در تاریخ ۰۸ اردیبهشت ۱۴۰۴
مواسعه و مضایقه

جلسه 84

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

خلاصه جلسه گذشته

در بحث تعارض اخبار مضایقه و مواسعه، صاحب جواهر تأکید می‌کند که در صورت برتری اخبار مواسعه از حیث عدد، سند و دلالت، باید آن‌ها را مقدم دانست و اخبار مضایقه را بر استحباب حمل کرد. اما در فرض تکافؤ، معیار ترجیح، موافقت با قرآن و سنت است. وی با اشاره به جعل گسترده‌ی روایات در زمان ائمه (علیهم‌السلام)، عرضه‌ی روایات به نص یا ظهور مستقل قرآن را راه تشخیص روایت صحیح می‌داند، نه عرضه بر تفاسیر روایی. همچنین مخالفت روایت با عامه، طبق روایات اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، معیار دیگری برای ترجیح است، زیرا رشد در دین در گرو مخالفت با عامه دانسته شده است.

در ادامه، صاحب جواهر نکته‌ی دقیقی را بیان می‌کند که نباید میان حمل روایت بر تقیه و ترجیح روایت مخالف با عامه خلط کرد. حمل بر تقیه تنها زمانی صحیح است که روایت کاملاً مطابق با اقوال عامه باشد و فاقد هرگونه مخالفت با آنان باشد، در حالی که در بحث ترجیح، صرف مخالفت در برخی جهات کافی است. بنابراین، کنار گذاشتن اخبار مضایقه به دلیل موافقت نسبی آن‌ها با عامه، از باب ترجیح فقهی است، نه حمل بر تقیه.

کلام صاحب جواهر در تحلیل روایات تفسیری

صاحب جواهر در مقام تبیین لزوم عرضه‌ی روایت بر قرآن، تصریح می‌کند که باید روایات را بر نصوص یا ظواهری از قرآن که درک آن‌ها نیاز به روایت ندارد عرضه نمود.

لا الآيات التي ورد تفسيرها بالأخبار الظنية التي تلحق من جهتها بالبطون الخفية، و على فرض صحتها بالسر المخزون و العلم المكنون، إذ ذاك في الحقيقة عرض على الخبر الذي لا مزية له على المعروض ضرورة أن الكذوب كما يمكنه اختلاق الكذب على الأئمة (عليهم السلام) فيما لا يتعلق بالتفسير كذلك يمكنه الاختلاق فيما يتعلق به، بل قيل: قد طعن في الرجال على جملة من أرباب التفسير الذين شأنهم نقل الأخبار في ذلك عن الأئمة (عليهم السلام)، كما طعن على أرباب الأخبار و وجد في التفاسير المنقولة عنهم (عليهم السلام)، أكاذيب و أباطيل كما وجدت في غيرها من الأخبار[1]

ایشان می‌فرماید: آیاتی که با اخبار ظنی تفسیر شده‌اند، به لحاظ این تفسیرهای غیرمعتبر، ملحق به بطون خفیه‌ی قرآن می‌شوند. در ادامه اضافه می‌کند که حتی بر فرض صحت این روایات، آن‌ها مربوط به سرّ مخزون و علم مکنون خواهند بود. بنابراین اگر روایتی آیه‌ای را برخلاف ظاهرش معنا کند، این تفسیر به حوزه‌ی اسرار نهفته تعلق خواهد داشت و در مقام عرضه، چنین آیاتی ملاک ارزیابی روایات قرار نمی‌گیرند.

صاحب جواهر علت این امر را چنین بیان می‌کند که در این موارد عرضه‌ی روایت بر قرآن محقق نشده، بلکه عرضه‌ی خبر بر خبر صورت گرفته است، و چون خبر بر خبر عرضه شده است، هیچ مزیت و برتری حاصل نمی‌شود. سپس نکته‌ی دقیقی را مطرح می‌کند و می‌فرماید: همانگونه که افراد دروغگو می‌توانند در غیر مباحث تفسیری بر ائمه علیهم‌السلام دروغ ببندند، به همان

میزان نیز می‌توانند در حوزه‌ی تفسیر قرآن روایات جعلی بسازند.

این نکته‌ی صاحب جواهر سخن تازه و دقیقی است؛ چراکه بر این اساس باید پذیرفت که جعل حدیث اختصاص به مسائل غیرقرآنی ندارد، بلکه برخی احادیثی که ذیل آیات قرآن وارد شده‌اند نیز از این آفت در امان نبوده‌اند. بلکه بالاتر، ایشان به نقل از برخی منابع می‌فرماید: در علم رجال، برخی از مفسرانی که اخبار تفسیری را از ائمه علیهم‌السلام نقل کرده‌اند، مورد طعن قرار گرفته‌اند.

البته صاحب جواهر در این مقام در صدد نفی حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن نیست؛ زیرا خود ایشان، همانند بسیاری از اصولیین، خبر واحد را در تفسیر قرآن حجت می‌داند، برخلاف دیدگاه مرحوم علامه طباطبائی (رضوان الله علیه) که روایات تفسیری را خارج از حجیت می‌شمرد.[2]

در تفسیر قیّم المیزان، مرحوم علامه طباطبایی نخست با روشی مفصل به تفسیر قرآن به قرآن می‌پردازد و سپس در پایان هر بخش، ذیل عنوان «بحث روایی» به نقل روایات می‌پردازد. ایشان این روایات را نه به عنوان دلیل مستقل، بلکه صرفاً به عنوان مؤید ذکر می‌کند؛ زیرا بر این نظر است که خبر واحد در تفسیر قرآن حجیت ندارد. این مسئله، به بحث کلانی باز می‌گردد که آیا خبر واحد در غیر از احکام ـ مانند تفسیر قرآن یا نقل تاریخ ـ حجت است یا خیر؟

اما نکته‌ای که صاحب جواهر به آن اشاره می‌کند ناظر به مطلب دیگری است. وی به نقل از برخی رجالیان تصریح می‌کند که گروهی از رجالیون بدلیل روایات تفسیری که داشتند مورد تضعیف قرار گرفته‌اند؛ چراکه بدون بررسی دقیق، تنها به صرف نقل اخبار، برخی روایات را ذیل آیات قرآن ذکر کرده‌اند، در حالی که بخشی از این روایات جعلی و فاقد اعتبار بوده است. از این رو، صرف وجود خبری در ذیل آیه نمی‌تواند بدون ارزیابی سندی و دلالی، دلیلی بر حجیت آن باشد.

شواهدی از تضعیف روات به خاطر تفاسیر روایی

نجاشی در مقدمه کتاب رجال خود به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند و می‌نویسد: «قد کان قومٌ من السلف یضعون الحدیث و یفسرونه علی غیر ما أنزل الله و یأولونه علی غیر تأویله»، یعنی در میان سلف کسانی بودند که اقدام به جعل حدیث می‌کردند و آیات قرآن را برخلاف آنچه نازل شده بود، تفسیر می‌نمودند و آن را بر غیر تأویل واقعی آن حمل می‌کردند.

در تأیید این مطلب، می‌توان به نمونه‌هایی از ارزیابی‌های رجالی نجاشی و دیگران اشاره کرد. مثلاً درباره محمد بن سائب کلبی، از مفسران مشهور، نجاشی تصریح می‌کند که وی ضعیف در حدیث و غیر قابل اعتماد است. شیخ طوسی نیز در الفهرست او را متهم به غلو می‌داند. نکته مهم اینجاست که کلبی به نقل حجم زیادی از روایات تفسیری مشهور است و همین امر، یکی از عوامل طعن در او تلقی شده است. برخی از این روایات تفسیری که در ذیل آیات قرآن از او نقل شده، مشتمل بر معانی غلوآمیز است.[3]

همین‌طور، درباره ابوحمزه ثمالی، یعنی ثابت بن دینار، نجاشی او را به طور کلی «ثقةٌ ثقة» معرفی می‌کند، اما تصریح می‌کند که تفسیری که به وی منسوب شده، «لیس بثبت» و از نظر سندی و محتوایی قابل اعتماد نیست.[4]

همچنین درباره علی بن ابراهیم قمی، نجاشی با وجود آنکه او را ثقه و صحیح‌المذهب می‌داند، متذکر می‌شود که در تفسیر او احادیث منکری وجود دارد؛ یعنی روایاتی که به سبب ضعف سند یا محتوای ناپذیرفتنی، مورد انکار واقع شده‌اند.[5]

از مجموع این ارزیابی‌ها، صاحب جواهر به نکته دقیقی دست یافته است؛ هنگامی که روایتی در تفسیر یک آیه مطرح می‌شود،

نباید آن را بر خود آیه عرضه کرد مگر آنکه آیه دارای ظهور مستقل و غیر متوقف بر روایت باشد. در غیر این صورت، چون علم اجمالی به وجود روایات جعلی و ناصحیح در میان روایات تفسیری داریم، چنین اخباری از حیث حجیت ساقط می‌شوند. بنابراین نمی‌توان صرفاً با استناد به روایتی تفسیری، معنای آیه‌ای را به دست آورد؛ آن هم در حالی که معنای آن آیه نیز از طریق روایتی دیگر اخذ شده باشد.

در بحث تمسک به اطلاق آیات قرآن، توجه به بستر تفسیری و معنایی آیات بسیار مهم است. از جمله آیاتی که در این زمینه محل تأمل است، آیه شریفه « تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ[6]» می‌باشد. در روایتی نقل شده که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در حضور جمعی از اصحاب، پس از قرائت این آیه فرمودند: «حتی اگر انسانی بگوید بند کفش من از بند کفش دیگری بهتر است، مصداق علوّ است»[7]. این بیان دقیق، نشان می‌دهد که مفهوم «علو» در آیه تنها شامل ادعاهای بزرگ و آشکار نظیر فرعونی‌گری یا ادعای خدایی نیست، بلکه هر نوع احساس برتری‌طلبی را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، هرگونه تلاش در جهت برتری‌جویی در امور جزئی چون لباس یا جای نشستن، در دایره مذمت این آیه قرار می‌گیرد.

بنابراین، نکته اساسی صاحب جواهر این است که در تمسک به اطلاق، نمی‌توان به هر روایتی در تفسیر آیه اعتماد کرد، به‌ویژه اگر خود آن روایت، مفسِّر آیه‌ای باشد که معنایش جز با روایت روشن نمی‌شود. چنین روایاتی به‌دلیل شائبه جعل، فاقد حجیت‌اند. لذا عرضه‌ی روایات به قرآن، تنها در مواردی معتبر است که معنای آیه مستقل و بی‌نیاز از روایت باشد.

تفکیک بین «خذ بما خالف العامه» و «حمل بر تقیه»

در ادامه مطلب روز گذشته، صاحب جواهر می‌فرماید: در مقام تعارض روایات، در تعارض روایات مواسعه و مضایقه، پس از ترجیح به موافقت با کتاب وسنه به مخالفت با عام رسیدیم. اشکالی مطرح شد که برخی از روایات مضایقه نیز مشتمل بر احکامی‌اند که عامه قائل به آن‌ها نیستند. صاحب جواهر در پاسخ فرمود: این نکته موجب تزلزل تقدم روایت مواسعه نمی‌شود؛ چراکه معیار ترجیح، مخالفت با عامه از حیث عنوان مواسعه و مضایقه است، نه صرف اشتمال بر حکم مخالف عامه. بنابراین، اگر روایتی از نظر مضمون، توسعه در تکلیف دارد و مخالف با مذاهب عامه است، بر روایتی که دلالت بر تضییق دارد، حتی اگر در آن نیز مخالفت با عامه دیده شود، ترجیح دارد.

بنابراین اگر در مقام تعارض بین دو روایت، ما روایتی را بر اساس مخالفت با عامه برگزیدیم، نباید در توجیه روایت دیگر بلافاصله بگوییم آن روایت تقیه‌ای بوده است. زیرا روایت موافق با عامه نیز لزوماً تقیه‌ای نیست، مگر آن‌که قرائن کافی بر تقیه بودن آن فراهم باشد.

با توجه به مطلب فوق، بین عنوان «خذ بما خالف العامة» که در مقام ترجیح بین دو روایت مطرح است و عنوان «تقیه»، که در مقام توجیه صدور روایت به کار می‌رود، تفکیک دقیقی وجود دارد.توضیح آن‌که اگر ما با قطع نظر از فرمایشات صاحب جواهر، و صرفاً بر اساس مبانی اصولی، بخواهیم بین دو عنوان «خذ بما خالف العامة» و «تقیه» مقایسه‌ای انجام دهیم، پاسخ آن است که این دو در کارکرد و جایگاه اصولی خود مساوی نیستند. قاعده‌ی «خذ بما خالف العامة» داخل در مرجحات است و در فرض تعارض دو روایت، بر اساس آن روایت مخالف با عامه مقدم می‌شود. اما تقیه گاه مربوط به روایتی است که اساساً معارض ندارد و صرفاً بر اساس قرائنی آن روایت حمل بر تقیه می‌شود. لذا تفاوت روشن آن‌ها در این است که یکی قاعده «خذ بما خالف العامة» در مقام ترجیح کاربرد دارد و «حمل بر تقیه» در مقام توجیه صدور روایت و کشف مراد واقعی امام (ع) از آن کاربرد دارد.

احتمالات در حمل بخشی از روایت بر تقیه

تا این‌جا صاحب جواهر تصریح می‌کند: روایتی که مشتمل بر احکام مخالف با عامه باشد، در ابتدا ظاهر در عدم صدور بر

اساس تقیه است. اما در ادامه، ایشان بازگشتی دارد و می‌فرماید: با این‌که این روایت مشتمل بر احکامی خلاف عامه است، اما حمل آن بر تقیه نیز قادح به آن نخواهد بود؛ بلکه در مواردی، حمل بر تقیه ممکن و معقول است.[8]

ایشان در ادامه سه توجیه برای امکان حمل چنین روایاتی بر تقیه ارائه می‌دهند:

1. احتمال تجدّد سبب تقیه: چه‌بسا روایت مشتمل بر چند حکم باشد که بعضی از آن‌ها مخالف عامه است و برخی موافق. ممکن است هنگام صدور احکام ابتداییِ روایت، هنوز زمینه و انگیزه تقیه فراهم نبوده، اما در اثنای مجلس، شرایطی پیش آمده که صدور حکم موافق با عامه را ایجاب کرده است.
2. تقیه از جهت حال سائل: در غالب موارد، تقیه را از حیث خوف امام در نظر می‌گیریم؛ اما ممکن است منشأ تقیه، نه خوف بر امام، بلکه خوف از عکس‌العمل سائل باشد. ممکن است سائل نسبت به بعضی احکام مذهبی سخت‌گیر و متعصب باشد و نسبت به برخی دیگر نه. در این صورت، امام (ع) نسبت به مواردی که تعصب ندارد، مطابق واقع حکم می‌فرمایند و نسبت به موارد دیگر، تقیه می‌کنند.
3. عدم شمول تقیه نسبت به برخی احکام (مما لا یتقی فیه): ممکن است برخی احکام مذکور در روایت، از جمله مواردی باشند که اصولاً تقیه در آن‌ها جریان ندارد؛ زیرا دلیل آن‌قدر واضح و روشن است که جای تقیه نیست. در مباحث حج نیز همین نکته مطرح است که برخی از احکام، به قدری واضح‌اند که تقیه در آن‌ها قابل تصور نیست. در نتیجه، اگر روایتی مشتمل بر چند حکم مخالف با عامه باشد، ممکن است آن احکام جزء مواردی باشند که از دایره تقیه خارج‌اند، و با وجود حمل بخش دیگری از روایت بر تقیه، این بخش‌ها همچنان معتبر باقی بمانند.

بنابراین ایشان امکان حمل روایت بر تقیه را در صورت اشتمال بر احکام مخالف عامه منتفی نمی‌دانند، و راه‌های مختلفی برای توجیه این حمل ارائه می‌دهند.

وَ صَلَّى الله عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

پاورقی

[1] صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، «جواهر الکلام (ط. القدیمة)»، ج 13، ص 99.
[2] وبعد هذا كله فالرواية من الآحاد ، وليست من المتواترات ولا مما قامت على صحتها قرينة قطعية ، وقد عرفت من أبحاثنا المتقدمة أنا لا نعول على الآحاد في غير الأحكام الفرعية على طبق الميزان العام العقلائي الذي عليه بناء الإنسان في حياته.(الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 57.)
أما ما ذكره من أنه «يشترط في قبول الرواية أن تكون منقولة بالتواتر عن المعصوم أو بسند صحيح متصل الإسناد لا شذوذ فيه و لا علة» فمسألة أصولية، و الذي استقر عليه النظر اليوم في المسألة أن الخبر إن كان متواترا أو محفوفا بقرينة قطعية فلا ريب في حجيتها، و أما غير ذلك فلا حجية فيه إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعي فإن لها حجية.(الميزان في تفسير القرآن، ج 10، ص 351.)
[3] أبو النضر [أبو النصر] الكلبي الكوفي: من أصحاب الصادق ع، رجال الشيخ (١٤٤).و عده في أصحاب الباقر ع أيضا (٢٥)، قائلا: «محمد بن سائب الكلبي». و عده البرقي من أصحاب الصادق ع، قائلا: «محمد بن سائب الكلبي النسابة».و قد تقدم في أبان بن تغلب أن له كتاب تفسير جمعه إياه، و تفسير أبان، و تفسير أبي روق محمد بن عبد الرحمن، أو عبد الرحمن بن محمد، فجعل الجميع كتابا واحدا.(خویی، سید ابوالقاسم، «معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة»، 1372، ج 17، ص 114.)
[4] ثابت بن أبي صفية أبو حمزة الثمالي و اسم أبي صفية دينار، مولى، كوفي، ثقة، و كان آل المهلب يدعون ولاءه و ليس من قبيلهم، لأنهم من العتيك قال محمد بن عمر الجعابي: ثابت بن أبي صفية مولى المهلب بن أبي صفرة، و أولاده نوح و منصور و حمزة قتلوا مع زيد، لقي علي بن الحسين و أبا جعفر و أبا عبد الله أبا الحسن عليهم السلام و روى عنهم، و كان من خيار

أصحابنا و ثقاتهم و معتمديهم في الرواية و الحديث. و روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: أبو حمزة في زمانه مثل سلمان في زمانه. و روى عنه العامة، و مات في سنة خمسين و مائة. له كتاب تفسير القرآن. (رجال النجاشي، ص 115.)

[5]علي بن إبراهيم بن هاشم أبو الحسن القمي، ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر (و أكثر)، و صنف كتبا و أضر في وسط عمره. و له كتاب التفسير، كتاب الناسخ و المنسوخ، كتاب قرب الإسناد، كتاب الشرائع، كتاب الحيض، كتاب التوحيد و الشرك، كتاب فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، كتاب المغازي، كتاب الأنبياء، رسالة في معنى هشام و يونس، جوابات مسائل سأله عنها محمد بن بلال، كتاب يعرف بالمشذر، و الله أعلم أنه مضاف إليه. أخبرنا محمد بن محمد و غيره، عن الحسن بن حمزة بن علي بن عبد الله قال: كتب إلي علي بن إبراهيم بإجازة سائر حديثه و كتبه.(رجال النجاشي، ص 259.)

[6] قرآن :سوره قصص، آيه 83.

[7] في كتاب سعد السعود لابن طاوس رحمه الله يقول على بن موسى بن طاوس: رأيت في تفسير الطبرسي عند تفسير هذه الآية قال: و روى عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال: ان الرجل ليعجبه ان يكون شراك نعله أجود من شراك نعل صاحبه فيدخل تحتها.(تفسير نور الثقلين، ج 4، ص 144.)

[8] و لا ينافي ذلك اشتمال بعض أخبار المضايقة على ما لا يقول به كثير من العامة، إذ ذاك إن كان يقدح فإنما هو بالنسبة إلى حمل الخبر على التقية لا فيما نحن فيه، مع أن التحقيق عدم قدحه فيها أيضا، لاحتمال تجدد سببها، أو لأن السائل إنما يخشى عليه بالنسبة إلى ذلك دون الآخر إذ التقية لا تنحصر في خوف الإمام، أو لأن ذلك مما لا يتقى فيه لظهور وجهه و دليله بخلاف غيره، أو لغير ذلك مما ليس ذا محل تفصيله. (جواهر الكلام (ط. القديمة)، ج 13، ص 100.)

منابع

علاوه بر قرآن.

حويزى، عبدعلى بن جمعه ـ رسولى، هاشم، تفسير نور الثقلين، قم ـ ايران، اسماعيليان، 1415.

خويى، سيد ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، بى‌نا، بى‌جا، 1372.

صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، جواهر الكلام (ط. القديمة)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بى‌تا.

طباطبايى، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1352.

نجاشى، احمد بن على، رجال النجاشي، بى‌جا، 1365.