

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه

# پژوهش‌های دینی

(داخلی)

سال دوم / بهار و تابستان ۱۳۹۵ / شماره ۳

صاحب‌امتیاز: معهد عالی علوم اسلامی اهل سنت و جماعت جنوب ایران

مدیرمسئول: سید محمدشریف هاشمی

سر دبیر و ویراستار علمی: دکتر ابراهیم زارعی فر

مدیر داخلی: مسلم محمودی

کارشناس: زلیخا احمدی فرد

## هیأت تحریریه:

اسماعیل احمدی (عضو هیأت علمی معهد عالی) محمدامین امینی (عضو هیأت علمی معهد عالی)

دکتر عبدالله بازماندگان (استادیار معهد عالی) دکتر ابراهیم زارعی فر (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی)

سعدالدین صدیقی (استادیار معهد عالی) سید عبدالله منصور (عضو هیأت علمی معهد عالی)

سید محمدشریف هاشمی (عضو هیأت علمی معهد عالی)

نشانی: استان هرمزگان\_ شهرستان بندرلنگه\_ کوی امیرآباد\_ مجتمع علمی فرهنگی سلطان العلماء\_

دفتر مجله معهد عالی\_ کد پستی: ۷۳۱۴۱-۷۹۷۱۶ / تلفن: ۰۷۶۴۴۲۴۶۲۵۵ / فاکس: ۷۳۱۴۱-۷۹۷۱۶

پایگاه اینترنتی: [www.hiis.ir](http://www.hiis.ir) پست الکترونیک: [majalle@hiis.ir](mailto:majalle@hiis.ir) یا [majalle92@gmail.com](mailto:majalle92@gmail.com)

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه.



## اهداف دو فصلنامه پژوهش‌های دینی

- \* آگاهی و رشد در زمینه‌های مختلف علوم دینی
- \* انتشار مقالات مرتبط با موضوع مجله
- \* شناسایی اندیش‌مندان و درج مقالات آنان در مجله
- \* تولید و توسعه دانش در گستره دین‌پژوهی

## راهنمای نگارش و شرایط پذیرش مقالات

- مقاله نباید در نشریه دیگری انتشار یافته و یا هم‌زمان جهت چاپ به نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- مقالات ارسالی باید مستند و نتیجه تحقیقات نویسنده بوده و حاوی نظریه‌پردازی باشد.
- چکیده حداکثر ۱۵۰ کلمه (۱۰ سطر) و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به همراه مقاله ضمیمه شود.
- فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس حروف الفبا به شرح زیر تنظیم شود:  
نام خانوادگی مؤلف، نام کوچک مؤلف، نام کتاب (قلم درشت)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل نشر، تاریخ نشر.
- مقاله تایپ شده را می‌توانید به آدرس [majalle@hiis.ir](mailto:majalle@hiis.ir) یا [majalle92@gmail.com](mailto:majalle92@gmail.com) ارسال کنید، و یا CD محتوی مقاله را به آدرس نشریه ارسال فرمایید.
- این نشریه در ویرایش و احیاناً در مختصر کردن مطالب آزاد است.
- مقالات مندرج در این نشریه بیان‌گر آراء و نظرات نویسندگان آن‌هاست.
- مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شوند.

- درج نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن پژوهش‌گر ضروری است.
- پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیأت تحریریه مجله است؛ و بعد از داوری، صلاحیت نشر آن اعلام خواهد شد.
- رعایت دستورالعمل نگارش مجله پژوهش‌های دینی الزامی است.

مشاوران علمی این شماره:

دکتر محمد ابونجمی، اسماعیل احمدی، سلیمان ارجنه، محمد اسلامی، عبدالقادر اکرامی،  
محمد امین امینی، خلیل بویه، دکتر ابراهیم زارعی فر، فاروق سلامی، دکتر رستم عطایی،  
محمد علی محسنی، اسحاق محمدی، سید عبدالله منصوری، سید محمدیوسف و خشوری

## فهرست مطالب

---

- ۸ \* تصویب و تخطئه در اجتهادات فقهی  
دکتر محمد ابونجمی
- ۳۱ \* بررسی حقوقی تأثیر خلوت در استحقاق مهریه  
محمدامین امینی، فتانه یوسفی
- ۵۶ \* نقد روایت با رویکرد مقاصدی  
عبدالغفار جاوید
- ۷۲ \* امکان تغییر در نصاب زکات  
یعقوب سعیدی
- ۹۱ \* روش فخررازی در تفسیر قرآن به قرآن با تأکید بر سوره بقره  
عبدالسلام شجاعی
- ۱۱۷ \* رویکرد انتقادی ابن عاشور به روایات در تفسیر التحرير والتنوير  
ایوب علیپور
- ۱۴۰ \* ملخص المقالات
- ۱۴۶ \* Abstracts

## تصویب و تخطئه در اجتهادات فقهی\*

دکتر محمد ابونجمی

arefaboonajmi@gmail.com

استادیار معهد عالی

### چکیده

تصویب و تخطئه دو اصطلاح اصولی مبتنی بر عدم حکم معین، و یا وجود یک حکم معین از طرف شرع بر قضایای اجتهادی است. طرفداران این دو دیدگاه در جهت اثبات نظریه خود به دلیل‌های مختلفی از کتاب و سنت استدلال نموده‌اند؛ دلیل‌هایی که متعاقبا توسط گروه مقابل مورد نقد و تردید قرار می‌گرفت. روند فرسایشی این دو دیدگاه، نگارنده را بر آن داشت تا با بررسی آراء و ادله، انتزاعی بودن اختلاف را ثابت نموده، و با تغییر نوع نگاه، هر دو دیدگاه را از زاویه‌ای بر صواب و از زاویه دیگر بر خطا بداند. در پایان با تفکیک مواضع اجتهاد به دو مجال واقعی و غیرواقعی، تلاش شده است صواب و خطا در دو موضع اجتهادی به تصویر کشیده شود.

کلید واژه‌ها: مصوبه، مخطئه، اجتهاد، صواب، خطا

---

\* دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱۳ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۲



## مقدمه

دانشمندان اصول از دیرباز بنابر قرائت‌های متفاوت در تفسیر حکم و خواسته موردنظر خداوند در قضایای اجتهادی، به دو گروه مصوبه و مخطئه تقسیم شده‌اند: گروه نخست، حکم و خواسته موردنظر خداوند را بنابر برداشت‌های موجود از یک واقعه، متعدد می‌شمارد. گروه دوم، خواسته الهی را حکم معین دانسته و تنها یک رأی را صائب می‌داند. بروز دو نظریه متفاوت در تصویب و تخطئه مجتهدین، باعث گردید دانشمندان اصولی هرکدام به نسبت دیدگاه خویش، نگرشی متفاوت، به حکم ارائه شده از طرف مجتهد داشته باشند؛ آیا فلان حکم استنباطی همان خواسته موردنظر خداوند بوده یا خیر؟ رفته‌رفته موضع‌گیری افراطی از سوی طرفین زمینه را برای تحجر فکری، آن‌هم در فضای باز اجتهادی فراهم کرد؛ به‌گونه‌ای که برای به کرسی نشاندن ایده خویش ادله مخالف را کاملاً مورد تردید قرار داده، و برای نجات از تناقضات موجود به دام هر نوع تأویلی ولو سخیف و نارسا افتادند؛ آن چیزی که نه آموزه‌های دین ما آن را بر می‌تابد و نه به نزد اهل خرد خوش می‌آید.

نوشته حاضر در پی آن است تا پس از تعریف تصویب و تخطئه، و ارائه دیدگاه‌های موجود، مهم‌ترین دلیل‌های هر دیدگاه را به‌طور جداگانه مطرح و مناقشه نماید، و در پایان پس از تحلیل و بررسی آراء و ادله، با ذکر حکمت از اجتهاد در فروع فقهی، سعی در رفع تعارضات موجود داشته باشد.

همان‌طور که اشاره رفت این موضوع از گذشته تا به حال در نزد علمای اسلامی چالش برانگیز بوده، و از این‌رو مورد توجه پژوهش‌گران حوزه علم کلام و اصول فقه قرار داشته است. در این میان، می‌توان به کتاب *التخطئة والتصویب فی الآراء الاجتهادیه* اثر خالد حسین

الخالد، و رساله تحقیقاتی یحیی بن حسین ظلمی تحت عنوان *التصویب والتخطئة وأثرهما فی مسائل أصول الفقه* اشاره کرد. این دو نوشته اگرچه در حوزه تحقیقاتی از حیث جمع‌بندی اقوال و ادله، و ترجیح آراء می‌تواند حایز اهمیت باشد، و پژوهش‌گران علمی در حوزه‌های تخصصی از آن بی‌بهره نخواهند بود؛ اما از نظر محتوایی با رویکرد نوشته حاضر متفاوت است. نگارنده در تحقیق پیش رو در صدد ترجیح یکی از اقوال نبوده؛ بلکه با تفکیک مجال‌های اجتهادی و تغییر منظر در پی ارائه رویکردی متفاوت می‌باشد.

#### تعریف تصویب و تخطئه در اجتهاد

اصل و ریشه تصویب و تخطئه به صواب و خطا بر می‌گردد. صواب از «صوب» در مقابل خطا قرار دارد که به معنی صحیح و درست بودن کاری است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۱۶۶/۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۱۰۲/۲؛ مهیار، بی‌تا، ۵۶۲). از آنجایی که این واژه، نقطه مقابل خطا بوده، هرچه فهم ما از خطا دقیق‌تر گردد، معنی آن روشن‌تر می‌شود. خطا از بنای ثلاثی مجرد از باب «خَطِيءٌ يَخْطِئُ» و مصدر خَطِئًا، و اسم فاعل خاطئ، در لغت به معنی ارتکاب گناه می‌آید (طریحی، ۱۳۷۵، ۱۲۴/۱). خطا از این بنا در استعمالات شرع به معنی ارتکاب گناه از روی قصد می‌باشد. در سوره اسراء آمده است: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ (و فرزندانان را از ترس فقر، نکشید. ما آن‌ها و شما را روزی می‌دهیم، مسلماً کشتن آن‌ها گناه بزرگی است) (اسراء، ۳۱).

دو اصطلاح تصویب و تخطئه، از مصادر باب تفعیل از ریشه خطا و صواب است، که در لغت به معنای نسبت دادن صواب و خطا به کسی یا چیزی می‌آید.

## اجتهاد

اجتهاد در لغت مصدر باب افتعال، از ماده (جَهْد) یا (جُهْد) به معنی به‌کارگیری نهایت سعی و توان در انجام کاری است (همان، ۱۳۳/۱۳)، و در اصطلاح عبارت است از به‌کارگیری نهایت سعی و تلاش در جهت استنباط احکام شرعی (غزالی، ۱۴۱۳، ۳۴۲).

در نزد اصولیان، تصویب به دیدگاهی گفته می‌شود که بر اساس آن، حکم هر واقعه‌ای وابسته به نظر مجتهد است و هر آن‌چه وی حکم کند، حکم الهی همان است، تخطئه به دیدگاهی گفته می‌شود که بر پایه آن هر مسأله شرعی در واقع به نزد خدا حکمی معین دارد که میان همه افراد مشترک است؛ چه فقیه در فرایند استنباط خود به آن دست یابد و چه به خطا رود. طرفداران دیدگاه نخست را مصوبه و طرفداران دیدگاه دوم را مخطئه می‌نامند.

قلمرو این موضوع (مقاله حاضر) صرفاً در فروع عملی با ادله ظنی است که فاقد دلیل قطعی از کتاب و سنت است؛ در مواردی که دلیل قطعی و صریح بر حکم شرعی وجود داشته باشد، این نزاع مطرح نمی‌شود، بلکه به اتفاق علما حکم‌کننده بر خلاف دلیل قطعی خطاکار است.

## آرای دانشمندان اصولی پیرامون تصویب و تخطئه

گرچه هیچ صاحب‌نظری در حوزه علوم شرعی وجود ندارد، جز این‌که ایده او پذیرای یکی از این دو قرائت است؛ اما باید خاطر نشان کرد که این موضوع، در عصر پیامبر و یارانش مطرح نبوده و بدین خاطر ما نمی‌توانیم هیچ‌یک از دو دیدگاه را صریحاً به ایشان نسبت دهیم.

## الف - دیدگاه تصویب:

این دیدگاه منسوب به دانشمندان مکتب اعتزال (بصری، ۱۴۰۳، ۳۸۵/۲)، ابوالحسین بصری (همان‌جا)، امام محمد غزالی (۱۴۱۳، ۳۵۲) و... می‌باشد.

### ب- دیدگاه تخطئه:

این دیدگاه منسوب به جمهور اصولیان مسلمان از ظاهریه (ابن‌حزم، بی‌تا، ۷۷/۵)، امامیه (یزدی، ۱۴۰۰، ۱۹۴/۶؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ۳۷۱/۶)، ابوالحسن آمدی، (بی‌تا، ۱۸۴/۴)، فخرالدین رازی (۱۴۱۸، ۳۶/۶)، ابن‌قدامه (۱۴۲۳، ۳۴۸/۲) و ... می‌باشد.

### ادله دو دیدگاه و بررسی آن‌ها

در اینجا سعی شده است مهم‌ترین مستندات دو دیدگاه، و نقد هر یک از آن‌ها جداگانه مطرح گردد.

#### الف- دیدگاه تصویب

کسانی که قائل به یک حکم معین در قضایای اجتهادی نیستند، برای دیدگاه خود به مستندات زیر استدلال کرده‌اند:

۱- خداوند می‌فرماید: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَمُّ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ . فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (و داود و سلیمان را (به‌خاطر بیاور) هنگامی که درباره کشت‌زاری که گوسفندان بی‌شبان قوم، شبان‌گاه در آن چریده (و آن را تباه کرده) بودند، داوری می‌کردند و ما بر حکم آنان شاهد بودیم. ما (حکم واقعی) آن را به سلیمان فهمانیدیم و به هر یک از آنان (شایستگی) داوری، و علم فراوانی دادیم و کوه‌ها و پرندگان را با داود مسخر ساختیم، که (همراه او) تسبیح (خدا) می‌گفتند و ما این کار را انجام دادیم) (انبیاء، ۷۸-۷۹).

در این آیه خداوند داوری داود و سلیمان را در موردی برای ما آورده‌اند. پروردگار یکتا

پس از بیان اعطای فهم و درایت به سلیمان، فرمودند: «وَكُلًّا آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَعِلْمًا»؛ یعنی ما به

هرکدام از ایشان، حکم صحیح و علم مفید عنایت نموده‌ایم. این جمله دلالت بر صحت هر دو حکم و یا فتوای صادرشده (از روی اجتهاد) می‌دهد، چرا که اگر چنین نبود خداوند به هر دو پیامبرش نسبت حکم و علم از جانب خود نمی‌داد (غزالی، ۱۴۱۳، ۳۵۹/۱).

دلیل مذکور بدین صورت مورد نقد مخطئه قرار می‌گیرد: در اینجا ما هیچ منافاتی میان به اشتباه‌افتادن مجتهد با داشتن علم و حکمت وی نمی‌بینیم؛ بلکه ما منظور از علم و حکمت را آگاهی‌داشتن به دلیل‌های مورد نیاز در مسأله و هم‌چنین راه‌های استنباط احکام می‌دانیم، و همان‌طور که ملاحظه می‌گردد در آیه نیز هیچ تصریحی در صواب بودن هر دو نظریه وجود ندارد. (آمدی، بی تا، ۱۹۴/۴).

۲- خداوند در سوره مائده کسانی را که حکم به غیر ما انزل الله کرده‌اند کافر و فاسق خوانده است: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، فاسقند) (۴۷).

اگر آن‌چنان که مخطئه می‌گویند در قضایای اجتهادی فقط یک حکم معین وجود داشته باشد، باید مجتهدینی که به حق اصابت نکرده‌اند، به کفر و فسق متهم گردند؛ زیرا آن‌ها به حکم موردنظر خداوند، حکم ننموده‌اند (ابن السبکی، بی تا، ۲۶۲/۳).

از نظر مخطئه این دلیل در محل نزاع با مخالفین نبوده و در آن هیچ وجهی از استدلال وجود ندارد؛ زیرا آیه در مقام تهدید به کسانی آمده که به عمد و از روی آگاهی بر خلاف خواسته خدا حکم می‌کنند، نه کسانی که از طریق اجتهاد (در مواردی که دلیل قطعی وجود ندارد)، حکم کرده‌اند (همان‌جا).

۳- اجماع یاران پیامبر بر صواب دانستن آرای اجتهادی بوده است.

توضیح سخن از این قرار است که اصحاب پیامبر با داشتن آرای متفاوت، هیچ‌وقت، هم‌دیگر را تخطئه نکرده و به حکم صادر شده بر خلاف نظر خود خورده نمی‌گرفتند. چه بسیار اتفاق می‌افتاد که خلفای راشدین به افرادی مأموریت می‌دادند و یا به‌عنوان والی و حاکم آن‌ها را به جایی می‌فرستادند، در حالی‌که می‌دانستند در مواردی هم با آنان اختلاف دارند. به‌عنوان مثال زیدبن‌ثابت مأمور به جمع قرآن‌کریم از طرف خلیفه اول بود، در حالی‌که در مسأله «جد و اخوه» با او اختلاف نظر داشته است (همان، ۲۶۳/۳).

مخالفین نظریه تصویب، دلیل سوم را نیز خالی از اشکال ندانسته و این‌چنین آن‌ها را مورد نقد قرار می‌دهند: اولاً احترام‌گذاشتن یاران پیامبر به آرای یک‌دیگر دلالت بر عدم تخطئه آن‌ها نمی‌دهد، بلکه در مواردی مشاهده شده که به‌خاطر روشن شدن برخی ادله، دیگران را تخطئه کرده‌اند، به‌عنوان مثال از ابن‌عباس نقل شده است که او نظریه زیدبن‌ثابت در مورد «جد و اخوه» و عول را ناصواب دانسته و گفته است: «ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أبا» (ماوردی، ۱۴۱۹، ۱۲۹/۱۶). او با جزم، تمام مخالفین خود را در مسأله عول، به مباحله می‌طلبید: «من شاء باهله عند الحجر الأسود» (همان‌جا). و در نهایت نظریه قائلین به عول را حکم به‌غیر ما انزل الله می‌داند: «ما حکم الله بما قالوا» (برهان‌فوری، ۱۴۰۵، ۲۸/۱۱). دوم اینکه والی قراردادن دیگران توسط خلفای راشدین نمی‌تواند دلیلی بر راضی بودن و یا صحیح دانستن تمامی آراء آن‌ها باشد؛ بلکه اصحاب پیامبر پذیرفته بودند که در مسائل اجتهادی به خاطر معین نبودن حکم خدا، اگر مجتهد به حق اصابت نکند مقصر نبوده، و نمی‌توان ایرادی بر او وارد کرد.

۴- قیاس نمودن حکم‌های اجتهادی بر آراء مجتهدین در تعیین جهت قبله.

بنابر قاعده پذیرفته شده در نزد فقهاء، اگر مسلمانان در مکانی به خاطر تعیین جهت قبله با هم اختلاف کردند و نهایتاً هر کدام با اجتهاد خود به طرفی نماز بخوانند، نماز همه صحیح بوده و نیازی به اعاده نیست. این فرایند استنباطی که به معنی اصابت یکایک آن‌ها در حکم می‌باشد بر بقیه موارد اجتهادی تعمیم داده شده، بر این اساس همه مجتهدین در راه رسیدن به حق مصیب هستند (تفتازانی، بی تا، ۲/۲۳۷).

مخطئه دلیل اخیر را در راستای نظریه خود دانسته، و استدلال بر مبنای قیاس را در تقویت دیدگاه تصویب مناسب نمی‌دانند؛ زیرا در مثال مذکور، جهت قبله تنها یکی از جهات می‌تواند باشد لا غیر (واقعیتی که طرفین بر آن اتفاق دارند)؛ اما در مورد صحت نماز گذارده شده و عدم اعاده آن به جهت غیر قبله، باید گفت که علت اصلی به معذور بودن فرد در پیدا کردن جهت قبله بر می‌گردد، چیزی که خداوند بندگان را به تعیین دقیق آن مکلف نساخته است. از این رو اگر به نزد خدا نماز مقبول افتد، نمی‌تواند به معنی صواب در یافتن جهت قبله باشد.

ب- دیدگاه تخطئه

کسانی که قائل به یک حکم معین در قضایای اجتهادی هستند، برای دیدگاه خود به مستندات زیر استدلال کرده‌اند:

۱- اولین دلیل مخطئه یرای دیدگاه خود، همان آیه‌ای است که مصوبه برای اثبات دیدگاه خود به آن استدلال نمودند (آیه ۷۸ و ۷۹ از سوره انبیاء): ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ

فِيهِ غَنَرُ الْقَوْرِ وَكَذَلِكَ حُكْمُهُمْ شَاهِدِينَ. فَفَهَّمْنَاهَا سَائِمَنًا وَكَأَلَاءَ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ آلِجِبَالِ  
يُسَيِّجْنَ وَالطَّيْرَ وَكَتَابَ عَلِيمِينَ ﴿

موضع استشهاد، در دیدگاه این گروه، عبارت: «ففهمناها سليمان» است. خداوند در این آیات هر دو پیامبر را به خاطر لیاقت در قضاوت ستوده و به ایشان نسبت علم و حکمت داده است؛ اما مزید بر آن معنا خداوند با قید «ففهمناها سليمان»، تنها حضرت سلیمان را مصیب در آن داوری دانسته است (آمدی، بی تا، ۱۸۴/۴).

همان‌طور که اشاره شد طرفداران نظریه تصویب، این آیه را تأیید دیدگاه خود دانسته‌اند، آنان موضع استشهاد مخطئه را با ذکر دو مسأله اعتراضی، تضعیف و مورد مناقشه قرار داده‌اند: اول: از کجا مشخص شده است که این دو پیامبر از روی اجتهاد حکم کرده‌اند، که ادعا کنیم خداوند یکی را تصویب و دیگری را تخطئه نموده است؟

دوم: چه‌بسا هر دو پیامبر از طرف خدا مجاز به اجتهاد بوده‌اند و برای دریافت حکم دست به اجتهاد زده‌اند، و اجتهاد هر دو هم به حق اصابت کرده است؛ اما به دنبال آن در این باره وحی نازل شده است، و وحی منزل حامل حکم سلیمان بوده است (غزالی، ۱۴۱۳، ۳۵۹/۱).

۲- پیامبر اسلام می‌فرماید: «إِذَا حُكِمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حُكِمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» (چون حاکمی با اجتهاد حکم کند، و به حق برسد دو اجر دارد، و اگر به اشتباه افتاد یک اجر دارد) (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۰۸/۹).

حدیث مذکور با صراحت تمام به این نکته اشاره می‌کند که شخص مجتهد در قضایای اجتهادی ممکن است مصیب باشد و ممکن است به خطا بیفتد. این دلالت به معنای وجود یک حکم معین در قضایای اجتهادی است (آمدی، بی تا، ۱۸۶/۴).



باز هم مصوبه این حدیث را به نفع دیدگاه خود تفسیر کرده‌اند و مأجور بودن مجتهد در دو حالت را دال بر اصابت به حکم دانسته‌اند. به نظر آن‌ها حاکمی که به غیر حکم خدا حکم کند، نمی‌تواند مستحق پاداش باشد. از سوی دیگر مصوبه در نسبت دادن خطا و صواب به مجتهد، این معنی را تأویل کرده‌اند، آن‌ها می‌گویند: مجتهد در اصابت به حکم، به خطا نیفتاده است؛ بلکه ممکن است در قبول شهود و اظهارات وکلا و متهمین به اشتباه افتاده باشد، و بر اساس باورهای موجود، حکم کرده باشد. و هر حکمی که بر اساس باورهای موجود، انجام گیرد، همان حکم خداوند است، بنابراین در هر صورت، مجتهد در اجتهاد خود به حق اصابت کرده است. مصوبه در توجیه مضاعف شدن اجر برای یکی از مجتهدین (در حالی که به باور آن‌ها، خداوند با مجتهدین باید به یک صورت برخورد کند) می‌گویند، در این جا قضای خداوند بر این بوده است که یکی از آن‌ها دارای پاداش مضاعف باشد (غزالی، ۱۴۱۳، ۱/۳۶۰).

### ۳- نسبت دادن خطا به پاره‌ای از آرای اجتهادی توسط یاران پیامبر

آثار زیادی از اصحاب پیامبر نقل شده است که در آن‌ها نسبت خطا به آرای اجتهادی خود داده‌اند؛ از آن جمله آنچه از ابوبکر صدیق نقل شده است که وی درباره کلاله گفته است: «أقول فيها برأیی، فإن یکن صواباً فمن الله، وإن یکن خطأً فمنی ومن الشیطان، والله ورسوله بریشان منه: الکلاله من لا ولد له ولا والد» (ابن کثیر، ۱۴۲۰، ۲/۲۳۰)، و به مانند آن از عمر بن خطاب روایت شده است: «أقول فيها برأیی، فإن یکن صواباً فمن الله، وإن یکن خطأً فمنی ومن الشیطان» (ابن قیم، ۱۴۱۰، ۱/۴۳)؛ عبدالله بن مسعود در موضع استفتا از وی می‌گوید: «أقول فيها برأیی فإن یکن صواباً فمن الله ورسوله، وإن یکن خطأً فمنی» (قرطبی، ۳۱۸/۵)، و مشابه این عبارات‌ها به کرات از شاگردان مکتب

پیامبر نقل شده است، تا جایی که این معنا به حدّ تواتر رسیده و کسی آن را انکار نکرده است.

احتجاج به این آثار از آن جهت است که اصحاب پیامبر معتقد بودند که تمامی آرای اجتهادی نمی‌تواند صواب باشد و لاجرم فقط یکی از چند رأی می‌تواند صحیح باشد (آمدی، بی تا ۱۸۷/۴). مصوبه در مقابل آثار وارده دست به تأویل معنا زده‌اند. آنها منظور و مراد از خطا در عبارت‌های یاد شده را خطا در عدم اصابت به حکم معین نمی‌دانند، بلکه منظور از خطا، تقصیری دانسته که به اصل اجتهاد برمی‌گردد (اجتهاد در غیر محل)، و یا منظور از خطا، مخالفت کردن مجتهد با دلیلی است که از آن بی‌خبر است (غزالی، ۱۴۱۳، ۳۶۱/۱).

۴- عقل حکم می‌کند هر مجتهدی با کوشش ذهنی، به دنبال استنباط حکمی است که با موقعیت موجود تطابق داشته باشد؛ یعنی مجتهد، مطلوبی را جستجو می‌کند که خواسته و غایت اوست، و آن مطلوب حکم معین است. مسلماً بنابر دیدگاه مصوبه اگر در این جا حکم معین وجود نداشته باشد، مطلوبی هم تصور نمی‌گردد؛ در نتیجه کوشش ذهنی مجتهد بی‌معنی تلقی می‌گردد. (آمدی، بی تا، ۱۸۹/۴).

از دیدگاه مصوبه، مطلوب مجتهد غلبه ظنی است که با کوشش ذهنی برای او حاصل می‌گردد، و محصول آن، حکم موردنظر خداوند است. به عبارت دیگر مصوبه، حکم معین را تنها خطاب مسموع یا مدلولی دانسته که به خاطر وضوح و قطعیتش، اجتهاد در آن دخیل نمی‌باشد؛ اما در صورتی که خطاب شرع قاطع نبوده و مجتهد را به ظن غالب متوسل سازد، دیگر حکم معین در آن معنی ندارد. حال اگر خطاب قاطع شرع وجود داشته باشد ولی مجتهد به آن

دسترسی نداشته باشد، حکم معین در حق او بالقوه صادق است اما بالفعل نه (غزالی، ۱۴۱۳، ۳۶۲/۱).

### تحلیل و بررسی آراء و ادله

با توجه به آن چه گذشت هیچ یک از ادله دو دیدگاه، از نظر طرف مقابل خالی از اشکال نیست، اگرچه در این میان برخی از شبهه‌های مطروحه چندان دارای اساس و پایه استوار نبوده، و تنها متوسل شدن به تأویلات بی مورد است؛ چیزی که با اندک تأملی قابل درک بوده و قطعاً بر اهل تحقیق پوشیده نیست. نگارنده قضاوت در این مورد را به عهده خواننده گذاشته است. اما آن چه در اینجا حائز اهمیت است و شناسایی آن، ما را به رفع تعارضات موجود کمک می‌کند، علل و انگیزه‌هایی است که هر یک از پیروان دو دیدگاه را به پذیرش آن سوق داده است.

از مهم ترین علت‌هایی که باعث شده است مصوبه به دیدگاه تصویب قائل گردند:

اول: رفع گناه از مجتهدین در استنباط احکام و مأجور بودن ایشان در همه حالات می‌باشد. این واقعیتی است که دو دیدگاه بر آن اتفاق داشته و سخن پیامبر نیز گویای همین موضوع است. ظاهراً پذیرفتن این که مجتهد مخطئ، در فرایند استنباطی خود مأجور باشد به نزد اهل تصویب گران می‌آید. به باور آن‌ها مأجور بودن وی دلالت بر مصیب بودن او است؛ زیرا تصور پاداش برای حاکمی که به خواسته خدا حکم نمی‌کند، ممکن نیست. دومین علت، برخاسته از تعریف حکم تکلیفی در نزد اصولیان است. حکم در اصول فقه به معنی خطابی است که از طرف شارع به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد، و خطاب نیز یا مسموع است یا مدلول. در صورت عدم دلیل سمعی (نبودن نص شرعی) و یا قاطع نبودن دلیل، خطاب شرع با ظن غالب به افعال مکلفین

تعلق می‌گیرد، که نتیجه آن حکم استنباطی مجتهد است که (قطعاً) متعدد می‌باشد. به زبان ساده‌تر حکم خداوند در حق بندگان یا قطعی است و یا ظنی، و این بر می‌گردد به چگونگی خطاب شرع؛ اگر خطاب شارع نص صریح باشد، حکم، قطعی است و در صورت نبودن نص صریح، حکم خدا آن چیزی است که ظن غالب مجتهد می‌گوید (آمدی، بی‌تا، ۱۸۳/۴).

از طرف دیگر مهم‌ترین علتی که باعث می‌شود تا مخطئه به دیدگاه خود قائل شوند، عدم امکان جمع بین دو نقیض در آن واحد است. به اتفاق عقلا اگر مکانی نجس باشد قطعاً طاهر نیست، و اگر طاهر باشد قطعاً نجس نیست. و به مانند این، صحت دو گزاره مخالف (در یک وضعیت) در آن واحد است، که بدون شک عدم صحت یکی از آن دو از امور مسلم و غیرقابل انکار می‌باشد. معنی و مفهوم این حقیقت نه تنها در سخن پیامبر و یاران او مشهود است، بلکه خیلی از قضایای روزمره نیز این اصل را تأیید می‌کند. به‌عنوان مثال برای رسیدن به مقصدی که راه‌های متعدد با فاصله‌های متفاوت به آن منتهی می‌گردد، نزدیک‌ترین راه، تنها یکی از آن‌ها است. این واقعیتی است که طرفین آن را پذیرفته‌اند، همچنین حقیقت موجود در دیدگاه مصوبه نیز به‌گونه‌ای مورد پذیرش طرفین است.

#### رفع تعارض موجود

در اینجا سعی بر آن است تا برای رفع تعارض موجود در بین دو دیدگاه، و نزدیک شدن مواضع آن‌ها به‌همدیگر، ابتدا اشاره‌ای به فلسفه اجتهاد گردد، و به دنبال آن با ذکر چندین مورد به‌صورت تطبیقی، مواضع ضعف و قوت هر یک از دو دیدگاه به منصف ظهور گذاشته شود.

شاید مهم‌ترین حکمت اجتهاد را بتوان در «تعطیل نشدن بخشی از شریعت» خلاصه کرد؛ با عدم فرایند اجتهاد در جامعه اسلامی، عملاً احکام انبوهی از حوادث مستحدثه معطل مانده، و

به دنبال آن بسیاری از مصالح و مقاصد شرع به ورطه فراموشی سپرده می‌شود. در جوامع بسته و ثابتی که هیچ‌گونه تحرک اجتماعی و علمی وجود ندارد چه‌بسا، کتاب‌های تألیف شده در احکام، برای مدت طولانی پاسخ‌گوی مشکلات و معضلات آن‌ها باشد، و جامعه نیز به دلیل رکود و جمود فکری نیاز چندانی به فقیهان مجتهد نداشته باشد؛ اما در جوامع پیشرفته و پرماجرایی که دارای تحول و تجدد فکری است، و روزانه انسان‌ها با حوادث و مشکلاتی روبرو هستند، نیاز به فقهی پویا احساس می‌شود که جواب‌گوی وقایع جدید در عرصه زندگی باشد. از این رهگذر خداوند قوانین و دستورات مورد نیاز انسان را به دو صورت، توسط پیامبر خود به مردم ابلاغ نموده است:

دسته اول: مسائلی هستند که به صورت مشخص بیان شده‌اند؛ مانند وجوب روزه در ماه رمضان، تعداد رکعات نماز، تحریم دزدی، خیانت و ... . مسلم است احکام این‌گونه مسائل با صراحت بیان می‌گردد و در تمامی ادوار و موقعیت‌ها بر همین منوال خواهند ماند، چراکه در هر وضعیتی با روح شریعت سازگار بوده و مصلحت عمومی افراد را در نظر دارند.

دسته دوم: عبارت از مواردی است که با بررسی نصوص و تدبر و دقت در آن‌ها می‌توان به آن‌ها دست یافت. در این‌گونه موارد شارع با ارائه فرمول و قوانینی که با اصول و مقصد شریعت سازگار است خواستار معرفی آن از سوی دانشمندان به مردم بوده است، خداوند احکام قضایای اجتهادی را نه از باب فراموشی بلکه از روی حکمت، برای بندگان خود ذکر نکرده است، زیرا به‌خاطر تحول موجود در این قضایا، احکام آن‌ها نمی‌تواند ثابت باشد؛ بلکه بنا بر مناسبت‌ها و موقعیت‌های زمانی و مکانی، دائماً در حال تغییر و تحول است، پس معنی ندارد که شرع با

صراحت حکم هریک را ارائه دهد، حکمی که برای همگان سازگار نبوده و کارآیی آن موقت است.

در اینجا برای روشن شدن وضعیت دو دیدگاه (تخطئه و تصویب)، لازم است به مواردی که مجتهد مجبور است به ظن غالب خود تکیه کرده و به اجتهاد متوسل شود، اشاره گردد.

در دو مورد، مجتهد موظف است برای ارائه حکم، اجتهاد نماید:

۱- زمانی که مجتهد از پاره‌ای نصوص غافل مانده، و یا وسیله مورد نیاز برای ارائه حکم، را نداشته باشد. در این وضعیت مجتهد برای یافتن حکم، اجتهاد کرده و به ظن غالب خود اعتماد می‌کند. به‌عنوان مثال اگر خوردن غذایی در شرع با دلیل قاطع حرام باشد، اما مجتهد از دلیل آن بی‌خبر بوده، آن‌گاه در حلال یا حرام بودن آن متردد گردد، لازم است با توجه به خواسته‌های شرع اجتهاد کند، و در نهایت به ظن غالب خویش عمل نماید. مثال دیگر در این مورد، تعیین جهت قبله یا دخول وقت نماز است. مجتهد با توجه به قرائن موجود اجتهاد کرده و بنابر اجتهاد خویش حکم مربوطه را صادر می‌کند. در چنین مواردی حکم موردنظر خداوند یکی بیش نیست. و اگر ظن غالب مجتهد، حکم موردنظر خدا نباشد، باز بر او تکلیفی نیست؛ زیرا خداوند بندگانش را تکلیف به مالایطاق نمی‌کند، بلکه در این باره می‌فرماید: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (خداوند هیچ کس را، جز به اندازه توانایی‌اش، تکلیف نمی‌کند) (بقره، ۲۸۶).

در دو مثال گذشته: هیچ‌وقت غذایی که با دلیل قطعی حرام است، با اجتهاد حلال نمی‌گردد، و قطعاً جهت قبله نیز یکی بوده و متعدد نمی‌گردد. در چنین مواردی باید گفت، اجتهاد در مجال حقیقی خود ایفای نقش ننموده، و مجتهد تنها به‌خاطر عدم دسترسی به نصوص مربوطه، و یا نبود وسیله شناسایی (قبله‌نما برای تعیین جهت قبله و...)، به‌منظور رفع مسئولیت مجبور به

اجتهاد می‌گردد. در این گونه موارد (نوع اول) مصیب در اجتهاد واحد است، و دیدگاه تصویب نمی‌تواند کارایی خود را داشته باشد.

۲- زمانی که شرع، حکم واقع را صریحاً اعلام نکرده، بلکه استنباط آن را به عهده مجتهد گذاشته است. اجتهاد کردن در این موارد از قضایای فقهی، مجال واقعی اجتهاد به حساب آمده، و مجتهد باید با تکیه بر خواسته‌های شریعت بهترین استنباط را در آن موضع داشته باشد. خداوند در این مواضع به معرفی قوانین و راه‌کارهای کلی بسنده نموده، و کشف حکم مناسب را به مجتهد سپرده است. در این قسمت، حوادث یا قضایای اجتهادی به گونه‌ای هستند که حکم در آن‌ها ثابت نبوده و با عارض شدن موقعیت‌ها بر آن، به راحتی تغییر می‌یابد. شخص مجتهد با دقت و درایت کافی سعی بر آن دارد که مناسب‌ترین جواب را برای مسأله موردنظر در آن موقعیت داشته باشد. در این گونه قضایا اگر شخص مجتهد با در نظر گرفتن مواضع و مفاهیم کلی شرع، قضاوت نماید و حکمی را استنباط کند، معمولاً موافق با خواسته خداوند می‌باشد، اگرچه در این میان ممکن است حکمی مناسب‌تر از حکم صادر شده وجود داشته باشد. به عنوان مثال اگر مقداری پول وجود داشته باشد و کسی را مسئول رساندن آن به فرد مستحق در شهر قرار دهند، مسلماً آن فرد موظف است که افراد مستحق را شناسایی کرده و به یکی از آن‌ها برساند. شخص مسئول با رایزنی‌های لازم خط فقر را مشخص کرده و افرادی را که در زیر آن قرار می‌گیرند به عنوان افراد مستحق معرفی می‌کند، آن‌گاه امانت مربوطه را به یکی از آن‌ها می‌سپارد. تا اینجا ادای مسئولیت صورت گرفته است و امانت به صاحبش رسیده است؛ اما آیا می‌توان ادعا کرد که فرد دریافت‌کننده امانت، بهترین گزینه برای دریافت آن وجوه بوده است؟ اگر به فرض این که ده نفر در شهر زیر خط فقر بوده اما با داشتن وضعیت معیشتی متفاوت، آیا می‌توان گفت

که در دریافت آن وجه همه با هم مساوی هستند؟ مسلماً در بین مستحقین، آن کسی که در تأمین نیازهای اولیه (غذا و لباس) مشکل دارد مستحق‌تر از کسی است که در نیازهای ثانوی (خانه، خودرو و...) احساس کمبود می‌کند. شخص مسؤل با دقت‌نظر بیشتر می‌توانست به بهترین گزینه برای ادای مسئولیت نزدیک شود و چه بسا مناسب‌ترین گزینه را نشانه گیرد. در این نوع از قضایای اجتهادی (نوع دوم) که شخص مجتهد با آن روبرو می‌شود نیز موضوع از همین قرار است، مجتهدی که به مقاصد و روح شریعت آشنایی داشته و در ارائه حکم، آن‌ها را مدنظر دارد، هرگز بر خلاف خواسته شارع گام بر نمی‌دارد و خطای مطلق را نشانه نمی‌گیرد؛ بلکه استنباطات او لزوماً دارای وجوهی از صحت است، ولو این‌که به حق خالص اصابت نکرده باشد (کل مجتهد مصیب). از این منظر پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم- هر دو مجتهد را مأجور دانسته؛ ولی پاداش حاکمی که به حق مطلق اصابت می‌کند (یا به آن نزدیک‌تر باشد) را بیش از حاکمی می‌داند، که به آن اصابت نکرده است (المصیب واحد). اما اگر قرار باشد حاکم، مواضع شرع را در نظر نگیرد و بدون توجه به وضعیت داده‌های موجود حکم نماید، حکم وی از روی اجتهاد صادر نگشته است، و مسلماً در راستای حق موردنظر نیز نخواهد بود، و چه بسا که در تضاد با آن قرار گیرد. از این روی در چنین موردی، گذشته از این‌که پاداش ندارد، گناه هم به او تعلق می‌گیرد؛ زیرا این حکم از حاکم غیرمجتهد صادر شده است.

در این‌جا برای فهم بیشتر به برخی از قضایای اجتهادی که در کتاب و سنت به آن اشاره

شده است پرداخته می‌شود:

۱- همان‌طور که از پیش گذشت خداوند در آیه ۷۸ و ۷۹ سوره انبیاء قضاوت و داوری دو



پیامبر از پیامبرانش را برای ما آورده است، پس از نسبت دادن فهم کامل به یکی از آن دو بزرگوار، در پایان هر دو پیامبر را ستوده و به علم و حکمت آن دو تقریر نموده است.

در سبب ورود این دو آیه و تفصیلات آن آورده‌اند که گله‌ای از گوسفندان شبانه به تاکستانی وارد شده و خرابی به بار می‌آورند، صاحب باغ به داود نبی شکایت می‌برد، پیامبر خدا با توجه به ضایعات وارده و جبران مافات، چنین حکم می‌کند که در قبال این خسارت باید تمام گوسفندان به صاحب باغ داده شود. وقتی فرزند وی، حضرت سلیمان متوجه حکم می‌گردد به پدر می‌گوید: بهتر است چاره‌ای مناسب‌تر اندیشیم، پدر می‌گوید: چگونه؟ سلیمان چنین بیان می‌کنند که: برای مدتی، گوسفندان به صاحب باغ سپرده شود تا از منافع آن‌ها استفاده برد، و باغ را به صاحب گوسفندان بسپارند تا در اصلاح آن بکوشد؛ هنگامی که باغ به حال اول بازگشت به صاحبش مسترد شود و گوسفندان نیز به صاحبشان بازگردانده شوند (طبری، ۱۴۲۰، ۵۷۵/۱۸؛ زمخسری، ۱۴۰۷، ۱۲۸/۳؛ مکارم شیرازی، بی تا، ۴۶۶/۱۳). با اندک تأملی در این واقعه می‌توان گفت در اینجا معیار هر دو بزرگوار، جبران خسارت بوده. حضرت داود می‌بیند خسارتی که به تاکستان وارد شده معادل قیمت گوسفندان است، لذا حکم می‌کند که گوسفندان برای جبران خسارت به صاحب باغ داده شوند، چراکه تقصیر متوجه صاحب گوسفندان است. اگرچه این قضاوت در راستای خواسته‌های شرع بوده و اشکالی بر آن وارد نمی‌شود؛ اما نباید غافل شد که ای بسا عادلانه‌تر و کاراتر از آن هم وجود داشته باشد. حضرت سلیمان با توجه به همان معیار (جبران خسارت)، چاره‌ای دیگر می‌اندیشد تا علاوه بر جبران مافات، منافع طرفین نیز تأمین گردد. آنچه در اینجا مورد نظر است، موضع‌گیری صحیح و به‌جا از هر دو پیامبر است؛ یعنی هر دو به عدل و حق داوری کرده و به حکم اصابت نموده‌اند - چیزی که مصوبه بر آن تأکید می‌کنند - با این تفاوت

که قضاوت سلیمان به مراتب دقیق‌تر اجرا می‌گردد؛ زیرا خسارت به تدریج پرداخت می‌گردد به‌گونه‌ای که بر صاحب گوسفندان سنگین نباشد، و در نهایت اصل هر دو منفعت حفظ می‌گردد - چیزی که مخطئه بر آن تأکید می‌کرد- بر این پایه، خداوند از یک زاویه هر دو پیامبر را می‌ستاید و آن‌ها را لایق قضاوت می‌داند؛ اما از زاویه دیگر، حضرت سلیمان را دارای فهم و احاطه بیشتر بر آن مورد می‌شمارد.

سؤالی که هم‌اکنون قابل تأمل است و باید به آن توجه داشت این است که:

آیا می‌توان گفت فیصله کار در این حادثه مختص به آن دو نوع قضاوت است؟

قطعاً ما نمی‌توانیم چاره کار را تنها در این دو نوع داوری خلاصه کنیم، چه بسا راه‌حل‌های دیگری بتواند گره‌گشای مشکل و جواب‌گوی جبران خسارت به‌طور صحیح باشد، که این خود بستگی به مجتهد و دقت و درایت وی در حادثه دارد.

۲- ظهور اسلام در جزیره‌العرب مصادف با فضایی ناامن بود تا جایی که اسلحه سرد از ضروری‌ترین وسایل همراه مسافر محسوب می‌شد. وقتی مسأله مسافرت یک زن به تنهایی مطرح می‌گردد، پیامبر می‌فرماید: «لا یحل لامرأة، تؤمن بالله والیوم الآخر، تسافر مسیرة ثلاث لیال، إلا ومعها ذو محرم» (سزاوار زنی که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارد نیست که بدون همراهی محارم مسافرت بیش از یک روز و یک شب داشته باشد) (نیشابوری، ۱۴۰۰، ۲/۹۷۵).

این حدیث، دلیلی برای منع سفر زن بدون محرم است. مسلماً علت اصلی این منع، حفظ امنیت زن است، به‌خاطر ضعف جسمانی و عاطفی احتمال صدمه دیدن او می‌رفت، حال اگر فضای موجود تغییر کند و امنیت به جای ناامنی حاکم گردد، قطعاً منعی وجود ندارد، بلکه برای تأیید این گفته، حدیث پیامبر می‌تواند حجت باشد که فرمودند: «یوشک أن تخرج المرأة من

الحیره بغیر جوار أحد حتی تحج البیت...» (در آینده‌ای نزدیک زن تنها بدون وابستگی به کسی از حیره خارج شده تا خانه خدا را زیارت کند) (دارقطنی، ۱۴۲۴، ۳/۲۲۵).

هیچ شکی نیست که این حدیث دلالت بر به وجود آمدن امنیت در آینده نزدیک می‌دهد، به‌گونه‌ای که زن بدون محرم با فضای موجود قادر است خانه خدا را زیارت کند.

امروزه اگر در جایی این مسأله (مسافرت زن) مطرح گردد، شخص مجتهد نمی‌تواند با مراجعه به ظاهر حدیث حکم نماید، قطعاً وی جوانب موضوع را در نظر خواهد گرفت و بنابر اصل جلوگیری از خطر و دفع مفسده، حکم مربوطه را استنباط می‌کند. اما در فضایی که امنیت جانی و مالی کاملاً حکم‌فرماست و هیچ خطری مسافران را تهدید نمی‌کند، هیچ مانعی برای مسافرت خانم‌ها وجود ندارد. ولی در مقابل، در محیطی که هنوز امنیت حاکم نشده است، دلالت ظاهر حدیث هم‌چنان پابرجاست.

البته نباید فراموش کرد که به دلیل متفاوت بودن این عصر با عصر پیامبر اکرم -صلی الله علیه وسلم-، دامنه احکام از وضعیت موجود متأثر شده و حکم بر آن منوال تغییر می‌یابد. به‌عنوان مثال اگر همین مسأله (مسافرت زن در جامعه‌ای ناامن) نزد چندین مجتهد مطرح گردد. ممکن است یکی از آن‌ها مسافرت زن بدون همراه را تا اطلاع ثانوی و بهبودی وضعیت مطلقاً ممنوع بداند، دیگری تنها با هوایم‌ای مسافربری جایز بداند، و بالاخره مجتهد سوم مسافرت وی را با هر نوع وسیله عمومی جایز شمارد. چیزی که ملاحظه می‌گردد در اینجا سه حکم متفاوت، از روی اجتهاد صادر شده است، و قطعاً هر مجتهد با توجه به معیارهای موردنظر در شرع که محافظت از جان و مال و ناموس انسان‌هاست، حکم نموده است. پس در هر سه حکم وجوهی از صحت وجود داشته و

مطابق با خواسته شرع خواهد بود. از این منظر هر سه مجتهد، به حق اصابت نموده‌اند، و اجر و پاداش آن‌ها محفوظ است؛ ولی از این جهت که ممکن است یکی از آن‌ها توانسته است به مقاصد و ضوابط شرع نزدیک‌تر گردد، حکم او نیز نزد خداوند عادلانه‌تر باشد. از این زاویه تنها یکی از آن‌ها به صواب رسیده است و دو مجتهد دیگر به نسبت او به خطا افتاده‌اند. با این تفصیل هر سه مجتهد قابل تقدیرند و نزد خدا مأجور، اما در این میان مجتهدی که سعی کرده است با درایت و دقت نظر بیشتر به حق خالص نزدیک شود دارای پاداش و اجر بیشتر می‌باشد.

#### نتیجه‌گیری

با وجود استدلال‌های متعدد از طرف دو دیدگاه تصویب و تخطئه، هیچ‌یک از ادله طرفین، از نظر مخالف، خالی از اشکال نیست و محل تردید است.

منشأ اختلاف بین دو دیدگاه برخاسته از نظرگاه شخصی هر دیدگاه بوده، که با تغییر دادن آن می‌توان به وجوه بیشتری از صواب در دیدگاه مخالف پی برد.

در دو مورد مجتهد برای ارائه حکم به اجتهاد متوسل می‌گردد: مورد اول که مجال واقعی اجتهاد نبوده؛ بلکه مجتهد به خاطر عدم دسترسی به برخی نصوص و یا وسیله مورد نیاز، به منظور رفع تکلیف به اجتهاد متوسل می‌شود. مورد دوم که در حقیقت جولانگاه اجتهاد است؛ خداوند در جهت تحقق حکم شرعی به معرفی راه‌کارهای کلی بسنده نموده، و کشف حکم مناسب را به مجتهد سپرده است.

در مواردی که مجال واقعی اجتهاد نیست، حق، معین بوده و تنها ممکن است یکی از چند مجتهد - با آراء متفاوت - به آن رسیده باشد (المصیب واحد)؛ اما در مواردی که مجال واقعی اجتهاد

است، از یک زاویه، چون مجتهد در راستای خواسته‌های شرع به قصد یافتن حکم گام بر می‌دارد، از صواب بی‌بهره نخواهد بود، و حکم ارائه شده توسط وی دارای وجهی از صحت است (کل مجتهد مصیب)، از زاویه دیگر مجتهدی که حق خالص را نشانه گرفته است، و یا به نسبت دیگران به آن نزدیک‌تر بوده به نزد خدا دارای اجر مضاعف است (المصیب واحد).

### منابع

قرآن کریم.

آمدی، ابوالحسن سیدالدین علی بن ابی‌علی بن محمد بن سالم الثعلبی الآمدی، الإحکام فی أصول الأحکام، تحقیق: عبد الرزاق عفیفی، المكتب الإسلامی، بیروت، بی‌تا.

بخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله البخاری، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

برهان فوری، علاءالدین علی بن حسام الدین البرهان فوری، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق: بکری حیانی - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۰۵ق.

بصری، ابوالحسن البصری المعتزلی، المعتمد فی أصول الفقه، تحقیق: خلیل المیس، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۳ق.

تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر التفتازانی، شرح التلویح علی التوضیح، مكتبة صبیح، مصر، بی‌تا.  
ابن حزم، ابومحمد علی بن أحمد بن سعید بن حزم الأندلسی القرطبی الظاهری، الإحکام فی أصول الأحکام، تحقیق: أحمد محمد شاکر، دارالآفاق الجدیة، بیروت، بی‌تا.

دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر بن أحمد بن مهدی بن مسعود بن النعمان بن دینار البغدادی الدارقطنی، سنن الدارقطنی، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۲۴ق.

رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التیمی الرازی، المحصول، تحقیق: طه جابر فیاض العلوانی، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۸ق.

- زمخشری، محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- ابن سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب بن علی، الإبهاج فی شرح المنهاج، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق: أحمد محمد شاکر، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
- طریحی، فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، کتاب فروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ش.
- غزالی، أبو حامد محمد بن محمد الغزالی الطوسی، المستصفی من علم الاصول، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد الفراهیدی، کتاب العین، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق‌الدین عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر فی أصول الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۳ق.
- قرطبی، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس‌الدین القرطبی، الجامع لأحكام القرآن، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۳۸۴ق.
- ابن قیم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس‌الدین ابن قیم الجوزیة، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: مکتب الدراسات والبحوث العربیة والإسلامیة بإشراف الشیخ إبراهيم رمضان، دار ومکتبة الهلال، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، دارطیبة للنشر والتوزيع، ۱۴۲۰ق.
- ماوردی، علی بن محمد، الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- مغنیه، محمد جواد، فقه الامام صادق علیه السلام، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۱ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۷۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- مهیاری، رضا، فرهنگ ابجدی عربی-فارسی، بی تا.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۰ق.
- یزدی، سیدمرتضی حسینی یزدی فیروزآبادی، عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول، قم، کتابفروشی فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق.

## بررسی حقوقی تأثیر خلوت در استحقاق مهریه\*

محمدامین امینی (عضو هیأت علمی معهد عالی)

Amini2750@gmail.com

فتانه یوسفی (دانشجوی کارشناسی ارشد رشته شریعت)

### چکیده

دین اسلام به عقد ازدواج عنایت خاص داشته و احکام مترتب بر این عقد و آثار آن بر روابط انسانی را در آیات متعددی بیان نموده است. از جمله این احکام، حقوق زوجین و خصوصاً حق تعلق مهریه به زن و اسباب استقرار این حق در ملکیت اوست. استحقاق کل مهریه به سبب مرگ یکی از زوجین یا به سبب انجام عمل زناشویی، محل اتفاق نظر فقهای اسلامی است. «خلوت بین زوجین» به‌عنوان سبب استحقاق کل مهریه مورد اختلاف نظر است. حنفیان، حنبلیان و قول قدیم شافعی، خلوت را در استحقاق کل مهریه مؤثر دانسته‌اند. اما مالکیان، ظاهریان، قول جدید شافعی و قولی از احمد بن حنبل، خلوت را به تنهایی در استحقاق مهریه مؤثر ندانسته‌اند. این جستار پس از بررسی نظرات فقهای اسلامی با رویکردی توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد خلوت بین زوجین، می‌تواند سبب استحقاق کل مهریه گردد.

کلیدواژه‌ها: حقوق خانواده، خلوت، ازدواج، طلاق، مهریه، عمل زناشویی.

## مقدمه

عرب قبل از اسلام، به زن به‌عنوان جنسی پست نگاه می‌کرد. در بعضی قبایل، دختران را زنده‌به‌گور نموده و در پاره‌ای دیگر از قبایل، پس از وفات شوهر، زن را به‌عنوان کالا به ارث می‌بردند. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۱۱/۱۰؛ توفیق برو، ۱۴۲۲، ۲۶۹-۲۷۱) اسلام به زن هویت بخشید و اجازه نداد از او استفاده ابزاری شود. برای او حق میراث تعیین کرد و جز در قالب عقد ازدواج و پرداخت مهریه، اجازه ارتباط جنسی با او نداد. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۱، ۴۹۱/۹؛ توفیق برو، ۱۴۲۲، ۲۶۹-۲۷۱) اسلام از میان عقود، به عقد ازدواج و احکام و آثار مترتب بر آن عنایت ویژه داشته، مؤمنان را به این امر تشویق نموده و به‌صورت دقیق احکام این عقد را بیان داشته است. شریعت اسلامی بر عقد صحیح ازدواج، آثاری مترتب ساخته و به منظور قوام آن برای هرکدام از زوجین، حقوق و مسئولیت‌هایی معین نموده است. از جمله حقوقی که خداوند به زن اختصاص داده، حق مالی مهریه است. خداوند پیمان زوجین را میثاق غلیظ نامید و به پاس این رابطه و پیمان محکم، بر ادای این حق تأکید نمود.<sup>۱</sup> رسول خدا نیز به‌عنوان مبین کلام الهی، در این خصوص سزاوارترین شروطی را که باید بدان عمل نمود، شروط مربوط به پیوند زناشویی اعلام فرمود.<sup>۲</sup> فقهای اسلامی در خصوص تأثیر خلوت بر استحقاق مهر در کتاب‌های فقه با عناوین کتاب *الصداق* و کتاب *العدد* مطالبی دسته‌بندی نموده‌اند. در این خصوص در دانشگاه ام‌القرای مکه مقاله‌ای تحت عنوان *تأثیر الخلوۃ فی استحقاق الصداق أو جزء منه فیما لو حصل الطلاق قبل الدخول* نگاشته شده است. در این مقاله، خلوت به دو بخش خلوت صحیح و غیر صحیح تقسیم شده سپس فروعات فقهی تأثیر خلوت صحیح بر استحقاق مهریه بیان شده است. در دانشگاه اسلامی غزه تحقیقی مستقل به‌عنوان *الخلوة و أثرها علی أحكام الزواج* ارائه شده است. در این



پژوهش به تأثیر خلوت بر مهریه، عده، میراث، نسب و محرمیت بر اساس فقه اسلامی و قوانین فلسطین پرداخته شده است. در آثار آکادمیک به زبان فارسی، موضوع مذکور مورد بررسی قرار نگرفته است. شاید پرداختن به این موضوع توسط پژوهش‌گران فارسی زبان به این علت برگردد که در ماده ۱۰۸۸ و ۱۰۹۲ قانون مدنی ایران، عامل استحقاق کامل مهریه، مرگ یکی از زوجین یا وقوع عمل زناشویی دانسته شده است. با توجه به متغیر بودن زندگی اجتماعی مسلمانان در مناطق گوناگون و فزونی دعاوی خانواده در دادگاه‌های ایران، ضرورت دارد به‌عنوان یک اثر مستقل به زبان فارسی، موضوع مورد بررسی قرار گیرد. نگارندگان در این پژوهش با بیان نظریات و دلایل فقهای اسلامی و صرف نظر از فروع و آثار حقوقی خلوت بر عده، میراث، نسب، محرمیت و... به‌صورت خاص به تأثیر حقوقی خلوت بر استقرار مهریه پرداخته‌اند.

براساس پژوهش حاضر، به این سؤال اساسی پاسخ داده می‌شود که چگونه به مجرد خلوت بین زوجین (بدون تمکین) زن مستحق کل مهریه می‌گردد؟ در این جستار با بررسی آیات قرآن و نگاه به سخنان و سیره عملی پیامبر اسلام و یاران ایشان و نظرات فقهای اسلامی سعی شده است به این پرسش اساسی پاسخ داده شود.

#### مفاهیم بنیادین:

برای مهریه نه واژه در زبان عربی به‌کار رفته است. این نه واژه در یک بیت شعر بدین‌گونه جمع شده است: مَهْرٌ صَدَاقٌ نِحْلَةٌ وَ فَرِيضَةٌ / طَوْلٌ حِبَاءٌ عَقْرٌ أَجْرٌ عَلائِقُ. برخی با استناد به این سخن خداوند که می‌فرماید: ﴿وَلَيْسَ عَفِيفٌ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُعْيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (نور، ۳۳) واژه نکاح را نیز به آن‌ها اضافه می‌کنند. (ر.ک: خطیب شربینی، ۱۴۱۵، ۳۶۷/۴) از میان این واژگان، قرآن شش واژه: صَدَقَاتٌ، نَحْلَه، فَرِيضَه، طَوْل، اجور و نکاح را به کار برده است.<sup>۲</sup> مهر یا کابین در لغت

فارسی به معنی چیزی است که داماد هنگام ازدواج به عروس می‌دهد (دهخدا، ۱۳۷۷، ۲۱۱/۴۴) و در لغت عربی با دو اصل معنایی وارد شده است. یکی از آن دو اصل به معنی کرایه در چیزی خاص و دیگری به معنی استخوان بالای سینه اسب است. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۲۸۱/۵) فقها در تعریف اصطلاحی مهریه و قیود آن اتفاق نظر ندارند. فقهای حنفی مهریه را اسمی دانسته‌اند برای آن‌چه زن به سبب عقد نکاح یا عمل زناشویی مستحق آن می‌شود (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ۱۰۱/۳). فقهای مالکی مهریه را مالی نامیده‌اند که در مقابل استمتاع به زن داده می‌شود (دسوقی، بی‌تا، ۲۹۳/۲). فقهای شافعی مهریه را مالی دانسته‌اند که با عقد ازدواج یا عمل زناشویی و یا تفویت بضع قهری بر مرد واجب می‌شود (خطیب شربینی، ۱۴۱۵، ۳۶۶/۴). فقهای حنبلی مهریه را عوض در عقد نکاح تعریف نموده‌اند (بهوتی، بی‌تا، ۱۲۸/۵).

واژه خلوت، مصدر (خلا یخلو) به معنی خالی بودن است. وقتی در مکان یا شیئی، شخصی یا چیزی نباشد می‌گویند آن مکان یا شیء خالی است. (خلا الیه) در مورد خلوت کردن با کسی است؛ هم‌چنان که خداوند در آیه ۱۴ سوره بقره می‌فرماید: ﴿وَإِذْ أَلْفَوْا آلَ دِينَارٍ قَالُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ (ر.ک: ازهری، ۲۰۰۱، ۲۳۳/۷؛ جوهری، ۱۴۰۷، ۲۳۳/۶). در کتاب‌های فقه، تعریف اصطلاحی خاصی از خلوت ارائه نشده است. به نظر می‌رسد عدم بیان تعریف اصطلاحی، نشان‌گر وحدت معنای لغوی و اصطلاحی این کلمه از دیدگاه فقها باشد. تنها فقهای حنفیه، خلوت را به دوگونه فاسد و صحیح تقسیم نموده‌اند (ر.ک: کاسانی، ۲۰۰۶، ۲۹۳/۱۴۰۶) که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### نظریات فقها در استحقاق مهریه

هرگاه پیوند زناشویی بین زوجین به سبب طلاق گسسته شود یکی از سه حالت زیر ممکن است

وجود داشته باشد:

اول: طلاق قبل از هم‌خوابی و قبل از خلوت صورت گرفته باشد. در این حال تنها نیمی از مهریه به زن تعلق می‌گیرد و نیم دیگر آن متعلق به مرد است. دلیل این نظریه آیه ۲۳۷ سوره بقره می‌باشد. ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ «اگر برایشان مهری معین کرده‌اید و پیش از نزدیکی طلاقشان می‌گویید، نصف آن چه مقرر کرده‌اید بپردازید مگر آن‌که ایشان خود، یا کسی که عقد نکاح به دست اوست، آن را ببخشد».

دوم: طلاق بعد از هم‌خوابی صورت پذیرد؛ همین امر سبب استحقاق تمام مهریه‌ای می‌شود که زن با عقد ازدواج مالک شده است. دلیل این نظریه آیه ۲۱ سوره نساء می‌باشد ﴿وَكَيفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ «و چگونه آن مال را بازپس می‌گیرید و حال آن‌که هر یک از شما از دیگری بهره‌مند شده است و زنان از شما پیمانی استوار گرفته‌اند». استحقاق مهریه در این دو حالت مورد اتفاق فقهای اسلامی است. (ر.ک: سرخسی، ۱۴۱۴، ۱۴۹/۵؛ کاسانی، ۱۴۰۶، ۲۹۶/۲-۲۹۱؛ خرسی، بی‌تا، ۲۸۰/۳؛ صاوی، بی‌تا، ۴۵۴/۲؛ ابن‌رشد، ۱۴۲۵، ۴۸/۳؛ ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۰/۹؛ ابن‌قدامة، ۱۳۸۸، ۷۶/۳-۲۴۸/۷)

سوم: طلاق بعد از خلوت و قبل از هم‌خوابی اتفاق بیفتد؛ فقها در این خصوص دو نظریه ارائه کرده‌اند:

نظریه اول: خلوت در استحقاق مهریه مؤثر بوده و بر این اساس، زن مستحق همه مهریه می‌گردد؛ خواه عمل زناشویی صورت گرفته باشد یا خیر. قائلین به این نظریه عبارتند از: خلفای راشدین، زید بن ثابت، عبدالله بن عمر، انس بن مالک، علی بن حسین، عروة بن زبیر،

عطا، زهری، ابن ابی لیلی، اوزاعی، سفیان ثوری، سعید بن مسیب، سلیمان بن یسار، (ر.ک: ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ۲۴۹/۷؛ ابن‌حزم، بی‌تا، ۷۴-۷۵/۹) همچنین مذهب حنفی (سرخسی، ۱۴۱۴، ۱۴۹/۵؛ کاسانی، ۱۴۰۶، ۲۹۱/۲)، قول قدیم شافعی (خطیب شربینی، ۳۷۴/۳؛ ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۰/۹) و قول صحیح مذهب حنبلی (مرداوی، بی‌تا، ۲۸۳/۸؛ ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ۲۴۸/۷) قائل به همین نظریه هستند. صاحبان این نظریه، در ضابطه خلوتی که سبب استحقاق کل مهریه می‌گردد، اختلاف نظر دارند. فقهای حنفیه بین خلوت فاسد و صحیح تفاوت قائل شده‌اند و تنها خلوت صحیح را موجب استحقاق تمام مهریه می‌دانند. خلوت صحیح عبارت است از خلوتی که در آن برای انجام عمل زناشویی هیچ‌گونه مانعی از جمله «مانع حقیقی» مثل بیماری یکی از زوجین، خردسال بودن، رتق و قرن (انسداد رحم با گوشت یا استخوان) و یا «مانع شرعی» مثل روزه‌داری ماه رمضان یا مُحرم بودن یکی از زوجین به حج فرض یا نفل و یا عمره، و یا «مانع طبیعی» مثل حضور شخص سوم، وجود نداشته باشد. (ر.ک: کاسانی، ۱۴۰۶، ۲۹۳/۲)

براساس قول قدیم شافعی، در خصوص مؤثر بودن مانع شرعی در استحقاق مهریه، دو نظر مختلف ذکر شده است. اما در مورد تأثیر مانع حسی، فقهای شافعی اتفاق نظر دارند که مانع حسی مؤثر بوده، و به شرط عدم وجود موانعی چون انسداد مجرای تناسلی زن، بریده بودن آلت تناسلی مرد و عدم قدرت عمل زناشویی، استحقاق تمام مهریه تحقق پیدا می‌کند. (ر.ک: نووی، روضة الطالبین، ۱۴۱۲، ۲۶۳/۷) در نقل صحیح از مذهب حنابله، مطلق خلوت، موجب استحقاق کامل مهریه شده و هر مانعی را بی‌تأثیر دانسته‌اند. (ر.ک: ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ۲۴۸/۷)

نظریه دوم: براساس این نظریه، خلوت به تنهایی نمی تواند در کامل نمودن استحقاق مهریه مؤثر باشد. بنابراین زن نمی تواند پس از خلوت و قبل از هم خوابی مستحق تمام مهریه شود. ابن عباس، ابن مسعود، شریح، شعبی، طاووس، ابن سیرین، ابی ثور، ابی سلیمان (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۲۴۹/۷؛ ابن حزم، بی تا، ۸۰/۹) همچنین مذهب مالکی، (قرافی، ۱۹۹۴، ۳۷۵/۴؛ قاضی عبدالوهاب، ۱۴۲۰، ۷۲۰/۲) قول جدید شافعی، (نووی، روضة الطالبین، ۱۴۱۲، ۲۶۳/۷؛ شیرازی، بی تا، ۴۶۶/۲) ظاهریه (ابن حزم، بی تا، ۸۰/۹) و یک قول در مذهب حنبلی (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۲۴۹/۷) قائل به این نظریه هستند.

با این که مالک و شافعی در عدم تأثیر خلوت بر استحقاق مهریه اتفاق نظر دارند، ولی در تفصیلات این قول با هم اختلاف نظر داشته و همین اختلاف سبب شده بعضی از فقها از جمله ماوردی (۱۴۱۹، ۵۴۰/۹)، نظر مالک را به عنوان مذهب سوم معرفی نماید و مجموع اختلاف علما را در سه مذهب گرد آورد. در مذهب مالکی، هر چند مطلق خلوت مؤثر نیست اما طولانی شدن خلوت زوجین، موجب استحقاق همه مهریه می شود و معیار طول زمان نیز محل اختلاف علمای مالکی است. (قرافی، ۱۹۹۴، ۳۷۵/۴) اما فقهای شافعی طول مدت خلوت و با هم بودن زوجین را عامل مؤثر در تقویت خلوت و استحقاق مهریه نمی دانند. (ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۵/۹) اختلاف دیگر این دو مذهب آن است که مالکیه وجود خلوت زوجین را تصدیقی برای قول زن در ادعای هم خوابی بین آنها می داند؛ به گونه ای که اگر زوجین در وقوع خلوت هم نظر، اما در انجام عمل زناشویی اختلاف پیدا کردند و مرد این قضیه را تکذیب نمود، خلوت سبب پذیرفته شدن ادعای زن می شود. (مالک، مدونة، ۱۴۱۵، ۲۳۰/۲؛ قرافی، ۱۹۹۴، ۳۷۶/۴-۳۷۵) فقهای شافعی در این مسأله نیز با نظریه مالک موافق نبوده و در ادعای زن مبنی بر انجام عمل زناشویی، خلوت را در

تصدیق او مؤثر ندانسته و سخن مرد را همراه با سوگند می‌پذیرند. (نووی، روضة الطالبین، ۱۴۱۲، ۲۶۳/۷)

پس از بیان نظریات فقها در مسأله تأثیر خلوت بر استحقاق کامل مهریه در طلاق که بعد از خلوت و قبل از هم‌خوابی صورت گرفته باشد، در ادامه دلایل هر دو گروه مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

#### دلایل نظریه اول:

براساس این نظریه، خلوت سبب می‌شود زن، مستحق تمام مهریه گردد. قائلین این نظریه با استناد به دلایلی از قرآن، سنت، آثار صحابه و دلایل عقلی، این نظریه فقهی را تقویت نموده‌اند.

#### اول: قرآن

خداوند می‌فرماید: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَبْدُلُوا زَوْجَ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنَاطَرًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتِنًا وَإِنَّمَا مُبِينًا. وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذَنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا عَلِيمًا﴾ (نساء، ۲۱-۲۰) براساس عمومیت این آیه، خداوند شوهر را منع می‌کند که هنگام طلاق، هر آن‌چه متعلق به زن بوده را پس بگیرد و این نهی از بازپس‌گیری مهر، به خاطر خلوتی است که بین زوجین ایجاد شده است. لذا در ادامه می‌فرماید: «وَكَيفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ» و افضاء عبارت است از خلوت. (کاسانی، ۱۴۰۶، ۲/۲۹۲؛ سرخسی، ۱۴۱۴، ۵/۱۴۹) دیگر آن‌که بر اساس نظریه برخی از لغویین از جمله «فراء»، افضاء بدین معنا است که: مرد با زن خلوت کند هر چند با او نزدیکی نداشته باشد. (فراء، بی‌تا، ۱/۲۵۹) لفظ دال بر آن است که مراد از خلوت، خلوت صحیح است. زیرا افضاء از لفظ فضاء گرفته شده و آن محلی است که برای یافتن چیزی که آن‌جاست، مانعی مثل گیاه، بنا یا ... وجود ندارد.

افضاء بر این اساس خلوت نامیده شده که در آن، مانع هم‌خوابی از بین می‌رود. هم‌چنین فضا به جای وسیع گفته می‌شود. خلوت، افضاء نامیده شده چون موقعیت و امکانی را برای مرد فراهم می‌کند که قبل از خلوت نبوده است. (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵، ۳/۴۹-۴۸؛ ابن‌قدامة، ۱۳۸۸، ۷/۲۴۹؛ کاسانی، ۱۴۰۶، ۲/۲۹۲)

#### دوم: سنت

در استدلال به سنت، به روایت محمد بن عبدالرحمن بن ثوبان استدلال شده که پیامبر فرمود: «مَنْ كَشَفَ خِمَارَ امْرَأَةٍ وَنَظَرَ إِلَيْهَا فَقَدْ وَجَبَ الصَّدَاقُ دَخَلَ بِهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا». (دارقطنی، ۱۴۲۴، ۴/۴۷۳؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ۷/۴۱۸) <sup>۴</sup> «کسی که روسری زن را کنار زد و به‌او نگریست مهریه بر او واجب گشته؛ خواه با او هم‌بستر شده یا نشده باشد».

#### سوم: اثر

در خصوص استدلال به آثار صحابه به ده‌ها اثر استدلال شده که چکیده آن به قرار زیر است:

- ۱- از زرارة بن اوفی روایت شده: «قَضَاءُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ أَنَّهُ مَنْ أَعْلَقَ بَابًا وَأَرْخَى سِتْرًا فَقَدْ وَجَبَ الصَّدَاقُ وَالْعِدَّةُ». (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ۳/۵۲۰؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ۷/۴۱۷) <sup>۵</sup> «حکم خلفای راشدین این‌گونه بوده که، وقتی مرد در را بست و پرده را کشید، مهریه و عده واجب می‌شود».
- ۲- عمر و علی -رضی الله عنهما- به جدایی عنین از همسرش حکم کرده، مرد را ملزم به پرداخت کامل مهریه نمودند و خطاب به شوهران گفتند: «مَا دَبُّهُنَّ إِنْ جَاءَ الْعَجْزُ مِنْ قِبَلِكُمْ». (بیهقی، ۱۴۲۴، ۷/۴۱۷) «گناه زنان چیست اگر شما ناتوانید». این حکم دال بر آن است که با خلوت، کل مهر برای زن استقرار می‌یابد. مرد عنین توانایی نزدیکی با همسرش را ندارد با این وجود صحابه پرداخت مهریه را بر او واجب نموده‌اند. حال اگر مرد، خالی از عیب بوده و با

همسرش خلوت نموده باشد و امکان هم‌خوابی باشد ولی هم‌خوابی صورت نگرفته، از باب اولی پرداخت مهریه بر او واجب می‌گردد.

۳- احنف بن قیس از عمر و علی روایت می‌کند که گفتند: «إِذَا أُغْلِقَ بَابًا وَأُرْخِيَ سِتْرًا فَلَهَا الصَّدَاقُ كَامِلًا وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ». (بیهقی، ۱۴۲۴، ۴۱۶/۷؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ۵۱۹/۳) <sup>۶</sup> «هنگامی که مرد در را بست و پرده را کشید، زن مستحق مهر می‌گردد و عده بر او واجب است».

۴- از شعبی روایت شده که عمر و علی گفتند: «إِذَا أُرْخِيَ سِتْرًا، أَوْ خَلَى، وَجَبَ الْمَهْرُ، وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ». (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ۵۲۰/۳) : «هرگاه مرد پرده را کشید یا خلوت کرد، مهر واجب شده و عده بر زن واجب می‌شود».

۵- سعید بن مسیب نقل می‌کند: «أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَضَى فِي الْمَرْأَةِ يَتَزَوَّجُهَا الرَّجُلُ أَنَّهُ إِذَا أُرْخِيَتِ السُّتُورُ فَقَدْ وَجَبَ الصَّدَاقُ». (مالک، موطأ، ۱۴۰۶، ۵۲۸/۲؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ۴۱۶/۷؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ۵۲۰/۳) عمر بن خطاب در مورد زنی که مردی با او ازدواج کرده بود این‌گونه حکم کرد: «هرگاه پرده‌ها کشیده شود مهریه واجب می‌گردد».

۶- ابن عمر از عمر روایت می‌کند: «إِذَا أُجِيفَ الْبَابُ وَأُرْخِيَتِ السُّتُورُ فَقَدْ وَجَبَ الْمَهْرُ». (دارقطنی، ۱۴۲۴، ۴۷۲/۴؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ۴۱۶/۷) <sup>۷</sup> «هرگاه در بسته و پرده‌ها کشیده شد، مهریه واجب می‌شود».

۷- از علی روایت شده: «إِذَا أُغْلِقَ بَابًا، وَأُرْخِيَ سِتْرًا، وَخَلَى بِهَا فَلَهَا الصَّدَاقُ». (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ۵۲۰/۳) «وقتی مرد در را بست و پرده را کشید و با زن خلوت نمود، پس زن، مستحق مهریه می‌گردد».

۸- از مکحول روایت شده: «گروهی از اصحاب رسول الله جمع شده بودند. عمر و معاذ گفتند:



«إِنَّهُ إِذَا أَغْلَقَ الْبَابَ، وَأَرْخَى السُّتْرَ فَقَدْ وَجَبَ الصَّدَاقُ». (همان، ۵۲۰/۳) «وقتی مرد در را بست و پرده را کشید، مهریه واجب می‌شود».

۹- از زید بن ثابت روایت شده: «فِي رَجُلٍ يَخْلُو بِالْمَرْأَةِ فَيَقُولُ: لَمْ أَمْسَهَا وَتَقُولُ قَدْ مَسَّنِي قَالَ: الْقَوْلُ قَوْلُهَا». (بيهقي، ۱۴۲۴، ۴۱۷/۷) «در مورد مردی که با زن خلوت کند و بگوید با او جماع نکرده‌ام، اما زن گفته او را رد کند، سخن آن زن تصدیق می‌شود».

۱۰- از جابر روایت شده که گفت: «إِذَا نَظَرَ إِلَى فَرَجِهَا، ثُمَّ طَلَّقَهَا، فَلَهَا الصَّدَاقُ، وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ». (ابن‌ابی‌شيبه، ۱۴۰۹، ۵۲۰/۳) «وقتی مرد به شرمگاه زن نگاه کند، سپس او را طلاق دهد، زن مستحق مهریه است و عده بر او واجب می‌شود».

۱۱- از ابن‌عمر روایت شده که گفت: «إِذَا أُجِفَتِ الْأَبْوَابُ، وَأُرْخِيَتِ السُّتُورُ، وَجَبَ الصَّدَاقُ». (همان‌جا) «وقتی درها بسته و پرده‌ها کشیده شد، صداق واجب شده است».

۱۲- مغیره از ابراهیم نخعی روایت کرده که: «إِذَا أَطَّلَعَ مِنْهَا عَلَيَّ مَا لَا يَحِلُّ لِغَيْرِهِ، وَجَبَ الصَّدَاقُ، وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ». (همان‌جا) «وقتی مرد از عورت زن که تنها بر او حلال بود آگاه شد، صداق واجب می‌شود، و زن باید عده نگه دارد».

#### چهارم: دلایل عقلی

دلایل عقلی این نظریه عبارت است از: مهریه با عقد نکاح به ملکیت زن در می‌آید و جایز نیست این ملکیت از بین برود. چراکه زوال ملکیت به دو طریق صورت می‌گیرد: یا این‌که ازاله از سوی خود مالک باشد و یا وقتی است که مالک نتواند از آن ملک به‌طور حقیقی استفاده کند. در طلاق با وجود خلوت، هر دو عامل ازاله ملکیت منتفی است. زیرا زن در خلوت با تسلیم خود امکان هم‌خوابی را برای مرد فراهم کرده است و تسلیم محل عقد، در مقام انتفاع از آن

می‌باشد. هم‌چنان که در اجاره، تسلیم عین در مقام تسلیم منفعت است و بدل را واجب می‌کند. بنابراین با وجود خلوت صحیح و تسلیم محل، تسلیم بدل نیز بر مرد واجب می‌گردد. و اگر مرد از فرصت حاصل برای استیفای حق خود بهره نبرد، قصور زن را نمی‌رساند هم‌چنان که عمر فرمود: «مَا ذُبُّنَ إِلَّا جَاءَ الْعَجْزُ مِنْ قِبَلِكُمْ». (بیهقی، ۱۴۲۴، ۴۱۷/۷) قائلین این نظریه، نکاح را مانند دیگر عقود، عقد معاوضی می‌دانند و همین امر اقتضا می‌کند، تسلیم در برابر تسلیم باشد هم‌چنان که به حکم معاوضه، ملکی به ازاء ملکی داده می‌شود. (کاسانی، ۱۴۰۶، ۲۹۲/۲؛ ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ۲۴۹/۷؛ مرداوی، بی‌تا، ۲۸۵/۸) به واسطه عقد نکاح چیزی که تا آن زمان بر مرد مباح نبوده، مباح می‌گردد؛ که آن، خلوت و بهره‌برداری جنسی است. در طلاق بعد از خلوت با وجود موقعیتی که برای مرد حاصل شده، نوعی کسرشأن برای زن وجود دارد که واجب است با مهریه، آن را جبران نماید. (مرداوی، بی‌تا، ۲۸۵/۸)

#### بررسی ادله نظریه اول:

قائلین نظریه دوم دلایل گروه اول را به ترتیب ذیل مورد تردید قرار می‌دهند:

- پاسخ استدلال به آیه ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ از دو جهت ممکن است: اول: در مقابل تفسیری که فراء از افضاء داشته، دانشمندان لغت مانند خلیل بن احمد و ابن‌فارس آن را مواصلت و مباشرت (فراهیدی، بی‌تا، ۶۴/۷؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۵۰۸/۴)؛ زجاج و ابن‌قتیبه آن را هم‌خوابی و هم‌بستر شدن (زجاج، ۱۴۰۸، ۳۱/۲؛ ابن‌قتیبه، بی‌تا، ۱۰۸/۱) دانسته‌اند. با وجود این تفاسیل، لفظ افضاء، مشترک لفظی بوده و قول فراء نمی‌تواند محل احتجاج باشد. دوم: این آیه مجمل بوده و با آیه ۲۳۷ بقره ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَقَدَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَرِيضَةٌ مَّا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴿﴾ قابل تفسیر است. (ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۲/۹)

- در پاسخ استدلال به حدیث «من كشف خمار امرأة ونظر إليها فقد وجب الصداق دخل بها أو لم يدخل بها» می توان گفت:

اولاً: این حدیث، مرسل بوده و حدیث مرسل حجت نیست. این حدیث از طریق یحیی بن ایوب و ابن لهیعه روایت شده که هر دو ضعیف هستند. (بیهقی، ۱۴۲۴، ۴۱۸/۷؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ۴۴۶/۱۹) ثانیاً: حکم این حدیث، اختصاص به همسران شرعی ندارد بلکه ظاهر حدیث، عموم را می‌رساند که همسر فرد یا هر زن دیگری را شامل می‌شود. پس با این عمومیت، برداشت خلوت از حدیث، باطل می‌گردد. (ابن حزم، بی تا، ۸۰/۹) و در آخر: برداشتن نقاب از چهره، نزد هیچ‌کدام از قائلین دو نظریه موجب استحقاق مهریه نمی‌شود. همچنین اگر برداشتن نقاب کنایه از خلوت دانسته شود، اینکه این عمل کنایه از جماع باشد، اولی است. (رک: ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۲/۹؛ کاسانی، ۱۴۰۶، ۲۹۱/۲؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۲۴۹/۷)

- جواب به اثر عمر که می‌فرماید: «مَا ذُنِبُهُنَّ إِنْ جَاءَ الْعَجْزُ مِنْ قَبْلِكُمْ» این گفته مقتضی آن است چنانچه عجز و ناتوانی از سوی مرد وجود داشته باشد، زن مستحق مهریه می‌گردد. چه خلوت بین زوجین صورت بگیرد چه نگیرد. پس معنای اثر، استحقاق مهریه قبل از طلاق است. جواب به حدیث زرارۃ بن اوفی نیز به همین ترتیب است. (همانجا) ابن حزم در مورد آثاری که از صحابه روایت شده می‌گوید: هیچ‌کدام از آنها حجت نیست و حجت فقط در قول خود رسول الله وجود دارد. (ابن حزم، بی تا، ۸۰/۹)

– ردی که به دلیل عقلی و قیاس بر اجاره وارد می‌شود بدین صورت است که: اولاً: عدم اثبات تمام مهریه در خلوت با زن روزه‌دار یا مُحْرَم یا حائض، ناقض قیاس است. چراکه خلوت با او بنا بر نظر مخالف به منزله تسلیم محل است. اگر گفته شود علت عدم استحقاق تمام مهریه در مورد روزه‌دار یا مُحْرَم آن است که تسلیم به طور کامل صورت نگرفته، این گونه پاسخ داده می‌شود که: براساس نظریه مخالف، با وجود عنین بودن مرد که مانعیت آن بسیار شدیدتر است نیز تمام مهریه مستقر می‌شود. پس با این قیاس، باید برای مُحْرَم هم مهریه مستقر گردد لذا، این موارد، باعث نقض در قیاس می‌گردد. ثانیاً: قیاس مهریه بر اجاره، قیاس مع الفارق است. چراکه اجاره مقدر به زمان است و این امر، اقتضا می‌کند، با تسلیم مال الاجاره، اجرت آن مستقر شود اما نکاح مقدر به زمان نیست. پس مهریه فقط با تسلیم محل، مستقر نمی‌شود مگر این که در این زمان، مرگ یا نزدیکی در حال حیات، صورت بگیرد. (ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۳/۹-۵۴۲)

#### دلایل نظریه دوم:

براساس این نظریه، خلوت در استقرار مهریه تأثیری نداشته و اگر طلاق، بعد از خلوت و قبل از دخول واقع گردد، زن مستحق نیمی از مهریه می‌گردد. قائلین این نظریه نیز به دلایلی از قرآن، آثار صحابه و دلایل عقلی استناد جسته‌اند.

#### اول: قرآن

– خداوند می‌فرماید: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (بقره، ۲۳۷) از دو جهت به آیه فوق استناد شده است:

۱- خداوند در این آیه تفاوتی بین وقوع خلوت یا عدم آن قرار نداده و خلوت را در این حکم

مؤثر ندانسته است و به طور مطلق به قبل از مَس اشاره می‌کند. (ر.ک: نووی، مجموع، بی تا، ۳۴۸/۱۶؛ مرداوی، بی تا، ۷۲۰/۲)

۲- به سه دلیل مقصود از مَس در آیه، عمل زناشویی است نه خلوت. اول: روایتی از ابن عباس و ابن مسعود در تفسیر این آیه نقل شده که ایشان مس را جماع می‌دانند. (ابن عباس، بی تا، ۳۳/۱) دوم: مَس، کنایه از لفظی است که صریح گفتن آن قبیح است اما تصریح به خلوت به مانند الفاظی چون «وطء» که دال بر عدم زناشویی است، قبیح نیست و در کلام خداوند به صورت کنایه «مَس» گفته شده است. سوم: بر اساس هر دو نظریه، حکم کامل شدن مهریه به مَس تعلق ندارد؛ زیرا اگر خلوت با زن بدون مَس باشد، چون خلوت صورت گرفته مهریه کامل می‌شود. و اگر مرد با زن بدون وجود خلوت جماع کرد، باز هم مهریه کامل می‌شود. اما اگر مَس، بدون خلوت و جماع صورت پذیرد، مهریه کامل نمی‌گردد. بنابراین حمل مس بر وطء (عمل زناشویی) اولی از حمل آن به غیر وطء است. بر این اساس، طلاق قبل از مس یعنی طلاق قبل از وطء که و موجب استحقاق نصف مهر می‌شود. (ر.ک: ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۱/۹-۵۴۲)

- دیگر آن که خداوند می‌فرماید ﴿وَكَيفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ افضاء در آیه به معنی جماع و هم‌خوابی است. (زجاج، ۱۴۰۸، ۳۱/۲) از نظر ابن عباس، خداوند این لفظ را به صورت کنایه به کار برده است. (قرطبی، ۱۳۸۴، ۱۵۷/۵)

دوم: آثار صحابه

در این خصوص به پاره‌ای از آثار صحابه استدلال شده است که عبارتند از:

۱- شعبی از ابن مسعود روایت می‌کند: «لَهَا نِصْفُ الصَّدَاقِ، وَإِنْ جَلَسَ بَيْنَ رَجُلَيْهَا».<sup>۸</sup> (ابن ابی شیبه،

۱۴۰۹، ۵۲۰/۳؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ۴۱۶/۷) «زن مالک نصف مهریه است، هرچند مرد، مقدمات عمل زناشویی را فراهم نموده باشد».

۲- طاوس از ابن عباس روایت می‌کند «إِذَا طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ، فَلَهَا نِصْفُ الصَّدَاقِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ خَلَى بِهَا». (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ۵۲۰/۳) «اگر مرد قبل از جماع زن خود را طلاق دهد، زن نصف مهر دارد، هرچند که مرد با او خلوت کرده باشد».

۳- شعبی روایت می‌کند که مردی به شریح گفت «إِنِّي تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَمَكَثْتُ عِنْدِي ثَمَانِ سِنِينَ، ثُمَّ طَلَّقْتُهَا وَهِيَ عَذْرَاءُ، قَالَ: «لَهَا نِصْفُ الصَّدَاقِ». (همان‌جا) با زنی ازدواج کرده‌ام که هشت سال نزد من بوده است، سپس در حالی که باکره بوده طلاقش دادم، شریح گفت: «نصف مهریه دارد».

۴- زکریا از شعبی روایت می‌کند: «لَهَا نِصْفُ الصَّدَاقِ». (همان، ۵۲۱/۳) «نصف مهریه به زن تعلق دارد». و روایات دیگری که با همین مضمون از ابن عباس و ابن مسعود روایت شده است.

### سوم: دلایل عقلی

پاره‌ای از دلایل عقلی که مورد استناد این گروه قرار گرفته به ترتیب زیر می‌باشد:

- طلاق با وجود خلوتی که در آن هم‌خوابی صورت نگرفته باشد، مثل طلاق قبل از هم‌خوابی است. پس واجب است مثل طلاق قبل از خلوت نصف مهر مستقر گردد. هم‌چنین خلوت خالی از هم‌خوابی مانند خلوتی است که در آن یکی از زوجین روزه‌دار یا مُحْرِم باشند. (ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۲/۹؛ قاضی عبدالوهاب، ۱۴۲۰، ۷۲۰/۲)

- آنچه باعث وجوب نمی‌شود، نمی‌تواند موجب مهر کامل شود؛ مثل بوسیدن در غیر خلوت. (ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۲/۹)

- وقتی خلوت در حق زن، در مقام عمل نزدیک نیست، در حق مرد نیز نمی‌تواند در این مقام باشد. بدین معنا که خلوت، حق ایلاء و عنه را از زن ساقط نمی‌کند پس نمی‌تواند سبب استقرار مهر کامل شود. (همان‌جا)

- بر هم‌خوابی احکامی مثل حد، غسل، ثبوت احسان، احلال برای همسر اول، سقوط حق فسخ به سبب عنه، ایلاء و... مترتب می‌شود، ولی همه این احکام از خلوت منتفی است. بنابراین مهر کامل و عده نیز منتفی می‌شود. (ماوردی، ۱۴۱۹، ۵۴۲/۹؛ قاضی عبدالوهاب، ۱۴۲۰، ۷۲۰/۲)

- مجرد خلوت نمی‌تواند مهر را مستقر کند. مثل خلوتی که در غیر نکاح صورت گیرد. (شیرازی، بی‌تا، ۴۶۶/۲)

#### بررسی ادله نظریه دوم:

- پاسخ استدلال به آیه ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فِضْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (بقره، ۲۳۷) احتمال دارد «تَمْسُوهُنَّ» در این جا از باب کنایه مسبب از سبب باشد؛ چراکه خلوت، مسبب هم‌خوابی است. در نتیجه این طلاق قبل از دخول است که موجب استقرار نصف مهریه می‌شود. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۲۴۹/۸)

- پاسخ استدلال به آیه ﴿وَكَيفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ و تفسیر افشاء به هم‌خوابی: این لفظ محتمل دو امر است؛ عمر و علی و دیگر صحابه آن را به خلوت تفسیر کرده‌اند و ابن عباس و ابن مسعود آن را هم‌خوابی می‌دانند. وقتی احتمال بر استدلالی وارد گشت، آن استدلال باطل است. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۲۴۹/۸؛ زرکشی، ۱۴۱۳؛ ۳۱۴/۵)

- پاسخ به اثر: آن‌چه از ابن عباس روایت شده صحیح نیست. امام احمد می‌گوید: این روایت از لیث است و لیث از قوت و قدرت حافظه برخوردار نیست. هم‌چنین حنظله خلاف روایت لیث

را روایت کرده است؛ در حالی که حنظله قوی‌تر از لیث است. ابن‌منذر نیز می‌گوید: حدیث ابن‌مسعود منقطع است. (همان‌جا)

نظریه برتر:

با بررسی نظریات و مستندات فقها و نظر به واقعیت زندگی اجتماعی عصر کنونی، آنچه بهتر به نظر می‌رسد: مؤثر بودن خلوت در استحقاق کامل مهریه، مربوط به طلاق است که بعد از خلوت و قبل از عمل زناشویی، صورت گرفته است. به عبارتی، خلوت بین زوجین می‌تواند به مثابه دخول باشد که مهر به سبب آن، استقرار یابد. برای رجحان این نظریه می‌توان به دلایل زیر استناد کرد:

- خداوند می‌فرماید ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ (نساء، ۲۱) فتوای اکثر صحابه در مورد افضاء، و فهم مفهوم خلوت از آن، با تفسیر اهل لغت از آیه مطابق است. چراکه افضاء به معنی خالی شدن و بر افتادن هر مانعی بین زوجین است. بنابراین وجود هر نوع حائل و پوشش بین آن دو را نفی می‌کند؛ و از آن‌جا که اشاره‌ای به هم‌خوابی نشده، لفظ بر عمومیت خود باقی می‌ماند.

- گفته شده خداوند بر وجه تأدیبِ بندگان در به‌کار بردن واژگان مناسب، لفظ را به صورت کنایه به‌کار برده و هم‌خوابی را ذکر نکرده است. (رازی، ۱۴۲۰، ۴۷۴/۶؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ۱۶۱/۲) این سخن ظاهراً پسندیده است اما می‌توان با توجه به خود واژه مَس و بدون تأویل آن، بر وجهی زیباتر به گستردگی و شمول حکم خداوند در این قضیه پی برد. بدین صورت که: مَس در اصل لغت به معنی دست زدن به چیزی است؛ (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۲۷۱/۵) در «مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ» قرائتی از حمزه و کسائی روایت شده که آن را «تَمَسُّوْهُنَّ» و بر باب مفاعله خوانده‌اند. (ابوعمر و دانی، ۱۴۰۴، ۸۱)



به این دلیل که در این حالت بدن هر کدام از زوجین به دیگری برخورد می‌کند. (رازی، ۱۴۲۰، ۴۷۴/۶) با این تعبیر حکم نصف مهریه مربوط به قبل از برخورد بوده و اگر مَس در اصل معنای خود به‌کار رود، می‌تواند حالات مختلف روابط زوجین را با شمولیت بیشتری در بر گیرد. اما با تعبیر جماع یا هم‌خوابی از این واژه، بخشی از مفهوم مَس نادیده گرفته می‌شود و حکم را از آن ساقط می‌کند. هم‌چنین می‌توان گفت دقتی که در به‌کار بردن تعبیر و الفاظ قرآن وجود دارد، بسیار بالاست. در این آیه که قرار است حقی به کسی تعلق گیرد و از دیگری ساقط شود، دقت به‌کار بردن الفاظ اهمیت بیشتری می‌یابد. پس کاربرد لفظ به‌گونه‌ای که بتوان بدون تأویل و توجیه، حکم را بر آن مترتب ساخت، ارزشمندتر از آموزش ادب در به‌کار بردن الفاظ، با مخاطب است. و اگر قرار است این حکمت خداوند باشد که از کلمات قبیح استفاده نکند، باید گفت آیا واژه جماع قبیح‌تر از واژه ی «فرج»<sup>۱</sup> و «سوات»<sup>۲</sup> است. پس این نوع استدلال نمی‌تواند دلیلی قوی برای تأویل الفاظ قرآن باشد. اگر بپذیریم که خداوند برای تأدیب بندگان، «مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ» را به‌کار برده است، باز معنای لغوی مَس پررنگ‌تر می‌شود؛ بدین‌گونه خداوند تأدیباً به مَس که مقدمه است اشاره کرده تا از باب اولی، جماع را نیز شامل حکم سازد. و این بدان معناست که حکم آن دو می‌تواند یکسان باشد.

– فرمایش نبوی به دو نفری که با یکدیگر لعان کرده بودند: «حسابکما علی الله، أحدکما کاذب، لا سبیل لک علیها» قال: یا رسول الله، مالی؟ قال: «لا مال لک، إن کنت صدقت علیها، فهو بما استحلتت من فرجها، وإن کنت کذبت علیها، فذاک أبعده وأبعد لک منها.» (بخاری، ۱۴۲۲، ۶۲/۷؛ مسلم، بی‌تا، ۱۱۳۱/۲) «حساب شما با خداست. یکی از شما دروغ می‌گوید. تو (ای مرد) پس از این، هیچ حقی بر این زن نداری.» مرد گفت: تکلیف مالم (که به‌عنوان مهریه پرداخت

نموده‌ام) چه می‌شود؟ فرمود: «چیزی به تو نمی‌رسد. زیرا اگر تو در مورد او راست گفته‌ای، مالت در مقابل هم‌بستر شدن، از آن اوست. و اگر دروغ گفته‌ای، به طریق اولی، چیزی به تو نمی‌رسد». در این حدیث، مهریه، در مقابل روا بودن ارتباط جنسی قرار داده شده است. در خلوت با همسر بدون هم‌خوابی نیز روا بودن ارتباط جنسی قابل تصور بوده و به نظر می‌رسد روا بودن در این روایت دال بر امکان ارتباط جنسی با همسر است.

- دلیل دیگر، توجه به واقعیت زندگی اجتماعی عصر حاضر است که ایجاب می‌کند خلوت، در استقرار مهریه مؤثر باشد. چراکه خلوت زوجین پس از عقد و گذراندن ساعات طولانی باهم‌بودن، در مکان و زمانی که امنیت کامل از عدم حضور و اطلاع دیگران وجود دارد، بستر را برای مقدمات عمل زناشویی فراهم می‌کند؛ به‌گونه‌ای که تنها، عرف حاکم بر بعضی جوامع، مانع از دخول می‌شود. با جوّی که امروز بر جامعه حاکم است و کمتر آداب اسلامی در روابط انسانی رعایت می‌شود، و نیز با وجود رسانه‌هایی که، تشویش روح جوانان و دامن‌زدن به مسائل جنسی را باعث شده، بعید به نظر می‌رسد دختر و پسر جوان در خلوت، تلذذ و استمتاعی نداشته باشند و بر اسرار هم‌دیگر آگاه نشوند؛ در حالی که ممکن است این انتفاع هرگز به دخول منجر نشود. بر این اساس کم‌توجهی به حق زن پس از خلوت و ایجاد رابطه خصوصی بین زوجین، شایسته به نظر نمی‌رسد.

آثار نظریه برتر:

- حفظ شخصیت زن در جامعه و دفاع از حقوق او

مهریه برای تکریم زن در مقابل منافع بضع است. با تسلیم‌شدن زن و استمتاع از او، همسر بدون دخول نیز از این منفعت برخوردار می‌گردد. اگر قرار باشد در طلاق با غیردخول، زن نیمی

از کل حق خود را به مرد برگرداند نه تنها چیزی نصیب او نشده، بلکه حتی نیز از او گرفته و به مرد برگردانده شده است. عدم توجه به پرداخت کامل حق زن، به عنوان یکی از ارکان مهم جامعه نوعی کسر شأن قلمداد می‌گردد و مرد در قبال آنچه زن در اختیار او گذاشته و عمری که با او سپری کرده تاوانی نخواهد پرداخت. از طرفی عدم استقرار مهر به سبب خلوت به مردان هوس‌باز و شهوت‌ران کمک می‌کند که با پرداخت هزینه ناچیزی بر اسرار و عورات زنان آگاه گشته و با کوچک‌ترین مشاجره بین زوجین دست به طلاق زده و نوعی بهره‌کشی جنسی از زنان را پیشه خود سازند.

#### - ایجاد ثبات در زندگی زناشویی:

طلاق و از هم‌گسستن زندگی زناشویی، بلای جامعه امروز است. مهریه قوام عقد نکاح و اثبات مسئولیت‌پذیری مرد و صدق او در بنای یک زندگی پایدار است. گاه، مقدار بالای مهریه به منزلت و جایگاه زن برمی‌گردد و گاه همین امر سبب سازش بین زوجین و عدم جدایی آن‌ها می‌شود. نظریه برتر به نحوی به هر دو توجه دارد چراکه اگر مهریه تنها در مقابل جماع برای زن استقرار یابد - با وجود روابط بین زوجین - مرد راحت‌تر می‌تواند پس از مدتی با بهره‌وری از زن بدون دخول، و با اسقاط نیمی از مهریه و مالک شدن آن، همسرش را به کمترین بهانه‌ای طلاق داده و جای او را به همسری تازه دهد. همین امر تنوع‌طلبی را در جنس مذکر ایجاد می‌کند؛ زیرا در مقابل استمتاع، ملزم به پرداخت چیز قابل توجهی نمی‌شود و آن تعهد سنگین را از هم می‌گسلد. دوران طولانی بین عقد و ازدواج با کمترین مسئولیتی که متوجه مرد می‌شود، سبب شده آمار قابل ملاحظه‌ای از طلاق‌ها مربوط به این دوران باشد. بنابراین با توجه به نصوص و

فهم دو واژه «مس و افضاء» در کنار همدیگر و با در نظر گرفتن واقعیت جامعه امروز، خلوت می‌تواند به‌عنوان عامل مؤثر در استقرار کامل مهریه در نظر گرفته شود. والله أعلم بالصواب.

### نتیجه‌گیری

فقه‌های اسلامی در خصوص استقرار مهریه به سبب «خلوت بین زوجین» اتفاق نظر ندارند. در این خصوص دو نظریه در کتاب‌های فقهی دیده می‌شود. هر کدام از این نظرات مستند به دلایلی شده که قطعی‌الدلاله نبوده و بیشتر برداشت احتمالی از قرآن، سنت و اقوال صحابه است. بر اساس قرائت نزدیک به مراد آیات و احادیث و معانی دو واژه مس و افضاء و نیز با توجه به واقعیت زندگی عصر کنونی، به نظر می‌رسد خلوتی که امکان ارتباط جنسی در آن باشد سبب استقرار کامل مهریه است.

### پی‌نوشت

۱. (نساء: ۲۰-۲۱)

۲. «أَحَقُّ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُوا بِهِ مَا اسْتَحَلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ». (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۹۰/۳؛ رک: مسلم، بی تا، ۱۰۳۵/۲)

۳. صَدَّقَهُ: (نساء: ۴)؛ نَحَلَهُ: (نساء: ۴)؛ فَرِيضَهُ: (بقره: ۲۳۶ و ۲۳۷) و (نساء: ۲۴)؛ طَوْلُ: (نساء: ۲۵)؛ اَجْرُ: (نساء: ۲۴) و (مائده: ۵) و (احزاب: ۵۰) و (ممتحنه: ۱۰)؛ نِكَاحُ: (نور: ۳۳)

۴. بی‌هقی: حدیث منقطع بوده و بعضی روایانش حجت نیستند. (السنن الکبری، ۱۴۲۴، ۴۱۸/۷)؛ البانی: حدیث ضعیف است. (سلسلة الأحادیث الضعیفة، ۱۴۱۲، ۸۶/۳)

۵. بی‌هقی: سند مرسل است چرا که زراره، خلفای راشدین را درک نکرده است. (السنن الکبری، ۱۴۲۴، ۴۱۷/۷)؛

البانی: سند از طریق عمر و علی صحیح است. (إرواء الغلیل، ۱۴۰۵، ۳۵۶/۶)

۶. بی‌هقی: «این روایت احنف بن قیس از عمر و علی است و منقطع می‌باشد چون احنف، عمر و علی را درک

نکرده است» (ابن ملقن، البدر المنیر فی تخریج الأحادیث والأثار الواقعة فی الشرح الکبیر، ۶۸۸/۷).

۷. آلبانی: «دارقطنی و بیهقی از طریق تمیم بن منتصر از عبدالله بن نمیر از عبیدالله بن عمر از نافع از ابن عمر از عمر، این اثر را روایت نموده اند و این سندی صحیح است». (البانی، ارواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل، ج ۶، ص ۳۵۷)

۸. بیهقی: بین ابن مسعود و شعبی انقطاع وجود دارد. (سنن الکبری، ۱۴۲۴، ۴۱۶/۷)

۹. مؤمنون، ۵؛ نور، ۳۱ و ۳۰؛ احزاب، ۳۵؛ معارج: ۲۹.

۱۰. اعراف، ۲۰ و ۲۲ و ۲۶ و ۲۸؛ طه، ۱۲۱.

#### منابع

قرآن کریم.

ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، محمد عوض مرعب، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱م.  
آلبانی، محمد ناصرالدین، إرواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل، چاپ دوم، المكتبة الإسلامی، بیروت، ۱۴۰۵ق.

آلبانی، محمد ناصرالدین، سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة وأثرها السیء فی الأمة، چاپ اول، دارالمعارف، ریاض، ۱۴۱۲ق.

آیتی، عبدالمحمد، ترجمه قرآن، تهران، سروش، ۱۳۷۴ش.

بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله و سننه و آیامه، محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

بهوتی، منصور بن یونس، کشف القناع عن متن الإقناع، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا.

بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، محمد عبدالقادر عطا، چاپ سوم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ق.

توفیق برو، تاریخ العرب القديم، چاپ دوم، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۲ق.

جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، محمد صادق قمحاوی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، احمد عبد الغفور عطار، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، اتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، مجمع ملك فهد، مدینه منوره، ۱۴۱۵ق.

ابن حزم، علی بن احمد، المحلی بالآثار، دارالفکر، بیروت، بی تا.

خرشی، محمد بن عبدالله، شرح مختصر خلیل للخرشی، دارالفکر، بیروت، بی تا.

خطیب شربینی، محمد بن احمد، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

دارقطنی، علی بن عمر، سنن الدارقطنی، شعیب الارنؤوط و دیگران، چاپ اول، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۲۴ق.  
دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید، التیسیر فی القراءات السبع، تحقیق: اوتو تریزل، چاپ دوم، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۴ق.

دسوقی، محمد بن احمد، حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر، دارالفکر، بیروت، بی تا.

دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۷ش.

رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.

ابن رشد، محمد بن احمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دارالحديث، قاهره، ۱۴۲۵ق.

زجاج، ابراهیم بن سری، معانی القرآن وإعراجه، عبدالجلیل شلبی، چاپ اول، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۸ق.

زرکشی، محمد بن عبدالله، شرح الزرکشی علی مختصر الخرقی، چاپ اول، دارالعیبکان، بی جا، ۱۴۱۳ق.

سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.

ابن ابی شیبیه، ابوبکر، الکتب المصنف فی الأحادیث والآثار، کمال یوسف حوت، چاپ اول، مکتبه الرشد، ریاض، ۱۴۰۹ق.

شیرازی، ابراهیم بن علی، المهذب فی فقه الإمام الشافعی، دارالکتب العلمیة، بی جا، بی تا.

صاوی، احمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دارالمعارف، بی تا.

ابن عابدین، محمد امین بن عمر، ردالمحتار علی الدرالمختار، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۲ق.

ابن عباس، عبدالله، تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، تحقیق: محمد بن یعقوب، لبنان، دارالکتب العلمیة، بی تا.

ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، عبدالسلام محمد هارون، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.  
فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، احمد یوسف نجاتی و دیگران، چاپ اول، دارالمصرية للتألیف والترجمة، مصر،  
بی تا.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، محققین: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، مکتبه الهلال، بی جا، بی تا.  
قاسمی، سعید بن قاسم، محاسن التأویل، محمد باسل عیون السود، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.  
قاضی عبدالوهاب بن علی، الإشراف علی نکت مسائل الخلاف، حبیب بن طاهر، چاپ اول، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ق.  
ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، غریب القرآن، سعید لحام. بی جا، بی تا.  
ابن قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد، المغنی، مکتبه القاهرة، ۱۳۸۸ق .

قرافی، احمد بن ادريس، الذخیره، محمد حجی و دیگران، چاپ اول، دارالغرب الإسلامی، بیروت، ۱۹۹۴م.  
قرطبی، محمد بن احمد، تفسیر القرطبی، حمد بردونی و دیگران، چاپ دوم، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۳۸۴ق.  
کاسانی، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، چاپ دوم، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.  
مالک بن انس، المدونة، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

مالک بن انس، موطأ، محمد فؤاد عبدالباقی، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، ۱۴۰۶ق.  
ماوردی، علی بن محمد، الحاوی الکبیر، تحقیق: علی محمد معوض و دیگران، چاپ اول، دارالکتب العلمیة،  
بیروت، ۱۴۱۹ق.

مرداوی، علی بن سلیمان، الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربی،  
بی تا.

مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.  
ابن ملقن، عمر بن علی، البدر المنیر فی تخریج الأحادیث والآثار الواقعة فی الشرح الکبیر، مصطفی ابوالغیط و  
عبدالله بن سلیمان و یاسر بن کمال، دارالهجرة، ریاض، ۱۴۲۵ق.

نووی، یحیی بن شرف، المجموع شرح المهذب، دارالفکر، بی جا، بی تا.  
نووی، یحیی بن شرف، روضة الطالبین وعمدة المفتین، زهیر شاییش، چاپ سوم، المکتب الإسلامی، بیروت،  
۱۴۱۲ق.

## نقد روایت با رویکرد مقاصدی\*

عبدالغفار جاوید

Javid\_kanakh@yahoo.com

عضو هیأت علمی معهد عالی

### چکیده

روایت‌شناسان برای نقد متن روایت‌های منسوب به رسول‌الله -صلی الله علیه وسلم- سنجه‌های متفاوتی مانند، عرضه روایت راوی بر سایر روایت‌ها، عرضه آن بر قرآن، سنت متواتر و حکم مسلم عقل ذکر نموده‌اند. در این جستار به اهمیت بهره‌گیری از اهداف کلی شریعت، در کنار سایر معیارهای نقد درونی روایت‌ها، پرداخته می‌شود. قیاس و شیوه روایت‌شناسان گذشته هم، در تشخیص خطای ادراکی و دروغ‌گویی راوی، و هم در تفسیر روایات، نشان از این دارد که می‌توان روایات را با عرضه بر مقاصد کلی شریعت، تضعیف یا از دایره پذیرش خارج نمود.

کلیدواژه‌ها: اهداف شریعت، نقد متن روایت، وهم راوی.



به دلیل اهمیت و جایگاه روایات رسول الله -صلی الله علیه وسلم- در میان مسلمانان برای تبیین شریعت، مسلمانان از قرن اول اسلام برای پایش روایت‌ها به نقد روایات پرداختند. یکی از شیوه‌های نقد روایت‌شناسان نقد درونی است. تاریخچه نقد درونی متن به زمان صحابه باز می‌گردد. این روش را عمر بن خطاب (مسلم، ۱۴۱۹، ۲/۱۱۱۸)، ابن عباس، (ترمذی، ۱۳۹۵، ۱/۱۱۴) و دیگران پایه‌ریزی نمودند. در قرن دوم اوزاعی متوفای (۱۵۷هـ) (أبوزرعة، ۱۹۸۲، ۶۷). شافعی متوفای (۲۰۴هـ) (الرساله، ۱۳۵۸، ۳۹۹) و در قرون بعدی اسلامی، امام مسلم در کتاب *التمییز*، ابن حزم در کتاب *الموضوعات*، و امام طحاوی در کتاب *مشکل الآثار* به نقد درونی پرداخته است. ابن صلاح متوفای (۶۴۳هـ) در کتاب *المقدمه* (۱۴۰۶، ۹۶). و ابن حجر متوفای (۸۵۲هـ) در *نخبه الفکر* (۱۴۲۲، ۱۱۰) عرضه روایت بر قرآن، سنت، حکم مسلم عقل، اجماع قطعی، سنت متواتر، حس و تجربه، را به‌عنوان سنجه نقد متن بر شمردند. شاید بتوان گفت اولین کسی که به صراحت به مفهوم مقصد شریعت به‌عنوان معیار مهم در فرایند پایش روایات پرداخت، ابن قیم متوفای (۷۵۱هـ) بود. او در کتاب *المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف* می‌گوید: یکی از روش‌ها برای شناخت حدیث مردود این است که هر روایتی که دارای محتوای فاسد، ظلم، بیهودگی، مدح باطل یا ذم حق یا مانند آن باشد رسول الله -صلی الله علیه وسلم- از آن میرا است (۱۳۹۰، ۵۷). و مبارزه با فساد یا ظلم‌ستیزی از مهم‌ترین مصادیق مقاصد شرع به‌شمار می‌رود.

از سوی معاصرین نیز در زمینه نقد درونی روایات، کتاب‌های زیادی نوشته شده است مانند، کتاب *نگرشی نو در فهم سنت* از محمد غزالی و یوسف قرضاوی، اما این دو نویسنده بیشتر در

باب مفاهیم روایات سخن گفته‌اند. ابراهیم بن محمد السعدی در کتاب *تقد المتن عند المحدثین* با رویکردی حدیث‌شناسی به نقد درونی پرداخته است اما نه این کتاب و نه سایر کتاب‌ها، اشاره‌ای به مقصد شریعت به‌عنوان یک معیار نکرده‌اند. و به‌نظر می‌رسد به این موضوع به‌صورت جداگانه پرداخته نشده و نیاز به بررسی بیشتر است تا جوانب آن روشن‌تر گردد.

بررسی این موضوع از دو جهت حائز اهمیت است: اول؛ آشنایی با شیوه محدثین ما را آگاه می‌کند که محدثین گذشته در کنار شرط‌های پایش روایت، مقاصد شریعت را نیز از نظر دور نداشته‌اند. دوم؛ با اثبات این موضوع می‌توان در روش پایش و تصحیح روایت‌ها با نگاه به مقاصد شریعت، بازنگری نمود.

این مقاله می‌خواهد به این سؤال پاسخ دهد که آیا مقاصد شریعت به‌عنوان معیاری در کنار سایر معیارها می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد؟ آیا مقاصد شریعت در بازه معنایی واژه‌های روایت تأثیر دارد؟

مقاله در صدد آن است که با استدلال به قیاس و استقراء، شیوه‌های عملی روایت‌شناسان در پایش روایت‌ها و شیوه فقها در تفسیر روایت‌ها، به نقش مقاصد شریعت در پایش روایت‌ها و تفسیر آن‌ها بپردازد.

### مفهوم مقاصد کلی شریعت

اگرچه برای مقاصد شریعت تعاریف متعددی ارائه شده است، اما از نظر مفهومی همه یک‌معنا را در بر دارند که می‌توان آن را این‌گونه بیان کرد: مقاصد شریعت عبارت از اهدافی است که شریعت به‌صورت عام و خاص در قانون‌گذاری خود جهت مصالح دنیا و آخرت آن‌ها را رعایت نموده است (رک: الیوبی، ۱۴۱۸، ۳۷). مقاصد عام مقاصدی است که شریعت‌الهی در عموم یا اغلب

باب‌های قانون‌گذاری آن‌را مراعات نموده است (همان، ۳۸۵). آنچه در این مقاله مدنظر است مقاصد کلی شریعت مانند؛ توحید، عدالت و توجه به علم می‌باشد.

لزوم توجه به مقاصد در پایش روایت به دلیل قیاس

استفاده از اهداف کلی شریعت برای نپذیرفتن روایت‌های منسوب به رسول الله -صلی الله علیه وسلم- یکی از سنجه‌های پذیرفته شده عقلی است. عدم عصمت راویان از خطا، از جهتی و فرض محال بودن تناقض کلام رسول الله -صلی الله علیه وسلم- و قرآن، به‌عنوان یک متن دینی از جهت دیگر، استفاده از اهداف کلی شریعت را عقلانی می‌نمایاند.

عدم عصمت راویان از خطا و نسیان یک امر عقلی پذیرفته شده است. سرشت انسان‌ها بر فراموشی و خطا بنا نهاده شده و محدثین هم این موضوع را پذیرفته‌اند. ترمذی می‌گوید: بسیاری از امامان دارای حافظه قوی، از خطا و اشتباه در امان نمانده‌اند. (ابن‌رجب، ۱۴۰۷، ۱۵۳/۱). لذا می‌بینیم تعدادی از اصحاب، تابعین و راویان حافظ و عادل، دچار اشتباه در روایت شده‌اند. (بخاری، ۱۳۱۱، ۱۵/۳، ابوداود، بی‌تا، ۱۶۹/۲). مشهور است که ابی‌حفص برمکی از بیهقی می‌پرسد؛ احمد، عمرو بن یحیی مازنی را جزو راویان ضعیف قرار داده است در حالی که وی در داستان ورود پیامبر به خیبر به‌جای لفظ الاغ از شتر استفاده نموده است. بیهقی می‌گوید: مثل این خطاها بین اصحاب رسول الله -صلی الله علیه وسلم- وجود داشته است آیا صحابی را به‌خاطر آن تضعیف نماییم؟ (ابن‌رجب، ۱۴۰۷، ۴۳۶/۱). اگرچه این موضوع بیان امکان خطا است و دلیل وجود آن نیست، ولی ناگزیر از میزانی برای سنجش وجود یا عدم آن هستیم. بنابراین غیر معصوم هرچند توانمند باشد ولی از جهت بشر بودنش ممکن است دچار خطا شود و اگر ضابطه‌ای غیر از خود وی، برای سنجش روایت نباشد روایت‌ها از خطا در امان نمی‌مانند.

به حکم عقل محال نیست که دیگران سخنی بگویند که موافق با قرآن باشد، ولی محال است رسول الله -صلی الله علیه وسلم- سخنی بگوید که با اهداف کلی شریعت در تضاد باشد. این مسأله بر دو مقدمه بنا شده است؛ اول: قرآن کلام خداست و این قاعده که کتاب خدا در تعارض با خود قرار نمی‌گیرد، یک قاعده قرآنی پذیرفته شده نزد مسلمانان است. دوم: سنت نیز مبین قرآن است و در نتیجه پذیرش این موضوع که مبین با مبین در تضاد مفهومی باشند معقول نیست. خداوند برای اثبات الهی بودن قرآن، مخالفین خود را با قاعده عدم وجود تناقض در قرآن به چالش می‌کشد. خداوند در سوره چهارم قرآن می‌گوید: «آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند، اگر قرآن از طرف غیرالله بود در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند» (نساء، ۸۲). این اختلاف به‌طور قطع اختلاف کلمات و حروف نیست، چراکه این تفاوت‌ها جزء شیوایی و ظرافت‌های قرآن کریم است، بلکه یکی از وجوه مهم اختلاف، اختلاف در مفاهیم است. بر این فرض پذیرفته شده نزد مسلمانان، مفاهیم الهی با یکدیگر در تضاد نیستند، بلکه یکدیگر را تکمیل و تبیین می‌کنند.

علمای اسلامی بر اساس آیات قرآن معتقدند خداوند، رسول الله -صلی الله علیه وسلم- را مبین قرآن معرفی نموده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «و ذکر را بر تو فرو فرستادیم تا آنچه برای مردم فرو فرستاده شده است را تبیین نمایید و باشد که آن‌ها تفکر کنند». (نحل، ۴۴). هم‌چنین می‌فرماید: کسی که از رسول الله -صلی الله علیه وسلم- اطاعت کند از خداوند اطاعت نموده است. (نساء، ۸۰). از این آیات برداشت می‌شود که رسول الله -صلی الله علیه وسلم- مبین قرآن کریم است. او با کلام و رفتارش قرآن را تفسیر می‌کند. امام شافعی روایت مرسل صحیحی از عبید بن عمیر -که جزو کبار تابعی است- از پیامبر نقل می‌کند که فرمود: او جز آنچه خدا حلال کرده، حلال نمی‌کند و جز آنچه خدا حرام کرده، حرام نمی‌کند. (مسند شافعی، ۱۴۰۰، ۳۰).

ابی حاتم از ابن جبیر نقل می‌کند: روایتی از رسول الله نشنیدم مگر این‌که اصل آن را در قرآن یافته‌ام. (۱۴۱۹، ۶/۲۰۱۵).

بنابراین، کلام و رفتار رسول الله -صلی الله علیه وسلم- نمی‌تواند با مفاهیم کلی قرآن مخالف باشد. این نکته در زبان امامان و علمای گذشته بین فرق اسلامی یافت می‌شود: اوزاعی در جواب سؤال یکی از شاگردانش که می‌پرسد؛ آیا هر چه از پیامبر برای ما روایت شد، بپذیریم؟ می‌گوید: آنچه کتاب خدا را تصدیق نمود، می‌پذیریم و آنچه برخلافش باشد از رسول الله نیست. پرسیده شد: اگر راویان عادل روایت کنند؟ در جواب گفت: آن را از غیر عادل دریافت نموده‌اند. (ابوزرعه، ۱۴۱۷، ۹۷). شافعی می‌گوید: برای پذیرش یا رد یک حدیث بر صداقت راوی یا دروغ‌گویی وی تکیه می‌شود جز در موارد خاص و نادری که راوی روایتی را نقل کند که جایز نیست مثل آن روایت شود، یا مخالف راوی بهتر از خود او باشد. (الرساله، بی‌تا، ۳۹۹). این مفهوم در کلام ابن قیم بسیار فربه‌تر است او می‌گوید: هر روایتی که دارای محتوای فساد، ظلم، بیهودگی، مدح باطل یا ذم حق یا مانند آن باشد، رسول الله -صلی الله علیه وسلم- از آن مبرا است. (۱۳۹۰، ۵۷). در مذهب شیعه نیز این نمونه اقوال به چشم می‌خورد. کلینی در روایتی به نقل از پیامبر می‌گوید: آنچه از جانب من به شما رسید و موافق قرآن بود، آن را من گفته‌ام و آنچه به شما رسید و مخالف قرآن بود، من آن را نگفته‌ام. (بی‌تا، ۶۴/۱). پس عقل نمی‌تواند تناقض بین روایت راوی هر چند صادق را، با کلام الهی بپذیرد.

#### روش روایت‌شناسان

روش روایت‌شناسان نیز گویای این است که اهداف کلی شریعت یکی از سنجه‌های مهم در

روش روایت‌شناسان نیز گویای این است که اهداف کلی شریعت یکی از سنجه‌های مهم در سنجش روایت درست از نادرست است. آنان هم در تشخیص خطای ادراکی راوی و هم در عدالت وی و هم در تفسیر روایت‌ها از این سنجه استفاده نموده‌اند.

### ۱- تشخیص خطای ادراکی

روایت‌شناسان برای تشخیص خطای ادراکی (وهم) راوی، از سنجه‌های مختلفی استفاده می‌کنند که اهداف کلی شریعت از آن جمله به‌شمار می‌آید. استفاده از این سنجه در بین صحابه دیده می‌شود. مسلم روایتی از عمر نقل می‌کند که مردگان به سبب گریه خانواده‌های آنان عذاب داده می‌شوند (بی‌تا، ۳۶۰). عایشه می‌گوید: خدا عمر را رحمت نماید، به خدا پیامبر چنین نگفت، بلکه فرمود: کافر به گریه اطرافیان دچار عذاب بیشتر می‌شود، برای شما در این زمینه قرآن کفایت می‌کند که فرمود: کسی گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد. (اسراء، ۱۵). عایشه در ادامه می‌گوید: گوش خطا می‌کند. (محمد فواد عبدالباقی، ۱۴۰۷، ۱/۱۸۵) بدون توجه به اختلافات در باب عذاب شدن مرده به سبب گریه خانواده‌اش، این سخنان عایشه نشان از سه نکته دارد؛ اول: این‌که در بین نسل اول مسلمانان، سنجه عرضه روایت بر قرآن مورد پذیرش است. دوم: این‌که از نظر صحابه راوی عادل و دارای حافظه قوی گاهی دچار خطای ادراکی می‌شود چنان‌که می‌بینیم عایشه بی آن‌که عمر را به دروغ‌گویی متهم کند، با عرضه روایت وی با مقصدی از مقاصد شرع، خطای ادراکی را به او نسبت می‌دهد. سوم: سنجه اهداف کلی شریعت که از قرآن و سنت‌های متواتر گرفته می‌شود، راه خوبی برای یافتن چنین خطایی است. می‌بینیم که در این حدیث، عایشه حدیث را با آیه‌ای که مقصد مهم شرعی را بیان می‌کند، نپذیرفت و آن مقصد عبارت است از این‌که، عذاب یک فرد بر اثر عمل فردی دیگر، با عدالت خداوند که مقصد مهم تشریح

است، سازگاری ندارد. اندیشمندانی که حدیث را پذیرفتند به همین علت مجبور به تغییر مفهوم حدیث شدند و سخنانی گفتند که از دلالات کلمات خارج شده و با مقصد شریعت نیز تعارضی ندارد. (رک: نووی، ۱۳۹۲، ۶/۲۲۸)

شافعی حدیث بطلان نماز با گذر سگ، الاغ و زن از جلو نمازگزار را، با وجود این که این حدیث متفق علیه است (روایت بخاری و مسلم است)، نمی پذیرد. (محمد فواد عبدالباقی، ۱۴۰۷، ۱۰۲/۱). اگرچه عایشه صدیقه این حدیث را نمی پذیرد و علت مخالفت خود را فعل پیامبر می داند (همانجا)، اما شافعی دلیل دیگری نیز برای نپذیرفتن حدیث ذکر می کند، او می گوید: خداوند قانونی دارد و آن این که کسی گناه دیگری را به دوش نمی کشد (اسراء، ۱۵) لذا عمل شخصی، باعث بطلان عمل دیگری نمی شود. (اختلاف الحدیث، ۱۴۰۵، ۶۲۳). این نشان می دهد که شافعی علاوه بر مخالفت راوی با راویان دیگر، به مقاصد کلی شریعت می پردازد و خطا را به راوی نسبت می دهد. لذا می گوید نزد ما این روایت غیر محفوظ است (همانجا). غیر محفوظ یا شاذ، روایتی است که زنجیره راویان آن از عدالت و حافظه خوبی برخوردارند، ولی روایت آنان با راویان دیگر سنجیده می شود؛ اگر با آنان در تعارض بود، احتمال خطای ادراکی به راوی داده می شود (ابن حجر، نزهة النظر، ۱۴۲۲، ۸۵).

مسلم روایتی با سندی به ظاهر سالم ذکر می کند که رسول الله -صلی الله علیه وسلم-، علی بن ابی طالب را در پی شخص متهم به زنا فرستاد، و ایشان در پی اجرای حکم، شخص را در کنار برکه ای یافت که حمام می کند. علی متوجه شد که وی محبوب است (آلت تناسلی ندارد)، بنابراین وی را رها کرد و نزد رسول الله -صلی الله علیه وسلم- برگشت و او را از ماجرا باخبر ساخت (بی تا، ۲۱۳۹/۴). سند این حدیث از نوع غریب<sup>۱</sup>، و مدار حدیث بر عفان بن مسلم بن

عبدالله الباهلی البصری است، وی در بین رجال‌شناسان قابل اعتماد است (ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۴۰۶، ۳۹۳). اما متن این حدیث مشکلاتی دارد از جمله؛ اول: حکم به قتل شخص با اتهام به زنا، از عدالت اسلامی که تبیین جرم برای مجرم از مصادیق آن است، و شبهه را نافی اجرای حدود می‌داند، ناسازگار است، لفظ روایت می‌گوید: او متهم به زنا شد. در حالی که اثبات جرم در اسلام - به‌طور خاص در مورد زنا- دارای شرایطی است که در این حدیث رعایت نشده است. دوم: گرفتن فرصت دفاع از متهم نیز با عدالت اسلامی سازگاری ندارد. فرض بگیریم وی محبوب نبود آیا او از رسول الله -صلی الله علیه وسلم- در روز قیامت شکایت نمی‌کرد که بدون شنیدن دفاعیه‌اش، وی را محکوم کرده است؟ آیا اگر مرد در روز موردنظر مسافر بوده یا شاهدانی دیگر وجود داشتند که وی در جایی دیگر بوده است یا وی اصلاً توانایی جنسی نداشته، اگرچه محبوب هم نیست و... نمی‌توانست دلیلی برای حذف این حکم شود؟. همه این‌ها نشان از ناعادلانه بودن چنین حکمی می‌دهد و صدور آن از شخصیتی که خود منبع عدالت است بعید به نظر می‌رسد. سوم: این روش با شیوه عملی رسول الله -صلی الله علیه وسلم- در برخورد با وضعیت مشابه آن نیز متفاوت است، رسول الله -صلی الله علیه وسلم- در اثبات جرم زنا، بسیار محتاط بودند و به وسواس خاصی در اثبات اقرارکننده به زنا تلاش می‌کردند، چطور است که در این‌جا با شهادت چند نفر بدون حضور مجرم حکم صادر می‌کند؟ چهارم: مشهور در جزای شخص زناکار، سنگسار است، در حالی که این روایت دستور به قتل با شمشیر می‌دهد، که با اجماع علما در این موضوع ناسازگار است. بنابراین باید به این حدیث ایراد گرفت و خطا را متوجه راوی نمود، و داستان را باید غیر از آن چیزی دانست که برای ما بازگو شده است، و حذفیات بسیاری در این روایت هست. و این روایت از خطای ادراکی راوی محسوب می‌شود.



نووی راهی برای پذیرفتن این حدیث نداشته غیر از این که بگوید: امر به قتل به خاطر موضوع دیگری مانند نفاق بوده است. (نووی، ۱۴۱۵، ۱۷/۱۱۹) می‌دانیم که این نمی‌تواند توجیه خوبی برای این دستور باشد به چند دلیل: اول: هیچ دلیل نقلی برای اثبات این ادعا وجود ندارد. دوم: در هیچ مورد مشابهی نداریم که رسول الله -صلی الله علیه وسلم- منافقین را کشته باشد بلکه بر عکس، بر سرمدار منافقین نماز خوانده است سوم: رسول الله -صلی الله علیه وسلم- علی را دوباره برای قتل وی نفرستاد. نتیجه این است که این روایت مورد پذیرش نیست و هیچ فقهی نیز به آن عمل نکرده است.

بیهقی روایتی را با سندی که راویان آن از نظر رجال‌شناسان در رتبه بسیار خوبی قرار دارند، از پیامبر -صلی الله علیه وسلم- روایت می‌کند که ایشان گفتند: پروردگرم را به صورت جوان بی‌ریشی با موهای فر دیدم (۱۴۱۳، ۲/۳۶۵). روایت‌شناسان برای پذیرش این حدیث به دو گروه تقسیم شدند. گروهی حدیث را تفسیر به رؤیت خداوند در خواب می‌کنند و حدیث را با توجه به منافاتی که با صراحت در آیه ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ وَقَالَ رَبِّ ارْنِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿﴾ (اعراف، ۱۴۳) بیان شده از ظاهر لفظ خارج نمودند (همان‌جا). دسته‌ای دیگر از روایت‌شناسان حدیث را پذیرفتند و به علت تعارض، با اصل توحید و تشبیه خداوند به انسانی با ویژگی‌های خاص، نسبت روایت را به رسول الله -صلی الله علیه وسلم- منکر شده‌اند. ذهبی از رجال‌شناسان مشهور می‌نویسد: این روایت، به دلیل اشتباه راوی به خاطر ضعف حافظه منکر است. (ابن حجر، نخبة الفکر، ۱۴۲۲، ۱۱۳) از خداوند سلامت در دین

را خواهانیم، این روایت بر شروط نقل بخاری و مسلم نیست، و راویان هرچند غیر متهم هستند اما آن‌ها معصوم از خطا و نسیان نیستند (۱۴۱۳، ۱۰/۱۱۳).

برخی از روایت‌شناسان تلاش کردند حماد راویه را در سند این روایت ضعیف بدانند، و برخی دیگر عنعنه<sup>۲</sup> قتاده را علت ضعف حدیث دانسته‌اند، و گروهی دیگر نقش فرزند همسر حماد، در وارد ساختن حدیث به دیوان حماد را، عامل نپذیرفتن این روایت دانسته‌اند (رک: بیهقی، ۱۴۱۳، ۲/۳۶۳). ولی باید گفت علت اساسی که باعث شده است به حماد و قتاده در این حدیث سخت گرفته شود، متن حدیث مذکور است و نه مجرد ضعف آن دو نفر. در حقیقت تناقض متن مذکور، با مقصد اساسی شریعت که همان توحید و ایمان‌عاری از تجسیم است، باعث شده که خطاهای حماد یا قتاده مشخص شود. برای اثبات این موضوع می‌توان به احادیث دیگر، با مفاهیم دیگر، با همین سند اشاره کرد که نزد روایت‌شناسان ایرادی به آن‌ها گرفته نشده و حتی برخی از روایت‌شناسان تصریح به صحت آن نموده‌اند. (رک: ابن‌خزیمه، ۱۳۹۰، ۴/۱۴۶).

## ۲- حقیقت‌گویی راوی

اهداف شرع یکی از سنجه‌های مهم، برای شناخت حقیقت‌گویی یا دروغ‌پردازی راوی است. سخاوی می‌گوید: برای تشخیص کذب راوی، حدیث وی با اصول شریعت سنجیده می‌شود (۱۴۲۴، ۳۳۲). ابن‌حجر از استوانه‌های علم روایت می‌گوید: یکی از راه‌های شناخت راویِ دروغ‌گو، شناخت روایت وی است، مانند این‌که متناقض با نص قرآن، سنت متواتر، اجماع قطعی یا عقل باشد، به‌گونه‌ای که هیچ تأویل و تفسیری نداشته باشد. (نخبة‌الفکر، ۱۴۲۲، ۸۹). ابن‌جوزی می‌گوید: اگر حدیثی یافتید که با عقل در تناقض، یا با روایت دیگران مخالف، یا با اصول قرآن ناسازگار باشد، آن

حدیث ساختگی است، و نیازی به طی کردن راه‌های دشوار پژوهش نیست (۱۳۸۶، ۱۰۶/۱) این شیوه برای متهم کردن ناقلان حدیث به‌کار گرفته شده است.

کتاب موضوعات این‌جوزی روایت‌های زیادی را که با اصول اسلامی تناقض دارند ذکر کرده، و راوی دروغ‌گو را در سند روایت معرفی می‌نماید: برای مثال، او در حدیثی که بیان می‌کند خداوند خود را خلق کرده است، می‌گوید: بی‌شک این حدیث ساختگی است و محمد بن شجاع متهم به ساختن این روایت است. (همان، ۱۰۵/۱). ابن‌جوزی با نقل یک روایت که با عقل و توحید سنخیتی ندارد، دروغ‌گو در سند روایت را مشخص می‌کند. سپس می‌گوید: هر حدیثی که با عقل یا با اصول اسلامی تناقض داشت، توجهی به راویان آن نکنید (همان، ۱۰۶/۱). در روایت دیگری می‌گوید: بدترین شما معلمان فرزندانان هستند. (همان، ۲۲۳/۱). یکی از اهداف شریعت، جهل‌زدایی و تشویق به علم و دانش است. خداوند می‌گوید: خداوند منزلت مؤمنان و عالمان را بالا برده است. (مجادله، ۱۱). ایشان در ادامه این حدیث می‌گوید: بی‌شک این حدیث ساختگی است و سعد بن طریف (راوی حدیث) در این حدیث متهم است. (همان‌جا).

ابن‌حجر در مورد اهوازی - یکی از راویان احادیث جعلی - می‌گوید: وی روایتی از رسول‌الله -صلی‌الله‌علیه‌وسلم- نقل می‌کند که در منا، پروردگارش را در حالی که جبه‌ای پوشیده و سوار بر شتر اوراق بود، دیدم. در ادامه می‌گوید: متهم به این روایت، اهوازی است. (لسان‌المیزان، ۱۴۲۳، ۱۷۳/۱). می‌بینیم که این حدیث با بنیان اعتقادی مسلمانان و با مهم‌ترین هدف شرع که همان توحید است مخالفت صریح دارد، و بدین‌خاطر از نظر رجال‌شناسان متهم به دروغ‌گویی شده‌اند. همه این موارد و مانند آن نشان از این دارد که یکی از موارد شناخت صدق و حفظ راوی، بررسی روایت او و عرضه آن بر مقاصد کلی شریعت است.

### ۳- تغییر معنای ظاهری حدیث

اهداف شریعت در تأویل روایت از معنای ظاهری آن نقش دارد، و سبب می‌شود با تفسیری هماهنگ با اهداف شریعت، به آن عمل شود یا از حوزه عمل خارج گردد. واقعیت امت اسلامی گواه این مدعاست که اگرچه سند حدیثی را به خاطر مخالفت با اهداف کلی شریعت رد نکرده‌اند، اما نتوانسته‌اند معنای حدیث را به‌طور کامل بپذیرند، و حتی در برخی مواقع حدیث را از حوزه عمل خارج نموده‌اند.

برای مثال: از رسول الله -صلی الله علیه وسلم- روایت شده است: کسی که مثقال ذره‌ای کبر داشته باشد وارد بهشت نمی‌شود. (مسلم، بی تا، ۹۳/۱). ظاهر حدیث و کلمات آن دلالت دارد که هر نوع تکبر و فخرفروشی اگر در قلب هر انسانی از مسلمان و کافر وارد شود، او را از ورود به بهشت منع می‌کند. چنین حکمی چند اشکال را به همراه دارد؛ اول: سنجش، نزد خداوند براساس موازنه اعمال است. در ترازوی خداوند خیر و شر با هم دیده می‌شود؛ لذا از عدالت نیست که مسلمانی با تمام اعمال خوبی که دارد، اگر ذره‌ای دچار کبر یا غرور شد تمام اعمال وی نابود شود. دوم: خداوند می‌گوید: خداوند گناهان کسانی که به وی شرک بیاورند را نمی‌آمرزد، و پایین‌تر از شرک را برای هر کس بخواهد می‌بخشد. (نساء، ۴۸). از این رو نووی تأویلاتی را با ذکر کلماتی در حدیث، یا مفهومی اضافی برای حدیث ذکر می‌کند از جمله: الف: منظور از کبر در حدیث، کبر از پذیرش ایمان است. ب: منظور، کبر هنگام ورود به بهشت و نه قبل از آن است، چون در بهشت کبر نیست. او این دو تفسیر را نمی‌پذیرد و تفسیر دیگری را ترجیح می‌دهد و می‌گوید: وارد بهشت نمی‌شود اگر خداوند وی را مؤاخذه نماید، و ممکن است خداوند وی را مورد اکرام قرار دهد و او را مجازات نکند و وارد بهشت شود. تفسیر دیگری نیز

بدون ردّ یا پذیرش مطرح می‌کند به این معنا که او مستقیم وارد بهشت نمی‌شود، بلکه جزایش را در جهنم می‌بیند و سپس وارد بهشت می‌شود. (رک: نووی، ۱۴۱۵، ۱/۳۶۴) هر یک از تفسیرها را اگر بپذیریم، می‌بینیم که روایت‌شناسان درایی، نتوانسته‌اند حدیث را به مفهوم ظاهری آن بپذیرند، چون مفهوم آن با اهداف شریعت یا متن قرآن در تعارض است؛ لذا سعی در توجیه آن نموده و از دایره الفاظ خارج شده‌اند.

مثال برای خارج کردن حدیث از دایره عمل نزد فقها زیاد است، که می‌توان به حدیث مسلم در باب قتل زناکار اشاره نمود، که در همین مقاله به آن پرداخته شد. (مسلم، بی‌تا، ۴/۲۱۳۹). با وجود صحت سند آن، هیچ یک از علمای امت اسلامی به این قول عمل نکرده، و آن را قابل اجرا ندانسته‌اند.

### نتیجه‌گیری

بررسی انجام شده نشان می‌دهد که اهداف شریعت، یکی از سنجه‌های مهم در پایش روایات منسوب به رسول الله -صلی الله علیه وسلم- از نظر روایی و درایی است. عقل و روش روایت‌شناسان ثابت می‌کند که عرضه روایت یک راوی با اهداف کلی شریعت، هم خطای راوی را مشخص می‌کند، و در صورتی که این خطا تکرار شود، راوی را از درجه اعتبار ساقط می‌کند، و روایات منسوب به وی مخدوش می‌گردد. از حیث درایی نیز عرضه یک روایت با مقصد شریعت، باعث تفسیر یک روایت به مفهومی جدید، یا نپذیرفتن آن حدیث در حوزه عمل می‌شود.

### پی‌نوشت

۱. غریب: حدیثی است که یک نفر آن را روایت کرده باشد.

۲. به روایتی گفته می‌شود که راوی از صیغه‌های غیر صحیح در شنیدن مانند «عن» به جای «أخبرنی» یا «حدّثنی» یا سایر صیغه‌های صریح نقل روایات استفاده می‌کند. بعضی راویان از جمله قتاده اگر با صیغه «عن» روایت کند روایتشان قابل اعتماد نیست.

#### منابع

قرآن کریم.

آلبانی، محمد ناصر الدین، سلسلة أحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، چاپ دوم، مكتبة المعارف، ریاض، ۱۴۰۸هـ.

بخاری، محمد بن إسماعيل البخاری، صحيح البخاری، به تصحيح محمد زهير بن ناصر الناصر، دارطوق النجاة، مصر، ۱۳۱۱هـ.

بيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، الأسماء والصفات، تحقيق: عبدالله بن محمد الحاشدي، چاپ اول، مكتبة السوادى، جدة - المملكة العربية السعودية، ۱۴۱۳ هـ - ۱۹۹۳ م.

ترمذی، محمد بن عيسى بن سَوْرَة، سنن الترمذی، تحقيق: أحمد محمد شاکر (ج ۱، ۲) و محمد فؤاد عبدالباقي (ج ۳) و إبراهيم عطوة (ج ۴، ۵) چاپ دوم، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ۱۳۹۵ هـ - ۱۹۷۵ م.

ابن جوزی، جمال‌الدین عبدالرحمن بن علی، الموضوعات، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، چاپ اول، المكتبة السلفية، مدينه منوره، ۱۳۸۶هـ - ۱۹۶۶ م.

ابن ابی حاتم، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، چاپ سوم، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ۱۴۱۹هـ  
ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تصحيح: عبدالفتاح أبوغدة و تخريج احاديث سلمان عبدالفتاح أبوغدة، چاپ اول، دارالبشائر الإسلامية، بيروت، (۱۴۲۳هـ - ۲۰۰۲ م).

ابن حجر، حافظ أحمد بن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: نورالدين عتر، چاپ سوم، نشر الصباح، دمشق، (۱۴۲۱هـ).

ابن خزيمة، محمد بن اسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الاعظمي، مكتب الاسلامي، ۱۳۹۰هـ

ابوداود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت.  
 ذهبى، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، چاپ نهم، نشر الرسالة، ١٤١٣هـ.  
 ابن رجب، زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب، شرح علل الترمذی، تحقيق: الدكتور همام عبدالرحيم سعيد،  
 چاپ اول، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.  
 ابوزرعة، عبدالرحمن بن عمرو بن عبدالله، تاريخ أبوزرعة الدمشقي به تصحيح وحواشي خليل المنصور، تصحيح:  
 شكرالله نعمة الله الفوجاني، چاپ اول، نشر دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.  
 سخاوى، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، تحقيق: على  
 حسين على، چاپ اول، مكتبة السنة - مصر، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.  
 شافعى، محمد بن إدريس شافعى، الرسالة، تحقيق: أحمد شاکر، چاپ اول، مكتبة الحلبي، مصر، ١٣٥٨هـ / ١٩٤٠م.  
 شافعى، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد شاکر، دارالكتب العلمية، بيروت، بی تا.  
 شافعى، محمد بن إدريس، المسند، دارالكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٠هـ.  
 شافعى، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، تحقيق: عامر احمد حيدر، دارالكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٥هـ -  
 ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن صلاح، تصحيح: محمد راغب الطباخ، چاپ  
 اول، مطبعة محمد راغب، حلب، (١٣٥٠هـ - ١٩٣١م).  
 ابن قيم، محمد بن أبى بكر ابن قيم الجوزية، المنار المنيف فى الصحيح والضعيف، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى  
 المعلمى، چاپ اول، نشر دارالعاصمة، رياض، ١٤١٦هـ.  
 كلينى، محمد بن يعقوب، اصول الكافي، بی جا، بی تا.  
 محمد فؤاد بن عبدالباقي بن صالح، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دارالريان للتراث، بی جا، ١٤٠٧هـ  
 مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بی تا.  
 مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: أبو صهيب الكرمى، بيت الأفكار الدولية، رياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.  
 نووى، محيى الدين أبوزكريا، المنهاج فى شرح صحيح مسلم بن الحجاج، نشر ابى حيان، چاپ اول، ١٤١٥هـ .  
 اليبوبى، محمد بن سعد بن أحمد بن مسعود اليبوبى، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، چاپ اول،  
 دارالهجرة، بی جا، ١٤١٨هـ.

## امکان تغییر در نصاب زکات \*

یعقوب سعیدی

Yaghoobsaeedi1256@gmail.com

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته شریعت

### چکیده

مالکیت نصاب یکی از مؤلفه‌های وجوب زکات است. اگر از اختلاف میان احناف و جمهور علما درباره اعتبار مالکیت نصاب در محصولات کشاورزی چشم‌پوشی شود، اصل نصاب در مجموع به‌عنوان سبب وجوب زکات، یک امر مسلم است، اما این‌که فقیهان نصاب را غیر قابل تغییر دانسته‌اند محل تأمل است. جستار حاضر دیدگاه فقیهان و ادله آن‌ها را بیان داشته و در نهایت بنا بر ادله و شواهد موجود، با جمع رویکرد ظاهری و مقاصدی، تغییر نصاب را ممکن، بلکه ضروری می‌داند.

کلیدواژه‌ها: تغییر در نصاب، ملاک تغییر نصاب، مازاد بر نیازهای اساسی



زکات به‌عنوان رکنی از ارکان دین اسلام معرفی شده و در قرآن و سنت از جایگاه والایی برخوردار است، اما به‌رغم گذشت زمان به‌لحاظ نظریه‌پردازی و به‌روز کردن مباحث آن کمتر مورد توجه قرار گرفته و هم‌چنان در قالب شرایط زمان‌های گذشته مطرح می‌شود. به‌عنوان نمونه می‌توان به‌تبعی پنداشتن ارقام و مقادیر زکات و انحصار تعلق زکات به مواردی خاص اشاره کرد، تعیین نصاب زکات نیز از این مسأله مستثنی نیست.

مقاله حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که آیا تعیین نصاب زکات، همیشه ثابت است یا در شرایط مختلف با اجتهاد قابل تغییر است؟ در صورت اجتهادی بودن، تابع کدام ملاک است؟ پژوهش حاضر برای پاسخ به این پرسش و تعیین جایگاه مسأله به‌بررسی اقوال فقیهان و اصولیان پرداخته و به نقد و بررسی موضوع یاد شده می‌پردازد.

پیشینه این پژوهش شامل آثار فقهی و اصولی دانشمندان گذشته می‌شود که دو دسته از نویسندگان را در بر می‌گیرد: دسته اندکی که به توقیفی بودن نصاب زکات و خروج مسأله از مواضع اجتهادی تصریح نموده‌اند مانند سرخسی، کاسانی، ابن‌الهام، سملالی و سیوطی (ر.ک: سرخسی، ۲۰۰۹، ۲۵۴/۲ و ۱۹۰؛ کاسانی، ۲۰۰۳، ۴۳۳/۲؛ ابن‌الهام، بی‌تا، ۱۷۲/۲؛ سملالی، ۲۰۰۴، ۴۶۰/۵؛ سیوطی، ۱۹۹۰، ۴۰۶/۱) و اکثریتی که به‌صورت ضمنی آن را پذیرفته‌اند مانند نویسندگان فقه فرضی - که با وجود عادت آنان به پرداختن به فروعی که ممکن است در آینده رخ دهد و نیز با وجود انگیزه قوی در مخالفت با نویسندگان گروه پیشین - سکوت پیشه کرده‌اند و سکوت در چنین ظرفیتی احتمال پذیرش دیدگاه یاد شده را تقویت می‌کند. هرچند این پژوهش به‌رغم تلاش فراوان، از یافتن دانشمندی از اصولیان یا فقیهان که صریحاً نصاب زکات را از مواضع اجتهادی تلقی کرده و ملاک تغییر آن را ارائه دهد ناکام مانده است، اما ریشه‌های این دیدگاه را

می‌توان در کتاب *حجة الله البالغة* دهلوی و به‌صورت روشن‌تر در نقل رشید رضا از محمد عبده در کتاب *تفسیر المنار* یافت.

#### تعریف نصاب در زبان عربی

با توجه به مشتقات و کاربردهای مختلف این واژه می‌توان گفت نصاب در زبان عربی به معنای هر چیز یا هر علامت برجسته است. به‌عنوان نمونه عرب از مشتقات این واژه برای پرچم، سنگی که آن را به‌منظور پرستش نهاده و خون‌های قربانی را بر روی آن می‌ریختند (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ۱۳۷/۷) و نیز سنگ‌هایی که پیرامون حوض نهاده می‌شود استفاده کرده است (ر.ک: همان، ۱۳۶/۷؛ ازهری، ۲۰۰۱، ۱۴۸/۱۲).

#### تعریف نصاب در اصطلاح فقهی

واژه نصاب در قرآن و سنت وارد نشده بلکه واژه‌ای فقهی است که بسیاری از فقیهان این واژه را به‌دلیل روشن‌بودن معنای آن تعریف نکرده‌اند، اما برخی از فقها تعریفات نزدیک به هم ارائه نموده‌اند:

- نسفی: «هر مالی که در کمتر از آن زکات واجب نمی‌گردد» (طلبة الطلبة فی الاصطلاحات الفقهية، ۱۳۱۱، ۱/۱۶).

- رعینی: «اندازه‌ای که هرگاه مال بدان رسد، زکاتش واجب می‌گردد» (۱۴۲۳، ۲/۲۵۵).

- نفرای: «مقدار مالی که زکات در آن واجب می‌شود» (۱۴۱۵، ۱/۳۴۱).

#### اعتبار و فلسفه ملک نصاب

پیامبر -صلی الله علیه وسلم- در احادیث مختلف، نصاب اموال را به‌طور صریح بیان داشته است (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۲/۱۱۶-۱۱۹؛ مسلم، بی‌تا، ۲/۶۷۵؛ ابوداود، ۱۴۳۰، ۷/۳). این مقادیر به‌عنوان

پایه‌ها و نصاب‌هایی نهاده شده است تا هرگاه اموال به آن میزان برسد زکات در آن واجب شود (خطابی، ۱۳۵۱، ۱۳/۲).

نصاب بیان‌گر فقه اولویات است؛ زیرا انسان مسلمان مأمور است ابتدا نیازهای خود و خانواده‌اش را برطرف نماید و اگر توانایی بیشتری دارد به دیگران کمک کند، به‌همین منظور شرع برای کم‌ترین حد توانایی و غنا نشانه‌ای قرار داده که در زبان اهل فقه، نصاب گفته می‌شود. نظریه تغییرناپذیری نصاب

فقیهانی که به تغییرناپذیری نصاب تصریح نموده‌اند، احادیث پیامبر -صلی الله علیه وسلم- را ملاک سخن خود قرار داده و پا را از آن فراتر نگذاشته‌اند. به نظر می‌آید باور به عدم تغییر نصاب، به سه پیش‌فرض اصولی آنان باز می‌گردد:

۱- اجتهاد در برابر نص جایز نیست (ر.ک: جصاص، ۱۴۱۴، ۳۱۹/۲؛ خطیب، ۱۴۲۱، ۴۶۷/۱؛ ابن‌عقیل، ۱۴۲۰، ۳۷۱/۵؛ ابن‌قیم، ۱۴۲۳، ۳۶/۴). مقدار نصاب‌ها نیز در نصوص سنت یاد شده است، پس اجتهاد در تعیین نصاب جایز نیست.

۲- اصل در عبادات بر توقیفی بودن آن است و جز از طریق نص نمی‌توان آن را ثابت کرد (ر.ک: ابن‌تیمیه، ۱۴۲۲، ۱۶۴؛ ابن‌قیم، ۱۴۲۳، ۲۵۹/۱). زکات نیز عبادت است، پس جز از طریق نص نمی‌توان احکام آن را ثابت کرد.

۳- اصل در عبادات بر تعبد است یعنی علت و حکمت آن‌ها قابل کشف نیستند (ر.ک: شاطبی، ۱۴۱۷، ۵۱۳/۲). زکات نیز عبادت است و علت و حکمت احکام آن از جمله نصاب، برای مجتهدان قابل درک نیست. (سملالی، ۲۰۰۴، ۴۶۰/۵؛ سیوطی، ۱۹۹۰، ۴۰۶/۱).

نظریه امکان تغییر نصاب

۱- زکات و نصاب آن با دو مسأله متغیّر و انعطاف‌پذیر فقر و غنا گره خورده است. نصاب زکات عبارت است از کم‌ترین میزان توانایی مالی و غنا که با رسیدن مال به آن سطح، زکات

در آن واجب می‌شود، زیرا پیامبر -صلی الله علیه وسلم- فرمود: «تَوَخَّذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ فُتْرُدُّ عَلَيَّ فَقَرَائِهِمْ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۲۸/۲؛ مسلم، بی‌تا، ۱/ ۵۱): «زکات از اغنیا گرفته و به فقیران داده می‌شود»، با این وصف، زمانی که پیامبر -صلی الله علیه وسلم- بیست مثقال طلا، دویست درهم نقره، پنج شتر و... را به‌عنوان نصاب بیان کرده، در واقع کم‌ترین مقدار غنا را اعلام نموده است. کم‌ترین میزان غنا نیز به‌نسبت ظرفیت‌های مختلف امری متغیر است، به‌عنوان مثال: داشتن بیست مثقال طلا یا قیمت آن در پرهزینه‌ترین شهرهای ایران هم‌چون تهران، فقر محسوب شده، اما در ارزان‌ترین شهرهای ایران مانند سمنان، غنا به‌شمار می‌رود.

۲- خداوند متعال پرداخت مقداری از مال را به‌عنوان زکات، از اموال شخص مؤمن واجب فرموده است ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (بقره، ۲۵۴) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از آنچه به‌شما روزی داده‌ایم، انفاق کنید» (من) در آیه برای تبعیض آمده یعنی قسمتی از آن روزی‌ها را به‌عنوان انفاق پرداخت کنید و مقداری که باید پرداخت شود -با حذف ویژگی بخل و اسراف (اسراء، ۲۹؛ فرقان، ۶۷)-، لازم است به اندازه توان بوده و موجب سختی فراوان و حرج بر خود و خانواده نشود ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج، ۷۸) «خداوند در دین کارهای دشوار و سنگین را بر دوش شما نگذاشته است». خداوند متعال علاوه بر این قواعد، در آیه‌ای دیگر قاعده‌ای بنیادین در این مسأله بیان کرده و می‌فرماید: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۗ قُلِ الْعَفْوَ﴾ (بقره، ۲۱۹) «از تو می‌پرسند که چه چیزی را انفاق کنند؟ بگو: افزون بر نیاز را». مراد از واژه (عفو) در آیه، افزون و مازاد بر نیازهای اساسی خانواده است که به حال خود رها شده و در نیازهای ثانوی مصرف می‌شود.

مؤیدات این معنا:

أ) از مجموع کاربرد واژه (عفو) در زبان عربی می‌توان نتیجه گرفت، در اصل این واژه به معنای چیزی را به حال خود رها کردن آمده است (رک: فراهیدی، بی‌تا، ۲/۲۵۸؛ ازهری، ۲۰۰۱، ۳/۱۴۱) منتها گاهی چیزی را به حال خود رها می‌کنند تا افزایش یابد و گاهی رها می‌کنند تا تدریجا محو و نابود گردد، از این منظر به معنای افزایش یا نابودی نیز آمده است، بنابراین ادعای این‌که این واژه از اضداد است (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ۲/۹۳۸) مسلم نیست (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۴/۵۸). در قرآن کریم آمده: «حَتَّىٰ عَفْوًا» (اعراف، ۹۵) یعنی تا این‌که فزونی یافتند. در حدیث نبوی نیز وارد شده: «اعفوا للحمی: ریش را رها کنید» (بخاری، ۱۴۲۲، ۷/۱۶۰، مسلم، بی‌تا، ۱/۲۲۲). امرؤالقیس - از شاعران عصر جاهلی - گفته است:

قفا نبک من ذکری حبیب و منزلِ      بسقطِ اللوی بین الدخولِ فحوملِ  
فتوضیح فالمقرأة لم یعف رَسْمُها      لِمَا نَسَجَتْها من جنوبٍ و شمالِ

«هم‌سفران، لحظه‌ای درنگ کنید، تا به یاد یار سفر کرده و سرمنزل او در ریگستان میان دخول و حومل و توضیح و مقرأة بگرییم. روزگاران گذشت و هنوز وزش بادهای جنوب و شمال، آثار خیمه‌ها و خاکستر اجاق‌هایشان را نزدوده است» (آیتی، ۱۳۷۷، ۱۵). محو نشدن آن آثار علت گریه امرؤالقیس است؛ زیرا اگر آن آثار محو می‌شد عاشق آسوده می‌گشت حال آن‌که بقای این آثار، وی را محزون‌تر می‌نماید (بغدادی، ۱۴۱۸، ۱۱/۲۱). نیز گفته است:

دیارِ لسلمی عافیاتِ بَدی خالِ      الحَّ علیها کلُّ أسحَمَ هَطَّالِ

«دیار سلمی، واقع در کوه ذوخال، پاک و محو گردیده است، هر ابر سیاه باران‌زایی با اصرار بر آن باران پیاپی می‌باراند». (امرؤالقیس، بی‌تا، ۹).

لبید بن ربیعہ عامری - از شاعران مخضرمین - نیز در دیوان خود گفته:

وَلَكِنَّا نَعِضُ السَّيْفَ مِنْهَا      بِأَسْوَقٍ عَافِيَاتِ اللَّحْمِ كَوْمٍ

«(برای پذیرایی از مهمانان) با شمشیر خود ساق پای شتران ماده پرگوشت ستبرکوهان را می‌زنیم». (۱۴۲۵، ۱۲۰)

اگر به‌کاربرد این واژه و مشتقات آن توجه کنیم معانی اصلی و تبعی آن یافت می‌شود؛ عرب‌ها برای رها کردن مجرم از عقوبت، واژه عفو را به‌کار می‌بردند (ر.ک فراهیدی، بی‌تا، ۲/۲۵۸) چنان‌که به کره‌خر «الْعَفْو» می‌گفتند، «زیرا این حیوان رها می‌شده، نه بر آن سوار می‌شدند و نه باری بر آن می‌نهادند» (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۴/۵۹) نیز به شتری که پشم زیادی داشته «نَاقَةٌ ذَاتُ عِفَاءٍ» می‌گفتند، به‌این دلیل که «به‌حال خود رها شده و پشم‌هایش را نگرفته‌اند» (همان‌جا) «عفا الماء» یعنی چیزی موجب مکدرشدن آب نشده (همان، ۴/۶۱) و «عفا أثره» یعنی ردپایش از بین رفت (ابن درید، ۱۹۸۷، ۲/۹۳۸).

ب) در سنت از معیار «عفو» به «فضل» تعبیر شده است: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلاهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلدی قرابتك، فإن فضل عن ذی قرابتك شيء فهكذا وهكذا» (مسلم، بی‌تا، ۲/۶۹۲) «در صدقه دادن ابتدا از خود شروع کن (نیازهایت را برطرف نما). اگر چیزی اضافه آمد، به خانواده خود بده. پس اگر چیزی اضافه آمد، به خویشانت بده. پس اگر چیزی زیاد آمد، به دیگران بده». «یا ابن آدم إنك أن تبدل الفضل خير لك، وأن تمسكه شر لك، ولا تلام على كفاف، وابدأ بمن تعول، واليد العليا خير من اليد السفلى» (همان، ۲/۷۱۸) «ای فرزند آدم! اگر مازاد بر نیازهایت را ببخشی، برایت نیک است و اگر زیادی مال خود را نبخشی برایت بد خواهد بود، اما به خاطر داشتن حدّ کفاف (نیازهای اساسی و به‌اندازه گذران زندگی) سرزنش نخواهی شد. انفاق کردن را، از کسی شروع کن که مخارج او بر ذمه تو است. همانا دست بالا (بخشنده) بهتر از دست پایین (گیرنده) است». «عن أبي سعيد الخدري قال:

بینما نحن فی سفر مع النبی -صلی الله علیه وسلم- إذ جاء رجل علی راحلة له، قال: فجعل یصرف بصره یمینا وشمالا، فقال رسول الله -صلی الله علیه وسلم-: من كان معه فضل ظهر، فلیعد به علی من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد، فلیعد به علی من لا زاد له، قال: فذكر من أصناف المال ما ذکر حتی رأینا أنه لا حق لأحد منا فی فضل» (همان، ۱۳۵۴/۳) «ابو سعید خدری -رضی الله عنه- روایت نموده است: ما با پیامبر -صلی الله علیه وسلم- در سفر بودیم، ناگهان مردی با سواری اش آمد و به طرف راست و چپ نگاه می کرد. رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فرمود: کسی که سواری اضافه از حاجتش داشته باشد، آن را به کسی که سواری ندارد صدقه دهد و کسی که توشه اضافی داشته باشد، آن را به کسی که توشه ندارد صدقه دهد. سپس صدقه دادن انواع مال های اضافه بر نیاز را ذکر نمود، تا جایی که تصور نمودیم هیچ یک از ما در دارایی مازاد خود حقی ندارد».

اگر گفته شود: این احادیث در بیان صدقه تطوع و انفاق مندوب است، می توان در پاسخ گفت: اولاً استناد به این احادیث برای تأیید معنایی است که از ملاک (عفو) ارائه شده و لذا ارتباطی به کیفیت فرمان شارع (الزام و ندب) ندارد، ضمن این که آیه (یسألونک ماذا ینفقون...) شامل انفاق ندب و واجب هر دو می شود. ثانیاً از همه احادیث یاد شده نمی توان ندب و استحباب برداشت کرد، به ویژه روایت (وأن تمسکه شرّ لک).

اگر گفته شود: معنایی که از عفو ارائه گردید اختلافی بوده و قطعی نیست، در پاسخ می توان گفت: اولاً مطابق یکی از دیدگاه های تفسیری، تمام معانی رایج عربی یک واژه یا ترکیب قرآنی، در فهم آیه لحاظ می شود مگر زمانی که مانعی لغوی یا شرعی عارض شود. ابن عاشور در تفسیر خود با ارائه ادله از این دیدگاه دفاع کرده (رک: ۱۹۸۴، ۱/ ۹۳-۱۰۰) و می گوید: «مفسران از تأسیس چنین اصلی غافل بوده اند» (همان، ۱۰۰). مطابق این دیدگاه تمام معنای یک واژه که

مستند لغوی داشته باشد، چه آن معنا متبادر و اسبق به ذهن باشد یا چنین نباشد، اعم از معانی مشترک، حقیقی، مجازی، کنایی و غیره، مراد قرآن است تا زمانی که خلاف بافت آیات نبوده و ممنوعیتی وجود نداشته باشد. ثانیاً (اگر در تفسیر، دیدگاه ترجیحی داشته باشیم) برخی از مفسرین اختلاف اقوال در معنای واژه عفو را پنج یا شش مورد برشمرده‌اند (ماوردی، بی‌تا، ۱/ ۲۷۸؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲، ۱/ ۱۸۵)، شایان ذکر است که برخی از برداشت‌هایی که مفسران از سلف نقل کرده‌اند، تفسیر و توضیح واژه عفو نبوده و نباید آن توضیحات را به‌عنوان قسیم و در نقطه مقابل فضل و زیادت قرار داد، به‌عنوان مثال مجاهد -رحمه‌الله- حکم این اتفاق را بیان کرده و می‌گوید: مراد، صدقه مفروض است (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۴/ ۳۴۰؛ ماوردی، بی‌تا، ۱/ ۲۷۸). در برخی از برداشت‌ها نیز مفسر، توابع، آثار و نتایج فضل و زیادت را یاد کرده است، به‌عنوان مثال: حسن بصری می‌گوید: «تمام اموات را نابود نکن که در آینده پشیمان شده و گدایی کنی» (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰، ۱/ ۵۸۰) یا گفته‌اند: «عفو چیزی است که ادای آن آسان باشد» (اندلسی، ۱۴۲۰، ۱/ ۳۱۸)، زیرا این، همان مقداری است که زیادت‌تر از حوایج انسان و خانواده‌اش باشد و تکلیف مخاطبان به پرداخت بیشتر، حرج و مشقت‌آور است، به‌همین جهت ابوحنبلان اندلسی این معانی را با هم جمع کرده و می‌گوید: «زیادتی که پرداخت آن سهل باشد» (همان‌جا) نیز قرطبی این معانی را کنار هم ذکر کرده و می‌گوید: «عفو: آن‌چه آسان، میسر و زاید بوده و ادای آن بر دل سخت نیاید» (۱۳۸۴، ۳/ ۶۱). به‌هر روی تفسیر عفو به زیادت، دارای شواهد بیش‌تر و قوی‌تر از معانی دیگر است و به‌همین دلیل است که جمهور مفسران این معنا را پذیرفته‌اند. (ر.ک: ابن‌وهب، ۲۰۰۳، ۱۰۱؛ طبری، ۱۴۲۰، ۴/ ۳۴۰؛ ابن‌ابی‌زمین، ۱۴۲۳، ۱/ ۲۲۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۲/ ۱۵۲؛ واحدی، ۱۴۱۵، ۳۲۴/ ۱؛ سمعانی، ۱۴۱۸، ۱/ ۲۲۰؛ نسفی، مدارک التنزیل وحقائق التأویل، ۱۴۱۹، ۱/ ۱۸۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۰، ۱/ ۵۸۰؛ فاسمی، ۱۴۱۸، ۲/ ۱۱۳؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰، ۲/ ۲۶۸؛ مراغی، ۱۳۶۵، ۲/ ۱۳۷؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۲/ ۳۵۱؛ شنیطی، ۱۴۱۵، ۸/ ۴۵؛ ابوزهره، بی‌تا، ۲/ ۷۰۹؛ ابن‌عثمین، ۱۴۲۳،



۷۳/۳؛ طنطاوی، ۱۹۹۸، ۴۸۴/۱؛ عزت، ۱۳۸۳، ۳۸۷/۶؛ حجازی، ۱۴۱۳، ۱۳۳/۱؛ صابونی، ۱۴۱۷، ۱۲۶/۱؛ ابن یاسین، ۱۴۲۰، ۳۳۱/۱؛ جزایری، ۱۴۲۴، ۲۰۰/۱). بنابراین اگر قرار بر ترجیح یکی از معانی باشد، با توجه به مؤیدات، معنای «فضل و زیادت» از نگاه نویسنده راجح است.

#### معیار تعیین نصاب در عهد نبوت:

هزینه اساسی یک خانواده چهارنفری در عهد نبوت، در سطح جامعه موردنظر بوده است. کسی که درآمد سالیانه‌اش کمتر از آن بوده فقیر شناخته شده و کسی که از دارایی بیشتری برخوردار بوده، مالش به تعبیر آیه به حد عفو، و به تعبیر سنت به حد فضل رسیده، و شخص در زمره زکات‌دهندگان قرار می‌گرفته است. مقادیر نصابی که در سنت وارد شده‌اند گواه درستی این ادعاست، به‌عنوان مثال: نصاب محصولات کشاورزی سیصد صاع (معادل هزار و دویست مُد) است. اگر هر مُد را غذای یک نفر در روز بدانیم، دویست و هفتاد صاع (معادل هزار و هشتاد مد) غذای سه نفر در یک سال است و با قناعت برای چهار نفر نیز کفایت می‌کند: «طعام الاثین کافی الثلاثة، و طعام الثلاثة کافی الأربعة» (بخاری، ۱۴۲۲، ۷۱/۷؛ مسلم، بی‌تا، ۱۶۳۰/۳): «غذای دو نفر برای سه نفر، و غذای سه نفر برای چهار نفر کافی است». نصاب محصولات کشاورزی سیصد صاع تعیین شده، زیرا هرگاه از سیصد صاع یک‌دهم (ده درصد) زکات دهیم، سی صاع به‌عنوان زکات کسر شده و دویست و هفتاد صاع باقی می‌ماند و اگر به‌خاطر هزینه‌ها از سیصد صاع یک‌بیستم (پنج درصد) زکات دهیم، پانزده صاع به‌عنوان زکات کسر شده و شرع پانزده صاع دیگر را در ازای هزینه‌های مصرف شده در نظر گرفته است و در نهایت همان دویست و هفتاد صاع به‌عنوان باقی مانده به صاحبش تعلق می‌گیرد.

دهلوی بر این باور است که نصاب محصولات کشاورزی و درهم، حد کفاف یک خانواده کم‌جمعیت را در طی یک سال تأمین می‌نماید، اما خانواده کم‌جمعیت را سه نفر دانسته است (ر.ک: ۱۴۲۶، ۲/۲۶)، اگرچه دهلوی در بیان حکمت و فلسفه مقدار نصاب موفق بوده، اما اشاره به دو مسأله، ضروری به نظر می‌رسد؛ مسأله اول این است که به احتمال قوی نخستین بار ایشان این حکمت را بیان کرده، اما در ردیف قائلین به تغییر نصاب قرار نمی‌گیرد، زیرا حکمت، غیر از علت است و هم‌چنین، وی تصریح به تغییر در نصاب نکرده است. مسأله دوم این است که نظریه او در زمینه اقل خانوار استاندارد ناموفق است؛ زیرا پذیرش این نظریه به معنای پذیرش نابودی نسل بشر است، با این توضیح که نرخ باروری برای سطح جانشینی، دو نفر و یک‌دهم درصد است، یعنی کمترین میزان تولید فرزند برای حفظ جمعیت بشری دو فرزند و یک‌دهم درصد است، چون هر خانواده از دو نفر تشکیل شده و اگر آن‌ها صاحب دو فرزند شوند، در آینده جانشین والدین خود می‌شوند، و یک‌دهم اضافه در نرخ باروری برای تلفات احتمالی است. اگر تولید فرزند در هر خانواده به یک نفر تنزل یابد، تعداد فرزندان، نصف تعداد اولیا می‌گردد و هرگاه از هر زوجی از این فرزندان تنها یک فرزند تولد شود، تعداد فرزندان یک‌چهارم تعداد اجدادشان خواهد شد و جمعیت رو به‌زوال و نابودی خواهد نهاد. ممکن است گفته شود با توجه به نرخ باروری برای سطح جانشینی، لازم است اقل خانوار به جای چهار نفر، چهار و یک‌دهم درصد بیان شود، پاسخ این است که هرچند اساساً این سخن درست است اما یک‌دهم درصد در مسأله تعیین نصاب، نادیده گرفته شده است؛ زیرا اصل همان چهار نفر است و یک‌دهم درصد اضافه،

علت دارد و آن احتمال تلفات بوده که در تعیین نصاب مؤثر نیست و کاربردی ندارد.

مطابق دیدگاه اجتهادی بودن نصاب، نصاب‌های وارده در سنت، برخاسته از بستر معیشتی و شرایط زمانی و مکانی عهد نبوت بوده و لازم است برحسب تغییر شرایط اقتصادی تغییر یابند و حتی می‌توان از فرمول مالکیت هزینه اساسی خانه‌وار چهارنفری پا را فراتر گذاشت و گفت: درنظر گرفتن اقل خانوار به نسبت وضعیت معیشتی عهد نبوت پاسخ‌گو و درمان‌کننده فقر جامعه بوده و این عدد، مقدس و به‌ذاته مقصود نیست، بلکه در خدمت کم‌کردن شکاف اقتصادی میان طبقه اغنیا و فقرا است. دلالت «قل العفو» مطلق بوده و چنان‌که گذشت، پیامبر فرمود: «از اغنیای آنان گرفته شده و به فقرای آنان پرداخت شود» و تشخیص غنا و فقر در هر جامعه‌ای به عهده افراد آگاه و در عصر حاضر به عهده کارشناسان اقتصادی است. این سخن را می‌توان در کلام محمدعبدیه نیز یافت آن‌جا که می‌گوید: «خداوند عفو را مطلق، بیان نموده تا هر قومی در هر عصری برحسب تناسب احوال خود، مقدار آن را تعیین کنند، زیرا خطاب عام بوده و خاص مردم جزیره‌العرب و خاص وضعیت مردم، در زمان بعثت نیست». (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ۲/ ۲۶۸) اما آن‌را مربوط به صدقات تطوع دانسته است هرچند بر زکات واجب صادق است، ایشان می‌گوید: «مراد از این انفاق غیر از زکات فرض است مانند صدقه تطوع بر افراد و مصالح عمومی، هرچند واژه عفو بر زکات صادق است، زیرا زکات ادا نمی‌شود جز از زاید بر نیاز که رنج و مشقتی در آن نیست» (همان‌جا). سخن قرافی درباره احکام عرفی در اینجا مناسب به نظر می‌آید: «استمرار در انجام احکامی که زیربنای عرفی دارند، با تغییر عادات پیشین، مخالف اجماع و نشانه کم‌خردی در دین است، زیرا احکامی که از عادات مردم پیروی می‌کند، با تغییر این عادات، حکم پیشین نیز به تناسب آن تغییر خواهد کرد» (الإحکام، ۱۴۳۰، ۲۱۸).

مسأله ورود نصاب‌ها در سنت را از منظر دیگری نیز می‌توان بررسی کرد و آن این است که آیا خطاب تفصیلی و جزئی پیامبر -صلی الله علیه وسلم- به یارانش شامل آیندگان نیز می‌شود؟ جمهور اصولیان برآنند که مجرد لفظ عام شامل آیندگان نمی‌شود، بلکه آیندگان توسط دلیل دیگری هم‌چون تعمیم با اجماع یا قیاس و... بدان ملحق می‌گردند نه با خطاب (رک: شیرازی، ۱۴۲۴، ۲۲؛ غزالی، ۱۴۱۷، ۱۴۵/۲؛ آمدی، بی تا، ۲۶۶/۴؛ قرافی، شرح تنقیح الأصول، ۱۳۹۳، ۱۸۸ و نفائس الأصول، ۱۴۱۶، ۱۹۰۷/۴؛ شوکانی، ۲۰۰۹، ۳۵۳؛ اسنوی، ۱۴۰۰، ۳۶۳؛ سملالی، ۱۴۲۵، ۱۲۸/۳). الحاق آیندگان به مخاطبان پیامبر به دلیل عدم تشابه وضعیت معیشتی این دو عصر، ناممکن و قیاس مع الفارق است و تنها زمانی می‌توان از تعمیم به وسیله اجماع یا قیاس و... سخن گفت که امکان تعمیم با تشابه وضعیت، وجود داشته باشد.

#### نقد ادله فقیهان

نقد دلیل اول: بنابر ادله اجتهادی بودن نصاب، اجتهاد در تعیین نصاب نه تنها خروج از نص نیست که عملی کردن نص است، زیرا قرآن به سنجش میزان مازاد بر نیازهای اساسی (عفو) امر کرده است.

نقد دلیل دوم: قاعده استصحابی «اصل در عبادات بر ممنوعیت است تا این که دین آن را مشروع نماید» در کنار این قاعده قرار می‌گیرد که «اصل در عادات بر اباحه است تا زمانی که دین آن را ممنوع نماید». این قواعد صحیح هستند و تعارضی با دیدگاه اجتهادی بودن نصاب ندارند، زیرا پشتوانه دیدگاه یاد شده، کتاب و سنت است نه استصحاب. مطابق این دیدگاه، ملاک نصاب (عفو) منصوص است و آن چه پیامبر -صلی الله علیه وسلم- به عنوان نصاب بیان داشته، اجتهاد در اجرای این ملاک، و به تعبیری تحقیق این مناط تلقی می‌شود.

نقد دلیل سوم: ادعای تبعیدی بودن و قابل کشف نبودن حکمت برخی از احکام در شریعت به صورت عموم، و احکام زکات به طور خصوص با اشکالات زیر روبرو است:

۱- پروردگار فرموده است: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل، ۴۴) «قرآن را بر تو نازل کردیم تا برای مردم روشن سازی آنچه که به سوی آنان نازل شده و تا این که بیندیشند». جدا کردن بخشی از آموزه های دینی از دایره تفکر، گونه ای تخصیص بلامخصص و ادعای بلا دلیل است.

۲- ادعای قابل کشف نبودن فلسفه برخی از احکام، مخالف گفتار و هدف این قول پیامبر -صلی الله علیه وسلم- است که فرمود: «فليبلغ الشاهد الغائب، فربّ مبلغ أوعى من سامع» (بخاری، ۱۴۲۲، ۲/ ۱۷۶؛ رک: ترمذی، ۱۳۹۵، ۳۴/۵) «حاضران پیام مرا به غایبان برسانند، چه بسا کسی که پیام من به او می رسد، از شنونده بهتر بفهمد»، زیرا به فرض این که حکمت برخی از احکام برای دانشمندان تا دوره معینی مشخص نبوده، نمی تواند دلیل و مدرکی برای عدم قابلیت کشف آن برای آیندگان شود.

۳- ادعای یاد شده متضمن گونه ای غیب گویی است، زیرا مدعی، از خود و دیگران، اعم از گذشتگان و آیندگان نفی علم می نمایند.

۴- ادعای یاد شده نسبت دادن یک گزاره به شرع است و بنا بر لزوم ارائه بیّنه از سوی مدعی، لازم است مدعی دلیل شرعی را نشان دهد.

۵- ادعای یاد شده ناشی از عدم آگاهی نسبت به حکمت بخشی از احکام است و زمانی که اساس ادعا، ندانستن و عدم علم باشد، ادعا ثابت نمی شود.

۶- به فرض پذیرش تعبدی بودن برخی احکام، سخن اثبات کننده (و نشان دهنده حکمت) بر نفی کننده (و بی خبر از حکمت) مقدم است؛ زیرا در ورای اثبات، علم نهفته است.

۷- به فرض پذیرش این که اصل بر تعبدی بودن عبادات است، احکامی از عبادات وجود دارند که خلاف اصل هستند. زکات، دارای حکمت قابل کشف و از احکام معقول المعنی است که با توجه به نصوص کتاب (مانند مصارف زکات) و سنت (مانند اخذ زکات از اغنیا و دادن آن به

فقرا) با مفاهیم فقر، غنا و فروکاستن شکاف اقتصادی میان طبقات فقرا و ثروتمندان، ارتباط مستقیم دارد.

### نتیجه‌گیری

نصاب زکات امری متغیر و انعطاف‌پذیر است. پیامبر -صلی الله علیه وسلم- در مقام اجرای قرآن با توجه به ملاک عفو، نصاب اموال را در شرایط اقتصادی زمان خود تعیین کرده است. ملاک تعیین نصاب زکات در سنت، داشتن مازاد بر هزینه‌های اساسی زندگی یک خانه‌وار چهار نفری در جامعه بوده است که حد ضرورت را مدنظر دارد. مطابق دیدگاه اجتهادی بودن نصاب زکات، می‌توان در محاسبه نصاب در ظرفیت متفاوت از شرایط عصر نبوی، از فرمول چهار نفری نیز دست برداشته و غنا و فقر را توسط کارشناسان مربوطه تعیین کرد.

### منابع

قرآن کریم.

ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق: محمد عوض مرعب، بیروت.  
اسنوی، عبدالرحیم بن الحسن، التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، تحقیق: محمد حسن هیتو، چاپ اول، ۱۴۰۰ هـ.ق.

امرؤ القیس بن حجر، دیوان امرئ القیس، تحقیق: عبد الرحمن المصطاوی، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۲۵ ق.

اندلسی، أبو حیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.  
آمدی، علی بن ابی علی، الاحکام فی اصول الاحکام، تحقیق: عبدالرزاق عقیفی، المکتب الإسلامی، بیروت، بی تا.  
آیتی، عبدالمحمد، معلقات سبع، چاپ چهارم، سروش (انتشارات صدا و سیما)، تهران، ۱۳۷۷ ش.  
بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.  
بغدادی، عبدالقادر بن عمر، خزانه الادب و لب لباب لسان العرب، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ چهارم، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۴۱۸ ق.

- ترمذى، محمد بن عيسى بن سُوْرَة، سنن الترمذى، تحقيق: إبراهيم عطوة، چاپ دوم، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي - مصر، ١٣٩٥ هـ.
- ثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: ابو محمد بن عاشور، چاپ اول، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٢ ق.
- ابن تيميه، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، التواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، چاپ اول، دار ابن الجوزى، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢ هـ ق.
- جزائرى، جابر بن موسى بن عبد القادر، أيسر التفاسير لكلام العلى الكبير، چاپ پنجم، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٤ ق.
- جصاص، أحمد بن على أبو بكر الرازى، الفصول فى الأصول، چاپ دوم، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤ هـ ق.
- ابن جوزى، عبدالرحمن بن على، زاد المسير فى علم التفسير، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، چاپ اول، دارالكتاب العربى، بيروت، ١٤٢٢ ق.
- حجازى، محمد محمود، التفسير الواضح، چاپ دهم، دارالجيل الجديد، بيروت، ١٤١٣ ق.
- حسنى، اسماعيل، نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، چاپ دوم، المعهد العالمى للفكر الاسلامى، ٢٠٠٥ م.
- خطابى، ابو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، معالم السنن (شرح سنن أبى داود)، چاپ اول، المطبعة العلمية، حلب، ١٣٥١ هـ.
- خطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن على بن ثابت بن أحمد بن مهدى، الفقيه و المتفقه، تحقيق: أبو عبدالرحمن عادل بن يوسف الغرازى، چاپ دوم، دار ابن الجوزى، سعودى، ١٤٢١ هـ.
- ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزى منير، چاپ اول، دار العلم، بيروت، ١٩٨٧ م.
- دهلوى، أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، چاپ اول، دارالجيل، بيروت، ١٤٢٦ هـ ق.
- رشيدرضا، محمد، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٠ م.
- رعينى، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل فى شرح مختصر خليل، چاپ سوم، دارالفكر، ١٤٢٣ هـ.
- ابوزهره، محمد بن احمد، زهرة التفاسير، دارالفكر العربى، بي تا.

ابن ابی‌زمین، أبو عبدالله محمد بن عبد الله بن عیسی، تفسیر القرآن العزیز، تحقیق: أبو عبدالله حسین بن عکاشة ومحمد بن مصطفی الكنز، چاپ اول، الفاروق الحدیثة، قاهره، ۱۴۲۳ ق.

سجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث بن اسحاق، سنن ابی‌داود، محقق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، المكتبة العصرية، صیدا- بیروت.

سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سهل، المبسوط، تحقیق: ابوعبدالله محمد حسن محمد حسن اسماعیل الشافعی، چاپ سوم، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۹ م.

سمعانی، منصور بن محمد بن عبدالجبار، تفسیر القرآن، تحقیق: یاسر بن إبراهیم و غنیم بن عباس، چاپ اول، دارالوطن، ریاض، ۱۴۱۸ ق.

سئلالی، حسین بن علی بن طلحة الرجرجی، رفع النقاب عن تنقیح الشهاب، تحقیق: أحمد بن محمد السراح و عبد الرحمن بن عبدالله الجبرین، چاپ اول، مكتبة الرشد، ریاض، ۱۴۲۵ هـ ق.

سیوطی، جلال‌الدین عبد الرحمن بن أبی بکر، الأشباه والنظائر، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ هـ ق.

شاطبی، إبراهیم بن موسی بن محمد اللخمی، الموافقات، تحقیق: أبو عبیدة مشهور بن حسن آل سلمان، چاپ اول، دار ابن عفان، ۱۴۱۷ ق.

شنقیطی، محمد الامین بن محمد المختار، أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، دارالفکر، بیروت - لبنان، ۱۴۱۵ ق.

شوکانی، محمد بن علی بن محمد، إرشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، تحقیق: مصطفی‌النخ و محیی‌الدین دیب مستو، چاپ اول، دارالکلم الطیب، دمشق، ۲۰۰۹ م.

شیرازی، ابو اسحاق إبراهیم بن علی بن یوسف، اللمع فی أصول الفقه، چاپ دوم، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ هـ ق.

صابونی، محمد علی، صفوة التفاسیر، چاپ اول، دارالصابونی، قاهرة، ۱۴۱۷ ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق: أحمد محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ ق.

طنطاوی، محمد سیّد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، چاپ اول، دارالنهضة، قاهرة، ۱۹۹۸ م.



- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدارالتونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ ق.
- عامري، ليبيد بن ربيعه، ديوان ليبيد، تحقيق: حمدو طماس، چاپ اول، دارالمعرفه، ١٤٢٥ق.
- عبدالتواب، رمضان، فصول في فقه اللغة العربية، چاپ ششم، مكتبة الخانجي، قاهره، ١٤٢٠ ق.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح، تفسير الفاتحة والبقرة، چاپ اول، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣ ق.
- عزت، دروزة محمد، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، قاهرة، ١٣٨٣.
- ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، چاپ: اول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠ ق.
- غزالي، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفي، تحقيق: اشقر، محمد سليمان، نشر احسان، ايران، ١٤٢٤ هـ ق.
- ابن فارس، احمد، مقاييس اللغة، تحقيق: محمد عبدالسلام هارون، دارالفكر، ١٣٩٩ق.
- فراهيدي، ابو عبدالرحمن خليل بن احمد، العين، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٤٢٦ هـ ق.
- قاسمي، محمد جمال الدين محمد، تفسير القاسمي (محاسن التاويل)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، چاپ اول، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ق.
- قرافي، شهاب الدين محمد بن ادريس، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، تحقيق: ابوغده، عبدالفتاح، چاپ پنجم، دارالسلام، قاهره-اسكندرية، ، ١٤٣٠ هـ ق.
- قرافي، شهاب الدين محمد بن ادريس، شرح تنقيح الأصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، چاپ اول، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣ هـ ق.
- قرافي، شهاب الدين محمد بن ادريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي حمد معوض، چاپ اول، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦ هـ ق.
- قرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، چاپ دوم، دارالكتب المصرية، قاهرة، ١٣٨٤ق.
- ابن قيم، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، چاپ اول، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣ هـ ق.

کاسانی، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، تحقیق: علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، چاپ سوم، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ هـ.ق.

ابن‌کثیر، أبو الفداء إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، چاپ دوم، دارطیبة، ۱۴۲۰ ق.

ماوردی، علی بن محمد، تفسیر الماوردی (النکت والعیون)، تحقیق: السید ابن عبد المقصود بن عبدالرحیم، دارالکتب العلمیة، بیروت، بی تا.

مراغی، أحمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، چاپ اول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ۱۳۶۵ ق. نسفی، نجم‌الدین عمر بن محمد بن أحمد، طلبه الطلبة فی الاصطلاحات الفقهیة، المطبعة العامرة، مكتبة المشتی، بغداد، ۱۳۱۱.

نسفی، عبدالله بن احمد، تفسیر النسفی (مدارك التنزیل وحقائق التأویل)، تحقیق: یوسف علی بدیوی، چاپ اول، دارالکلم الطیب، بیروت، ۱۴۱۹ ق.

نفرای، شهاب‌الدین أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا، الفواکه الدوانی علی رسالة ابن أبی زید القيروانی، دارالفکر، ۱۴۱۵ هـ.ق.

نیسابوری، ابوالحسن مسلم بن حجاج بن مسلم القشیری، صحیح مسلم، با ترقیم محمد فؤاد عبدالباقی، دارالآفاق العربیة، ۱۴۲۶ هـ.ق.

واحدی، أبو الحسن علی بن أحمد، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود، وآخرون، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

ابن‌وهب، عبدالله، تفسیر القرآن من الجامع لابن‌وهب، تحقیق: میکوش مورانی، چاپ اول، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۳ م.

ابن‌الهام، کمال‌الدین محمد بن عبد الواحد السیواسی، فتح القدر، دارالفکر، بی تا.

ابن‌یاسین، حکمت بن بشیر، موسوعة الصحیح المسبور من التفسیر بالمأثور، چاپ اول، دارالمآثر، المدینة النبویة، ۱۴۲۰ ق.

## روش فخررازی در تفسیر قرآن به قرآن با تأکید بر سوره بقره\*

عبدالسلام شجاعی

Madares1394@gmail.com

عضو هیأت علمی معهد عالی

### چکیده

فخرالدین رازی در کتاب مفاتیح‌الغیب روش‌های مختلفی از تفسیر قرآن را عرضه نموده که تفسیر قرآن به قرآن نمونه‌ای از آن است؛ رازی در این نوع تفسیر از وجوه مختلف مانند عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، موجز و مفصل و غیره استفاده نموده، او در تفسیر قرآن به قرآن به بیان متصل و منفصل اهتمام ورزیده و در این قسمت نه تنها از رأی و استنباط شخصی خویش بهره برده، بلکه از اقوال صحابه و تابعین و امامان مذاهب فقهی و مفسران پیشین مانند زمخشری، طبری، ابومسلم اصفهانی و غیره استفاده نموده است.

کلیدواژه‌ها: فخررازی، مفاتیح‌الغیب، تفسیر قرآن به قرآن.

## مقدمه

اگرچه تفسیر به رأی یکی از ویژگی‌های مهم تفسیر فخررازی به حساب می‌آید، اما در قسمت تفسیر به مأثور نیز عبارت‌های زیادی در این تفسیر یافت می‌شود (مانند تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به اقوال نبوی یا به اقوال صحابه و تابعین) که نشان‌دهنده اهتمام مفسر به جانب مأثور است؛ البته اگر تفسیر قرآن به قرآن از پیشینیان نقل شده باشد مأثور بوده و چنانچه رأی و اجتهاد خود مفسر باشد، در این صورت تفسیر قرآن به قرآن از نوع تفسیر به رأی به‌شمار می‌رود.

این پژوهش سوره بقره را مورد بررسی قرار داده و بیش از هفتاد مورد از تفسیر قرآن به قرآن در این سوره را در لابه‌لای تفسیر مفاتیح‌الغیب جمع‌آوری نموده، سپس به بررسی روش مفسر در این نوع تفسیر پرداخته است.

از پژوهش‌های نزدیک به این موضوع می‌توان از، پایان‌نامه دکترای به‌عنوان *المأثور فی تفسیر الرازی* نوشته زاکی احمد بدوی یاد کرد که مؤلف به جوانب مختلف مأثور اشاره نموده، سپس در تفسیر قرآن به قرآن، مثال‌هایی را از این نوع تفسیر از مفسر نقل کرده که بدون بررسی روش مفسر در تفسیر قرآن به قرآن بوده؛ و تفکیک روشی در این قسمت صورت نگرفته است؛ هم‌چنین مساعد الطیار در کتاب *مقالات فی علوم القرآن* و احمد بریدی در مقاله *تفسیر القرآن بالقرآن دراسته تأصیلیه*، به تعریف تفسیر قرآن به قرآن و انواع آن پرداخته‌اند و برای آن‌ها مثال‌هایی از کتاب‌های تفسیری ذکر نموده‌اند، بدون آن‌که منهج مفسران در این زمینه را مورد بررسی قرار دهند. این پژوهش اما، تفسیر قرآن به قرآن را نزد مفسر از جوانب مختلف (واقعی و گسترده، متصل و منفصل بودن، مأثور و به رأی بودن) مورد بررسی قرار می‌دهد.

هدف از این پژوهش بررسی انواع تفسیر قرآن به قرآن نزد فخررازی و نشان‌دادن توجه و عنایت مفسر به این نوع تفسیر است.

این مقاله در پی آن است که ضمن بررسی انواع تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر رازی به این سؤالات پاسخ دهد که فخررازی در این نوع تفسیر چه روشی را طی نموده است؟ تفسیر قرآن به قرآن در مفاتیح‌الغیب بر چند نوع می‌باشد؟ نقش عقل و اجتهاد شخصی در این نوع تفسیر چگونه است؟ وی در این نوع تفسیر به چه منابعی اعتماد نموده است؟

### جایگاه و ارزش تفسیر رازی

فخررازی از مفسران مشهور قرن ششم در سال ۵۴۴ هجری در شهر ری دیده به جهان گشود، وی در ابتدا، علوم دینی را از پدرش ضیاء‌الدین که مشهور به خطیب ری بود فراگرفت، سپس برای کسب علم به شهرهای دیگر هجرت نمود، وی کتاب‌های زیادی در علوم مختلف از خود به‌جای گذاشت که مشهورترین آن‌ها تفسیر کبیر است، او سرانجام در سال ۶۰۶ هـ دارفانی را وداع گفت.

تفسیر رازی هم‌چون دانش‌نامه‌ای است که انواع علوم دینی مانند تفسیر، کلام، اصول، فقه، لغت، قراءات و غیره در آن گنجانده شده است و فواید و لطایف علمی زیادی در آن یافت می‌شود؛ بیش از دویست پایان‌نامه کارشناسی ارشد و دکترا در بررسی موضوعات مختلف تفسیری این مفسر نگاشته شده است و این خود گواهی بر جایگاه و ارزش علمی کتاب مفاتیح‌الغیب است.

### تعریف مصطلح تفسیر قرآن به قرآن و انواع آن نزد فخررازی

در کتب تفسیری گذشتگان، تعریف روشنی برای این مصطلح یافت نمی‌شود اگرچه عملاً، این نوع تفسیر از زمان خود رسول الله -صلی‌الله‌علیه‌وسلم- شروع شده و بعدها مفسران تنوع بیشتری در آن ایجاد کردند، ولی از جهت استعمال، اصطلاح تفسیر قرآن به قرآن به ابن‌تیمیه برمی‌گردد، وی در تفسیر آیه‌ای از سوره احزاب می‌گوید: این دو آیه، - ۶ احزاب و ۷۵ انفال -

مطلق آیه مواریث را تفسیر می‌کنند و این تفسیر قرآن به قرآن می‌باشد. (ابن تیمیه، ۱۹۹۵، ۴۴۳/۱۵) و بعدها این مصطلح -تفسیر القرآن بالقرآن- در کتاب‌های تفسیری انتشار یافت. بدون شک تعریف تفسیر قرآن به قرآن وابستگی زیادی به تعریف تفسیر دارد، همان مقدار که در تعریف تفسیر اختلاف وجود دارد به همان اندازه این اختلاف نظرها در تعریف تفسیر قرآن به قرآن نیز تأثیر می‌گذارد؛ اگر تفسیر را به معنای بیان و توضیح بپنداریم، آن‌گاه هرگونه بیان و توضیح برای یک مطلب قرآنی که با استفاده از خود قرآن صورت گرفته باشد را تفسیر قرآن به قرآن می‌نامیم. (رک: بریدی، ۱۴۲۷، ۱۷) و بعضی پژوهش‌گران این اصطلاح را این‌گونه تعریف نموده‌اند: بیان قسمتی از آیه که به وسیله آیه دیگر رخ داده است (طیار، ۱۴۲۵، ۱۲۸). اگر بیان و توضیح را شرط اساسی برای تفسیر قرآن به قرآن بدانیم، می‌توان این مصطلح را نزد فخررازی به دو قسمت تقسیم نمود:

#### اول- تفسیر قرآن به قرآن به معنای حقیقی

این در صورتی است که وقوع بیان بین دو آیه قرآنی مشخص و ظاهر باشد، به گونه‌ای که بتوان وجه بیان و ارتباط بین آن دو را مشخص نمود و معمولاً در این قسمت تبیین برای یک لفظ یا عبارت قرآنی می‌باشد. رازی در مفاتیح‌الغیب به این نوع تفسیر اهتمام ورزیده و خود او معترف است که آیات قرآنی همدیگر را تفسیر می‌کنند (رک: ۲۰۰۵، ۶/۳۵۳۸)؛ وی در این نوع از تفسیر قرآن به قرآن وجه‌های متعددی را مورد توجه قرار داده است که به قرار زیر است:

#### ۱- تخصیص عموم

عام اسم فاعل از عم است که در لغت به معنای فراگیر است (رک: فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ۱۱۴۱) و در اصطلاح، لفظ یا حکمی است که بدون محدودیت، تمامی افراد را شامل شود؛ و خاص برخلاف عام، لفظ یا حکمی است که فقط بعضی از افراد را در بر می‌گیرد (رک: السبت، ۱۴۲۱، ۱۲۱-۱۲۵).

فخررازی توجه خاصی به تخصیص عموم دارد و معتقد است که تخصیص عام با نص یا عقل جایز است؛ (رک: ۲۰۰۵، ۱/۳۴۴) و نگارنده بیش از بیست مورد تخصیص عام در این سوره نزد مفسر یافته که برای بررسی بهتر به دو قسمت تخصیص به متصل و منفصل تقسیم شده است.

#### الف: تخصیص به متصل

یعنی هرگاه تخصیص عام در همان آیه و یا در آیه بعد از آن ذکر شود از نوع متصل خواهد بود؛ و از دیدگاه رازی وقتی خاص به عام متصل باشد از قدرت بیشتری برخوردار است و در این صورت شکی نیست که باید به دلالت خاص توجه کرد و معنای خاص بر معنای عام ترجیح داده شود (رک: رازی، ۲۰۰۵، ۲/۱۰۲۳؛ ۲/۱۰۵۸؛ ۲/۱۳۱۷).

برای مثال، فخررازی در آیه ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾<sup>۱</sup> (بقره، ۱۲۶) جمله ﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾ را بدل برای ﴿أَهْلَهُ﴾ می‌داند، بدین معنا که در دعای ابراهیم -علیه السلام- فقط برای مؤمنین اهل مکه طلب روزی شده نه همه اهل مکه و این آیه همانند آیه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>۲</sup> (آل عمران، ۹۷) است. (رک: همان، ۲/۸۱۵).

در این مثال فخررازی مستقیماً به تخصیص متصل اشاره نمی‌کند، بلکه با توجه به لغت و اصول فقه، یکی از انواع آن را ذکر می‌کند که در اینجا بدل بعض از کل می‌باشد؛ وی برای فهم بیشتر، آیه‌ای مشابه را می‌آورد که همان نوع تخصیص در آن رخ داده است، این مثال نمونه‌ای از تفسیر قرآن به قرآن به‌شمار می‌رود که جانب رأی در آن نمایان است.

ب: تخصیص به منفصل

هر وقت بین عام و خاص فاصله‌ای ایجاد شود در این صورت مخصص از نوع منفصل خواهد بود؛ فخررازی در این نوع تخصیص با تکیه به اقوال گذشتگان و رأی شخصی، نمونه‌های زیادی در کتاب خویش جمع نموده است.

برای مثال فخررازی ذبیحه اهل کتاب را در صورتی که نام غیرالله بر آن برده شود، حرام می‌داند؛ و می‌فرماید: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ﴾<sup>۳</sup> (مانده، ۵) عام است و فرموده خداوند در سوره بقره ﴿وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ﴾<sup>۴</sup> (بقره، ۱۷۳) خاص است و خاص بر عام مقدم می‌باشد. (رک: همان، ۹۹۴/۲).

و گاهی تخصیص در آیه را به‌عنوان یکی از تأویلات ذکر کرده و آن را با قطعیت و جزم بیان نمی‌کند؛ برای مثال در تفسیر آیه ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾<sup>۵</sup> (بقره، ۲۷)، سه قول را ذکر نموده و یکی از این اقوال را قطع صله رحم و حقوق خویشاوندی ذکر می‌نماید که خداوند امر به برقراری پیوند با آن کرده، سپس استشهاد به آیه ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾<sup>۶</sup> (محمد، ۲۲) می‌کند و می‌گوید: با این تأویل معنای آیه خاص می‌شود. (رک: همان، ۴۰۹/۱)؛ در حالی که نمی‌توان معنای آیه را خاص نمود بلکه اجمال در آیه اول به‌وسیله آیه‌ای از سوره محمد برطرف شده است و آنچه خداوند امر به برقراری پیوند با آن کرده است، تنها صله رحم نیست.

رازی در تخصیص منفصل، گاهی برخلاف دیدگاه جمهور مفسران تفسیر نموده و بر رأی و اجتهاد شخصی خود تکیه کرده است؛ مثلاً «امن» در آیه ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾<sup>۷</sup> (بقره، ۱۲۵) را در معنای عموم نمی‌داند، بلکه آن را خاص می‌کند و می‌گوید: مراد از آن، امنیت از قحطی و آفات است و استشهاد به آیاتی از قرآن می‌کند ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا﴾<sup>۸</sup>



(عنکبوت، ۶۷) و آیه ﴿أَوَلَمْ نُمْكِن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجِبِّي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>۹</sup> (قصص، ۵۷) که از نظر جمهور مفسران دلیل محکمی بر تخصیص آیه نیست، (همان، ۸۰۷/۲ - ۸۰۹) وی با جمع بین نص قرآنی و دلایل عقلی همچون وقوع قتل در حرم، امن را از حالت عموم خارج می‌کند و در معنای خاص تفسیر می‌کند، در حالی که جمهور مفسران، خبر دادن از امن را شیوه‌ای برای مبالغه می‌دانند و به آیه ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا﴾<sup>۱۰</sup> (آل عمران، ۹۷) استشهاد می‌کنند و به ادامه آیه ﴿وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ (بقره، ۱۲۶) استدلال می‌کنند که اگر منظور از امن، امن از قحطی بود، درخواست رزق در آیه، یک نوع تکرار به حساب می‌آمد. (رک: جصاص، ۱۴۰۵، ۱ / ۹۷ - ۹۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ۱ / ۶۰۸؛ ابن کثیر، ۱۹۹۹، ۱ / ۴۱۳).

## ۲ - حمل مطلق بر مقید

مطلق، اسم مفعول از اطلاق است که در لغت به معنای رهایی و آزادی می‌آید و مقید برخلاف مطلق، در لغت به معنای در بندکردن و زندانی کردن استعمال می‌شود (رک: ابن فارس، ۲ / ۴۲۱؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ۳۱۳ و ۹۰۵)؛ و در اصطلاح، مطلق لفظ یا حکمی است که در جنس خود بر معنای بی‌قیدوبند و گسترده دلالت دهد؛ و مقید بر خلاف آن، دایره معنا را از گستردگی خارج می‌کند (سیوطی، ۱۹۷۴، ۲ / ۱۰۱).

رازی همان‌گونه که به تخصیص عموم اهتمام ورزیده، به حمل مطلق بر مقید نیز توجه دارد، بیشتر وقت‌ها مطلق و مقید در دو آیه جداگانه ذکر شده است، برای مثال، رازی در تفسیر آیه ﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَاكَ﴾<sup>۱۱</sup> (بقره، ۱۸۶) می‌گوید: ما مشاهده می‌کنیم که شخص دعاکننده در دعا و تضرع مبالغه می‌کند ولی دعایش اجابت نمی‌شود، برای حل این شبهه، این آیه را بر آیه‌ای دیگر حمل می‌کند و می‌گوید: این آیه اگرچه مطلق است اما در آیه دیگر، به مشیت خداوند مقید شده است و آن هم فرموده خداوند ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ

شَاءَ ﴿۱﴾ (انعام، ۴۱) می‌باشد و بدون شک مطلق بر مقید حمل شده است (رک: ۲۰۰۵، ۱۰۶۹/۲)؛ او در حمل مطلق بر مقید از نوع منفصل، با جزم و قاطعیت سخن می‌گوید و هدف اصلی وی، رفع شبهه ذکر شده است.

فخررازی گاهی مطلق و مقید را در باب عام و خاص ذکر می‌کند؛ بدون آن‌که اشاره‌ای به مطلق و مقید آن آیات کند، برای مثال نهی مطلق از همراهی مسلمان با کفار در آیه ﴿يَتَّيِّبُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنَتُمْ قَدَ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَقْوَاهِمُ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾<sup>۱۳</sup> (آل عمران، ۱۱۸) را با آیاتی از سوره ممتحنه تفسیر می‌کند ﴿لَا يَنْهَكُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ﴾<sup>۱۴</sup> (ممتحنه، ۸) و آیه: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ﴾<sup>۱۵</sup> (ممتحنه، ۹) یعنی نهی مطلق مدنظر شارع نیست، بلکه نهی، شامل کفاری می‌شود که با اسلام و مسلمین در حال جنگ هستند که دو آیه سوره ممتحنه به این قید اشاره می‌کنند؛ ولی رازی آن را در باب عام و خاص ذکر می‌کند و می‌گوید: بدون شک خاص بر عام مقدم است (همان، ۱۷۷۴/۳)؛ شاید این‌گونه ادغام نمودن مطلق و مقید با عام و خاص به خاطر این باشد که علمای اصول، مطلق و مقید را بخشی از عام و خاص می‌دانند، قرافی در این باره می‌گوید: اصولی‌ها حمل مطلق بر مقید را در کتاب عموم و خصوص ذکر می‌کنند به سبب این‌که مطلق زیرمجموعه عام، و تقیید زیرمجموعه خاص است و این اقسام بر بعضی از علما مخفی می‌شود و چه بسا فکر می‌کنند که مطلق عام است و مقید خاص (رک: قرافی، ۱۹۹۹، ۳۹۹/۲)، با این وجود رازی بیشتر وقت‌ها مطلق و مقید را از عام و خاص تفکیک می‌کند و هر یک را در جایگاه خویش بیان می‌کند.

رازی گاهی برخلاف دیگر مفسران، نه تنها مطلق را بر مقید حمل نمی‌کند، بلکه حمل مقید را بر مطلق ترجیح می‌دهد؛ برای مثال هنگامی‌که درباره خون مطلق در آیه بقره - ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ

عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالَّذِينَ وَالْحَمَّ الْخَزِيرِ ﴿بقره، ۱۷۳﴾ - و مقید آن در سوره انعام ﴿أَوْ ذَمًّا مَسْمُوحًا﴾ (انعام، ۱۴۵) - سخن می‌گوید، به حمل مطلق بر مقید راضی نمی‌شود، چون سوره بقره بعد از انعام نازل شده، پس بایستی آیات سوره انعام بر آیات سوره بقره حمل شود و بر این اساس مطلق خون - جاری و غیرجاری - حرام است (رک: ۲۰۰۵، ۹۹۴/۲) درحالی‌که این رأی برخلاف جمهور مفسران بوده و آن‌ها آیه بقره را بر آیه انعام حمل می‌کنند. (رک: ابن عربی، ۱۴۲۳، ۷۹/۱؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ۲۲۲/۲). به عبارت دیگر، تقدّم و تأخّر نزول آیه را بر اطلاق و تقيید ترجیح می‌دهد.

### ۳- بیان مجمل

مجمل در لغت به معنای جمع کردن و از حالت پراکندگی خارج ساختن، است (رک: ابن فارس، ۱۹۷۹، ۳۲۸/۱؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ۹۷۹) و در اصطلاح: هر آنچه نیازمند بیان باشد. یا آنچه احتمال بر چند معنا دهد ولی بدون ترجیح در یکی از آن معانی باشد. (رک: راغب، ۱۴۱۲، ۲۰۳؛ شنقیتی، ۱۹۹۵، ۳۹/۱).

تعریف مجمل نزد رازی فرق چندانی با تعریف متشابه ندارد، وی در این باره می‌گوید: متشابه همان چیزی است که ما آن را مجمل نام‌گذاری کردیم و آن، هر چیزی است که دلالت لفظ نسبت به خودش و غیر خودش مساوی باشد (۲۰۰۵، ۱۵۴۱/۳).

آنچه در مجموعه تعریف‌ها مشترک است: نیازمند بودن مجمل به توضیح و بیان، برای تعیین یا ترجیح یک معنا می‌باشد.

این وجه نیز در تفسیر مفاتیح‌الغیب، بسیار چشم‌گیر است، به گونه‌ای که تنها در سوره بقره بیش از سی بار به آن پرداخته است؛ از دیدگاه رازی هر مجملی در کتاب خدا، دارای مبینی است و این تبیین ممکن است به وسیله عقل، قرآن و یا سنت باشد، بدین صورت مجمل از حالت غیر مفید بودن خارج می‌شود. (رک: همان، ۲۹۳/۱).

فخررازی بر این باور است که بیان مجمل بر خداوند واجب است، وی در این باره می‌گوید: فرموده خداوند ﴿تُرْجَىٰ نَ عَلَيْنَا بَيَانُهُ﴾ (قیامه، ۱۹) بر این دلالت می‌دهد که بیان مجمل بر خداوند واجب است، اما نزد ما این وجوب به خاطر وعد و نیکی است و نزد معتزله به خاطر حکمت است (همان، ۶۸۰۳/۱۱).

برای بررسی بهتر، بیان مجمل در مفاتیح‌الغیب به دو قسمت -متصل و منفصل- تقسیم شده است:

#### الف- بیان متصل

هرگاه بیان مجمل در همان آیه و یا در آیه بعدی ذکر شود، بیان متصل است. (رک: صاعدی، ۱۴۲۶، ۱۳)؛ فخررازی توجه خاصی به بیان متصل دارد؛ وی در تفسیر خویش به زیبایی و نظم قرآنی در اتصال آیات و سوره‌ها عنایت ورزیده، به‌گونه‌ای که آیات و سوره‌ها از نظر معنا، نظم و ترتیب، مانند حلقه زنجیر، به هم متصل هستند؛ وی در این سوره بیش از ده مورد، مبین متصل را ذکر نموده است، برای مثال می‌توان به تفسیر آیه ﴿بِأَيُّهَا النَّاسُ كُفُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَكًا لَّطِيبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ. إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>۱۶</sup> (بقره، ۱۶۸-۱۶۹) اشاره کرد؛ که تفسیر خطوات و عداوت در آیه دوم ذکر شده است؛ وی در این باره می‌گوید: پس این آیه، تفصیلی بر مجمل عداوت است که شامل: امر به بدی و فحشاء و نسبت‌دادن آن‌چه را نمی‌دانید به خداوند است و این سه، تفسیری است برای ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ (رک: ۲۰۰۵، ۹۷۷/۲)؛ اگرچه در این مثال فخررازی به مجمل بودن آیه نخست اشاره نمود، اما در اغلب نقاط به مجمل و مبین آیات اشاره‌ای نمی‌کند و بر عهده پژوهش‌گر است که آن را تشخیص دهد (رک: همان، ۳۲۸/۱).

#### ب- بیان منفصل

هر وقت بین مجمل و مبین فاصله‌ای ایجاد شود در این صورت بیان از نوع منفصل خواهد بود؛

این نوع بیان در سوره بقره بیشتر از نوع اول به چشم می‌خورد؛ وی در بیان مجمل، بیشتر بر رأی و نظر شخصی خویش تکیه نموده است.

برای مثال در تفسیر آیه ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>۱۷</sup> (بقره، ۷) می‌گوید: احتمال دارد گوش‌ها در حکم مهر خورده - ختم - و در حکم غشاوه داخل شوند، ولی اولویت بر داخل شدن گوش‌ها در حکم ختم است، چون خداوند در سوره جاثیه می‌فرماید ﴿وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَقَلْبِهِمْ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِمْ غِشْوَةً﴾<sup>۱۸</sup> (رک: همان، ۳۱۶/۱)؛ واضح است که رازی با استفاده از سوره جاثیه اجمال در حرف عطف را برطرف نموده و وقف را بر لفظ ﴿سَمْعِهِمْ﴾ ترجیح می‌دهد، چون در غیر این صورت گوش‌ها در حکم ﴿غِشْوَةً﴾ وارد می‌شوند و این برخلاف سوره جاثیه است. رازی در این تفسیر اشاره‌ای به نوع بیان نمی‌کند بلکه فقط آیه سوره جاثیه را برای ترجیح دادن یکی از دو قول نام‌برده ذکر می‌کند؛ و بعدها مفسرانی مانند شنقیطی به نوع بیان در این آیه پرداخته و این اجمال را به سبب اشتراک در حرف عطف می‌دانند (رک: شنقیطی، ۱۹۹۵، ۱۱۱/۱).

#### ۴- توضیح و بیان مبهم

مبهم اسم مفعول از ابهم است که در لغت به معنای مخفی بودن و پوشیدگی و بسته بودن می‌آید (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ۵۷/۱۲) و در اصطلاح: کلام بسته‌ای که معنای آن واضح نباشد. مبهم وسیع‌تر از مجمل است، به عبارت دیگر هر مجملی مبهم است ولی هر مبهمی مجمل نیست (رک: شنقیطی، ۱۹۹۵، ۳۹/۱).

از دیدگاه رازی، مبهم، وقتی تبیین می‌شود اهمیت و ارزش بیشتری به دست می‌آورد تا این‌که همان اول بیان شود، چون وقتی مبهم باشد نفس‌ها به دنبال شناخت آن و مشتاق بیان آن خواهند بود به همین خاطر نفس‌های مشتاق، از بیان آن سیراب می‌گردند.

(رک: ۲۰۰۵، ۱/۴۱۶).

این وجه نیز در سوره بقره بیش از پانزده مورد ذکر شده که می‌توان مانند وجه‌های قبلی به دو بخش متصل و منفصل تقسیم نمود:

### الف- متصل

رازی در تفسیر کلمات در آیه ﴿وَإِذْ أُنزِلَتْ عَلَيْكَ الْوَحْيُ يَا مُحَمَّدُ﴾ (بقره، ۱۲۴) دو قول را ذکر می‌کند، در قول اول احتمال بیان مبهم در عقب همین آیه را مطرح می‌کند و می‌گوید: لفظی که دلالت بر این کلمات می‌دهد، همان امامت و پاک کردن کعبه (تطهیر بیت) و بالا بردن شالوده‌های کعبه و دعا برای بعثت محمد -صلی الله علیه وسلم- است و چون این تکالیف سخت و دشوار بوده، پس امکان دارد که منظور از ابتلای ابراهیم به کلمات همین موارد باشد، هم‌چنین ذکر این موارد بدون ایجاد فاصله با یکی از حروف عطف آمده است، -یعنی جمله ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (بقره، ۱۲۴) بدون حرف عطف و بدون فاصله ذکر شده است - (رک: همان، ۲/۷۹۷).

اگرچه استدلال به تبیین کلمات در پی همین آیه، مورد اتفاق همه مفسران نیست، ولی بعضی مفسران این بیان متصل را بدون محدود کردن معنای کلمات در این موارد، صحیح می‌دانند، چون از دیدگاه نحویان، هیچ‌گونه ممنوعیتی برای پذیرش آن وجود ندارد (رک: زمخشری، ۲۰۰۹، ۹۵).

### ب- منفصل

برای تعیین مراد از قریه، که در آیه ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ (بقره، ۵۸) مبهم به شمار می‌آید، رازی در یکی از اقوال، این قریه را بیت المقدس می‌داند، چون در سوره مائده آمده است ﴿يَلْقَوْنَ فِيهَا قَوْمًا جَاهِلِينَ﴾ (مائده، ۲۶)، او در این تفسیر، با رأی و اجتهاد شخصی خود می‌گوید: بدون

شک مراد از دو قریه در هر دو آیه یکی است (۲۰۰۵، ۵۹۲/۱).

#### ۵- بیان موجز با مفصل

منظور از بیان موجز به وسیله مفصل یعنی یک جمله یا کلام بیش از یک جا در قرآن تکرار شده که گاهی موجز و گاهی دیگر همراه با تفصیل و بیان باشد. در این صورت موجز با مفصل تبیین می شود (رک: السبت، ۱۴۲۱، ۱۲۱-۱۲۵).

در این قسمت توجه رازی بیشتر به ذکر سبب، علت و یا کیفیت چیزی در همان آیه یا در آیات دیگر می باشد که این وجه را نیز می توان به دو قسمت متصل و منفصل تقسیم نمود.

#### - مفصل متصل

در تفسیر آیه ﴿حَسَرَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ (بقره، ۷) می گوید: وقتی در آیه قبلی فرمود که کافران ایمان نمی آورند - ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾<sup>۲۲</sup> - در آیه دوم از سبب آن خبر می دهد که چرا ایمان نیاوردند که همان زدن مهر بر قلبها و گوش هایشان است (رک: ۲۰۰۵، ۳۱۲/۱، و ۶۰۷/۱).

#### - مفصل منفصل

نوع دیگر از بیان موجز با مفصل که در تفسیر کبیر به آن توجه شده، بیان کیفیت وقوع یک حادثه یا عمل است که غالباً به شکل منفصل و در سوره یا آیه ای دیگر به تفصیل آن اشاره می شود، برای مثال رازی در تفسیر آیه ﴿فَأَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَاخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾<sup>۲۳</sup> (بقره، ۳۶) کیفیت و چگونگی لغزش و وسوسه آدم را به آیاتی از سوره اعراف - ﴿مَا نَهَكُكُمْ رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ . وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾<sup>۲۴</sup> (الاعراف، ۲۰-۲۱) - تفسیر می کند و در این باره از اقوال مفسران پیشین کمک می گیرد و بر این باور است که ابلیس

با ذکر علت نهی خداوند از خوردن درخت ممنوعه که آن را فرشته شدن و جاودانگی انسان بیان کرد، نتوانست آدم را فریب دهد، به همین جهت برای آن‌ها قسم خورد و سرانجام با مشغول کردن آدم و حوا به لذات مباح، فراموشی را برای آن‌ها فراهم کرد و در نهی واقع شدند (رک: همان، ۵۲۳/۱).

#### ۶- حمل بعضی از قراءات بر بعضی دیگر

منظور این است که یکی از دو قراءات متواتر می‌تواند مراد از قراءت دیگر را بیان کند که فخررازی در خلال سوره بقره فقط دو مورد از این نوع را ذکر کرده است؛ برای مثال وی در تفسیر آیه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا الْنِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾<sup>۲۵</sup> (بقره، ۲۲۲) قول جمهور را ترجیح می‌دهد که نزدیکی بعد از حیض مشروط به قطع خون و غسل می‌باشد و در این مورد به قراءت دوم که مشدد است استدلال کرده و می‌گوید: در قراءت ﴿يَطْهَرْنَ﴾ که بدون تشدید است به معنای قطع شدن خون و در قراءت (يَطْهَرْنَ) که با تشدید است به معنای پاک شدن با آب است، پس این آیه بر وجوب هر دو امر دلالت می‌دهد - قطع خون و پاک شدن با آب - (رک: همان، ۱۲۵۰/۲)؛ فخررازی با جمع بین دو قراءت، به مذهب فقهی خویش نیز قوت می‌بخشد؛ این رأی برخلاف مذهب احناف است که عمل زناشویی را مشروط به قطع خون می‌دانند نه غسل، و استدلال احناف به قراءت اولی است و استدلال شافعی که رازی نیز پیرو آن است به جمع بین دو قراءت است.

#### ۷- بیان مراد از لفظ با سیاق آیه دیگر

برای این نوع تفسیر قرآن به قرآن می‌توان به تفسیر روح القدس به جبریل اشاره کرد که فخررازی در تفسیر آیه ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾<sup>۲۶</sup> (بقره، ۲۵۳) به آیه‌ای از سوره نحل اشاره می‌کند که سیاق آیه، مراد از روح القدس را مشخص می‌کند، رازی بعد از ذکر



اقوال متفاوت در تفسیر روح القدس، ترجیح خود را ذکر می‌کند و می‌گوید: آنچه دلالت می‌دهد منظور از روح القدس، جبریل باشد فرموده حق تعالی است ﴿فَلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾<sup>۲۷</sup> (نحل، ۱۰۲) (رک: همان، ۱۳۷۴/۲)، واضح است که سیاق آیه نحل سخن از نزول قرآن است و این امر، بدون شک بر عهده جبریل گذاشته شده است.

فخررازی در بیشتر اوقات اشاره‌ای به وجه بیان و ارتباط بین دو آیه نمی‌نماید که در این صورت بر عهده پژوهش‌گر است که آن را استخراج نماید. گاهی نیز با الفاظی مانند: «کالتفسیر لقله تعالی - بین - مفسر له - بیان له - تفصیل بعد الإجمال -» و مشابه آن، به وجه بیان بین دو آیه اشاره می‌کند. (رک: همان، ۲۰۰۵، ۹۷۷/۲؛ ۱۱۷۹/۲؛ ۹۱۰/۲؛ ۱۰۵۰/۲؛ ۱۲۰۴/۲؛ ۱۷۱۴/۳؛ ۱۸۶۶/۳).

#### دوم - تفسیر قرآن به قرآن به معنای عام و گسترده

در این قسمت به هرگونه استفاده از آیات، مانند جمع آیات متفرقه در یک موضوع یا در یک قصه قرآنی، استشهاد و استدلال، جمع نظایر قرآنی و غیره می‌توان اشاره نمود؛ از آن‌جاکه تفسیر به معنای روشن‌ساختن و واضح‌نمودن است جمع آیات در یک موضوع یا قصه قرآنی به فهم مسئله کمک شایانی می‌کند لذا نمی‌توان این نوع را از دایره تفسیری خارج نمود، ولی از جهت دیگر وقوع بیان بین دو آیه مانند قسمت اول، محسوس نیست، بلکه بیشتر در قالب استشهاد و استدلال و نظایر قرآنی می‌باشد؛ مثال روشن در این قسمت جمع آیات متفرقه در قصه‌های قرآنی است که معمولاً بیشتر مفسران برای فهم بهتر یک داستان، آیات مرتبط به آن را در کنار هم قرار می‌دهند تا قبل و بعد داستان روشن گردد (رک: طیار، ۱۴۲۵، ۱۳۴)، لذا توضیح و بیان در این نوع از تفسیر قرآن به قرآن برخلاف نوع اول که به شکل جزئی در قالب عام و خاص، مجمل و مبین و غیره بود، به شکل کلی است و به جزئیاتی که در نوع اول به آن اشاره رفت، نمی‌پردازد.

نوع دوم از تفسیر قرآن به قرآن در کتاب مفاتیح‌الغیب به فراوانی یافت می‌شود تا جایی که شخص محقق برای جمع‌آوری آن با سختی‌های فراوانی مواجه می‌شود و معمولاً فخررازی برای تأیید مذهب فقهی، عقیدتی، لغوی یا برای به تصویرکشاندن زیبایی‌های قرآنی در یک موضوع، مجموعه‌ای از آیات را در کنار هم ردیف می‌کند، این نوع استفاده از آیات در اصطلاح وسیع تفسیر قرآن به قرآن تعریف می‌شود؛ ولی چون این نوع، در معنای حقیقی تفسیر قرآن به قرآن نمی‌گنجد، در این مقاله فقط به ذکر چندنوع که در تفسیر سوره بقره بیشتر به چشم می‌خورد بسنده شده است:

#### ۱- مثال برای تقویت معنای یک لفظ

فخررازی برای معنای تقوا که به خشیت تفسیر کرده (صحیح آن است که بین تقوا و خشیت تفاوت‌هایی وجود دارد و خشیت تفسیر دقیقی برای تقوا نیست بلکه از ثمرات تقوا است)، مجموعه‌ای از آیات که در آن‌ها لفظ تقوا و مشتقات آن ذکر شده را در کنار هم قرار می‌دهد تا تقویت‌کننده معنای مورد نظر باشد؛ و در این باره می‌گوید: بدان که تقوا همان خشیت است، در اول سوره نساء فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾<sup>۲۸</sup> و مثل آن در اول حج است و در شعراء فرمود: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُوْدٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾<sup>۲۹</sup> (۱۲۴). یعنی آیا از خدا نمی‌ترسید، و مثل این جمله هود و صالح و لوط و شعیب به قومشان گفتند ... (رک: ۲۰۰۵، ۱/۲۸۴) مشاهده می‌کنیم که رازی مجموعه زیادی از آیاتی که در آن‌ها لفظ تقوا یا مشتقات آن آمده را در کنار هم ردیف می‌کند، ولی در واقع، هیچ توضیحی برای هیچ یک از آیات صورت نگرفته و صرفاً جهت تقویت معنای تقوا که از دیدگاه رازی خشیت است، ذکر شده است.

#### ۲- جمع آیات مشابه در یک موضوع، معنی یا لفظ

برای جمع آیات مشابه در یک موضوع، مثال‌های زیادی در تفسیر کبیر یافت می‌شود که شبیه

به تفسیر موضوعی است، برای مثال رازی در تفسیر آیه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ (بقره، ۳۱) در چندین صفحه از موضوع علم و فضل آن سخن می‌گوید و آیات قرآنی را در این موضوع کنار هم ردیف می‌کند. (رک: همان، ۴۳۸/۱-۴۴۰).

و مثال برای تشابه در لفظ، جمع‌نمودن آیاتی که لفظ حکمت در آن وجود دارد که رازی به نقل از مقاتل می‌گوید، تفسیر حکمت در قرآن بر چهار وجه هست، سپس آیاتی که لفظ حکمت در آن وجود دارد را بیان می‌کند. (رک: همان، ۱۴۴۶/۳).

### ۳- جمع آیات به قصد استدلال و استشهاد

برای این نوع از تفسیر قرآن به قرآن می‌توان به استدلال‌های رازی به آیات قرآنی برای تأیید یک مذهب فقهی یا کلامی یا لغوی اشاره کرد، برای مثال رازی برای لفظ (أَنَّمَا) می‌گوید: فایده آن حصر است، سپس به بعضی از آیات که (أَنَّمَا) در آن به‌کار رفته، اشاره می‌کند تا بتواند برای معنای حصر از آن‌ها کمک بگیرد. (رک: همان، ۲۸۴/۱).

### منابع رازی در تفسیر قرآن به قرآن

رازی در تفسیر قرآن به قرآن بر روایت‌های پیشینیان اعتماد نموده که شامل تفسیر صحابی و تابعین و امامان مذاهب فقهی می‌شود وی هم‌چنین از مفسرانی هم‌چون زمخشری، واحدی، ابومسلم اصفهانی و غیره نقل می‌کند؛ بنابراین می‌توان منابع رازی در تفسیر قرآن به قرآن را به چهار قسمت تقسیم کرد:

### الف- تفاسیر صحابه (رضی الله عنهم)

فخررازی از تفاسیر و اقوال صحابه غافل نمانده است، بهترین شاهد بر این ادعا، نقل فراوان ایشان از ابن عباس -رضی الله عنهما- است تا جایی که در تفسیر وی بیش از هزار و چهارصد

روایت از ابن عباس -رضی الله عنهما- و نزدیک به سیصد روایت از ابن مسعود -رضی الله عنه- نقل شده است، (شمارش به وسیله پایگاه اینترنتی المكتبة الشاملة به نشانی: [www.shanell.a.ws](http://www.shanell.a.ws) بوده است)؛ و در جانب تفسیر قرآن به قرآن نیز بیشترین روایت‌های وی از ابن عباس -رضی الله عنهما- است، برای مثال در تفسیر آیه ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾<sup>۳۰</sup> (بقره، ۱۵) استشهد به روایتی از ابن عباس می‌کند که در آن استهزاء خداوند به منافقین، به آیاتی از سوره مطففین تفسیر شده است - ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يَضْحَكُونَ﴾ تا آیه ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾<sup>۳۱</sup> (مطففین، ۲۹-۳۴) که از دیدگاه ابن عباس این همان استهزاء به ایشان در روز قیامت است. (رک: همان، ۱/۳۳۲-۳۳۳).

#### ب- تفسیر تابعین و اتباع آنها

رازی به روایت‌های تابعین در تفسیر قرآن به قرآن عنایت خاصی دارد، در این زمینه روایات زیادی از مجاهد و حسن بصری و قتاده و ابوالعالیه و سدی و شافعی و ابوحنیفه و غیره نقل می‌کند.

برای مثال در تفسیر واژه «کلمات» در آیه بقره - ﴿فَتَلَقَّ ءَادَمُ مِنْ رَبِّهِ ءَ كَلِمَاتٍ﴾<sup>۳۲</sup> - از مجاهد و قتاده نقل می‌کند که آن کلمات فرموده خداوند در سوره اعراف هستند که فرمود: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>۳۳</sup> (رک: همان، ۱/۵۲۶)؛ و از حسن بصری نقل می‌کند که مراد از عهد در آیه ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَأَاهِبُوكَ﴾<sup>۳۴</sup> همان عهدی است که خداوند از بنی اسرائیل گرفته است و آن هم فرموده خداوند ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِن أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَءَاتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَءَامَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾<sup>۳۵</sup> (مائده، ۱۲) می‌باشد. (رک: همان، ۲/۷۹۷) رازی در

نقل این روایت‌ها، تنها ناقل محض نیست، بلکه به نقد و بررسی آن‌ها نیز می‌پردازد (رک: همان، ۵۴۱/۱).

### ج- تفاسیر پیشینیان

اهتمام رازی به قول جمهور مفسران در تفسیر کبیر بر کسی مخفی نیست، وی در جانب تفسیر قرآن به قرآن نیز توجه خاصی به قول آن‌ها دارد، مثلاً برای تعیین مصر مبهم در آیه ﴿أَهِيضُوا مِصْرًا﴾<sup>۳۶</sup> (بقره، ۶۱) قول جمهور مفسران را ذکر می‌کند که مراد از مصر، همان شهری است که در آیه ﴿أَدْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ﴾ (مائده، ۲۱) آمده است و صحیح بودن این قول را از سه وجه بیان می‌کند. (رک: همان، ۶۰۵/۱).

و گاهی در تفسیر قرآن به قرآن مخالف رأی جمهور عمل می‌کند، مانند مخالفت وی در حمل خون مطلق در آیه ۱۷۳ سوره بقره بر خون مقید در آیه ۱۴۵ سوره انعام، که بر خلاف جمهور مفسران، او مقید را بر مطلق حمل می‌کند. (رک: همان، ۹۹۲/۲).

رازی در بین مفسران پیش از خود، اعتماد زیادی بر تفسیر کشف نموده است، به خصوص در جانب تفسیر بیانی و بلاغی که به‌گونه‌ای در بیان قرآن با قرآن دخیل بوده، از اقوال وی استفاده می‌کند، مثلاً از زمخشری نقل می‌کند که جمله ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾ بیانی برای (يقول) در آیه ﴿يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (بقره، ۸) می‌باشد (رک: زمخشری، ۲۰۰۹، ۴۵؛ رازی، ۲۰۰۵، ۳۲۶/۱).

و گاهی بدون نام بردن از زمخشری، سخن وی را می‌آورد، برای مثال در تفسیر ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>۳۷</sup> (بقره، ۲۹) - می‌گوید: ضمیر در ﴿فَسَوَّاهُنَّ﴾ ضمیر مبهم است و ﴿سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ تفسیری برای آن است، که این کلام متعلق به زمخشری است اما فخررازی

در ذکر این قول، نامی از زمخشری به میان نمی‌آورد (رازی، ۲۰۰۵، ۴۱۶/۱؛ زمخشری، ۲۰۰۹، ۷۰).

هم‌چنین رازی تمایلی به پذیرش نسخ در آیات ندارد و آن را تخصیص می‌داند، او این دیدگاه را از آراء ابومسلم اصفهانی وام گرفته است. برای مثال می‌توان به متمایل شدن رازی به رأی ابومسلم اصفهانی در تخصیص آیه وصیت (بقره، ۱۸۰) با آیه میراث (نساء، ۱۱-۱۲) و عدم نسخ آن، اشاره نمود. (رک: ۲۰۰۵، ۱۰۳۲/۲).

#### د- رأی و اجتهاد شخصی

اگرچه فخررازی در تفسیر قرآن به قرآن از پیشینیان خویش به نحو احسن استفاده نموده، اما خود وی نیز با رأی و اجتهاد خویش، به گونه‌ای از آیات قرآنی برای بیان همدیگر استفاده نموده، که نزد مفسران قبل از او، به ندرت یافت می‌شود.

مثلاً در تفسیر ﴿أَصْعَافًا كَثِيرَةً﴾ در آیه ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ﴾<sup>۳۸</sup> (بقره، ۲۴۵) در یکی از اقوال آن را بر آیه ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾<sup>۳۹</sup> (بقره، ۲۶۱) حمل می‌کند و می‌گوید: مجمل آیه اولی بر مفسر حمل می‌شود، چون هر دو آیه درباره انفاق است. (رک: همان، ۱۳۴۲/۲) و بعدها مفسرانی مانند شنقیطی و سعدی این تفسیر را نقل می‌کنند (رک: شنقیطی، ۱۹۹۵، ۲۶۱/۱)؛ بیشتر اقوال رازی در تفسیر قرآن به قرآن را مفسرانی مانند خازن، نیشابوری، ابوحنیان، مراعی، شنقیطی و غیره نقل کرده‌اند.

#### نتیجه‌گیری

رازی برخلاف تصور بعضی از پژوهش‌گران، به تفسیر قرآن به قرآن عنایت ورزیده و انواع مختلفی از آن را ذکر نموده، و این دیدگاه که وی تنها رأی صرف را در تفسیر خود به کار برده

است، یا توصیف تفسیر او به «إن فیہ کل شیء الا التفسیر» (در تفسیر رازی همه چیز جز تفسیر یافت می‌شود) دور از انصاف است، بلکه مفاتیح‌الغیب هم‌چون دانشنامه‌ای است که انواع مختلف علوم در آن یافت می‌شود که تفسیر قرآن به قرآن از آن جمله می‌باشد.

از آن‌جا که رازی برای تفسیر آیه، به شیوه‌های مختلف از آیات قرآنی کمک می‌گیرد، می‌توان این استفاده از آیات قرآنی را به‌طور کلی به دو قسمت تقسیم نمود: ۱- تفسیر قرآن به قرآن به معنای حقیقی ۲- تفسیر قرآن به قرآن به معنای گسترده؛ که نوع اول آن بیشتر به دو قسمت متصل و منفصل تقسیم می‌شود.

رازی در قسمت‌های زیادی از کتاب خویش، بین تفسیر به رأی و تفسیر مأثور جمع نموده است.

تفسیر قرآن به قرآن می‌تواند مأثور و یا نتیجه استنباط و فهم یک مفسر باشد که در تفسیر قرآن به قرآن، جانب رأی در عملکرد رازی غالب است.

فخررازی از تفسیر قرآن به قرآن برای دفاع از مذهب فقهی یا عقیدتی یا نظر لغوی خویش استفاده نموده است.

تفسیر قرآن به قرآن در هر دوره می‌تواند توسعه پیدا کند، چون استفاده از یک آیه برای آیه دیگر به توان و فهم یک مفسر وابسته است.

مفسرانی مانند نیشابوری، ابوحنیفان، مراغی و شنفیطی در تفسیر قرآن به قرآن از اقوال فخررازی بهره جستند.

#### پی‌نوشت

۱. و آن‌گاه که ابراهیم گفت: پروردگارا! این سرزمین را پر امن و امان بگردان، و اهل آن را - کسانی که از ایشان به خدا و روز آخرت ایمان آورده باشند، از میوه‌ها روزی‌شان ده.

۲. و حج این خانه واجب الهی است بر کسانی که توانائی رفتن بدان‌جا را داشته باشند.

۲. و ذبیحه اهل کتاب برای شما حلال است.
۳. و آن ذبحی که نام غیرالله بر آن گفته شده باشد بر شما حرام است
۴. و می‌گسلند آنچه را که خدا به پیوستنش فرمان داده است.
۵. پس آیا اگر روی گردان شوید، جز این انتظار دارید که در زمین تباهی کنید و پیوند خویشاوندی را بگسلید؟
۶. و آنگاه که کعبه را پناهگاه امن و امان مردم قرار دادیم.
۷. آیا نمی‌بینند که ما مکه را حرم امن قرار دادیم.
۸. آیا ما حرم بر امن را برای ایشان فراهم نیاورده‌ایم که محصولات و میوه‌های فراوانی به سوی آن آورده می‌شود؟
۹. و هر کس که وارد آن شود، در امان است.
۱۰. دعای دعاکننده را هنگامی که مرا بخواند، پاسخ می‌گویم
۱۱. بلکه تنها خدا را فرا می‌خوانید، و اگر خواست آن چیزی که وی را برای رفع آن به فریاد می‌خوانید بر طرف می‌سازد.
۱۲. ای مؤمنان! از غیر خود محرم اسرار بر نگیرید، آنان از هرگونه شر و فساد در حق شما کوتاهی نمی‌کنند. آنان آرزوی رنج و زحمت شما را دارند دشمنانگی از دهان آنان آشکار است، و آنچه در دل دارند بزرگ‌تر است.
۱۳. خداوند شما را باز نمی‌دارد از این که نیکی و بخشش کنید به کسانی که به سبب دین با شما جنگیده‌اند و از شهر و دیارتان شما را بیرون نرانده‌اند.
۱۴. بلکه خداوند شما را باز می‌دارد از دوستی ورزیدن با کسانی که به خاطر دین با شما جنگیده‌اند.
۱۵. ای مردم، از آنچه در زمین، حلال پاکیزه است بخورید و از گام‌های شیطان پیروی مکنید. بدون شک که او دشمن آشکار شماست؛ او تنها شما را به سوی زشت‌کاری و گناه‌کاری فرمان می‌دهد تا این که آنچه را نمی‌دانید به خدا نسبت دهید.
۱۶. خداوند دل‌ها و گوش‌هایشان را مهر زده است، و بر چشمانشان پرده‌ای است، و عذاب بزرگی در انتظارشان است.
۱۷. و بر گوش و دل او مهر گذاشته است و بر چشمش پرده‌ای انداخته است.



۱۹. و آن‌گاه که پروردگار ابراهیم، او را با سخنانی بیازمود.
۲۰. و آن‌گاه که گفتیم: به این شهر وارد شوید و هرگونه که می‌خواهید و هر چه که لازم دارید فراوان و آسوده بخورید.
۲۱. ای قوم من! به سرزمین مقدّسی وارد شوید که خداوند دخول بدان‌جا را برای شما مقدر کرده است.
۲۲. بی‌گمان کفرپیشگان بر ایشان یکسان است چه آنان را بیم دهی و چه بیم ندهی، ایمان نمی‌آورند.
۲۳. اما شیطان مُوجب لغزش آنان شد و ایشان را از آنچه در آن بودند خارج ساخت.
۲۴. پروردگارتان شما را از این درخت باز نداشته است، مگر بدان خاطر که دو فرشته می‌شوید، و یا این‌که از زمره جاویدانان خواهید شد؛ و برای آنان بارها سوگند خورد که من خیر خواه شما هستم.
۲۵. و از تو درباره حیض می‌پرسند. بگو: زیان و ضرر است، پس در حالت قاعدگی از زنان کناره‌گیری نمایید، و با ایشان نزدیکی نکنید تا آن‌گاه که پاک می‌شوند. هنگامی که پاک شوند، از مکانی که خدا به شما فرمان داده است با آنان نزدیکی کنید. بی‌گمان خداوند توبه‌کاران و پاکان را دوست می‌دارد.
۲۶. و به عیسی پسر مریم معجزاتی دادیم و او را با روح‌القدس تقویت و تأیید نمودیم.
۲۷. بگو: قرآن را جبرئیل از سوی پروردگارت به حق نازل کرده است تا مؤمنان را ثابت قدم گرداند و هدایت و بشارت برای مسلمانان باشد.
۲۸. ای مردم، از پروردگارتان پروا داشته باشید.
۲۹. بدان‌گاه که برادرشان هود بدیشان گفت: آیا تقوا پیشه نمی‌کنید؟
۳۰. خداوند ایشان را مسخره می‌نماید و آنان را رها ساخته تا کورکورانه به سرکشی خویش ادامه دهند.
۳۱. گناهکاران پیوسته (در دنیا) به مؤمنان می‌خندیدند و ایشان را ریشخند می‌کردند... لذا امروز مؤمنان به کافران می‌خندند و ریشخندشان می‌کنند.
۳۲. سپس آدم از پروردگار خود کلماتی را دریافت.
۳۳. گفتند: پروردگارا! ما بر خویشتن ستم کرده‌ایم و اگر ما را نبخشی و بر ما رحم نکنی از زیان‌کاران خواهیم بود.
۳۴. وفا کنید تا به پیمان شما (که بهشت برین است) وفا کنم، و تنها از من بترسید.
۳۵. بیگمان خداوند از بنی اسرائیل پیمان گرفت و دوازده رهبر برای آنان تعیین کرد و بدیشان گفت: من با شمایم

اگر نماز را بگزارید و زکات مال بدر کنید و به پیغمبران ایمان بیاورید و آنان را یاری کنید و (به خدا قرض نیکوئی دهید. از گناهان شما چشم‌پوشی می‌نمایم و شما را به باغ‌هایی وارد می‌گردانم که رودبارها از زیر آن‌ها جاری است.

۲۶. پس به شهری فرود آید.

۲۷. آن گاه به آسمان پرداخت و از آن هفت آسمان منظم ترتیب داد. خدا دانا و آشنا به هر چیزی است.

۲۸. کیست که به خدا قرض نیکوئی دهد تا آن را برای او چندین برابر کند؟

۲۹. مثل کسانی که دارائی خود را در راه خدا صرف می‌کنند، همانند دانه‌ای است که هفت خوشه برآرد و در هر خوشه صد دانه باشد.

## منابع

قرآن کریم.

بریدی، احمد بن محمد، تفسیر القرآن بالقرآن دراسة تأصيلیة، مجله معهد امام شاطبی، شماره ۲، ۱۴۲۷.

ابن تیمیة، تقی‌الدین أبو‌العباس أحمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، چاپخانه مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، مدینه منوره، ۱۹۹۵م.

جصاص، أحمد بن علی أبوبکر الرازی الحنفی، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربی - بیروت، ۱۴۰۵هـ.

ابوحيان، محمد بن يوسف بن علی بن يوسف الأندلسی، البحر المحيط فی التفسیر، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰هـ.

خالد السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسیر جمعاً ودراسة، چاپ اول، دار ابن عفان، قاهره، ۱۴۲۱هـ.

خرم دل، مصطفی خرم دل، تفسیر نور، نشر احسان.

رازی، أبو‌عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التیمی مشهور به فخرالدین الرازی، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۲۰۰۵م.

راغب اصفهانی، ابوقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، چاپ اول،

دارالقلم، دمشق، ۱۴۱۲هـ.

زاکی، أحمد الزاکی أحمد بدوی السوداني، المأثور فی تفسیر الرازی، پایان نامه دکترا، دانشگاه پنجاب، لاهور - پاکستان، ۲۰۰۷ م.

زرکشی، أبو عبدالله بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم، چاپ اول، دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۵۷ م.

زمخشری، أبو القاسم محمود بن عمر جارالله، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، دارالمعرفه، بیروت، ۲۰۰۹ م.

ابن عربی، محمد بن عبد الله أبو بکر المعافری الاشبیلی، أحكام القرآن، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، چاپ سوم، دارالکتب العلمیة، بیروت - لبنان، ۱۴۲۴ هـ - ۲۰۰۳ م.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر، الإتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة، ۱۳۹۴هـ - ۱۹۷۴ م

شنقیطی، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجکني، أضواء البيان فی إيضاح القرآن بالقرآن، دارالفکر، بیروت - لبنان، ۱۹۹۵ م.

صاعدی، ملفی بن ناعم، ما اتصل به بیانه من القرآن الکریم، مجله دانشگاه اسلامی مدینه منوره، شماره ۱۳۱، ۱۴۲۶هـ.

طبری، محمد بن جریر، جامع البيان عن تأویل آی القرآن، تحقیق: دکتر عبد الله بن عبدالمحسن التركي، چاپ اول، دارهجر، ۲۰۰۱ م.

طیار، مساعد بن سلیمان، مقالات فی علوم القرآن وأصول التفسیر، چاپ اول، دارالمحدث، ۱۴۲۵هـ.

ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زکریا القزوینی الرازی، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، دارالفکر.

فیروز آبادی، مجدالدین أبوطاهر محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، تحقیق: محمد نعيم العرقسوسی، چاپ هشتم، مؤسسه الرسالة، بیروت، ۲۰۰۵ م.

قرافی، شهاب الدین أحمد بن إدريس، العقد المنظوم فی الخصوص والسبب، تحقیق: أحمد الختم عبدالله، المكتبة

المکیة و دارالکتب، ۱۹۹۹ م.

قرطبی، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبی بکر بن فرح الأنصاری الخزرجی، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: أحمد البردونی و إبراهيم أطفیش، چاپ دوم، دارالکتب المصریة - القاهرة، ۱۳۸۴ هـ - ۱۹۶۴ م.  
ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی الأنصاری الرویفی الإفريقي، لسان العرب، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ هـ

## رویکرد انتقادی ابن‌عاشور به روایات در تفسیر التحرير والتنوير\*

ایوب علیپور

Asem13571399@gmail.com

عضو هیأت علمی معهد عالی

### چکیده

ابن‌عاشور از احادیث نبوی در راستای فهم و تفسیر آیات، سود زیادی برده است. وی با برجسته نشان‌دادن نقش روایات، در کشف معانی آیات، کتاب خود را به‌عنوان دانش‌نامه‌ای حدیثی معرفی نموده است. او نه تنها در فرایند فهم و توضیح معانی قرآن، به احادیث استدلال کرده، بلکه روایت‌های زیادی را چه از جهت نقل و چه از جهت معنا مورد نقد قرار داده است. او در نقد روایت‌ها، دو روش اجمالی و تفصیلی در پیش گرفته است؛ در روش تفصیلی دلالت‌هایی چون وهم، إدراج و اضطراب را مدنظر قرار داده که به‌طور کلی محدثین بدان توجه داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: رویکرد انتقادی، ابن‌عاشور، التحرير والتنوير، نقد احادیث، سبب نزول

## مقدمه

با توجه به جایگاه روایات مرفوع و موقوف در بیان کلیات و احکام دین، یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح شده در علوم قرآن، بررسی نقش این دو منبع مهم در فرایند فهم قرآن کریم است، مقدار تأثیرگذاری سنت نبوی و تفسیر صحابه در تفسیر مفسران، با توجه به استدلال‌های زیادی که به این دو منبع صورت می‌گیرد، نشان از اهمیت آن در رأی مفسران دارد. یکی از مفسرانی که در پرداختن به روایات تفسیری و اثر آن در بیان مراد الهی، تلاش قابل ملاحظه‌ای در تفسیر خویش نموده، طاهر بن عاشور است. رویکرد وی در استفاده از روایات تفسیری جهت توضیح معانی قرآن، به دلیل نگاه لغوی و بیانی به تفسیر، کمتر مورد توجه بوده است. با تأمل در تفسیر التحریر و التنویر مشخص می‌شود که نقش روایت در تبیین مسائل قرآنی کاربرد فراوانی دارد، مخصوصاً این که ابن‌عاشور با توجه به شرحی که بر موطأ امام مالک به نام *كشف المغطی من المعانی والألفاظ الواقعة فی الموطأ*، و صحیح بخاری به نام *النظر الفسیح عند مضائق الأنظار فی الجامع الصحیح* نوشته است، از توانایی و آگاهی قابل توجهی در زمینه شناخت روایات برخوردار است. وجود روایات تفسیری در کتاب التحریر و التنویر، نشان‌گر این نیست که نویسندگان این کتاب، نسبت به آن روایات هیچ‌گونه نقد و نظری نداشته باشد، بلکه صحت و سقم آن احادیث را نیز مورد تحلیل قرار داده است، و گاهی در توجیه برخی روایات، معانی محتمل را ذکر کرده، و گاهی نیز به جمع بین روایات پرداخته است.

درباره روش ابن‌عاشور در تفسیر التحریر و التنویر، کتاب‌هایی به رشته تحریر در آمده است. در این میان، آثاری به‌طور ویژه بر منهجیت حدیثی وی تأکید نموده‌اند، از جمله دو مقاله به نام‌های: *مظاهر عنایة ابن‌عاشور بالحديث النبوی والاستشهاد به فی تفسیره* از:

سعد امین المناسیة، و المنهج الحدیثی للعلامة الطاهر بن عاشور از: عباس ابراهیمی.

مقاله پیش رو به بُعد انتقادی وی نسبت به روایات تفسیری می‌پردازد، و تلاش می‌کند دیدگاه‌های انتقادی او را به روایات تفسیری عرضه کند، و گاهی به آن پاسخ دهد.

### زندگی ابن‌عاشور

وی محمد طاهر بن عاشور در سال ۱۸۷۹ میلادی در کشور تونس به دنیا آمد، و خدمات شایانی به جامعه علمی و اجتماعی کشور خود نمود، وی سمت شیخ دانشگاه‌های زیتونیه، و ریاست هیئت فتوا، در کشور تونس را عهده‌دار بود، از مشهورترین تألیفات او می‌توان کتاب «التحریر والتنویر»، «مقاصد الشریعة الإسلامیة» و «اصول النظام الاجتماعی فی الإسلام» را نام برد. ابن‌عاشور در سال ۱۹۷۳ میلادی در زادگاه خویش تونس، وفات نمود. (زرکلی، ۲۰۰۲، ۱۷۴/۶)

### نقد سندی روایت در تفسیر ابن‌عاشور

یکی از فرایندهای نقد سند در تفسیر ابن‌عاشور این است که روایات را بر مبنای اجتهاد شخصی، مورد نقد قرارداد، بدین صورت که روایتی را در کتاب خود ذکر کرده و به دنبال آن، حکم روایت را به‌طور اجمالی و یا تفصیلی بیان می‌کند.

### نقد اجمالی روایت

با نگاهی به تفسیر التحریر والتنویر روشن می‌گردد که ابن‌عاشور، گاهی روایات تفسیری را بدون تصریح به ذکر دلیل، مورد تضعیف قرار می‌دهد و گاهی برای تضعیف روایتی آن را با صیغه ترمیض می‌آورد، به‌عنوان مثال ذیل آیه ﴿وَأْتُوا أَلْتَمَلَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ (نساء، ۶) (یتیمان را

بیازمائید تا آن‌گاه که به سن ازدواج می‌رسند). حدیثی را با صیغه تمریض ذکر می‌کند، سپس با عبارت خود آن را تضعیف می‌نماید. ابن‌عاشور در این خصوص می‌نویسد: پیامبر -صلی الله علیه وسلم- فرموده است: «اگر فرزند، به سن پانزده سالگی برسد، اعمال او مورد اعتبار است و حدود بر او اجرا می‌گردد». (ابن‌حجر، التلخیص الحبیر، ۱۹۸۹، ۱۰۶/۳)، به دنبال این حدیث ابن‌عاشور حکم آن را بیان کرده و می‌گوید: این حدیث ضعیف است و شایسته نیست به آن استدلال شود. (۱۹۸۴، ۲۳۹/۴). حکمی که پیش از او ابن‌حجر عسقلانی و بیهقی بر حدیث داده بودند. (ابن‌حجر، ۱۹۸۹، ۱۰۶/۳). ملاحظه می‌شود که ابن‌عاشور این روایت را با صیغه تمریض ذکر می‌کند، و نه تنها روایت مزبور را ضعیف می‌داند، بلکه استدلال بدان را جایز نمی‌داند، وی مانند بسیاری از دانشمندان اسلامی استدلال به حدیث ضعیف در احکام را روا نمی‌داند.

سپس در تفسیر آیه کریمه ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (انفال، ۴) «آنان واقعاً مؤمن هستند» می‌گوید: طبرانی روایت کرده که رسول الله -صلی الله علیه وسلم-، به حارث بن مالک انصاری فرمود: «ای حارث، صبح را چگونه آغاز کردی؟ حارث جواب می‌دهد: مؤمن به حق، حضرت فرمود: بدان که چه می‌گویی -یا نگاه کن چه می‌گویی-؛ زیرا برای هر چیزی حقیقتی است، حقیقت ایمان تو چیست؟ حارث جواب داد: از دنیا فاصله گرفته‌ام، شیم را بیدارم و روزم را تشنگی می‌کشم...». (بی‌تا، ۲۶۶/۳). پس از این حدیث، ابن‌عاشور می‌گوید: اگرچه این حدیث دارای طرق متعددی است، ولی با این حال ضعیف است. (۱۹۸۴، ۲۶۲/۹) وی پس از این حدیث، بدون اعتنا به کثرت طرق، آن را ضعیف می‌داند. کثرت طرق روایت نزد او موجب تقویت و ارتقای حدیث نمی‌گردد، امری که بنابر برخی مناهج و معیارهای حدیثی، مظنه اصلی برای تقویت حدیث می‌باشد، با این حال ابن‌عاشور با همان نگاه نقادانه خویش، حدیث را ضعیف می‌داند.



### نقد تفصیلی روایت

منظور از نقد تفصیلی روایت منقول این است که منتقد، جزئیات روایت را مورد کنکاش قرار داده، و بر سند روایت خدشه وارد می‌کند. و به صیغه اجمالی ضعیف، مردود و مانند آن کفایت نمی‌کند، بلکه صیغه‌های جزئی‌تری چون: وهم، ادراج و اضطراب را جهت ضعیف شمردن حدیث به‌کار می‌بندد.

### نقد روایت به دلالت وهم راوی

منظور از وهم راوی، وجود خطا و اشتباه در روایت است که راوی حدیث مرتکب آن می‌شود، و این خطا و اشتباه یا کم بوده و یا به فراوانی از او سر می‌زند، اگر این امر به وفور از او سر بزند موجب خدشه وارد شدن بر شخصیت راوی می‌گردد. اما اگر دارای وهم کمی باشد باعث خدشه وارد شدن به شخصیت راوی نشده و تنها سبب ضعف در روایت مزبور می‌گردد. ضمن این‌که ارتکاب اشتباه از راوی مورد اعتماد، امری ممکن و غیرقابل انکار است. (طارق بن عوض الله، بی‌تا، ۲۱۶).

خداوند می‌فرماید ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (توبه، ۸۰) (چه برای آنان طلب آمرزش کنی و چه نکنی، حتی اگر هفتادبار برای آنان طلب آمرزش کنی، هرگز خداوند آنان را نمی‌آمرزد. این بدان خاطر است که به خدا و پیامبرش ایمان ندارند و خداوند گروه بیرون‌روندگان از فرمان یزدان را هدایت نمی‌کند). ابن‌عاشور در توضیح کلمه «سبعین» و پس از بیان این کلام زمخشری: «السبعون جار مجرى المثل فى كلامهم للتكثر» می‌گوید: بیان‌گر این مطلب، حدیثی است که در آن رسول‌الله - صلی الله علیه وسلم - می‌فرماید: «لو أعلم أنى لو زدت على السبعين غفر له

لزت» «اگر بدانم که بیشتر از هفتادبار استغفار نمودن، باعث آرمزش او می‌شود این کار را انجام خواهم داد». (بخاری، ۲۰۰۰، ۹۷/۲). این حدیثی است که بخاری و ترمذی از عمر بن خطاب از رسول الله -صلی الله علیه وسلم- روایت کرده‌اند. اما حدیثی که بخاری از انس بن عیاض و ابواسامه از عبیدالله از نافع از ابن عمر روایت نموده، که رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فرموده است: «وسأزیده علی السبعین» (همان، ۶۷/۶) «و بر هفتادبار خواهم افزود». وهمی است که از راوی سر زده، و این توهم بدین علت است که با روایت عمر بن خطاب منافات دارد، و دلیل برگزیدن روایت عمر، بدین سبب است که اولاً: او خود شاهد بر داستان است، و دوّمًا: زیادت در حدیث را، کسی با سندی از یحیی بن سعید، از عبیدالله، از نافع، از ابن عمر، که در سنن ترمذی، ابن ماجه و نسایی آمده، نقل نموده است. (۱۹۸۴، ۱۰/۲۸۷). صرف نظر از این که ابن عاشور در نقد احادیث و ترجیح بین روایات، از منظری درست به این مسأله اندیشیده است یا نه، اما پیداست که برای توجیه روایات و به پیشتیبانی از عادات قرآنی -که در این جا لفظ (سبعین) می‌باشد- و این که در قرآن دلالت بر کثرت دارد، چه اندازه به صنعت حدیثی توجه می‌کند و روایات وارده را به آسانی مردود نموده، بلکه آن را تحلیل می‌نماید.

#### نقد روایت به دلالت اضطراب در حدیث

یکی از اسباب ضعف حدیث، وجود اضطراب در سند یا متن آن حدیث است که در کتاب‌های علوم حدیث، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. ابن صلاح در توضیح اضطراب متن حدیث می‌گوید: «گاهی به دلیل اختلاف روایات پیرامون متن حدیث، در آن اضطراب واقع می‌شود، بدین صورت که بعضی از راویان، حدیث را به صورتی روایت می‌کنند و برخی به صورتی دیگر، به طوری که هیچ کدام از روایات نه قابل ترجیح هستند و نه قابلیت جمع با یکدیگر را دارند،

اما اگر یکی بر دیگری ترجیح داده شود حکم صحت، متعلق به روایت راجح است، که در این صورت حدیث مضطرب نیست». (ملاعلی قاری، بی تا، ۴۸۴/۱)، ابن عاشور ذیل آیه ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (نساء، ۲۴) (پس هر کس از زنان که از او بهره بردید، مهریه‌شان را به عنوان فریضه‌ای مقرر شده به آنان بپردازید)، پس از این که روایات پیرامون نکاح متعه را ذکر می‌کند، می‌گوید: «از مجموع روایات چنین بر می‌آید که در آن به شدت اضطراب وجود دارد» (۱۰/۵، ۱۹۸۴).

در تفسیر آیه ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا يَبْدِيلُ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكُمْ هُوَ الْقَوْرُ الْعَظِيمُ﴾ (یونس، ۶۴) (برای آنان در دنیا و در آخرت بشارت است. سخنان خدا، هیچ دگرگونی نمی‌پذیرد. این همان کامیابی بزرگ است). ابن عاشور از ترمذی روایت آورده است که ابودرداء پیرامون آیه فوق، از رسول الله -صلی الله علیه وسلم- سؤال نمود، حضرت فرمود: «از وقتی این آیه نازل شده کسی جز شما درباره آن سؤالی نپرسیده است، منظور خواب نیکی است که انسان مسلمان می‌بیند، یا دیگران خواب او را می‌بینند». (ترمذی، ۱۹۷۵، ۲۸۶/۵) سپس ابن عاشور قول ترمذی را نقل می‌کند که در سند حدیث نیامده است، که ابوصالح این حدیث را از عطا بن یسار روایت کرده، در حالی که روایت ابوصالح تا ابودرداء با این سند، معروف است. ابن عاشور می‌گوید: حدیث منقطع به‌شمار می‌رود و شرط اتصال در آن محقق نشده است، علاوه بر آن، ترمذی همین حدیث را با دو سند دیگر روایت کرده که یکی از آن دو، روایت عطا بن یسار از مردی از اهل مصر از ابو درداء است که در سند آن، راوی مجهول وجود دارد؛ لذا احوال سند این روایت کاملاً مضطرب است، بدین دلیل که عطا از ابودرداء حدیث را شنیده است. (۲۱۹/۱۱، ۱۹۸۴). چنان‌که ملاحظه می‌شود ابن عاشور با استناد به اختلاف روایات و ذکر اسانید

حدیث، آن‌را را مورد تحلیل و داوری قرار داده و به ضعف حدیث مزبور حکم کرده است، کاری که تنها در توان عالمان جرح و تعدیل است، اما او با توانایی و خبره‌ای که در این امر کسب نموده است در جایگاه ناقد حدیث، آن‌را به‌گونه‌ای مورد تحلیل قرار می‌دهد، گویی مدت‌های مدیدی است که در این علم تبحر جسته است.

### نقد روایت به دلالت ادراج راوی

مقصود از ادراج راوی آن است که راوی حدیث، در متن و سند حدیث چیزی قرار دهد که متعلق به آن نیست و به دو دسته تقسیم می‌گردد: ادراج در سند و ادراج در متن. ادراج در سند دارای اقسامی است که مهم‌ترین آن بدین صورت است که گروهی از راویان، حدیثی را با اسانید مختلف روایت کنند سپس یک راوی، آن حدیث را با همه اسانیدش، از آنان نقل کند که کل آن اسانید را بدون آن که اختلاف آن را ذکر نماید، در یک سند جمع نماید. اما ادراج متن آن است که در آن سخنی ذکر شود که به متن ربطی نداشته باشد. گاهی این ادراج، در ابتدای متن است و گاهی در وسط متن، اما بیشتر در آخر متن واقع می‌گردد. (ابن حجر، نزهة النظر، ۲۰۰، ۱۱۵) شایع‌ترین نوع ادراجی که صورت می‌گیرد، آمیخته نمودن کلام صحابه با سخن رسول الله - صلی الله علیه وسلم - هست که متصل به همدیگر و بدون فاصله می‌باشد. عالمان متبحر در علم حدیث، با شناخت و تخصص خویش، توانایی تشخیص مدرج از متن اصلی و جدایی بین آن دو را دارند.

ابن عاشور این اصطلاح را هنگام نقد روایات تفسیری به‌کار می‌برد، به‌عنوان مثال ذیل آیه کریمه ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (نصر، ۱) (هنگامی که یاری خدا و پیروزی فرا رسد) می‌گوید: در حدیث ابن عباس که بیهقی در کتاب دلایل نبوت (۱۶۷/۷، ۱۹۹۳) و دارمی (۲۰۰، ۱۱۸/۱)

و ابن مردویه روایت نموده‌اند آمده است: زمانی که ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ نازل شد رسول الله -صلی الله علیه وسلم- فاطمه را صدا زد و فرمود: خبر وفاتم به من داده شد. حضرت فاطمه گریست ... اما سخن راوی که گفته بود: (لما نزلت) ادراجی از جانب راوی بوده است، چون با خبر ساختن فاطمه از قرب وفات، در زمان مریضی وفات رسول الله -صلی الله علیه وسلم- اتفاق افتاده، همان‌طور که در صحیح بخاری و مسلم آمده است، پس بدین شکل یعنی با مدرج دانستن عبارت (لما نزلت)، بین دو روایت که احساس می‌شد تعارض وجود دارد، جمع صورت گرفت. (۱۹۸۴، ۳۰ / ۵۸۹).

#### نقد متن روایت

ذیل آیه کریمه ﴿وَلَبَّاتُوا اللَّيْلَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ (نساء، ۶). (یتیمان را بیازمائید تا آن‌گاه که به سن ازدواج رسند) پس از این‌که نظر فقهاء در تعیین سن تکلیف کودکان را می‌آورد، نظر جمهور علماء مبنی بر تعیین پانزده سالگی برای سن بلوغ، همراه با دلیل آن‌ها را که برگرفته از روایت ابن عمر است ذکر کرده، از لحاظ متن بررسی نموده و می‌گوید: فقها به حدیث ابن عمر استدلال کرده‌اند که در جنگ بدر، ابن عمر چهارده ساله بود و وقتی از او خواسته شد وارد جنگ شود حضرت به او اجازه نداد، اما در جنگ احد زمانی که پانزده ساله بود به او اجازه جنگیدن داد. سپس ابن عاشور می‌گوید: این روایت دلیلی برای این مسأله محسوب نمی‌شود؛ زیرا بالغ شدن ابن عمر در این سن، مستلزم معیار قراردادن آن برای عموم مسلمانان نمی‌باشد؛ چون به‌طور اتفاقی رسول الله -صلی الله علیه وسلم- نشانه‌های بلوغ را در ابن عمر مشاهده نموده و به او اجازه جنگیدن داده است. هم‌چنین ذکر سن، در حدیث ابن عمر، بیان‌گر آن نیست که مشارکت در جنگ به سن خاصی وابسته است. (همان، ۴ / ۲۳۹).

در استدلال به آیه ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ﴾ (تکویر، ۸) (و هنگامی که از دختر زنده‌بگور پرسیده شود). پیرامون سرنوشت کودکان مشرکین، معتقد است که احادیث صحیح وارد شده در مورد آن‌ها متعارض هستند، سپس حدیثی از بخاری و مسلم در این باره ذکر می‌کند که در مورد فرزندان مشرکین از رسول الله - صلی الله علیه وسلم - سؤال شد، حضرت جواب داد: «الله أعلم بما كانوا عاملین» (بخاری، ۲۰۰۰، ۱۰۰/۲) ابن‌عاشور پس از توجیحات معنایی محتمل این حدیث، حدیث ابوهریره را که بخاری (همان‌جا) و مسلم (بی‌تا، ۲۰۴۷/۴) روایت کرده‌اند، ذکر می‌کند که رسول الله - صلی الله علیه وسلم - فرمود: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه أو يمجسانه» سپس زیاده‌ای که در حدیث مسلم آمده را نقل می‌کند که ابوهریره می‌گوید: اگر خواستید، این آیه را بخوانید: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّذِينَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الَّذِينَ الْقَائِمُونَ﴾ (روم، ۳۰) (این سرشتی است که خداوند مردمان را بر آن سرشته است. نباید سرشت خدا را تغییر داد. این است دین و آئین محکم و استوار)، ابن‌عاشور پس از آن و در باب ترجیح می‌گوید: این سخن بیان‌گر آن است که کودکان مشرکین نیز بر فطرت اسلام متولد شده‌اند و این پدر، مادر، نزدیکان و هم‌نشینان‌شان بوده‌اند که آنان را از راه اصلی منحرف ساخته‌اند، این بهترین استدلالی است که می‌شود برای بیان این مسأله مطرح نمود. (۱۹۸۴، ۱۴۸/۳۰).

#### نقد احادیث آحاد:

محور نقدهای ابن‌عاشور بر روایت‌هایی استوار است که غریب و عزیز می‌باشند، و آن دسته از روایت‌ها که به درجه تواتر نرسیده و دارای طرق متعدد می‌باشند نزد وی حدیث مستفیض بوده و مورد نقد قرار گرفته نمی‌شود. وی معتقد است مرویاتی که از پیامبر در مورد تفسیر آیات نقل می‌شود، خود برگرفته از فهم آیات است و نه تفسیری بر آن آیه. (همان، ۲۷/۱). لذا داشتن نگاهی نقادانه به احادیثی که ذیل یک آیه مطرح می‌شود ایده‌ای غریب محسوب نمی‌شود، و جزء منهج

این مفسر در تفسیر آیات قرآن کریم است. وی در تبیین بسیاری از آیات قرآن کریم به احادیث استناد می‌کند، اما زمانی که احساس می‌کند حدیث با فهم وی در تعارض است، با دلایل مختلف، سعی در توجیه یا ردّ حدیث دارد که یکی از این مستندات آحاد بودن حدیث است. مؤلف معتقد است که احادیث آحاد افاده ظن و رجحان دارد ولی نمی‌تواند در اثبات مفاهیم قرآنی نقشی مستقل ایفا نماید. وی در تأیید این مطلب، سخنی از باقلانی نقل کرده که می‌گوید: «خبر واحد، یقینی نیست و اگر آن را روشی برای اثبات قرآن قرار دهیم، قرآن از حجیت خارج و دلالت آن از قطعی به ظنی تبدیل می‌شود». (همان، ۱۳۹/۱)

#### نمونه‌هایی از تحلیل حدیث

خداوند می‌فرماید: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَلْعَبُ سَيِّئًا إِنِّي مُتَوَفِّيكَ..﴾ (آل عمران، ۵۵) ابتدا وی به شرح کلمه ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ..﴾ می‌پردازد و چنین نتیجه می‌گیرد که استعمال حقیقی این لفظ، برای مرگ و سایر استعمالات قرآنی آن مجازی است و با استناد به آیه ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ (مائده، ۱۱۷) چنین نتیجه می‌گیرد که وفات واقعی رخ داده و حمل آن بر معنای مجازی آن، خارج از عرف لغت است. ابن عاشور در ردّ عقیده زنده بودن عیسی می‌گوید: «قائل شدن به این که (وفات) به معنای بالارفتن و فاصله گرفتن از این عالم است، در حقیقت بناکردن معنای جدید برای این کلمه در لغت است که دلیل و برهانی برای آن وجود ندارد». (همان، ۲۵۸/۳). ابن عاشور نظرات مختلفی را از علما در رابطه با معنای مجازی کلمه «مُتَوَفِّيكَ» مطرح می‌کند که هیچ‌کدام از آن‌ها را خالی از اشکال نمی‌داند و معتقد است این نظریات نتیجه اعتبار بخشیدن به احادیث نزول عیسی در واپسین روزهای حیات، در کره زمین است. او می‌گوید: «آنچه که آنان را وادار

به تأویل معنای وفات نموده، احادیث صحیحی است که بیان می‌کند عیسی در پایان دنیا فرود می‌آید». (همان‌جا). و خود در جمع بین این نظریات چنین نتیجه می‌گیرد: بهترین گزینه این است که لفظ «مُتَوَفِّیکَ» حمل بر حقیقت آن شده و احادیثی که در این مورد وارد شده و بیان می‌کند که او زنده هست تأویل گردد. (همان، ۲۵۹/۳). اگرچه ابن‌عاشور در مورد نزول عیسی، به آرای دیگران احترام می‌گذارد اما ترجیح می‌دهد که لفظ «متوفیک» را به‌عنوان وفات حقیقی تلقی نماید و دلالت احادیث پیرامون برگشت دوباره حضرت عیسی را ظنی بپندارد.

او همچنین در ذیل آیه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (بقره، ۸) ابتدا براساس روش تفسیری خویش به‌شرح مفهوم ایمان می‌پردازد و در این باره می‌گوید: «نفی ایمان از آنان با این‌که اظهار ایمان می‌کنند دلیل صریحی است که معنای حقیقی ایمان، تصدیق قلبی می‌باشد و صرف گفتار، ایمان محسوب نشده و چه بسا دروغ باشد؛ لذا گفتاری که بر مبنای تصدیق قلبی نباشد، ایمان به‌شمار نمی‌آید». (همان، ۲۶۶/۱). سپس به بیان اختلاف امت در تعریف ایمان می‌پردازد، اولین قولی که موافق رأی خودش هست را ذکر کرده، می‌گوید: «نظر اول: نظر جمهور دانشمندان و محققان است که گفته‌اند: ایمان، تصدیق است و جز این هیچ معنای دیگری ندارد، و این همان معنای لغوی این کلمه است که نباید از آن عدول کرد؛ زیرا اساساً عدول از معنای لغوی درست نمی‌باشد». (همان‌جا). سپس به ذکر ادله اثبات این نظریه پرداخته، به حدیثی استناد می‌کند که سعد بن ابی‌وقاص روایت کرده است، او می‌گوید: عرض کردم: ای رسول خدا، چرا فلانی را محروم کردی؟ به خدا سوگند، به نظر من، او فردی مؤمن است. رسول‌الله - صلی الله علیه وسلم - فرمود: «مؤمن است یا مسلمان؟». (بخاری، ۲۰۰۰، ۱۴/۱، ۱۹۸۴، ۲۶۶/۱)، وی معتقد است که پاره‌ای از احادیث این قول را تأیید می‌کند؛ لذا می‌گوید: «به دلایلی استناد



کرده‌اند که اخبار آحاد به‌شمار می‌آیند، ولی فراوانی این روایات سبب شده به درجه استفاضه برسند». در اینجا مؤلف جهت تأیید نظر خویش به حدیثی استناد می‌کند که خود وی معتقد به آحاد بودن آن هست، ولی چون همین مفهوم در احادیث دیگر مورد تأیید قرار گرفته آن را می‌پذیرد، سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا قصه نزول عیسی بن‌مریم که در احادیث بسیاری به اثبات رسیده، به درجه استفاضه و شهرت نرسیده است؟ یا چون با نظریه مؤلف که مؤید به شواهد لغوی است مخالفت دارد؟ به نظر می‌رسد ابن‌عاشور دلالت‌های لغوی را در تفسیر خویش، اصل قرار داده، و به این اصل پایبند مانده و نگاهی به احادیث، نگاه ابزاری است، بدین‌گونه که هر جا نظرش را تأیید کند از آن به‌عنوان شاهد استفاده می‌کند و هر جا مخالف مفهوم صریح لغوی باشد، سعی در توجیه، تأویل و یا رد آن حدیث می‌کند.

#### توجیه علمی حدیث

یکی دیگر از روش‌های تعامل ابن‌عاشور با احادیث نبوی، توجیه آن به‌وسیله آراء و نظریات علمی جدید است. در این روش ابن‌عاشور ابتدا با ذکر حدیث یا احادیثی که با موضوع آیه مطابقت دارد، صحت حدیث را اثبات می‌کند، سپس با نظریاتی که دانش‌نویس بشری بدان دست یافته، مطابقت می‌دهد، بدین‌روش ظاهر حدیث را که از نظر علمی به اثبات نرسیده توجیه، و تضاد آن را برطرف می‌سازد. به‌عنوان نمونه در ذیل آیه ﴿أَفَرَبَّيْتِ السَّاعَةَ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرَ﴾ (قمر، ۱) به‌ذکر احادیثی می‌پردازد که شکافتن ماه را مورد تأیید قرار می‌دهد، بدین‌منظور روایتی از انس و روایت دیگری از ابن‌مسعود را نقل می‌کند که هر دو اشاره به حادثه شق‌القمر در زمان رسول الله دارد. این حادثه با سندهای مختلفی در کتاب‌های حدیث ثبت گردیده است. بخاری از ابن‌مسعود نقل نموده: «در حالی‌که در منطقه «منی» همراه رسول الله

—صلی الله علیه وسلم— بودیم، ماه شکافته شد و تکه‌ای از آن به طرف کوه رفت» (۲۰۰۰، ۴۹/۵).

تعدد سند حدیث، ابن‌عاشور را وادار می‌کند که بگوید: «کثرت راویان این خبر، مستلزم آن است که این خبر مستفیض باشد» (۱۹۸۴، ۱۶۷/۲۷) اما احتمال تکذیب به وسیله ملحدان و بی‌دینان، خود انگیزه‌ای است جهت شرح این احادیث تا وی نظریات گوناگونی را در توجیه این حدیث بیان نماید. احتمال یک فرورفتگی بزرگ در کره ماه که در نگاه مشاهده‌کنندگان، ماه را دو نصف جلوه داده، یکی از توجیهاست. وی می‌گوید: «ممکن است خسوفی بزرگ در ماه اتفاق افتاده باشد، به گونه‌ای که در ظاهر آن فرورفتگی ایجاد کرده باشد و بینندگان آن را به صورت شکاف دیده‌اند، امری که باعث شد بیندارند ماه به دو نیمه تقسیم شده است، پس تعبیر از این پدیده به انشقاق، مطابق با واقع بوده است چون فرورفتگی، نوعی انشقاق محسوب می‌شود و این خود موافق با رؤیت مردم بوده است؛ زیرا آن‌ها، ماه را به گونه‌ای دیده‌اند که گویی از هم جدا شده است. (همان، ۱۶۹/۲۷). عبور جرمی آسمانی، مانند ستاره‌های دنباله‌دار و افتادن سایه آن‌ها بر روی قسمتی از کره ماه، توجیه دیگری است که وی رخ دادن آن را خارج از دایره احتمال نمی‌داند. (همان‌جا). وجود ابرهای آکنده از آب که باعث انعکاس عکس ماه در افق می‌شود و بیننده فکر می‌کند با دو ماه مواجه است، از جمله نظریاتی است که توجه ابن‌عاشور را جلب می‌کند. وی در این باره می‌گوید: «شکافتن ماه ممکن است نتیجه یک حادثه ترکیبی باشد که ابتدا ماه دچار خسوف جزئی گردیده و نصف ماه را از دید انسان‌ها محو نموده، سپس وجود ابرهای اشعه‌ای باعث گردیده تا عکس همین نصف ماه در قسمت دیگر افق به دید آید و چنین جلوه کند که ماه شکافته شده و به دو نیمه تقسیم گردیده است. برای اثبات این نظریه حدیثی را

از طبرانی و ابن‌مردویه نقل نموده که ابن‌عباس گفت: ماه در زمان رسول خدا دچار خسوف گردید و مردم گفتند ماه دچار سحر و جادو شده که خداوند آیه (اقتربت الساعة) را نازل نمود. تقارن خسوف ماه و نزول آیه (اقتربت الساعة) می‌تواند از نظر ابن‌عاشور دلیلی برای توجیه علمی باشد؛ لذا این حادثه فقط در مکه مشاهده گردید و گزارش نشده که در قسمت دیگری از کره زمین مشاهده شده باشد.

#### رویکرد انتقادی نسبت به اسباب نزول

خلاصه روش ابن‌عاشور در ذکر سبب نزول آیات به‌طور عموم چنین است:

الف- روایات سبب را بدون سند ذکر می‌کند.

ب- برای یک آیه اسباب متعدد می‌آورد.

ج- گاهی به جمع بین روایات مختلفی که در سبب نزول آیه آمده است، می‌پردازد.

د- گاهی سبب نزول آیه را مورد نقد قرار می‌دهد. (جمال محمود، بی‌تا، ۱۲۲)

دیدگاه انتقادی ایشان در مبحث اسباب نزول که در بند (د) ذکر شد، متمرکز بر روایاتی است که از شرایط لازم صحت برخوردار نیستند، اگر ابن‌عاشور با همین نگاه نقادانه، همه روایات سبب نزول را داوری می‌نمود، تفسیر وی از ارزش بیشتری برخوردار می‌شد. در ادامه به نمونه‌هایی از منهج انتقادی بر روایات سبب نزول که در کتاب التحریر والتنویر وارد شده، اشاره خواهیم کرد.

از جوه نقد روایت سبب نزول آیه نزد ابن‌عاشور، مخالفت روایت با سیاق آیه است، گرچه دلالت سیاق بر صحت رأی تفسیری ضرورتاً مسأله منضبط و مشخصی نیست، اما گاهی قدرت این دلالت بر تصحیح و ترجیح بین آراء کاملاً مشخص است؛ با این حال مسأله سیاق و یا ترتیب

فنی آیات قرآن کریم مسأله مهمی است که هرگز نباید نسبت به آن اهمالی صورت گیرد، که در این صورت موجب تفکیک نظم و ترتیب آیات قرآنی و به هم خوردن پیوند بین اجزاء آن می‌گردد. در تفسیر آیه کریمه ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ (لقمان، ۱۴) ابن عاشور سخن جمعی از مفسرین که معتقدند این آیه در مورد سعد بن ابی وقاص نازل شده را به دلیل عدم تناسب آن با سیاق آیه، مردود دانسته و می‌گوید: نظر جمعی از مفسرین مبنی بر این که داستان اسلام سعد بن ابی وقاص و خشم مادرش سبب نزول این آیه بوده است، به دلیل مخالفت آن با سیاق، نمی‌تواند صحیح و درست باشد. (۱۹۸۴، ۱۵۶/۲۱-۱۵۷). ابن عاشور ابتدا دلالت سیاق را در ترجیح قول خود مقدم بر سبب نزول آیه می‌داند، سپس به دیگر دلالات، برای ترجیح این نظر می‌پردازد. ابن عاشور در جهت توجیه و توفیق بین روایات سبب نزول، ذیل آیه کریمه ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّبَا أَرْقُتْ﴾ (بقره، ۱۸۷) می‌گوید: درباره سبب نزول این آیه سخنانی مضطرب و گنگ روایت کرده‌اند، ابوداود از معاذ بن جبل روایت کرده که: هرگاه یکی از مسلمانان نماز عشاء را می‌خواند و می‌خوابید، سپس بیدار می‌شد، دیگر غذا نمی‌خورد و با همسرش هم‌بستر نمی‌شد. اتفاق افتاد که عمر بن خطاب به قصد مباشرت با همسرش نزد وی رفت همسرش به او گفت: من قبلاً به خواب رفته‌ام عمر فکر کرد که بهانه می‌آورد، لذا با او مباشرت نمود. و بخاری از براء بن عازب روایت نموده که قیس بن صرمه بعد از غروب به خانه آمد و درخواست غذا کرد، همسرش به او گفت صبر کن تا غذا برایت گرم کنم، در این بین قیس به خواب رفت، زمانی که همسرش برگشت او را در خواب دید و گفت: افسوس که غذا را از دست دادی و قیس بر این حالت ماند و چون روز به نیمه رسید از گرسنگی غش کرد. و در کتاب صحیح بخاری از براء بن عازب روایت است که چون روزه رمضان واجب شد مردان با زنان‌شان در طول رمضان

نزدیکی نمی‌کردند، اما مردانی بودند که به خودشان خیانت می‌کردند و با زنانشان هم‌بستر می‌شدند که متعاقب آن خداوند آیه ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَنْتَكُمُ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (بقره، ۱۸۷) نازل نمود. سپس از لفظ (علم الله) در آیه کریمه ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَنْتَكُمُ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ استنباط می‌کند که خداوند متعال برای مزید بیان، این حکم را نازل نموده است؛ زیرا خداوند متعال دانسته بود که برخی از مسلمین بر خودشان سخت گرفته بودند، لذا با نزول این بخش از آیه، رسول اکرم -صلی الله علیه وسلم- را باخبر ساخت و این امر نشان‌گر این است که مسلمانان مسأله هم‌بستری در شب‌های رمضان را آشکار ننموده و به رسول الله -صلی الله علیه وسلم- هم نگفته بودند. و به‌همین دلیل در روایات بخاری و نسایی این امر برای رسول الله بیان نشده است و بیان این مسأله تنها در کتاب سنن ابوداود از قیس بن صرمه نقل شده که ممکن است توسط راوی به حدیث اضافه شده باشد. (همان، ۱۸۰/۲). ابن عاشور با استناد به دلالت کلمه (عَلَّمَ اللَّهُ) و در تأیید بی‌خبری رسول الله از موضوع مباشرت شبانه یارانش، و با خیر شدن وی توسط خداوند متعال، زیادت موجود در روایت قیس بن صرمه که در سنن ابوداود آمده را مردود می‌داند، این در حالی است که موضوع روایت سنن ابوداود گرسنگی و تشنگی قیس بن صرمه بوده و سخنی درباره هم‌بستری با زنان به میان نیامده است.

همان‌طور که ملاحظه شد ابن عاشور برای این آیه اسباب نزولی را مطرح می‌کند و به شیوه خویش آنرا تحلیل می‌کند. اما آنچه در این جا مهم است این است که وی مدعی است این روایات مضطرب و غیر واضح‌اند؛ و شاید دلیل وی متعدد بودن روایات وارده در سبب نزول این آیه کریمه است، زیرا برخی از روایات علت حلال شدن شب‌های رمضان، به‌خاطر ممنوعیت غذا خوردن در آن شب‌ها و قبل از نزول آیه

﴿أَجَلَ لِكُرْلِيكَةَ الصَّيَاوِ﴾ ذکر کرده‌اند، و برخی دیگر، علت را جماع با زنان بیان نموده‌اند.

در جواب نقد ابن‌عاشور به این روایات لازم است به نکاتی اشاره شود:

— در نزد علمای مصطلح حدیث، احادیثی مضطرب هستند که باهم تضاد و تعارضی غیرقابل جمع داشته باشند، و یا این‌که در سند آن، راویان مضطرب‌القول باشند.

— هیچ‌یک از این روایات نه مشکل راوی در سند دارند، و نه مشکل تعارض و تضاد در متن.

— ادعای اضطرابی که ابن‌عاشور مطرح کرده است، قبل از وی هیچ محدث ناقدی مطرح ننموده تا شاهی بر ادعای ایشان باشد.

— وجود چند سبب نزول برای یک آیه دلیلی بر اضطراب آن روایات محسوب نمی‌شود، مادامی‌که حوادث و اسباب، متفاوت بوده، ولی در موضوع با هم مشترک باشند.

— علمای بزرگی هم‌چون ابن‌حجر عسقلانی و دیگران بین روایات متعدد در سبب نزول جمع نموده‌اند، ابن‌حجر می‌گوید: این آیه در مورد هر دو موضوع نازل شده است. (ابن‌حجر، فتح‌الباری، ۱۹۵۸، ۱۸۱/۸). در جایی دیگر می‌نویسد: بقیه احادیثی که در این معنا وارد شده است دلالت بر عدم تفاوت بین آن‌ها دارد. پس گفته راوی که می‌گوید به زنان نزدیک نمی‌شدند، بنابر غالب بوده است، تا بدین‌وسیله بین اخبار وارده جمعی صورت گیرد. (همان، ۱۸۲/۸).

— دلیل دیگری که بیان‌گر تعدد اسباب و حوادث است، قول ابن‌عباس و ابوهریره می‌باشد که می‌فرمایند: مسلمانان وقتی نماز عشاء را می‌خواندند غذا، آب و روابط جنسی بر آن‌ها حرام می‌شد. (طبری، ۲۰۰۰، ۴۹۶/۳) و هر دو روایت مقبول و بدون اشکال می‌باشد.

در تفسیر آیه کریمه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيءُ أَنْ يَضْرَبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا﴾ (بقره، ۲۶).

ابن‌عاشور روایتی از واحدی در سبب نزول آیه مذکور ذکر می‌کند که ابن‌عباس گفته است:

زمانی که خداوند متعال آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا﴾ (حج، ۷۳) و آیه ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ﴾ (عنکبوت، ۴۱) را نازل نمود مشرکان گفتند: (أَرَأَيْتُمْ أَيَّ شَيْءٍ يُصْنَعُ بِهَذَا) «به نظر تان چه کاری از این ساخته است؟» متعاقب این سخن خداوند متعال آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ نازل نمود. سپس ابن عاشور روایتی از حسن و قتاده را با صیغه مجهول ذکر می‌کند که وقتی خداوند متعال در کتاب خودش مگس و عنکبوت را به‌عنوان مثال ذکر نمود، یهودیان خندیدند و گفتند: این سخن شبیه کلام و سخن الهی نیست، بلافاصله خداوند آیه نازل نمود ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي...﴾ سپس در صدد جمع بین دو روایت بر آمده، می‌گوید: «لازم است بین دو روایت را با هم جمع کرد و آن‌چه که مشتمل بر آن است را بیان نماییم، بدین‌صورت که مشرکان مکه جهت مشورت درباره نبوت پیامبر اکرم به یهودیان پناه برده و از آنان درخواست یاری کردند، به‌خصوص هنگامی که حضرت به مدینه مهاجرت نمود، لذا اشکال مختلفی از نیرنگ و توطئه را در حق او روا داشتند، در نتیجه منافقان و یهودیان در طعنه وارد کردن به بلاغت ضرب‌المثل به عنکبوت و مگس، با یکدیگر همکاری کردند، سپس وقتی آیه ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْقَدُوا نَارًا﴾ که در توصیف منافقان که بیشتر آنان از یهودیان بودند، نازل شد، خشم‌شان به جوش آمد، و به شدت ناراحت شدند، و این طعنه‌ها را به‌وجود آوردند، لذا در هر یک از روایات وارده در سبب نزول، به هر یک از دو گروه یهودیان و مشرکان این امر نسبت داده شده و آیه نیز جهت ردّ بر هر یک از دو گروه نازل شده است.» (۱۹۸۴، ۱/۳۵۸).

براساس آیه ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضَّرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ خداوند عزوجل همانند دیگر آیات امثال، برای افزایش فهم معنا، توضیح مراد و اتمام حجت، مثلی به‌کار برده است؛ ولی برای

این مثل همان‌طور که ابن‌عاشور ذکر کرد، دو سبب نزول وارد شده، اولی از ابن‌عباس در مورد تمسخر و انتقاد مشرکین قریش می‌باشد، که بیان‌گر مکی بودن آیات است که واحدی (۱۹۹۲)، (۲۳)، طبری (۲۰۰۰، ۱/۳۹۹) و ابن‌کثیر (۱۹۹۹، ۲۰۶/۱) روایت کرده‌اند. و سبب نزول دومی از قتاده در مورد تمسخر و انتقاد یهودیان مدینه می‌باشد که بیان‌گر مدنی بودن آیات است. این روایت هم در همان منابع آمده است.

البته توجه ایشان نسبت به روایات سبب نزول از جهاتی قابل نقد و بررسی است:

— وی به‌جای بررسی سند دو روایت و نگاه به آن‌ها، شروع به جمع بین آن دو می‌نماید؛ در حالی که روش بیشتر مفسرین چنین نمی‌باشد، مثلاً در این آیه ابن‌کثیر (همان‌جا) بحث صحت روایت را پیش کشیده و هم‌چنین شوکانی (۱۹۹۲، ۶۶/۱) به‌خاطر صحت سند، روایت اولی را ذکر کرده و اشاره‌ای به روایت دومی نکرده است.

— جمع بین دو روایت زمانی صورت می‌گیرد که هر دو روایت صحیح و درست باشد، و نتوان یکی را بر دیگری ترجیح داد، در حالی که یکی از این دو روایت ضعیف، مرسل و منقطع بوده، و دیگری صحیح و متصل است که امکان ترجیح آن وجود دارد.

ابن‌عاشور اگرچه روایات متعددی در سبب نزول مطرح می‌کند، اما برداشت خود را ملاک تعیین معنای دقیق آیه می‌داند، نه نظر محدثین ناقد و صاحب فن این رشته، و این امر سبب شده است نویسنده جهت جمع بین روایات متعدد در سبب نزول بدون توجه دقیق به صحت و سقم، تلاش کند روایت‌ها را با تکلف با همدیگر جمع کند.

### نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی اجمالی دیدگاه ابن‌عاشور در پرداختن به روایات تفسیری، می‌توان نتیجه



نهایی این مقاله را چنین بیان نمود:

ابن‌عاشور در نقد روایات تفسیری در بیشتر موارد، با اتکا بر توان شخصی که مبتنی بر معلومات سابق وی می‌باشد و بدون نسبت‌دادن به اهل فن، تحلیل و بازنگری انجام می‌دهد و احادیث و روایات تفسیری را به لحاظ سند و متن، بررسی و تحلیل می‌کند.

ابن‌عاشور به دو روش اجمالی و تفصیلی، روایات را مورد نقد قرار می‌دهد که در این‌باره به علل روایات، هم‌چون وهم، ادراج و اضطراب می‌پردازد.

در تحلیل سند روایات تفسیری تنها به ارزش خویش اکتفا نمی‌کند، بلکه گاهی کلام محدثینی چون بخاری، ترمذی و دیگران را در جهت بیان درجه روایت، نقل می‌کند.

ابن‌عاشور در تبیین آیات اعتقادی به پاره‌ای از روایات می‌پردازد و به این دلیل که احادیث آحاد هستند و افاده یقین نمی‌کنند، آن روایات را به بوته نقد می‌کشد و از استدلال به آن سرباز می‌زند.

ابن‌عاشور معتقد است که سبب نزول و شرایط زمانی خاص نزول قرآن، در تبیین معنا مؤثر و کارساز است ولی این امر بدین معنا نیست که روایات را بدون نظر در سند و متن قبول کرده و هیچ تحلیل و نقدی بر آن نداشته باشد.

ابن‌عاشور گاهی در جمع بین روایات اسباب نزول، روشی که مبتنی بر قاعده صحیح باشد را دنبال نکرده است، بلکه در جمع بین برخی روایات ضعیف و صحیح دچار تکلف شده، در صورتی که لازم بود با روش همیشگی خود ابتدا به نقد سند روایت پردازد.

منابع

قرآن کریم.

بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح، تحقیق: محمد زهیر بن الناصر، چاپ اول، انتشارات دارطوق النجاة، ۱۴۲۲هـ.

بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشريعة، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۵هـ.

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۸م.  
جمال محمود، احمد، تفسیر ابن عاشور درسه منهجیه نقدیه، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الاردنیه، ۱۹۹۱م.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، التلخیص الحبیر، چاپ اول، انتشارات دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۹.  
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر، تحقیق: دکتر نورالدین عتر، چاپ سوم، انتشارات صباح، ۲۰۰۰م.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، تحقیق: عبدالعزیز بن باز، انتشارات دارالمعرفة، ۱۳۷۹ م.

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، مسند الدارمی معروف به سنن دارمی، تحقیق: حسین سلیم اسد دارانی، چاپ اول، دارالمغنی، عربستان سعودی، ۲۰۰۰م.

زرکلی، خیرالدین بن محمود، الأعلام، چاپ پانزدهم، دارالعلم الملايين، ۲۰۰۲م.  
شوکانی، محمد بن علی، فتح القدر، چاپ اول، انتشارات دار ابن کثیر و دارالکلم الطیب، ۱۴۱۴هـ.  
طارق بن عوض الله، تقریب علم الحديث، چاپ اول، انتشارات دارالکوثر، بی تا.

طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، چاپ دوم، مکتبه ابن تیمیه، قاهره، بی تا.  
طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تاویل آی القرآن، تحقیق: احمد محمد شاکر، چاپ اول، انتشارات مؤسسه رساله، ۲۰۰۰م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، انتشارات دارالتونسیه، ۱۹۸۴م.  
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، انتشارات دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹هـ.

رویکرد انتقادی ابن عاشور به روایات در تفسیر التحریر والتنویر ♦ ۱۳۹

ملاعلی قاری، علی بن محمد، شرح نخبة الفكر فی مصطلحات أهل الأثر، تحقیق: عبدالفتاح ابوغده، انتشارات دارالارقم، بیروت، بی تا.

واحدی، علی بن احمد، اسباب النزول، تحقیق: عصام بن عبدالمحسن الحمیدان، چاپ دوم، انتشارات دارالاصلاح، دمام، ۱۹۹۲م.

## ملخص المقالات

### التصويب والتخطئه في الاجتهادات الفقهية \*

الدكتور محمد ابونجمي

arefaboonajmi@gmail.com

استاذ مساعد بالمعهد العالي

#### الملخص

التصويب والتخطئه اصطلاحان في علم اصول الفقه بمعنى وجود او عدم وجود الحكم المعين من جانب الشارع في الأمور الاجتهادية. والقائلون بكل من هذين الاجتهادين يستدلون بدلائل من الكتاب والسنة تأييدا لاجتهادهم. كما يستدل كل منهما في الرد على نظيره. الامر الذي يؤدى الى عملية انهيار كل من الاجتهادين. هذا المقال ناقش الاجتهادين بدلائلها ووصل الى أن هذه الخلافات ليست خلافات حقيقية بل هي خلافات انتزاعية. ويمكن بتغيير النظرة إلى كل من هذين الاجتهادين أن يصوّب او يخطأ كلاهما. وفي النهاية قسّم الاجتهاد الى المجالين الواقعي و غير الواقعي وأثبت فيهما الخطأ والصواب.

الكلمات المفاتيح: المصوّبة، المخطئة، الاجتهاد، الصواب، الخطأ

## أثر الخلوة بالزوجة فى استحقال المهر\*

محمد امين امينى - عضو هيئة التدريس بالمعهد العالى

Amini2750@gmail.com

فتانه يوسفى - طالب الماجستير فى قسم الشريعة

### الملخص

اهتم الاسلام بالزواج اهتماما بارزا، وبيّن أحكامه وآثاره على العلاقات الإنسانية ومن بين هذه الأحكام عالج موضوع المهر واستحقاق المرأة له. واتفق الفقهاء على استحقال المهر بالدخول أو موت أحد الزوجين. أما هل الخلوة بين الزوجين تؤدى الى استحقال كل المهر ففيه خلاف بين الفقهاء، فالأحناف والحنابلة والشافعى فى قوله القلم فيعتقدون أن الخلوة تؤثر على وجوب المهر كله. اما المالكية والظاهرية والشافعى فى قوله الجديد واحمد فى أحد اقواله فيرون أن الخلوة بوحدها لا تؤثر على وجوب كل المهر. هذا المقال - بعد دراسة آراء الفقهاء - يرى أن الخلوة تؤثر على استحقال المهر.

**الكلمات المفاتيح:** حقوق الاسرة، الخلوة، الزواج، الطلاق، المهر، المباشرة الزوجية

## نقد الروایات بنظرة مقاصدية \*

عبد الغفار جاوید - عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي

javid\_kanakh@yahoo.com

### الملخص

ذكر علماء علم الرواية عند دراسة الروایات المنسوبة الى الرسول الكرم- صلى الله عليه وسلم- موازين مختلفة مثل عرضها على الروایات الاخرى وعلى القرآن وعلى الاحاديث المتواترة وعلى حكم العقل القاطع. هذا المقال يؤكد على اهمية الاستعانة بالاهداف الكلية للشريعة الاسلامية بجانب معايير نقد الروایات نفسها. منهج علماء علم الرواية فى تعيين أخطاء وكذب الراوى وفى تفسير الروایات يحكى أنه يمكن تضييف وعدم قبول الرواية بعرضها على المقاصد الكلية للشريعة.

الكلمات المفاتيح: أهداف الشرع، نقد نص الرواية، وهم الراوى

## امكانية تغيير نصاب الزكاة \*

يعقوب سعدي - متخرّج الماجستير فى قسم الشريعة

yaghoobsaeedi1256@gmail.com

### الملخص

النصاب هو أحد الشروط التى تجب بها الزكاة. ولو تركنا الخلافات الموجودة بين الأحناف وجمهور الفقهاء فى عبء نصاب الزرع والثمار، ليمكن القول أنه مما لا شكّ فيه أن النصاب هو أحد أسباب وجوب الزكاة. أمّا عدم إمكانية تغيير نصاب الزكاة ففيه نظر. هذا المقال يدرس آراء الفقهاء وأدلتهم، ويصل فى النهاية بعد جمع الاتجاه الظاهرى والمقاصدى إلى قبول تغيير النصاب بل إلى ضرورته.

**الكلمات المفتاح:** التغيير فى النّصاب، معيار التّغيير فى النّصاب، الفضل على الضّروريات

## منهج فخرالدين الرازى فى تفسير القرآن بالقرآن (سورة البقرة نموذجاً) \*

عبدالسلام شجاعى - عضو هيئة التدريس بالمعهد العالى

madares1394@gmail.com

### الملخص

اتبع الرازى فى كتابه مفاتيح الغيب، مناهج مختلفة للتفسير منها تفسير القرآن بالقرآن و قد عالج الرازى فى منهج التفسير بالقرآن وجوها مختلفة مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن والموجز والمفصل وغيرها. وقد اهتمّ فى هذا المنهج إلى بيان المتّصل والمنفصل منه. ولم يكتف الرازى فى هذا المجال بآراءه الشخصية بل استدلّ باقوال الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب الفقهية والمفسرين من قبله من مثل: الطبرى، الزمخشري و أبى مسلم الاصفهاني.

الكلمات المفتاحية: فخرالدين الرازى، مفاتيح الغيب، تفسير القرآن بالقرآن



## نظرة ابن عاشور النقدية الى الروايات في تفسير التحرير والتنوير\*

ايوب عليور - عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي

Asem13571399@gmail.com

### الملخص

لقد استعان ابن عاشور في تفسيره من الاحاديث النبوية، واهتمّ بها اهتماما جعله يسمى كتابه الموسوعة الحديثية. وقد شغف ابن عاشور بالاحاديث بحيث لم يكتف بذكر الاحاديث بغية الوصول الى فهم معانى القرآن فحسب بل نظر اليها نظرة نقدية سندا ومتنا. ويتخذ في نقده للاحاديث منهجين اثنين: المنهج الاجمالي والمنهج التفصيلي حيث عالج في منهجه التفصيلي الوهم والادراج والاضطراب، الأمر الذى عالج المحدثون بشكل عام.

الكلمات المفتاحية: الاتجاه النقدي، ابن عاشور، التحرير والتنوير، نقد الاحاديث، شأن النزول

---

\* الوصول: ١٤٣٨/٣/١٩، القبول: ١٤٣٩/١/٢٥

## **The Critical Approach of Ibn Ashour to Traditions in the Al-tahrir and Al-tanvir Interpretations**

Ayyoub Alipour

Asem13571399@gmail.com

### **Abstract**

Ibn Ashour made great use of the traditions of the holy prophet Mohammad to understand and interpret the ayahs of the Holy Quran. He emphasized on the role of traditions in finding the meanings of ayahs and introduced his book as a tradition encyclopedia. He not only used the traditions to understand and explain the meanings of ayahs of the Holy Quran, but also criticized many traditions from the viewpoint of citation and meaning. He used two methods of brief and detailed in criticizing the traditions. In the detailed method, implications such as illusion, insertion and anxiety were considered that were generally paid attention by the narrators of traditions.

**Keywords:** critical approach, Ibn Ashour, Al-tahrir, Al-tanvir, criticizing the traditions, cause of descent.

## **The Method of Fakhr Razi in Quran to Quran Interpretation with Emphasis on Baqarah Surah**

**Abdussalam Shojaei**

Madares1394@gmail.com

### **Abstract**

Fakhr Razi in his book *Mafatih al-ghaib* presented different methods for interpreting the Holy Quran, among which one can refer to Quran to Quran interpretation. Fakhr Razi made use of different aspects such as general and special, absolute and bound, brief and explanatory, summarized and detailed, etc. in this kind of interpretation. He had a connected and disconnected explanation in Quran to Quran interpretation, and not only used his own opinion and inference, but also the sayings of companions and followers of Holy Prophet Mohammad and Imams of jurisprudential religions and the previous interpreters such as Zamakhshari, Tabari, Abumoslem Isfahani, etc.

**Keywords:** Fakhr Razi, Mafatih Al-gheib, Quran to Quran interpretation

## The Possibility of Making Changes in Quantity of Zaqat

Yaghoob Saeedi

Yaghoobsaeedi1256@gmail.com

### Abstract

The criterion of quantity is one of the components of necessity of Zaqat. If the disagreements between Islamic scholars on the credibility of quantity in agricultural products are ignored, the principle of quantity, as the cause of the necessity of Zaqat, is regarded as a proved issue, however, one can think about changing the quantity which is regarded as an unchangeable issue by some jurisconsults. The present study investigated the viewpoint of jursconsults and their reasons, and based on the available reasons and evidence, and making use of both the apparent and purpose approaches, concluded that changing the quantity is not only possible, but also necessary.

**Keywords:** changing the quantity, criteria of changing the quantity, surplus to basic needs.

## Criticizing the Traditions Using a Purpose Approach

Abdolghaffar Javid

Javid\_kanakh@yahoo.com

### Abstract

The scholars who study the traditions make use of various measures such as presenting the saying narrated by the narrator over other sayings, presenting it over the Holy Quran, continual tradition and wisdom to criticize the traditions and sayings attributed to the holy prophet Mohammad. The present study addressed the importance of making use of the general goals of Islam, besides other criteria of inner criticize of traditions. Comparison method and methods used by the previous scholars of traditions both in diagnosing the perceptual error and mendacity of the narrator and in interpreting the traditions showed that traditions can be weakened or excluded from the acceptance scope through presenting them over the general goals of religion.

**Keywords:** goals of religion, criticizing the traditions, illusion of narrator.

## **A Legal Study on the Effect of Private on Deserving the Mahrieh**

Mohammad amin Amini/ Fattaneh Yousefi

Amini2750@gmail.com

### **Abstract**

Islam paid especial attention to marriage, and commandments related to marriage contract and its effects on relationships among people are expressed in various ayahs of the Holy Quran. Among these commandments, one can refer to the rights of couples, especially the right of belonging Mahrieh to wife. All Islamic scholars have consensus opinion that a wife can claim all her Mahrieh after his husband death or following joining in marriage. The "privacy of couples" (sex), as the cause of deserving the Mahrieh, is a topic about which the Islamic scholars have different opinions. Hanafian, Hanbalian and old traditions of Shafei believe that privacy of couples is effective in deserving the whole Mahrieh, however, Malekeian, Zaherian, new traditions of Shafei, and Ahmad ibn Hanbal do not consider the privacy of couples as the only cause of deserving the whole Mahrieh. The present study reviewed the opinions of Islamic scholars using a descriptive-analytical approach and found that privacy of couples can be a cause of deserving the whole Mahrieh.

**Keywords:** family rights, privacy, marriage, divorce, Mahrieh, wedding.

## Confirmation and Denigration in Jurisprudential Ijtihad

Mohammad Abounajmi

arefaboonajmi@gmail.com

### Abstract

Confirmation and denigration are two basic expressions which are based on the lack of certain sentence or the presence of a certain sentence by the religion for Ijtihad issues. The supporters of these two viewpoints refer to different reasons in the Holy Quran and tradition of the holy prophet of Islam to prove their theory. These reasons are consequently criticized and doubted by the opposite group. The attritive process of these two viewpoints encouraged the author to prove the abstract nature of disagreement through reviewing the opinions and reasons, and the two viewpoints were considered as both correct and wrong ones. Finally, separating the positions of Ijtihad into real and unreal, the author tried to give a picture of correct and wrong in the two Ijtihad viewpoints.

**Keywords:** confirmation, denigration, Ijtihad, correct, wrong.

# Contents

<b>Confirmation and Denigration in Jurisprudential Ijtihad</b>	
Mohammad Abounajmi.....	8
<b>A Legal Study on the Effect of Private on Deserving the Mahrieh</b>	
Mohammad amin Amini/ Fattaneh Yousefi.....	31
<b>Criticizing the Traditions Using a Purpose Approach</b>	
Abdolghaffar Javid .....	56
<b>The Possibility of Making Changes in Quantity of Zaqat</b>	
Yaghoob Saeedi.....	72
<b>The Method of Fakhr Razi in Quran to Quran Interpretation with Emphasis on Baqarah Surah</b>	
Abdussalam Shojaei .....	91
<b>The Critical Approach of Ibn Ashour to Traditions in the Al-tahrir and Al-tanvir Interpretations</b>	
Ayyoub Alipour .....	117