن، درباره مفهوم واژه «آیه» در آیه فوق است. گروهی از مفسران مراد از نسخ در این آیه را هم نسخ آیات قرآن و هم نسخ کتاب‌های آسمانی پیشین می‌دانند؛ و بر این باورند که دایره‌ی مصادیق واژه «آیه» چنان وسیع است که علاوه بر آیات قرآن، معجزه و کتاب‌های آسمانی پیشین را نیز در بر می‌گیرد. به این معنا که هم نسخ حکم در قرآن وجود دارد و هم قرآن در مقام آخرین کتاب آسمانی و معجزه جاودان، ناسخ معجزات، کتاب‌ها و شریعت‌های آسمانی پیشین است (رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۶۳۷ تا ۶۴۳؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶ و ۱۷۷).

اما گروهی دیگر از مفسران، مفهوم نسخ در این آیه را فقط وقوع نسخ در قرآن دانسته و بر این باورند که واژه «آیه» در معنای آیه‌ای از آیات قرآن به کار رفته است. بر این اساس تفسیر کلی این آیه آن است که اگر بعضی از آیات قرآن را از لحاظ حکم منسوخ کردیم آیاتی بهتر یا مثل آن را می‌آوریم (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۴۸ تا ۳۵۰).

به هر روی، مراد از واژه «آیه» در این آیه به معنای آیات قرآن نمی‌باشد طبق وجوه زیر که مجموعاً دلیل بر مدعای این نوشتار است.

### ۳-۱-۱-۱. وجه اول در عدم دلالت آیه بر نسخ حکم

«آیه» در لغت به معنای علامت ظاهری و مشخص می‌باشد و حقیقت آن عبارت از هر چیز ظاهری که ملازم است با شیئی که ظهور آن مشخص نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۲ و ۱۰۳).

بسامد واژه «آیه» در ۳۸۲ مورد، به قرار زیر است:

- با صیغۀ مفرد، «آیه» ۸۴ بار.

- با صیغهٔ مثنی، «آیتین» یک بار.

- با صیغهٔ جمع، «آیات» ۱۴۸ بار.

- به صورت مضاف به ضمیر ۱۴۹ بار «آیتک، آیاتک، آیاتنا، آیاته، آیاتها، آیاتی»

آیه در اصطلاح، بخشی از حروف یا کلمات قرآنی است که حدود آن از طریق نقل و روایت مشخص می‌باشد، و بدین معنا، در قرآن استعمال نشده مگر به صیغهٔ جمع؛ مانند، «وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ» (البقره: ۹۹)، و نیز، «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران، ۷).

در سایر موارد، منظور از واژه «آیه» با لفظ مفرد، آیات قرآن نیست؛ مانند، «سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُدِلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (البقره، ۲۱۱)، و نیز، «وَيَقَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ» (هود، ۶۴) (هانی طاهر، ۱۴۲۱ق، ص ۲۲؛ عسگری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۹۴)

توضیح آن که وقتی واژه «آیه» میان چند مفهوم لغوی و اصطلاحی مشترک باشد، ناچار باید قرینه‌ای ذکر گردد که بر معنای مقصود دلالت نماید. به عنوان مثال در آیه «وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (الاعراف، ۷۳) از ذکر «ناقه» می‌فهمیم که مقصود از «آیه» معجزهٔ پیامبر است.

نیز در آیه «وَإِذْ كُنَّا نَمُوتُ وَإِنَّا لَمُتُّونَ فَنبِئْهُمْ بِآيَاتِنَا وَنَكْفُرْ بِالْمُؤْمِنِينَ وَنَجْعَلِ الْأَعْيُنَ عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ لِيَنْظُرُوا عَذَابَ اللَّهِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ» (الاحزاب، ۳۴) از بیان دو واژه «ما یتلی» و «الحکمه» متوجه می‌شویم که مقصود از کلمه «آیات»، احکامی از شرع اسلامی است که در بخش‌هایی از قرآن آمده است (عسگری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۹۴ تا ۲۹۶).

بر این اساس، مراد از واژه «آیه» در آیهٔ معروف به «نسخ» را هم باید به کمک قرینه بیابیم. آیهٔ مورد بحث، در ضمن مجموعه آیاتی آمده که خداوند در آن یهود را مورد عتاب قرار می‌دهد که به قرآن و شریعت پیامبر اکرم (ص) و به انجیل و شریعت حضرت

عیسی (ع) ایمان نیاوردند. معنای «ما نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ» آن است که ما هیچ حکمی مانند حکم قبله یا عید بودن روز شنبه، را از تورات و انجیل منسوخ نمی‌کنیم، مگر آنکه بهتر از آن را می‌آوریم. مراد از بهترین حکم، قرار دادن «کعبه» برای قبله در قرآن، و «روز جمعه» برای عید در سنت پیامبر اکرم است (همان، ص ۲۹۹ و ۳۰۰).

همچنین این آیه جوابی برای یهود است که نسخ دینشان را انکار می‌کردند زیرا کتاب و شریعت یهود به وسیله‌ی دین اسلام نسخ می‌شده است. این آیه برای تبیین مسأله نسخ برای یهود و همچنین مسلمانان نازل شده که به آنان بفهماند خداوند قادر به همه چیز است از جمله نسخ کتب و شریعت‌های پیشین به وسیله قرآن (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۵۷ تا ۱۶۰؛ سورآبادی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۱۱۱).

چکیده کلام این که با توجه به این نکته که واژه «آیه» در لفظ مفرد در قرآن برای آیات قرآن به کار نرفته و با توجه به سیاق آیات، مفهوم «آیه» در آیه مورد بحث به معنای آیات قرآن نمی‌باشد که بتوان با استناد به آن، حکم به نسخ برخی از آیات نماییم.

### ۳-۱-۱-۲. وجه دوم در عدم دلالت آیه بر نسخ حکم

بر اساس آیات قبل از آیه ۱۰۶ سوره بقره، مراد از واژه «آیه»، آیات قرآن نمی‌باشد. سیاق آیات تبیین می‌کند که یهود دوست ندارند فضلی از خداوند بر مسلمانان نازل شود. خداوند در آیه قبل از آیه مورد بحث، می‌فرماید، «مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ لَأَ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (البقره، ۱۰۵).

آیه نشان می‌دهد که می‌بایست سخن از کرامت و نعمتی باشد که خداوند به مسلمانان مرحمت فرموده، ولی اهل کتاب، این تکریم را دوست نمی‌دارند. ولی خداوند بر مسلمانان منت گذاشته و بزرگ‌ترین فضل خود، وحی الهی «قرآن» را به آنها اعطا کرد و با این فضل، شریعت‌ها و کتاب‌های آسمانی پیشین را نسخ نمود (بشیرالدین محمود، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۱ و ۹۲).

پس مراد از نسخ، نسخ کتب آسمانی پیشین با قرآن است که از رهگذر آمدن آن، کتاب‌های آسمانی قبل مانند تورات و انجیل نسخ گردیده و عمل به آن‌ها با وجود قرآن جایز نیست. به تعبیر دیگر ناسخ قرآن بوده و منسوخ کتاب‌های آسمانی پیشین. زیرا قرآن آخرین کتاب آسمانی و در بردارنده مفاهیم کتاب‌های آسمانی پیشین است، «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...» (المائده، ۴۸)

مفاد جمله «مُهَيِّمًا عَلَيْهِ» این است که قرآن بر شئون کتاب‌های آسمانی نظر دارد و علاوه بر آنکه به ارزش آن‌ها پایان داده، رسالت پیامبران و دیانت‌های آسمانی نیز بر آیات قرآن متکی است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۳). پیامبر اکرم (ص) خود در این باره می‌فرماید: «ان الله عز و جل جعل کتابی المهیمن علی کتبهم الناسخ لها» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۲۹۲).

بنابراین قرآن در جایگاه آخرین کتاب آسمانی، ضمن تصدیق اصل کتب آسمانی پیشین و اشمال آن‌ها بر اصول و معارف، یک نوع سلطه و حکومت بر کتب پیشین دارد و باید به عنوان آخرین پیام خداوند، حجت و ملاک حق و نا حق تلقی گردد (قدردان قراملکی، ۱۳۷۸ش، ص ۷۶).

### ۳-۱-۱-۳. وجه سوم در عدم دلالت آیه بر نسخ حکم

بر اساس ادامه آیه، و نیز آیات بعد از آیه مورد بحث نیز به نتیجه‌های قابل ذکری می‌رسیم. مقصود از نسخ در این آیه همان ترک معجزات گذشته و عدم تکرار آن، و آوردن معجزه‌های دیگر برای پیامبران بعدی است. همه پیامبران، نشانه و معجزه‌ای برای اثبات نبوت خود داشته‌اند که قرآن برتر از همه این معجزات است؛ زیرا هم از نظر لفظ و هم از نظر معنا معجزه به شمار می‌رود.

دلیل این که واژه «آیه» را به «معجزه» و «نشانه پیامبری» معنا کردیم، دو چیز است. اولاً قرینه‌ای در پایان آیه مورد بحث است که می‌فرماید، «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ

قدیر» (البقره، ۱۰۶) زیرا ذکر قدرت و تصریح به آن، با بیان احکام شرعی تناسب ندارد. ثانیاً آیات بعد از آیه مورد بحث نیز می‌تواند بر این موضوع، قرینه باشد.

توضیح آنکه در آیه ۱۰۸ بقره - یعنی دو آیه پس از آیه مورد بحث - می‌فرماید، «أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ». قبلاً از حضرت موسی چه چیزی مطالبه شده بود؟ واضح است که پیوندی محکم و ارتباط قوی بین آیات قرآن وجود دارد که برخی از آیات، برخی دیگر را تفسیر می‌کنند (الزلمی، ۲۰۰۰م، ص ۴۳ و ۴۴) و لذا طبق آیات دیگر می‌دانیم که منظور از آن چیزی که یهود از حضرت موسی (ع) می‌خواستند، معجزات حسی بود.

سوره بقره در بیان حال قوم یهود با حضرت موسی (ع) آغاز شده، و خداوند تأکید می‌فرماید که به یهود، آیات و معجزات را نشان دادیم تا شاید که هدایت شوند. اما آن همه معجزات، قوم یهود را سود نبخشید. مسلمانان نیز از پیامبر اکرم (ص) خواستند که معجزه‌هایی برای آن‌ها بیاورد همان طور که گذشتگان از حضرت موسی (ع) خواسته بودند ولی خداوند بلند مرتبه برای آن‌ها و دیگران روشن ساخت که این خواسته مردود است، زیرا زمان معجزه‌های حسی که مبتنی بر حواس پنجگانه طبیعی می‌باشد تمام شده و علت آن هم این است که معجزه‌ها برای گذشتگان آن‌ها بدون فایده بوده است (حسن عبده، ۱۴۲۵ق، ص ۲۸۴ تا ۲۸۸).

چنانکه خداوند در آیه ۵۹ سوره اسراء تصریح می‌فرماید که تکذیب اقوام پیشین، و ظلمی که به ناقه صالح کردند، مانع ارسال آیه‌ها و معجزه‌های جدید شده است: «وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَ آتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَ مَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا».

### ۳-۱-۱-۴. وجه چهارم در عدم دلالت آیه بر نسخ حکم

مفسران نیز بر دلالت آیه بر موضوع نسخ حکم، هم‌داستان نیستند. برخی از مفسران این آیه را دال بر نسخ شریعت‌ها و کتاب‌های آسمانی پیشین با قرآن می‌دانند نه نسخ آیات قرآن، زیرا زمان شرایع پیشین با آمدن حکم و شریعت جدید تمام شده است. این مفسران در

اثبات مدعای خودشان نزول این آیه را درباره طعن یهود به اسلام می‌دانند و بر این باورند که آیه مورد بحث جوابی برای یهود می‌باشد که نسخ شریعت‌ها و کتاب‌های آسمانی را انکار می‌کردند.

بر این اساس، آیه مورد بحث، به جهت تبیین مسأله نسخ ادیان، برای یهود و مسلمانان نازل شده که به آنان بفهماند خداوند قادر است کتاب‌ها و شریعت‌های پیشین را به وسیله قرآن نسخ کند (خطیب، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۱ تا ۱۲۹؛ طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۶۳ و ۲۶۴؛ سورآبادی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۱۱۱؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۵۷ تا ۱۶۰).

### ۳-۱-۲. بررسی میزان دلالت آیه ۱۰۱ سوره نحل بر وقوع نسخ

«وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»  
(النحل: ۱۰۱)

معتقدان به «نسخ حکم» از این آیه نیز در جهت اثبات نسخ آیه‌های قرآن و وقوع آن استدلال می‌کنند، حال آنکه این آیه نیز دلالت بر نسخ آیات قرآن نمی‌کند با توجه به پنج وجه زیر:

### ۳-۱-۲-۱. وجه اول در عدم دلالت آیه بر نسخ حکم

همان طور که قبلاً ذکر شد «آیه» به معنای اصطلاحی بخشی از سوره‌ها، فقط با لفظ جمع، یعنی «آیات»، در قرآن ذکر شده و به لفظ مفرد برای آیه‌ای از آیات قرآن به کار نرفته است<sup>۱</sup> (عسگری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۹۴ تا ۳۰۰؛ هانی طاهر، ۱۴۲۱ق، ص ۲۲).

۱. گروهی از مفسران مفهوم این آیه را نسخ احکام در قرآن می‌دانند و بر این باورند که واژه «آیه» در این آیه در معنای آیات قرآن است که با آمدن آیه جدید (ناسخ)، آیه قبلی منسوخ شده و این نسخ برای مصالح بندگان بوده است (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۵۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۵ تا ۳۴۹؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲۶ و ۴۲۷).

فخر رازی منظور از تبدیل را نسخ و واژه «آیه» را آیات قرآن می‌داند. وی محدوده نسخ را فقط آیات قرآن نمی‌شمرد و علاوه بر آن نسخ شریعت‌های پیشین توسط قرآن را می‌پذیرد (رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۰، ص ۲۷۱ و ۲۷۲).

### ۳-۱-۲-۲. وجه دوم در عدم دلالت آیه بر نسخ حکم

اگر قرار باشد نظریه نسخ برخی از آیات قرآن را بپذیریم و معتقد باشیم که آیه ۱۰۱ نحل، بر نسخ برخی از آیات قرآن اشاره می‌کند، باید آیات ادعایی مدعیان نسخ، قبل از این آیه باشد. در حالی که سوره نحل از سور مکی است و قبل از آن، هنوز احکام تشریح نشده بوده، که بخواهد بیان نسخ شدن آن‌ها مطرح گردد! و احياناً حکم مشکل به حکم ساده تغییر کند، و در پی آن مشرکین با بیان این نسخ احکام، به قرآن اعتراض کنند.

قبل از سوره نحل کجا حلالی حرام شده یا حرامی حلال شده، و اساساً حتی طبق سخن قائلان نسخ حکم، کدام یک از آیات قرآن قبل از سوره نحل نسخ شده‌اند؟ این امور اصلاً اتفاق نیفتاده بوده که مشرکان، آنچنانکه آیه فوق خبر می‌دهد، بخواهند به پیامبر اکرم (ص) افتراء ببندند و او را مفتر بخوانند (غزالی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۴۵ و ۲۴۶).

تفسیر صحیح این آیه بدین گونه است که، مشرکان مکه قانع نمی‌شدند از این که قرآن معجزه‌ای باشد که پیامبر اکرم (ص) آن را برای اثبات صحت نبوت خود آورده است. لذا از ایشان معجزه‌ای می‌خواستند که مانند معجزه انبیاء گذشته حسی باشد و کلام خداوند یعنی آیات قرآن را به عنوان معجزه نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند این سخنان سحر و جادو است (همان، ص ۲۴۶). در آیات ۹۳-۹۰ سوره مبارک اسراء جریان درخواست معجزات حسی مشرکان از پیامبر اکرم (ص) بیان شده است.

در پی تقاضای مشرکان، خداوند در این آیه می‌فرماید زمانی که ما معجزات حسی را تبدیل به معجزه‌ای دیگر نمودیم، آنان لب به اعتراض گشوده و این معجزه را از رسول ما به عنوان نشانه پیامبری نپذیرفتند، و او را افترا زنده خواندند. سپس خداوند سبحان با نزول این آیه خط بطلانی بر افکار و آراء آن‌ها می‌کشد و می‌فرماید، این قرآن «آیه» و معجزه‌ای جاوید است که از معجزه‌های پیشین بهتر است و برای هدایت و رحمت و بشارت آمده که عقل آن را درک می‌کند و برای مصالح بندگان نیکوتر است (غزالی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۴۵ و ۲۴۶؛ قاسمی، ۱۳۷۳ق، ج ۶، ص ۴۰۹ و ۴۱۰).



### ۳-۱-۲-۳. وجه سوم در عدم دلالت آیه بر نسخ حکم

این آیه، در مورد قرآن سخن می‌گوید، نه بخشی از آن، که آیه باشد؛ پس دلالت بر نسخ احکام قرآن ندارد؛ به دلایلی از جمله، الف: آغاز سخن با ذکر قرآن است «فإذا قرأت القرآن ...». ب: آوردن ضمیر مذکر در «نزله» نشان می‌دهد که مراد از آیه، آیه مصطلح نیست؛ که اگر مقصود از «نزله» آیه‌ای از سوره قرآن بود هر آئینه شایسته بود ضمیر آن مؤنث بیاید. پس ضمیر به خود قرآن بر می‌گردد. ج: در روایات رسول اکرم (ص) نمی‌یابیم که ایشان لفظ «آیه» را به آیه که جزئی از سوره است تفسیر کرده باشد آن گونه که برخی مفسرین اعتقاد دارند (عسکری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۰۱).

### ۳-۱-۲-۴. وجه چهارم در عدم دلالت آیه بر نسخ حکم

نه تنها این آیه و نیز آیه سوره بقره، به وجوه متعددی نمی‌توانند دلالت بر نسخ آیات قرآن نمایند، بلکه برخی از آیات قرآن به عدم نسخ آیه‌های کتاب خدا تصریح می‌نمایند؛ از جمله، «الر كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۱). چنانکه ذکر شد، واژه آیات در این آیه، چون جمع است به معنای آیه‌های موجود در سوره‌هاست. آیه دیگری که بر مدعای فوق دلالت دارد این است، «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (النساء: ۸۲) (هانی طاهر، ۱۴۲۱ق، ص ۵۳). هر کس ادعا کند «اختلاف» که قرآن از آن منزّه دانسته شده، فقط محدود و منحصر به نظم و بلاغت و معانی است؛ شمول و عموم آیه را بدون دلیل محدود کرده است. بنابراین این آیه هر گونه اختلاف و تناقض را چه در نظم و بلاغت و چه در احکام رد می‌کند. یعنی هیچ اختلاف و تناقضی در آیات قرآن چه از نظر لفظ و چه از نظر حکم، وجود ندارد و این خود دلیلی بر بی نظیری و اعجاز قرآن است.

آیه «وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا» (الکهف، ۲۷) نیز در این باب، قابل توجه است، خصوصاً با توجه به واژه «تبدیل» که در آن بکار رفته، و بر خلاف ادعای قائلان به نسخ، تصریح می‌کند که تبدیل در کلمات وحی وجود ندارد. حال آنکه قائلان نسخ، با تکیه بر «إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ»،

تبدیل و نسخ را در آیات قرآن روا دانسته‌اند. فخر رازی در تفسیر این آیه استدلال ابومسلم اصفهانی را مبنی بر عدم نسخ در قرآن آورده است، یعنی راه یافتن تغییر و تبدیل در آیات قرآن نیست و می‌گوید این روش ابومسلم است و بعید هم نیست (رازی، بی تا، ج ۲۱، ص ۱۱۴).

### ۳-۱-۲-۵. وجه پنجم در عدم دلالت آیه بر نسخ حکم

مفسران نیز در دلالت آیه بر نسخ حکم، هم‌داستان نبوده، مراد از واژه «آیه» را آیات قرآن نمی‌دانند. بلکه مصادیق متعددی از جمله، معجزه، کتاب‌های آسمانی و شریعت‌های پیشین برای آن قائلند و معتقدند که مراد از «بَدَلْنَا» تبدیل و نسخ رسالت‌های پیشین با رسالت حضرت محمد(ص) و یا نسخ آیات تورات و انجیل با آیات قرآن و نسخ معجزات پیشین با معجزه جاویدان یعنی قرآن می‌باشد (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۷۹؛ مدرّسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۲۸؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۶۳).

با توجه به وجوه متعدد مذکور، که برخی اختصاص به یکی از دو آیه، و برخی مشترک در دو آیه بودند، می‌توان گفت که آیات ۱۰۶ بقره و ۱۰۱ نحل بر وقوع نسخ آیات قرآن دلالت نمی‌کند، بلکه مراد دو آیه، نسخ و تبدیل کتاب‌های آسمانی، معجزات و آیات کتاب‌های آسمانی پیشین با قرآن است.

### ۳-۲. دلایل روائی

بعد از مستندات قرآنی، قائلان به وقوع نسخ حکم در قرآن، به برخی احادیث استناد می‌کنند. این گونه روایات، ناظر بر مباحث نظری موضوع مورد بحث نیست، و در مورد وقوع چنین نسخی سخن نمی‌گوید؛ ولی ناظر بر مصادیق نسخ حکم است. آنان معتقدند که روایات متعددی در این باره وجود دارد که دلالت بر منسوخ شدن حکم برخی از آیات قرآن دارد.

### ۳-۲-۱. مطالعه میزان دلالت روایات بر وقوع نسخ حکم در قرآن

دلیل روائی قائلان به نسخ در قرآن نیز متقن نبوده و به وجوه هفتگانه زیر قابل خدشه است،

#### ۳-۲-۱-۱. وجه اول در عدم کفایت روایات بر وجود نسخ حکم

احادیثی که قائلان به نسخ بدان استناد می کنند، خبر واحد است. اجماع بین علما این است که همچنان که خود قرآن با خبر واحد ثابت نمی شود؛ نسخ قرآن نیز به هیچ وجه با اخبار آحاد ثابت نمی شود. صرف نظر از اینکه سند بسیاری از روایاتی که حاکی از منسوخ شدن حکم بعضی از آیات قرآن است صحیح نیست (هانی طاهر، ۱۴۲۱ق، ص ۴۱)، کلام خدا که با خبر قطعی و محکم به ما رسیده را نمی توان با خبر واحد و غیر محکم، منسوخ شمرد (خویی، ۱۳۸۸ ش، ص ۳۵۵ و ۳۵۶؛ هانی طاهر، ۱۴۲۱ق، ص ۵۴ تا ۵۶؛ صبحی صالح، ۱۹۹۸م، ص ۲۶۵ و ۲۶۶).

#### ۳-۲-۱-۲. وجه دوم در عدم کفایت روایات بر وجود نسخ حکم

مستند عالمان عامه گاه روایات منقول از صحابه و تابعان است (نحاس، بی تا، ص ۲۰؛ سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۶۶؛ زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۴)؛ حال آنکه در اصل حجیت آراء صحابه و تابعین، جای بحث است، چه رسد به آنکه با قول آنان آیات قطعی و متواتر قرآن را منسوخ دانست؛ مگر آنکه ناقل سخن معصوم باشند.

#### ۳-۲-۱-۳. وجه سوم در عدم کفایت روایات بر وجود نسخ حکم

قائلان به وقوع نسخ خصوصاً اهل سنت، گاه به اقوال عالمان متقدم استناد می نمایند (نحاس، بی تا، ص ۲۰؛ سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۶۶؛ زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۴)؛ حال آنکه معنای نسخ در نزد علمای گذشته به معنای اصطلاحی کنونی نبوده و ایشان هرگونه تخصیص و تقیید و استثناء را در حیطه‌ی نسخ به حساب می آوردند (زید، ۱۹۷۱م، ج ۱، ص ۷۲؛ معرفت، ۱۳۸۵ش، ص ۱۸۱) و با مشاهده اندک تعارضی بین آیات، حکم آیه اول را منسوخ و حکم آیه‌ی دوم را ناسخ می شمردند (قرطبی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۶۵).

همچنان که بعضی از متقدمان با تکیه بر اجتهاد خود به نسخ آیات حکم کرده‌اند و با تکیه بر اجتهاد شخصی نمی‌توان حکم به منسوخ شدن آیه داد (آمدی، ۱۳۸۷ق، ص ۲۳۹).

### ۳-۲-۱-۴. وجه چهارم در عدم کفایت روایات بر وجود نسخ حکم

اندیشمندان شیعی در این باب، به روایات منقول از پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) استناد کرده‌اند. بدون شک اهل بیت(ع) تنها افراد ذیصلاح برای معرفی قرآن کریم هستند و بر اساس حدیث ثقلین (مجلسی، ۱۳۵۳ ش، ج ۲۳، ص ۱۰۶؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴؛ ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۶۲۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۰۹) تا قیامت همراه و همدوش قرآن می‌باشند.

امیرالمومنین علی(ع) فرمود: «این کتاب خاموش خدا است و من سخنگوی اویم. پس به کتاب گویای خدا دست یابویند و حکم کردن براساس کتاب خاموش خدا را وانهد چرا که جز من سخنگویی برای آن نیست» (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۷، ص ۳۴). امام باقر(ع) نیز می‌فرماید، «نحنُ تراجمُ وحی الله» ما ترجمان وحی خدایم (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۹۲).

روایات در این باب فراوان است (ر.ک. اخوان مقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۸۴-۹۱) و در اینکه هرچه اهل بیت در مورد قرآن بفرمایند، باید پذیرفته شود شکی نیست، و اگر حدیث متواتری از معصومین(ع) درباره نسخ آیات قرآن وجود داشته باشد بدون شک لازم الاتباع است؛ اما اثبات چنین روایات متواتری امری دشوار و تا حدی غیرممکن است.

### ۳-۲-۱-۵. وجه پنجم در عدم کفایت روایات بر وجود نسخ حکم

یکی از راه‌های ارزیابی احادیث، به امر معصومان(ع)، حتی در فرض اعتبار سند عرضه آنها به قرآن است. «روایات عرضه» در منابع فریقین آمده (کلینی، ۱۳۸۹ق، ج ۱، ص ۶۹؛ هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۷۹؛ دارمی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۶)، و دانشمندان شیعه و اهل سنت در مواضع گوناگون روایات معارض با قرآن را باوجود سند صحیح و ذکر در کتب معتبر رد کرده‌اند.

مثلاً از بین شیعه، محدث بحرانی در ردّ روایتی از من لا یحضره الفقیه (نک، صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۸۱) می نویسد: «فکیف یمکن العمل بالخبر به مجرد صحته سنده مع اشماله علی هذه الاحکام الخارجة عن مقتضى الاصول والقواعد» (بحرانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱، ص ۳۹۸).

شیخ صدوق روایاتی را که به ظاهر بر تحریف دلالت دارند را تفسیر و توجیه می کند و معتقد است این روایات ناظر بر وحی غیر قرآنی است که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۸۴-۸۵) یا آیت الله خوئی روایات تحریف نما را به سبب معارض بودن با قرآن ردّ نموده، برخی را تاویل می کند (نک، خوئی، ص ۲۸۸-۲۹۷).

از سوی عالمان اهل سنت نیز بسیاری از روایات منقول در صحیحین (بخاری، ۱۴۱۰ق، کتاب التوحید، ح ۷۴۳۹، تفسیر سوره ق، ح ۴۸۴۹، ح ۶۲۲۷، ح ۷۰۷۵؛ مسلم، بی تا، کتاب صفة القيامة و الجنة و النار، ح ۷۰۷۱، ح ۷۰۷۵) توسط حدیث شناسان اهل سنت نقد و رد شده (نک، ابن جوزی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳؛ الادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۱-۲۴۴) و بر این اعتقادند که: «فالقرآن الکریم کله قطعی الورد ثابت ثبوتاً لا مجال للشک فيه اما الاحادیث النبویه فهی ظنیه الورد الا المتواتر و هو قلیل» (نک، الادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳۹).

قبول روایات نسخ حکم آیات (در صورت صحت سند) با محتوای کلی قرآن در تعارض است؛ زیرا بسیاری از آیات، قرآن را کتابی جهانی معرفی می کنند که مختص به قوم و یا زمان خاصی نیست (ص: ۸۷، فرقان: ۱)، و این مهم، نسخ شدن برخی آیات را بر نمی تابد.

علاوه بر آیات، روایات متعددی از معصومان (ع) دلالت بر جاودانگی آیات قرآن داشته، مفاهیم آن را شامل تمام انسان ها تا قیامت بیان می کنند، از جمله: «انّ القرآن حیّ لا یموت و الآیة حیة لا تموت فلو كانت الآیة اذا نزلت فی الاقوام و ماتوا ماتت الآیة لمات القرآن و لکنّ هی جاریة فی الباقین كما جرت فی الماضین» (مجلسی، ۱۳۷۴ق، ج ۳۵، ص ۴۰۳)

و نیز: «و لو ان الآیة نزلت فی قوم ثمّ مات اولئک ماتت اولئک ماتت الآیة لما بقی من القرآن شیء و لکنّ القرآن یجری اوله علی آخره ما دامت السّماوات و الارض و لكل قوم آیة

یتلوهما هم منها به خیر او شر» (مجلسی، ۱۳۷۴ق، ج ۸۹، ص ۱۱۵؛ عیاشی، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۱۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۹)  
و نیز: «لَوْ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتْ آيَةٌ مَاتَ الْكِتَابُ وَلَكِنَّهُ حَتَّى يَجْرِيَ فِيمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِيمَنْ مَضَى» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۱)؛ «الْقُرْآنُ نَزَلَ فِي أَقْوَامٍ وَ هِيَ تَجْرِي فِي النَّاسِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مجلسی ۱۳۷۴ق، ج ۶۶، ص ۵؛ برقی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۹). همه این آیات و روایات، حکایت از لزوم بهره گیری از معارف قرآن و عدم تعطیل آن تا قیامت دارند و اعتقاد به نسخ حکم برخی آیات، با این فراگیری منافات دارد.

### ۳-۲-۱-۶. وجه ششم در عدم کفایت روایات بر وجود نسخ حکم

بسیاری از روایات که مشتمل بر واژه نسخ می باشند، ناظر بر معنای نسخ مصطلح نیستند، بلکه در عصر ائمه (ع)، عام و خاص و مطلق و مقید و استثناء در دایره ناسخ و منسوخ قرار می گرفته اند (زید، ۱۹۷۱م، ج ۱، ص ۷۲؛ معرفت، ۱۳۸۵ش، ص ۱۸۱).

### ۳-۲-۱-۷. وجه هفتم در عدم کفایت روایات بر وجود نسخ حکم

علاوه بر وجوه مذکور، اختلاف در تعداد آیات نسخ شده، که بر اساس روایات إحصا شده اند، خود می تواند نشانه ای باشد که روایات معتبر مشترک در این باب وجود ندارد. این اختلاف تعداد که هم در بین متقدمان و هم متاخران وجود دارد، جدی بوده و قابل اغماض نیست و حاکی از عدم یقین در مشخص کردن آیات منسوخ است.  
به عنوان مثال، نحاس ۱۳۸ آیه، ابن جوزی ۲۴۷ آیه، ابن حزم ۲۱۴ آیه و مکی ۲۰۰ آیه (جبری، ۱۹۸۰م، ص ۱۰۹) و سیوطی ۲۱ آیه (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۷۰۸ تا ۷۱۲) را منسوخ می شمارند. این اختلاف در میان متاخران نیز مشهود است، مثلاً آیت الله معرفت ۸ آیه (معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۰۰ تا ۳۱۶) مصطفی زید ۶ آیه (زید، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۸۰۳) و آیت الله خوئی تنها ۱ آیه (خوئی، ۱۳۸۵ش، ص ۴۹۸) را منسوخ می دانند.

### ۳-۳. دلیل عقلی

قائلان به وقوع نسخ در قرآن معتقدند، نسخ ممکن عقلی است و هر چیزی که این چنین باشد یعنی امتناع عقلی نداشته باشد، جایز است. خداوند حکمی را برای مدت معینی نازل می کند سپس هر گاه بخواهد آن را نسخ می کند و او بر آنچه که می خواهد توانا و قادر است (ر.ک، خوئی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۴۷؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۳۷ تا ۶۴۳؛ زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۰۹).

### ۳-۳-۱. نقد دلیل عقلی

اگر چه استدلال عقلی آنگاه می تواند حجیت داشته باشد، که در تقویت دلایل نقلی معتبر، و برهانی کردن آن مورد استشهاد قرار گیرد، ولی این استشهاد معتقدان نسخ نیز به وجوهی مردود است.

### ۳-۳-۱-۱. وجه اول در عدم کفایت دلیل عقلی بر وجود نسخ حکم

جایز بودن چیزی، ضروری بودن وقوع آن را اثبات نمی کند و نمی توان با جواز عقلی، وقوع و حادث شدن چیزی را اثبات کرد (الزلمی، ۲۰۰۰م، ص ۴۸ و ۴۹).

### ۳-۳-۱-۲. وجه دوم در عدم کفایت دلیل عقلی بر وجود نسخ حکم

از قضا دلیل عقلی قول به نسخ را رد می کند، نه تأیید؛ زیرا از نظر عقلی محال است خداوند حکیم آیاتی را برای بشر بفرستد و تصریح کند که این آیات، جاودانه هستند و نیز امر به اتباع از آن ها نماید، ولی پس از آن برخی را غیر قابل اطاعت و منسوخ نماید، آنهم بدون هیچ نص و تعیین معتبر. گفتنی است آنچه نزد عقلا جایز است نسخ یک شریعت با شریعت دیگر است (هانی طاهر، ۱۴۲۱ق، ص ۴۴). بر این اساس، نسخ شرایع پیش از اسلام، هم عقلا محال نیست و هم عملاً واقع شده است.

## نتیجه گیری

بر اساس مطالب پیش گفته مهم رهیافت‌های مقاله را می‌توان در موارد زیر فهرست نمود،

۱- دانشمندان سه نوع نسخ را برای آیات قرآن متصور دانسته‌اند: نسخ تلاوت آیات؛ نسخ حکم و تلاوت آیات؛ نسخ حکم آیات. در این باره تشتت آراء به گونه‌ای است که برخی هر سه قسم را پذیرفته و به اقوالی استناد جسته‌اند، و برخی به شدت دو قسم اول را رد کرده و آن را برابر تحریف قرآن شمرده‌اند. ادله قرآنی و روایی معتبر و متقن حاکی از این مطلب است که تصور دو قسم اول برای قرآن، معادل تحریف، و ساحت قرآن منزله از آن می‌باشد.

۲- نسخ حکم آیات قرآن مورد توجه اکثر اندیشمندان اسلامی قرار گرفته و با دلیل قرآنی وقوع آن را درباره آیات قرآن حتمی دانسته‌اند. اینان بر این باورند که خداوند به مقوله نسخ حکم آیات در قرآن تصریح فرموده است. نیز روایات متعددی را شاهد بر این نوع از نسخ در آیات می‌دانند. تحلیلی جامع از آیه نسخ، و آیه تبدیل، مدعای قرآنی قائلان به نسخ حکم را رد می‌کند چرا که این دو آیه، ابداً به نسخ حکم آیات قرآن تصریح ندارد، بلکه ناظر بر نسخ شرایع و کتب آسمانی پیشین توسط قرآن کریم است و واژه «آیه» در این دو آیه به معنای «آیات کتاب خدا» نیست. نیز سیاق آیات پیش گفته نیز دلالتی بر مدعای معتقدان نسخ ندارد و در مورد یهود است که منکر نسخ شریعت خود بودند. همچنین سوره نحل مکی است و حتی قائلان نسخ، هیچ یک از آیات مکی را منسوخ نمی‌دانند، چون آیات مکی مشتمل بر احکام نبوده‌اند.

۳- دلایل روایی قائلان نسخ نیز قابل خدشه است. اولاً به لحاظ سندی، این روایات خیر واحد هستند و اجماع علما بر این است که قرآن قطعی الصدور است و نسخ آن با خیر واحد امکان ندارد. ثانیاً به لحاظ فقه الحدیثی، این روایات با محتوای کلی قرآن منافات دارد، چه خداوند، قرآن را جهان شمول و زمان شمول می‌داند و نسخ حکم آیات، با جاودانگی قرآن تعارض دارد؛ زیرا قبول نسخ حکم آیات معادل محدودیت حکم زمانی آن‌هاست. نیز روایات متعددی از معصومین(ع) بر جاودانگی الفاظ و مفاهیم آیات قرآن دلالت می‌کند. از سویی دیگر نبود روایات متواتر یا معتبر مشترک در میان فریقین، احصاء



آیات منسوخ را با چالش جدی روبه رو می‌کند چنان که در این باره اختلاف غیر قابل اغمازی در میان قائلان به نسخ وجود دارد.

۴- معنای صحیح نسخ این است که قرآن کریم در مقام آخرین کتاب آسمانی جاودان که مفاهیم آن برای همهٔ جهانیان در تمامی دوره‌هاست، ناسخ کتاب‌ها و شریعت‌های پیشین است، و خداوند اگرچه آمدن اسلام را نسبت به دیگر ادیان به تأخیر انداخته، ولی بهترین‌ها را با آمدن دین اسلام، برای بشر آورده است.

### منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، تهران: دارالقرآن الکریم.
- الآمدی، (۱۳۸۷ق). **الإحكام في أصول الأحكام**. مصر: مكتبة محمد علي صبيح و اولاده.
- ابن الجوزی، ابی الفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۳ق)، **الموضوعات**، تحقیق عبدالرحمن محمد بن عثمان، بیروت: دارالفکر.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۹ق)، **المسند**، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۳۸۴ق). **التحریر و التنویر**. قاهره: مطبعه عیسی بایی حلبی.
- ابن منظور، محمد (۱۹۷۰م). **لسان العرب**. بیروت: دارلسان العرب.
- احمد، بشیر الدین محمود (۱۴۱۳ق). **التفسیر الکبیر**. لندن: الشرکه السلامیه.
- اخوان مقدم، زهره (۱۳۹۳)، **از دریا به آسمان، اصول تفسیر قرآن کریم برگرفته از روایات اهل بیت (ع)**. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- الادلبی، صلاح الدین بن احمد (۱۴۰۳ق)، **منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی**، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- بحرانی، شیخ یوسف (۱۴۱۰ق)، **الحدائق الناضرة**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق) **صحیح**. بیروت: دارالفکر.
- ترمذی (۱۴۰۳ق). **سنن الترمذی**. بیروت: دارالفکر.
- جبری، عبدالمتعال (۱۹۸۰م). **لا نسخ فی القرآن، لماذا؟!**. قاهره: دارالتضامن للطباعه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش). **نزاهت قرآن از تحریف**. قم: انتشارات اسراء.
- جوهری (۱۴۰۷ق). **الصحاح**. بیروت: دارالعلم للملایین.

- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت: دارالمعرفه.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، تهران: المکتبه الاسلامیه.
- حسن عبده، ایهاب (۱۴۲۵ق). **استحاله وجود النسخ بالقرآن**. الجیزه: مکتبه النافذه.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ق). **تقریب القرآن الی الادهان**. بیروت: دارالعلوم.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ق). **انوار درخشان**. تحقیق محمد باقر بهبودی. تهران: کتاب فروشی لطفی.
- خطیب، عبد الکریم (بی تا). **التفسیر القرآنی للقرآن**. بیروت: دارالفکر العربی.
- خوبی، ابوالقاسم (۱۳۸۵ش). **البیان فی التفسیر القرآن**، ترجمه محمد صادق نجمی، هاشم هاشم زاده هریسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دارمی، عبدالله بهرام (بی تا)، **سنن دارمی**، بیروت: دار الاحیاء السنه النبویه.
- زرقانی، محمد بن عبدالعظیم (بی تا)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**. قاهره: دار الاحیاء الکتب العربیه.
- الزلمی، مصطفی ابراهیم (۲۰۰۰م). **التبیان لرفع غموض النسخ فی القرآن**. اربیل: مکتب التفسیر للطباعه و النشر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. بیروت: دارالکتاب العربی.
- زید، مصطفی (۱۹۷۱م). **النسخ فی القرآن الکریم**. بیروت: دارالفکر.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶ق). **الجدید فی التفسیر القرآن المجید**. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰ش). **تفسیر سور آبادی**. تحقیق علی اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا). **الاتقان فی علوم القرآن**. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: مکتبه دارالتراث.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ق)، **اللئالی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه**، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- سید قطب الشاذلی، ابراهیم (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: مولف.
- صبحی صالح (۱۹۹۸م). *مباحث فی علوم القرآن*. بیروت: دارالعلم الملايين.
- صدوق، محمد بابویه (۱۴۱۳ق)، *الاعتقادات*، قم: المؤتمر العالمي لألفیه الشيخ المفید.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، *من لا یحضره الفقیه*، بیروت: دارالاضواء.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش). *پرتوی از قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷ش)، *قرآن در اسلام*، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق جواد بلاغی. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی التفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیین فی التفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آقا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عسکری، سید مرتضی (۱۴۲۴ق)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*. قم: انتشارات دانشکده اصول الدین.
- غزالی، محمد (۱۳۸۳ق)، *نظرات فی القرآن*، مصر: دارالکتب الحدیثه.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر (بی تا)، *التفسیر الکبیر*، تهران: دارالکتب العلمیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، بیروت: دارالهجره.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دارلملاک لطباعه و النشر.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ق)، *الا صفی فی التفسیر القرآن*؛ تحقیق محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۷۸ش)، «اسلام و نسخ ادیان»، *کیهان اندیشه*، سال ۱۴.

- قرطبی، ابو عبدالله (۱۳۸۷ق)، **الجامع لاحکام القرآن**. بی جا: دارالکتب العربی للطباعه و النشر.
- کربلائی پازوکی، علی (۱۳۸۰ش)، «نسخ از نگاه تحقیق»، **فصلنامه بینات**، ش ۲۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق)، **اصول کافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلایری، علی (۱۳۸۰ش). «نگاهی به رابطه احکام اسلام با ادیان دیگر»، **رواق اندیشه**، ش ۴.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار**. بیروت: موسسه الوفاء.
- مسلم نیشابوری (بی تا)، **الصحيح**، بیروت: دارالفکر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ش)، **خاتمیت**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ بیست و یکم.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۶ق)، **التمهید فی علوم القرآن**. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵ش)، **علوم قرآنی**. تهران: انتشارات سمت.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، **الارشاد**، قم: آل البيت (ع).
- مکی، ابو محمد بن اب طالب (۱۴۰۶ق)، **الایضاح لناسخ القرآن و منسوخه**. تحقیق احمد حسن فرحات. جده: دارالمنار.
- نحاس، ابو جعفر (بی تا)، **الناسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم**. قاهره: مطبعه انوار المحمدیه.
- نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۱۱ق)، **السنن الکبری**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- هانی طاهر (۱۴۲۱ق)، **تنزیه آی القرآن عن النسخ و النقصان**، فلسطین: الجماعه الاسلامیه الاحمدیه فی الدیار المقدسه.
- هندی، علی المتقی (۱۴۰۵ق)، **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**، بیروت: مؤسسه الرساله.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال دوازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۸، صص ۵۳-۲۶

## علت در حدیث و موازین شناخت آن از دیدگاه استاد محمد باقر بهبودی

مهدی ایزدی<sup>۱</sup>

بهاره مظاهری طهرانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۳

تاریخ تصویب: ۹۴/۳/۱۸

### چکیده

استاد بهبودی<sup>۳</sup> از محققان صاحب نظر عصر حاضر در حوزه حدیث است که دیدگاه‌های جدیدی در زمینه نقد احادیث ارائه می‌نماید. وی به بررسی‌های ظاهری و سطحی سندی اکتفا نمی‌نماید و سند و متن را توأمان مورد ارزیابی قرار می‌دهد. علت، از منظر وی اعم از هرگونه عیب و بیماری پنهان یا آشکار احادیث است که به سه دسته: علل موجود در متن، سند و در متن و سند تقسیم می‌شود. وی برای شناسایی علل احادیث به هرگونه اطلاعاتی از درون سند و متن و خارج از آن دو نظیر کتب رجال، تاریخی و سایر احادیث که منجر به کشف حقایق درباره راویان، طرق روایت آنان، فضای صدور حدیث، فرهنگ و واقعیات تاریخی و... شود، اهمیت

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع) dr.mahdi.izadi@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول)  
bahareh\_mazaheri@yahoo.com

۳. لازم به ذکر است که استاد محمد باقر بهبودی، مفسر، محدث و تاریخ نگار برجسته معاصر در بهمن ماه ۱۳۹۳ پس از دوره‌ای بیماری در سن ۸۵ سالگی در تهران دار فانی را وداع گفت.

می‌دهد. سپس با تجزیه و تحلیل دقیق این اطلاعات و همچنین مقابله احادیث در چهار سطح مختلف و در نظر داشتن معیارهای نقد متن موفق به کشف و اصلاح بسیاری از علل احادیث می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** محمد باقر بهبودی، حدیث معلل، نقد سند و متن، علل الحدیث.

#### مقدمه

«علت» در لغت به دو معنای سبب (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۷۱) و بیماری (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۷۱؛ فیومی، ۱۳۷۲ش، ص ۴۲۶) آمده است. بر این اساس حدیث معلل نیز به دو معنا به کار رفته است؛ در اصطلاح فقها به حدیثی گفته می‌شود که مشتمل بر بیان علت و سبب حکم باشد (مامقانی، ۱۳۶۹ش، ص ۶۶) و در اصطلاح محدثین و اهل درایه، حدیثی است که مشتمل بر امر خفی غامضی در متن یا سند باشد که موجب قدح در اعتبار آن شود، با آنکه ظاهر آن صحیح و سالم است (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۱؛ میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۶۵؛ ابن صلاح، ۱۴۱۶ق، ص ۷۱؛ ابن حجر، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۵).

شرط دیگری که درباره حدیث معلل گفته شده، آن است که وجوه علت و بیماری در آن راجح و مظنون باشد و آلا در صورتی که قطع به بیماری و علت حاصل شود، حدیث را به همان نام ویژه علت، یعنی به نام مرسل، مقطوع و امثال آن می‌نامیم (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۱؛ میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۶۵).

از دیرباز اهتمام به بررسی علل احادیث نزد اهل سنت و شیعه رایج بوده و کتب بسیاری در موضوع علل الحدیث نگاشته شده است. فقهای شیعه نیز در کتب فقهی و در مقام فتوا، احادیث دارای علت را شناسایی کرده و مورد استناد قرار نداده‌اند. برخی از محدثان و صاحبان جوامع روایی مانند فیض کاشانی در وافی نیز به این امر عنایت داشته‌اند، ولی در جوامع روایی شیعه کمتر به این بحث توجه شده و آنچنان که شایسته و لازم است

بر روی روایات معلل کار نشده است، درحالیکه روایات معلل در منابع روایی به وفور یافت می‌شود (میرجلیلی، ۱۳۹۰ش، ص ۸۳).

اخیراً تلاش‌هایی در این بحث صورت گرفته که آثار علامه محمدتقی شوشتری، علی‌اکبر غفاری و محمدباقر بهبودی در خصوص نقد حدیث در این زمره‌اند. استاد بهبودی از حدیث پژوهان صاحب‌نظر در عصر حاضر است. وی در کتاب «علل الحدیث» خود به بررسی انواع احادیث علیل و ضعیف پرداخته و شواهد متعددی از اینگونه احادیث را در کتب اربعه معرفی می‌نماید. موشکافی‌های وی در نقد احادیث، گاه منجر به کشف و اصلاح علت حدیث و گاه نیز منجر به ساقط شدن حدیث از درجه اعتبار می‌شود. در خصوص روش بهبودی در گزینش احادیث صحیح تاکنون مقالاتی نگاشته شده (ر.ک سرشار، ۱۳۸۷ش، ص ۳۰۰-۳۲۹؛ همو، ۱۳۸۸ش، ص ۳-۱۳)، اما به نظر می‌رسد که این آثار کمتر توانسته‌اند، شیوه منسجم و روشمند ایشان در شناسایی احادیث معلل را معرفی نمایند.

در این مقاله تلاش بر این بوده است که با دسته‌بندی مناسب آراء وی در زمینه انواع حدیث معلل و موازین شناخت آن، ابعاد گسترده و عمیق پژوهش‌های حدیثی وی را عیان ساخته و در نهایت نیز به نقد پاره‌ای از آراء و عملکرد وی در این خصوص پردازیم.

### ۱. انواع علت از دیدگاه استاد بهبودی

استاد بهبودی در کتاب *علل الحدیث* در عین حال که احادیث معلل بسیاری را معرفی کرده و علل پیدا و پنهان آن‌ها را بیان می‌کند، ولی تعریف دقیقی از حدیث معلل و ملاک‌های شناخت علت ارائه نمی‌دهد. وی تنها در ابتدای کتاب به تعریف شهید ثانی درباره حدیث معلل اکتفا کرده، می‌نویسد:

«در علم الحدیث آن حدیثی را معلل می‌خوانیم که عیب و عوار آن مخفی باشد و ظاهر آن

صحیح و بی‌عیب جلوه کند». (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱)

اما عملکرد وی در این کتاب نشان می‌دهد که به تعریف شهید ثانی از حدیث معلل چندان پایبند نبوده و بیش از آنکه معنای اصطلاحی حدیث معلل با شروط ویژه آن را مد

نظر داشته باشد، معنای لغوی آن یعنی حدیثی را که دارای هرگونه عیب و بیماری باشد، در نظر دارد، زیرا اولاً وی در بسیاری از موارد احادیث با علت و عیب آشکار را نیز در شمار احادیث معلل مطرح می‌کند و ثانیاً به شرط دوم یعنی ظنی بودن علت و عدم اثبات قطعی آن - که شهید ثانی هم بر آن تاکید دارد - پایبند نیست.

عملکرد وی نشان می‌دهد که او تقریباً در اکثر موارد عیب و علت حدیث را با شواهد و دلایل کافی اثبات می‌کند، ولی همچنان آن را تحت عنوان کلی علل الحدیث می‌آورد. به عبارت دیگر اگر استاد بهبودی شرط دوم حدیث معلل را مورد نظر قرار می‌داد، دیگر کتابی تحت عنوان علل الحدیث به رشته تحریر در نمی‌آورد، زیرا در این کتاب تقریباً اکثریت احادیث، دارای عیب و علت اثبات شده و یقینی هستند که طبق تعریف اصطلاحی، تحت عنوان علل الحدیث نمی‌گنجند.

بدین ترتیب باید گفت که شناخت دقیق دیدگاه استاد بهبودی درباره انواع علت و موازین شناخت آن، تنها منوط به بررسی عملکرد وی در کتاب علل الحدیث است. به نظر می‌رسد که از طبقه بندی جامع آراء وی در این کتاب می‌توان به تصور دقیقی از علت حدیث نزد وی دست یافت. در یک دسته بندی کلی می‌توان علل حدیث از دیدگاه وی را به سه دسته علل موجود در سند، علل موجود در متن و سند و علل موجود در متن تقسیم کرد:

### ۱-۱. علل موجود در سند

از جمله عواملی که حدیث را در شمار احادیث معلل قرار می‌دهد، عیوبی است که در سند حدیث مشاهده می‌شود. استاد بهبودی عیوبی همچون هرگونه عدم اتصال در سند، تصحیف یا تحریف سند، اختلاف و اضطراب سند، تخلیط سند و نیز توقیع یا مکتوب بودن حدیث را در زمره علل حدیث معرفی می‌نماید:<sup>۱</sup>

---

۱. بهبودی هرچند معنای لغوی علت را در نظر دارد، ولی ضعف راویان را تحت نام علل حدیث معرفی نمی‌نماید. البته این امر ممکن است بدین دلیل باشد که وی در کتاب معرفة الحدیث خود به صورت مبسوط به مساله ضعف راویان پرداخته و عده کثیری از راویان ضعیف را معرفی می‌نماید، از این رو در کتاب علل



### ۱-۱-۱. هرگونه عدم اتصال در سند

یکی از عوامل مهم ضعف و علیل شدن احادیث، وجود هرگونه عدم اتصال آشکار یا پنهان از قبیل ارسال، انقطاع، اعضال یا تعلیق در سند است. باید توجه داشت که عدم اتصال سند در برخی موارد با عباراتی مشخص شده است، ولی در موارد بسیاری نیز عدم اتصال، خفی بوده و کشف یا اصلاح آن احتیاج به دقت بسیاری دارد. بهبودی تلاش می‌کند با استفاده از راهکارهای زیر علاوه بر کشف موارد پنهان عدم اتصال سند، در صورت امکان با مشخص کردن راوی (یا راویان) افتاده، به اصلاح سند پردازد:

### ۱-۱-۱-۱. بررسی امکان سماع راوی از مروی عنه یا امام

یکی از روش‌های مشخص کردن عدم اتصال در سند، بررسی امکان سماع راوی از مروی عنه یا امام است. استاد بهبودی به اتصال ظاهری سند اکتفا نکرده و امکان ملاقات هر یک از راویان با مروی عنه را به دقت بررسی می‌نماید. او با بررسی دقیق سال تولد و وفات هر یک از راویان همچنین طبقه، مشایخ و شاگردان آن‌ها انواع انقطاع در سند را مشخص می‌کند:

### الف) توجه به سال تولد و وفات راویان

توجه به اطلاعاتی از قبیل سال تولد و وفات راویان می‌تواند نقش مهمی در کشف عدم اتصال پنهان سند داشته باشد. به عنوان مثال بهبودی به سند حدیثی اشاره می‌کند که در آن سلمه بن کهیل مستقیماً حدیث را از علی بن ابی طالب (ع) روایت کرده است، در حالی که به نظر وی نمی‌تواند چنین باشد، زیرا سلمه بن کهیل هفت سال بعد از شهادت امیرالمؤمنین به دنیا آمده و از اصحاب رسول خدا فقط سه تن را درک کرده است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۳).

---

الحدیث از پرداختن به این موضوع صرف نظر کرده است. برای آشنایی با نحوه بررسی رجال سند توسط بهبودی (ر.ک بهبودی، ۱۳۷۲ش، ص ۲۹۷-۳۰۴؛ همو، ۱۳۷۰ش، ص ۲۸-۳۰)

وی در مواردی که سال تولد و وفات یا یکی از این دو به طور دقیق معلوم نیست، با تجزیه و تحلیل اطلاعاتی نظیر اینکه راوی در شمار اصحاب کدام امام ثبت شده و یا اینکه در شمار معمرین ثبت شده یا خیر، به اتصال یا انقطاع سند پی می‌برد. به طور مثال در سند حدیثی می‌بینیم که عبدالله بن جبلة الکنانی مستقیماً از امام صادق (ع) روایت می‌کند. بهبودی درباره این سند می‌گوید: فاصله رحلت امام صادق (ع) (۱۴۸ق) تا فوت عبدالله بن جبلة (۲۱۹ق) ۷۱ سال است.

بنابراین وی نمی‌تواند مستقیماً از امام صادق ع روایت کند، زیرا نه او را در شمار معمرین آورده‌اند و نه در شمار اصحاب امام صادق ع، بلکه فقط در شمار اصحاب امام کاظم (ع) یاد شده است. بنابراین هر حدیثی که در سند آن ابن جبلة مستقیماً از امام صادق روایت کرده باشد، مرسل خواهد بود (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۴).

### ب) توجه به طبقه و طریق روایت راوی از مشایخ

یکی از اطلاعاتی که به کشف عدم اتصال پنهان سند کمک شایانی می‌نماید، توجه به طبقه راوی، شاگردان وی و اینکه غالباً از چه کس یا کسانی و با چه طریقی روایت می‌نماید، است. به عنوان نمونه به سند زیر توجه نمایید: «سعد بن عبدالله عن ابن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز» (طوسی، ۱۳۹۰ق [الف]، ج ۲، ص ۳۴۷) وی درباره این سند می‌گوید:

«سعد بن عبدالله در طبقه عبدالرحمن بن ابي نجران نیست و همواره به واسطه احمد ابن محمد بن عیسی اشعری از او روایت می‌کند. همچنین وی از حسین بن سعید هم به واسطه همین احمد بن محمد بن عیسی روایت می‌کند. بنابراین سند حدیث باید به این صورت اصلاح شود: سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد، عن ابن ابي نجران والحسين ابن سعيد، عن حماد بن عیسی، عن حريز». (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷۶)

شایان ذکر است که بهبودی در تشخیص طبقه راویان و طریقه روایت آنان تنها به کتب و فهرست‌های رجالی اکتفا نمی‌نماید. وی گاه با استفاده از مشیخه کتب اربعه و گاه با بررسی مجموعه روایات رسیده از یک راوی به چگونگی روایت وی از مشایخ پی می‌برد (ر.ک بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷۰).

### ۱-۱-۲. مقابله احادیث دارای متن و سند مشابه

یکی از راهکارهای اساسی برای کشف و همچنین اصلاح عدم اتصال در سند، مقابله احادیث دارای متن و سند مشابه است. با استفاده از این راهکار می‌توان به ارسال، انقطاع و اعضال سند پی برد. در برخی موارد افتادگی از سند با عباراتی مشخص شده است که یافتن راوی یا راویان افتاده را تسهیل می‌نماید (ر.ک بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۳۴).

البته در مواردی نیز سند به ظاهر متصل بوده و عدم اتصال آن مخفی است. در چنین مواردی نیز بهبودی با مقابله احادیث دارای متن و سند مشابه، راوی حذف شده را مشخص می‌نماید (ر.ک بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۶۹).

### ۱-۱-۳. مقابله احادیث دارای متن مشابه

در برخی موارد برای خارج کردن سند از حالت ارسال می‌توان از مقابله احادیث دارای متن مشابه استفاده کرد. زیرا ممکن است حدیث به دلیل حضور راویان دیگر در مجلس از طریق دیگری نیز نقل شده باشد و بتوان با استفاده از طرق دیگر حدیث به راوی حذف شده در سند مرسل دست یافت.

به عنوان مثال، بهبودی حدیث مرسلی را از تهذیب (طوسی، ۱۳۹۰ق[الف]، ج ۶، ص ۲۳۲) می‌آورد که در آن سوال کننده اصلی مشخص نیست و نشان می‌دهد که همین متن در کافی (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۵، ص ۱۰۴) از طریقی دیگر روایت شده که سوال کننده اصلی آن مشخص است. بدین ترتیب می‌توان ارسال سند تهذیب را اصلاح نمود (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴۱).

### ۱-۱-۴. مقابله احادیث پشت سر هم در جوامع حدیثی

یکی دیگر از راهکارهای کشف و اصلاح عدم اتصال سند، مقابله احادیث پشت سر هم در جوامع حدیثی است. این راهکار بیشتر در مورد احادیث معلق که در آن‌ها راوی یا راویانی از ابتدای سند افتاده است، به کار می‌رود. بهبودی بر آن است که علت تعلیق در بیشتر

مواقع نقل از کتب دیگران بدون توجه به مشیخه آنان و یا نقل حدیث بدون توجه به اینکه آن حدیث بر حدیث یا احادیث قبل از آن معلق است، می‌باشد.

برای نمونه بهبودی دو حدیث پشت سر هم را که حدیث دوم بر حدیث اول معلق است، از کتاب کافی می‌آورد و می‌گوید: شیخ طوسی این دو حدیث را از کافی نقل می‌کند، ولی حدیث دوم را مرسل معرفی می‌کند (طوسی، ۱۳۹۰ق[الف]، ج ۴، ص ۱۱۱)، در حالی که سند حدیث دوم معلق بر سند حدیث اول بوده است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۲۰).

### ۱-۱-۱-۵. استفاده توأمان از راهکارها

در برخی موارد برای کشف و اصلاح عدم اتصال سند اکتفا به یکی از راهکارهای ارائه شده راهگشا نبوده و باید چند راهکار را به موازات هم به کار گرفت. به عنوان نمونه بهبودی در مثال زیر برای کشف و رفع ارسال حدیث از دو راهکار مقابله حدیث با احادیث دارای متن مشابه و بررسی طرق روایت راوی از مشایخ استفاده می‌نماید. وی ابتدا دو حدیث با متن‌های مشابه از کتاب کافی و تهذیب به صورت زیر نقل می‌نماید:

- الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير وفضالة، عن جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة بين ها وبين الرجل قصاص؟... (طوسی، ۱۳۹۰ق[الف]، ج ۱۰، ص ۱۸۴؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۳۰۰).

- الحسين بن سعيد، عن عبدالرحمن بن أبي نجران، عن أبي عبد الله (ع) مثل ذلك (طوسی، ۱۳۹۰ق[الف]، ج ۱۰، ص ۱۸۴).

وی سپس می‌گوید:

«سند حدیث دوم ارسال دارد، و صحیح آن چنین است: «الحسين بن سعيد، عن عبدالرحمن بن أبي نجران، عن محمد بن حمران، عن أبي عبد الله (ع)». زیرا حدیثی را که ابن ابی عمیر از جمیل بن دراج روایت کند، عبدالرحمن بن ابی نجران از محمد بن حمران روایت می‌کند، چرا که جمیل بن دراج و محمد بن حمران یک کتاب اشتراکی دارند. در نتیجه اصحاب جمیل می‌گویند «عن جمیل» و اصحاب محمد بن حمران همان حدیث را می‌آورند و می‌گویند «عن محمد بن حمران» (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۵۰).

### ۱-۱-۲. تصحیف یا تحریف سند

گاهی سند احادیث به علل مختلف دچار تصحیف یا تحریف می‌گردد. بهبودی با استفاده از راهکارهای زیر دست به کشف و اصلاح تصحیف یا تحریف در سند احادیث می‌زند:

#### ۱-۱-۲-۱. مقابله سند احادیث دارای متن و سند مشابه

یکی از مهم‌ترین راهکارها برای کشف تصحیف یا تحریف در سند، مقابله احادیث دارای متن و سند مشابه است. به عنوان نمونه بهبودی حدیثی را از کتاب کافی می‌آورد که در قسمتی از سند آن چنین آمده است: «عن النضر بن شعیب المحاربی» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۲۰)، سپس با آوردن روایات مشابهی از تهذیب و فقیه نشان می‌دهد که سند این حدیث به صورت‌های مختلف تصحیف شده است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۸۶).

#### ۱-۱-۲-۲. بررسی طبقه و طریق روایت راوی از مشایخ

گاه بهبودی تنها با مشخص کردن اینکه یک راوی از چه کسی روایت می‌کند و یا در چه طبقه‌ای قرار دارد، موفق به تشخیص تصحیف یا تحریف سند می‌شود. برای نمونه وی حدیثی از کتاب تهذیب با سند زیر می‌آورد:

عن الحسن بن علی، عن علی بن ابراهیم، عن محمد الأشعری

(طوسی، ۱۳۹۰ق [الف]، ج ۷، ص ۳۷۴)

سپس می‌گوید: «این سند تصحیف دارد، زیرا حسن بن علی بن فضال، راوی ابراهیم بن محمد الأشعری است (ر.ک نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۵؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷۲) بنابراین صحیح این حدیث چنین است: ... عن الحسن بن علی، عن ابراهیم ابن محمد الأشعری...» (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۸۶)

#### ۱-۱-۲-۳. استفاده توأمان از هر دو راهکار

بهبودی برای تشخیص و اصلاح تصحیف یا تحریف سند غالباً از هر دو راهکار به صورت توأمان استفاده می‌نماید، بدین ترتیب که وی با مقابله احادیث دارای متن و سند مشابه به اختلاف راویان در سند این احادیث پی می‌برد. سپس با استفاده از اطلاعات رجالی درباره

راوی از قبیل اینکه او از چه کسی روایت می‌کند و چه کسی راوی روایات اوست، سند صحیح را مشخص می‌نماید. به عنوان مثال وی سند دو حدیث مشابه از کتاب کافی و تهذیب را که در یک روای اختلاف دارند، می‌آورد:

- عن الحسن بن علی بن عبدالله عن عبیس بن هشام عن سالم... (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۴۹۰)

- عن الحسن بن علی بن عبدالله عن سلیمان بن هشام عن سالم... (طوسی، ۱۳۹۰ق [الف]، ج ۳، ص ۲۵۰)

سپس مشخص می‌نماید که صحیح سند «عبیس بن هشام» است، زیرا اوست که از سالم روایت می‌کند و همچنین حسن بن علی بن عبدالله از اصحاب اوست (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۸۲).

### ۱-۱-۳. اختلاف و اضطراب سند

بهبودی با مقابله احادیث دارای متن‌های مشابه مشخص می‌نماید که در برخی موارد، یک متن در منابع مختلف با سندهای مختلفی آورده شده است. وی در اینگونه موارد یکی از راهکارهای زیر را اتخاذ می‌نماید:

۱-۱-۳-۱. اثبات وجود چندین نفر در مجلس و استناد هر سند به یکی از آنها  
گاه در مجلسی چندین نفر حضور دارند و هر یک حدیثی را که از زبان امام ع شنیده‌اند، روایت می‌نمایند. در نتیجه سندهای کاملاً متفاوتی برای یک متن ایجاد می‌شود که البته همه آنها می‌توانند صحیح باشند و اشکالی به آنها وارد نیست. بهبودی به عنوان نمونه حدیثی را با سه سند متفاوت می‌آورد که راوی اصلی در هر سه حدیث با عبارت «سمعت الرضا (ع)» به شنیدن حدیث از زبان امام ع اشاره می‌نماید.

وی می‌گوید که متن این حدیث گواهی می‌دهد که چندین نفر در مجلس حضور داشته‌اند زیرا نام یکی از راویان در متن آمده است که از امام چیزی می‌پرسد. این نشان

می‌دهد که دو راوی دیگر نیز شاهد این ماجرا بوده و سوال او را در حدیث آورده‌اند (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۱۷).

#### ۱-۳-۲. نسبت دادن متن به یکی از سندها با توجه به قرائن

گاه بهبودی با استفاده از قرائن موجود مشخص می‌نماید که کدام یک از سندها صحیح و مربوط به متن مذکور است. به عنوان مثال وی در خصوص حدیثی که متن آن به دو نفر نسبت داده شده است، با استفاده از این قرینه که موضوع روایت در حوزه معاملات بوده و به حرفه یکی از سوال کنندگان مربوط است، متن حدیث را به او نسبت می‌دهد (ر.ک. بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۱۵).

همچنین وی مثالی می‌آورد که یک متن واحد با چند سند ذکر شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۰۴؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۱۷؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۱۷۰). سپس با توجه به قرائن، احتمال نسبت دادن حدیث به یکی از راویان را منتفی می‌داند، زیرا وی از مخالفین است، درحالی‌که متن حدیث علیه مخالفین بیان شده است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۱۶).

#### ۱-۳-۳. مورد قبول ندانستن حدیث به دلیل اضطراب سند و مشکلات متنی

در برخی موارد نیز که سند حدیث از اضطراب زیادی برخوردار است و علاوه بر این حدیث دارای مشکلات متنی نیز هست، بهبودی حدیث را مورد قبول نمی‌داند. به عنوان نمونه وی حدیثی را با هشت سند متفاوت با اختلافات متعدد در برخی از راویان یا تمام راویان می‌آورد و می‌گوید: اضطراب سند در حدّ اعلی است و همچنین متن این حدیث به اسطوره متکلمین شباهت دارد و قابل توجه نیست (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۱۹).

#### ۱-۴-۱. تخلیط سند

از جمله عللی که می‌تواند گریبانگیر حدیث شود، تخلیط سند است. برای کشف و اصلاح این مشکل نیز همانند تصحیف و تحریف سند می‌توان از یکی از راهکارهای مقابله حدیث با احادیث دارای متن و سند مشابه یا بررسی طبقه و طریق روایت راوی از مشایخ و یا هر

دو روش استفاده کرد. به عنوان نمونه بهیودی از مقابله دو حدیث از کتاب کافی (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۴، ص ۵۳۸) و تهذیب (طوسی، ۱۳۹۰ق [الف]، ج ۵، ص ۲۵۳) با متن و سند مشابه به دست می‌آورد که در نسخه تهذیب «ابن ابی عمیر» بی‌واسطه از «اسماعیل بن ربیع» روایت می‌کند، ولی در نسخه کافی بین این دو راوی واسطه «بعض اصحابنا» قرار گرفته است.

وی با توجه به طریق «ابن ابی عمیر» که همواره بی‌واسطه از «اسماعیل بن ربیع» روایت می‌کند، نتیجه می‌گیرد که نسخه کافی تخلیط دارد (بهیودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷۷). بهیودی این حدیث را با اصلاح سند در صحیح الکافی ذکر می‌کند (ر.ک بهیودی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۱۷۷).

### ۱-۱-۵. توقیع یا مکتوب بودن حدیث

بهیودی معتقد است که مکتوبات و توقیعات اصولاً و به طور کلی حجّت نیستند، چرا که پیک و قاصد همواره ناشناس و ناشناخته باقی می‌ماند، خصوصاً موقعی که مکتوب و توقیع به وسیله چند وکیل دست به دست بگردد، که در نتیجه تا سر حدّ ارسال تنزل پیدا می‌کند، مگر آنکه نام قاصد مشخص باشد که حدیث را از حالت ارسال خارج می‌کند و اعتبار و حجّت دائر مدار روات و پیک‌های نامه‌بر خواهد بود (بهیودی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۴۴).

شواهدی در کتب رجال و تاریخ حدیث مشهود است که نشان می‌دهد فقهاء و بزرگان مذهب در همان صدر اول و در عهد همان و کلاء و پیک‌ها گهگاه نسبت به صحّت برخی از این نامه‌ها تردید می‌کرده‌اند (بهیودی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۵۷).

### ۱-۲. علل موجود در متن و سند

برخی از علل حدیث ممکن است به هر دو حوزه سند و متن ارتباط داشته باشند. استاد بهیودی عیوبی همچون عدم سازگاری ادعای راوی در متن با وضعیت جسمانی او، اشتباه شدن کنیه راوی و امام و تخلیط متن و سند حدیث را در زمره این علل مطرح می‌نماید:



### ۱-۲-۱. عدم سازگاری ادعای راوی در متن با وضعیت جسمانی او

در برخی موارد مشاهده می‌شود که راوی در متن حدیث ادعاهایی دارد که با وضعیت جسمانی او سازگاری ندارد. به عنوان نمونه بهبودی به حدیثی از کافی (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۳۸) اشاره می‌نماید که در آن راوی اصلی که ابو بصیر است، به صراحت ادعای بینایی داشته است.

وی می‌گوید:

«راوی این حدیث، خواه ابو بصیر مرادی باشد و یا ابو بصیر اسدی باشد، کور و نابینا بوده است و کوری او با این عبارت سازگاری ندارد که می‌گوید: «ابو عبدالله پرده‌ای را که بین آن اطاق و اطاق دیگر بود، بالا زد و به آن اطاق سرک کشید و بعد گفت: هر چه می‌خواهی پرس که کسی در اینجا نیست». این گونه شواهد می‌تواند اتهام جعل را تقویت کند» (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴).

همانطور که ملاحظه می‌شود برای تشخیص چنین ضایعاتی در حدیث باید اطلاعات موجود در متن حدیث درباره راوی، ادعاهای او و فضای صدور حدیث را با اطلاعات موجود درباره راوی در کتب رجالی مقایسه و تجزیه و تحلیل کرد.

### ۱-۲-۲. اشتباه شدن کنیه راوی و امام

یکی دیگر از ضایعات حدیث آن است که نام دیگران با نام امامان خلط و مشتبه گردد و در نتیجه گفتار و کردار یکی از افراد عادی به نام امام معصوم ثبت شود. بهبودی در این زمینه می‌گوید:

«مثلاً شیخ طوسی در کتاب رجال خود (۱۳۸۱ق، ص ۲۳۶) می‌نویسد: کثیرالنواء در روایت خود می‌گوید: «عن ابی عبدالله» و منظورش میمون بصری ابو عبدالله شیبانی است. این سند الزام می‌کند که هر حدیثی تحت عنوان «کثیرالنواء عن ابی عبدالله» رؤیت شود، با دقت بیشتری واریسی گردد که مبادا «ابو عبدالله بصری» باشد، نه ابو عبدالله صادق ع. خوشبختانه کثیرالنواء ملعون و مطرود شیعیان است و اینکه تنها یک روایت به نام او در دست داریم که با متن واهی از ابو عبدالله روایت می‌کند» (بهبودی، ۱۳۶۷ش، ص ۱۱).

یک نمونه دیگر از تخلیط نام‌ها و شخصیت‌ها در حدیثی از کتاب تهذیب (طوسی، ۱۳۹۰ق[الف]، ج ۸، ص ۴۰) آمده است. بهبودی معتقد است که این روایت باید درباره ابوالحسن علی بن یقظین بن موسی وارد شده باشد، ولی متأسفانه به نام ابوالحسن علی بن موسی الرضاع ثبت نموده‌اند (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۱).<sup>۱</sup>

### ۱-۲-۳. تخلیط متن همراه با تخلیط سند

یکی از عللی که می‌تواند گریبان‌گیر هم متن و هم سند شود، تخلیط در متن و سند است. بهترین راهکار برای کشف و اصلاح این علت، مقابله احادیث پشت سر هم در جوامع حدیثی است. بهبودی با استفاده از این روش به موارد متعددی از اینگونه تخلیط در متن و سند دست یافته است (ر.ک بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۸۳-۱۸۶).

به عنوان نمونه بهبودی دو حدیث پشت سر هم را از کافی نقل می‌نماید و نشان می‌دهد که شیخ طوسی نیز در تهذیب همان دو حدیث را آورده است، البته با این تفاوت که وی سند حدیث دوم را با متن حدیث اول ذکر می‌کند. بنابراین باید گفت که شیخ طوسی متن و سند این حدیث را تخلیط کرده است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۸۳).

### ۱-۳. علل موجود در متن

عوامل متعددی ممکن است موجب علل شدن متن حدیث گردند. استاد بهبودی عیوبی همچون مخالفت محتوای حدیث با قرآن، احادیث صحیح، مسلمات مذهب اهل بیت و اجماع، ناسازگاری محتوای حدیث با واقعیات تاریخی زمان صدور، همسو بودن حدیث با منافع شخصی راوی، نسبت داده شدن یک ماجرا به افراد مختلف و قصه پردازی در حدیث، تخلیط کلام یا فتوای راوی با متن حدیث، تخلیط متن دو حدیث، تصحیف یا تحریف متن حدیث و نیز تعریض داشتن متن حدیث را در زمره این علل مطرح می‌نماید:

---

۱. برای مطالعه شرح موضوع ر.ک: (بهبودی، ۱۳۶۷ش، ص ۱۱)

### ۱-۳-۱. مخالفت محتوای حدیث با قرآن، احادیث صحیح، مسلمات مذهب اهل بیت و اجماع

مهم‌ترین عاملی که نشان دهنده ضعف و سستی متن یک روایت است، تضاد و تنافی آن با قرآن، احادیث صحیح، مسلمات مذهب و اجماع است. از این روست که مهم‌ترین معیار برای نقد متن حدیث، سنجیدن عدم مخالفت محتوای حدیث با این ارکان است. بهبودی می‌گوید:

«در برخی از مصادر هست که امام فرموده‌اند: «ما وافق العامه فردوه و ما خالف العامه فخذوه» یا فرموده‌اند: «ما وافق القرآن فخذوه و ما خالف القرآن فردوه» یا در جای دیگر می‌فرمایند: «ما خالف القرآن لم نقله». یعنی اگر چیزی مخالف قرآن باشد آن را ما نگفته‌ایم؛ این معنایش آن است که این مطلب حتماً جعل شده است» (بهبودی، ۱۳۸۱ش، ص ۷۸).

بهبودی این معیار مهم نقد حدیث را همواره مورد توجه قرار داده و هر کجا به نقد محتوایی حدیث می‌پردازد از پرداختن به این معیار غفلت نمی‌ورزد (ر.ک: بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۰-۳۲، ۴۴، ۴۷).

### ۱-۳-۲. ناسازگاری محتوای حدیث با واقعیات تاریخی زمان صدور

از جمله عوامل ضعیف و علیل دانستن حدیث، مخالفت آن با واقعیات تاریخی زمان صدور است. تاریخ صحیح عاملی مناسب جهت انکار برخی از روایات و وقایع است که به عنوان حدیث یا واقعه‌ای طبیعی خود را تثبیت کرده و گاه در دل جوامع بزرگ روایی قرار گرفته‌اند. (معارف، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۰). بهبودی در این زمینه به احادیثی اشاره می‌کند که در باب آداب حمام و بیت الخلا وارد شده است و می‌گوید:

«اگر با تاریخ صدر اسلام و احادیث ابواب طهارت آشنا باشیم، می‌دانیم که در زمان رسول خدا در منطقه مدینه و مکه مستراحی نبود و نه حمامی و نه وسایل بهداشتی لذا این رشته احادیث فریقین علیل و بی‌اعتبار است» (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۰).

### ۱-۳-۳. هم سو بودن حدیث با منافع شخصی راوی

بهبودی معتقد است که در صورتی که راوی متنی را به سود خود روایت کند، آن متن را باید علیل شمرد؛ خواه متضمن سود معنوی و تمجید و تقدیس او باشد و خواه سود دنیوی او را تضمین کند و یا سوء استفاده او را مباح و روا اعلام نماید. چنین روایاتی در کتب حدیثی و بالأخص رجال کشی که بر اساس احادیث استوار است، بسیار است. به عنوان نمونه در حدیثی از این کتاب چنین آمده است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۳):

سعد بن اسکاف می گوید: به ابو جعفر (ع) گفتم که من در مجالسی می نشینم و از فضل و شرافت شما و حق (ولایت) شما سخن می گویم. امام فرمودند: دوست داشتم که در هر سی ذراع سخنگویی مثل تو وجود داشت (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۲۱۵).

### ۱-۳-۴. نسبت داده شدن یک ماجرا به افراد مختلف و قصه پردازی در

#### حدیث

در برخی از موارد دیده می شود که ماجرای در احادیث مختلف به افراد متعددی نسبت داده می شود. بهبودی معتقد است که اینگونه احادیث بیشتر به داستان سرایی قصاصین شباهت دارد، و به خاطر همین قصه بودن است که نام های اشخاص جابجا می شود و گاهی نام قهرمان داستان را عوض می کنند. به عنوان مثال وی به احادیثی اشاره می کند که در آن ها به پنج نفر نسبت داده شده است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۵-۱۰). روشن است که برای کشف چنین قصه پردازی هایی در احادیث باید شیوه مقابله احادیث دارای متن و سند مشابه و همچنین احادیث دارای متن مشابه را به کار گرفت.

### ۱-۳-۵. تخلیط کلام یا فتوای راوی با متن حدیث

بهبودی می گوید: «اگر راوی سخن خود را در خلال احادیث مسموعه درج کند، ولی صدر و ذیل احادیث را با قرینه و شاهد مشخص نسازد، چه بسا سخن راوی با سخن امام معصوم پیوند بخورد و در ادوار بعدی به عنوان ذیل حدیث تلقی شود. این گونه ضایعات که از اصول اولیه به جوامع دست دوم منتقل شده است، در کتب اربعه نادر نیست». (بهبودی، ۱۳۶۷ش، ص ۱۰)

وی معتقد است که در میان اصول اولیه، بیشترین مسئولیت را کتاب عمار ساباطی بر عهده دارد، زیرا عمار ساباطی سخنان خود را چنان با احادیث مسموعه خود پیوند داده و برداشت‌های خود را به امام صادق نسبت داده است که چهره احادیث آن حضرت را مشوش کرده است. مجلسی می‌گوید:

«احادیث عمار ساباطی همواره نیازمند توضیح و توجیه است و اکثر احادیث او دچار تشویش و اضطراب می‌باشد و به همین جهت مورد پذیرش ما قرار نمی‌گیرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۷۳).

با بررسی احادیث او معلوم می‌شود که وی حدیث صحیح را به صورتی که فهمیده، روایت می‌کند و نه به صورتی که شنیده یا در اصول یافته است (بهبودی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۶۳).

### ۱-۳-۶. تخلیط متن دو حدیث

در برخی موارد ممکن است که بر اثر اشتباه نسخه برداران یا صاحبان جوامع حدیثی، متن دو حدیث با هم مخلوط شده و حدیثی نامفهوم ایجاد شود. جهت تشخیص اینگونه موارد نیز باید از روش مقابله احادیث پشت سر هم در جوامع حدیثی استفاده نمود.

به عنوان مثالی از اینگونه تخلیط، بهبودی دو حدیث پشت سر هم را از کتاب فقیه آورده و نشان می‌دهد که شیخ طوسی نیز در تهذیب همین دو حدیث را به دنبال هم آورده است، البته با این تفاوت که وی متن حدیث دوم را با متن حدیث اول خلط کرده است و در عوض ثبت دنباله حدیث دوم که چهار سطر است، دنباله حدیث اول را که نیم خط است، به حدیث دوم افزوده است و در نتیجه یک حدیث مختلق و نامفهوم پدید آمده است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۸۵).

### ۱-۳-۷. تصحیف یا تحریف متن حدیث

گاهی ممکن است متن حدیث در اثر عواملی مانند اشتباه یا عدم دقت کاتبان یا راویان دچار تصحیف یا تحریف شود. بهبودی اینگونه علت‌های متنی احادیث را با مقابله

احادیث دارای متن مشابه و همچنین بررسی سیاق ادبی متن و سیر منطقی کلام در حدیث، شناسایی و در صورت امکان اصلاح می‌نماید. به عنوان نمونه وی حدیثی را از کتاب تهذیب به صورت زیر نقل می‌کند:

- عن أبي الحسن (ع) قال: سألته عن الأجير يعصى صاحبه أيجلُّ ضربه أم لا؟ فأجاب (ع): لا يجلُّ أن تضربه... (طوسی، ۱۳۹۰ق [الف]، ج ۱۰، ص ۱۵۴).

اما این حدیث در کافی چنین روایت شده است:

- فی مسائل إسماعیل بن عیسی عن الأخير (ع) فی مملوك يعصى صاحبه... (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۲۶۱).

بهبودی معتقد است که عبارت «عن الأخير (ع) فی مملوك» در حدیث دوم تصحیف عبارت «سألته عن الأجير» در حدیث اول است. وی توضیح می‌دهد که اسماعیل بن عیسی مجموعه مسائلی دارد که از امام اَبی الحسن هادی ع روایت کرده و چون محمد بن علی بن محبوب با اسلوب فنی، حدیث را از کتاب مسائل او روایت کرده است، اشکالی در آن نیست. اما احمد بن محمد که همان ابوجعفر اشعری است و کتاب اسماعیل بن عیسی را از طریق پسرش سعد بن اسماعیل روایت می‌کرده است، حدیث را بر خلاف اسلوب فنی و با ارسال بدین صورت درج کرده است: «و فی مسائل إسماعیل بن عیسی، عن الأجير يعصى صاحبه...» و بعداً که متن سؤال را ناقص دیده‌اند، جاهلانانه کلمه «عن مملوك» را بر آن افزوده‌اند، در حالی که پاسخ امام هادی با اجیر تناسب دارد، نه با مملوك که جواز ضرب او قطعی است. نظیر این ضایعات در نوادر ابوجعفر اشعری کم نیست (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۰۹).

### ۱-۳-۸. تعریض داشتن متن حدیث

استاد بهبودی معتقد است که یکی از موجبات علیل و بی اعتبار شدن احادیث، وجود تعریض در متن آنهاست. وی این علت متنی احادیث را چنین توضیح می‌دهد:

«معارض جمع معراض است و معراض یعنی وسیله تعریض و کنایه، که هرگاه انسان نتواند آزادانه سخن بگوید، با هر وسیله ممکن که بتواند، موقعیت خود را روشن سازد تا به مستمعان تیزهوش بفهماند که صراحت لهجه ندارد و سخن او جلدی نیست» (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۴).

بهبودی معتقد است که این شیوه سخن‌پردازی به دلیل اینکه امامان معصوم همواره در شرایط تقیه به سر می‌بردند، فراوان مورد استفاده قرار گرفته است. به نظر وی حدیثی که دارای تعریض است و همچنین احادیثی که حکم مشابه آن حدیث را بازگو می‌نمایند، از حجیت و اعتبار ساقط شده و احادیثی که حکم خلاف آن حدیث را دربردارند، حاکم هستند (ر.ک بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۶-۴۱). استاد بهبودی انواع مختلف تعریض را از خلال مثال‌های متعددی که می‌آورد، به خواننده معرفی می‌نماید.

### ۱-۳-۸-۱. طفره رفتن از جواب مستقیم

یکی از انواع تعریض طفره رفتن از جواب مستقیم است، بدین صورت که امام در مقابل سوال راوی با طرح مسائل بی‌ربط به سوال یا نقل یک ماجرای مشابه و یا بیان یک موضوع یا واقعیت کلی از جواب دادن مستقیم و صریح به سوال کننده طفره می‌رود تا فرد هوشیار خود متوجه تعریض حدیث شده و از عمل به آن خودداری کند.

به عنوان مثال بهبودی به حدیثی از کتاب تهذیب اشاره می‌کند که از امام صادق (ع) پرسیده می‌شود، در وضوء مسح سر لازم است؟ امام می‌فرماید: گویا به پشت گردن پدرم می‌نگرم که چین و شکن دارد و با دست خود بر روی آن مسح می‌کشد. راوی می‌پرسد: به هنگام وضوء گرفتن باید جلو و پشت سر را با هم مسح کرد؟ امام می‌گویند: گویا به چین و شکن گردن پدرم می‌نگرم که بر روی آن مسح می‌کشد (طوسی، ۱۳۹۰ق[الف]، ج ۱، ص ۹۱).

بهبودی با توجه به اینکه در این حدیث به مسح گردن اشاره شده که جزء سر محسوب نمی‌شود معتقد است که امام صادق (ع) به وضوی پدر استناد نمی‌کند، بلکه در جواب سائل، توضیحی از نحوه غسل کردن پدر بیان می‌کند. بنابراین امام صادق به سؤال راوی پاسخ رسمی نداده، بلکه وی را به نکته‌های تعریضی حواله می‌دهد. از اینجا معلوم

می‌شود که هنگام وضوء گرفتن، مسح تمام سر مورد ندارد و با ابلاغ همین نکته تعریضی، تمام احادیثی که به مسح سر و گوش و گردن فرمان می‌دهد، از درجه اعتبار و حجیت ساقط می‌شود (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۵).

### ۱-۳-۸-۲. استناد به روایت یا اعمال دیگران (غیر امامیه)

از دیگر انواع تعریض آن است که امام (ع) در بیان حکم به روایت یا عمل غیر شیعه استناد نمایند. استاد بهبودی معتقدند که اصولاً استناد به روایت یا اعمال دیگران وسیله تعریض است و هر حدیثی که از این دست باشد، از درجه اعتبار و حجیت ساقط می‌شود و احادیث مقابل آن قطعی می‌گردد (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۴۱). وی به عنوان نمونه به حدیثی اشاره می‌کند که فردی به امام صادق (ع) می‌گوید:

«من شنیدم پدرت امام باقر می‌گفت: رسول خدا همسرانش را مخیر کرد و آنان رسول خدا را اختیار کردند. بنابراین همسران رسول خدا یک طلاقه نبودند... ابو عبدالله گفت: این حدیث را پدرم از عایشه روایت می‌کرده است. مردم را چه رسد که همسران خود را مخیر سازند. این برنامه ویژه رسول خدا بود» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۶، ص ۱۳۶).

در این حدیث امام باقر (ع) به خاطر تقیه، عین روایت اهل سنت را بازگو می‌کند، گویا که اصل روایت را درست می‌داند، ولی امام صادق (ع) توضیح می‌دهد که حدیث پدرم امام باقر که حدیث مشهور عایشه را بازگو کرده است، تعریض دارد و برای شما حجت نیست، گرچه او نام عایشه را به میان نیاورده باشد. در واقع این حدیث شریف، به قاعده تعریض سندیت می‌دهد و اعمال قاعده را در سایر موارد الزام می‌کند (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۴۲).

### ۱-۳-۸-۳. تعلیل ناموجه

استاد بهبودی معتقد است که تعلیل ناموجه یکی از انواع تعریض است که موجب ساقط شدن حدیث از درجه حجیت و اعتبار می‌شود. به عنوان مثال در حدیثی چنین آمده است:



«حسن بن ابی ساره می گوید: از امام ابو عبد الله صادق پرسیدم: اگر جامه ام به شراب آلوده شود قبل از آنکه جامه ام را بشویم، می توانم با آن جامه نماز بخوانم؟ امام صادق گفت: مانعی ندارد. زیرا جامه در اثر شراب، مست نمی گردد» (طوسی، ۱۳۹۰ق [ب]، ج ۱، ص ۱۸۹).

بهبودی بر آن است که این تعلیل ناموجه و پاسخ غیر جدی که رخت و لباس آدمی مست نمی شود، تعریض دارد و گواه آن است که حکم طهارت شراب، تقیه آمیز است و هر حدیثی که متضمن طهارت شراب باشد، بی اعتبار است (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۶).

### ۱-۳-۸-۴. قسم جلاله برای اثبات حکم شرعی

بهبودی معتقد است که احادیثی که در آن ها امام (ع) بدون ضرورت، فتوای خود را با قسم تأیید می کند، تعریض دارند. برای نمونه وی به حدیثی از ابی العباس استناد می کند که می گوید:

از امام صادق (ع) پرسیدم: سخن خداوند که می گوید: جنیان برای سلیمان خواسته های او را که ساختن غرفه های بلند و تراشیدن مجسمه های تمام قد بود، انجام می دادند، چه حکمی دارد؟ امام صادق گفت: به خدا سوگند که آن مجسمه ها، مجسمه زنان یا مردان نبودند، بلکه تمثال درخت و امثال آن بودند (کلینی ۱۳۸۸ق، ج ۶، ص ۵۲۷).

بهبودی می گوید:

«یاد کردن قسم در این حدیث نشانه تعریض بوده و آن را از حجیت می اندازد. بنابراین باید گفت که تمثال، غیر از مجسمه افراد بشر و یا حیوان چیز دیگری نیست. اگر تراشیدن مجسمه برای نفی بت پرستی باشد و مثلاً به عنوان اسطوانه، پایه های معبد بیت المقدس را بر دوش مجسمه های تراشیده از سنگ بگذارند، عظمت هر گونه بت و مجسمه ای به خواری بدل می شود و عنوان بت نخواهد داشت تا ساختن آن حرام باشد» (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۷۴).

### ۱-۳-۸-۵. تعلیق حکم شرعی به مشیت خدا

گاهی معصومین حکم شرعی را با جمله «ان شاء الله» به مشیت خداوند معلق می نمایند. بهبودی معتقد است که از آنجا که تکلیف شرعی قابل تعلیق نیست، اینگونه احادیث تعریض داشته و از حجیت ساقط می شوند.

به عنوان نمونه در حدیثی چنین آمده است: احمد بن اسحاق به امام علی بن محمد (ع) می نویسد: من به یکی از دوستانم دو یا سه درهم از زکات دادم. امام پاسخ می دهند که همین گونه عمل کن ان شاء الله (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷). بهبودی می گوید: «پاسخ امام که می فرماید: «افعل إن شاء الله» تعریض دارد. زیرا فرمان جواز معلق بر مشیت شده است، در حالی که فرمان و تکلیف شرعی قابل تعلیق نمی باشد.» (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۷۶).

### ۱-۳-۸-۶. بیان حکم به عنوان نظر شخصی راوی یا سوال کننده

در برخی از روایات امام با بیان عباراتی نشان می دهد که حکم مطرح شده نظر شخصی سوال کننده است. بهبودی معتقد است که اینگونه روایات تعریض داشته و حجیت ندارند. وی به عنوان مثال حدیثی از لیث مرادی نقل می نماید که می گوید: از ابو عبدالله صادق (ع) پرسیدم: در شب های کوتاه تابستان می توانند نماز نافله شب را در اول شب بخوانند. امام فرمود: بلی، خوب رأی و نظر داده ای. خوب چاره ای به فکرت رسیده است (طوسی، ۱۳۹۰ق [الف]، ج ۲، ص ۱۱۸).

بهبودی می گوید:

«ذیل حدیث که می گوید: «نعم ما رأیت و نعم ما صنعت» حکم می کند که این فتوا رأی شخصی راوی است. بنابراین تعریض حدیث قطعی است، خصوصاً با به کار بردن کلمه «رأیت» و کلمه «صنعت» که اجتهاد اهل سنت را تداعی می کند. بنابراین هر حدیثی که در این زمینه وارد شده است و نافله شب را در اول شب تجویز می کند، خواه به خاطر جوانی و پرخوابی باشد و یا به خاطر شب های تابستانی باشد، حجت نخواهد بود.» (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۵۷).

### ۱-۳-۸-۷. بیان حکم با ذکر ناخوشایند بودن آن

در برخی از روایات می بینیم که هر چند امام در مقابل سوال راوی احکام اهل سنت را تایید می نمایند، اما بر این نکته نیز تاکید می نمایند که عمل به این حکم را برای راوی دوست نمی دارند یا اینکه امام خود و خانواده شان را از عمل به این حکم باز می دارند. بهبودی معتقد است که بیان چنین نکاتی در حدیث وسیله تعریض بوده و موجب می شود که

حدیث از درجه حجیت ساقط شود. وی به عنوان نمونه حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که می‌فرماید: از پدرم امام باقر پرسیدند که اگر دو خواهر در ملک کسی باشند، خواجه می‌تواند با آن دو خواهر به بستر برود؟ پدرم گفته بود: علی (ع) گفته است که یک آیه قرآن مباشرت با دو خواهر را تحریم کرده است و یک آیه دیگر آن را حلال کرده است. اما من خودم و خاندانم را از این مباشرت نهی می‌کنم (طوسی، ۱۳۹۰ق[الف]، ج ۷، ص ۲۸۹).

بهبودی می‌گوید:

«عبارت «أنا أنهی عنهما نفسی و ولدی» تعریض دارد که فتوای جواز، نادرست است. اگر به تاریخ فقه توجه کنیم در می‌یابیم که مسئله اختلاف دو آیه ناشی از اجتهادات خلیفه سوم بوده است که شخصاً به جواز مباشرت فتوا می‌داده است. بنابراین طبیعی است که اظهارات ائمه اطهار در این زمینه تقیه‌آمیز باشد» (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۶۲).

### ۱-۳-۸. ذکر پدران به نام و نه کنیه

بهبودی معتقد است که وقتی امامان از پدران خود با نام و نه با کنیه یاد می‌کنند، درصدد فتوای جدی نیستند و این یکی از انواع تعریض به شمار می‌رود. به عنوان مثال در حدیثی یکی از صادقین از جد خود امیرالمومنین با نام علی یاد می‌نمایند (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۶، ص ۱۵۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۵۳۱).

همچنین در حدیثی امام رضا (ع) از پدر و جد خود با عنوان موسی و جعفر نام می‌برند (طوسی، ۱۳۹۰ق[الف]، ج ۵، ص ۳۹۱). این گونه تعابیر حتی در عبارت راویان حدیث، گواه جوّ تقیه و حضور اهل خلاف است و در نتیجه مفاد حدیث را باید حمل بر تقیه نمایند (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۶۹).

### ۲. نقد روش استاد بهبودی در معرفی احادیث معلل

آنچه تاکنون گفته شد، به منظور عیان کردن ظرافت‌ها و نکته‌سنجی‌های استاد بهبودی در شناخت احادیث معلل و نقد حدیث بود. اما معایبی نیز متوجه کار ایشان هست که عمدتاً در زمینه شکل و ساختار ارائه پژوهش‌های ایشان است. همانطور که ملاحظه شد، کتاب

علل الحدیث دریایی از اطلاعات درباره انواع حدیث معلل و چگونگی شناسایی آن است، اما متأسفانه عدم طبقه‌بندی دقیق مطالب این کتاب موجب شده است که خواننده بهره کافی را از محتوای کتاب نبرد و یا اینکه برای بهره برداری مناسب از محتوای عمیق آن، نیازمند صرف وقت و انرژی بسیاری باشد، تا خود از لابه‌لای مثال‌های مختلف، اطلاعات مورد نظر را بیرون بکشد.

به عنوان مثال در باب معاریض که از ابتکارات استاد بهبودی است، عدم دسته‌بندی انواع معاریض و نیز مشخص نکردن معیارهای تشخیص تعریض در حدیث موجب می‌شود که خواننده به تشخیص خود دست به طبقه‌بندی و شناخت انواع تعریض بزند.

با نگاهی دقیق‌تر به فصل معاریض روشن می‌شود که معیار اصلی و شرط لازم استاد بهبودی در تشخیص معاریض، مخالفت حدیث با مذهب اهل بیت و یا به عبارتی همسویی آن با فقه اهل سنت است. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد که بهبودی با احاطه کاملی که به احادیث داشته، در بحث معاریض به احادیثی مراجعه کرده است که مطابق فتاوی اهل سنت هستند و سپس به جای تاویل و توجیه حدیث، همانند شیوه مرسوم علما به جستجوی نکاتی که حاکی از تعریض و کنایه در حدیث باشد، پرداخته و اینچنین فصل معاریض خود را پایه‌ریزی کرده است.

بنابراین عدم توجه به این شرط اساسی در تشخیص تعریض موجب این توهم می‌شود که به عنوان مثال هر کجا تعلیلی در حدیث از دید ما ناموجه بود، می‌توان حکم به تعریض در حدیث و عدم اعتبار آن داد، یا اینکه هر کجا امام به طور مستقیم جواب سوال راوی را ندهند و پاسخی در حول و حوش سوال بدهند، حدیث از حجیت ساقط است، درحالی‌که مسلماً چنین چیزی مورد تأیید استاد بهبودی نیست.

البته این عدم روشن سازی اصول و معیارها تنها مختص باب معاریض نیست و بسیاری از فصول کتاب *علل الحدیث* بدون هیچگونه مقدمه و توضیحی درباره روش کار بهبودی آغاز می‌شود و خواننده باید خود از خلال توضیحات پراکنده ذیل برخی از احادیث به روش و اصول او پی ببرد. همچنین بهبودی در بسیاری از موارد وقتی درباره حدیثی حکمی صادر می‌نماید، تمامی شواهد و دلایل خود را که منجر به چنین استنباطی شده،

ارائه نمی‌نماید.<sup>۱</sup> به عنوان مثال در مقابله دو سند مشابه یا دو متن مشابه حکم به اسقاط از یکی از متن‌ها می‌نماید، در حالیکه ممکن است متن مقابل زیاده داشته باشد و یا اینکه حکم به تخلیط یکی از سندها می‌نماید، در حالیکه ممکن است سند مقابل ارسال داشته باشد.

بدین ترتیب باید گفت که کتاب *علل الحدیث* که حاصل تلاش سالیان متمادی و پژوهش‌های عمیق حدیثی استاد بهبودی است، تا حدودی به همان صورت فیش برداری‌های اولیه ارائه شده و به همین دلیل بهره برداری از آن نیازمند کارهایی محققانه است که البته اگر این امر توسط خود استاد بهبودی صورت می‌گرفت، مسلماً ثمرات ارزشمندتری نصیب جویندگان علم الحدیث می‌گشت.

این نکته نیز شایان ذکر است که استاد بهبودی پس از انتشار کتاب *صحیح الکافی* که در آن بر اساس ملاک‌های خود به گزینش احادیث صحیح کتاب کافی پرداخته است، با انتقادات بسیاری مواجه شد. عمده این انتقادات به دلیل انتخاب نام کتاب (بهبودی، ۱۳۶۵ش، ص ۵)، حذف احادیث غیر صحیح از کتاب (سبحانی، ۱۳۶۶ش، ص ۳۶؛ غفار، ۱۴۱۶ق، ص ۴۳۲)، بیان نکردن دقیق ضوابط و ملاک‌ها توسط مولف و همچنین نیاوردن تجزیه و تحلیل‌ها و دلایل تضعیف یا تصحیح هر حدیث در کتاب (سبحانی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۵) است.

به نظر می‌رسد که انتشار کتاب *علل الحدیث* به نوعی پاسخ به این انتقادات و برای نشان دادن تجزیه و تحلیل‌های انجام گرفته بر روی روایات و روند گزینش احادیث صحیح توسط وی بوده است. گفتنی است که بر خلاف کتاب *صحیح الکافی*، کتاب *علل الحدیث* با واکنش و انتقادی رو به رو نشد.

---

۱. به عنوان نمونه ر.ک: (بهبودی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۰، ۲۶۶، ۲۷۳-۲۷۶)

## نتیجه گیری

با توجه به عملکرد استاد بهبودی در کتاب *علل الحدیث* به نظر می‌رسد که وی بیش از آنکه معنای اصطلاحی حدیث معلل با شروط ویژه آن را مد نظر داشته باشد، معنای لغوی آن را یعنی حدیثی که دارای هر گونه عیب و بیماری باشد، در نظر دارد.

بهبودی در ارزیابی احادیث بر ملاک‌هایی همچون: صحت ظاهری سند، تکرار حدیث با الفاظ مشابه، شهرت حدیث، کثرت فتوا یا کثرت راویان اعتماد نکرده و با کنکاش بسیار به دنبال هر گونه اطلاعاتی است که ممکن است از درون متن و سند، یا خارج از آن دو نظیر کتب رجالی، کتب تاریخی و یا احادیث دیگر در خصوص راویان، طرق روایت آنان، فضای صدور حدیث، فرهنگ و واقعیات تاریخی و... به دست آید. وی سپس به تجزیه و تحلیل دقیق این اطلاعات پرداخته و در صورت لزوم، مقابله احادیث در چهار سطح متفاوت را در دستور کار قرار می‌دهد.

وی همچنین برای تکمیل ارزیابی خود به بررسی حدیث با استفاده از معیارهای نقد متن احادیث نظیر عدم مخالفت محتوای حدیث با قرآن، احادیث صحیح، مذهب اهل بیت و اجماع، سازگاری با واقعیات تاریخی زمان صدور، عدم همسویی با منافع شخصی راوی و نیز هماهنگی سیاقی متن حدیث می‌پردازد و با بهره گرفتن از راهکارهای مذکور به بسیاری از علل پنهان احادیث به ظاهر صحیح پی می‌برد.

هرچند با کنکاش در کتاب *علل الحدیث* می‌توان به ظرافت‌ها و نکته سنجی‌های هوشمندانه استاد بهبودی در شناخت احادیث معلل و پژوهش‌های عمیق وی در این زمینه پی برد، اما معایبی نیز متوجه کار ایشان است که عمدتاً در زمینه شکل و ساختار ارائه پژوهش‌های ایشان است.

به نظر می‌رسد که ارائه این کتاب به صورت فیش برداری‌های اولیه و عدم بیان اصول و مبانی شناخت احادیث معلل بهره برداری از این کتاب را با دشواری‌هایی همراه کرده است.

## منابع

قرآن کریم.

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق)، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دار الاضواء.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ق)، *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن حجر، ابوالفضل احمد بن علی (۱۴۱۴ق)، *النکت علی کتاب ابن صلاح*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن صلاح، ابو عمر عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوری (۱۴۱۶ق)، *مقدمة ابن الصلاح*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
- بهبودی، محمد باقر (۱۳۶۳ش)، *گزیده کافی*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵ش)، «با استاد محمد باقر بهبودی در عرصه روایت و درایت حدیث»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۳۱.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۷ش)، «نقدی بر شیوه تدوین حدیث»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۴.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۰ش)، «علم رجال و مساله توثیق»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۸۰.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۲ش)، «بررسی رجال حدیث: (حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی)»، *فصلنامه فقه*، پیش شماره اول.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ش)، *علل الحدیث*، تهران: انتشارات سنا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱ش)، «گفتگو با استاد محمد باقر بهبودی»، *حدیث اندیشه*، شماره ۱.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۷ق)، *معرفة الحدیث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشیعه الامامیه*، بیروت: دارالهادی.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۶ش)، «باز هم سخنی پیرامون عرصه‌ی درایت و روایت حدیث»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۳۷.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵ش)، «پاسداری از عرصه روایت و درایت حدیث»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۳۳.

سرشار، مژگان(۱۳۸۷ش)، «دیدگاه‌های استاد محمدباقر بهبودی در گزینش احادیث صحیح»،  
**علوم حدیث**، شماره ۴۹ و ۵۰.

\_\_\_\_\_، (۱۳۸۸ش)، «محمدباقر بهبودی و نقد و گزینش روایات»، **کتاب ماه دین**،  
شماره ۱۳۹.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی(۱۴۰۸ق)، **الرعاية فی علم الدراية**، تحقیق عبدالحسین  
محمدعلی بقال، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

طوسی، محمد بن حسن(۱۳۸۱ق)، **رجال الشيخ الطوسی**، نجف: انتشارات حیدریه.

\_\_\_\_\_، (۱۳۹۰ق)[الف]، **تهذیب الاحکام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

\_\_\_\_\_، (۱۳۹۰ق)[ب]، **الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار**، تهران: دارالکتب  
الاسلامیه.

غفار، عبدالرسول(۱۴۱۶ق)، **الکلبینی و الکافی**، قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه موسسه  
النشر الاسلامی.

فراهیدی، خلیل بن احمد(۱۴۱۰ق)، **کتاب العین**، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.

فیومی، احمد بن محمد(۱۳۷۲ش)، **مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**، قم: دار  
الهجره.

کشی، محمد بن عمر(۱۳۴۸ش)، **اختیار معرفة الرجال معروف به رجال الکشی**، مشهد:  
انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب(۱۳۸۸ق)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مامقانی، عبدالله(۱۳۶۹ش)، **تلخیص مقیاس الهدایه**، تلخیص علی اکبر الغفاری، تهران: جامعه  
الامام الصادق(ع).

مجلسی، محمدباقر(۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار**، بیروت: دار  
احیاء التراث العربی.

معارف، مجید(۱۳۸۷ش)، **شناخت حدیث**، تهران: موسسه فرهنگی نباء.

میرجلیلی، علی محمد(۱۳۹۰ش)، «راه شناخت علل الحدیث»، **حدیث پژوهی**، شماره ۶.

میرداماد، محمدباقر(۱۴۲۲ق)، **الرواشح السماویة**، قم: دارالحدیث.

نجاشی، احمد بن علی(۱۴۰۷ق)، **رجال النجاشی**، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال دوازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۸، صص ۷۸-۵۴

## روش‌شناسی، سنجش و نقد نسخه خطی «خلق الکافر» شیخ حر عاملی

محدثه حاجی اکبری<sup>۱</sup>  
امیر توحیدی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۶

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۸/۱۸

### چکیده

شیخ حر عاملی (۱۱۰۴-۱۰۳۳ق) به عنوان یکی از بزرگان عرصه‌ی علم و فقهات شیعه، در نسخه‌ای خطی تحت عنوان «خلق الکافر و الغرض منه» که به زیور طبع آراسته نشده، اختصاصاً به موضوع خلقت کافر پرداخته و تلاش نموده تا به این پرسش پاسخ دهد که چرا خداوند کافر را درحالی که اوصاف او در علمش معلوم بود، آفرید، مهلت داد و بر مؤمنین مسلط ساخت؟

این در حالی است که بعضی از معارف قرآن و حدیث مانند طینت خاص، قضا و قدر، مشیت و اراده‌ی الهی نیز به موضوع دامن زده و اعتقاد به جبر را تقویت می‌کند. راه کار اصلی شیخ در این رساله، مسلط کردن معیار و ادله عقلی بر حل مسئله است. وی ابتدا مبانی اعتقادی را بر عقل عرضه کرده و سپس نتایج عقلی را همراه با شواهد قرآنی و حدیثی مؤید بیان می‌کند.

---

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز (نویسنده مسؤل)

Phd.hajiakbari@yahoo.com

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

Amir\_Tohidi\_110@yahoo.com

از آنجا که مؤلف در نسخه خطی حاضر، از روایات بسیار استفاده نموده است، در این مقاله ابتدا به این پرسش پاسخ داده می‌شود که کیفیت روش مؤلف و «نظام فقه الحدیث» وی در استفاده از روایات اعتقادی چگونه است؟ برای رسیدن به سؤال مطرح شده، بر اساس مبانی فقه الحدیث، روش شیخ در دو مرحله: «فهم متن» و «فهم مقصود» مورد بررسی قرار گرفته است. سپس از آنجا که شیخ به دنبال ارائه پاسخی اقصایی و کاربردی است، به دنبال پاسخ این پرسش هستیم که پاسخ‌های مؤلف به چه صورت ارائه شده و پاسخ‌ها تا چه اندازه کاربردی می‌باشند؟ و به این منظور، بر اساس توجه به نظام فکری و رده‌بندی، مطالب مورد سنجش و نقد قرار گرفته است.

**واژه‌های کلیدی:** روش‌شناسی، فقه الحدیث، نسخه خطی خلق الکافر.

#### مقدمه

شیخ حر عاملی متولد هشتم رجب سال ۱۰۲۳ قمری در خانواده‌ای علمی و اصیل در قریه مشغری از قریه‌های جبل عامل در جنوب لبنان و متوفی در ۱۱۰۴ ه.ق در مشهد و مدفون در حرم رضوی می‌باشد. وی دارای تألیفات بسیاری تا ۵۰ اثر، همچون *وسایل الشیعه*، *الفوائد الطوسیه*، *الفصول المهمه فی اصول الائمه علیهم السلام* و من جمله نسخه خطی حاضر می‌باشد. در این میان تنها ۲۲ اثر وی چاپ شده است. (موسوی بروجردی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱۳، ص ۲۲)

نسخه‌های خطی باقی مانده از رساله مذکور در ایران به گزارش کتاب «فهرست واره‌ی دست‌نوشته‌های ایران» تعداد ۹ نسخه می‌باشد. نسخه حاضر قسمت دوم از «مجموعه فی الکلام» می‌باشد که قسمت اول تحت عنوان «التنبیه بالعلوم من البرهان علی تنزیه المعصوم من السهو والنسیان» چاپ شده است.

علت نگارش این رساله، با توجه به آنچه شیخ در ابتدای رساله آورده، پاسخ به پرسش بعضی از اصحاب در علت خلق کافر و مهلت دادن به او بوده است. این نسخه در واقع دایرة‌المعارفی از گزیده‌ی احادیث اعتقادی در موضوع‌های جبر و اختیار، طینت،

مشیت و اراده‌ی الهی، قضا و قدر و بدا، مشتمل بر بیش از ۱۱۳ روایت، در بالغ بر ۱۰۰ صفحه و ۱۲ فصل، خاتمه و تتمه می‌باشد. اطلاعات پنج نسخه‌ی آن که در این تحقیق استفاده شده<sup>۱</sup>، به شرح زیر است:

۱. کاتب ناشناس، موسسه‌ی آیت‌الله بروجردی، ۱۰۷۶، (در انتهای این رساله مهر شیخ حرّ عاملی وجود دارد. این نسخه به عنوان اصل قرار گرفته است)
۲. کاتب ناشناس، کتابخانه فاضلی خوانسار، ۱۰۷۶ ه.ق.
۳. کاتب ناشناس، نگهداری شده در کتابخانه‌ی سید عزالدین حسینی زنجانی، ربیع‌الاول ۱۱۱۲ ه.ق.

۴. کاتب: حسن بن علی نائینی، کتابخانه‌ی مسجد اعظم قم، ۱۲۷۸ ه.ق.

۵. کاتب حبیب‌الله موسوی، کتابخانه‌ی فاضلی خوانسار، ذی‌القعدة ۱۲۷۹ ه.ق (این نسخه و نسخه شماره دو از دو کاتب متفاوت می‌باشند و یکسان نیستند)

با بررسی عنوان رساله معلوم شد که تنها دو رساله با این عنوان وجود دارد. اولی با عنوان «فتح‌المحبوب الجواب الباهر فی شرح وجوب خلق الکافر» از سید بن طاووس (م ۶۶۴) که تنها نام آن باقی مانده و رساله‌ی دوم با نام «خلق الکافر و حکمه و مصالحه» از مهذب الدین رضا (م ۱۰۷۷) (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۶۲۴؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۸۷۸)<sup>۲</sup> که با مراجعه به زندگی‌نامه مؤلف معلوم شد که وی شاگرد شیخ حر بوده و در متن رساله مؤلف از استاد خویش با نام «الخلیل صالح» یاد نموده و عبارات آن که در موارد زیادی همانند عبارات رساله شیخ و خلاصه‌ی آن است. در واقع از آنجا که موضوع «خلق کافر» زیر مجموعه مباحث «جبر و اختیار» و «جبر و تفویض» است و در بررسی خلق اعمال، به مسئله پرداخته می‌شده، نیازی به ارائه مستقل آن احساس نشده و لذا عنوان «خلق

---

۱. مهم‌ترین ویژگی نسخه‌ای که اصل قرار گرفت، وجود توضیحاتی به خط شیخ در حاشیه‌ی نسخه بود. در تحقیق صورت گرفته معلوم شد غالب اختلاف نسخه‌ها مربوط به حذف همین عبارات بوده است.

۲. تاریخ وفات وی گزارش نشده و تنها بیان شده که تا سال ۱۰۸۵ ق زنده بوده است. متن این رساله در مقاله ذیل چاپ شده است: نظری، محمود (۱۳۸۸ش)، «خلق الکافر و الغرض منه»، پیام بهارستان، ش ۴، تابستان ۱۳۸۸.

کافر» نشان دهنده سؤال از متون دینی است و الا بر اساس اعتقاد شیعی، خداوند کافر را خلق نمی کند.

بر این اساس با تحقیق انجام شده بر روی متون کتاب شناسی و تراجم با فاکتور عنوان های مشابه «خلق الاعمال» و «خلق الافعال»، ۱۲ اثر (با احتساب نسخه حاضر) معرفی شد که از این تعداد تنها ۵ اثر آن چاپ و بقیه به صورت نسخه خطی باقی مانده اند که با حذف نسخه مهذب الدین رضا، چهار نسخه چاپی به شرح زیر باقی می ماند:

۱- افعال العباد بین الجبر و التفویض؛ شیخ طوسی (م ۶۷۲)

۲- خلق الاعمال؛ محقق دوانی (م ۹۰۸)

۳- رساله فی خلق الاعمال؛ میرداماد (م ۱۰۱۴)

۴- خلق الاعمال؛ ملاصدرا (م ۱۰۵۰)

با تحقیق بر روی متون فوق، معلوم می شود، از آنجا که رساله های فوق غالباً به منظور پاسخ به پرسش نگارش یافته اند، اولاً: از استدلال های فلسفی و کلامی و عرفانی تهی بوده و تنها به بیان خلاصه و نتیجه اعتقاد اشاره شده، و ثانیاً: دارای حجم کم (حداقل ۳ و حداکثر ۱۵ صفحه) می باشند. به لحاظ اعتبار علمی در بین رویکردهای عالمان فوق، نظر میرداماد بر اساس حدوث دهری سامان یافته که توسط شاگرد خود ملاصدرا قابل پذیرش نیست.

در حال حاضر نظریه ملاصدرا در «امر بین الامرین»، شایع ترین و مهم ترین نظر در این عرصه می باشد. در یک جمع بندی مؤلفان در ابتدا با سه رویکرد فلسفی، عرفانی و کلامی به حل مشکل «خلق الاعمال» پرداخته اند، و در ادامه همگی با اشاره به صعوبت مسئله، نیاز به رشد ایمان برای درک صحیح را مطرح کرده اند.

با بررسی این رساله معلوم می شود مؤلف با حرکت بر مدار قدر مشترک اختلاف نظرات و عقاید سعی نموده تا حد امکان مبانی خود را از خدشه و رد شبهه دور و به قابل قبول نمودن نزدیک سازد تا در صورت قانع نشدن مخاطب او را به سکوت و یا شک وادار سازد.

### ۱. رویکرد مؤلف در استفاده از احادیث اعتقادی

اهمیت حدیث به عنوان یکی از منابع تحقیق در علوم اسلامی و حجیت داشتن حدیث صحیح به موازات قرآن کریم، در کنار آسیب‌های وارده بر آن، ضرورت دقت در استفاده صحیح از آن را گوشزد می‌نماید. به بیان دیگر اهمیت پرداختن به روایات فقهی باعث شد تا توجه و بذل تلاش‌های علمی تا حد زیادی به آن‌ها جلب شود، به نحوی که جای خالی تلاش‌های علمی و نظریه‌پردازی در روایات غیر فقهی کاملاً محسوس و مورد نیاز است. در این میان از جمله مهم‌ترین مبانی استفاده از حدیث، تعیین حجیت خبر (واحد و متواتر) و سپس روش فهم حدیث در علوم مختلف و من جمله روایات اعتقادی است. بر این اساس دو معیار یادشده در نسخه خطی حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۱-۱. بررسی حجیت اخبار

حجیت خبر متواتر در انواع خود با حداقل اشکال و حداکثر پذیرش مواجه بوده و غالب اختلاف نظرات پیرامون خبر واحد می‌باشد. شیخ انصاری در کتاب «فرائد الاصول» در امر پنجم تحت عنوان: «هل يعتبر الظن فی اصول الدین» (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۵۳) شش قول مختلف را پیرامون حجیت خبر واحد غیر فقهی نقل و بررسی کرده است. بر این اساس حجیت خبر واحد در غیر فقه محل بحث می‌باشد. دو نظر عمده در این باره عبارت است از: اعتقاد به عدم حجیت آن و دیگری قول به تفصیل به معنای عدم اعتبار در اصول دین و اعتبار در فروع دین.

از مخالفان حجیت خبر واحد در عقاید، می‌توان به قاضی عبدالجبار معتزلی (قاضی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۶۷) و فخر رازی (رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۸) اشعری اشاره کرد و از میان متأخران شیعه آخوند خراسانی (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۹) علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۵۱)، آیت‌الله ملک‌میانجی (ملکی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۹) از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی و از موافقان می‌توان به آیت‌الله بروجردی (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۶۵)، آیت‌الله خویی (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۶) اشاره نمود.

آنچه بر اساس مشهورات پیرامون اعتقاد مؤلف به اخباریگری به دست می‌آید این است که وی به حجیت خبر واحد در اصول دین معتقد است. در نتیجه لازم است کمیت اعتقاد مؤلف بر اساس رساله حاضر مورد بررسی قرار گیرد. چگونگی استفاده مؤلف از احادیث در این رساله به شرح زیر می‌باشد:

**الف)** با توجه به فصول رساله، مؤلف از خانواده احادیث استفاده نموده و هر موضوع را حداقل به ۱۲ حدیث ارجاع داده است. این امری است که در علم الحدیث از آن به «تواتر معنوی» یاد می‌شود. در فصل نهم رساله، روایات به کار گرفته شده در رساله، متواتر معنوی و منتخبی از بالغ بر دو هزار حدیث معرفی شده است. به این ترتیب با تمسک به متواتر معنوی بودن روایات، فرض مخدوش بودن سند و متن روایات رساله تا حد امکان از آسیب حفظ شده است. همچنین مؤلف اشاره کرده که ثقه بودن راویان روایت‌های مذکور در رساله را نیز مدنظر داشته است.

در نتیجه شیخ از سویی نظر خود را در صحت احادیث اثبات کرده و از سوی دیگر نظر مخالفان، از جمله شیخ مفید (۴۱۳م) و سید مرتضی (۴۳۶م) را در جعلی بودن این دسته از احادیث رد کرده است. وی در این باره آورده است:

«پوشیده نیست که او (شیخ مفید) نسبت به دیگران شدیدترین اشکالات را به مطلب وارد کرده به طوری که گویی تنها او دانسته که این حدیث جعلی است و شیخ صدوق بر این موضوع اطلاع پیدا نکرده است»<sup>۱</sup>.

**ب)** شیخ حر در خاتمه وسایل الشیعه، فایده نهم (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۴۹)، بحثی درباره‌ی صحت احادیث کتب اربعه آورده که بیان‌گر نظر و اعتقاد او در این باره است. بر این اساس، با دقت در ۱۱۳ روایت به کار رفته در رساله و منابع آن‌ها نتایج زیر حاصل شده است:

ردیف	نام کتاب	مؤلف	تعداد روایت
۱	کافی	کلینی (ق ۳)	۶۰
۲	توحید	صدوق (ق ۴)	۲۸

۱ «و لایخفی انه اشد اشکالا من غیره و کانه اطلع علی انه موضوع و لم یطلع علیه الصدوق...»

۳	علل الشرایع	صدوق	۱۳
۴	عیون اخبار الرضا	صدوق	۴
۵	احتجاج	طبرسی (ق ۶)	۲
۶	امالی	صدوق	۱
۷	کمال الدین	صدوق	۱
۸	خصال	صدوق	۱
۹	استبصار	طوسی (ق ۴ و ۵)	۱
۱۰	تحف العقول	حرانی (ق ۴)	۱
۱۱	بصائر	صفار (ق ۳)	۱
<b>جمع: ۱۱۳</b>			

مطابق آمار فوق، بیش از نیمی از احادیث، از کتاب *الکافی* استخراج شده که شیخ حر اعتقاد به صحت احادیث آن دارد و بقیه احادیث، از مؤلفان کتب اربعه ذکر شده که مورد توثیق مؤلف می‌باشند.

بر اساس موارد گفته شده می‌توان ادعا نمود که مؤلف در رساله غالباً از روایات متواتر معنوی، مستخرج از کتب مورد اعتماد، استفاده کرده و کمتر به سراغ احادیث واحد رفته است. در نتیجه حتی اگر وی اخباری دانسته شود، اما به منظور صحت احادیث مورد استفاده در رساله، از سویی از منابع هماهنگ با نظرات خود و از سوی از «متواتر معنوی» که مورد قبول همگان است، استفاده نموده است.

### ۱-۲. بررسی روش فهم حدیث

روش فهم حدیث شامل دو مرحله: فهم متن و فهم مقصود می‌شود. در این روش فهم متن و مقصود دارای مراحل مختلفی است. فهم متن شامل: جستجو از صحت نسخه و یافتن نسخه‌های متفاوت، فهم مفردات بر اساس علم صرف و معنای لغوی، فهم ترکیبات و اصطلاحات؛ و فهم مقصود شامل: گردآوری قرینه‌ها، یافتن اسباب ورود حدیث، تشکیل

خانواده حدیث، توجه به احادیث متعارض، استفاده از دستاوردهای بشری می‌باشد. در اینجا به هدف ارائه کاربردی چگونگی روش فهم احادیث اعتقادی، رساله بر اساس روش یادشده، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱-۲-۱. فهم مفردات

پس از اطمینان یافتن از متن حدیث، فهم واژگان و ترکیبات حدیث و به کارگیری علم صرف و نحو و بلاغت، گام نخست فهم حدیث محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد چگونگی گذر از این مرحله درباره‌ی انواع مختلف حدیث یکسان نبوده و به یک اندازه نیز کارساز نباشد. من جمله این موضوعات، موضوعات متشابه است که درک ظاهر آن‌ها خود شبهه‌ناک بوده و فهم درستی را به وجود نمی‌آورد. بر این اساس و به علت اینکه احادیث بکار گرفته شده غالباً در زمره متشابهات بوده، مؤلف به نکات لغوی و ادبی در فهم متن اشاره نکرده است؛ اما در برخی از موارد اصطلاحات مورد نیاز را تعریف نموده است. از این باب می‌توان به تعریف اصطلاحات، قضا، قدر، اراده، مشیت و اذن که در فصل یازدهم آمده، اشاره نمود. و اما قضا و قدر که صاحب کتاب قاموس و دیگران درباره آن گفته اند:

«حکم و حتم (تصمیم نهایی) و صنع می‌باشند و وجود این معانی در فعل بنده و صدور این معانی از بنده بعد از اثبات فاعل بودن او واضح است و همچنین «قدر» به معنی اندازه‌گیری شی‌ی از طول و عرض و مانند آن می‌باشد»<sup>۱</sup>.

### ۱-۲-۲. فهم مقصود

گاه معانی کسب شده در مراحل فهم متن، با یکدیگر همسویی ندارند و گاه به علت صعوبت موضوع در مرحله فهم، معانی دقیقی به دست نمی‌آید و در نتیجه مقصود نهایی

---

۱. «و اما القضا و القدر فقد قال صاحب القاموس و غیره انهما وردا بمعنی الحکم و الحتم و الصنع و وجود هذه المعانی فی فعل العبد و صدورهما عنه واضح بعد ثبوت کونه فاعلا و القدر ورد ایضا بمعنی تقدیر الشی‌ی طولا و عرضا...».



شارع مکشوف نمی‌شود. در نتیجه موضوع فهم مقصود در فقه الحدیث مطرح شده و با ابزارهای آن نظر نهایی شارع استخراج می‌شود. از جمله این ابزارها تشکیل خانواده حدیث و توجه به احادیث متعارض است که با بررسی آن‌ها مراد اصلی گوینده جستجو می‌شود.

### ۱-۲-۲-۱. تشکیل خانواده حدیث

ضرورت تشکیل خانواده حدیث، ناشی از این است که اولاً؛ امامان اطهار(ع) همگی نور واحدند که نتیجه آن عدم پذیرش اختلاف بین احادیث است و ثانیاً؛ به موضوع نقل به معنا در کنار نقل لفظی توجه می‌شود. در فصل دهم رساله در این باره آمده است:

«و اعتقاد ائمه (ع) در اعتقاد به باطل بودن جبر پوشیده نیست و تصریحات ایشان به این امر قابل شمارش نیست و ادله عقلیه در این زمینه بسیار است که هرگاه این موضوع را بفهمی بعضی از آن‌ها را شناخته‌ای»<sup>۱</sup>.

به این ترتیب با تشکیل خانواده حدیث، قراین مفصل کلامی و رابطه‌های متعدد بین احادیث نمودار شده و مقصود اصلی شارع معلوم می‌شود. رساله مورد بررسی به لحاظ موضوع ناظر به دسته‌ای از احادیث مشکل دربارهی جبر و اختیار، قضا و قدر، طینت و بدا می‌باشد که معانی ابتدایی به دست آمده با یکدیگر سازگاری ندارند. لذا شیخ حر با به‌کارگیری دقت و ظرافت و تسلط علمی، ضمن توجه به انواع احادیث در هر موضوع، به موضوعات مختلف مرتبط به یکدیگر نیز توجه کرده و آن‌ها را با نظمی دقیق در کنار هم و در فصول رساله سامان داده است. به نحوی که می‌توان این رساله را دایرةالمعارفی منظم از احادیث اعتقادی در موضوعات یادشده دانست. با دقت در نام‌گذاری و ترتیب فصول که می‌توان آن‌ها را طی پنج عنوان خلاصه کرد:

۱. دلایل عقلی در خلق کافر (فصل ۱)، دلایل نقلی آن (فصل ۲)
۲. دلایل عقلی در بطلان جبر (فصل ۳)، طرح شبهات مجبره و پاسخ آن‌ها (فصل ۴ و ۵)، احادیث ابطال جبر و تفویض و ثبوت قدرت و اختیار در بنده (فصل ۶ و ۷)

۱. «فان حال اهل العصمة (ع) لایخفی فی اعتقاد بطلان الجبر و تصریحاتهم به اکثر من ان تحصى و الادلة العقلیة علیه کثیرة و قد عرفت بعضها اذا عرفت هذا».

۳. احادیث طینت و تأویل آن‌ها (فصل ۱۰، ۹، ۸)
۴. احادیث مشیت و اراده‌ی الهی و تأویل آن‌ها (فصل ۱۱)
۵. توجیه قضا و قدر و نهی از پرداختن به آن و توصیه به پرداختن به «بدا» (فصل ۱۲، خاتمه)

در نتیجه، شیخ با در نظر گرفتن انواع مسائل مرتبط با موضوع، فصول خود را به گونه‌ای تنظیم کرده که ضمن نزدیک نمودن قدم به قدم مخاطب به استدلال مورد نظر خود، شبهات احتمالی حاصل از موضوعات مرتبط را نیز مورد توجه قرار دهد. در نتیجه‌ی این راه کار، شیخ در فصل یازدهم اشاره می‌کند که احادیث نیازی به توضیح ندارد. در فصل هشتم آورده است:

«در بیان احادیث طینت که آن برای کسی که حق تحقیق و حق تأمل در ادله را در مورد احادیث به جا نیاورده، مشکل است و الا از توجه در آن معلوم می‌شود که تعارضات آن مانند سایر احادیث متشابه است»<sup>۱</sup>.

شیخ حرّ در خاتمه‌ی رساله، با توجه به مشکل بودن درک موضوع قضا و قدر برای همه و شبهه‌دار بودن موضوع بر مبنای روایات، توجه به موضوع قضا و قدر و بدا را به صورت توأمان مورد سفارش قرار داده است:

«در بسیاری از احادیث از سخن گفتن درباره‌ی قضا و قدر نهی شده است و علت آن صعوبت فهم معنای آن‌ها بر بیشتر مردم است که آن‌ها را به سمت اعتقاد به جبر می‌کشاند و در بسیاری از احادیث به سخن گفتن درباره‌ی «بدا» امر شده است به دلیل اینکه این احادیث اشکال حاصل از قضا و قدر را به روشنی رفع می‌کنند زیرا (آن احادیث بیان می‌کنند) که آن (قضا و قدر) فی‌الجمله قابل تغییر هستند و شاید تغییر آن (قضا و قدر) به اختیار عبد بستگی داشته باشد و انسان به طور کلی با توجه به «بدا» تابع می‌شود بعد از آنکه بر قول خود پافشاری می‌کردند/ و زیر بار حق نمی‌رفتند»<sup>۲</sup>.

---

۱. «فی ذکر احادیث الطینة و هی مشکلة عند من لم يتتبع الاحادیث حق التبع و لم يتامل الادلة حق التامل و الافتوجهها يظهر من معارضاتها کسائر الاحادیث المتشابهة».

۲ قد ورد فی کثیر من الاحادیث النهی عن الکلام فی القضاء و القدر و وجهه انه یصعب فهم معناه علی کثیر من الناس فینجرون منه الی اعتقاد الجبر و ورد الامر فی کثیر من الاحادیث بالامر بالکلام فی البداء و

به این ترتیب مؤلف از دو نوع مختلف از خانواده احادیث، در رساله استفاده کرده است، ابتدا خانواده‌های کوچک‌تر در فصول مختلف که هر یک شامل حداقل دوازده حدیث هستند و سپس خانواده‌ای بزرگ‌تر که شامل همه‌ی احادیث رساله می‌باشند.

### ۱-۲-۲-۲. توجه به احادیث متعارض

وجود احادیث متعارض، در میراث حدیثی موضوعی انکارناپذیر است، اما از آنجا که اعتقاد شیعه این است که ائمه اطهار(ع) همگی نور واحدند، صدور دو حکم متعارض در یک موضوع از ایشان محال می‌باشد. به این ترتیب در علم اصول قواعدی برای حل این تعارضات تعریف شده است. روش مؤلف در این رساله چنین است که در صورت باقی ماندن تعارض، به تأویل روی می‌آورد و اگر باز هم مشکل باقی ماند، بدون نقد حدیث، معتقد است که وظیفه توقف و رد علم آن به اهلش می‌باشد.

شیخ در ابتدای فصل نهم، تأویل اخبار و احادیث مشکلی همچون احادیث طینت را که موهم جبر هستند را واجب می‌داند و معتقد است در صورت عدم توانایی بر تأویل، توقف در برابر این گونه احادیث واجب است:

«بدان چون معارضات قطعی آنچه [از روایات] موهم جبر است را شناختی پس تأویل آن‌ها واجب و لازم است؛ و اگرچه ما همه‌ی آن احادیث [یا آن معارضات عقلی] را ذکر نکردیم، پس آن مقدار که تأویل آن‌ها ممکن باشد، تأویلش واجب است، در غیر این صورت توقف [در مورد آن] و رد علم آن به خدا و ائمه (ع) واجب می‌باشد. همان طور که حکم متشابهاتی که با محکومات تعارض دارد، این چنین است»<sup>۱</sup>.

مؤلف در ابتدای فصل دهم روش تأویلی خود را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

---

وجهه انه یزیل الاشکال الحاصل من القضاء و القدر لظهور انه قابل للتغییر فی الجملة فلعل تغیره موقوف علی اختیار العبد.

۱. «اعلم ان تأویل ما یوهم الجبر واجب متعین لما عرفت من المعارضات القطعیة و ان کنا لم نذکرها کلها فما امکن تاویله تعین و الا وجب التوقف فیه و رد علمه الی الله و الیهم علیهم السلام کما هو حکم المتشابهات التي تعارضها المحکمات».

«در جواب تفصیلی به این گونه اخبار، برای از بین بردن شبهه به طور کلی و تأویل الفاظ موجود در این احادیث که مخالف با ادله‌ی عقلی و نقلی است و این شبهه به وسیله‌ی جستجو در ترکیب‌های بلیغ عربی از بین می‌رود، زیرا [کاربرد] مجاز در لغت عرب بیشتر از حقیقت است و [علمای عرب] بر بلیغ‌تر بودن مجاز نسبت به حقیقت و حمل کلام بر مجاز با وجود قرینه‌ی حالیه و مقالیه یا دلالت عقلیه اجماع کرده‌اند. پس در اینجا با وجود این که وجوه گوناگون از اقسام سه گانه‌ی فوق جمع است چگونه الفاظ بر مجاز حمل نشود؟»<sup>۱</sup>

همان طور که از توضیحات شیخ معلوم است، او نیز همچون سایرین با استفاده از قوانین لغت، مجاز و قرائن حالیه و مقالیه به دنبال ایجاد رابطه بین محکّمات بحث و حل مشکلات حدیث است. در ادامه به نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود. در فصل هشتم، حدیثی آورده شده که متحمل معنای جبر می‌باشد:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِنْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْمُؤْمِنَ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَخَلَقَ الْكَافِرَ مِنْ طِينَةِ النَّارِ... لَا يَتَحَوَّلُ مُؤْمِنٌ عَنْ إِيْمَانِهِ وَلَا نَاصِبٌ عَنْ نَصْبِهِ وَ لِلَّهِ الْمَشِيئَةُ فِيهِمْ». (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۲۰)

ابی‌عبدالله (ع) فرمود: همانا خدای عز و جل مؤمن را از طینت بهشتی آفرید و کافر را از طینت دوزخی... هیچ مؤمنی از ایمانش و هیچ ناصبی از دشمنی‌اش بر نمی‌گردد و (در عین حال دست خدا بسته نیست و) مشیت خداوند در مورد آن‌ها جاری است (پس اگر بخواهد هر کدام را متحول کند، می‌تواند).

این حدیث در فصل دهم، مورد دوم، با بیان چند دلیل از شبهه است. من جمله شیخ حرّ به دلایل اعرابی و بلاغی تمسک کرده است:

«و[وجه] پنجم: اینکه منظور از مؤمن، مؤمنی است که دارای ایمان کامل و از ناصب، ناصبی است که دارای نصب کامل باشد که در این صورت تنوین [در کلمه مؤمن و ناصب] برای تعظیم

۱. «فی الجواب عن هذه الاخبار بوجه تفصیل و تاویل الالفاظ الموجودة فيها مما يخالف الادلة العقلية و النقلية لتزول الشبهة بالكلیة و هی زايلة عن تنبع التراكيب البليغة العربية فان المجازات فی كلامهم اكثر من الحقائق و قد اجمعوا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة و على وجوب الحمل عليه مع وجود القرينة حالیه او مقالیه او دلالة عقلیه فكيف و قد احتج هنا وجوه متعددة من الاقسام الثلاثة...»

است که منافاتی با واقع و دلیل قبلی ندارد؛ و (در نتیجه) روشن است که طینت، جبر را واجب نمی‌کند.<sup>۱</sup>

شیخ به منظور حل حدیث فوق، «لا» در «لا یتحول» در اشاره به مؤمن را به معنای لای نهی و برای کافر به قرینه‌ی جمله‌ی «وَذَلَّ الْمَشِيئَةُ فِيهِمْ» را به معنای تهدید گرفته است. در علم بلاغت کاربرد لای نهی برای درخواست انجام ندادن عمل، به شیوه‌ی برتری جویانه و وادار کننده بیان شده است. گاهی صیغه نهی از معنای اصلی خود به معنای دیگری بر اساس سیاق کلام و قرینه‌های حالیه تغییر پیدا می‌کند (هاشمی، ۱۳۱۸ش، ص ۱۳۷)؛ مانند تبدیل معنای نهی به تهدید در امر مولا به بنده.

اینکه «لا» ناهیه باشد و نهی مؤمن از تحول اشکالی ندارد و نهی ناصبی به صورت تهدید است مانند سخن خداوند که فرمود: هر کاری می‌خواهید بکنید، او به آنچه انجام می‌دهید بیناست! (فصلت ۴۰) هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد و هر کس می‌خواهد کافر گردد! (الکهف: ۲۹)؛ و قرینه‌ی این استنباط سخن آن حضرت است که فرمود «ولله المشية فيهم» همان‌گونه که آقا به بنده‌ی خود می‌گوید: بر من طغیان نکن و به کارهایی که من انجام می‌دهم توجه کن و آیا از نافرمانی من باز نمی‌گرددی و حال آن که اختیار کار تو با من است.<sup>۲</sup>

شیخ حرّ در خاتمه رساله با اعتقاد به این که رجوع به اهل بیت (ع) در تمام زوایای زندگی، راه‌هایی از شبهات و خطرات است، با نقل روایاتی از حضرت امیرالمؤمنین (ع) و امام صادق (ع)<sup>۳</sup> در این باره می‌نویسد:

۱. «و خامسها: ان يكون المراد بالمؤمن الكامل الايمان و الناصب الكامل فيكون التوین للتعظیم و لا ينافي الواقع و الدليل السابق و يظهر ان الطينة لم توجب الجبر».

۲. «ان تكون لا ناهية و نهی المؤمن عن التحول لاشكال فيه و نهی الناصب عن ذالك على طريق التهديد مثل قوله تعالى: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ اِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (الفصلت: ۴۰) و قوله: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّالِمِينَ نَاراً (الکهف: ۲۹) و القرينة قوله «ولله المشية فيهم» كما يقول السيد لعبدہ لا تطغى و انظر ما اصنع او لا ترجع عن معصيتي و لى الاختيار فى امرک».

۳. «متن عربی حدیث: قال امیر المؤمنین (ع) لکمیل بن زیاد: یا کمیل، لا تاخذ الا عنا تکن منا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۲۶۹) و قال الصادق (ع): اما و الله انه شرّ علیکم ان تقولوا بشیء ما لم تسمعه منا (کلینی،

«امیرالمؤمنین(ع) به کمیل بن زیاد فرمود: ای کمیل، جز از ما نگیر تا از ما باشی. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۲۶۹) امام صادق(ع) فرمود: همانا برای شما بد است که چیزی را تا از ما نشنیده‌اید، بگویید. (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۴۰۲؛ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۷۰). و یونس بن یعقوب به امام صادق(ع) گفت: شنیدم شما از علم کلام نهی کردی و فرمودی: وای به حال اصحاب کلام! امام فرمود: من گفتم: وای به حال آنان اگر گفتار مرا رها کنند و به دنبال آنچه خود می‌خواهند، بروند». (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۷۱). به این ترتیب آخرین مرحله از حل تعارض اخبار، در رد علم به اهل آن یعنی اهل بیت(ع) را بیان کرده است.

## ۲. سنجش و نقد رساله

با دقت در نام و ترتیب فصول رساله می‌توان آن‌ها را به این شرح تقسیم نمود:

فصل‌های: ۳، ۴، ۵ دلایل عقلی، فصول: ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲  
و خاتمه نقل احادیث به همراه تأویل برخی. با دسته‌بندی مطالب نسخه خطی معلوم می‌شود مؤلف به منظور رسیدن به هدف، مراحل سه‌گانه‌ای را طی نموده است:

- ۱- اثبات نظر خود (امر بین الامرین) از راه رد نظر رقیب (جبر و تفویض): فصول ۱ تا ۶
- ۲- تعریف نظریه بر اساس معارف حدیثی: فصول ۷ و ۱۱
- ۳- ارائه راه حل در موارد سکوت معارف حدیثی: فصول ۱۰، ۱۲، ۹

مراحل مذکور شاکله نظام فکری و رده‌بندی رساله محسوب شده و رساله در این سه محور مورد سنجش و نقد قرار می‌گیرد.

### ۲-۱. اثبات نظر خود از راه رد نظر رقیب

با دقت در شیوه‌ی بیان مطالب که به ارائه توأمان ادله نقلی و عقلی اهتمام نموده، معلوم می‌شود که مؤلف تنها به دنبال ارائه نظر خود نیست بلکه خواهان این است که نظری مقبول در مقابل اختلاف دیدگاه‌ها و مبانی ارائه دهد.

---

۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۴۰۲؛ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۷۰) و قال له سَمِعْتُكَ تَنْهَى عَنِ الْكَلَامِ وَ تَقُولُ وَئَيْلٌ لِّأَصْحَابِ الْكَلَامِ فَقَالَ آتَمَّا قُلْتُ وَئَيْلٌ لَهُمْ إِنْ تَرَكُوا مَا أَقُولُ وَ ذَهَبُوا إِلَيَّ مَا يُرِيدُونَ. (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۷۱).

به نظر می‌رسد مؤلف در این راه با دو مشکل جدی مواجه بوده است: اول آنکه در اعتقاد مؤلف ادله نقلی روایی دارای جایگاه خاصی هستند، در حالی که این نظر دارای مخالفان و یا منتقدان جدی است؛ و دوم آنکه عقل در نزد فرقه‌های کلامی دارای تعریف و کارکردهای متفاوت است. در نتیجه لازم است مؤلف برای رسیدن به هدف، ضمن رعایت مبانی علمی خود، رأی سایرین را نیز مورد توجه قرار دهد.

راه کار شیخ در حل مشکل ادله نقلی روایی، استفاده از خانواده احادیث و یا در اصطلاح «متواتر معنوی» است که دارای مقبولیت حداکثری می‌باشد. به بیان دیگر مؤلف در هر مورد به دوازده حدیث متفاوت استناد کرده تا از شائبه‌ی استفاده از اخبار آحاد و اشکالات وارد بر آن بر حذر باشد.

همچنین مؤلف به منظور حل اختلاف تعاریف و کارکردهای عقلی، سعی نموده تا ادله عقلی خود را تا حد امکان بر اساس محسوسات و بدیهیات که مورد قبول وجدان و فطرت همگان است بیان کند تا به این ترتیب هر چند مخاطب را قانع نکند ولی مجبور به سکوت کرده و یا به شک بیندازد.

به بیان دیگر شیخ به دنبال ایجاد رابطه‌ای معرفتی بر محور عقل و شرع، در هر موضوع ابتدا دلایل عقلی و سپس دلایل نقلی را بیان کرده است. به منظور روشن شدن روش مؤلف نمونه‌ای بررسی می‌شود.

## ۲-۱-۱. بطلان جبر بر اساس عقل

به دنبال اولین مرحله از اثبات نظریه مؤلف - مبتنی بر رد نظریه‌های رقیب - فصل سوم رساله به نام: «فی بطلان جبر و اثبات الاختیار و بهذا یظهر انه لا فرق بین خلق المسلم و الکافر فی الحسن» به رد عقیده‌ی جبر پرداخته است.

وی در این رابطه با معرفی چهار نظریه: اعتقاد «جهم بن صفوان»، مذهب اشاعره، مذهب «حسن بصری» از معتزله و مذهب اکثر معتزله - که بازگشت آن‌ها به دو نظریه اعتقاد به جبر و اعتقاد به تفویض می‌باشد - معتقد است از آنجا که اعتزال و یا تفویض

زیرمجموعه اعتقاد به جبر می‌باشند، با ابطال جبر، اعتزال نیز باطل شده و در نتیجه اختیار و یا «امر بین الامرین» ثابت خواهد شد. مؤلف در این زمینه دلایل زیر را آورده است:

۱. هر انسانی در خودش وجود اختیار به انجام یا ترک فعل را وجدان می‌کند؛ برای همین بین مجازات کسی که به زور عملی را انجام داده و کسی که از روی اختیار انجام داده تفاوت وجود دارد.

۲. ما به طور قطعی حسن مدح بر احسان و قبح ذم بر آن و حسن ذم بر گناه را می‌دانیم. برای همین کسی که طفلی را در آتش بیندازد، سرزنش می‌کنیم، اما آتش را به علت سوزاندگی آن سرزنش نمی‌کنیم.

۳. افعال ما اگر مخلوق خدا باشد، فرقی بین حرکات ما و حرکات جماد باقی نمی‌ماند.

۴. افعال ما اگر مخلوق خداوند تعالی باشد و فعل ما بر اساس اختیار ما نباشد، در نتیجه مکلف کردن، امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رسل و انزال کتب بر خداوند قبیح و عبث است؛ آیا عاقلی مکلف کردن سنگ یا درخت را به نماز، حج و مانند آن‌ها را تجویز می‌کند؟

۵. اعتقاد به نظریه جبر، نسبت دادن نهایت ظلم و جور به خداوند متعال را واجب می‌کند؛ و مخلوقین حتی ابلیس از تمام کارهای قبیح و شر و معصیت و کفر تنزیه می‌شوند.

۶. افعال انسان هنگامی که بخواهد و اراده کند، روی می‌دهد و هرگاه انصراف دهد، انجام نمی‌شود. ولی اگر افعال منسوب به او نشود جایز است که فعلی از وی سر بزند درحالی که راضی به انجام آن نبوده و فعلی انجام نشود درحالی که انجام آن را اراده کرده باشد و معلوم است که روی دادن افعال بر خلاف خواست انسان محال است. آیا انسانی را دیده‌ای که اراده‌ی خوردن کند و نوشتن از او سر زند؟

۷. اضافه کردن فعل به بنده و اسناد آن به او در قرآن، روایت و سخن عقلا، در موارد بسیاری آمده است.



۸. خداوند متعال مؤمن را برای ایمانش مدح و کافر را برای کفرش ذم کرده و وعده‌ی ثواب برای طاعت و وعده‌ی عقاب برای معصیت داده است و به ثبوت ثواب و عقاب برای مطیع و عاصی حکم کرده است.

۹. معلوم قطعی است که محال است خداوند، کافر را در کفر و گناه کار را در گناه خلق کند، سپس آن‌ها را به این دلایل توییح کند و محال است که خداوند خود را از فعلش منزّه کند و سپس آن را به دیگری منسوب کند که در این صورت لازمه‌ی نظر مجبره، نسبت دادن کذب واضح به خداوند متعال است که از آن منزّه است.

۱۰. خداوند متعال، خیر بندگان را می‌خواهد.

۱۱. خداوند بندگان را به پیشی گرفتن در خیرات و مسابقه در طاعات امر کرده

است.

۱۲. وجود تنها یک نفر که معتقد به اختیار، یا امر بین الامرین و بطلان جبر باشد، در رد نظر مجبره کافی است؛ و این امر دلیل الزامی برای مجبره است، حتی اگر گوینده آن سخن فاسق و یا کافر باشد، زیرا بر اساس نظر آن‌ها درباره‌ی خدا، ملزم می‌شوند که هر سخنی را صادق و هر اعتقادی را صحیح و فعلی را صواب بپندارند و این نظر هر خطا و کذب و شر و باطلی را نفی می‌کند زیرا تمام آن‌ها از خداوند است و بطلان آن ضروری است.

## ۲-۱-۱-۱. نقد و بررسی دلایل

با دقت در دلایل فوق می‌توان روش‌های رد اعتقاد به جبر را در روش مؤلف شناسایی نمود:

۱- طرح سؤالات مبنایی: مؤلف با ایجاد سؤال‌های مبنایی، مخاطب را به تفکر

و اداری می‌کند. به عبارت دیگر با اعتقاد به جبر، معماهایی در زمینه انسان، خدا و جهان ایجاد می‌شود که جبرگرایان باید به آن‌ها پاسخ بگویند:

**الف)** درباره خداوند: خلق بدی از سوی او، انتساب امور لغو به او مانند لغو بودن ارسال انبیا، لغو مدح مؤمن و ذم کافر، لغو خیر خواه بودن خداوند، لغو وعده ثواب و عقاب (دلایل ۴، ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱)

**ب)** درباره انسان: بی معنا شدن مسئولیت اخلاقی و دینی. یکی شدن مقام انسان و سایر موجودات. (۱، ۳، ۵)

**ج)** درباره جهان: بی معنا شدن قانون علیت. بی معنا شدن اعتقاد به هر گرایشی حتی جبر. (دلایل ۶، ۷، ۱۲)

**۲- رد لوازم دیدگاه:** توجه دادن مخاطب به نتایج اعتقاد، از جمله روش های رد گرایش است. در دلیل سوم مؤلف اذعان می کند که در اعتقاد به جبر فرقی بین ما و جماد باقی نمی ماند. در دلیل ششم به سر زدن افعال بدون خواست انسان و در واقع نوعی هرج و مرج در اعمال و رفتار اشاره دارد.

**۳- استفاده از مبانی طرف مقابل:** در دلیل دوازدهم، مؤلف بر اساس الزام آور بودن دلایل و مبانی اعتقاد به جبر، بیان می کند که وجود حتی یک نفر معتقد به غیر جبر باطل کننده این اعتقاد است.

در تعیین میزان کارآمدی دلایل فوق در مقابل اشاعره، باید به این نکته توجه نمود که مبنای اشاعره «اعتقاد به حسن و قبح شرعی» است؛ در نتیجه دلایلی که بر مبنای اعتقاد به حسن و قبح عقلی باشد، برای آن ها قابل پذیرش نخواهد بود؛ اما به نظر می رسد با توجه به دلیل دوازدهم که نتیجه ی عقلی قبول آن ایجاد هرج و مرج است، قابلیت ساکت نمودن رقیب وجود داشته باشد.

همچنین شیخ ادعا کرده بود که با ابطال جبر، تفویض نیز باطل خواهد شد، لکن وجوه ابطال آن را به روشنی بیان نکرده است. با دقت در تاریخچه اعتقاد به تفویض در رساله معلوم می شود که وی به یک اشکال اشاره کرده و آن موضوع «محدود شدن قدرت الهی» است که با توجه به توضیحات بیان شده بطلان این نظر نیز آشکار می شود، چرا که با اعتقاد به استقلال کامل انسان در افعال خود، از سویی سبب اعتقاد به ثنویت شده و از طرف دیگر به قانون علیت خدشه وارد می شود.

## ۲-۲. تعریف نظریه بر اساس معارف حدیثی

بعد از باطل نمودن نظریه‌های رقیب با ادله عقلی و نقلی، مؤلف به ارائه تعریف مختار خود بر اساس ادله نقلی می‌پردازد. این امر به دو قسمت قابل تقسیم است:

**الف)** احادیث مؤید نظر مؤلف که به بررسی احادیث<sup>۱</sup> با موضوع استطاعت پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که چون معنای «توانایی انجام کار» معنای عامی است که در تمام آن روایات موجود است، لذا می‌توان گفت که این معنا وجهی از معنای امر بین الامرین است.

**ب)** احادیث معرف امر بین الامرین که مؤلف بر اساس احادیثی که به موضوع امور سبعة<sup>۲</sup> یا مراتب هفت گانه‌ی: «مشیت، اراده، قضا و قدر، اذن، کتاب و اجل» اشاره کرده‌اند سعی در توضیح امر بین الامرین دارد.

در واقع مؤلف بر اساس آموزه‌های دینی با در نظر گرفتن افعال الهی با مخلوقات که امور آن‌ها باید به صورت تدریجی و با فراهم کردن مقدمات و در نظر گرفتن زمان و مکان انجام بگیرد، برای افعال الهی ترتیب قائل شده و به نظر می‌رسد هدف وی از کاربرد «احادیث امور سبعة»، تفسیر آن به معنای «خواست خدا و قدرت انسان در طول یکدیگر» بوده است. بر این اساس مؤلف تعریف مختار خود از امر بین الامرین را به این شرح بیان کرده است:

*«مذهب امامیه و آن این است که افعال اختیاری بندگان به قدرت و اختیار خودشان از آن‌ها صادر می‌شود و آن‌ها به این وسیله عقلاً مستحق مدح و ذم می‌شوند و آن (افعال اختیاری) نسبت به قدرت و داعی و مانند آن‌ها غیر واجب است و آن (افعال اختیاری) از فعل خدا در بنده است و*

۱. دوازده حدیث در این فصل آورده شده: حدیث ۱ تا ۷ از کتاب کافی، «باب الاستطاعت» و «باب الهدایة أَنهَآ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» و بقیه از کتاب التوحید شیخ صدوق، باب ۵۶ به نام «الاستطاعت» انتخاب شده؛ مانند: «عن ابی عبدالله علیه السلام انه سئل هل للعباد من الاستطاعة شیءٌ، فقال إذا فعلوا الفعل كانوا...».

۲. حدیث ۱ الی ۸ از الکافی: «باب فی آنه لا یكون شیءٌ فی السماء والأرض إلا بسیئة» و «باب المشیئة و الإرادة» و التوحید «باب المشیئة و الإرادة» انتخاب شده، مانند: «عن ابی عبد الله ع أَنه قال: لا یكون شیءٌ فی الأرض و لا فی السماء إلا بهذه الخصال السبع بمشیئة و إرادة و قدر و قضاء و إذن و کتاب و أجل فمن زعم أَنه یقدر علی نقض واحدة فقد كفر».

قدرت بر فعل (در بنده) جز همراه با قدرت بر ترک (فعل) وجود ندارد و عباد قادر مستقل بر فعل و ترک (اعمال) نیستند و قدرت آن‌ها قبل از وقت فعل و ترک (عمل) تحقق نمی‌یابد بلکه آن مشروط به «اذن» به معنی عدم منع آن‌ها از سوی خداوند است و آن (انجام افعال اختیاری) شامل امور هفتگانه می‌شود: مشیت، اراده، قضاء، قدر، اذن، کتاب و اجل و این موارد از سوی خداوند به حد جبر نمی‌رسد بلکه آن‌ها به معنی «تخلیه» هستند و این همان مذهب حقی است که بر اساس جمع بین آیات و روایاتی که ظاهر آن‌ها بر جبر و یا بر تفویض دلالت می‌کنند، به دست می‌آید.<sup>۱</sup>

### ۲-۳. ارائه راه حل در موارد سکوت معارف حدیثی

مؤلف به منظور حفظ تعریف خود از آسیب‌های احتمالی به این نتیجه می‌رسد از آنجا که با کنار هم قرار دادن اطلاعات عقل و نقل، تمام زوایای «امر بین الامرین» قابل تفسیر و علاوه بر آن برای همگان قابل فهم و دسترسی نیست، لذا موضوع امر بین الامرین در زمره موضوعات متشابه، به حساب آمده که در این صورت مراجعه به محکومات و ایجاد «ایمان اجمالی» درباره‌ی آن ضروری است و می‌توان ایمان اجمالی را بر اساس موضوعاتی همچون «بداء» محکم نمود.

به این ترتیب مؤلف در پاسخ به شبهات قابل طرح درباره: علم الهی، مسئله شرور، خلق از طینت‌های متفاوت و عدل الهی، بر اساس مبنای فوق پاسخ می‌دهد. از جمله مهم‌ترین محکماتی که مؤلف از آن به منظور حل موضوع عدل و چگونگی تقسیم خیر و شر بین انسان‌ها بهره برده، قانون لطف و استفاده از تأویل است.

---

۱. «الرابع: مذهب الامامیه و هو ان افعال العباد الاختیاریه صادره عنهم بقدرتهم و اختیارهم و انهم يستحقون علیها مدحا او ذما عقلا و انها غیر واجبه بالنسبه الی قدره و الداعی و نحوهما التي هی من فعل الله فی العبد و ان القدره علی الفعل لا تكون الا مع القدره علی الترك و ان العباد لیسوا بقادرین بالاستقلال علی شی من الفعل و الترك فقدرتهم لا تتحقق قبل وقت الفعل و الترك بل هی موقوفه علی الاذن بمعنی عدم المنع من الله لهم و هو شامل للامور السبعه: المشیه و الاراده و القضاء و القدر و الاذن و الكتاب و الاجل و ان هذه الاشیا من الله لاتصل الی حد الجبر بل هو بمعنی التخلیه و هذا هو المذهب الحق الذی یحصل به الجمع بین الايات و الروایات الداله بظاهرها علی الجبر و الايات و الروایات الداله بظاهرها علی التفویض».

به اعتقاد مؤلف تأویل در موارد ممکن که موهم جبر باشد، برای اهل فن و آشنا به معارضات قطعیه واجب است. مبنای استفاده مؤلف از تأویل بر اساس جستجو در ترکیب‌های بلیغ عربی در صورت وجود قرینه حالیه و مقالیه یا دلالت عقلیه، استوار است که با استفاده از آن حدیث بر مجاز حمل شده و یا از معنای عام به معنای خاص عدول شده است. به طور مثال مؤلف از تخصیص عام به خاص در تأویل احادیث قضا و قدر استفاده نموده و به همین اعتبار عبارت «طَوْبَى لِمَنْ أَجْرَبَتْ عَلَيَّ يَدَيْهِ الْخَيْرُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۵۴) را به وسیله تخصیص خیر به بعضی از اقسام آن به معنای جزای خداوند با طول عمر و سلامتی و از این قبیل امور به بنده، از شمول خود خارج ساخته است.

### ۲-۳-۱. نقد و بررسی دلایل

بر اساس قاعده «لطف» موضوع «خلق از طینت طیب» که در روایات آمده حل می‌شود، اما مسئله مهم در این میان این است که همه زمینه‌های ایجادشده برای انسان، مستعد انجام طاعت نیستند مانند «خلق از طینت خبیث» که زمینه انجام معصیت را فراهم می‌کند؛ در حالی که بر اساس قاعده لطف، می‌توان پرسید چرا لطف خدا شامل بعضی نشده است؟ در نتیجه باید معلوم شود که آیا لطف عقلا بر خدا واجب است؟ دو دسته پاسخ به این سؤال متصور است:

- ۱- پاسخ منفی؛ مانند آنچه شیخ حرّ به آن قائل است. در نتیجه عدم وجوب لطف بر خداوند، طینت‌ها در زمره‌ی اسباب زندگی مادی قرار گرفته و اشکال بر طرف می‌شود.
- ۲- پاسخ مثبت؛ مانند آنچه علامه شعرانی (شعرانی، بی تا، ص ۴۶۰) بیان نموده که در این صورت یا باید بین انواع زمینه‌ها قائل به تفصیل شد و بر اساس ویژگی عالم و اختلاط خیر و شر، گفت که لطف خداوند شامل همه می‌شود اما برای همه یکسان نیست و یا مواردی همچون خلق از طینت خبیث را رد نمود که در صورت اثبات تواتر معنوی آن‌ها، مشکل است.

در این باره در قرآن کریم از شاکله‌ای یادشده که هر کس بر اساس آن عمل می‌کند: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتَهُ» (الاسراء: ۸۴). رفع نواقص روحی و صفات اخلاقی ناشایست

که افراد در آن تصرفی نداشته‌اند، توسط پیامبران به انسان‌ها ابلاغ شده و تلاش برای رفع آن‌ها به فرموده ائمه (ع) بر همه واجب بوده (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۳۰) و بزرگ‌ترین آزمون انسان در این دنیا به شمار رفته و سایر اتفاقات زندگی او متناسب با کمک به وی در رفع نقصان‌هایش اتفاق می‌افتد. به نظر، با لحاظ وجود شرط نرسیدن لطف به حد جبر، هر دو نظر فوق در یک نقطه، به عدل الهی منتهی بشوند.

همچنین مباحث مطرح شده درباره‌ی تأویل، غالباً با محوریت تأویل آیات قران کریم است و این موضوع می‌تواند درباره‌ی تأویل احادیث به نحو دیگری تبیین گردد. اگر رابطه بین آن دو را عموم و خصوص مطلق بدانیم و قرآن خاص‌تر و روایات عام‌تر باشند، آنگاه قوانین تأویل در قرآن شامل احادیث نیز می‌شود و برای روایات نیاز به تعریف قوانین جدید هست. علاوه بر آنکه باید توجه کرد با وجود آسیب نقل به معنا در روایات، قوانین تأویل آن چگونه خواهد بود؟

#### ۲-۴. نقد و بررسی رویکرد مؤلف با عالمان شیعه

علامه مجلسی در کتاب *مرآة العقول*، نه تعریف از امر بین الامرین در بین علمای شیعه را جمع‌آوری نموده (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸) که با دقت در آرای علمای شیعه با رویکردهای مختلف علمی معلوم می‌شود قدر مشترک نظرات ایشان در اثبات و تعریف امر بین الامرین، ارجاع به ایمان اجمالی و نیاز به رشد آن به جهت فهم معنای امر بین الامرین می‌باشد.

همچنین در تفسیر امر بین الامرین بین متکلمان امامیه، سه معنای: خلق توان انجام دادن کارها (ابن بابویه و شیخ مفید)، علت قریب و علت بعید (نصیر الدین طوسی، عبدالرزاق لاهیجی)، یاری خدا و قدرت انسان (فیض کاشانی) قابل تفکیک است که به نظر با اندکی اغماض همگی به یک مطلب بازمی‌گردند.

در حال حاضر نظریه ملاصدرا در امر بین الامرین، شایع‌ترین و مهم‌ترین نظر در بین علمای شیعه می‌باشد. وی نظریه خود را در رساله «خلق الاعمال» (شیرازی، ۱۴۱۷ق،

۱. «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَيْ عِلْمُ التَّقْوَى وَالْيَقِينِ».

ص ۲۷۸) بر اساس روایت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» در قالب تمثیل توضیح داده و سپس آن را بر اساس برهان‌های فلسفی مستدل نموده است.

از جمله بزرگانی که نظریه ملاصدرا را پذیرفته‌اند، می‌توان به امام خمینی (ره)، علامه طباطبایی و آقای سبحانی اشاره نمود. بر این اساس امام خمینی (ره) در کتاب *تقریرات فلسفه*، درک موضوع امر بین الامرین را به مثال دو انسان که یکی از هنگام تولد خود نور را بر اساس انعکاس آئینه درک کرده و دیگری نور را به طور مستقیم دیده، تشبیه نموده و توضیح داده است. (موسوی خمینی، ۱۳۱۸ش، ج ۲، ص ۳۲۱).

علامه طباطبایی نیز با مثال کسی که دختر خود را به ازدواج برده‌ای در بیاورد و به او مسکن و لوازم زندگی بدهد و سپس در جمع بین بردگی و مالکیت او بحث شود، در توضیح امر بین الامرین سعی کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۰) در این زمینه آقای سبحانی با ارائه دو مثال: یکی مانند ملاصدرا استناد به حدیث یادشده و دیگری به انعکاس نور خورشید توسط آئینه بر دیوار و صفات و ویژگی‌های آن، در توضیح مطلب تلاش نموده است. (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ص ۶۴)

به این ترتیب معلوم می‌شود هرچند مبنای روش شیخ بر استفاده از ادله نقلی به خصوص روایات استوار بوده و تعریف وی از عقل تابعی از احادیث است، لیکن نتایج وی با نظرات علمای شیعه هماهنگ می‌باشد. ضمن آنکه وی به این وسیله صحت ابزار اثبات خود یعنی روایات را نیز آشکار کرده است. همچنین ارجاع امر بین الامرین به امور سببه، از جمله ابتکارات شیخ در تقریب موضوع به ذهن می‌باشد که دیگران از آن نام نبرده‌اند.

### نتیجه‌گیری

۱. نتایج این پژوهش نمونه روشمند، کاربردی و ضروری در موضوع احادیث عقیدتی و غیر فقهی از نوع صعب و شبهه‌دار است. از امتیازات روش وی استفاده از دو دسته خانواده احادیث (روایات هر فصل، روایات همه‌ی فصول) و نوع متفاوت توجه به مفردات می‌باشد.

۲. حد استفاده مؤلف از عقل تابعی از ادله نقلی است که اولاً؛ به منظور صحت احادیث مورد استفاده، از منابع هماهنگ با نظرات خود و از «تواتر معنوی» که مورد قبول همگان است، استفاده کرده و ثانیاً؛ رد ادله عقلی بر اساس ادله نقلی در شناخت معرفت دینی را مشخص می‌کند.
۳. روش مؤلف در استفاده از ادله عقلی ارجاع به یقینات است. بر این اساس وی از روش‌های: طرح سؤال، نشان دادن تناقض در عقیده، محسوس سازی به معقولات و رد لوازم شبهه و پرداختن به آنها به صورت جدلی و یا نقضی استفاده کرده است.
۴. بر اساس حرکت مؤلف در چارچوب حداکثر اتفاق نظرات، می‌توان گفت مخاطب رساله خواص؛ و با توجه به قلم روان مؤلف و حداقل استفاده وی از اصطلاحات، مخاطب وی سایر مردم می‌باشند. در نتیجه مؤلف تمام تلاش خود را در ارائه پاسخ جامع و مانع نموده است.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه امیر توحیدی
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۸ق)، *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، قم: اسماعیلیان و تهران: کتابخانه اسلامی.
- امین، سید محسن (۱۴۰۶ق)، *اعیان الشیعه*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق)، *فرائد الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۵ق)، *نهایة الأصول*، قم: نشر تفکر.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، *مصباح الأصول*، تهران: داوری.
- حسینی جلالی، سید محمد حسین (۱۴۲۲ق)، *فهرس التراث*، قم: انتشارات دلیل ما.
- خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹ق)، *کفایة الاصول*، قم: آل البيت.
- درایتی، مصطفی (۱۳۸۹ش)، *فهرست واردهی دست‌نوشته‌های ایران*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- رازی، فخر الدین (۱۴۰۶ق)، *اساس التقدیس*، احمد حجازی احمد، قاهره: الکلیات الازهریه.



- سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق)، لب الأثر فی الجبر و القدر (محاضرات لسید الخمينی)، قم: موسسه الامام الصادق(ع).
- شعرانی، ابو الحسن (بی تا)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات اسلامیه.
- شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۷ق)، خلق الاعمال، تصحیح ناجی حامد، تهران: حکمته.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه النشر الإسلامی.
- عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسایل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- \_\_\_\_\_، رساله خلق الکافر و الغرض منه، قم: نسخه خطی، مرکز احیای تراث اسلامی.
- قاضی، عبد الجبار (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسه، احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۹ق) الکافی، قم: دار الحدیث.
- ملکی، محمدباقر (۱۴۱۵ق)، توحید الإمامیه، تصحیح محمد بیابانی، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- موسوی بروجردی، محمد کاظم؛ و جمعی از نویسندگان (۱۳۸۰ش)، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۱ش)، تقریرات فلسفه، تصحیح سید عبد الغنی اردبیلی، تهران: موسسه تنظیم آثار امام خمینی.
- هاشمی احمد (۱۳۸۱ش)، جواهر البلاغه، تصحیح حسن عرفان، قم: نشر بلاغت.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال دوازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۸، صص ۱۰۱-۷۹

## بررسی تأثیر عنصر مذهب بر داوری نجاشی درباره راویان واقفی

مهدی جلالی<sup>۱</sup>

سمانه رباطی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱۹

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۸/۱۸

### چکیده

در میان شرایط مطرح شده برای پذیرش روایت راویان از سوی حدیث پژوهان متأخر، عنصر مذهب نقش محوری در تقسیم حدیث به انواع اربعه ایفا می‌کند و این خود سوالی را به وجود می‌آورد که آیا واقعا مذهب راوی چنین نقش محوری را داراست که بر اساس آن بتوان درجات روایات را پی ریزی کرد؟ این نوشتار بر آن است که مقوله مذهب راوی را نزد چهره شاخص رجالی شیعه، ابوالعباس نجاشی، بررسی نماید. با بررسی جایگاه راویان واقفی مذهب در فهرست نجاشی و تحلیل الفاظ جرح و تعدیل به کار رفته در مورد ایشان، روشن می‌شود که مذهب واقفی نزد نجاشی ملاک ضعف راوی نبوده، بلکه میزان تطابق راوی با دو

---

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

a.jalaly@ferdowsi.um.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده

Srobatil365@gmail.com

مسئول)

قله بلند صدق و ضبط معیار داوری رجالی وی، پیرامون روایان واقفه بوده است. از این رو بازنگری در تقسیم‌بندی ارائه شده از سوی مکتب حله که بر اساس تفاوت مذهبی و بدون توجه به اصل پذیرفته شده نزد متقدمان شیعه پایه‌گذاری شده و سبب کنار گذاشتن بخش قابل توجهی از روایات به دلیل غیرامامی بودن راوی آنها شده است، ضرورت می‌یابد.

### واژه‌های کلیدی: مذهب راوی، شرایط راوی، واقفه، نجاشی.

#### مقدمه

حدیث به عنوان دومین منبع مهم برای شناخت دین و میراث ماندگار معصومان (علیهم السلام) همواره در طول تاریخ مورد توجه دانشمندان مسلمان بوده است و دغدغه آنان برای پاسخ به پرسش صدور یا عدم صدور آن از جانب معصوم سبب ایجاد دانش‌ها و تقسیم‌های مختلف حدیثی شده است. سند حدیث تکیه گاه آن است و بررسی سند که از رهگذر بررسی حال تک تک راویان و تعیین بود یا نبود شرایط لازم برای پذیرش روایت آنان صورت می‌پذیرد تا حدودی به پرسش مذکور پاسخ خواهد داد.

در میان بایسته‌های مطرح شده برای پذیرش روایت راویان از سوی حدیث پژوهان به خصوص متاخران، عنصر مذهب نقش محوری در تقسیم حدیث به انواع اربعه ایفا می‌کند. در نظر عالمان متاخر شیعه، حدیثی صحیح به شمار می‌آید که با سندی متصل توسط راویان عادل و **امامی** مانند خودشان در تمامی طبقات روایت شده باشد (عاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۹۳؛ عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۷؛ بهائی عاملی، بی‌تا، ص ۲۶۹).

حدیث حسن، نیز خبر متصلی است که تمامی سلسله سند **امامی مذهب** و ممدوح باشند (عاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۹۳؛ عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۷؛ بهائی عاملی، بی‌تا، ص ۲۶۹) و موثق خبری است که نسبت به کلیه افراد سلسله سند در کتب رجال شیعه تصریح به وثاقت شده باشد، اگر چه بعضی از افراد زنجیره حدیث **غیر امامی** باشند (عاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۹۳؛ عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۷؛ بهائی عاملی، بی‌تا، ص ۲۶۹).

دخالت مذهب در شرایط راوی، دگرگونی مهمی در حوزه‌ی ارزیابی روایان پدید آورد و از آن پس احراز وثاقت در نقل و گزارش برای پذیرش احادیث راوی کافی نبود و علاوه بر آن امامی مذهب بودن راوی نیز باید احراز می‌شد. این امر پیامدهای گوناگونی را بر جای نهاد؛ از جمله‌ی آن پیامدها کنار نهادن روایات روایان ثقه‌ی غیرامامی و تضعیف آنان، برجسته شدن معیارهای دیگر مانند «عمل اصحاب» در تعامل با روایات ضعیف، ناسازگاری میان دیدگاه رجالی و تطبیق فقهی.

با مبنا قرار دادن مذهب راوی، روایت‌های روایان غیرامامی کنار نهاده می‌شود. و با کنار گذاردن این روایات، دست فقیه از بسیاری از روایات تهی می‌ماند و سرانجام در موارد فراوانی ناچار می‌شود برای خروج از بن بست به عمل اصحاب، چنگ زند. فقیهان مکتب حله همچون علامه حلی آنگاه که کتاب رجالی نگاشته‌اند تنها با دید رجالی به راوی نگریسته‌اند و آنگاه که پای به میدان تطبیق فقهی می‌نهند و با شمار فراوان روایات روایان غیرامامی موثق (حدیث موثق) و روایات ضعیف روبرو می‌شوند، دیدگاهی جز دیدگاه رجالی بر می‌گزینند (حسین پوری، ۱۳۹۰ش، ص ۲۲۶-۲۳۰).

ریشه این دوگانگی، مبنا قرار دادن مذهب راوی است که سبب کنار نهادن روایات روایان غیرامامی شده است و آن گاه که فقیه، خود را با روایتی روبرو می‌بیند که از تمسک به آن ناگزیر است، به ناچار به روایاتی که خود نامعتبر (روایت ضعیف) و یا ملحق به نامعتبر (روایت موثق) دانسته است تمسک می‌جوید.

با توجه به این نکته که آبخور اطلاعات رجالی متاخران، متقدمانی همچون نجاشی بوده و با لحاظ این امر که نظر آنان به دلیل نزدیکی به عصر روایان قابل استماع است، بررسی دیدگاه رجالی نامدار شیعه، ابوالعباس نجاشی، در خصوص مذهب روایان راهگشای ما در تعامل با روایت چنین روایانی خواهد بود و بازنگری در تقسیم‌بندی ارائه شده از سوی مکتب حله که بر اساس تفاوت مذهبی و بدون توجه به اصل پذیرفته شده نزد متقدمان شیعه پایه‌گذاری شده است، ضرورت می‌یابد. از آنجا که بررسی تمام مذاهب مطرح شده در رجال نجاشی در این مقال میسر نمی‌باشد و از سوی دیگر تعداد روایان

واقفی نسبت به دیگر فرق شیعه بیشتر است، صرفاً به واکاوی نظر نجاشی پیرامون روایان این فرقه می‌پردازیم.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که نجاشی، تا چه میزان گرایش و اعتقاد واقفه را در ارزیابی روایان و به تبع آن در پذیرش مرویات آنان دخیل دانسته است؟ اگر واقفی بودن عاملی موثر در جرح آنان است، دلیل استثنا و توثیق شماری از واقفی مذهب‌بان چه بوده است؟<sup>۱</sup> این نوشتار با بررسی کلام نجاشی پیرامون روایان واقفه و توثیق یا تضعیف آنان، میزان اثر گذاری ضعف مذهب راوی در داوری رجالی وی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

## ۱. مفهوم شناسی مذهب و فرقه

### ۱-۱. معنای لغوی

واژه فرقه در لغت از ماده «فَرَّقَ» گرفته شده است که معنای اصلی آن جدا کردن و گسستن است. راغب می‌نویسد: «الْفِرْقُ: الْقِطْعَةُ الْمَنْفَصَلَةُ، وَ مِنْهُ: الْفِرْقَةُ لِلْجَمَاعَةِ الْمُتَفَرِّدَةِ مِنَ النَّاسِ»؛ «الْفِرْقُ» به معنی قطعه و تکه‌ای جدا شده است، و از این معنی است واژه -فِرْقَةٌ- در مورد جماعتی که از دیگر مردمان جدا و بریده شده‌اند.

قریب به اتفاق لغویون واژه «الْفِرْقَةُ» را به معنای گروهی از مردم آورده‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۴۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۷۱؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۹۶).

---

۱. درباره پیشینه این بحث گفتنی است که مقاله‌ای با عنوان «جایگاه مذهب روایان» نگاشته خانم مریم قبادی در مجله مقالات و بررسی‌ها شماره ۷۲ منتشر شده است که در آن به بررسی شرط مذهب راوی و دیدگاه فقها در تعامل با روایات روایان غیر امامی می‌پردازد و به ارائه آماری گذرا از روایان غیر امامی در رجال نجاشی و میزان تضعیف آنان بسنده می‌کند. و در نهایت اینگونه بیان می‌کند که تنها یک درصد روایان در رجال نجاشی به دلیل ضعف مذهبی تضعیف گشته‌اند. وجه تمایز نگاشته حاضر با اثر مزبور در آن است که آن اثر بیشتر به بررسی جایگاه مذهب در پذیرش و یا عدم پذیرش روایات روایان غیر امامی پرداخته است، لذا مقاله مزبور با تمرکز بر یک مذهب به طور مبسوط و با استقراء تام روایان واقفی و میزان تأثیر گذاری مذهب واقفه در جرح یا تعدیل روایان را بررسی می‌نماید. لذا هیچ هم‌پوشانی ندارد.

واژه «مذهب» از ریشه ذهب که به معنای گذشتن و رفتن است، می‌باشد. واژه شناسان آن را اینگونه معنا کرده‌اند: «المذهب ما یمیل الیه من الطرق سواء کان یطلق القول فیه أو لا یطلق و الشاهد أنك تقول هذا مذهبی فی السماع و الأکل و الشرب»؛ مذهب روشی است که به آن رغبت وجود داشته باشد، چه آن روش قولی باشد یا نباشد، شاهد این سخن آن است که اینگونه می‌گویید: روش من در شنیدن، خوردن و نوشیدن این است (عسگری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۷).

ابن درید در *جمهره اللغه* می‌گوید «ضاقت علیه مذاهبه ای طرقة»؛ راه‌ها بر او تنگ شد (ابن درید، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۷). ارباب لغت اینگونه نوشته‌اند: «ذَهَبَ فُلَانٌ مَذْهَبًا حَسَنًا، أی طَرِيقَةً حَسَنَةً»؛ فلانی مذهب نیکویی را رفت، به معنای آن است که طریقه و روش پسندیده‌ای را پیش گرفت (ابن فارس ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۶۲؛ ابن منظور ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۰۶). ابن منظور می‌نویسد: «المَذْهَبُ: الْمُعْتَقَدُ الَّذِي يُذْهَبُ إِلَيْهِ»؛ مذهب اعتقادی است که به سوی آن حرکت می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۴) و وجه تسمیه معتقدات انسان به مذهب آن است که انسان به سوی آن‌ها حرکت می‌کند.

با توجه به آنچه از کتب لغت بیان شد، مذهب به معنای روش و طریقه خاص است، اعم از روش اعتقادی یا روش فرد در اعمال و رفتار مختلف.

## ۱-۲. مفهوم اصطلاحی

کلمه فرقه در اصطلاح، آنچنان که از کاربرد این واژه در منابع فرقه‌شناختی و تاریخی به نظر می‌رسد معنایی نزدیک به معنی لغوی دارد و به گروهی از مردم اطلاق می‌شود که خواست و عقیده دینی مشترک یا برداشت مشترکی از دین دارند و به رغم وحدت نظر با هم‌تایان خود در کلیات دین، در پاره‌ای مسائل و جزئیات کلامی و عقیدتی با آنان اختلاف یافته‌اند (صابری، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۱۶-۱۸).

مذهب در اصطلاح، معنایی نزدیک به معنای لغوی آن یعنی روش و طریقه دارد. در اصطلاح کلام، طریقه‌ای خاص در فهم مسائل اعتقادی است مانند مذهب شیعه امامیه یا

اشعری. در اصطلاح فقه روشی خاص در استنباط احکام کلی و فرعی از ظواهر کتاب و سنت است مانند فقه مذهب جعفری یا حنفی (حسینی دشتی، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۲۵۲). بنابراین چنین به نظر می‌رسد که نقطه اشتراک تعریف اصطلاحی مذهب در علوم مختلف راه و روش خاص در آن حوزه است؛ کاربرد این واژه در حوزه کلام حاکی از گرایش کلامی فرد و در حوزه فقه نشان از روش فقیه در استنباط احکام شرعی دارد. نحوه کاربرد واژه مذهب در کلام نجاشی حاکی از آن است که واژه مذهب نزد وی، بسیار نزدیک به معنای لغوی آن یعنی راه و روش بوده و گرایش‌های کلامی راویان را مد نظر داشته است.

نجاشی تعابیر ذیل را برای بیان عقاید راویان به کار بسته است؛ «صحیح المذهب» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۴۸، ۲۶۰، ۳۴۹، ۳۷۴)، «واقفی المذهب» (همان، ص ۷۸ و ۲۵۹)، «غال المذهب» (همان، ص ۴۲۸)، «فاسد المذهب» (همان، ص ۶۷، ۸۰، ۱۲۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۳۷)، «مضطرب المذهب» (همان، ص ۶۸، ۴۱۸) و «عامی المذهب» (همان، ص ۳۵۰).

به هر روی اصطلاح فرقه و مذهب در این مقال به یک معنا به کار می‌رود، که همان گرایش اعتقادی راویان است.

## ۲. آشنایی با فرقه واقفه

وقف در لغت به معنای ایستادن و خودداری از اظهار نظر قطعی پیرامون یک مساله است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۱). بعد از شهادت امام کاظم (ع) شیعیان در مسئله امامت و جانشینی ایشان به دو گروه تقسیم شدند: برخی شهادت ایشان را در زندان سندی بن شاهک پذیرفته و به امامت علی بن موسی (ع) معتقد بودند، این گروه به «قطعیه» موسوم گشتند چرا که به شهادت امام کاظم (ع) و امامت امام رضا (ع) قطع و یقین داشتند. دسته دوم از اعتراف به امامت امام رضا (ع) سرباز زده و در امامت موسی بن جعفر (ع) توقف کردند. این گروه که به سبب طرح عقاید مختلف به چند شاخه قابل تقسیم هستند به

«واقفه» مشهور شدند (نوبختی ۱۴۰۴ق، ص ۸۰-۸۲؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۲۸؛ شهرستانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ اشعری، ۱۳۶۰ش، ص ۸۹-۹۰).

نوبختی واقفه را به گروه‌هایی تقسیم می‌کند:

۱. گروه اول معتقد بودند که موسی بن جعفر(ع) زنده است، او مخفیانه از زندان بیرون آمده بدون اینکه کسی او را ببیند و خلیفه به نیرنگ و افسون چنین وانمود کرد که او مرده است اما او زنده است. همو مهدی قائم است که جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد.

۲. گروه دوم با توجه به روایاتی که از امام صادق(ع) نقل شده است: «إِنَّمَا سُمِّيَ الْقَائِمُ [قَائِمًا] لِأَنَّهُ يَقُومُ بَعْدَ مَا يَمُوتُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱، ص ۳۰؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۴) معتقد بودند که امام موسی بن جعفر(ع) از دنیا رفته است اما پس از مدتی دوباره زنده و در مکانی مخفی شده و همو قائم است.

۳. گروه سوم بر این باور بودند که موسی بن جعفر(ع) به دست بنی عباس کشته شده است و در زمان قیام خود زنده خواهد کرد و جهان را پر از عدل و داد می‌کند.

۴. از اعتقادات گروه چهارم آن بود که امام کاظم(ع) کشته نشده است بلکه از دنیا رفته است و خدا او را به سوی خود برده است و هرگاه بخواهد برمی‌گرداند.

۵. گروه پنجم می‌گفتند به علت ورود روایات مبتنی بر قائمیت امام کاظم(ع) که قابل تکذیب نیست و از سوی دیگر مرگ پدران ایشان که قابل انکار نیست و موید صحت گزارش‌های مرگ ایشان است، ما در میان این دو دسته روایات سرگردانیم لذا بر امامت ایشان توقف می‌کنیم تا امام رضا(ع) با نشانه‌های قانع کننده امامت خود را اثبات کند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۰-۸۲).

مطالب پیش گفته مشخص می‌کند، که وجه مشترک تمام انواع واقفه، آن است که آنان معتقدند امام کاظم(ع) آخرین پیشوای برحق الهی است و بعد از او کسی را به امامت نمی‌شناسند.



### ۳. نجاشی و فرقه واقفه

تعداد روایان واقفی در کتاب رجال نجاشی ۳۱ نفر می‌باشد که نجاشی ۲۶ نفر آن‌ها را به صورت مستقل معرفی می‌نماید و به واقفی بودن ۵ نفر باقیمانده به طور ضمنی ذیل ترجمه دیگر روایات اشاره می‌کند. وی آنگاه که از ابراهیم بن ابی بکر سخن می‌گوید وضعیت برادرش اسماعیل را نیز توضیح می‌دهد که او نیز واقفی است و از امام کاظم (ع) روایت می‌کند. و آنجا که از احمد بن محمد بن عمر یاد می‌کند بحث واقفی بودن برادران و جدش را نیز پیش می‌کشد.

نجاشی به بازگشت و توبه دو نفر از واقفه اشاره می‌کند. آن‌جا که از عثمان بن عیسی یاد می‌کند، روایتی از کشی نقل می‌کند که حکایت از بازگشتن وی از وقفش دارد و با توجه به اینکه فقط به نقل خبر اول کشی بسنده می‌کند و روایات دال بر عدم رجوعش را بازگو نمی‌کند، می‌توان استنباط کرد نجاشی رجوع عثمان بن عیسی را قبول کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۰۰).

وی در یادکرد عبید الله بن ابی زید احمد بن یعقوب بن نصر الأنباری، روایتی از ابوغالب زراری مبنی بر رجوع وی از وقفش می‌آورد که با امعان نظر به هم عصری ابوغالب با عبید الله بن ابی زید و آگاهی بیشتر از احوال او، پیوستنش به امامیه محرر می‌شود (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۲).

نحوه تعامل نجاشی با روایان واقفی از توثیق و تضعیف آنان توسط وی روشن می‌شود؛ بدین معنا که توثیق راوی واقفی حاکی از عدم مداخلیت مذهب وی در داوری رجالی نجاشی نسبت به اوست اگر جز این می‌بود باید تمام روایان واقفی مذهب تضعیف می‌شدند. استفاده از درجات مختلف اصطلاح «ثقه» مشخص می‌کند که ملاک داوری او صدق و ضبط راوی است.<sup>۱</sup>

۱. ثقه صفت مشبهی است که دلالت بر دوام و ثبوت دارد، و مقتضای آن اطمینان از عدم کذب و نسیان است، چرا که وثوق و اطمینان به فردی که به دروغ و نسیان عادت کرده است، حاصل نمی‌شود. (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۴۶)

از این رو استثنای برخی راویان واقفی و توثیق ایشان دلیل محکمی است بر این امر است که اصل در انتقال احادیث صدق و ضبط می‌باشد و اعتقادات راوی مادامی که او را به سمت جعل حدیث در جهت یاری مذهب سوق ندهد، مانع وثاقت وی نمی‌شود (عتر، ۱۴۱۸ق، ص ۸۳؛ ابن صلاح، بی‌تا، ص ۱۰۳). یکی دیگر از جنبه‌های مشخص‌کننده جایگاه مذهب واقفه، بررسی راویان واقفی مذهب تضعیف شده در عرصه حدیث است تا روشن شود ضعف مذهب راویان در تضعیف آنان در قلمرو حدیث چه نقشی داشته است. از این رو در ادامه راویان واقفی مذهب توثیق یا تضعیف شده را به تفصیل بررسی می‌نمائیم.

### ۳-۱. توثیق مؤکد

عبارت «ثقه ثقه» از نظر اکثر اندیشمندان عرصه رجال بیانگر تاکید هرچه بیشتر بر وثاقت راوی می‌باشد (عاملی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۴؛ عاملی، عبدالصمد، ۱۴۰۱ق، ص ۱۹۲؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۶۰). نجاشی این عبارت را درباره برخی راویان واقفی به کار برده است تا قاطعانه بیان کرده باشد که مذهب آنان هیچ تاثیری در داوری رجالی وی نداشته است. به عنوان مثال:

**الف)** نجاشی در وصف عبد الکریم بن عمرو ملقب به کرام، او را اکیدا موثق معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۵).<sup>۱</sup> تاکید او بر وثاقت کرام، گویای عدم مدخلیت واقفی بودن در وثاقت اوست چراکه در صورت ارتباط این دو به اهم، ضعف مذهبی او باید سبب تضعیف او می‌شد نه اینکه عالی‌ترین درجات تعدیل و توثیق را با تعبیر «ثقه ثقه عینا» در حق او روا دارد!

**ب)** نجاشی بعد از بیان قول کشی مبنی بر واقفی بودن أحمد بن الحسن بن إسماعیل بن شعیب بن میثم التمار، صراحتا او را تحت هر شرایطی مورد اعتماد و وثوق می‌داند و دستاورد حدیثی او را صحیح و عاری از عیب و نقص قلمداد می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶ق،

۱. روی عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام، ثم وقف على أبي الحسن [عليه السلام]، كان ثقة ثقة عينا، يلقب كراما....

ص ۷۴).<sup>۱</sup> تاکید او بر موثق بودن راوی در هر صورتی نشان از عدم مدخلیت مذهب راوی در وثاقت او دارد.

ج) سماعه بن مهران از دیگر روایان واقفی است که نجاشی به وثاقت او تاکید کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۳).<sup>۲</sup> وی سماعه را واقفی معرفی نکرده است لکن شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۳۷) و شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۱۳۸) قائل به واقفی بودن وی هستند. کشی روایتی از او دال بر امامت امام رضا (ع) نقل می کند (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۷۷)<sup>۳</sup> که برخی از آن نتیجه گرفته اند سماعه واقفی نیست اما چه بسا واقفانی که در جهت اثبات امامت امام رضا (ع) روایت نقل کرده اند (شوشتری، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۰۵).

در نهایت با توجه به قضاوت نجاشی و دیگر رجالیان شیعه (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰) پیرامون راوی مزبور وثاقت او قابل تردید نیست، اما در مورد مذهب راوی و اختلافی بودن آن، چنین به نظر می رسد که در صورت اثبات واقفی بودن راوی، توثیق موکد نجاشی پیرامون او تغییر نخواهد کرد همانگونه که در مورد عبد الکریم بن عمرو بن صالح خثعمی با وجود اثبات واقفی بودن وی، بر وثاقت او تاکید نموده است.

۱. أحمد بن الحسن بن إسماعیل بن شعیب بن میثم التمار، قال أبو عمرو الكشي: كان واقفاً، و ذكر هذا عن حمدويه عن الحسن بن موسى الخشاب قال: أحمد بن الحسن واقف. و و روی عن الرضا عليه السلام. و هو علی کل حال ثقة، صحیح الحدیث، معتمد علیه...

۲. سماعه بن مهران بن عبد الرحمن الحضرمی... ثقة، ثقة، و له بالكوفة مسجد بحضرموت و هو مسجد زرعة بن محمد الحضرمی... و له كتاب يرويه عنه جماعة كثيرة...

۳. حدثني علي بن محمد بن قتيبة، قال حدثني الفضل، قال حدثنا محمد بن الحسن الواسطي و محمد بن يونس، قالا حدثنا الحسن بن قياما الصيرفي، قال، سألت أبا الحسن الرضا (ع) فقلت جعلت فداك ما فعل أبوك قال مضى كما مضى آباؤه عليهم السلام، قلت فكيف أصنع بحديث حدثني به زرعة بن محمد الحضرمي، عن سماعه بن مهران، أن أبا عبد الله (ع) قال إن ابني هذا فيه شبه من خمسة أنبياء يحسد كما حسد يوسف (ع) و يغيب كما غاب يونس و ذكر ثلاثة آخر قال كذب زرعة ليس هكذا حديث سماعه، إنما قال صاحب هذا الأمر يعني القائم (ع) فيه شبه من خمسة أنبياء، و لم يقل ابني.

برخی در توجیه چگونگی امکان جمع شدن وثاقت با مذهب واقفه بر آنند که با توجه به شدت نهی از روایان واقفه و تاکید بر دوری از آنان توسط ائمه (ع) و نیز عالمان شیعی تا آنجا که آنان را «مطموره»<sup>۱</sup> خوانده‌اند، ثقه دانستنشان برای نقل روایات و اجازه نقل روایت از ایشان، نشانه صدور آن روایات در زمان درستی مذهبشان بوده است. به خصوص اگر از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) نقل حدیث کرده باشند (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۹۲؛ بهائی عاملی، بی تا، ص ۲۷۴).

لکن وجود برخی روایات از امام رضا (ع) به نقل از روایان واقفه، که بدون تردید بعد از وقفشان نقل شده است، درستی چنین برداشتی را زیر سوال می‌برد. افزون بر این عدم تفکیک میان حال استقامت و انحراف مذهبی روایان واقفه در رجال نجاشی و دیگر آثار متقدم رجالی شیعه و همچنین عدم وجود چنین تفکیکی در اسناد روایات کتب اربعه‌ی حدیثی که در سند آن‌ها روایان واقفی مذهب حضور دارند، چنین توجیهی را با چالش روبرو می‌سازد. چنین توجیهی بیانگر این امر است که عدم تاثیرگذاری مذهب راوی در وثاقت او نزد افراد برجسته‌ای همچون مامقانی و شیخ بهایی روشن و واضح نبوده بر خلاف آنچه ادعا می‌شود که عدم مدخلیت مذهب راوی در وثاقت وی امری مبرهن است.

وجود روایاتی از واقفیان به نقل از امام رضا (ع) که از سوی صاحب نظران شیعه تلقی به قبول شده است، بیانگر عدم مدخلیت ضعف مذهبی در توثیق و داوری درباره‌ی اعتبار یا عدم اعتبار روایات آنان است.

به عنوان نمونه شیخ صدوق در *عیون اخبار الرضا* (ع) روایتی از امام رضا (ع) به واسطه أحمد بن الحسن بن إسماعیل بن شعیب بن میثم التمار واقفی مذهب، که به شهادت نجاشی واقفی و مورد اطمینان و دارای دستاورد حدیثی صحیح می‌باشد (نجاشی، ۱۴۱۶ق،

---

۱. این نام را که برگرفته از ترکیب اضافی «کِلابِ مطموره» است که علی بن اسماعیل، (یکی از متکلمان شیعی) بر آنان نهاد و بعدها به همان شهرت یافتند. کِلابِ مطموره به سگ‌هایی گفته می‌شود که به وسیله آب باران خیس شده‌اند، و در این حال بوی بدن آنها از مردار نیز بدبوتر است. علی بن اسماعیل در مناظره ای که با بعضی از واقفیه داشته، وقتی لجاجت آنها را در عدم پذیرش حق، مشاهده می‌کند، آنها را به این نام می‌خواند. (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱)

ص ۷۴)۱، نقل می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰)۲ و ابن ولید که از رجال شناسان و ناقدان برجسته شیعه محسوب می‌شود نسبت به او نظر منفی نداشته بلکه نقد سندی حدیث را متوجه شخص دیگری در سند خبر که متهم به غلو می‌باشد، نموده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱)۳.

حسین بن مهران از دیگر روایان واقفی مذهب است که از امام رضا (ع) نقل روایت داشته (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۶)۴، روایت او از علی بن موسی (ع) پیرامون حکم کفاره ظهار (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۷۲۹)۵ مورد اعتراض سندی قرار نگرفته بلکه برخی همچون محمدباقر مجلسی و علی اکبر غفاری (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۶۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۳۴ پاورقی) آن را صحیح ارزیابی نموده‌اند. فقها نیز به آن در حکم کفاره‌ی ظهار استناد نموده‌اند.۶

۱. أحمد بن الحسن بن إسماعیل بن شعیب بن میثم التمار،... و هو علی کل حال ثقة، صحیح الحدیث، معتمد علیه...

۲. حدثنا أبي و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضی الله عنه قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعی قال حدثني أحمد بن الحسن الميثمی أنه سئل الرضا ع یوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون فی الحدیثین المختلفین عن رسول الله ص فی الشیء الواحد فقال الحدیث...  
 ۳. عنه كان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضی الله عنه سیئ الرأي فی محمد بن عبد الله المسمعی راوی هذا الحدیث...

۴. الحسين بن مهران بن محمد بن أبي نصر السكونی، روى عن أبي الحسن موسى و الرضا ع، و كان واقفا، و له مسائل أخبرنا أبو الحسين محمد بن عثمان قال: حدثنا أبو القاسم جعفر بن محمد قال: حدثنا عبيد الله بن أحمد بن نهيك، قال: حدثنا الحسين بن مهران...

۵. أبو علی الأشعری، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، قال: سأل الحسين بن مهران أبا الحسن الرضا علیه السلام عن رجل ظاهر من أربع نسوة؟ فقال: «يكفر لكل واحدة منهن كفارة و سأله عن رجل ظاهر من امرأته و جاريتها: ما علیه؟ قال: «عليه لكل واحدة منهما كفارة: عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا»

۶. ر.ك: (بحرانی آل عصفور، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۱۷۲ (شرح)؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۳۳، ص ۱۳۳)

### ۳-۲. توثیق مطلق

نجاشی هفت تن از راویان واقفی مذهب را به طور مطلق ثقه معرفی کرده است. از این رو می توان گفت ضعف مذهبی راویان رابطه ای با جرح و تعدیل آنان ندارد چراکه در این صورت می بایست راویان واقفی به دلیل چنین ضعفی تضعیف گردند.

۱. نجاشی در یادکرد ابراهیم بن صالح الأنماطی الاسدی می نویسد: او ثقه است و از ابی الحسن موسی (ع) روایت کرده است و واقفی است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴).<sup>۱</sup>  
۲. ادریس بن الفضل بن سلیمان الخولانی از دیگر راویان واقفی و ثقه است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۳).<sup>۲</sup>

۳. زرعه بن محمد أبو محمد الحضرمی از راویان امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) می باشد که واقفی و مورد اطمینان است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۶).<sup>۳</sup>  
۴. نجاشی در یادکرد وهیب بن حفص می نویسد: أبو علی الجریری از اباعبدالله و ابی الحسن موسی (ع) روایت کرده و بر امامت امام کاظم (ع) توقف نموده و ثقه بوده است. (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۳۱).<sup>۴</sup>

۵. حمید بن زیاد بن حماد از چهره های سرشناس واقفه و ثقه و مورد اطمینان بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۲).<sup>۵</sup>

---

۱. ثقه روی عن ابی الحسن و وقف، له کتاب یرویه عدّه ...

۲. أبو الفضل کوفی، واقف، ثقه، له کتاب الأدب ...

۳. ثقه، روی عن ابی عبد الله و ابی الحسن علیهما السلام، و کان صحب سماعه و أكثر عنه و وقف. له کتاب، یرویه عنه جماعة ...

۴. مولی بنی أسد، روی عن ابی عبد الله و ابی الحسن علیهما السلام، و وقف، و کان ثقه، و صنف کتاب: کتاب تفسیر القرآن و کتاب فی الشرائع مبوب ...

۵. کوفی سکن سورا، و انتقل إلى نینوی - قریه علی العلقمی إلى جنب الحائر علی صاحبه السلام، کان ثقه واقفا، وجهها فیهم. سمع الکتب و صنف کتاب الجامع فی أنواع الشرائع، کتاب الخمس، کتاب الدعاء، کتاب الرجال، کتاب من روی عن الصادق [علیه السلام]، کتاب الفرائض، کتاب الدلائل، کتاب ذم من خالف الحق و أهله، کتاب فضل العلم و العلماء، کتاب الثلاث و الأربع، کتاب النوادر و هو کتاب کبیر ...

۶. إبراهيم بن أبي بكر محمد بن الربيع از روایان امام موسی کاظم (ع) است که بر ایشان وقف نموده و مورد اطمینان است. طبق گزارش کشی درباره إبراهيم بن ابي سمال، وی پیوسته میان شک و یقین در نوسان بود و سرانجام در حالت شک درگذشت و به یقین نرسید (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱).<sup>۱</sup>

۷. نجاشی درباره عبد الله بن جبلة بن حیان می نویسد: واقفی مذهب، ثقه، فقیه و مشهور است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۶).<sup>۲</sup>

### ۳-۳. توثیق مقید

از آنجا که علم رجال و جرح و تعدیل مقوله کاملاً تخصصی است، شاهدیم که نجاشی در مورد برخی روایان به وثاقت آنان در یک جنبه خاص حدیثی اشاره می کند. عبارت «ثقه فی الحدیث» وثاقت در حدیث و استواری متن روایت شده را می رساند و عبارت «ثقه فی الروایه» وثاقت راوی در روایت و نقل حدیث را مد نظر دارد به عبارت دیگر تعبیر اول ناظر به حسن ضبط راوی و دیگری مربوط به صفت عدالت راوی می باشد (جلالی، ۱۳۸۳ش، ص ۶۱).

تفکیک وثاقت راوی در نقل حدیث «ثقه فی الروایه» و استواری متن آن «ثقه فی الحدیث» بیانگر آن است که فرآیند شنیدن و نقل و عرضه حدیث امری تخصصی - علمی است که ضعف مذهبی راوی لطمه ای به آن نمی زند.

۱. نجاشی در شرح حال احمد بن ابي بشر السراج می آورد: متن روایت شده توسط وی استوار و متقن است، او واقفی است و از امام کاظم (ع) روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۵).<sup>۳</sup>

۱. ثقة هو وأخوه إسماعيل بن أبي السمال، روي عن أبي الحسن موسى عليه السلام و كانا من الواقفة، و ذكر الكشي عنهما في كتاب الرجال حديثا شكاً و وقفا عن القول بالوقف، و له كتاب نوادر ...

۲. و كان عبد الله واقفاً، و كان فقيها ثقة مشهوراً. له كتب، منها: كتاب الرجال، و كتاب الصفة في الغيبة على مذاهب الواقفة و غيره ...

۳. يكنى أبا جعفر، ثقة في الحديث، واقف، روي عن موسى بن جعفر [عليه السلام]. و له كتاب نوادر ...

۲. أحمد بن محمد بن علی بن عمر بن رباح القلاء، واقفی است و در حدیث (متن روایت شده) ثقة است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۲) <sup>۱</sup>.
۳. در یادکرد جعفر بن محمد بن سماعه او را واقفی و متن روایت شده توسط او را درخور اطمینان معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۹) <sup>۲</sup>.
۴. علی بن الحسن بن محمد الطائی از شیوخ و چهره‌های برجسته واقفه و فقیه است، وی در حدیث ثقة و قابل اعتماد است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۴) <sup>۳</sup>.
۵. حسین بن ابی سعید هاشم بن حیان المکاری از چهره‌های واقفه است که با عبارت «ثقه فی الحدیث» متن روایت شده توسط وی قابل اعتماد معرفی می‌شود (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸) <sup>۴</sup>؛ نجاشی از بیان ذموم وارد شده درباره او خودداری می‌زند. کشتی در روایتی ماجرای مواجهه گستاخانه و اعتراض آمیز حسین بن ابی سعید مکاری با امام رضا(ع) را که چرا برخلاف پدرشان در گشوده‌اند و برای مردم فتوا صادر می‌کنند و پاسخ امام به او که بر خلاف پدرم من اکنون با خشم و سختگیری هارون مواجه نیستم و آزادی و مجال فتوا دادن دارم و سپس نفرین او از سوی آن حضرت را با عبارت «أطفأ الله نور قلبك، و أدخل الفقر بیتك! و یلک!» گزارش کرده است (کشتی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۶۵).

- 
۱. أحمد بن محمد بن علی بن عمر بن رباح القلاء السواق، هم ثلاثة إخوة: أبو الحسن هذا، و هو الأكبر، و أبو الحسن محمد، و هو الأوسط، و لم یکن من أهل العلم فی شیء، و أبو القاسم علی، و هو الأصغر، و هو أكثرهم حدیثاً، و جدهم: عمر بن رباح القلاء، روی: عن أبی عبد الله و أبی الحسن ع، و وقف. و کل ولده: واقفه... و كان أبو الحسن أحمد بن محمد ثقة فی الحدیث. و صنف کتابا... .
۲. و كان جعفر أكبر من أخویه، ثقة فی حدیثه، واقف. له کتاب النوادر کبیر... .
۳. یکنی أبا الحسن، و كان فقیها، ثقة فی حدیثه، و كان من وجوه الواقفة و شیوخهم، و هو أستاذ الحسن بن محمد بن سماعه الصیرفی الحضرمی. و منه تعلم، و كان یشرکه فی کثیر من الرجال، و لا یروی الحسن عن علی شیئا، بلی منه تعلم المذهب. له کتب، منها: [کتاب] التوحید، الإمامة، الوفاة، الصلاة، المتعة، الفرائض، الفطرة، الغیبة... .
۴. كان [هو] و أبوه وجهین فی الواقفة، و كان الحسن ثقة فی حدیثه، ذکره أبو عمرو الکشتی فی جملة الواقفة و ذکره ذموما و لیس هذا موضع ذکر ذلك. له کتاب نوادر کبیر... .



به هر حال نجاشی از آن جا که این لعن و نفرین ناظر به اعتقادات سوء او پیرامون امامت امام رضا(ع) بوده است نه ضعف او در حدیث و روایت از کنار آن می‌گذرد و حتی برای مخدوش نشدن ذهن خواننده کتاب خویش از ذکر احادیث امتناع می‌ورزد.

در روایت دیگر کثی پرسش فقهی حسین بن ابی سعید مکاری از امام رضا(ع) را که ظاهراً برای امتحان آن حضرت از ایشان پرسیده، آورده است و واکنش امام رضا(ع) را که ضمن پاسخ به سؤالش این که وی گوش شنوایی نسبت به سخنان ایشان داشته باشد را منتفی دانسته و در واقع از اذعان او به امامت برحق خود ابراز ناامیدی کرده‌اند (کثی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۶۶). در ادامه روایت، کثی از نزول فقر و بلا بر حسین بن ابی سعید مکاری - که امام رضا(ع) با نفرین وی به رایش خواسته بودند - خبر داده است.

این روایات از تعصب و عناد حسین بن ابی سعید مکاری در وقفش خبر می‌دهد و با این وجود اشکالی در واقفه و ثقه بودن او وجود ندارد (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۰).<sup>۱</sup>

۶. در گزارش علی بن محمد بن علی بن عمر بن رباح بن قیس بن سالم، او را از حیث متن روایت شده مورد اطمینان «ثقه فی الحدیث» و از جهت نقل روایت سالم «صحیح الروایه» و قابل اعتماد «معمدا علی ما یرویه» معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۹).<sup>۲</sup>

۷. محمد بن عبد الله بن غالب أبو عبد الله الأنصاری فقط در فرآیند نقل حدیث مورد اطمینان قلمداد شده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴۰).<sup>۳</sup>

### ۳-۴. توثیق واقفی در عین عناد او

استفاده از سطوح مختلف الفاظ تعدیل پیرامون راویان واقفی از یک سو بیانگر دقت نظر رجالی نجاشی و از سوی دیگر حاکی از عدم مدخلیت مذهب آنان در تعدیلشان است چراکه در غیر اینصورت باید تمامی آنها به دلیل مدخلیت ضعف مذهبی در وثاقتشان

۱. هذه الروایات تدل علی عناد الرجل و تعصبه فی وقفه، مع ذلك لا إشکال فی أن الرجل من الواقفة، إلا أنه ثقة بشهادة النجاشی.

۲. كان ثقة فی الحدیث، واقفا فی المذهب، صحیح الروایة، ثبتا، معمدا علی ما یرویه....

۳. ثقة فی الروایة، علی مذهب الواقفة. له کتاب النوادر....

تضعیف می‌شدند. تاکید بر وثاقت برخی راویان واقفی و بیان وثوق بدون تاکید نسبت به بعضی دیگرشان، بیانگر آن است که رجالی خبیر ما هوشمندانه فقط دو قله بلند را از میان انبوه اوصافی که در حق رجال و راویان گفته‌اند، در نظر داشته است: صداقت و ضبط. که هر یک مراتب مختلفی دارند.

به عنوان مثال نجاشی حسن بن محمد بن سماعه را که از شیوخ واقفه و ستیهنده و متعصب بوده است، مورد اعتماد و وثوق می‌داند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰)<sup>۱</sup>. این نشان می‌دهد که مادامی که او ضوابط نقل حدیث را رعایت می‌کند و در جهت یاری دینش روایتی جعل نمی‌کند، حتی دشمنی و سرسختی او در مذهبش خللی در وثاقتش ایجاد نمی‌کند.

### ۳-۵. جرح و تضعیف راویان واقفی مذهب

بررسی چگونگی تضعیف راویان واقفی مذهب در رجال نجاشی به قصد کشف میزان تاثیرگذاری ضعف مذهب در تضعیف آنان صورت می‌گیرد.

۱. نجاشی درباره زکریا بن محمد می‌نویسد: او راوی امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) می‌باشد، از او مواردی حکایت شده که نشان از واقفی بودن وی دارد.<sup>۲</sup> زکریا المومن «مختلط الامر فی حدیثه»<sup>۳</sup> است به این معنا که بین مطالب صحیح و ناصحیح خلط می‌کند،

---

۱. من شیوخ الواقفة کثیر الحدیث فقیه ثقة و کان یعانده فی الوقف و یتعصب... .

۲. دوستی او با علی بن عمر واقفی مذهب و روایت جمعی از واقفه مانند ابن ابی سمّال و ابن ابی حمزة و ابن سماعه و حمید از زکریا المومن، مویداتی بر قول نجاشی مبنی بر وقف اوست (شوشتری، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۷۶).

۳. اصطلاح مخلط می‌تواند ناظر به عقیده شخص باشد به این معنا که بین اعتقادات صحیح و ناصحیح تلفیق می‌کند، و هم می‌تواند ناظر به اثر تالیف شده توسط چنین شخصی باشد به معنای اینکه او روایات منکر و غیر آن یا اسانید صحیح و ناصحیح یا مطالب درست و نادرست را مخلوط می‌کند (کلباسی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۸۵ - ۲۸۹؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ص ۶۴).

برای او کتابی است که احادیث دیگران را در آن به خود نسبت داده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲)¹.

بدین سان نجاشی کتاب او را یک نوع سرقت علمی<sup>۲</sup> محسوب می‌دارد. به عبارت دیگر کتاب او شامل روایاتی است که او خود را راوی آنها قلمداد کرده است در حالی که چنین نیست و دیگران راوی آنها بوده‌اند. از این رو می‌توان گفت نقطه ضعف اصلی راوی سرقت علمی او و عدم امانتداری وی در نقل حدیث است.

۲. علی بن عمر الأعرج از دیگر روایان واقفی است که متن روایت شده توسط او استواری ندارد و ضعیف است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶)³.

همانطور که گذشت نجاشی دو تن از واقفیان را از لحاظ علمی فاقد ویژگی‌های لازم برای نقل حدیث می‌داند و آنان را تضعیف نموده است به عبارت دیگر آنان را فاقد ویژگی ضبط دانسته است.

نجاشی در مورد شش تن از روایان واقفی مذهب اظهار نظر رجالی نکرده است<sup>۴</sup>. درباره چهار تن از آنان در دیگر منابع رجالی اطلاعاتی پیرامون ضعف یا ذم آنان وجود دارد<sup>۵</sup>. ما بقی موارد در دیگر کتب رجالی نام برده نشده یا آنکه نجاشی در واقفی خواندن

۱. زکریا بن محمد أبو عبد الله المؤمن، روی عن أبي عبد الله و أبي الحسن موسى عليهما السلام و لقي الرضا عليه السلام في المسجد الحرام، و حكى عنه ما يدل على أنه كان واقفا، مختلط الأمر في حديثه له كتاب منتحل الحديث.

۲. انتحل در لغت به معنای نسبت دادن به خود است. اُنْتَحَلَ فلانٌ شِعْرَ فلان: درمواقعی به کار می‌رود که شاعر ادعا می‌کند شعر از آن اوست اما در واقع از دیگران است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۰۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۳۰؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۰۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۶۵۰).

۳. علی بن عمر الأعرج أبو الحسن الكوفي و كان صحب زكريا المؤمن و كان واقفا، ضعيفا في الحديث....

۴. اسماعيل بن عمر بن ابان (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸)، زياد بن مروان (ص ۱۷۱)، علی بن ابی حمزه (ص ۲۴۹)، الحسن بن علی بن حمزه (ص ۳۶)، الحسين بن مهران (ص ۵۶)، محمد بن عبید بن صاعد (ص ۳۴۳)

۵. علی بن ابی حمزه: أصل الوقف، و أشد الخلق عداوة للولي من بعد أبي إبراهيم (ع) (ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ص ۸۳) کشی روایاتی در ذم او آورده است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۰۳-۴۰۶)؛ الحسن بن علی بن حمزه: واقفه بن واقف، ضعيف في نفسه و أبوه أوثق منه (ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ص ۵۱) کشی روایاتی در

آنان منفرد است<sup>۱</sup>. نکته قابل ملاحظه در مورد این راویان آن است که نیمی از آنان جزو سران واقفه هستند. عدم جرح آنان توسط نجاشی با وجود روایات متعدد در مذمت آنان می تواند به دلیل آن باشد که وی دلالت چنین روایاتی را ناظر به تضعیف رجالی آنان نمی دانسته است.

### نتیجه گیری

چنین به نظر می رسد که نجاشی عدول از مذهب حق را در ارزیابی راویان واقفی دخیل نمی داند؛ از آن حیث که وثاقت و ضبط راوی در عرصه حدیث نقش مهم و بنیادین را در غرض اصلی که همان دستیابی به احادیث ائمه است، ایفا می کند.

نجاشی تقریباً ۶۹ درصد (۱۸ نفر) از راویان واقفی را به نحو مطلق یا مقید به حدیث و روایت مورد اعتماد و ثقه معرفی می کند بدین معنا که احراز صدق و ضبط راوی ملاک اصلی در قضاوت رجالی است نه مذهب راوی.<sup>۲</sup>

۷ درصد (۲ نفر) از راویان واقفه تضعیف گشته اند که با توجه به عبارات نجاشی پیرامون آنان مشخص می شود که تضعیفشان مربوط به کاستی در حوزه دستاورد حدیث آنان یعنی متنی که گزارش کرده اند، بوده است. به عبارت دیگر دلیل تضعیف آنان ضعف در مذهب نبوده بلکه ضعف آنان در حوزه تخصصی حدیث مد نظر بوده است.

---

ذم او آورده است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۵۲) و او را کذاب معرفی کرده است (همان: ۴۴۳)؛ الحسین بن مهران: واقف ضعیف (ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ص ۸۳)؛ زیاد بن مروان: کشی روایاتی در ذم او آورده است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۶۶-۴۶۷)، شیخ طوسی در الغیبه روایتی در طعن زیاد بن مروان ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۸).

۱. محمد بن عبید بن صاعد، اسماعیل بن عمر بن ابان

۲. بررسی لفظ ثقه نزد متقدمان حاکی از آن است که نجاشی با بیان ثقه در صدد بیان امامی مذهب بودن راوی نبوده است چراکه مثال های نقض متعددی وجود دارد که راوی عامی یا فطحی یا ... بوده است و نجاشی بدون اشاره به مذهب وی او را توثیق نموده است یا آنکه در موارد متعددی در کنار لفظ ثقه، الفاظی دال بر امامی بودن راوی ذکر کرده است حال آنکه در صورت ملازمت لفظ ثقه با امامی بودن راوی، چنین تقییدی لازم نبوده است (کلباسی، ۱۴۱۹ق: ۱۹۰/۲-۱۹۵).

عدم تفکیک نجاشی میان حالت قبل از انحراف مذهبی راویان واقفی و حالت بعد از آن اعم از آنکه راوی ثقه یا غیرثقه باشد بدین معناست که نوسان در مذهب، تغییری در شرایط جرح یا تعدیل راویان که همانا بودن یا نبودن عدالت (صدق) و ضبط در آنان است، ایجاد نمی‌کند.

### منابع

- **قرآن کریم.**
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۸ق)، **عیون اخبار الرضا**، تحقیق مهدی لاجوردی، چ ۱، تهران: نشر جهان.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق علی اکبر غفاری، چ ۲، قم: موسسه نشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵ق)، **کمال الدین و اتمام النعمه**، تحقیق علی اکبر غفاری، چ ۲، تهران، اسلامیة.
- ابن درید، محمد بن حسن (بی تا)، **جمهره اللغة**، بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴ق)، **معجم المقاییس اللغة**، تحقیق عبد السلام محمد هارون، چ ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن (بی تا)، **علوم الحدیث**، تحقیق نورالدین عتر، مدینه: مکتبه العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، تحقیق جمال الدین میر دامادی، بیروت: دارالفکر.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۳ش)، **الرجال**، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحدیث.
- ابطحی، محمد علی (۱۴۱۷ق)، **تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی**، چ ۲، قم: نگارش.
- اشعری، سعد بن عبد الله (۱۳۶۰ق)، **المقالات و الفرق**، تحقیق محمد جواد مشکور، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

- بحرانی آل عصفور، حسین (۱۴۱۰ق)، **عیون الحقائق الناظره فی تممه الحدائق الناظره**، ج ۱، قم: موسسه نشر الاسلامی.
- بهائی عاملی، محمد حسین (بی تا)، **مشرق الشمسین**، قم: مکتبه بصیرتی.
- بهودی، محمدباقر (۱۳۶۲ش)، **معرفه الحدیث**، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- جلالی، مهدی (۱۳۸۳ش)، **روش ابن غضائری در نقد رجال**، مشهد: مطالعات اسلامی، شماره ۶۵ و ۶۶.
- حسین پوری، امین (۱۳۹۰ش)، **اندیشه شناسی محدثان حله**، قم، دارالحدیث.
- حسین زاده شانه چی، حسن (۱۳۸۴ش)، «واقفیه»، **فصلنامه تاریخ اسلام**، شماره ۲۳.
- حسینی روحانی، سید محمد صادق (۱۴۱۲ق)، **فقه الصادق (ع)**، ج ۲، قم: موسسه دارالکتب.
- حسینی دشتی، مصطفی (۱۳۷۹)، **معارف و معارف**، ج ۳، تهران: موسسه فرهنگی آرایه.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۷ق)، **خلاصه القوال فی معرفه الرجال**، تحقیق: شیخ جواد قیومی، ج ۱، قم: موسسه نشر الاسلامی.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، **معجم رجال الحدیث**، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دار القلم.
- رحمان ستایش، محمد کاظم (۱۳۸۴ش)، **بازشناسی منابع اصلی رجال شیعه**، ج ۱، قم: دارالحدیث.
- شکوری، محمد جواد (۱۳۷۲ش)، **فرهنگ فرق اسلامی**، ج ۳، مشهد: آستان قدس رضوی.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، **قاموس الرجال**، ج ۱، قم: موسسه نشر الاسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۱۷ق)، **الملل و النحل**، تحقیق علی فاعور، بیروت: دارالمعرفه.
- صابری، حسین (۱۳۸۸)، **تاریخ فرق اسلامی**، تهران: سمت.
- صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، **المحیط فی الفقه**، تحقیق محمد حسن آل یاسین، ج ۱، بیروت: عالم الكتاب.
- صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۸ش)، «فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا»، **فصلنامه طلوع**، شماره ۲۸.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبه*، تحقیق عباد الله تهرانی، چ ۱، قم: دار المعارف الإسلامية.
- عاملی، حسین بن عبدالصمد (۱۴۰۱ق)، *وصول الأخبار إلى أصول الأخبار*، تحقیق عبداللطیف کوهکمری، چ ۱، مجمع الذخائر الإسلامية.
- عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۴۰۸ق)، *الرعاية في علم الدراية*، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، چ ۲، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- عتر، نور الدین (۱۴۱۸ق)، *منهج النقد في علوم الحديث*، بیروت: دارالفکر.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق في اللغة*، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *العین*، چ ۲، قم: نشر هجرت.
- فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، چ ۲، قم: موسسه دار الهجره.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *اختيار معرفة الرجال*، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- کلباسی، ابوالهدی (۱۴۱۹ق)، *سماء المقال في علم الرجال*، تحقیق حسینی قزوینی، قم: مؤسسه ولی العصر (ع) للدراسات الإسلامية.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، تحقیق دارالحديث، چ ۱، قم: دارالحديث.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق)، *مقباس الهدایه في علم الدرايه*، تحقیق محمد رضا مامقانی، چ ۱، قم: موسسه آل البيت.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۳۱ق)، *الفوائد الرجاليه من تنقيح المقال في علم الرجال*، تحقیق محمد رضا مامقانی، چ ۱، قم: موسسه آل البيت.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، هاشم رسولی محلاتی، چ ۲، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، تحقیق جمعی از محققان، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مدرس طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۸ش)، *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، چ ۷، تهران: کویر.

- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، **رجال النجاشی**، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم: موسسه نشر الاسلامی، چ ۵.
- نجفی، محمد حسن (۱۳۶۵ش)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، تحقیق عباس قوچانی، چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، **فرق الشیعه**، بیروت: دارالاضواء.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال دوازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۸، صص ۱۲۸-۱۰۲

## تحلیل انتقادی استناد به ظواهر قرآنی در تفسیر «من وحی القرآن»

علی صفری<sup>۱</sup>  
نهله غروی نائینی<sup>۲</sup>  
کاووس روحی برندق<sup>۳</sup>  
نصرت نیل ساز<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۵

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۸/۱۸

### چکیده

تفسیر «من وحی القرآن» از تفاسیر معاصر شیعی است. محمدحسین فضل‌الله مفسری است که در تفسیر خود بر ظواهر قرآنی تأکید می‌ورزد و یکی از مبانی خود را در تفسیر اعتماد به ظواهر قرآنی بیان می‌کند. استفاده از ظهور در تفسیر وی انواع گوناگونی دارد. فضل‌الله از مجموع این ظواهر استفاده‌های گوناگونی چون تأیید یک احتمال تفسیری، نقد و رد نظر مفسران دیگر و نقد روایات تفسیری بهره می‌برد. وی در اکثر موارد همراه با ذکر ظهور، قرائن و شواهدی از قبیل قرائن منفصل قرآنی، روایی یا عقلی را یادآور

---

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)

a.safari@modares.ac.ir

naeeni\_n@modares.ac.ir

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

k.roohi@modares.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

nilsaz@modares.ac.ir

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

می‌شود تا استظهار خود را تأیید کند. با این وجود فضل‌الله در جایی که قرائنی قرآنی، روایی یا عقلی مبنی بر اراده خلاف ظاهر در میان باشد از ظهور الفاظ دست برمی‌دارد؛ ولی پابندی بیش از اندازه‌ی فضل‌الله به ظهور در برخی از آیات موجب شده است که وی در ورطه‌ی افراط افتاده و در معنای ظاهری الفاظ جمود پیدا کند و آراییی خلاف مشهور مفسران و به‌ویژه مفسران شیعه ارائه دهد.

**واژه‌های کلیدی:** تفسیر قرآن، من وحی القرآن، علامه فضل‌الله، ظهور الفاظ، ظواهر قرآنی.

#### مقدمه

یکی از قواعد بنیادین در تفسیر قرآن، اعتماد بر ظواهر و حجیت ظواهر قرآن است؛ زیرا قرآن کریم که معجزه‌ی پیامبر(ص) و پیامی الهی است از سنخ کلام است، همان کلامی که بشر در تفهیم و تفاهم خود بکار می‌برد و هر کلامی مرکب از کلمات و عبارات و جملات است که دو ظهور می‌تواند داشته باشد: ۱) ظهور اولی، مأخوذ از معنای لغوی الفاظ و ۲) ظهور ثانوی که بر اساس قواعد بلاغی و ادبی مانند کنایه، مجاز و استعاره جریان می‌یابد. حال اگر فردی قائل به حجیت این ظواهر نباشد اصولاً باب فهم قرآن را به روی خود بسته است.

یکی از مفسرانی که در عصر حاضر تلاش تفسیری بسیاری انجام داده، علامه سید محمدحسین فضل‌الله است. فضل‌الله در تفسیر «من وحی القرآن» تأکید بسیاری بر حجیت ظواهر قرآن دارد و اساس تفسیر خود را بر پایه اعتماد به ظواهر قرآنی بنا نهاده است. این پژوهش عهده‌دار پاسخ به این سؤالات است که مراد فضل‌الله از ظهور و ظواهر قرآنی چیست؟ استفاده از ظهور در تفسیر او چه جایگاهی دارد؟ انواع قراین مؤید استظهار از قرآن در بحث‌های تفسیری وی کدامند؟ و سرانجام چه نقدهایی بر استظهارهای فضل‌الله وارد است؟

### ۱. مفهوم شناسی ظهور و ظاهر

قرآن کریم معجزه‌ی جاویدان پیامبر اکرم (ص) و حجّت قاطع بین خداوند متعال و بندگان اوست، حجّیت قطعی قرآن از ناحیه‌ی صدور آن - به علت نقل متواتر- است و از نظر دلالت همه‌ی آیات قرآن حجّت قطعی نیست؛ زیرا در قرآن آیات محکم و متشابه وجود دارد و آیات محکم خود دو دسته‌اند؛ برخی نصّ و برخی دیگر ظاهرند. (مظفر، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۰۹؛ زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۳۴۷)

نصّ در لغت به معنای بالا بردن و آشکار کردن چیزی (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۹۷) و در اصطلاح لفظ یا عبارتی است که دلالت آن صریح باشد و در مورد آن جز یک معنا تصور نشود. (رجبی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۶۷؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۰۶)؛ ولی ظاهر در لغت از ریشه‌ی «ظهر» به معنای مقابل بطن است و جمع آن بر وزن اظْهَر و ظهور و ظهران می‌آید، (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۵۲۰) و در اصطلاح لفظی است که دلالت ظنی راجحی بر معنایی داشته باشد و احتمال غیر آن نیز داده شود. (رجبی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۶۷)

برخی تفاوت ظاهر و نصّ را در این دانسته‌اند که معنایی که از نصّ استفاده می‌شود مقصود اصلی شارع است، ولی معنایی که از ظاهر به دست می‌آید اولاً و بالذات مراد شارع نیست؛ بلکه آن را به صورت فرعی و جنبی در جهت زمینه‌سازی برای القای معنای اصلی قصد نموده است. (شاکر، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۷۹)

برخی نیز ظهور را به دو دسته «ظهور تصویری» و «ظهور تصدیقی» تقسیم کرده‌اند. ظهور تصویری دلالت مفردات کلام بر معانی لغوی و عرفی است و ظهور تصدیقی دلالت همه‌ی کلام بر معنای متضمن خود است. (مظفر، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۹۲؛ و رک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۰۶)

در حال قریب به اتفاق علمای اسلامی حجّیت ظواهر قرآن را می‌پذیرند؛ اما به عده‌ای از اخباریان منسوب است که حجّیت ظواهر قرآن را انکار کرده و عمل به ظواهر قرآن، در صورت عدم وجود بیانی از اهل بیت (ع)، جایز نمی‌دانند. (مظفر، ۱۳۸۰ ش، ص ۵۰۲) برای حجّیت ظواهر قرآن دلایلی عقلی و نقلی وجود دارد (خوئی، بی‌تا، ص

۲۶۱-۲۶۵) اما برخی دلیل حجیت ظواهر قرآن را منحصر در بنای عقلا می‌داند. (مظفر، ۱۳۸۰ش، ص ۴۹۴)

## ۲. فضل‌الله و ظواهر قرآن

فضل‌الله بر آن است که ظواهر قرآن حجّت است مگر اینکه دلیلی برخلاف آن از عقل یا نقل وجود داشته باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸ و ۱۹۳ و ۲۲۴) و در این راستا، هرگونه خروج و عدول از ظواهر آیات را مشروط به وجود دلیل قطعی از سنت یا عقل و یا منسجم بودن معنا با قواعد زبان عربی و فنون فصاحت و بلاغتش می‌داند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹)

از این رو، فضل‌الله درباره‌ی روایات تفسیری خلاف ظاهر قرآن بر آن است که هرگز نمی‌توان به واسطه آن‌ها از ظاهر قرآن دست برداشت؛ زیرا قرآن کتاب معصومی است که به صحت آن قطع داریم، پس در تأویل و خروج از ظاهر قرآن نیاز به درجه‌ای از وثاقت حدیث داریم که به درجه‌ی وثاقت قرآن برسد و یا قریب به آن باشد، علاوه بر این مطالعه و بررسی مضمون آن و بررسی هماهنگی آن با سیاق کلی قرآن ضروری است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۱۴۷)

فضل‌الله در تبیین اهمیت اعتقاد و اعتماد به ظهور بر آن است که: قرآن کتاب رمز و اصطلاحات دور از سیاق عامّ اسلوب زبان عربی نیست؛ به طوری که مردم در مقابل آن حیران بمانند و در نزد خود نوری برای فهم معانی آن نداشته باشند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸) فضل‌الله همچنین در ردّ نظر برخی از مفسران که به دلیل استبعاد از وجود مسائل غیبی و ماوراءالطبیعه در آیات قرآن به تأویل این گونه مسائل می‌پردازند و آن‌ها را بر مسائل مادی حمل می‌کنند، معتقد است که باید به مسائل غیبی اعتقاد داشته باشیم و جایز نیست این آیات را به خلاف ظاهرش حمل کنیم، مگر زمانی که دلیلی داشته باشیم. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۷۴)

وی همچنین در نقد تفسیرهای تأویل گرایانه می‌گوید:

«اما تأویل به معنای دوم یعنی حمل لفظ بر معنای دوم که حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهرش باشد، صحیح نیست، زیرا قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است؛ بنابراین باید فهم ما از قرآن تابع قواعد اصلی زبان عربی باشد؛ قواعدی که می‌گویند هر لفظی در یک معنا ظهور دارد و باید بدان ظهور اخذ کرد مگر اینکه دلیلی لفظی یا عقلی برخلاف آن باشد». (فضل الله، ۱۴۲۵ق، ج ۱۱، ص ۵۷۹)

از نظر فضل الله به سخن آمدن ظاهر قرآن بر پایه‌ی قواعد زبان عربی و فن بلاغت استوار بوده و موفقیت مفسر متوقف بر تسلط کامل او بر فرهنگ و قواعد زبان عربی است. (فضل الله، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۸۴ و ج ۱۵، ص ۴۶۳)

بدین سان فضل الله به ظاهر قرآن بسیار پایبند است و هر گونه خروج از ظاهر را نیازمند به قرینه می‌داند، چنانکه ذیل آیه‌ی «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ أَخْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (البقرة: ۶۵) در بیان حقیقی یا تمثیلی بودن این مسخ، حقیقی بودن را می‌پذیرد؛ زیرا ظاهر قرآن این است و قرینه‌ای برای اراده‌ی خلاف ظاهر از آن نیست. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۹).

همچنین در نقد نظر سید محمد عبده در تفسیر «طیر ابابیل» (الفیل: ۳) که سعی کرده آن را به صورت علمی توجیه کند (شریعتی، ۱۳۴۶ش، ص ۳۴۱) می‌گوید:  
«ینان این گونه از آیات قرآن را تعبیراتی مجازی یا شبه مجازی گرفته‌اند اما بدون هیچ گونه قرینه لفظی یا عقلی قابل اعتمادی که بتوان قرآن را از ظاهرش منصرف نمود». (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۴، ص ۴۲۲)

اما علی رغم تأکید بر ظهور، فضل الله گاهی از ظاهر آیات عدول می‌کند و معمولاً این کار را به دلایل وجود قرآنی انجام می‌دهد. از مجموعه‌ی سخنان وی می‌توان دریافت قرائنی را که برای عدول از ظاهر از آن‌ها کمک می‌گیرد عبارتند از: قرائن قرآنی، روایی و عقلی و بر این اساس فضل الله گاه برای عدول از معنای ظاهر کلمات از آیات دیگر قرآنی به عنوان قرینه بهره می‌برد، چنانکه وی نظر علامه طباطبایی درباره‌ی اینکه توبه‌ی آدم (ع) بعد از هبوط به زمین بوده (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳) را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

«با توجه به آیات سوره‌ی اعراف و سوره‌ی طه که توبه را قبل از هبوط بیان کرده‌اند، مانعی از حمل فاء در آیه‌ی «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» (البقره: ۳۷) که بیان کننده‌ی ترتیب است و توبه را بعد از هبوط افاده می‌کند، برخلاف ظاهرش به علت وجود قرینه از آیات سوره‌ی اعراف و طه نیست و می‌توان آن را برخلاف ظاهرش حمل کرد». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۵۴)

نیز فضل الله ذیل آیه‌ی «فَاكْتُبُوهُ وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ» (البقره: ۲۸۳) مراد از فعل (وَ لِيَكْتُبَ) که ظهور در وجوب دارد را برخلاف ظاهر، امر ارشادی می‌داند، نه وجوب و علت آن را ظاهر سیاق آیه بیان می‌کند. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۱۶۹)

همچنین از نظر فضل الله، وجود روایات صریح نیز گاه موجب می‌شود که ظهور نادیده انگاشته شود، چنانکه وی ذیل آیه‌ی «وَ اتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» (الانعام: ۱۴۱) می‌گوید: «در اینجا به علت وجود روایاتی که صراحت در استحبابی بودن حکم آیه دارند ناچاریم از ظهور آیه دست برداریم». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۳۴۴)

نیز فضل الله حجیت ظواهر کلام را طریقه‌ی عقلا می‌داند و البته تا زمانی که دلیل عقلی مانع از اخذ به ظاهر نباشد. وی می‌گوید:

«هنگامی که مانع عقلی برای حمل آیات بر ظاهر آن باشد، ناچاریم آیات را حمل بر آنچه منسجم با آن است بر اساس قواعد مجاز و کنایه و استعاره کنیم، مثل آیاتی که درباره‌ی وجه خدا و دست او سخن می‌گویند». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۲۴ و ۲۲۵)

## ۲-۱. گونه‌های تمسک به ظهور در تفسیر فضل الله و نقد آن

ظهور در تفسیر فضل الله جایگاه ویژه‌ای دارد و می‌توان انواعی برای آن یافت. در ادامه برای شناسایی بهتر جایگاه ظهور به بررسی انواع ظهور در این تفسیر پرداخته می‌شود.

### ۲-۱-۱. استناد به ظهور تک واژه

یکی از انواع ظهور که در تفسیر فضل الله فراوان بر آن تأکید شده است، ظهور تک‌واژه است. در ادامه مثال‌هایی از ظهور را که فضل الله به آن استناد کرده است ذکر می‌شود.

۱. فضل الله ذیل آیهی «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (البقرة: ۳۵) در مورد «جنة» می‌گوید: ظاهر این است که منظور از جنة همان «جنة الخلد» باشد زیرا الف و لام برای تعریف است و این دو حرف «جنة» را همانند اسم علم قرار می‌دهند. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۴۹)

در نقد این نظر باید گفت: فضل الله در این استظهار خود ظهور و بلکه تصریح دلیل دیگر قرآنی را که به عنوان قراین منفصل برای مسأله حاضر به شمار می‌آیند، در نظر نگرفته است؛ زیرا بر اساس آیه «لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ» (الطور: ۲۳) نه تنها گناه، که هیچ کار لغوی در بهشت صورت نمی‌گیرد و این آیه نه تنها ظهور بلکه نصّ در این مطلب است؛ بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان مراد از «الجنة» در آیه را «بهشت خلد» دانست.

از این گذشته فضل الله بدون ذکر دلیل قطعی ظهور روایات را نیز نادیده گرفته است. در روایات به نقل از امام صادق (ع) این «جنة» باغی از باغ‌های دنیا معرفی شده است؛ زیرا اگر بهشت خلد بود، آدم (ع) از آن خارج نمی‌شد. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۲۴۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴ ق، ص ۷۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۶۰۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۱۸۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۶۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۳۶۴) توضیح اینکه درست است که اخبار آحاد در تفسیر دلالت ظنی دارند و موجب یقین نمی‌شوند، اما باید توجه داشت همان‌طور که در تعریف ظاهر گفته شد، ظهور نیز خود دلالت ظنی راجح است که قطع ایجاد نمی‌کند و به همین دلیل است که اگر دلیلی قطعی از نقل یا عقل وجود داشته باشد از ظاهر آیات دست برمی‌داریم.

۲. ذیل آیهی «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (النساء: ۴۱) در برخی از تفاسیر آمده است که انبیاء گذشته بر امت خودشان شاهدند و پیامبر گرامی اسلام (ص) هم بر امت خود شاهد است و هم بر انبیای گذشته. (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۲۴۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۸۰) فضل الله می‌گوید:

«این سخن خلاف ظاهر است زیرا کلمه‌ی (هؤلاء) ظاهر در مسلمینی است که در محضر

پیامبر (ص) حضور داشتند.» (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۲۷۲)

این نظر وی قابل نقد است؛ زیرا در این استظهار نیز فضل الله روایات را نادیده گرفته است و بدون دلیل قطعی آن‌ها را رد کرده است، با وجود آنکه می‌توانست آن‌ها را از باب جری و تطبیق که در اصطلاح خود ایشان باطن نامیده می‌شود، روایات را بر باطن حمل کند و در عین پذیرش روایات، جایگاه آن را مشخص کند. علاوه بر اینکه شهید بودن پیامبر بر امت اسلام در حقیقت به معنی شهادت وی بر همه گذشتگان از جمله پیامبران گذشته نیز است زیرا امت اسلام خود شاهد بر دیگر امت‌ها است (نک: البقرة: ۱۴۳).  
نحل: ۸۹، الحج: ۷۸)

۳. فضل الله در تفسیر آیهی «المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ» (الرعد: ۱) که علامه طباطبایی کتاب را به جهان هستی معنا کرده است، (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱، ص ۲۸۵) در رد این نظر می‌گوید: «استعمال کلمه‌ی کتاب برای تعبیر از هستی چه به صورت صریح یا به صورت کنایه در استعمالات قرآنی سابقه ندارد و بنابراین خلاف ظاهر است». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۳، ص ۱۱)

این استظهار وی نیز قابل نقد است؛ زیرا واژه کتاب در اصطلاح قرآنی دارای معانی متعدد است؛ در مواردی بر کتاب تدوین و در مواردی بر کتاب تکوین و غیره اطلاق می‌گردد؛ بنابراین، شتاب در حکم به ظهور با نادیده انگاشتن دلایل و قراین منفصل قرآنی، در این استظهار فضل الله به‌روشنی مشاهده می‌گردد. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۲۵۲)

جالب‌تر اینکه خود فضل الله در تفسیر آیهی «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ» (التوبه: ۳۶) معتقد است: «ظاهر این است که مراد از «کتاب» کتاب وجود و تکوین (خلقت) است؛ از جهت قوانینی که خداوند در عالم قرار داده است». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۱، ص ۱۰۶)

۴. برخی از مفسران ذیل آیهی «وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلْسَّائِلِينَ» (فصلت: ۱۰) «اربعه ایام» را همان فصول چهارگانه سال دانسته است، (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۳۷۴) اما فضل الله این نظر را خلاف ظاهر کلمه‌ی یوم می‌داند و معتقد است ظاهر کلمه یوم با آیات دیگر که اشاره به خلقت آسمان و زمین در «ستة ایام» (الأعراف:



۵۴؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ الفرقان: ۵۹؛ السجده: ۴؛ ق: ۳۸؛ الحديد: ۴) دارد یکی است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۰، ص ۹۷)<sup>۱</sup>

در نقد نظر فضل الله باید گفت: به طور کلی دیدگاه مفسران در این باره دو دسته است: برخی از مفسران مراد از «تقدیر اقوات در اربعه ایام» در این آیه را «مقدر کردن روزی‌ها در تمه چهار روز خلقت» دانسته‌اند؛ یعنی دو روز به خلقت آسمان و زمین و دو روز آخر نیز به تقدیر اقوات اختصاص دارد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۶۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۷۲۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۹، ص ۲۸۷؛ آلوسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۲، ص ۳۵۳). برخی دیگر از مفسران معتقدند که «اربعه ایام» در این آیه ظهور در معنای فصول چهارگانه دارد. (قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۲۶۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۵۳؛ کاشانی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۱۲۷۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ ش، ج ۴، ص ۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۶، ص ۲۴؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۳، ص ۸ و ۱۴، ص ۴۰۰؛ بروجردی، ۱۳۶۶ ش، ج ۶، ص ۱۵۶).

در هر حال باید توجه داشت که کلمه‌ی یوم در عبارات قرآن اطلاقات بسیاری دارد؛ گاهی به معنای یک روز، گاهی مجموع یک شبانه روز و گاهی روز قیامت و گاهی مرحله و ... پس استبعادی ندارد که به معنای فصل نیز باشد.

و اگر در تأیید فضل الله گفته شود مقصود خداوند چهار روزی است که با دو روز خلقت آسمان و زمین می‌شود همان سته ایامی که در آیات قرآن آمده است؛ زیرا تقسیم سال به فصل مبنای خدایی ندارد بلکه امری بشری اعتباری بیش نیست، لذا دیدگاه مفسران دسته دوم درست نیست.

در پاسخ می‌توان گفت: خداوند مسأله آفرینش آسمان‌ها و زمین را در شش روز (مرحله) در آیات متعدد (الاعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ الفرقان: ۵۹؛ السجده: ۴؛ ق: ۳۸؛ الحديد: ۴) به صراحت بیان کرده است، ولی استظهار اینکه آیات مورد بحث (الفصلت: ۹-۱۲) در این رابطه باشد، قطعاً اشتباه است و محاسبه آفرینش آسمان و زمین را به هشت روز

۱. برای اطلاع از موارد دیگر در تفسیر فضل الله، بنگرید: (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۱۱۴ و ۱۱/۶۸ و ۱۹/۲۲۳ و ۲۰/۲۰۴ و ۲۷۰).

می‌رساند که با آیات متعدد یاد شده، تناقض آشکار دارد؛ چراکه آیه نهم فصلت بیانگر آن است که خداوند آفرینش زمین را در دو روز و در آیه دهم تقدیر روز را در چهار روز و در آیه دوازدهم قضا و آفرینش قطعی آسمان‌ها را در دو روز قرار داده است.

بنابراین، هرگز نمی‌توان به این دیدگاه گرایید که مفاد آیات مورد بحث با مفاد آیات آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز برابر است. تفاوت تعبیر و عدول از «خلق» به «قدر» نیز مؤید و بلکه دلیل بر این مطلب است. افزون بر اینکه اساساً هر قرار داد بشری مبتنی بر واقعیات و تکوینات است که آن زمینه و منشأ انتزاع قرارداد به شمار می‌آید (رک: طباطبایی، بی تا، ص ۳۴۶) و در مسأله مورد بحث تغییر مشخص اوضاع جوئی و تشکیل فصول سال بر اساس آن، واقعیتی غیر قابل انکار است و نشان از واقعی بودن منشأ انتزاع این قرارداد دارد، بدین سان، ماه و سال و فصل و اساساً زمان یک قرار داد بشری مبتنی بر واقعیت خارجی در اثر گردش زمین به دور خود و خورشید است.

خداوند متعال در قرآن کریم بر ریشه در تکوین داشتن ماه و سال اشاره نموده و می‌فرماید: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (التوبه: ۳۶). (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۹، ص ۲۶۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴، ص ۳۹)

۵. فضل الله نظر برخی از مفسران را که در آیه «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (النساء: ۴۳) مراد از (فلم تجدوا) را «ناتوانی استفاده از آب به علت عدم سلامت جسمی» دانسته‌اند، (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۳۱) با ظهور لفظ سازگار نمی‌داند. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۲۸۲)

در نقد نظر وی باید گفت: با توجه به اینکه در قرآن عبارت «لم تجدوا» برای عدم قدرت بر انجام کار نیز به کار رفته است؛ مانند آیه «وَلَيْسَتَعَفْفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا» (النور: ۳۳) و تنها به معنای نایافتن نیست؛ این نظر فضل الله درباره‌ی ظهور «لا يجدون» صحیح نیست.

از این گذشته، این گونه نیست که استظهار همواره باید مبتنی بر ظهور ماده و اژگان باشد؛ بلکه گاه با اتکا بر قراین لفظی قطعی متصل یا منفصل (اعم از آیات و روایات) باید

از ظهور بدوی ماده عدول کرده و به ظهور جدیدی که بر اساس قراین یاد شده تشکیل شده است گرایید. اتفاقاً درباره آیه مورد بحث نه تنها دلایل منفصل عقلی مانند تنقیح مناط و الغای خصوصیت که صدر آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (النساء، ۴۳) که جمله «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» با فاء تفریع بر آن مترتب شده است، ظهور در دخول «مرضی» در غیر واجدان آب (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) دارد.

۶. فضل الله نظر برخی از مفسران که از ظاهر آیات قرآن بحث تجسم اعمال را استنباط کرده‌اند؛ نپذیرفته و در این باره معتقد است:

«این نظر ناشی از جمود بر لفظ در دلالتش بر معنای موضوع له است که همان معنای حقیقی آن است. به نظر فضل الله این عبارات به صورت استعاره به کار رفته است که از جزای اعمال به رؤیت آن تعبیر شده است؛ به دلیل اینکه انسان عمل خود را از طریق نتایج مثبت و منفی آن احساس می‌کند. از نظر وی ظاهر آیات این است که عمل از طریق یادآوری در ذهن انسان حاضر است و در هنگام حساب نیز محاسبه می‌شود». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۳۲۸ و ۳۲۹)

این دیدگاه فضل الله قابل نقد است؛ زیرا بحث تجسم اعمال در آیات قرآن و روایات، شواهد فراوانی دارد؛ اما فضل الله به این آیات و روایات چندان توجهی ندارد. بدین ترتیب، در این مسأله نیز ریشه اشتباه فضل الله نادیده انگاشتن قراین منفصل عقلی و نقلی فراوان است. (رک: صدرالمتهلین، ۱۳۶۶ ش، ج ۳، ص ۳۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۵۰۶-۵۰۸؛ خمینی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۴۶۵؛ گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۲۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۲۶۰؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۴۰؛ بروجردی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۲۳۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۹۱)

۷. ذیل آیه ی «أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ» (العنکبوت: ۲۹) درباره‌ی معنای «قطع سبیل» دو تفسیر را ذکر می‌کند: یکی قطع سبیل تناسل و دوم قطع راه مسافر که وی نظر دوم را به ظاهر آیه نزدیک تر می‌داند و نظر اول را به دلیل عدم تبادر آن معنا به فهم عرفی حتی به نحو کنایه، نمی‌پذیرد. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۸، ص ۴۳) و این درحالی

است که جمله «لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ» قرینه سیاقی برای برداشت معنای قطع سبیل تناسل از جمله دوم «تَقَطُّعُونَ السَّبِيلَ» است و حداقل احتمال آن را به ذهن متبادر می‌کند.

## ۲-۱-۲. استناد به ظهور با دامنه‌های وسیع‌تر از تک واژه

در برخی از موارد از نظر فضل‌الله ظهور از تک‌واژه اخذ نمی‌شود؛ بلکه دامنه‌های وسیع‌تری برای اخذ ظهور وجود دارد. نمونه‌های این‌گونه استظهارها عبارت‌اند از:

۱. فضل‌الله در ردّ نظریه‌ی تکامل داروین به ظهور آیه‌ی «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (النساء: ۱) و سایر آیاتی که در مورد ابتدای خلقت انسان در قرآن آمده است استدلال می‌کند که خداوند در این آیات می‌فرماید: «آدم ابوالبشر از نظر عقل و خلقت از ابتدا به صورت کامل آفریده شده است». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۳۰) و در انتهای این بحث نظریه تکامل را با نصوص قرآنی و روایی منافی می‌داند.

۲. ذیل آیه‌ی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص: ۸۸) می‌گوید: ظاهر کلمه‌ی «وجه» به حسب آیات مشابه آن در قرآن عبارت از «ذات» است؛ و سپس دو روایت که در تفسیر وجه نقل شده را نقد می‌کند و در نهایت می‌گوید: در این آیه ناچار از تبعیت ظهور ذاتی کلمه هستیم که به صورت استعاره آمده است. وی بر این سخن خود سیاق آیات مورد بحث که سخن از صفات ذاتی خداوند است را دلیل می‌آورد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۷، ص ۳۵۷ و ۳۵۸)

در نقد نظر فضل‌الله باید گفت: درست است که برخی از مفسران نیز کلمه «وجه» را عبارت از ذات دانسته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۱۸؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۲۸۳؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۸۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق، ص ۴۰۸؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۰، ص ۱۲) اما از آنجا که از نظر عقلی و نیز به پشتوانه آیات و روایات دیگر (البقره: ۲۵۵؛ طه: ۱۱۰ و نهج البلاغه، خطبه ۱) ذات خداوند برای دیگر موجودات قابل درک نیست و تنها ظاهر و سطح برونی و اسماء و صفات خداوند است که برای

موجود دیگر جلوه می‌کند، قطعاً مراد از «وجه»، «اسماء و صفات» خداوند خواهد بود و نه «ذات» او.<sup>۱</sup>

۳. فضل‌الله ذیل آیات «وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ...» (ص: ۲۰-۲۴) درباره‌ی اینکه آن‌ها که به نزد داوود (ع) آمدند، بشر بودند یا از ملائکه، به ظهور خصوصیات قصه استدلال می‌کند؛ و می‌گوید: از ملائکه بوده‌اند، سپس این خصوصیات را چنین برمی‌شمرد: بالا رفتن از محراب، به صورت غیرعادی بر داوود وارد شدن، تصور داوود از این قضیه به‌عنوان امتحان و ... (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۴۸؛ و رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۱۹)

۴. فضل‌الله ذیل تفسیر سوره‌ی نصر روایاتی که در آن‌ها برخی از صحابه با توجه به این سوره گفته‌اند: خداوند با این سوره خبر وفات پیامبر (ص) را به او داده است، (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۸۴۴) را نمی‌پذیرد و می‌گوید: ما در این سوره این ظهور را نمی‌یابیم. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۴، ص ۴۶۹) در اینجا او به ظهور یک سوره استناد کرده است.

۵. از نظر فضل‌الله گاهی کاربردهای مکرر یک واژه در قرآن، برای آن قرینه‌ی سیاقی عامی تشکیل می‌دهد که معنای کلمه را از معنای لغوی آن برمی‌گرداند؛ و ظهور کلمه را در معنای دیگر قرار می‌دهد؛ چنانکه وی اختلاف نظر مفسران ذیل آیه‌ی «وَالْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقُّ» (الاعراف: ۸) درباره‌ی وزن و میزان و ... را ناشی از حمل این کلمات بر معنای حرفی (لغوی) می‌داند؛ که سبب شده از اسالیب بلاغتی مثل استعاره و مجاز غافل شوند. سپس خود می‌گوید: «ظاهر کلمات وزن و میزان و موازین که در قرآن تکرار شده‌اند، سخن از نتایج اعمال در حساب خداوند است که ربطی به ترازوی مادی ندارد». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۲۸)

۶. علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی «رُئِيَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا» (البقرة: ۲۱۲) واژه کفر را مطلق گرفته است که شامل جمیع انواع کفر (چه کفر اصطلاحی و چه کفران نعمت و

۱. موارد دیگر از این دسته ظهور در تفسیر فضل‌الله را بنگرید: (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۴، ص ۳۴۹ و ۳۵۰).

... می‌شود، به علت اینکه کلمه کفر ظهور در ستر (پوشاندن) دارد که همه را در برمی‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۱۱۱) فضل‌الله در نقد نظر علامه طباطبایی می‌گوید:

«کلمه کفر از نظر معنی لغوی در ستر (پوشاندن) ظهور دارد؛ اما از نظر سیاق قرآنی ظاهر در کفر اصطلاحی است به خصوص در آیاتی که «الذین آمنوا» در مقابل «الذین کفروا» ذکر می‌شود؛ و اگر برخی از آیات ظاهر در معنای کفر به معنای عام آن است، مجازاً بدین معنا آمده است و نیازمند قرینه است». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۱۳۹ و ۱۴۰)

۷. فضل‌الله مطالبی که در تفاسیر و روایات درباره‌ی معجزه‌ی شق القمر گفته‌اند را با مفاهیم عام قرآنی در مورد عدم استعجابت معجزات اقتراحی از طرف خداوند (به علت تکذیب مشرکان و نزول عذاب مترتب بر آن طبق آیه ۵۹ سوره‌ی اسراء) و ظواهر قرآنی مخالف می‌داند و می‌گوید: «ما برای التزام به این روایات اساسی یقینی نداریم و در آیات قرآن هم برای این مطلب ظهوری نمی‌بینیم». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۲۷۹ و ۲۸۱)<sup>۱</sup> در این مورد نیز فضل‌الله به ظهوری که در کل آیات قرآن است استناد کرده است.

در نقد نظر وی باید گفت اولاً: روایاتی که فضل‌الله آن‌ها را رد کرده است، اکثر قریب به اتفاق مفسران آن‌ها را تلقی به قبول کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۲) البته در میان این روایات اختلاف و گونه‌گونی زیادی نیز وجود دارد که یکی از دلایل تضعیف آن‌ها به شمار می‌رود.

ثانیاً: سیاق آیات روشن‌ترین شاهد است بر اینکه منظور از «آیه» در «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» (القمر: ۲) معجزه به قول مطلق است، که شامل دونیم کردن قمر هم می‌شود، یعنی مشرکان حتی اگر دو نیم شدن قمر را هم ببینند می‌گویند سحری است پشت سرهم و معلوم است که روز قیامت روز پرده‌پوشی نیست، روزی است که همه حقایق ظهور می‌کند و معنا ندارد در چنین روزی هم بعد از دیدن «شق القمر» باز بگویند این سحری است مستمر. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۵۵)

۱. موارد دیگر از این قسم ظهور در تفسیر فضل‌الله را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۳/۶۴؛ ۲۲/۱۶۵؛ ۲۳/

دلیلی هم که برخی از مفسران و از جمله فضل الله در ردّ واقعیهی «شق القمر» به آن استناد کرده‌اند؛ یعنی عدم استجابت معجزات اقتراحی از طرف خداوند، از نظر علامه طباطبایی موجه نیست و وی در تفسیر خود مفصلاً به این شبهه پاسخ داده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۶۰-۶۴)

## ۲-۲-۲. شیوه‌های استفاده از ظهور از نظر فضل الله

فضل الله از بحث ظهور در ترجیح و تأیید احتمالات تفسیری، ردّ نظر مفسران دیگر و نقد روایات تفسیری بهره می‌برد که در ادامه نمونه‌هایی از این بهره‌ها ذکر می‌شود:

### ۲-۲-۲-۱. تأیید یکی از احتمالات تفسیری

یکی از بهره‌هایی که فضل الله از ظهور می‌برد، ترجیح و تأیید یکی از چند احتمالی است که در تفسیر آیات مطرح شده است، چنانکه ذیل آیهی «قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ» (البروج: ۴) دو احتمال مطرح است: یکی اینکه مراد آیه خیر از کشته شدن مقتولان در چاه باشد. دوم اینکه منظور نفرین بر قاتلان باشد. (اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۴۴۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۱۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۱۰، ص ۲۰۴؛ طالقانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۳۰۸)

فضل الله با توجه به سیاق که درباره‌ی اعلان غضب درباره‌ی قاتلان است و نیز ضمایی که در آیات بعد است، احتمال دوم را مطابق با ظاهر می‌داند. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۴، ص ۱۶۷)

### ۲-۲-۲-۲. ردّ نظر دیگر مفسران

از جمله جاهایی که فضل الله در آن از ظهور فراوان بهره می‌برد، نقد و ردّ نظر مفسران دیگر است. نمونه‌های این موارد عبارتند از:

۱. علامه طباطبایی ذیل آیهی «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ» (آل عمران: ۱۴) فاعل تزئین را شیطان دانسته است، (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۱۰۲) اما فضل الله می‌گوید آیه ظهوری در این معنا ندارد. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۲۶۰)

این نظر وی قابل نقد است؛ زیرا همان‌طور که خود فضل‌الله در قسم ظهور قرآنی بیان کرد، برای این آیه می‌توان از سایر آیات قرآن مانند: «وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ»؛ (العنکبوت: ۳۸)، «تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ»؛ (النحل: ۶۳)، «وَ إِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ» (الانفال: ۴۸)، ظهوری به دست آورد که فاعل «زَيْنَ» شیطان است. ممکن است در رد استناد به آیات زینت گفته شود که این آیات درباره‌ی زینت اعمال ناشایست است اما آنچه در آیه مورد بحث آمده اعمال نیست بلکه امور و چیزهاست؛ «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ ...» و این‌ها مخلوقات خداوندند که انسان‌ها به صورت غریزی یا فطری به آن‌ها علاقه زیادی دارند.

پاسخ اینکه: اموری که در آیه ذکر شده (نساء، بنین و ...) با توجه به «من» تبیینی که قبل از آن آمده، مصادیق «حب شهوات» و تمایلات هستند و نه امور تکوینی، بدین ترتیب قطعاً مراد از آن‌ها، حب و درخواست و تمایل به آن‌ها خواهد بود و نه وجود تکوینی و خارجی آن‌ها.

۲. علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی «رُدُّوْهَا عَلَیَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ» (ص: ۳۳) نظر برخی از مفسران مبنی بر اینکه منظور از مسح کردن و پاها قطع کردن آن‌ها با شمشیر باشد (زمخسری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۹۳) را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «این کار از ساحت انبیاء به دور است». (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳) اما فضل‌الله در رد نظر علامه طباطبایی می‌گوید: «ظاهر این آیه قطع کردن گردن و پاهای اسبان با شمشیر را تأکید می‌کند و این ظهور با روایات نیز تأیید می‌شود». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۶۲)<sup>۱</sup>

این نظر فضل‌الله قابل نقد است؛ زیرا این روایات از اسرائیلیات و از کعب الاحبار است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۴) همچنین این کار که فضل‌الله به داوود (ع) نسبت داده است، با ظهور خصوصیتی که قرآن از انبیاء به دست می‌دهد سازگار نیست.

۳. فضل‌الله نظر برخی از مفسران که «الناس» در آیه‌ی «ثُمَّ أُفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ» (البقرة: ۱۹۹) را حضرت ابراهیم (ع) دانسته‌اند، (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۵۲)

۱. موارد دیگر نقد نظر علامه طباطبایی: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۰/۲۶۳ و ۲۶۴.



خلاف ظاهر می‌داند؛ زیرا اراده کردن شخص واحد از کلمه‌ی «الناس» خلاف ظاهر است و برگزیدن آن معنا نیازمند دلیل است و در این بحث دلیلی بر آن نیست. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۰)<sup>۱</sup>

این نظر فضل‌الله قابل نقد است؛ زیرا در قرآن کریم آیات دیگری وجود دارد که در آن‌ها کلمه‌ی «الناس» آمده و منظور از آن‌ها یک فرد خاص است؛ مانند آیه‌ی «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ» (آل‌عمران: ۱۷۳) که گفته‌اند مراد از «الناس» در آیه «نعم بن مسعود الأشجعی» است. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۳۵) و مانند آیه‌ی «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء: ۵۴) که در روایات منظور از الناس وجود گرامی پیامبر اکرم (ص) بیان شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۹ به نقل از امام باقر (ع)؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷ به نقل از ابن عباس و مجاهد و ضحاک و السدی و عکرمة)

### ۲-۲-۳. نقد روایات یا پذیرش آن‌ها

یکی دیگر از بهره‌هایی که فضل‌الله در تفسیر از بحث ظهور می‌برد، نقد و بررسی روایات تفسیری است. از نظر فضل‌الله اگر روایتی مخالف ظاهر قرآنی باشد، قابل پذیرش نیست، (رک: سیاوشی، ۱۳۹۲ش، ص ۵۳-۵۴) نمونه‌هایی از نقد روایات با توجه به ظهور آیات در ادامه ذکر می‌شود:

۱. ذیل آیه‌ی «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (المائدة: ۳۳) روایتی از امام جواد (ع) نقل شده است که ایشان «نفی من الارض» را زندانی کردن، تفسیر فرموده است. فضل‌الله این روایت را به علت معارضه‌ی آن با ظاهر کلمه‌ی «نفی» که به معنای اخراج از سرزمین است، ضعیف برشمرده و این تفسیر را خلاف ظاهر می‌داند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۵۳)

۱. موارد دیگر از این قسم در تفسیر فضل‌الله را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۰/۶۵ و ۱۴/۱۴۶ و ۱۸۲.

۲. یکی از گونه‌های روایات تفسیری روایات سبب نزول است. فضل‌الله در نقد برخی از این گونه روایات نیز از ظهور بهره می‌برد، چنانکه سبب نزول نقل شده ذیل آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا» (النساء: ۱۹) را با ظهور آیه سازگار نمی‌داند و آن را نمی‌پذیرد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۱۶۱)

۳. همچنین ذیل آیه‌ی «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ» (آل عمران: ۱۸۰) از ابن عباس نقل شده است که مورد نزول آیه، کتمان خصوصیات پیامبر (ص) است که احبار یهود آن را آشکار نکردند؛ اما فضل‌الله معتقد است که بر اساس ظاهر سیاق آیات، این آیه در مورد بخل از انفاق مال است نه علم. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۶، ص ۴۱۵)<sup>۱</sup>

### ۲-۳. قرائن مؤید استظهار در نزد فضل‌الله

فضل‌الله در فهم آیات قرآن تنها به ذکر معنای ظاهر بسنده نمی‌کند، بلکه در کنار آن قرائن و تحلیل‌هایی را که ظهور را تأیید کند یاد آور می‌شود تا استظهار خود را تأیید کند. نمونه‌هایی از قرائنی که فضل‌الله برای تأیید استظهار خود از آیات قرآن مطرح می‌کند - که این قرائن به: (۱) قرائن قرآنی اعم از: سیاقی و مقامی و قرآنی منفصل؛ (۲) روایی و (۳) عقلی تقسیم می‌گردد- در ادامه ذکر می‌شود:

### ۲-۳-۱. قرائن قرآنی

۱. فضل‌الله ذیل آیه‌ی «وَرَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف: ۱۰۰) می‌گوید: ظاهر آن است که پدر و مادر و برادران یوسف برای او سجده کردند و این معنای ظاهر را با آیه بعد و جمله «وَقَالَ يَا أَيْتُ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ» که سخن از

۱. نمونه‌های دیگر از این قسم ظهور در تفسیر فضل‌الله را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۴/۲۷ و ۱۰/۶۰.

رویای یوسف (ع) در ابتدای سوره است تعلیل می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۵۸ و ۵۹)<sup>۱</sup>

۲. ذیل آیه‌ی «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ» (البقره: ۱۴۶) می‌گوید: برخی از مفسران مرجع ضمیر «ه» در «يعرفونه» را کتاب دانسته‌اند، اما ظاهر آیه این نیست، همچنین این مطلب با سیاق آیات مناسبت ندارد، زیرا موضوع سیاق درباره‌ی جدال بر سر خود پیامبر (ص) است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۹۱)

۳. برخی از مفسران ذیل آیه‌ی «فَأَمَّا ثَمُودُ فَأَهْلِكُوا بِالطَّغْيَةِ» (الحاقه: ۵) گفته‌اند: طاغیه مانند طغیان و طغوی مصدر است؛ یعنی قوم ثمود به سبب طغیانشان به هلاکت رسیدند. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۵۱، به نقل از ابن عباس) فضل‌الله این معنا را خلاف ظاهر می‌داند و می‌گوید: «با توجه به آیات بعد که از کیفیت هلاکت اقوام گذشته سخن می‌گوید، این کلمه طاغیه نیز به معنای عذابی است که آن‌ها را هلاک کرد؛ که همان رجنه یا صیحه‌ای است که از حالت طبیعی طغیان و تجاوز کرده است». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۳، ص ۶۹)<sup>۲</sup>

۴. فضل‌الله ذیل آیه‌ی «مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» (البقره: ۱۵۸) می‌گوید: «برخی از مفسران کلمه‌ی «تَطَوَّعَ» را به معنای عمل مستحبی و نافله گرفته‌اند؛ اما ظهور آیه این معنا نیست و آیه در مقام سخن از واجب و مستحب نیست». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۱۳۲)

## ۲-۳-۲. قرائن روایی

۱. یکی دیگر از قرائنی که فضل‌الله در تأیید ظهور از آن بهره می‌برد، روایات است. او ذیل آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (البقره: ۲۷۸) می‌گوید: «ظاهر از آیات ربا این است که اختصاص به ربای قرض دارد و شامل ربای معاوضه نمی‌شود. وی دلیل بر این نظر خود را روایات وارده در اسباب النزول این آیات می‌داند

۱. مورد دیگر از این قسم را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۸/۲۶۶-۲۶۸.

۲. نمونه‌های دیگر از این قسم در تفسیر فضل‌الله را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۳/۱۵۷؛ ۱۱/۷۱؛ ۹/۲۲۲؛

۲۴/۱۸۲؛ ۱۲/۳۶؛ ۱۲/۱۷۹؛ ۱۷/۲۵۰ و ۱۸/۱۹ و ۱۹.

که درباره‌ی ربای قرض که در جاهلیت مرسوم بوده است سخن می‌گویند». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۱۶۲)

۲. فضل الله ذیل آیه‌ی «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (آل عمران: ۷) مراد از تأویل آیه را ارجاع آیه به معنای حقیقی می‌داند که موجب می‌شود لفظ در معنای ثانوی ظهور یابد. او دلیل این استظهار خود را از روایات نقل شده در سبب نزول آیه می‌داند که در این روایات به تلاش مسیحیان برای تفسیر آیات نازله درباره‌ی عیسی (ع) بر اساس عقاید خود اشاره شده است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۲۳۸)

۳. ذیل آیه‌ی «أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأنعام: ۱۲۲) فضل الله ظهور آیه را در معنای عام آن می‌داند که شخص خاصی مراد از آیه نیست. او دلیل این استظهار خود را روایات سبب نزول نقل شده ذیل آیه می‌داند که در آن‌ها سخن از اشخاص نیست بلکه مسأله به صورت عمومی مطرح شده است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۳۰۸)<sup>۱</sup>

### ۲-۳-۳. قرائن عقلی

۱. عقل نیز از جمله قرائنی است که فضل الله در تأیید ظهور از آن استفاده می‌کند. وی ذیل آیه‌ی «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة: ۳۰) در تعیین مصداق خلیفه می‌گوید: «ظاهر آیه این است که منظور نوع انسانی است؛ زیرا آدم (ع) شخصی بود محدود به قسمتی معین از زمان که با وفاتش زمانش به سر آمده، پس چگونه بعد از وفاتش می‌تواند نقش خلیفه را ایفا کند. همچنین ملائکه این خلیفه را به فساد فی الارض و خونریزی در آن

<sup>۱</sup>. نمونه‌های دیگر از این قسم در تفسیر فضل الله را بنگرید در: فضل الله، ۱۴۱۹ ق: ۴/۵۶؛ ۱۰/۶؛ ۱۱/۲۰؛

وصف کرده‌اند؛ حال آنکه این وصف با آدم (ع) منطبق نیست. دیگر اینکه لفظ خلیفه در آیات دیگر به سایر انبیاء و مردم هم نسبت داده شده است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۳۱)  
چنانکه ملاحظه می‌شود افزون بر قرینه بودن سیاق آیه و آیات دیگر، فضل الله در این مورد به این قرینه عقلی که آدم (ع) شخصی بود محدود به قسمت معینی از زمان که با وفاتش زمانش به سر آمده نیز تمسک جسته و از این قرینه استنتاج کرده است که «پس چگونه بعد از وفاتش می‌تواند نقش خلیفه را ایفا کند».

۲. فضل الله گاهی از مباحث اصولی که نوعی قرینه‌ی عقلی است نیز در تأیید ظهور بهره می‌برد، چنانکه ذیل آیه‌ی «أَيُّهَا مَعْدُودَاتِ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا» (البقرة: ۱۸۴) می‌گوید: «به علت مناسبت حکم با موضوع، ظاهر این است که مراد مرضی است که روزه گرفتن برای آن ضرر دارد». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۲۳)

## ۲-۴. آراء تفسیری جدید فضل الله مبتنی بر ظهور و نقد آن

فضل الله نه تنها برای نقد نظر دیگران و یا تأیید احتمالات تفسیری از ظهور استفاده می‌کند بلکه گاهی با توجه به ظهور، نظری برخلاف مشهور عالمان شیعه ارائه می‌دهد. البته این گونه دیدگاه‌ها در تفسیر او تعداد محدودی دارد. دو نمونه‌ی زیر در این بحث قابل توجه است.

۱. فضل الله ذیل آیه‌ی «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم:

۴۱) می‌گوید: «بر اساس ظاهر قرآنی که اشاره دارد «آزر» پدر حضرت ابراهیم (ع) از پذیرش ایمان ترمز کرد، نتیجه می‌گیریم که آزر مؤمن نبوده و این برخلاف نظر عده‌ی بسیاری از علمایی است که فکر می‌کنند پدران همه‌ی انبیا باید از مؤمنان بوده باشند و آیاتی که از پدر ابراهیم (ع) سخن می‌گویند را تأویل می‌کنند به اینکه در حقیقت عمومی او بوده است». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۳، ص ۱۲۲)

نقد: در موضوع آزر اختلاف شدیدی است. بسیاری از مفسرین عامه او را پدر حضرت ابراهیم (ع) می‌دانند و می‌گویند: مانعی ندارد پدران انبیاء مشرک باشند. (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۵، ص ۱۱۵؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۶، ص ۱۷) اما طبق گفته شیخ طوسی اکثر

قریب به اتفاق مفسران شیعه اجماع دارند که «آزر» پدر ابراهیم (ع) نبوده است؛ (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۵) زیرا از نظر ایشان پدران انبیاء می بایست همه موحد و مؤمن باشند و برخی این عقیده را از ضروریات مذهب شیعه بشمار آورده اند.

علمای امامیه می گویند: «آزر» عمو، یا پدر مادر و یا کفیل ابراهیم (ع) بوده که بعد از مرگ پدرش (تارح)، تربیت وی را بر عهده داشته است. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۳۷) در مجموع از دلایلی که شیعه در مورد موحد بودن پدران انبیاء (ع) ذکر کرده اند و برخی از روایات تفسیری (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵) چنین برمی آید که نام پدر ابراهیم (ع) آزر نبوده بلکه «تارح» بوده است و فضل الله در این نظر خود به این اجماع و روایات توجهی نکرده است و نظری مخالف با نظر مشهور علمای شیعه و موافق با نظر علمای اهل سنت بیان کرده است.

۲. ذیل آیه ی «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (الاعراف: ۱۴۳) مفسران اختلاف بسیاری در توجیه این درخواست موسی (ع) از خداوند دارند. فضل الله این توجیحات را تحمیل بر قرآن دانسته و می گوید: «اساس در عقیده ی ما نسبت به انبیاء قرآن است که برای ما نقاط قوت و ضعف آنها را مشخص می کند. ما نباید بر اساس بحث های کلامی یک عقیده را بپذیریم آنگاه ظاهر آیات قرآن را بر اساس آن تأویل و حمل بر معنای خلاف ظاهر کنیم، حمل الفاظ برخلاف ظاهر نیازمند دلیل لفظی یا عقلی است که اینجا دلیلی برای حمل بر معنای خلاف ظاهر نداریم». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۸ و ۲۳۹)

در نقد این دیدگاه فضل الله باید گفت التزام به ظاهر آیه بدین معناست که حضرت موسی (ع) که پیامبر اولوالعزم الهی است، یکی از ابتدایی ترین مسائل خداشناسی؛ یعنی قابل رؤیت نبودن خداوند را نمی داند. پرواضح است که این سخن به حکم عقل و نقل باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۳۸) و برخلاف گفته ی فضل الله هم دلیل عقلی و هم دلیل نقلی مانع اخذ به ظاهر آیه است، در نتیجه باید از ظاهر آیه به علت وجود این دلایل دست برداشت.

نکته‌ی دیگر آنکه بیضاوی از مفسران اهل سنت بر اساس ظاهر این آیه به جایز بودن رؤیت خداوند اعتراف کرده است؛ با این استدلال که اگر دیدن خداوند محال بود؛ درخواست موسی از خداوند طلب امری مستحیل بود و طلب مستحیل از انبیاء محال است. (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۳۳) بنابراین نمی‌توان به ظاهر آیه پایبند بود و باید توجیه صحیحی برای این درخواست موسی با توجه به قرائن عقلی و نقلی پیدا کرد. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۳۸ و ۲۳۹)

### نتیجه‌گیری

ظواهر قرآنی در تفسیر «من وحی القرآن» جایگاه ویژه‌ای دارد و فضل‌الله در تفسیر آیات از آن بسیار استفاده می‌کند. وی در تفسیر تا اندازه‌ای که می‌تواند و مانعی در اخذ ظهور الفاظ نبیند به ظواهر پایبند است و همواره ظواهر آیات را مبنای استنباط خود قرار می‌دهد و سپس قرائنی از قرآن، روایات و عقل برای تأیید استظهارات خود بیان می‌کند. با این وجود، فضل‌الله که همواره پایبند به ظواهر قرآنی است، در برخی از آیات که دلیلی قطعی از نقل یا عقل داشته باشد از ظهور آیه دست برمی‌دارد و آیات را بر معنایی مجازی، استعاری یا کنایی حمل می‌کند و در سرتاسر تفسیر خود، برای تبیین معنای آیات، ترجیح اقوال تفسیری یا نقد و رد آن‌ها و نقد روایات تفسیری از انواع گوناگون ظهور استفاده می‌کند.

با این حال، پایبندی بیش از اندازه‌ی فضل‌الله به ظهور الفاظ باعث شده است که گاهی در ورطه‌ی افراط افتاده و جمود در معنای ظاهری الفاظ پیدا کند - چیزی که خود او همیشه دیگران را از آن بر حذر می‌دارد - و آرایشی خلاف مشهور علمای تفسیر و به خصوص عالمان شیعه ارائه دهد. به بیان دیگر فضل‌الله به ظهور که خود یک دلیل ظنی است، بیشتر بها داده و در مواردی به دیگر دلایل و قراین قطعی از آیات دیگر قرآن و دلایل ظنی در حد ظهور مانند روایات تفسیری، به علت وجود ظهوری که وی در آیه یا لفظ می‌بیند اعتنا نمی‌کند.

## منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۴۱۵ ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ ش)، **علل الشرائع**، چاپ اول، قم: کتاب فروشی داوری.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ ق)، **اعتقادات امامیه**، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق)، **تحف العقول**، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بی جا: بی نا.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ ق)، **البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید**، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ ق)، **البحر المحيط فی التفسیر**، بیروت: دار الفکر.
- اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، **البحر المحيط فی التفسیر**، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶ ق)، **تفسیر الصراط المستقیم**، تحقیق: غلامرضا مولانا بروجردی، چاپ اول، قم: موسسه انصاریان.
- بروجردی، سید محمد ابراهیم، (۱۳۶۶ ش)، **تفسیر جامع**، تهران: انتشارات صدر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق)، **أحكام القرآن**، تحقیق: محمدصادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی



- جمعی از محققان (۱۳۸۸ ش)، **فرهنگ‌نامه اصول فقه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ ق)، **تبیین القرآن**، چاپ دوم، بیروت: دارالعلوم.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴ ق)، **انوار درخشان**، تهران: کتابفروشی لطفی.
- خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، ابوالقاسم (بی تا)، **البیان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- رجبی، محمود (۱۳۸۳)، **روشن تفسیر قرآن**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت، دار الکتب العربی.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳)، **تحلیل زبان قرآن**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- سیاوشی، کرم (۱۳۹۲)، «روش مواجهه علامه فضل‌الله با روایات تفسیری در من وحی القرآن»، دو فصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۲.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱ ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دار الکتب العربی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶)، **روش‌های تأویل قرآن**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شریعتی، محمد تقی (۱۳۴۶ ش)، **تفسیر نوین**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق)، **نهج البلاغه محقق / مصحح: صبحی صالح**، چاپ اول، قم: هجرت.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳ ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، قم: فرهنگ اسلامی.
- صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ش)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق: محمد خواجوی، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.

- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ ش)، **پرتوی از قرآن**، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمد حسین، (بی تا) **مجموعه رسائل علامه طباطبایی**، قم: باقیات، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام.
- عروسی حویزی، عبد علی (۱۴۱۵ ق)، **تفسیر نور الثقلین**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، **کتاب التفسیر**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۱۹ ق)، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، تحقیق: سید محمد قاضی، چاپ اول، بی جا: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، **من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۵ ق)، **الندوة**، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر.
- فؤاد عبدالباقی، محمد (۱۳۶۴ ق)، **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**، قاهره: دار الحدیث.
- فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: انتشارات الصدر.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ ش)، **تفسیر القمی**، قم: دار الکتب.
- قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸ ش)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- کاشانی، محمد بن مرتضی، (۱۴۱۰ ق)، **تفسیر المعین**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

- کاشانی، ملا فتح‌الله (۱۳۳۶ ش)، **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتاب‌فروشی محمدحسن علمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق)، **الکافی**، محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ ق)، **تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، **بحار الأنوار**، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۰ ش)، **اصول الفقه**، تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری، چاپ هشتم، قم: موسسه بوستان کتاب.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، **تفسیر الکاشف**، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۴ ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، (۱۴۱۵ ق)، **ایجاز البیان عن معانی القرآن**، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۹ ق)، **مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن**، چاپ دوم، بیروت: موسسه اهل بیت (ع).

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال دوازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۸، صص ۱۵۶-۱۲۹

## نشانه‌شناسی ارتباطات غیر کلامی در آیات قرآن کریم

زهرا محققیان<sup>۱</sup>

اعظم پرچم<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۳/۵/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۴/۸/۱۸

### چکیده

امروزه در مباحث زبان‌شناسی نوین ثابت شده که بررسی متون مختلف از منظر ارتباطات غیر کلامی که زنجیره‌هایی از نشانه‌های گسترده است و پیام‌های متنوعی با توجه به بافت ارتباطی و هدف تعامل‌گران از آن‌ها دریافت می‌شود، می‌تواند به خوانشی تازه از متن منجر شده و از لایه‌های معنایی متعدد آن پرده برداری نماید. در این راستا پژوهش حاضر در صدد است متن قرآن کریم را از منظر نشانه‌های ارتباط غیر کلامی از جمله رفتارها، زمان، مکان و... بررسی کند تا پیام‌هایی که خداوند از طریق عناصر غیر کلامی به انسان منتقل نموده را رمزگشایی نماید. بر همین اساس بعد از معرفی انواع ارتباطات، با نگاهی میان رشته‌ای و با استفاده از نظریه‌های علوم ارتباطات، ارتباطات غیر کلامی بازتاب یافته در متن قرآن کریم مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند. یافته‌های پژوهش نشان

---

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

z.mohaghegh89@yahoo.com

azamparcham@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

می‌دهد که در آیات قرآن کریم پیام‌های مختلفی به واسطه ارتباطات غیرکلامی همانند آوایی، بینایی، بویایی، شنوایی و ... به آدمی منتقل شده که پرده برداری از آن‌ها درکشف پیام نهفته در متن سهم بسزایی داشته و موجبات تکثیر معانی آن را فراهم می‌نماید. بنابراین برای فهم بهتر و کامل‌تر مقصود خداوند، می‌بایست به این دسته از ارتباطات نیز توجه نمود و از آن‌ها برای راهیابی به مراد خداوند استفاده کرد.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن کریم، ارتباط، ارتباط غیرکلامی، نشانه‌شناسی.

#### مقدمه

نشانه‌های ارتباطی غیرکلامی در «ادبیات» شفاهی و نوشتاری همه ملت‌ها دیده شده؛ چرا که انسان‌ها ناگزیر از «ارتباط» و استفاده از کلام و غیرکلام برای ایجاد و حفظ رابطه بوده و هستند. این هم پیوندی، ارتباط با خود، با هموعان، با طبیعت و عالم و رای حس و ماده را نیز در بر می‌گیرد. اگرچه در جهان امروز، علم ارتباطات اجتماعی به بررسی اینگونه موضوعات می‌پردازد اما در حقیقت ارتباطات غیرکلامی، پیشینه‌ای به قدمت عمر جوامع انسانی دارند و تنها بر همین اساس است که نمود رفتارهای انسانی در ادبیات ملت‌های مختلف ثبت شده و تا به امروز باقی مانده‌اند.

از دیگر سو قرآن کریم، به عنوان کتاب هدایت آدمی، دارای پیام‌های کلامی و غیرکلامی بسیاری است. پیرامون پیام‌های کلامی این کتاب، تاکنون تفاسیر متعددی به نگارش درآمده اما پرده برداری از ارتباطات غیرکلامی خداوند در خلال آیات قرآن کریم، مکانیسم ویژه‌ای دارد و روش شناسی خاصی را می‌طلبد که تاکنون تلاشی جدی و علمی پیرامون آن، انجام نگردیده؛ به همین دلیل نگارنده به این مهم پرداخته است.

برهمن اساس پرسش اصلی این مقال آن است که قرآن کریم تا چه اندازه و به چه میزان از پیام‌های غیر کلامی بهره برده؟ آیا آشنایی با عوامل ارتباط غیر کلامی می‌تواند به درک بهتر آیات و از آن جا کشف پیام‌های نهفته در آن‌ها منتهی گردد؟ در ادامه پس از معرفی مختصری از پیشینه این علم و مفهوم شناسی واژگان، نگارنده کوشیده است با کمک علم نشانه شناسی به تحلیل ارتباط‌های غیر کلامی موجود در قرآن کریم پرداخته تا از این طریق نشانه‌های مختلف در این گونه ارتباطات را رمزگشایی نماید.

## ۱. مفهوم شناسی واژگان

### ۱-۱. نشانه<sup>۱</sup> و نشانه شناسی<sup>۲</sup>

نشانه، واحد معناداری است که به عنوان چیزی که در برابر چیزی دیگر (غیر خودش) قرار دارد؛ تفسیر می‌شود (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۹). نشانه‌ها می‌توانند صورت‌های گوناگونی از قبیل کلمات، تصاویر و حتی رفتارها را داشته باشند. نشانه‌ها، معنای ذاتی ندارند و تنها زمانی نشانه می‌شوند که کاربران، آن‌ها را در برابر معنایی بکار می‌گیرند (گیرو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰).

علم نشانه شناسی، نشانه‌هایی را بررسی می‌کند که هدف از آن‌ها، انتقال پیامی به دیگری است (گیرو، ۱۳۸۳، ص ۳۹). برهمن اساس می‌توان گفت نشانه شناسی، نگاهی نظام مند به معنا دارد و نظام معنا را در مقام ارتباط با دیگران بررسی می‌کند (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۹-۲۸).

### ۱-۲. ارتباط<sup>۳</sup>

ارتباط، در زبان عربی با عنوان "الاتصال" بکار می‌رود (موسی، ۲۰۰۳، ص ۹). این واژه از نظر لغت به معانی متعددی همانند گزارش دادن، بیان نمودن، منتقل کردن و... معنا شده است (معتمدنژاد، ۱۳۷۱، ص ۳۵). اما در اصطلاح فرایندی است که یک

---

1. Sing  
2. Semiology  
3. Communication

شخص، مفهومی را به ذهن شخص دیگری (یا اشخاص) با استفاده از پیام‌های کلامی یا غیر کلامی منتقل می‌کند (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۷، ص ۸۱). بدین ترتیب ارتباط، فرایندی پویا و مداوم است.

### ۱-۳. ارتباط غیر کلامی<sup>۱</sup>

این گونه از ارتباط، در زبان عربی با عنوان «الاتصال غیراللفظی» بکار می‌رود (موسی، ۲۰۰۳م، ص ۳۱). ارتباط‌های غیر کلامی شامل تمام جنبه‌های ارتباط به‌جز کلمات هستند (وود، ۱۳۷۹، ص ۲۸۴). بدون تردید آنگونه که صاحب نظران بر آن اتفاق نظر دارند انسان‌ها از زبان گفتگو برای تعاملات خود بهره می‌برند اما نوع رفتار انسان‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها به نارسایی زبان و بیان، در انتقال اطلاعات اذعان دارند (فرگاس، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱). شولمن در کتابش، بحث ارتباط غیر کلامی را از یادآوری حرکات چارلی چاپلین در فیلم‌های به یاد ماندنی او آغاز می‌کند و می‌نویسد: در دوره فیلم‌های صامت، چارلی چاپلین توانست با تماشاگرانش، بدون کلام ارتباط برقرار کند. دست‌هایش، چهره‌اش، حرکات مضحک‌ش، لباس‌هایش، همه پیام‌های او را منتقل می‌کردند (محسنیان راد، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴).

متون مختلف نیز، مخصوصاً متون مقدس، در دو بستر کلام و رفتار شکل می‌گیرند و هر متنی شبکه درهم تنیده‌ای از روابط کلامی و غیر کلامی را به نمایش می‌گذارد. در این میان، ارتباطات غیر کلامی می‌تواند به عنوان محور شناخت و ارزیابی پیام‌های کلامی، ذهن خواننده را درگیر و به خواندن ادامه متن ترغیب نماید (محسنیان راد، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸).

اما پژوهش‌گران درباره ماهیت و چگونگی رفتارهای غیر کلامی، نظریه‌های متنوعی را ارائه کرده‌اند و فعالیت‌های غیر کلامی را به شیوه‌های مختلف طبقه‌بندی و تحلیل نموده‌اند. در یک دسته بندی جامع، می‌توان انواع ارتباط‌های غیر کلامی را بدین ترتیب برشمرد: ارتباط‌های آوایی، ارتباط‌های مکانی، ارتباط‌های زمانی، ارتباط‌های دیداری،

---

1. Nonverbal Immediacy

ارتباط‌های چشایی، ارتباط‌های بویایی، ارتباط‌های لامسه و رفتار شخصیت‌ها (محسنیان راد، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰-۲۹۴).

در ادامه با در نظر داشتن انواع یاد شده، ارتباطات غیر کلامی بازتاب یافته در آیات قرآن کریم مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند. البته سعی نگارنده بر آن است که ارتباطات غیر کلامی موجود در این آیات را، بر اساس بافت و سیاق آن‌ها رمزگشایی کرده و از پیام‌های متعدد و متنوع موجود در آن‌ها، بر اساس کلمات هم‌نشین در آن‌ها، پرده برداری نماید.

## ۲. تحلیل نشانه‌های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

همانگونه که در قبل نیز بازگو شد؛ در یک دسته بندی جامع می‌توان، انواع ارتباط‌های غیر کلامی را بدین ترتیب برشمرد:

### ۲-۱. ارتباط‌های دیداری

#### ۲-۱-۱. رفتار چشم

چشم‌ها، بخش ویژه‌ای از چهره و منبعی بسیار غنی از رموز غیر کلامی به شمار می‌روند. تماس چشمی یا عدم آن می‌تواند مطالب زیادی در مورد احساسات و درونیات فرد منتقل کند. برخورد یا عدم برخورد نگاه‌ها می‌تواند گویای علاقه و صمیمیت، دوستی، خجالت، بی‌ادبی و... باشد (سوسمان و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۲-۴۱).

مطالعه رفتار چشم، تماس چشمی، حرکت چشمی و یا ارتباطات بصری هم‌نامیده می‌شود. ارتباطات بصری عمدی و غیرعمدی صورت می‌گیرد و هر دو نوع آن، حامل اطلاعات است هرچند تعاملی شکل‌نگیرد (موناری، ۱۳۸۷، ص ۷۲). درباره اهمیت رفتار چشم باید گفت که تقریباً هشتاد درصد از اطلاعات افراد درباره محیط پیرامون از طریق چشم‌ها کسب می‌شود (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۸، تص ۲۱۵).

افراد جامعه به رفتارهای چشم در تعاملات روزمره توجه فراوانی دارند، عباراتی چون "با نگاهش به من زل زده بود"، "نگاهش بسیار بی‌شرمانه بود"، "نگاهش بسیار سنگین



بود" و... حاکی از توجه ودقت به واکنش‌های بصری است. رفتارهای چشم، کارکردها و انواع متفاوتی دارند که در ادامه، موارد مختلف آن در آیات قرآن کریم مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

#### ۲-۱-۲. کارکردهای رفتار چشم

رفتارهای دیداری در تبدلات ارتباطی، کارکردهای متفاوتی دارند. به طور کلی در فرهنگ‌های گوناگون، اشخاص رفتارهای چشمی خاصی داشته و دنیایی از مفاهیم را در تماس چشمی به یکدیگر منتقل می‌نمایند. اما از میان کارکردهایی که برای رفتارهای چشم در کتاب‌های علوم ارتباطات ذکر گردیده؛ می‌توان پنج کارکرد زیر را به عنوان اساسی‌ترین کارکردهای چشم برشمرد: (سامووار و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۲۶۶).

#### ۲-۱-۲-۱. شکل‌گیری ارتباط

این کارکرد از عمومی‌ترین کارکردهای چشم است و غالباً اولین مرحله در شکل‌گیری آشنایی، ارتباط چشمی است. زمانی که فردی به دیگری نگاه می‌کند، اگر گیرنده نگاه نیز به او نگاه کند، تعاملی از طریق چشم ایجاد شده و در غیر این صورت، تعاملی رخ نداده و ارتباط یک‌طرفه بوده است.

در آیات بسیاری از قرآن کریم، خداوند به این گونه نگاه‌ها که آغازگر صحبت و تعامل هستند، اشاره نموده، آیاتی که حاکی از گفتگوهای بهشتیان با یکدیگر، یا با اهل جهنم است یا آیاتی که اهل جهنم هنگام ورود به آتش با دوستان و رهبران خویش به بحث و مجادله می‌پردازند و سایر آیات مشابه. به عنوان نمونه در آیات زیر، نگاه، سرآغاز تعامل و برقراری ارتباط میان اهل بهشت و دوزخ معرفی شده است:

«قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ \* فَاطَّلَعَ فَرَءَاهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ \* قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينَ \* وَ لَوْ لَّا

نِعْمَةٌ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ» (الصافات: ۵۷-۵۴).

براساس آیات فوق، که در ادامه آیات مربوط به اوضاع و احوال بهشتیان واقع شده؛<sup>۱</sup> بندگان مخلص پروردگار که غرق انواع نعمت‌های معنوی و مادی بهشت‌اند، ناگهان به فکر دوستان دنیوی خویش افتاده و به دنبال آگاهی از سرنوشت نهایی آن‌ها به پرس و جو از یکدیگر می‌پردازند. اینجاست که نگاهی به سوی دوزخ افکنده و ناگهان دوست خود را در وسط آتش جهنم می‌بینند! پس او را مخاطب ساخته و با او به صحبت می‌نشینند و همین نگاه، آغاز و واسطه شکل‌گیری ارتباط و تعامل میان ایشان است.

نگاهی که لطف الهی و توفیق همراهی او را به یاد ایشان انداخته و بهشتیان را بدین نکته رهنمون می‌سازد که این فضل و رحمت خداوند بود که ایشان را از همراهی با چنین دوستانی و از آنجا سقوط در چنین سرنوشت وحشتناکی باز داشت. بنابراین به شکر و سپاس از چنین خدایی پرداخته و در بهشت از نعم جاودان او بهره‌امند می‌گردند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۱۵۵). بنابراین این کارکرد چشم‌نیز، به دلیل اهمیت، در آیات قرآن کریم، مورد توجه قرار گرفته است.

## ۲-۱-۲-۲. وادار کنندۀ تعامل

گاه نگاه بیش از اندازه متعارف، اشخاص را وادار به تعامل می‌کند. به عنوان نمونه اگر در جامعه، فردی بیش از اندازه متعارف، به کسی نگاه کند یا نگاهی نامشروع داشته باشد، او را بسیار وقیح و بسیار بی‌حیا می‌پندارند. در این گونه فرهنگ‌ها، خیره نگاه کردن به افراد، غیرقابل قبول و زننده به نظر می‌رسد.

۱. «وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (۳۹) إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (۴۰) أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ (۴۱) فَوَاجِهٌ وَهُمْ مُكْرَمُونَ (۴۲) فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ (۴۳) عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ (۴۴) يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ (۴۵) بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ (۴۶) لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ (۴۷) وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ (۴۸) كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ (۴۹) فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ (۵۰) قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ (۵۱) يَقُولُ أَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ (۵۲) أِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ» (الصفات: ۵۳-۳۹).

آموزه‌های دینی نیز به چنین نگاه‌هایی اشاره نموده و بر اجتناب از نگاه خیره زن و مرد بیگانه به یکدیگر تأکید فراوان دارند. برجسته‌ترین آیات قابل اشاره در این بخش، آیات ذیل است:

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِهِ مَا يَصْنَعُونَ» \* وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ (النور: ۳۱-۳۰)

به مردان با ایمان بگو: «دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند، که این برای آنان پاکیزه‌تر است، زیرا خدا به آنچه می‌کنند آگاه است.» و به زنان با ایمان بگو: «دیدگان خود را [از هر نامحرمی] فرو بندند و پاکدامنی ورزند) هستند که خداوند برای صیانت انسان از آلودگی‌های رفتاری ناشی از اختلاط زن و مرد به طور نامناسب، چنین فرمان روشنی را صادر نموده است.

از منظر قرآن کریم، نگاه خیره و حرام گونه میان زن و مرد نامحرم، آغاز یک ارتباط نامشروع شده که در طی زمان، به صورت کلامی و غیرکلامی ادامه یافته و تباهی و فساد هر دو طرف را به دنبال خواهد داشت. ضمن آن که فروپاشی و سست شدن روابط خانوادگی را نیز به همراه دارد. در حالیکه فروگیری اینگونه نگاه‌ها، علاوه بر ایجاد آرامش فردی و خانوادگی، موجبات رشد معنوی طرفین را نیز فراهم می‌نماید. بنابراین توجه به این گونه نگاه‌ها نیز در قرآن کریم مورد توجه بوده و به دلیل اهمیت، احکامی نیز به ایشان مترتب گردیده است.

## ۲-۱-۲-۳. بیان عواطف

چشم منبعی از اطلاعات ارزشمند دربارهٔ حالات عاطفی اشخاص اند. در شرایط مختلف حتی نگاهی که معطوف به محیط است نیز، می‌تواند تا حدی احساس و حالاتی چون غم، شادی، ترس، تنفر و... را منعکس کند. چنانکه در آیه «وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ

الذَّلِ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ» (الشوری: ۴۵) این اتفاق افتاده و احساسات و ترس اهل جهنم هویدا و آشکار گردیده است.

از منظر مفسران، تعبیر "يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ" نمایانگر حالت وحشت و اضطراب شدید جهنمیان است که از فرط ترس و دلهره، زیر چشمی به آتش دوزخ می‌نگرند! این ترسیمی است از حالت کسی که شدیداً از چیزی می‌ترسد و نمی‌خواهد آن را با تمام چشمش ببیند و در عین حال، نمی‌تواند از آن غافل بماند، از این رو به ناچار، همواره مراقب آن است اما با گوشه چشم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۶۶).

یا در آیات زیر، ترس و اضطراب آدمی در مواقع قیامت، به واسطه نگاه و چشم، ترسیم شده: «خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ» (معارج: ۴۴).

در آیات فوق، نسبت "خشوع" به "چشم‌ها" به خاطر آن است که حالت خشوع و ذلت بیش از هر چیز در دیدگان ظهور می‌کند. در آن روز نیز، صحنه قیامت یا عذاب‌های الهی، آن قدر وحشت‌انگیز است که افراد تاب تماشای آن را نداشته، لذا چشم از آن برمی‌گیرند و به زیر می‌اندازند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۵۸) و بدین طریق، احساس ترس و حالت وحشت خویش را نمایان می‌سازند.

بنابراین این کارکرد چشم نیز در آیات قرآن کریم، حائز اهمیت بوده و توجه بدان‌ها، پیام‌های متنوعی را به افراد بشر القا می‌نماید.

## ۲-۲. ارتباط‌های آوایی

ارتباط‌های آوایی جنبه‌های گوناگون صدا هنگام ارتباط است که کلیه نشانه‌های آوایی را شامل می‌شود و رفتارهای آوایی نیز نام دارد. بیشترین اهمیت رفتارهای آوایی، به عنوان

---

۱. یعنی: (آنان را می‌بینی [که چون] بر [آتش] عرضه می‌شوند، از [شدت] زبونی، فروتن شده‌اند: زیر چشمی می‌نگرند)

۲. یعنی: (دیدگان‌شان به زیر افتاده، [غبار] مذکّت آنان را فرو گرفته است. این است همان روزی که به ایشان وعده داده می‌شد).

یکی از کانال‌های ارتباط غیر کلامی، در تأثیر گذاری بر روی ادراک پیام‌های کلامی است (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱-۲۳۵).

آواها در قرآن کریم یا از سوی شخصیت‌ها تولید می‌شوند که نشانه‌هایی همانند کیفیت صدا، گام، لحن و ... دارند یا منشأ تولیدشان، محیط بیرون است که آواهای طبیعی مانند نام آواها و دیگر اصوات طبیعت را در برمی‌گیرند (یول، ۱۳۸۷، ترجمه محمد نورمحمدی، ص ۳).

در قرآن کریم، آواهای صوتی از هر دو منشأ فوق صادر شده‌اند که به عنوان نمونه به آیات زیر اشاره می‌شود:

## ۲-۲-۱. آوای اشخاص

در قرآن کریم چنین آواها و اصواتی از طرف بسیاری از انسان‌ها همانند رسولان الهی، اهل دوزخ و اهل بهشت و ... صادر شده است که در ادامه به ذکر یک نمونه از آن‌ها، اکتفا می‌گردد:

- «وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا رَبِّنا أَخْرِجْنا نَعْمَلْ صالِحاً» (الفاطر: ۳۷)؛ (و آنان در آنجا فریاد برمی‌آورند: «پروردگارا، ما را بیرون بیاور، تا غیر از آنچه می‌کردیم، کار شایسته کنیم).

از آن جا که سیاق آیه فوق مربوط به کفار و عذاب‌های الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۲۰، ص ۳۴۷)، بنابراین عبارت فوق، حکایت گر فریادهای اهل جهنم در هنگام مواجهه با عذاب الهی است.<sup>۱</sup>

ایشان با مشاهده نتایج اعمال سوء خود، در ندامت عمیقی فرو رفته و از اعماق دل، فریاد می‌کشند و ناله سر می‌دهند که: خدایا ما را خارج کن تا کار صالح انجام دهیم.

۱. در آیه فوق، واژه "اصطراخ" از ریشه "صرخ" در اصل با تاء منقوطة است که به "طاء" قلب شده و به معنای صدای بلند یا صوت رفیع است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۴۸). اصطراخ نیز، از باب افتعال، به معنای قبولی صرخه است. شخص در چنین حالتی با صدای بلند فریاد می‌کشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۲۲۳).

خداوند با تعبیر نشانه‌ای فوق، به جنبه وحشتناک و دردناک بودن عذاب جهنم افزوده و به طور نهفته و ضمنی، از طریق نوعی ارتباط غیر کلامی که همان فریادهای دردناک و بی ثمر اهل جهنم است؛ علاوه بر اخبار اضطراب و پشیمانی ایشان، از شدت و سختی آن روز نیز خبر می‌دهد. همچنین بی فایده بودن تمامی تلاش‌های آدمی را جهت پیدا نمودن راهی برای نجات و رهایی از چنین وضعیتی گزارش می‌نماید.

بنابراین دقت در اینگونه پیام‌های نهفته در آیات، نکات تربیتی سودمندی را به آدمی القا نموده و او را به تأمل و تفکر بیشتر تحریک می‌نماید.

## ۲-۲-۲. آوای محیط

برای تشریح این گونه آواها در قرآن کریم می‌توان به آیه زیر اشاره نمود:

«لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ» (الانبیاء: ۱۰۲)؛ (صدای آن را نمی‌شنوند، و آنان در میان آنچه دل‌هایشان بخواهد جاودانند).

در آیه فوق، واژه "حسیس" از ریشه "الحس" به معنای ناله و صدای ضعیف است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹). بنابراین "الحسیس" به معنای "الصوت الخفی" یا صدای آهسته، مخفی و سبک است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶؛ ص ۴۹).

سیاق آیه فوق نیز، پیرامون موقعیت و امنیت اهل بهشت است که مطابق وعده‌های الهی به پاداش خویش رسیده و چنان در بهشت و نعم الهی غوطه ور و شادمانند که هرگز کوچک‌ترین صدایی از فریادهای وحشتناک دوزخ به گوششان نمی‌خورد با این که جهنم<sup>۱</sup>، نعره‌ها دارد (الملک: ۷).

۱. از نظر مفسران (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۷۱)، حرف "ها" در واژه "حسیسها"، ذیل آیه مورد بررسی، به کلمه "جهنم" اشاره دارد که در آیات قبل ذکر شده است «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ (۹۸) لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلَ اللَّهِ مَا وَارَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ (۹۹) لَهُمْ فِيهَا زَوْجُرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ (۱۰۰) إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ» (الانبیاء: ۱۰۱-۹۸).

بنابراین خداوند با تعبیر فوق، به طور نهفته و غیر کلامی به جنبه رفاه و آسایش همه جانبه بهشت و بهشتیان افزوده است. چنانکه ادامه آیه نیز، مؤیدی بر این نشانه لطیف است: «وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ ﴿۱۰۳﴾ لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَعُ الْأَكْبَرُ وَتَلَقَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمَكُمْ أَلَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (الانبیاء: ۱۰۳-۱۰۲)

به طور کلی در قرآن کریم، این نوع آواها و ارتباطات غیر کلامی بسیار تکرار شده؛ صداهایی همانند: صدای حیوانات (لقمان: ۱۹) و ... یا صدای طبیعت که شامل رعد و برق و صاعقه (الرعد: ۱۳) و.. می شود یا صدای اشیایی همانند ناقور (المدثر: ۸)، انواع نفخ (آل عمران: ۴۹ و ...) و... بدیهی است چنین اشاراتی حاوی پیام‌هایی نیز بوده و هریک به نوبه خویش در افاده مقصود خداوند، نقش مؤثری دارند.

علاوه بر موارد فوق، کیفیت و حالت صدا شامل بلندی، کوتاهی، تیزی و غیره که معمولاً برداشت‌های ویژه‌ای از آنها می‌شود نیز، از جنبه‌های ارتباط غیر کلامی است که حاوی نشانه‌هایی برای مخاطبان هستند (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸). به عنوان نمونه در آیه «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» (لقمان: ۳۱) یعنی (صدایت را آهسته ساز، که بدترین آواها بانگ خران است)، خداوند سبحان، آدمیان را به نرمی صدا و آهسته بودن آن توصیه کرده چراکه بلندبودن و ارتفاع زیاد صدا، حسی حاکی از تکبر یا اضطراب یا هیجان را به مخاطبان انتقال می‌دهد.

چنانکه در روایات، فریادهای مغروران و ابلهان به چنین صداهایی تشبیه شده و ایشان، از بین برنده آرامش اطرافیان معرفی گردیده‌اند. در بعضی از روایات که از امام صادق (ع) نیز، نقل شده؛ این آیه به عطسه‌ای که با صوت بلند ادا می‌شود و یا داد و فریاد به هنگام سخن گفتن نیز، تفسیر گردیده که در حقیقت، بیان مصداق روشنی از آن است (علمایی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵).

همچنین لحن صدا نیز، حاوی نشانه‌های ارتباطی بسیاری است که هیجان‌های درونی به واسطه آن مشخص می‌گردد (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۹)؛ چنانکه خداوند در مورد منافقان می‌فرماید: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ...» (محمد: ۴۷) یعنی از

طرز سخنانشان می توان به حالات درونی منافقان پی برد چرا که سخن ایشان کنایه دار و تعریض گونه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۳۸).

در آیه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (الاحزاب: ۳۲) نیز، به اهمیت لحن و توجه دادن بدان، در ارتباطات اجتماعی اشاره شده و خداوند می فرماید: به گونه ای هوس انگیز سخن نگوئید که بیمار دلان در شما طمع کنند بلکه به هنگام سخن گفتن، جدی و خشک و به طور معمولی سخن بگوئید، نه همچون زنان کم شخصیت که سعی دارند با تعبیرات تحریک کننده که گاه توأم با اداهای مخصوصی است؛ افراد شهوت ران را به فکر گناه افکنده و به سمت خویش جلب نمایند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۰۸).

تعبیر "فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ" تعبیر بسیار گویا و رسایی است از این حقیقت که لحن و کیفیت صدا، اغلب پیام های بسیار مهمی را به دیگران انتقال می دهند و چه بسا در موارد بسیاری، همانند مصداق معرفی شده در آیه فوق، موجبات سلب آرامش جامعه را فراهم نموده و باعث طغیان شهوت انسان های مریض و کم ایمان می گردد.

بنابراین از نظر قرآن کریم تغییرات موجود در صدا اعم از ارتفاع، لحن و ... حاوی نشانه های ارتباطی غیر کلامی در مواجهه با مخاطب بوده که در مواردی همچون موارد فوق، باید از آنها اجتناب نمود.

## ۲-۳. ارتباط های چشایی

حس چشایی یکی از حواس پنجگانه است که در بررسی ارتباطات غیر کلامی اهمیت بسیار زیادی دارد و آگاهی انسان را نسبت به درک عالم اطراف افزایش می دهد. این حس، ارتباط وثیقی با حواس بویایی و لامسه آدمی دارد یعنی به واسطه حس بویایی و لامسه، این کار انجام می شود. به دیگر بیان بو، سبب تحریک آدمی شده و او را به چشیدن یا عدم آن وامی دارد. به واسطه حس لامسه نیز، می توان سردی یا گرمی خوراک را فهمید و به چشیدن آن، مبادرت نمود (موسی، ۲۰۰۳م، ص ۵۲۹).

اما برای کشف نشانه های ارتباط غیر کلامی مربوط به حس چشایی، ابتدا می بایست مفهوم چشیدن را در قرآن دریافت. معادل واژگانی این مفهوم در آیات قرآن کریم، کلید



واژه "ذوق" است که در قرآن، به معنای چشیدن مزه غذا با دهان است و در مواردی بکار می‌رود که خوراکی اندکی در میان باشد اما اگر خوردن چیزی به مقدار زیاد انجام شود، واژه "اکل" استعمال می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۲).

توجه به موارد کاربرد واژه "اکل" در قرآن کریم، ما را بدین نکته رهنمون می‌سازد که این واژه، بیشتر برای عذاب‌های الهی بکار رفته است (البقره: ۱۷۴).

اما چشیدن یا تذوق در قرآن کریم یا به واسطه دهان و زبان است همانند «فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ» (الاعراف: ۲۲)، یا توسط پوست و حس لامسه اتفاق می‌افتد همانند «ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ» (القمر: ۴۸).

با توجه در آیه اول یعنی «فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ» (الاعراف: ۲۲)، به خوبی استفاده می‌شود که به مجرد چشیدن از میوه درخت ممنوع، این عاقبت شوم به سراغ آدم و حوا آمد و در حقیقت از لباس بهشتی که لباس کرامت و احترام خدا بود؛ خلع و برهنه گردیدند. بنابراین آیه فوق، این پیام را تقویت می‌کند که حتی چشیدن چیز حرام جایز نیست و انسان باید در تمامی صحنه‌های زندگی، تحت فرامین الهی بوده و ذره‌ای نافرمانی او را نکند.

مطابق آیه «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ»<sup>۱</sup> (القمر: ۴۸)، مخصوصاً از کاربرد واژه «مس» که به معنای مس و لمس نمودن است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۷۶۶)، شاید بتوان این پیام ارتباطی نهفته را دریافت که آتش همه بدن‌های آنان را نمی‌سوزاند، بلکه تنها پوست‌ها را می‌سوزاند که اعصاب حساس انسان در آن‌ها توزیع شده و همین، درد عذاب را افزایش می‌دهد. در حقیقت خداوند با استفاده از این تعبیر (عذاب از طریق پوست)، نهایت شدت و وخامت احوال جهنمیان را توصیف می‌نماید.

آیه دیگری نیز وجود دارد که درباره عذاب جهنم و تأثیر آن بر پوست انسان چنین می‌گوید: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (النساء: ۵۶) یعنی

۱. یعنی: (روزی که در آتش به رو کشیده می‌شوند) [و به آنان گفته می‌شود: «لهیب آتش را بچشید و احساس کنید»].

هر گاه پوست‌های ایشان پخته شود، آن‌ها را با پوست‌های تازه جانشین می‌کنیم تا عذاب را بچشند) این گونه تعابیر، که به ارتباطات غیر کلامی نهفته در کلام خداوند، اشاره دارد؛ به جنبه وحشتناک و دردناک بودن عذاب جهنم افزوده است و هیبت و وحشت‌انگیزی آن روز را در ذهن و درون آدمی تداعی می‌نماید (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۱۴، ص ۲۶۳). بدیهی است توجه بدین گونه پیام‌ها، جنبه پیشگیرانه داشته و اصلاح اعمال و نیات آدمی را با خود به همراه دارد.

## ۲-۴. ارتباط‌های بویایی

بنابر تحقیقات دانشمندان علم ارتباطات، عطر و بو می‌توانند واکنش‌های عاطفی و حتی فیزیکی افراد و حیوانات را برانگیزانند. بویی که از فرد به مشام سایرین می‌رسد یا عطری که وی استعمال می‌نماید، هریک به نوبه خود در ارتباطات اجتماعی، پیام‌های ضمنی بسیاری را منتقل نموده که در حداقل حالت، سبب طرد یا جذب سایرین به سمت او می‌گردند (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۷، ص ۵۰۸).

به عنوان نمونه مُشک، بوی خوش رایجی است که همه باور دارند افراد را به سمت یکدیگر جلب می‌کند. بوهایی که ملایم و مطبوع هستند احتمالاً بیش از بوهایی که نامطبوع و آزار دهنده هستند گفتگو میان طرفین را افزایش می‌دهند و احتمالاً منجر به نزدیک شدن می‌شوند (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۶-۴۰۵). بنابراین بوهای مختلف، یا سبب ایجاد حالت بهجت و شادی در فرد می‌شوند یا حالت انزجار و تنفری را در او یا مخاطبانش ایجاد می‌نمایند.

در قرآن کریم گرچه آیات اندکی به حس بویایی اشاره نموده‌اند؛ اما می‌توان آیاتی را یافت که از نظر معنا و مفهوم به این حس مرتبط بوده و بدان اشاره می‌نمایند همانند آیه «وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُون» (یوسف: ۹۴) که حضرت یعقوب(ع) پس از سال‌ها فراق از فرزندش حضرت یوسف(ع)، روزی به فرزندانش گفت: من بوی یوسف را می‌شنوم. آنچه از بررسی کلام حضرت یعقوب(ع)، بدست می‌آید غیر عادی بودن این امر و اعجاز آن است (موسی، ۲۰۰۳م، ص ۵۲۱).

با نشانه‌شناسی این اتفاق یعنی استشمام بوی پیراهن یوسف، می‌توان گفت که دوران محنت و رنج یعقوب به سر آمده و خداوند بدینوسیله به پایان زمان فراق و آغاز دوران وصال برای وی بشارت داده است. همچنین این پیام را برای ما و سایر مخاطبان قرآن کریم در خود نهفته که عاقبت صبر و استقامت در حوادث ناگوار، گشایش و فرج بوده و سختی‌ها و مصائب زندگانی دنیوی، هیچکدام دائمی و همیشگی نیست. بر همین اساس آدمی می‌بایست بر خداوند توکل نموده و با یاری و اعتماد بر او، بر سختی‌های زندگی خویش فائق آید.

همچنین از کاربرد راحه‌های طیب و موردپسند نزد اعراب همانند ریحان (الواقعه: ۸۹)، کافور (الانسان: ۵)، زنجبیل (الانسان: ۱۷)، ریحیق (المطففین: ۲۵)، مسک (المطففین: ۲۶) و نیز بوی انواع میوه‌های بهشتی که در جهت توصیف بهشت و نعم آن استعمال شده‌اند، می‌توان به ارتباطات غیرکلامی خداوند از طریق حس بویایی و اهمیت آن در قرآن کریم راه یافت که بحث پیرامون هر یک، موجب اطلاع کلام شده و به همین دلیل، به ذکر آن‌ها اکتفا می‌گردد.

## ۲-۵. ارتباط‌های بساوی (حس لامسه)

ارتباط بساوشی نخستین و شاید بنیادی‌ترین شکل ارتباطات محسوب می‌شود. ابتدایی‌ترین اشکال زندگی برای تعامل با محیط اطرافشان منحصر به لمس کردن متکی بودند. امروزه نیز انسان‌ها به همان اندازه اولین و شاید مهم‌ترین شکل تعامل با انسان‌های دیگر، هنوز به حساسیت بساوشی متکی هستند. مثلاً آدمی با نوازش مادر، آرام شده و احساس امنیت می‌کند (ریچموند و مک کروسیکی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۷).

در بسیاری جوامع، تماس بدنی نشانه علاقه و پذیرش است. خودداری از لمس کردن، مجموعه‌ای از احساسات منفی مثل رنجش و بدگمانی را انتقال می‌دهد. کارشناسان معتقدند فقدان لمس کردن نهایتاً منجر به هزاران مشکل مرتبط با ارتباطات از جمله افت یادگیری در تکلم و تشخیص نشانه‌ها می‌شود (ریچموند و مک کروسیکی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹).

از نظر قرآن کریم نیز، لمس کردن که با کلیدواژگان "مس" و "لمس" در قرآن کریم بکار رفته‌اند، یکی از پیام‌های انسانی بسیار قوی در تحکیم ارتباطات اجتماعی به شمار می‌رود تا بدانجا که حضرت موسی (ع) مجازات سامری که با ساختن گوساله باعث انحراف مردم شده بود را، طرد او از اجتماع به واسطه منع هر گونه تماس با وی یا تماس او با دیگران، اعلام می‌کند: «قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ» (طه: ۹۲) یعنی (گفت: «پس برو که بهره تو در زندگی این باشد که [به هر که نزدیک تو آمد] بگویی: [به من] دست مزیند»).

در حقیقت خداوند در آیه فوق، آنچه از مظاهر اجتماع انسانی است از وی قدغن نمود. این نوع عذاب الهی، نشانه و پیامی است بر این نکته که عدم تماس با اجتماع، حسرت دائمی و تنهایی و وحشت بی سرانجام را به دنبال خواهد داشت که در بینش قرآن از سخت‌ترین شکنجه‌ها به شمار می‌رود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۹۷).

همچنین در بینش قرآن، لمس کردن و ارتباط با محیط از طریق حس بساواپی، بنیادی‌ترین و مطمئن‌ترین نحوه تعامل با محیط به شمار می‌رود به گونه‌ای که با لمس و تماس نزدیک با اشیا می‌توان به حقیقت اشیا و کیفیت و چگونگی آن‌ها پی برد. به همین دلیل در آیه «وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (الانعام: ۹) خداوند در جریان هدایت مشرکان، خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: اگر کسی روشن‌ترین محسوسات یعنی آنچه با "مشاهده" و "لمس" درک می‌شود را انکار نماید، نشانه نهایت درجه استکبار وی و تمامیت لجاجت اوست.

در مورد مشرکان نیز، دایره لجاجت برخی از ایشان تا حدی توسعه یافته که اگر این قرآن را در صورت کتابی که در برگ‌های کاغذی نوشته شده باشد بفرستیم، که آنان با دست لمس کنند، باز به بهانه سحر از تسلیم شدن در برابر آن سر باز می‌زنند. بنابراین در مورد چنین افرادی، نباید به سخنان و اقوال پوچشان که می‌گویند: «لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ» (الاسراء: ۹۳) اعتنا نمود.

در حالی که در زندگی روزانه خود برای اثبات واقعیت‌ها به یک‌دهم از این نشانه‌ها نیز قناعت می‌کنند و آن را قطعی و مسلم می‌دانند! و این نیست مگر به خاطر لجاجت

سختی که بر روح آن‌ها سایه افکنده تا بدان جا که روشن‌ترین محسوسات و بدیهیات را نیز انکار می‌نمایند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۸).

اما به تماس‌های عاشقانه و صمیمی که نهایت محبت و علاقه افراد را به یکدیگر نشان می‌دهد و در ارتباط‌های بسیار صمیمی میان زن و شوهر بکار می‌رود، در آیات قرآن کریم نیز اشاره شده است: «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» (النساء: ۴۳) یا «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا» (المجادله: ۴). مطابق آیات فوق، حس لامسه و ارتباط بساواپی، نمایانگر حس دوستی و علاقه افراد به یکدیگر است که در تماس‌های جنسی زن و شوهر، به اوج می‌رسد.

بنابراین ارتباطات بساواپی نیز در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته و می‌توان با تأمل در هریک، پیام‌های ضمنی نهفته در آن را استخراج نمود.

## ۲-۶. ارتباط‌های مکانی

منظور از ارتباط‌های مکانی، محیطی است که در آن، زمینه بسیاری از وقایع رخ می‌دهد. پیوستگی عناصر مکانی با موضوع و ایجاد محیط مناسب برای وقوع بسیاری از ارتباط‌ها و رویدادها بسیار مهم است. بنابراین در نظر گرفتن مکان بروز حوادث و انجام مکالمات، در پی بردن به معنای مورد نظر مؤلف و راهیابی به معنای متن بسیار مهم است. به طور کلی در قرآن کریم، از مکان‌های متعددی نام برده شده است. مکان‌هایی همانند باغ (النمل: ۶۰)؛ کوه (طه: ۵۳)؛ خانه (النور: ۳۶)، بهشت (المدثر: ۴۰-۳۹)، جهنم (الغافر: ۴۹-۴۷)، شهر (الحجر: ۶۷) و... که هریک، ارتباط با طبیعت را برای آدمی تداعی می‌نمایند.

اما در این میان شاید، داستان غار اصحاب کهف، به عنوان یکی از نشان‌دارترین و پرمعناترین مکان‌های نام برده در قرآن کریم، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار باشد زیرا جنبه‌ای از زندگی بشر را تجسم می‌بخشد که به هنگام وجود عقیده و باوری درست در هر جامعه‌ای، تکرار می‌گردد؛ هر چند این عقیده، چنان توانمند باشد که توده فزون

مردمان، خود را بدان می آریند و یا چنان ناتوان که نمودها و جلوه‌هایی یافت نمی‌گردد تا دیدگان را به خود در کشد (مسلم، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲).

در حقیقت نام کهف، اشاره بدین نکته دارد که آن کس که موضوعات مطرح شده در این سوره را به تدبیر نشیند و بدان پناه جوید، او را همچون غاری باشد که از همه فتنه‌ها و آشوب‌ها مصون است (مسلم، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷-۱۹۶).

«وَ إِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمُ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْأُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّن رَّحْمَتِهِ وَ يُهَيِّئُ لَكُمْ مِّنْ أَمْرِكُمْ مَّرْفَقًا» وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوُرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَن يُضِلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا» (الكهف: ۱۷-۱۶).

در آیات فوق، واژه "كهف" به معنای "غار"، نقش کلیدی و کلمه پر مفهومی است که همان بازگشت به ابتدایی‌ترین نوع زندگی بشر را به خاطر می‌آورد، نه از زرق و برق دنیای مادی در آن خبری است، نه از بستر نرم و زندگی مرفه! مخصوصاً با توجه به آنچه در تواریخ نقل شده که اصحاب کهف، صاحب منصبان بزرگ شاه بودند که بر ضد او و آئینش قیام کردند؛ روشن می‌شود که گذشتن از آن زندگی پرنواز و نعمت و ترجیح غارنشینی بر آن، تا چه حد شهامت و وسعت روح می‌خواهد؟.

ولی در آن غار تاریک و سرد و خاموش و احیاناً خطرناک از نظر حمله حیوانات موذی، یک دنیا نور و معنویت بود. خطوط رحمت الهی بر دیوار چنین غاری نقش بسته و آثار لطف پروردگار در فضایش موج می‌زد، خبری از بت‌های رنگارنگ مسخر در آن نبوده و دامنه طوفان ظلم جباران به آن کشیده نمی‌شد. انسان را از آن فضای محدود و خفقان بار محیط جهل و جنایت‌رهایی می‌بخشید و در فراخنای اندیشه آزاد، غوطه‌ور می‌ساخت.

آری این جوانمردان موحد، آن دنیای آلوده را که با تمام وسعتش زندان جانکاهی بود ترک گفتند و به غار خشک و تاریکی که ابعادش همچون فضایی بیکران می‌نمود روی آوردند. درست همچون یوسف پاکدامن که هر چه به او اصرار کردند اگر تسلیم هوس‌های سرکش همسر زیبای عزیز مصر نشوی، زندان تاریک و در انتظار تو است، اما او

بر استقامتش افزود و به پیشگاه خداوند عرضه داشت: «رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ» (یوسف: ۳۲) (مبیدی، ۱۳۷۱ق، ج ۵، ص ۶۷۰).

بنابراین بیان داستان اصحاب کهف و شناسایی و معرفی ایشان با نام کهف، به عنوان مکان وقوع داستان، نشانه‌ای است بر اهمیت مکان بروز حوادث در فهم معنای موردنظر مؤلف و راهیابی به معنای متن. بدین ترتیب نامگذاری داستان بنام اصحاب کهف، نه تنها واقعیت زنده‌ای برای کنار گذاشتن زندگی مادی از نظر جوانان سوره کهف است بلکه نماد زنده‌ای برای تمام مفاهیمی است که با کنار گذاشتن زندگی دنیا و زرق و برق‌های زودگذر آن ارتباط داشته باشد (بستانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۷۳).

## ۲-۷. ارتباط‌های زمانی

توجه به زمان نیز، حامل پیام‌های قوی و مهمی است. در برخی فرهنگ‌ها، زمان بسیار اهمیت دارد و واکنش‌های مردمانشان نسبت به زمان، حاوی پیام‌های ارتباطی بسیاری است. گفته شده که زمان، حرف می‌زند و فریادهای زمان، بیانات حقیقی تری است (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۷، ص ۹۹). به همین دلیل مطالعه زمان و ارتباطات نیز، نقش مهمی در بازخوانی ارتباطات غیرکلامی ایفا می‌نماید.

بررسی انواع زمان‌های موجود، نحوه بهره‌گیری از زمان، رفتار زمان با ما یا نحوه واکنش ما به زمان و ...، مسائل بی‌شماری را مشخص می‌کند؛ مسائلی همانند: زمان، بیان‌کننده موقعیت اجتماعی ما نسبت به دیگران است. زمان، بیانگر میزان علاقه به افراد یا اشیاء است. نحوه واکنش افراد به زمان، نشان‌دهنده تربیت فرهنگی و ویژگی‌های روان‌شناختی آن‌هاست و ... (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۹-۳۷۷).

بدیهی است که در مطالعات قرآنی پیرامون ارتباط‌های زمانی، هریک از موارد فوق حاوی مطالب و نکات بسیاری است که بحث پیرامون هریک، فراتر از گنجایش این پژوهش است. به همین دلیل تنها به بررسی یکی از انواع تقسیمات فوق در آیات قرآن کریم می‌پردازیم:

جهت یابی فرهنگی زمان، به نحوه درک و استفاده زمان در فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد (همان، ص ۳۷۱). در برخی فرهنگ‌ها، وقت تک زمانه<sup>۱</sup> بسیار حائز اهمیت بوده و میزان انضباط و نظم افراد را نشان می‌دهد. وقت تک زمانه، یعنی زمان بندی کردن فعالیت‌های سر وقت و انجام یک فعالیت در یک زمان خاص (همان، ص ۳۷۷-۳۷۶). به عنوان نمونه تأکیدهای مختلف خداوند به زمان، نشانه‌ای است بر اهمیت خداوند به وقت تک زمانه و تأکید بر انجام اعمال عبادی در این ساعات خاص، چنانکه در آیه زیر بدان اشاره شده است: «وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى» (طه: ۱۳۰).

زمان های نامبرده در آیه فوق، به گونه‌های مختلف در نزد مفسران رمز گشایی شده است. برخی مفسران، آن‌ها را نشانه‌ای برای اوقات نمازهای پنجگانه دانسته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۳). به این ترتیب که: "قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ" اشاره به نماز صبح، "قَبْلَ غُرُوبِهَا" اشاره به نماز عصر (یا اشاره به نماز ظهر و عصر است که وقت آن‌ها تا غروب ادامه دارد)، "مِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ" اشاره به نماز مغرب و عشاء و همچنین نماز شب است. برخی دیگر اشاره به مطلق زمان شمرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹۷-۹۶).

از نظر برخی مفسران، تعبیر به "أَطْرَافَ النَّهَارِ" نیز، یا اشاره به نماز ظهر است، یا مطابق بعضی روایات، اشاره به نمازهای مستحبی است که انسان در اوقات مختلف روز می‌تواند انجام دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۶).

احتمال سومی نیز در تفسیر آیه وجود دارد که شاید متضمن زمان نماز صبح و عصر و دو نماز مغرب و عشا باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۸). بهر حال، آیه فوق، به نحوه درک و کاربری زمان جهت عبادت خداوند پرداخته و با پیام نشانه‌ای خویش، وقت تک زمانه و زمان بندی کردن عبادت در زمان‌های مخصوص را توصیه می‌نماید.

از دیگر سو، زمان و نزدیک شدن به دیگران، به طور لاینفکی به اهم در ارتباطند. استفاده مناسب از وقت است که تعیین می‌کند آیا شما در سطح اجتماعی و شغلی فردی



قابل نزدیک شدن هستید یا خیر؟ پاسخ فوری در جواب سوالات دیگران، احساس صمیمیت ایجاد می‌کند در حالیکه پاسخ تدریجی، احساساتی مثل بی رغبتی و تنش ایجاد می‌کند. براساس استفاده ما از زمان، سایرین در مورد ما داوری کرده و ویژگی‌های خاصی را به ما نسبت می‌دهند (ریچموند و مک کروسکی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۹-۴۰۶).

همانگونه که برخی مفسران نیز، در ذیل آیه فوق و یا سایر آیات قرآن، اشاره نموده‌اند، این تعبیر (یعنی برشمردن اوقات مختلف نماز)، حاکی از این نشانه‌ی نهفته است که خداوند را در تمامی ساعات می‌توان عبادت کرد و در رحمت بی انتهای او، در تمامی اوقات شبانه روز به روی بندگان باز است. یا به عنوان نمونه‌ای دیگر، در جایی می‌فرماید: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ»<sup>۱</sup> (البقره: ۱۸۶)

در این آیه یکی از معانی حرف "اذا"، ظرف زمان است. این تعبیر، این پیام را تقویت می‌کند که دعای آدمی، در هر لحظه‌ای که خداوند را بخواند، بدون هیچ شرط و قیدی مستجاب است. همچنین نزدیکی را با صفت بیان کرده و فرموده: (نزدیکم) نه با فعل، (من نزدیک می‌شوم) تا بدین طریق، ثبوت و دوام نزدیکی خویش به بندگان را برساند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰). بدیهی است چنین پاسخگویی فوری از جانب خداوند، در آدمی احساس صمیمیت ایجاد کرده و در دسترس بودن همگانی او را به اذهان متبادر می‌نماید.

بنابراین توجه به ارتباطات زمانی نیز نقش بسیار مهمی در بازخوانی پیام‌های نهفته در کلام الهی دارد و دقت در هریک از این آیات، آدمی را به نکات و تعابیر لطیفی از آیات قرآن رهنمون می‌سازد.

۱. یعنی: (و هر گاه بندگان من، از تو در باره من پرسند، [بگو] من نزدیکم، و دعای دعاکننده را- به هنگامی که مرا بخواند- اجابت می‌کنم، پس [آنان] باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که راه یابند).

## ۲-۸. رفتار شخصیت‌ها

یکی دیگر از اقسام ارتباطات غیر کلامی، توجه به رفتارهای افراد و نحوه واکنش آن‌ها نسبت به وقایع و اشیاء پیرامون است تا از این طریق بتوان پیام‌های دریافتی از ایشان را فهم نمود. در متون نوشتاری، شیوه رفتار شخصیت‌های متن با طبیعت نشان دهنده توجه مؤلف به کانال‌های ارتباط غیر کلامی است. در جدول زیر برخی از پیام‌هایی که از رفتارهای شخصیت‌های قرآنی در مواجهه با طبیعت، حیوانات و .. دریافت می‌شود، ذکر شده است:

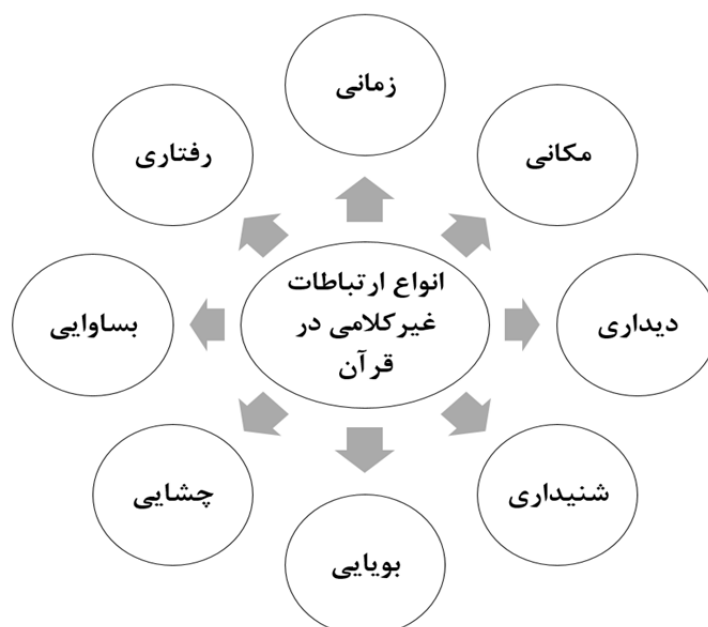
پیام مسلط <sup>۱</sup>	رفتار شخصیت‌ها	صحنه اتفاق افتاده
اجابت درخواست موسی از جانب خداوند <sup>۲</sup> (کهف: ۶۰) و اینکه او هیچگاه دعای بندگان را بی پاسخ نمی‌گذارد و ...	ایجاد حس تعجب در جوان همراه موسی (کهف: ۶۳) و آگاهی زیر کانه موسی از وقوع اتفاقی عجیب	زنده شدن ماهی در داستان موسی و خضر (کهف: ۶۳)
ترس از این اتفاق شگفت و از آنجا آشنایی موسی با آیات الهی تا اطمینان و اعتماد به خداوند به سوی فرعونیان برود.	عقب نشینی موسی (طه: ۲۱)	تبدیل عصا به اژدها (طه: ۲۰)
عاقبت کفر و ناسپاسی و نیز غرور، پشیمانی و حسرت است.	ابراز تحیر و حیرت «قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا» (کهف: ۳۵).	سوخته شدن باغ پر ثمر (کهف: ۴۳-۳۲)
عاقبت نافرمانی، عذاب و حسرت و	تقاضای بازگشت به دنیا	عرضه آتش جهنم بر

۱. هرچند ممکن است پیام‌های متعددی از هریک از این صحنه‌ها دریافت شود اما نگارنده، بنا به توانمندی‌های درونی خویش، تنها به پاره‌ای از آن‌ها اشاره نموده است.

۲. مطابق آیات قبل، حضرت موسی(ع) با هدف رسیدن به مجمع‌البحرین و از آنجا آشنایی با عالمی که تاویل حوادث را می‌دانست و سپس بهره‌مندی از علم او، این سفر را آغاز نمود که زنده شدن ماهی، نشانه‌ای از جانب خداوند مبنی بر رسیدن او به مقصد و اجابت درخواستش است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۳۸-۳۳۷).

پشیمانی است و راهی برای فرار از آن نیست.	(مومنون: ۱۰۶)	جهنمیان (مومنون: ۱۰۴)
بهترین پادشاه‌ها در انتظار متقین است و نیز وفور نعمت‌های بهشتی تا حدی است که رضایت ایشان حاصل می‌گردد.	ابراز زبانی ستایش و شکر خداوند (زمر: ۷۴)	عرضه نعم بهشتی بر بهشتیان (زمر: ۷۳)

به طور کلی با توجه به موارد گفته شده می‌توان انواع ارتباطات غیرکلامی مورد استفاده خداوند در میان آیات قرآن کریم را در نمودار زیر خلاصه نمود:



نمودار ۱: ارتباطات غیرکلامی مورد استفاده خداوند در میان آیات قرآن کریم

## نتیجه گیری

بررسی نشانه‌های ارتباط غیر کلامی در قرآن کریم، نشان می‌دهد که خداوند در آیات قرآن، در موارد متعددی از تکنیک ارتباط غیر کلامی بهره برده و بدین طریق پیام‌هایی را به طور ضمنی و به شیوه‌ای غیر مستقیم، به مخاطبان القا نموده است. از این طریق ذهن خواننده به واسطه درگیر شدن با مؤلفه‌های ارتباط غیر کلامی، نقاط خالی متن را پر کرده و به خوانش جدیدی از متن راه می‌یابد.

اما کارآمدترین و پرتعدادترین انواع ارتباطات (غیر کلامی) که در قرآن کریم بکار رفته‌اند؛ عبارتند از: ارتباطات دیداری، شنیداری، بویایی، چشایی، بساوایی، زمانی، مکانی، رفتاری.

با بازخوانی آیات قرآن کریم براساس هریک از انواع ارتباطات غیر کلامی مذکور، نکات و پیام‌های بسیاری به دست آمد که در صورت عدم توجه بدان‌ها، بخش مهمی از پیام‌های الهی مغفول مانده و مورد توجه قرار نمی‌گیرند. به عنوان نمونه در بسیاری از آیات قرآن کریم، ترس اهل جهنم یا بهجت و رضایت بهشتیان از موقعیت اخروی خویش، از طریق چشم‌ها و یا رفتارهای بروز یافته از ایشان ضمن مشاهده صحنه‌های شگفت‌سرای باقی گزارش شده و خداوند به واسطه ارتباطات غیر کلامی، به ترسیم این صحنه‌ها پرداخته است. بدیهی است توجه به چنین تجربه‌های ملموس و محسوسی، بیش از پیش، آدمی را به تأمل و بازبینی در اعمال و رفتارهای دنیوی خویش واداشته و موجبات تقرب او را به سوی خداوند فراهم می‌نمایند.

البته ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم، بسته به سیاق و بافت آیات، اهداف مختلفی را برآورده می‌سازد. گاهی ارتباط غیر کلامی می‌تواند جایگزین، مکمل و یا مخالف پیام‌های کلامی باشد و به ترسیم و توصیف محتوای پیام‌ها کمک کند و گاهی نیز به تأکید بر بخش‌های کلامی قرآن کریم پرداخته و بدین طریق فهم بیشتری از آیات را به همراه خواهد داشت. نتیجه حاصل از تمامی انواع فوق آن است که خوانش کلام الهی نه تنها حائز اهمیت است، بلکه چگونگی بیان آن‌ها نیز، پیام‌های متعددی را با خود به همراه دارد و می‌بایست مورد بررسی و واکاوی علمی قرار گیرند.

## منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه محمد مهدی فولادوند، (۱۴۱۵ق)، تهران: دارالقرآن الکریم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ابوفارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغه**، دمشق: مکتب الاعلام الاسلامی.
- امین، اصفهانی سیده نصرت، (۱۳۶۱)، **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**، تهران: نهضت زنان مسلمان
- بستانی، محمود، (۱۳۸۴)، **پژوهشی در جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن**، ترجمه موسی دانش، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ سوم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، **الصاحح: تاج اللغه و صحاح العربیه**، بیروت: دارالعلم للملایین.
- درویش، محیی الدین، (۱۴۱۵ق)، **اعراب القرآن و بیانہ**، سوریه: دارالارشاد، چاپ چهارم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
- رضی، احمد؛ حاجتی، سمیه، (۱۳۹۰)، «تحلیل نشانه‌های ارتباط غیر کلامی در داستان دو دوست»، **مطالعات ادبیات کودک**، شماره ۳، صص ۱۱۴-۹۱.
- ریچموند، ویرجینیا پی و جیمز سی. مک کروسکی، (۱۳۸۸)، **رفتارهای غیرکلامی در روابط میان فردی** (درسنامه ارتباطات غیر کلامی)، ترجمه فاطمه سادات موسوی و ژیل‌عبداله پور، زیر نظر غلامرضا آذری، چاپ دوم، تهران: دانژه.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
- ساموورا، لاریا و دیگران، (۱۳۷۹)، **ارتباطات بین فرهنگ‌ها**، ترجمه غلامرضا کیانی و اکبر میر حسنی، تهران: نشر بارز.
- سوسمان، لایل و سام دیپ، (۱۳۷۶)، **تجربه ارتباطات در روابط انسانی**، ترجمه حبیب‌الله دعایی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- سیدرضی، (۱۴۱۴ق)، **نهج البلاغه**، قم: هجرت.

- علمایی، نسبی، (۱۳۹۰)، «بررسی ارتباط غیر کلامی در قرآن و آموزه‌های روانشناسی»، **بینات**، شماره ۷۱.
- غزالی، ابی حامد، (۱۴۲۱ق)، **مجموعه رسائل الامام الغزالی**، بیروت: دارالفکر.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طیب، سید عبد الحسین، (۱۳۷۸)، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام.
- فرگاس، جوزف پی، (۱۳۷۳)، **روانشناسی تعامل اجتماعی: رفتار میان فردی**، ترجمه خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، تهران: ابجد.
- فرهنگی، علی اکبر، (۱۳۷۳)، **ارتباطات انسانی (مبانی)**، تهران: تایمز.
- فرهنگی، علی اکبر، (۱۳۷۸)، **ارتباطات غیر کلامی، هنر استفاده از حرکات و آواها**، میبد: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۹)، **بیولوژی نص**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گیرو، پی یر، (۱۳۸۰)، **نشانه شناسی**، ترجمه محمد نبوی، تهران: نشر آگه.
- لطفی، علی، (۱۳۸۹ش)، «قرآن و حدیث: چهره و ارتباط غیر کلامی در آموزه‌های قرآنی»، **فصلنامه مشکوٰه**، شماره ۱۰۹.
- محسنیان راد، مهدی، (۱۳۸۰)، **ارتباط شناسی**، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.
- مدرسی، سید محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، **من هدی القرآن**، تهران: دار محیی الحسین.
- مسلم، مصطفی، (۱۳۹۰)، **پژوهشی در تفسیر موضوعی قرآن**، ترجمه هادی بزدی، مشهد: انتشارات آستان قدس.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معتمدنژاد، کاظم، (۱۳۷۱)، **وسائل ارتباط جمعی**، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، چاپ دوم.

- موسی، محمد الامین، (۲۰۰۳م)، *الاتصال غیراللفظی فی القرآن الکریم*، الشارقه: دارالثقافه و الاعلام.
- موناوی، برونو، (۱۳۸۷)، *طراحی و ارتباطات بصری؛ رهیافتی بر روش‌شناسی بصری*، ترجمه پاینده شاهنده، چاپ پنجم، تهران: سروش.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱ق)، *کشف الأسرار و عدده الأبرار*، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
- وود، جولیاتی، (۱۳۷۹)، *ارتباطات میان فردی؛ روانشناسی تعامل اجتماعی*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران: مهتاب.
- یول، جورج، (۱۳۸۷)، *بررسی زبان*، ترجمه محمد نورمحمدی، تهران: رهنما.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال دوازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۸، صص ۱۵۷-۱۸۰

## تأملی در مدلول روایت موسوم به مباحته

علی محمدیان<sup>۱</sup>

محمد رضا علمی سولا<sup>۲</sup>

محمد تقی فخلعی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۱۴

تاریخ تصویب: ۹۴/۸/۱۸

### چکیده

شارع مقدّس اسلام همواره متشرّعان را به رعایت موازین اخلاقی و برخورد عادلانه با اشخاص توصیه نموده است. آیات قرآنی و روایات مأثوره از اهل بیت(ع) همگی بر این امر تأکید دارند که حتی در مواجهه با افراد و جریان‌های انحرافی، نباید حریم عدالت و اخلاق را زیر پا گذاشته و از راه‌های مذموم شرعی، در صدد حمایت و حراست از کیان شرع بر آمد. با این وجود نظریه‌ای در دوران متأخر پدیدار شده است که دادن نسبت‌های کذب و خلاف واقع را به برخی از دشمنان دین (بدعت‌گذاران)، با توجیه بی‌آبرو کردن آنان و جلوگیری از فریفته شدن مردم روا دانسته است. عمده دلیل

---

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد ali.mohamadian@stu.um.ac.ir

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

elmsola@um.ac.ir

fakhlai@um.ac.ir

۳. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد



این دیدگاه استظهار از روایتی موسوم به مباحته (باهتوهم) و برخی دلایل ادعایی دیگر است.

جستار حاضر با بازخوانی تحلیلی-انتقادی روایت مذکور و سایر ادله موجود در مسئله، مستندات ارائه شده را کافی برای اثبات نظریه فوق نیافته و چنین دیدگاهی را برنتابیده است. نگارنده معتقد است دیدگاه فوق مستند صالحی برای تخصیص عمومات و اطلاقات حرمت بهتان و افترا نداشته و شرع مقدّس هرگز چنین رفتاری را تجویز نمی‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** بهتان، افترا، بدعت، روایت مباحته.

#### مقدمه

یکی از آفات و چالش‌های مهمی که همواره ادیان الهی را با خطر انحراف مواجه ساخته است، جریان‌های بدعت‌گذار بوده است. بدعت موجب ظهور یک سلسله مسائل جعلی به نام دین شده، در باورهای مردم رخنه افکنده، فرقه‌های باطل ایجاد نموده، و در نهایت منجر به تحریف و وارونگی شریعت می‌شود. دین مبین اسلام با عنایت به نکات مزبور، همواره متشرعان را به مبارزه با بدعت‌ها و روشنگری در مقابل عقاید باطل دعوت نموده است.

اما آنچه در این بین تا حدودی مبهم مانده است و خاصه در فضای کنونی موجب ایجاد بحث‌های متعدد گشته، این است که نحوه مقابله با بدعت‌گذاران چگونه باید باشد؟ آیا باید از طریق برهان و ادله عقلی، ناصوابی آرای ایشان را آشکار ساخت و تمسک به هر طریق دیگری که به زیر پا گذاشتن قواعد مسلم اخلاقی منجر شود مذموم است؟ و یا برای از میدان به در کردن ایشان توسل به هر شیوه‌ای ولو روش‌های غیر اخلاقی از قبیل دادن نسبت‌های ناروا و دروغین به ایشان مجاز است؟

اهمیت بحث مذکور آنگاه مشخص می‌گردد که استدلال دوم در نزد بسیاری از متدینان تلقی به قبول شده و در نتیجه تهمت و افترا زدن به بدعت‌گذاران جایز شمرده

می‌شود. استدلال این گروه این است که: «باید با تهمت و افتراء، آبرو و حیثیت آن‌ها را از بین برد تا کسی به آن‌ها اعتماد نکند و تحت تأثیر ضلالت و گمراهیشان قرار نگیرد!». وجود این قبیل فتاوا در برخی از کتب فقهی، افزون بر اینکه گروه عمده‌ای از دینداران را به تأمل واداشته است، در فضای بین‌المللی نیز باعث ایجاد شبهه‌هایی گردیده و دستاویز هجمه‌ی عدّه‌ای به آموزه‌های فقه جعفری گشته است. در هر حال فقیهان امامی در پاسخ به پرسش فوق، دو موضع متفاوت در پیش گرفته‌اند. گروهی با استناد به ادله‌ای چند، تمسک به هر شیوه‌ای که به دفع بدعت‌گذار منجر شود را روا دانسته و در نتیجه بهتان بستن به ایشان را جایز و بلکه در برخی موارد واجب دانسته‌اند؛ لیکن دسته دیگر استدلال مزبور را برنتابیده و هشدار داده‌اند که برای مقابله با بدعت نمی‌توان از شیوه‌های غیر اخلاقی استفاده نمود و به ایشان نسبت‌های خلاف واقع داد.

در ابتدای نوشتار حاضر شایسته است مواضع فقیهان به تفصیل مورد معرفی و شناسایی واقع شده و سپس به نقد ادله‌ی پرداخته شود و عیار مستندات فقها در سنجه اجتهاد و تفرقه مورد بررسی قرار گیرد.

### ۱. بررسی اقوال موجود در مسئله

باید گفت فقهایی که متعرض مسئله مذکور گردیده‌اند، دو طریق متفاوت در پیش گرفته‌اند:

#### ۱-۱. عدم جواز بهتان به بدعت‌آور

بسیاری از فقیهان، دادن نسبت‌های ناروا به اشخاص فاقد احترام را جایز ندانسته و رعایت گزاره‌های اخلاقی را در مواجهه با کسانی که به علت بروز رفتاری خاص، از نظر شارع محترم نیستند لازم دانسته‌اند.

از باب نمونه علامه حلی در «قواعد الأحكام» در این زمینه می‌نگارد: «اگر شخصی شایسته خوار شمردن باشد، بر کسی که با سخنان خود موجب ایذا وی شود تعزیر ثابت نمی‌شود؛

مگر در فرضی که نسبت‌های دروغین به وی داده شود که در چنین فرضی تعزیر ثابت است» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۴۴).

شهید ثانی دیگر فقیهی است که مواجهه با فرد فاقد حرمت را صرفاً در محدوده بیان حقایق روا می‌شمرد: «فیصح مواجهته بمانکون نسبته إليه حقاً، لا بالكذب» (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۷۵). نمونه دیگر صاحب جواهر است که هشدار می‌دهد بدگویی نسبت به اهل بدعت بدان معنا نیست که به آنچه که انجام نداده‌اند متهم شوند: «نعم لیس كذلك ما لا یسوغ لقاؤه به من الرمی به ما لا یفعله» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۴۱۳).

برخی از فقهای معاصر نیز با التفات به ضرورت بحث، با طرح چالش فوق، صریحاً موضع خود را مشخص نموده و با شفافیت از عدم جواز دادن نسبت‌های ناروا به مبدعان سخن گفته‌اند (ن. ک: موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۰۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰۸-۴۰۹).

## ۱-۲. جواز بهتان زدن به بدعت‌آور

ظاهراً اولین کسی که به طرح دیدگاه مخالف پرداخته است مرحوم شیخ اعظم می‌باشد. البته جناب شیخ در ابتدا به تقویت دیدگاه رایج پرداخته و در ادامه جواز بهتان زدن را صرفاً به صورت یک احتمال مطرح نموده است:

«هجو فاسق بدعت‌گذار جایز است...؛ لیکن در جواز چنین امری بسنده نمودن به بیان معایب موجود لازم است؛ بنابراین بهتان زدن به وی جایز نمی‌باشد؛ به علت عمومیت ادله حرمت کذب؛ و خبری که پیش‌تر در باب غیبت گذشت: «بَاهْتُوهُمْ كَيْلًا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ» بر این معنا حمل می‌شود که آنان را متهم کنید و به ایشان گمان بد برید؛ به چیزی که متهم کردن مؤمن بدان حرام است؛ به نحوی که مثلاً گفته شود: شاید زناکار یا دزد باشد... و احتمال دیگر آن است که بتوان جمله مذکور را بر ظاهرش ابقا کرد؛ یعنی به خاطر مصلحت، دروغ جایز باشد؛ زیرا مصلحت تنفیر خلق از ایشان، اقوی از مفسده کذب است» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۱۹).

وجه اخیری که در کلام شیخ به صورت یک احتمال مطرح شده است، در میان برخی از متأخران به صورت احتمال راجح تقویت گردیده است. از باب نمونه محقق خوبی معتقد است گاهی مصلحت ملزمه مقتضی جواز بهتان زدن به بدعت‌گذاران است تا

موجبات رسوایی آنان فراهم شده و ثبات فاسد آنها آشکار شود تا مردم فریفته ایشان نشده و بدانها تمایل پیدا نکنند (خوئی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۵۸).

مختار فقیهانی چون تبریزی در «ارشاد الطالب»، آیت الله صانعی در «مجمع المسائل» و آیت الله مؤمن در «کتاب الحدود» نیز همین دیدگاه است (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۸۱؛ صانعی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۵۷؛ مؤمن قمی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵۱).

## ۲. تحلیل و نقد نظریه جواز بهتان بستن

مطابق تتبع دامنه دار جستار حاضر، فقهای مزبور در توجیه سخن خود مبنی بر جواز بهتان زدن به مبتدع، به ادله گوناگونی استناد نموده اند که در ادامه به بیان این ادله و میزان دلالت آنها بر مختار ایشان پرداخته می شود:

### ۲-۱. روایت داود بن سرحان

یکی از اولین و شاید عمده ترین مستند قائلان چنین دیدگاهی روایت داود بن سرحان از امام صادق (ع) است. در روایت مزبور حضرت از قول پیامبر اکرم (ص) نقل می نمایند که ایشان فرمودند: «إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي، فَأَظْهِرُوا الْبِرَاءَةَ مِنْهُمْ وَأَكْثِرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةَ وَبَاهْتُوهُمْ؛ كَيْلًا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَيَحْذَرُهُمُ النَّاسُ وَلَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ؛ يَكْتُبُ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ وَيَرْفَعُ لَكُمْ بِهِ الدَّرَجَاتِ فِي الْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۷۵).

هرگاه پس از من اهل ریب و بدعت را دیدید، از آنها بیزاری جوئید و بسیار به آنها دشنام دهید و درباره آنها بد بگوئید و طعن بزنید و آنها را مبهوت و وامانده سازید تا به فساد در اسلام طمع نکنند و مردم از آنها برحذر شوند و از بدعت های آنها نیاموزند تا خداوند برای شما در برابر این کار حسنات نویسد و درجات آخرت را برای شما بالا برد.

## ۲-۱-۱. تحلیل و نقد روایت

## ۲-۱-۱-۱. سند روایت

روایت مذکور صحیح است. مجلسی اوّل در «روضه‌المتقین» (مجلسی اوّل، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۳۲۷) و مجلسی دوّم در «مرآة‌العقول» (مجلسی دوّم، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۷۷) که این دو اثر افزون بر شرح، متضمّن بررسی سندی روایات نیز هستند، روایت مزبور را فاقد اشکال یافته‌اند. محققان از فقها نیز بر صحّت سندی روایت مذکور صحّه نهاده‌اند (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۴۳۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۱۶۴؛ خویی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۵۴؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۴۹۸).

## ۲-۱-۱-۲. دلالت روایت

لیکن روایت مزبور از حیث دلالت از ایرادات عدیده‌ای رنج می‌برد که استناد به آن را در تجویز بهتان بستن به بدعت‌گذاران با مشکلات اساسی مواجه می‌نماید.

## ۲-۱-۱-۲-۱. اجمال در معنای «باهتوهم»

باید اذعان نمود برخلاف پندار برخی از فقیهان که عبارت «باهتوهم» را در معنای بهتان زدن مسلم پنداشته‌اند، این فقره آنچه‌ان هم بر مطلوب ایشان دلالت ندارد؛ زیرا احتمال دیگری نیز در معنای فراز مزبور وجود دارد. علامه مجلسی در شرح روایت، اظهار در معنای «باهتوهم» را نه به معنای بهتان زدن؛ بلکه به معنای الزام آن‌ها با حجج قاطع می‌داند:

«ظاهر از معنای مباهته، محکوم کردن بدعت‌گذاران با دلایل قاطع است؛ به طوری که حیران مانده و از عهده پاسخ بر نیایند؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «قَبِّهَتِ الَّذِي كَفَرَ» (البقره: ۲۵۸). احتمال دیگر این است که روایت به معنای بهتان زدن مصلحتی باشد؛ زیرا بیشتر مردم بسیاری از بدی‌ها را نیکی می‌شمارند؛ به ویژه عقاید باطل را؛ لیکن وجه اوّل ظهور بیشتری دارد. سخن جوهری در معنای بهت نیز مؤید همین استظهار است: «بَهْتُهُ بَهْتًا» یعنی او را غافلگیر کرد» (مجلسی دوّم، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۸۱).

ملاً صالح مازندرانی در شرح فراز مزبور می‌نویسد: «بهت به معنای شگفت زده شدن و تحیر است و احتمال دارد مراد از روایت این باشد که با حجت بالغه راه را بر بدعت‌گذاران ببندید تا آن‌ها مبهوت شوند؛ همچنانکه آن شخصی که با حضرت ابراهیم(ع) مواجه می‌کرد از استدلال وی مبهوت شد» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۰، ص ۳۴).

فیض کاشانی نیز در «الوافی» مقصود از باهتوهم را این می‌داند که با بدعت‌گذاران طوری سخن بگویید و استدلال نمائید که سکوت اختیار کرده و حرفی برای گفتن نداشته باشند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۴۵).

مکارم شیرازی نیز استنباط چنان معنایی از فراز «باهتوهم» را بر نتابیده است. ایشان معتقد است بهت و بهتان همانگونه که از متون لغت مستفاد می‌گردد<sup>۱</sup> در اصل به معنای حیرت و تحیر به کار می‌رود؛ لذا به عذاب ناگهانی عذاب بهت گفته می‌شود؛ زیرا موجب حیرت و تحیر می‌گردد: «بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ»<sup>۲</sup>. از نظر مکارم روایت مزبور بدین معنی است که از هر جانب با اهل بدعت مقابله کنید و ایشان را متحیر سازید تا نتوانند به فساد در اسلام طمع کنند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰۸).

حتی فقیهی چون آیت‌الله مؤمن که خود از موافقان دیدگاه مزبور است، دلالت فراز «باهتوهم» بر معنای مذکور را نپذیرفته است: «أَنَّ قَوْلَهُ: «باهتوهم» ترغیب فی إیراد البهتان و الفرء علیهم؛... لکنه مبنی علی کون المباهته هنا بمعنی إیراد البهتان، و هو غیر مسلم؛ إذ من المحتمل أن یراد بها جعلهم متحیرین بإلزامهم به بطلان قولهم بالحجج القاطعة؛... و مع هذا الاحتمال فلاحجّة فیها علی جواز قذفهم...» (مؤمن قمی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵۱).

با عنایت به مطالب مذکور به نظر می‌رسد بهتان موجود در روایت در همان معنای لغوی به کار رفته باشد و دست کم با پدید آمدن دو احتمال، روایت به علت اشتراک لفظی در دو معنای «تحیر» و «بهتان» دچار اجمال شده و در نتیجه قابلیت استناد خود را در مانحن فیه از دست می‌دهد.

۱. ن.ک: (طریحی، مجمع‌البحرین، ج ۲، ص ۱۹۲؛ جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۲۴۴؛ زبیدی، تاج‌العروس، ج ۳، ص ۱۹)

۲. «(آری این مجازات الهی) بطور ناگهانی به سراغشان می‌آید و مبهوت‌شان می‌کند» (انبیاء: ۴۰).

## ۲-۱-۱-۱-۲. عدم همخوانی روایت مباحته با آموزه‌های قرآنی

۳-۱-۱-۲-۱-۲-۱. الانعام: ۱۰۸

به نظر می‌رسد روایت مباحته با مدلول پاره‌ای از آیات همخوانی نداشته و در تعارض صریح با تعالیم قرآن قرار دارد. خداوند در آیه ۱۰۸ سوره انعام مؤمنان را چنین مورد خطاب قرار می‌دهد: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». به کسانی که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید؛ مبدا آن‌ها (نیز) از روی (ظلم و) جهل خدا را دشنام دهند! اینچنین برای هر امتی عملشان را زینت دادیم سپس بازگشت همه‌ی آنان به سوی پروردگارشان است؛ و آن‌ها را از آنچه عمل می‌کردند آگاه می‌سازد.

به نظر می‌رسد تعلیلی که در ذیل آیه به کار رفته است در بحث مذکور نیز جاری است؛ زیرا قرآن صریحاً رعایت اصول ادب و نزاکت در بیان را؛ حتی در برابر خرافاتی‌ترین و بدترین ادیان لازم می‌شمارد. دلیل این موضوع روشن است؛ زیرا با ناسزا نمی‌توان کسی را از مسیر غلط باز داشت؛ بلکه به عکس، تعصب شدید آمیخته با جهالت که در اینگونه افراد وجود دارد، سبب می‌شود که به اصطلاح روی لجاجت افتاده، زبان به بدگویی و توهین نسبت به ساحت قدس پروردگار بگشایند.

طبرسی در تفسیر آیه گوشزد می‌کند که شما وظیفه دارید کفار را با منطبق و دلیل دعوت به اسلام کنید؛ اما اگر زبان به بدگویی بگشایید، حربه منطبق و دلیل را از کف داده‌اید (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۵۳۷).

صاحب تفسیر نور پیام‌های آیه را به نحوی زیبا برشمرده است: «۱- احساسات خود را نسبت به مخالفان کنترل کنیم. ۲- به بازتاب برخورد خود توجه کنیم. ۳- با فحش و ناسزا نمی‌توان مردم را از مسیر غلط بازداشت. ۴- ناسزاگویی عامل بروز دشمنی، کینه و ناسزا شنیدن است. ۵- دشنام یا نشانه نداشتن منطبق است؛ یا نداشتن ادب و صبر (مسلمان با پرهیز از ناسزا، باید نشان دهد که صبر و منطبق و ادب دارد) (قرائتی، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۳۲۸).

در روایات بسیاری نیز بر این امر تأکید رفته است که باید از سب مخالفان و مشرکان پرهیز شود؛ زیرا این کار موجب تحریک آن‌ها و در نتیجه مقابله به مثل می‌شود

(ن.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۷؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۵۴؛ صدوق، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۷).

### ۳-۱-۱-۲-۲-۲. مباهته و انحراف از عدالت قرآنی

خداوند در قرآن خطاب به مؤمنان می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ، وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا؛ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (المائدة: ۸). ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا قیام کنید، و گواه عدالت و درستی باشید! و دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیکتر است! و از (معصیت) خدا به پرهیزید که از آنچه انجام می‌دهید با خبر است!

آیه مذکور به صراحت مؤمنان را امر به رعایت عدالت می‌کند و به ایشان تذکر می‌دهد که دشمنی با گروهی مجوز تخطی از قواعد مسلم عدالت و قسط نبوده و ایشان در هر حال ملزم به برخورد با دیگران از روی عدالت هستند. خداوند برخورد ناعادلانه حتی با دشمنان و اعداء دین را خروج از تقوا قلمداد نموده و با امر به رعایت تقوا به مؤمنان هشدار می‌دهد که وی از آنچه انجام می‌دهند آگاه است؛ یعنی اگر به هر دلیلی عملی انجام دهند که منجر به نقض عدالت و در نتیجه بی‌تقوایی شود عذاب سختی در انتظار آن‌ها خواهد بود.

اردبیلی در «زبدةالبیان» با تصریح به اینکه برخورد عادلانه با اشخاص واجب است، بر این امر تأکید می‌کند که از نظر شارع کینه و عداوت با گروهی نباید موجب عدول از حقیقت گردیده و باعث خروج مؤمنان از موازین شرعی گردد (اردبیلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲). علامه مصطفوی، مفسر و قرآن‌پژوه معاصر، دشمنی مذکور در آیه را که در برابر آن مؤمنان با تأکید شدید ملزم به رعایت عدالت گردیده‌اند دارای اطلاق دانسته است؛ یعنی حتی اگر دشمنی در موضوعات دینی صورت بگیرد. وی معتقد است اجرای عدالت درباره دیگران موضوع مستقلی است. حق و واقعیت در همه موارد لازم الاجرا است، و نباید آلوده به باطل گردد (مصطفوی، ۱۳۸۰ش، ج ۶، ص ۳۸۵).



فاضل مقداد در شرح آیه معتقد است: «مراد آیه این است که بغض و عداوت گروهی شما را وادار به ترک عدل در بین آنها نماید و چنین برخوردی مستلزم رعایت عدالت است» (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۹۳). مشابه تفسیر مذکور در عبارات مرحوم طبرسی نیز مشاهده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۱۶).

شایان توجه است که از منظر برخی فقیهان، در صورت ناسازگار بودن مفاد روایتی با عدالت، آن روایت حجیت خود را از دست می‌دهد. نمونه آن روایاتی است که حيله را در ربا تجویز می‌کنند. در میان این روایات، روایاتی است که از نظر بررسی رویان واقع در سلسله سند، حجّت و معتبر است (ن.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۱۷۹)؛ لیکن برخی از فقیهان با این دلیل که مفاد روایات مذکور با عدالت سازگار نیست، آن را در فقه استناد ناپذیر دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۵۴۲-۵۴۳؛ ج ۵، ص ۵۲۹-۵۳۰).

### ۳-۱-۱-۲-۳. امر به اکثار سب و سیره اهل بیت (ع)

همانگونه که گذشت در فرازی از روایت مذکور از مسلمانان خواسته شده بود که زبان به دشنام مبتدعان گشوده و نسبت‌ها و الفاظ زشت و ناروا را در حق ایشان روا دارند: «وَأَكْثِرُوا مِنْ سِبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَالْوَيْعَةِ».

به نظر می‌رسد امر به سب و حتی دستور به اکثار آن، با سیره اهل بیت که خود همواره مؤمنان را به خوش‌زبانی و برخورد منطقی با مخالفان فرا می‌خوانده‌اند همخوانی نداشته و به دلایل عدیده غیر موجه و مردود است. در نهج‌البلاغه آمده است که امام علی (ع) وقتی شنیدند یاران‌شان شامیان را در جنگ صفین دشنام می‌دهند در عبارتی رسا فرمودند: «إِنِّي أكره لكم أن تكونوا سبّيينَ وَ لَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَ ذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ كَانِ أَصُوبَ فِي الْقَوْلِ وَ أُبْلَغَ فِي الْعُذْرِ وَ قُلْتُمْ مَكَانَ سِبِّكُمْ إِيَّاهُمْ اللَّهُمَّ احْتَقِنْ دِمَاءَنَا وَ دِمَاءَهُمْ وَ أَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَ بَيْنَهُمْ وَ اهْدِهِمْ مِنْ ضَلَالَتِهِمْ حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقَّ مَنْ جَهَلَهُ وَ يَرْعَوْى عَنِ الْغَىِّ وَ الْعُدْوَانِ مِنَ الْهَجِّ بِهِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۲).

خوش ندارم که بد زبان باشید. اگر عملکرد دشمن و چگونگی شرایطشان را منطقی توصیف کنید و یادآور شوید، گفتارتان به صواب نزدیک‌تر است، و خود از توجیهی

رساتر بهره‌مندید. بهتر است به جای دشنام بگویید: خدایا! تو خود خون ما و جبهه مقابلمان را حفظ نما، روابطمان را اصلاح فرما و اینان را که گرفتار گمراهی‌اند هدایت کن. تا آنان که حق را نمی‌شناسند، بازش شناسند و آنان که به گمراهی و تجاوز آلوده‌اند، باز ایستند. آنچه در این فراز درخشان آمده است، دستور مهم اخلاقی و اجتماعی است که می‌تواند آثار مهمی داشته باشد و آن نهی از بدگویی به دشمن و سب اوست که ممکن است آتش خشم را بر افروزد و کینه‌ها را عمیق‌تر سازد. آنچه خطبه مذکور به ما می‌آموزد این است که در مکتب اهل بیت حتی بد زبانی نسبت به باغیان و مفسدانی که دست به قیام مسلحانه بر علیه حکومت اسلامی زده‌اند نیز جایز نبوده و اصولاً تعالیم مکتب اهل بیت مبین مجاب نمودن خصم با منطق و دلیل است.

پرواضح است که عقلاً و منطقاً دشنام دادن به کسی؛ حتی اگر بی‌دین باشد، نه تنها او را از راهی که رفته بر نخواهد گرداند؛ بلکه او منطق مسلمانان را ضعیف دانسته و بر عقیده باطل خود اصرار خواهد ورزید. این عبارت حضرت: «وَلَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ كَانَ أَصُوبَ فِي الْقَوْلِ وَأَبْلَغَ فِي الْعُذْرِ» که از جملات گهربار و از افتخارات مکتب مترقی اهل بیت است، می‌تواند در مانحن فیه نیز راهگشا باشد، و بجای آنکه در چنین مواردی شروع به سب بدعت‌گذار نمائیم، که در عمل نیز جز ایجاد کینه و عداوت ثمره دیگری نخواهد داشت؛ با منطقی راه‌گشا با ایشان صحبت کرده و آرزوی هدایت آن‌ها را بنمائیم.

آنچنان که سیره اهل بیت نیز در برخورد با مخالفان خود همین‌گونه بوده است؛ به نحوی که مناظرات امام صادق(ع) با ده‌ریون روزگار خود از مشهورات تاریخی می‌باشد که حضرت نه تنها کوچک‌ترین توهینی نسبت به آن‌ها روا نمی‌داشتند؛ بلکه با نیکوترین وجه سعی در اقناع ایشان و آشکار نمودن سستی احتجاجات آن‌ها می‌نمودند(مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸).

### ۳-۲. روایت ابوالبختری

دیگر روایتی که احتمال دستاویز قرار دادن آن در جواز بهتان زدن به مبتدع وجود دارد روایت ابوالبختری است. حمیری در قرب الإسناد به سند خود از امام صادق (ع) و ایشان از امام باقر (ع) نقل می‌نمایند که حضرت فرمودند: «ثَلَاثَةٌ لَيْسَ لَهُمْ حُرْمَةٌ: صَاحِبُ هَوَى مُبْتَدِعٍ وَ الْإِمَامُ الْجَائِرُ وَ الْفَاسِقُ الْمُعَلَّنُ بِالْفِسْقِ» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۶). سه گروه حرمت ندارند: بدعت‌گذار، امام جائر، و فرد متجاهر به فسق.

### ۳-۲-۱. تحلیل روایت

باید گفت روایت فوق هم از جهت سند و هم از جهت دلالت دارای ایرادات عدیده است که احتجاج به آن را مشکل می‌سازد. از جهت سند خبر فوق به علت وجود ابوالبختری<sup>۱</sup> در سلسله روایات آن ضعیف است؛ زیرا وثاقت او به شدت مورد تردید رجالیان قرار گرفته است. کتب رجالی شیعه او را ضعیف و کذاب خوانده‌اند (طوسی، بی‌تا، ص ۱۷۳؛ حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۶۲؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۴۰۰؛ ابن غضائری، بی‌تا، ص ۱۰۰). و کشی در رجال از فضل بن شاذان نقل نموده که وی دروغگوترین مردم است (کشی، ۱۴۹۰ق، ص ۳۰۹).

باید اذعان نمود حتی اگر ضعف سندی روایت نیز مورد اغماض قرار گیرد، باز هم روایت مذکور نمی‌تواند مستند صالحی در تجویز بهتان بستن تلقی شود؛ زیرا بین عدم احترام بدعت‌گذار و جواز دادن نسبت‌های ناروا به وی تلازمی وجود ندارد؛ زیرا ثابت نشده است تمام علت و مناط حرمت بهتان، احترام است تا چنین نتیجه‌گیری شود که بدعت‌گذار به دلیل نداشتن احترام از این حکم مستثنا است، و شاید نفس حفظ زبان از تعرض به اعراض و پرهیز از کذب که به شدت مورد مذمت شارع قرار گرفته است نیز در مناط حکم دخیل باشد.

شایان توجه است که بسیار از فقها حتی دلالت روایت مذکور بر جواز غیبت اشخاص فاقد احترام از قبیل متجاهر به فسق و... را نیز نپذیرفته‌اند؛ تا چه رسد به بهتان که به ضرورت

۱. السُّنْدِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

و شهود مسلم و قطعی عقل مراتب کراهت و حرمت آن از غیبت نیز شدیدتر است؛ چرا که جامع و دربردارنده دو مفسده کذب و غیبت است. صاحب «فقه الصادق» بعد از ذکر روایت مزبور در مقام میزان دلالت آن می نویسد: «ان عدم الحرمة اعم من جواز الغیبة؛ اذ کون مناط حرمة الغیبة الاحترام غیر ثابت» (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۳۶۵). عدم احترام برخی از اشخاص در شرع اعم از جواز غیبت ایشان است؛ زیرا ثابت نشده است که مناط و علت حرمت غیبت صرفاً احترام است (تا چنین پنداشته شود که غیبت اشخاص فاقد احترام روا می باشد).

### ۳-۳. بهتان بدعت گذار و جلب مصلحت اهم

از دیگر وجوه مستدله در جواز بهتان زدن به بدعت گذاران این است که گفته شود در مقام تراحم دو حکم؛ یعنی حفظ مصالح جامعه اسلامی که جلب آن واجب است، و بهتان زدن به اشخاص که شرعاً حرام است، باید مصلحت اهم تأمین شده و از مصلحت مهم صرف نظر گردد. طبق این دیدگاه بهتان زدن به مخالفان اگر با هدف حراست از کیان شرع انور باشد روا بوده و فاقد اشکال است؛

زیرا اولاً: مصلحت تنفیر خلق از ایشان اقوی از مفسده کذب است؛ و ثانیاً: از این رهگذر نیات فاسد آنها برای عامه مؤمنان و کسانی که به علت اطلاع محدودشان از اسلام بیشتر مستعد لغزش هستند آشکار می شود تا مردم فریفته ایشان نشده و بدانها تمایل پیدا نکنند (ن.ک: خوبی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۵۸).

### ۳-۴-۱. نقد دلیل

به نظر نمی رسد این توجیه نیز تاب و توان مقابله با عمومات و اطلاعات ادله حرمت بهتان را داشته باشد. در توضیح مطلب باید گفت هر چند ممکن است در بادی امر استدلال طرفداران مباهته عاری از اشکال به نظر برسد؛ لیکن چنین استظهاری تنها تا زمانی به قوت خویش باقی است که صرفاً مفسده کذب در نظر گرفته شده و دیگر مفاصد مباهته مغفول ماند.

باید توجه داشت که قبح دروغ بستن به افراد تنها از آن جهت مذموم نیست که در برابر مصلحت «حفظ دین» یا «هدایت گری» ناچیز شمرده شده و نفی گردد؛ بلکه مفسده خطیر و اجلائی مباحته، انتساب فریب کاری و تدلیس به خداوند متعال و پیامبر عظیم الشان اسلام است. در مباحته تنها با دروغ و بهتان مواجه نیستیم؛ بلکه با فریب کاری و حيله گری نیز مواجهیم. دین حيله گر و خدای فریب کار راه به جایی نبرده و سرانجام شکست خواهند خورد.

فرض کنید برای پیشبرد دین یا حفظ آن، به فردی که عقاید وی در تضاد با دین است، تهمتی زده شود که آن را انجام نداده است، این اتهام موجب می شود که شخصیت و هویت وی برای چند صباحی لکه دار شود و با ویرانی شخصیت، در نزد عموم، اندیشه های وی پوچ و بی معنا جلوه کرده و افکارش در حاشیه شخصیت ویران شده اش قرار گیرد؛ اما پس از مدتی پرده از حقایق برداشته شده و آشکار گردد که این اتهام نادرست بوده است و متشرعان صرفاً در راستای تخریب وی دست به جعل اتهام زده اند.

در این فرض آن چیزی که ضرر می بیند و ضربه می خورد خود دین است؛ زیرا دین، فریب کار و حيله گر معرفی شده است و این احتمال وجود دارد در دیگر عرصه ها نیز به حيله و فریب دست زده باشد. باید توجه داشت و بسیار اندیشید که اگر دین به حيله گری و فریب کاری و تدلیس متهم شود، بنای آن فرو خواهد ریخت. با رواج دروغ با دستاویز حفظ مصلحت و با انتساب روایی آن به دین، چه می توان گفت در پاسخ انسان های متحیری که خواهند گفت چه بسا دین فریب کار احتمالاً درباره بهشت و دوزخ و فرشتگان و عالم پس از مرگ و وعده و وعید و حتی قدرت و علم خدا و... نیز دروغ گفته باشد تا مردم اصلاح شده و از خوف خداوند کمتر در زمین فساد نمایند! فریب کاری دین به ویرانی آن منجر خواهد شد.

مباحته نه تنها هیچ گاه به یاری و مساعدت حفظ و پیشبرد دین نخواهد انجامید؛ بلکه بر پیکره خود دین ضربه وارد نموده و رفتارهای زشت متدینان باعث دین گریزی خواهد گردید و آتش این اتهامات دروغین نه مخالفان؛ بلکه خود دینداران را در کام خود فرو کشیده و به محاق خواهد برد.

ناصر مکارم شیرازی در زمره فقهای است که با استدلال‌های فوق‌همدلی و همراهی تام دارد. ایشان معتقد است حرمت کذب ذاتی بوده و برای رسیدن به حق نمی‌توان از شیوه‌های باطل و ناروا بهره جست و اصولاً با چنین ادله‌ای نمی‌توان عمومات و اطلاقات ادله حرمت کذب را دستخوش تخصیص نمود. از نظر مکارم در پیش گرفتن چنین رفتارهایی همواره با خوف انکشاف خلاف همراه بوده و ترویج آن آثار سوئی را برای متشرعان داشته و اعتبار ایشان را در جامعه متزلزل خواهد نمود.

مکارم معتقد است افزون بر مفاصد پیشگفته، فتح باب چنین عملی موجب فسادی عظیم خواهد گردید؛ زیرا با ترویج مباهته، جماعتی از انسان‌های فاسد، مخالفان خود را به اصناف ردائل متّصف ساخته و باعث بی‌آبرویی اشخاص می‌گردند، و از رهگذر ترویج چنین عملی چهره‌ای کریه از اسلام بر جا خواهد ماند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۰۸). شهید مطهری نیز با عنایت به مخاطرات موجود در ترویج مذمومات اخلاقی، آن هم به نام دین، خود را ملزم به روشنگری و هشدار نسبت به عواقب سوء چنین دیدگاهی نموده است. وی با فطانت و توجهی خاص که از جمله ویژگی‌های یک دانشمند آگاه به زمان است، رواج دیدگاه فوق را مورد نقد آسیب‌شناسانه قرار داده است:

«عده‌ای آمده‌اند از این حدیث (باهتوهم) این جور استفاده کرده‌اند که اگر اهل بدعت را دیدید، دیگر دروغ گفتن جایز است؛ یعنی برای کوباندن اهل بدعت که یک هدف مقدس است از این وسیله نامقدس؛ یعنی دروغ بستن استفاده نکنید... آن وقت شما ببینید بر سر دین چه می‌آید؟! فرنگی مأب ما می‌گویند: «الغایات تبرر المبادی»؛ متقدم مأب ما می‌گویند: «باهتوهم»... آن وقت ببینید بر سر دین چه می‌آید؟! (مطهری، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۳۰). وی در جای دیگر از جامعه‌ای که در آن بهتان زدن با دستاویز قرار دادن احادیثی از قبیل روایت فوق رواج داشته باشد با عنوان «جامعه ننگین» یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۴۵).

### ۳-۵. حدیث «باهتوهم» و توجیه وسیله با دستاویز هدف

از ماکیاولی فیلسوف شهیر سیاسی ایتالیایی منقول است که «هدف وسیله را توجیه می‌کند» (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۶۷)؛ لیکن تعالیم دین مبین اسلام و سیره اهل بیت در

نقطهٔ مقابل چنین دیدگاهی قرار دارد. از نظر پیشوایان دینی برای حق باید از حق استفاده نمود؛ زیرا همانگونه که هدف باید مقدس باشد، وسایلی هم که برای این هدف مقدس استخدام می‌شوند باید مقدس باشند؛ زیرا طاعت و رضای الهی را هرگز نمی‌توان با معصیت و گناه تحصیل نمود.

مطابق همین مرام است که امام علی(ع) وقتی اعلام کرد که مطابق سنت رسول خدا(ص) بیت‌المال را به طور مساوی تقسیم می‌کند، بسیاری که به خوردن مال زیاد عادت کرده بودند، از این رفتار امام دل‌زده شدند. در این هنگام بعضی از یاران امام پیشنهاد دادند حضرت حداقل برای مدتی کوتاه این روش را کنار بگذارند و با آن‌ها مدارا کنند تا پایه‌های حکومت ایشان تثبیت گردد؛ اما حضرت حاضر نشدند نادرستی وسیله را برای رسیدن به هدف نادیده بگیرند؛ لذا به شدت در برابر این نگرش ایستاده و با آن برخورد نمودند (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۶).

این نظیر همان کاری بود که حضرت در شورای شش نفره انجام داد و حاضر نشدند برای گرفتن خلافت به دروغ بگویند که به روش شیخین عمل خواهد نمود.

در تشیع، ترور نیز امری ممنوع و حرام است. ناآگاهانه بودن و ناجوانمردانه بودن شاید از دلایل این حرمت باشد. حال چگونه است که تهمت زدن که خود نوعی ترور شخصیت است در مواردی جایز بلکه واجب می‌شود؟ مطالعه قوانین پیامبر در نبرد نشان می‌دهد که وی هیچ‌گاه از اصل ماکیاولیستی «هدف وسیله را توجیه می‌کند» استفاده نمی‌کرد. آب به روی دشمن نمی‌بست و در جنگ خیبر با این که راه آب قلعه‌ها را به وسیله چوپانی به دست آورد اما آب را به روی آنان نبست (ابن هشام، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۵).

در حادثهٔ عبرت‌آموز کربلا، جناب مسلم بن عقیل، در جریان قرار کشتن ابن زیاد در منزل هانی بن عروه، هنگامی که به ایشان اعتراض شد که چرا با وجود مهیا بودن شرایط از این کار امتناع کردید؟ در جواب گفت به یاد سخنی از رسول خدا افتادم که فرمودند: «قَيْدُ الْإِيْمَانِ الْفَتْكُ». ایمان حيله را مهار می‌کند (مجلسی دوم، ۱۴۱۰ق، ج ۴۴، ص ۳۴۳).

صاحب‌المیزان نیز در تفسیر خود چالش مذکور را با توجه به اهمیت آن مطرح نموده است. وی با انتقاد از چنین دیدگاهی، آن را از مرام سیاستمداران ظالم می‌داند. از نظر ایشان تعالیم دین اسلام چنین رویکردی را بر نمی‌تابد؛ زیرا هدف زائیده مقدمات است و چگونه ممکن است مقدمات باطل حق را بزاید و به آن نتیجه بخشند؟ از نظر طباطبایی سیاست خواستی جز این ندارد که بر حریف سیطره پیدا کند و صدارت را خاص خود سازد؛ برخلاف دعوت حقه دین که جز حق هدفی ندارد و با این حال اگر خود این دعوت متوسل به باطل شود، باطل را امضا کرده و در نتیجه دعوت به باطل می‌شود نه دعوت به حق (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۵۶).

مطهری نیز در مانحن فیه طریق استاد خویش را در پیش گرفته است:

«برای حق باید از حق استفاده کرد. یکی از راه‌هایی که از آن بر دین از جنبه‌های مختلف ضربه وارد شده است، رعایت نکردن این اصل است که ما همانطور که هدفمان باید مقدس باشد، وسایلی هم که برای این هدف استخدام می‌کنیم باید مقدس باشد؛ مثلاً نباید دروغ بگوییم، نباید تهمت بزنیم؛ نه فقط برای خودمان نباید دروغ بگوییم، به نفع دین هم نباید دروغ بگوییم؛ یعنی به نفع دین هم نباید بی‌دینی کنیم؛ به نفع دین تهمت زدن، به نفع دین بی‌دینی کردن است. دین اجازه نمی‌دهد ولو به نفع خودش بی‌دینی کنیم» (مطهری، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۱۳۹).

البته باید توجه داشت گاه بین مصلحت یک حکم با مصلحت حکمی دیگر، تضاحم به وجود می‌آید. در این صورت اگر یکی از آن دو، مهم‌تر از دیگری باشد، نباید اهم را نادیده انگاشت؛ بلکه به حکم عقل و اخلاق باید مبادرت به اجرای اهم نمود؛ زیرا در چنین فرضی همگان بر این امر صحه خواهند گذاشت که حکم اهم مصالح بیشتری دربر داشته و تقدیم اهم بر مهم، یک حکم بدیهی عقلی است.

مثلاً فرض کنید کسی در خطر غرق شدن در دریاست و تنها قایقی که در دسترس است، مال کسی است که اجازه استفاده از آن را نمی‌دهد؛ در اینجا کسی حق ندارد با استناد به احترام مالکیت، تصرف در قایق را ناروا قلمداد کند؛ زیرا شهادهای اخلاقی و عقلایی تأیید خواهند نمود که حفظ جان انسان مهم‌تر از احترام به مالکیت است؛ لذا در این صورت تصرف قایق جایز خواهد بود و ارزش اخلاقی منفی ندارد؛ زیرا مقدمه منحصر



به فرد برای تأمین یک مصلحت مهم‌تر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ش، ج ۳، ص ۳۵۴؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۸۷).

همانگونه که مشخص است بحث مذکور تفاوت‌های اساسی با فرض مسئله دارد و جواز انجام عمل مهم در صورت تراحم صرفاً در صورتی است که **اولاً**: یگانه راه رسیدن به هدف، انجام عمل مذموم شرعی باشد و راه دیگری برای تحقق هدف اهم وجود نداشته باشد. **ثانیاً**: به حکم قطعی عقل پی به اهمیت بیشتر یکی از دو حکم برده شود؛ **ثالثاً**: انجام عمل مزبور دارای ارزش اخلاقی منفی نباشد و عقلای عالم انجام دهنده چنین امری را مستحق مذمت ندانند.

#### ۴. شیوه صحیح برخورد با اهل بدعت

بنظر می‌رسد راهکار منطقی و عملی مواجهه با بدعت‌گذاران را باید در آموزه‌های قرآن مجید سراغ گرفت: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (النحل: ۱۲۵). با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت نما! و با آنها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن! پروردگارت از هر کسی بهتر می‌داند چه کسی از راه او گمراه شده است؛ و او به هدایت یافتگان داناتر است.

صاحب‌المیزان در ذیل آیه مذکور تذکر می‌دهد که فرد باید در برخورد با دشمنان از بی‌عفتی اجتناب کرده و از هر جهالت دیگری پرهیزد؛ زیرا این عمل به قیمت احیا باطل و کشتن حقی دیگر انجام می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۷۲). صاحب‌مجمع‌البیان معتقد است مقصود از جدل به کار رفته در آیه، از راه استدلال نیروی خصم را در هم شکستن و او را به راه راست آوردن است: «فإن الجدل هو قتل الخصم عن مذهبه به طریق الحجاج» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۰۵).

تقریباً تمامی مفسران متفق‌القولند که مقصود آیه شریفه، برخورد با مخالفان با استفاده از منطق قرآنی و ارائه براهین قطعی که موجب از بین رفتن شبهات و در نتیجه تسلیم خصم شود است (جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۰؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۲۹؛ فیض

کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۶۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۴۵؛ مراغی، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۶۱).

البته این استدلال و احتجاج باید عاری از هر گونه توهین، درشت گویی، خشونت در رفتار، تحقیر و خلاف گویی بوده و همه جنبه‌های اخلاقی قضیه حفظ شود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۱، ص ۴۵۷). مکارم در جای دیگر می نویسد: «تمسخر، استهزا، تهدید و افترا مجموعه روش‌هایی است که ظالمان گمراه در مقابل دعوت انبیا به کار می‌گرفتند؛ اما استدلال آمیخته با عاطفه و دوستی و رأفت اسلوب انبیا در مقابله با خصم بوده است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۱۹۲).

البته آیات دیگری نیز بر این استظهار فقها صحه می‌گذارد. خداوند در آیه ۳۴ سوره فصلت، با تذکر این نکته که نیکی و بدی در نزد خداوند یکسان نیست، به اهل ایمان توصیه می‌کند که با بدی‌ها به بهترین روش مواجه شده و آن‌ها را دفع نمایند: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ»؛ هرگز نیکی و بدی یکسان نیست؛ بدی را با نیکی دفع کن، ناگاه (خواهی دید) همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است.

ترغیب به این امر در آیه ۹۶ سوره مؤمنون نیز مشاهده می‌شود: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ». خداوند در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران نیز علت اقبال پیامبر گرامی اسلام (ص) در جذب مردم را گفتار نیکو و سخن نرم ایشان می‌داند: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ». به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان (مردم) نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند.

به طور کلی آنچه از تأمل در کتاب و سیره اهل بیت فرا دست می‌آید این است که مبارزه اصولی با اهل بدعت صرفاً از راه استدلال و تبیین مواضع فکری آنان میسر است و این کار نیز تنها از عهده عالمان دین بر می‌آید و به همین جهت است که مسئولیت اصلی مبارزه با اهل بدعت بر عهده ایشان گذاشته شده است؛ در غیر این صورت ناسزا گفتن و بهتان زدن از عوام نیز ساخته است.

از نظر نگارنده یگانه شیوه مواجهه با پدیده ناروای بدعت همان است که پیامبر گرامی اسلام (ص) فرموده است: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۳۱). وقتی که در میان امت من بدعت‌ها پدیدار گشت بر عالم است که علم خویش را آشکار کند.

رواج دیدگاهی که بهتان بستن به مخالفان را مجاز می‌شمارد موجب وهن دین و ارائه تصویری نامطلوب از اسلام خواهد شد. ترویج چنین دیدگاهی موجبات آن را فراهم خواهد آورد که آن سخن دل‌انگیز پیامبر گرامی اسلام: «إِنِّي بَعَثْتُ لَكُمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، اندک اندک به محاق رفته و در دراز مدت از آبرو و رونق مسلمانی جز اسمی و ظاهری باقی نماند. امری که ترویج آن قطعاً موجبات مخدوش شدن چهره انسانی پیامبر اکرم و نیز ائمه اهل بیت خواهد گشت.

### نتیجه‌گیری

در میان برخی از فقیهان متأخر امامی دیدگاهی رواج یافته است که مطابق آن می‌توان برای دفع فتنه و از میدان به در کردن بدعت‌گذاران، به ایشان نسبت‌های ناروا داده و اموری خلاف واقع را به آنان منتسب کرد. عمده مستند فقیهان در اثبات مختار خویش روایتی مشهور به خبر «باهتوهم» است.

نگارنده با تحلیل روایت مذکور فرازی از حدیث که مستند فتوای فقیهان قرار گرفته است را عاری از اشکال و اجمال نیافته است. افزون بر آن، خبر فوق دچار ایرادات عدیده دلالتی نیز بوده که صحّت احتجاج به آن را با مشکلات اساسی مواجه می‌نماید. دیگر روایات ادعایی نیز از ضعف‌های سندی و دلالتی گوناگون رنج می‌برند. تجویز چنین امر ناروایی با توجیه جلب مصلحت اهم نیز با محظورات متعددی مواجه بوده و افزون بر آنکه شهودهای عقلی و اخلاقی پذیرای چنین توجیهی نیست، مذاق شرع نیز چنین دیدگاهی را که سر از نظریه ماکیاولی در می‌آورد بر نمی‌تابد.

سخنان و سیره اهل بیت(ع) نیز خلاف استظهار مزبور را اثبات می‌کند. نگارنده معتقد است تجویز بهتان، افترا و دشنام، آن هم به نام دین، موجب وهن دین گردیده و در عمل ثمره‌ای جز نفرت‌پراکنی و مقابله به مثل طرف مقابل نخواهد داشت. همچنین احتمال کشف خلافی که در قضیه وجود دارد، موجب تزلزل ارکان دین در اجتماع شده و اندک اندک آموزه‌های دین محمدی(ص) را به محاق خواهد برد. مطابق دستاورد جستار حاضر یگانه راهبرد صحیح و شیوه عملی مقابله با جریان‌های بدعتگذار، جهاد علمی اندیشمندان مسلمان و اقامه استدلال در پاسخ به شبهه افکنی‌های آنان است؛ امری که تأمل در آیات کتاب مجید و سنت رسول گرامی اسلام و سیره اهل بیت(ع) نیز درستی آن را به اثبات می‌رساند.

## منابع

### - قرآن کریم.

- ابن داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۸۳ق)، *رجال ابن داود*، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن غضائری، ابوالحسن (بی‌تا)، *رجال ابن الغضائری* - کتاب الضعفاء، قم: اسماعیلیان.
- ابن هشام، ابو محمد عبدالملک (۱۴۱۸ق)، *السیره النبویه*، بیروت: دارالمعرفه.
- اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *زبده البیان فی احکام القرآن*، تهران: المکتبه الجعفریه.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، *کتاب المکاسب*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق)، *الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره*، قم: انتشارات اسلامی.
- برقی، ابو جعفر (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- تبریزی، جواد بن علی (۱۴۱۶ق)، *إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب*، قم: اسماعیلیان.

- تفرشی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق)، *نقد الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت.
- جرجانی سید امیرابوالفتوح (۱۴۰۴ق)، *آیات الأحكام*: تهران، نوید.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، *الصحاح*، بیروت: دارالعلم.
- حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق)، *منتهی المقال فی أحوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
- حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الإسناد*، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
- خمینی، روح الله (۱۳۷۹ش)، *کتاب البیع*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۱ق)، *مصباح الفقاهه (المکاسب)*، بی جا.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، *معجم رجال الحدیث*، ۲۴ جلد، بی جا.
- روحانی، سیدصادق (۱۴۱۲ق)، *فقه الصادق(ع)*، قم: مدرسه امام صادق(ع).
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سید رضی، محمد (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم: داوری.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق)، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- صانعی، یوسف (۱۳۸۷ش)، *مجمع المسائل (استفتائات)*، قم: میثم تمار.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۲ق)، *الاعتقادات فی الدین*، قم: علمیه.
- طباطبایی سیدمحمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش)، *جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحكام**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- \_\_\_\_\_، (بی تا)، **الفهرست**، نجف: المكتبة الرضویه.
- علامه حلّی، حسن بن علی (۱۳۸۱ق)، **رجال العلامه**، نجف: المطبعة الحیدریه.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق)، **قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام**، قم: انتشارات اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱ق)، **فقه سیاسی**، تهران: امیر کبیر.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵ق)، **کنز العرفان فی فقه القرآن**: قم، مرتضوی.
- فیض کاشانی ملامحسن (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: انتشارات الصدر.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین(ع).
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ش)، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قمی، محمد مؤمن (۱۴۲۲ق)، **مبانی تحریر الوسیله - کتاب الحدود**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- کشی، ابوعمرو (۱۴۹۰ق)، **رجال الکشی**، مشهد: نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، ابوجعفر (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، **شرح الکافی**، تهران: المكتبة الإسلامیه.
- مجلسی اول، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، **روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**، قم: کوشانبور.
- مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۰ق)، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مراغی احمد بن مصطفی (بی تا)، **تفسیر المراغی**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ش)، **اخلاق در قرآن**، قم: مؤسسه امام خمینی.
- مصطفوی حسن (۱۳۸۰ش)، **تفسیر روشن**، تهران: مرکز نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵ش)، **آشنایی با قرآن**، تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱ش)، **سیری در سیره نبوی**، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق)، **الأمثل فی تفسیر کتاب الله**، قم: مدرسه امام علی(ع).

- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۲۶ق)، **أنوار الفقاهه - كتاب التجاره**، قم: مدرسه امام علی (ع).
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، قم: مؤسسه کیهان.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۴۲۷ق)، **فقه الحدود و التعزیرات**، قم: الجامعه المفید.
- نجاشی، ابوالحسن (۱۴۰۷ق)، **رجال النجاشی**، قم: انتشارات اسلامی.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

## Reconsideration of the Denotation of the Hadith Known as "Mobahata"(Calumination)

Ali Mohammadiyan<sup>1</sup>  
Mohammadreza Elmi- sula<sup>2</sup>  
Mohammadtaghi Fakhla'i<sup>3</sup>

Received: 2015/01/04

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

Prophet Mohammad (PBUH) has always recommended the pious to be faithful to the Islamic ethics and behave fairly toward all people. Quranic verses and hadiths of Ahl-ol-Bayt all emphasize on the fact that even in the face of heretical people and movements, justice and morality should not be violated and moreover religion should never be defended employing deceitful and rebuking ways. But in the recent era, a theory has emerged that validates attributing lies to some of the religious opponents (heretics) by means of defaming them in order to prevent people from been deceived by them. This theory's main argument is a narration known as "Mobahata" (calumination) along with other acclaimed evidences.

The present study with critical –analytical reconsideration of the aforementioned narration as well as other reasons did not find the provided documentations sufficient to prove the theory and authoritative enough for specifying the general rules mentioned in religious sources against such conduct. Consequently the author believes that Islamic doctrine never justifies these kinds of behaviors.

**Keywords:** Calumny, Hadith of "Mobahata", Heretics.

---

<sup>1</sup> PhD student in Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad. (corresponding author) [ali.mohamadian@stu.um.ac.ir](mailto:ali.mohamadian@stu.um.ac.ir)

<sup>2</sup> Assistant Professor, Faculty of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad. [elmisola@um.ac.ir](mailto:elmisola@um.ac.ir)

<sup>3</sup> Full Professor, Faculty of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad. [fakhlaei@um.ac.ir](mailto:fakhlaei@um.ac.ir)



## Semiotics of Nonverbal Communication in the Holy Qur'an

Zahra Mohagheghiyan<sup>1</sup>  
Azam Parcham<sup>2</sup>

Received: 2014/08/06

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

In modern linguistics, studying a text considering non-verbal communication can lead to a new reading of the text and unveil the multiple layers of the message; as a text is a chain of vast signs from which extensive and diverse messages can be received according to the cultural context of the recipients. In this context, this article has considered the Holy Qur'an in view of nonverbal communication cues, including behaviors, time and location in order to decode the message transmitted through non-verbal elements. It has initially introduced various forms of communication and has benefited from theories of communication

The results show that in the Qur'anic verses, different messages have been conveyed to the recipient through non-verbal communication by hearing, smelling and seeing, discovering which has a great impact on decoding the hidden message in the text. Therefore, it is necessary to acknowledge and employ this form of communication in order to reach a more profound and precise understanding of the meaning intended by Qur'an.

**Keywords:** Communication, Nonverbal communication, Semiotics, the Qur'an.

---

<sup>1</sup> PhD student in Hadith and Qur'an Sciences, Isfahan University. (corresponding author) z.mohaghegh89@yahoo.com

<sup>2</sup> Associate professor, Faculty of Hadith and Qur'an Sciences, Isfahan University. azamparcham@gmail.com

## A Critical Study of Invoking to the Apparent Meanings of the Quranic Verses in “Min Wahy al-Qur’an” exegesis

Ali Safari<sup>1</sup>  
Nahleh Gharavi Naeeni<sup>2</sup>  
Kavus Ruhi Barandagh<sup>3</sup>  
Nosrat Nilsaz<sup>4</sup>

Received: 2014/10/27

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

"Min Wahy Al-Qur'an" is a contemporary Shiite exegesis. Mohammad Hosein Faḍlollah is an exegete who gives priority to the apparent meaning as one of his interpretive principles. He employs this principle at different occasions:

Confirming a probable interpretation, criticizing and rejecting other commentators' opinions or interpretive traditions. In addition to the apparent meaning, he often quotes Quranic, traditional and rational evidences to confirm his points. However, he abandons the apparent meaning whenever Quranic, traditional and rational evidence are in contradiction with it. Nonetheless, Faḍlollah's excessive reliance on this principle has led him to divergent views in some verses which is in conflict with exegetes' famous views, especially that of the Shiites.

**Keyword:** Apparent meaning, Quranic apparent meanings, Min Wahy Al-Qur'an, Allama Faḍlollah.

---

<sup>1</sup> PhD student at Tarbiyat Modarress University. (corresponding author)

a.safari@modares.ac.ir

<sup>2</sup> Full Professor at Tarbiyat Modarress University.

naeeni\_n@modares.ac.ir

<sup>3</sup> Assistant professor at Tarbiyat Modarress University.

k.roohi@modares.ac.ir

<sup>4</sup> Assistant professor at Tarbiyat Modarress University.

nilsaz@modares.ac.ir

## Examining the element of Religion and its impact on Najāshī's Judgment about Wāqifī transmitters

Mehdi Jalali<sup>1</sup>  
Samaneh Robati<sup>2</sup>

Received: 2014/07/10

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

Among later scholars' requisite qualifications of transmitters for their hadith to be accepted, religion plays a central role which leads to four fold classification of hadith. Nonetheless the crucial question is whether "the religion of the transmitters is of such significance to be used as a basis for ranking the narratives?" The present study, thus, pursues to examine this issue in one of the early prominent Shiite experts on hadith transmitters (*rijāl*), Abolabbas Najāshī. Wāqifeh was one of Shiite sects to which various famous narrators adhered.

Studying the status of Wāqifī transmitters and the value-oriented terms applied to them in Najāshī's book, this article attained that adherence to Wāqf was not considered as weakness in Najāshī's viewpoint and that he actually judged this group of narrators by their truthfulness and exactitude. As a result, it is necessary to reconsider the school of Helleh 's classification of hadith which is based on religious differences, regardless of the early Shiite doctrine of authentic hadith, leading to the neglecting of a large amount of hadiths from non-Imami transmitters.

**Key words:** Transmitter's religion, Transmitter's qualifications, Wāqifeh, Najāshī.

---

<sup>1</sup> Associate professor, Faculty of Hadith and Qur'an Sciences, Ferdowsi University of Mashhad  
a.jalaly@ferdowsi.um.ac.ir

<sup>2</sup> M.A. graduated in Hadith and Qur'an Sciences, Ferdowsi University of Mashhad (corresponding author)  
Srobati1365@gmail.com

## A Methodological Study and Critique of the Manuscript of “Khalq al-Kāfir wa al-Gharāḥ Minhu” of Shaykh Al-Hurr Al-Āmil

Mohaddeseh Haji-Akbari<sup>1</sup>,  
Amir Tohidi<sup>2</sup>

Received: 2014/05/06

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

Shaykh Al-Hurr Al-Āmilī (1033/1624 - 1104/1693), one the most prominent Shiite scholars in the fields of Shiite knowledge and jurisprudence, has specifically addressed the issue of the creation of the unbeliever in an unpublished manuscript entitled “Khalq al-Kāfir wa al-Gharāḥ Minhu”, in which he has tried to answer the question why God has created the unbeliever, giving him opportunity to live and to dominate the believers, while his traits were obvious in the Divine decree. Other notions in the Qur'an and hadiths such as the special nature (*ṭinat*), Destiny and Providence (*qaḍa-qaḍar*) and the divine Will have in one or other way supported the belief of determinism.

The main solution provided by Shaykh in this book is to give priority to the rational arguments. He first assesses his creed according to rational argumentation and then provides support from the Qur'an and hadiths for those rational conclusions. Regarding the many hadiths cited by the author, this article has foremost studied his methodology of understanding i.e. his “fiqh al-hadith system” considering doctrinal hadiths in two steps: “understanding the meaning” and “understanding the sense”.

Given the fact that Shaykh sought to provide a convincing and applicable answer, this article has examined his answers by the aforementioned features in respect to his doctrinal beliefs and his system of categorizing.

**Keywords:** Methodology, Understanding hadith (*fiqh al-hadith*), Manuscript of Khalq al-Kāfir.

---

<sup>1</sup> PhD student, Department of the Qur'an and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Shahrud Branch. (corresponding author) Phd.hajiakbari@yahoo.com

<sup>2</sup> Assistant Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch  
Amir\_Tohidi\_110@yahoo.com

## Mohammad Baqer Behbudī and the Defects of Hadith (*‘ilal*) and the Ways of Recognizing it

Mahdi Izadi<sup>1</sup>  
Bahareh Mazaheri<sup>2</sup>

Received: 2014/06/15

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

Mohammad Baqer Behbudi is one of the contemporary scholars in the field of tradition with new ideas on criticizing hadith. In his evaluation of hadith, he does not limit himself to superficial investigations of isnad but further, he considers simultaneously, both text and isnad. In his viewpoint, the defects of traditions including any kind of hidden or apparent flaws are divided into three categories:

Those concerning the isnad, that of the text and those concerning both together. In order to reach this objective, he employs any kind of data from text and content as well as other sources such as historical books, books on transmitters of hadith (*rijāl*) and that of hadiths from which information can be obtained concerning the transmitters of traditions, their chain of narration, the context of hadith, along with the cultural and historical realities of that era. Precise analysis of the aforementioned data along with comparing similar traditions in four different levels and considering the criteria of textual criticism has led him to discover and amend numerous hidden defects of traditions.

**Keywords:** Mohammad Baqer Behbudi, Defective tradition, Text and isnad criticism, Defects of tradition.

---

<sup>1</sup> Associate professor in Hadith and Qur'an sciences at Imam Sadegh University  
dr.mahdi.izadi@gmail.com

<sup>2</sup> PhD student at Mazaheb Islami University. (corresponding author)  
bahareh\_mazaheri@yahoo.com

## A Critical Study of the Theory of Abrogation in the Holy Qur'an

Zohreh Akhavan Moghaddam<sup>1</sup>  
Asghar Tahmasebi Baldaji<sup>2</sup>

Received: 2013/12/18

Accepted: 2015/11/09

### Abstract

The theory of "Abrogation in Quranic verses" is one of the most important Quranic subjects upon which scholars of Quranic sciences and interpretation has debate. Most of them concur in accepting it on the whole, while they diverge about the number of verses abrogated and its examples. However, among the recent scholars, specially the contemporary ones, there is a great trend towards denying its occurrence in Qur'an.

Considering the debates upon the types of abrogation, number of abrogated verses, its different definitions among the early and later scholars, this article has criticized this theory. In addition the implications of the two key verses in this issue (*al-Baqara: 106/ al-Nahl: 101*) have been examined and its denotation on the acclaimed theory has been rejected. This article has concluded that the abrogation of the Quranic instructions (*naskh hokm*) has not occurred in Qur'an, since accepting any alteration in its words and concepts, which are implied by abrogation, will contradict with its eternity. Therefore abrogation actually means that the Holy Qur'an as the last eternal divine book has abrogated all the former miracles, religions and books.

**Keywords:** Occurrence of Abrogation, Abrogative and Abrogated verses, Former religions, Qur'an.

---

<sup>1</sup> Assistant professor, Faculty of Qur'an science and skills, Ulum-va-Maaref Qur'an Karim University  
Dr.zo.akhavan@Gmail.com

<sup>2</sup> M.A. graduated in Faculty of Qur'an science and skills, in Arak University.

(corresponding author)

tahmasebiasghar@yahoo.com

**Contents**

- 1-26**     **A Critical Study of the Theory of Abrogation in the Holy Qur'an**  
Zohreh Akhavan Moghaddam  
Asghar Tahmasebi Baldaji
- 27-54**    **Mohammad Baqer Behbudī and the Defects of Hadith ('ilal) and the Ways of Recognizing it**  
Mahdi Izadi  
Bahareh Mazaheri
- 55-80**    **A Methodological Study and Critique of the Manuscript of "Khalq al-Kāfir wa al-Gharāḍ Minho" of Shaykh Al-Hurr Al-Āmil**  
Mohaddeseh Haji-Akbari ,  
Amir Tohidi
- 81-103**   **Examining the element of Religion and its impact on Najāshī's Judgment about Wāqifī transmitters**  
Mehdi Jalali  
Samaneh Robati
- 104-130**  **A Critical Study of Invoking to the Apparent Meanings of the Quranic Verses in "Min Wahy al-Qur'an" exegesis**  
Ali Safari  
Nahleh Gharavi Naeeni  
Kavus Ruhi Barandagh  
Nosrat Nilsaz
- 131-158**  **Semiotics of Nonverbal Communication in the Holy Qur'an**  
Zahra Mohagheghiyani  
Azam Parcham
- 159-182**  **Reconsideration of the Denotation of the Hadith Known as "Mobahata"(Calumination)**  
Ali Mohammadiyan  
Mohammadreza Elmi- sul  
Mohammadtaghi Fakhla'i